Universidade Federal do Amazonas – UFAM
Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais - IFCHS
Programa de Pós-Graduação Sociedade e
Cultura na Amazônia – PPGSCA

MÍRIAN DE ARAÚJO MAFRA CASTRO

Economia Sateré-Mawé e o mercado do artesanato: resistências e transformações.

Manaus – AM

2019

MÍRIAN DE ARAÚJO MAFRA CASTRO

Economia Sateré-Mawé e o mercado do artesanato: resistências e transformações.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Área de concentração: Linha de Pesquisa 2: Redes, Processos e Formas de Conhecimentos, sob orientação da Profª. Drª. Heloísa Helena Corrêa da Silva.

Manaus – AM

2019

Ficha Catalográfica

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

C355e

Castro, Mírian de Araújo Mafra
Economia Sateré-Mawé e o mercado do artesanato: resistências e transformações/Mírian de Araújo Mafra Castro. 2019
153 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Heloísa Helena Correa da Silva
Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Artesanato Indígena. 2. Sateré-Mawé. 3. Economia. 4. resistências e transformações. I. Silva, Heloísa Helena Correa da. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

MÍRIAN DE ARAÚJO MAFRA CASTRO

Economia Sateré-Mawé e o mercado do artesanato: resistências e transformações.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Área de concentração: Linha de Pesquisa 2: Redes, Processos e Formas de Conhecimentos, sob orientação da Profª. Drª. Heloísa Helena Corrêa da Silva.

Aprovado em, _____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA:

_____

Profª. Drª. Heloísa Helena Corrêa da Silva – Presidente da Banca

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

_____

Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro – Membro da Banca

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

_____

Prof. Dr. Denis da Silva Pereira – Membro da Banca

Instituto Federal do Amazonas - IFAM

Dedico esta dissertação de Mestrado aos artesãos e artesãs Sateré-Mawé, pela doação de tempo e sabedoria compartilhados ao longo desta trajetória. Alguns já fizeram "a grande travessia do rio", como a oleira Iracy (in memoriam), cujas histórias do tempo da produção dos fornos de barro evidenciam aspectos ancestrais da produção material de seu povo. Outros continuam a lutar neste plano por um mundo mais justo e equilibrado, exercendo múltiplas atividades, ora sendo professores, ora agentes ambientais, ora artesãos e artesãs.

À minha família, amigos, professores.

Waku Sese!

AGRADECIMENTOS

A realização deste mestrado na minha vida foi um projeto pessoal, profissional, acadêmico por muito tempo adiado. Pelo menos deste 2011 quando conclui o curso de Serviço Social na Universidade Federal do Amazonas - UFAM, pelo Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia – ICSEZ, situado na cidade de Parintins, já interessava-me em fazer o Mestrado no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, por ser um programa interdisciplinar e abordar temas sobre a realidade amazônica em seu contexto nacional e internacional.

Somente no ano de 2015 pude dedicar-me a prestar o processo seletivo e tentar ingressar como aluna no mestrado do PPGSCA, porém faltou um pouco mais de dedicação na elaboração do projeto. No ano de 2016 a oportunidade de trabalhar na Incubadora Amazonas Indígena Criativa – AmIC fortaleceu a vontade de participar de um novo processo seletivo para ingressar no PPGSCA e dessa vez o empenho em superar as dificuldades anteriores assegurou o ingresso na turma de Mestrado PPGSCA 2017.

Entre as pessoas maravilhosas, cuja importância é ímpar na minha trajetória pessoal e acadêmica, principalmente entre o período 2015-2019, agradeço com terno carinho ao casal Midian Ribeiro Cativo e Moisés Dias Andrade, pelas inúmeras acolhidas em seu lar e pela parceria nos diversos momentos entre o translado Parintins-Manaus. Agradeço, especialmente, por serem pais do meu jovem amigo Moisés Ângelo, cuja amizade fortalecia-me entre o ir e vir da UFAM para sua casa, pois ser recebida por seu abraço era um privilégio e um prêmio diário.

Sou eternamente grata ao meu parceiro de longa data Wilson Gomes, pelo amor e paciência demonstrados nos momentos mais tensos dessa caminhada. Ao meu filho Gabriel Castro pelo esforço em tentar entender que ser mulher-professora-estudante, as vezes rouba-me o tempo de ser apenas sua mãe em momentos que ele precisa de mais atenção.

A minha amiga Sandra Helena da Silva, primeiro por ter sido minha professora orientadora na graduação em Serviço Social, um divisor de águas na minha vida, segundo por inspirar-me a acreditar na construção de um mundo melhor por meio da ciência e da pesquisa.

Aos professores do PPGSCA pela dedicação e empenho ao ministrar as aulas no mestrado, somente quem não adentra a universidade pública pode ignorar o trabalho do professor universitário entre a graduação, pós-graduação e atividades administrativas.

A minha orientadora de mestrado, professora Heloísa Helena Correa da Silva, por todo conhecimento compartilhado, pelo carinho e generosidade a mim destinado nos momentos mais necessários desta trajetória.

Aos meus colegas de mestrado da Turma 2017, vocês foram sensacionais. Cada um do seu modo ajudou na caminhada do outro até a travessia se completar. Paula Melo, Isabel Araújo, Kamila Loureiro, Josias Benfica, Mário Bentes, Rúbia Farias, valeu por todas as parcerias e momentos compartilhados de incentivo e amizade.

Agradeço ao Povo Sateré-Mawé representados nas família de seu Lúcio Menezes, família de seu Luís de Oliveira, família do Tuxaua Amado Menezes, família do professor Zacarias Ferreira, família de Obadias Garcia, família do professor Honorato Lopes, família de Eudes Batista, família de João Ferreira, por toda parceria nessa caminhada. Waku Sese!

Por fim, agradeço a CAPES, pois:

“O presente trabalho foi realizado com apoio da agência de financiamento de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”.

Mediante a criação de metas integradas ao desenvolvimento inadiável, constata-se que todo projeto de desenvolvimento que não leve em conta simultaneamente o ambiente natural e o artístico cultural de uma população determinada, corre o risco de fracassar.
A arte e cultura tem que estar no coração de todo desenvolvimento, com qualidade de vida.
O desenvolvimento com felicidade!
[...] O direito de sonhar,
O direito de ter uma realidade feliz!

(Fragmento do discurso do escritor João de Jesus Paz Loureiro, em palestra no III Siscultura, Manaus, 2018).

RESUMO

A dissertação cuja temática: “Economia Sateré-Mawé e o mercado do artesanato: resistências e transformações”, realizado na cidade de Parintins/AM com indígenas Sateré-Mawé maiores de 18 anos, residentes em Parintins, moradores na Casa de Trânsito Indígena e/ou com residência própria, empreendedor/a indígena com ênfase no setor do artesanato e/ou do beneficiamento de produtos do extrativismo vegetal de origem orgânica da T.I. Andirá-Marau. A pesquisa foi motivada pelo interesse em saber como o comércio do artesanato indígena na cidade vem ocupando um papel no processo de organização social e econômica Sateré-Mawé. Objetivo principal está relacionado ao conhecimento da economia Sateré-Mawé, a partir do segmento do artesanato, considerando sua produção, organização e comercialização no entorno de Parintins/Am, identificando como o artesanato encontra-se incluído no cenário econômico atual do município. É uma pesquisa com método Qualitativo, abordagem exploratória e descritiva, os instrumentos e coletas de dados foram realizados a partir do levantamento bibliográfico após de uma seleção minuciosa das obras lidas, assim como a realização de conversas semiestruturadas com os sujeitos colaboradores, análise de dados visuais como fotografias, mapas, quadros e tabelas. Durante o processo de pesquisa até a sua finalização foi possível conhecer aspectos do olhar de indivíduos Sateré-Mawé sobre a relação entre sua produção material, com ênfase no artesanato em madeira e a economia de seu povo no contexto atual. O artesanato como segmento da economia indígena não é uma atividade isolada, está associada a outras atividades econômicas na vida do povo Sateré-Mawé. Povos indígenas resistem e transformam suas visões de mundo e interpretam por meio da arte sua relação com o meio sociocultural, ambiental e cosmológico. Desde modo o trabalho do artesanato, apresenta seus medos e anseios diante da vida.

Palavras-chave: Artesanato Indígena. Sateré-Mawé. Economia.

ABSTRACT

The dissertation whose theme: “Sateré-Mawé Economy and the handicraft market: resistances and transformations”, held in the city of Parintins / AM, with Sateré-Mawé Indians over 18 years old, residents of Parintins, residents of the Casa de IndígÃ³metro Transit and / or with their own residence, an indigenous entrepreneur with an emphasis on the handicraft sector and / or beneficiation of products from the vegetal extraction of organic origin from TI Andirá-Marau. The research was motivated by the interest in knowing how the commerce of indigenous handicrafts in the city has been occupying a role in the process of social and economic organization Sateré-Mawé. Main objective is related to the knowledge of the Sateré-Mawé economy, from the handicraft segment, considering its production, organization and commercialization around Parintins / Am, identifying how the handicraft is included in the current economic scenario of the municipality. It is a research with Qualitative method, exploratory and descriptive approach, the instruments and data collection were performed from the bibliographic survey after a thorough selection of the read works, as well as the realization of semi-structured conversations with the collaborating subjects, visual data analysis. such as photographs, maps, charts, and tables. During the research process until its completion it was possible to know aspects of Sateré-Mawé individuals' gaze on the relationship between their material production, with emphasis on wood crafts and the economy of their people in the current context. Craftsmanship as a segment of the indigenous economy is not an isolated activity; it is associated with other economic activities in the life of the Sateré-Mawé people. Indigenous peoples resist and transform their worldviews and interpret through art their relationship with the socio-cultural, environmental and cosmological environment. In this way, the work of handicrafts presents their fears and longings before life.

Keywords: Indigenous Crafts. Sateré-Mawé. Economy.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMIC- Incubadora Amazônia Indígena Criativa.

CGTSM – Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé.

CTI – Centro de Trabalho Indígena.

CTI – Casa de Trânsito Indígena.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio**.**

CPSM – Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

IIDH – Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

PIN – Parintins.

SPI – Serviço de Proteção ao Índio.

UEA – Universidade do Estado do Amazonas.

UFAM – Universidade Federal do Amazonas.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Farinha de mandioca/Pão de Waraná/Isca para pegar peixe. 23
Figura 2: Rede artesanal Sateré-Mawé..... 37
Figura 3: Mapa representando a localização de Parintins, Barreirinha e Área Indígena do Rio Andirá. 61
Figura 4: Territorialidades contemporâneas Sateré-Mawé na região do baixo Amazonas/AM 64
Figura 5: Waraná Sese..... 65
Figura 6: Economia Sateré-Mawé na atualidade..... 65
Figura 7: Calendário de manejo do guaraná na TI Andirá-Marau. 68
Figura 8: Produtos Sateré-Mawé gerenciados pelo CPSM em Parintins 69
Figura 9: Semana da Arte Sateré-Mawé na Aldeia Simão. 72
Figura 10: Ritual da Tucandeira na aldeia Guaranatuba em 2017. 77
Figura 11: Cultura e territorialidades Sateré-Mawé na contemporaneidade. 78
Figura 12: Semana de Arte Sateré-Mawé na Aldeia Simão. 82
Figura 13: O Porantin ou Remo Mágico dos Sateré-Mawé. 83
Figura 14: A produção do colar Sateré-Mawé. Trabalho apresentado pela turma da EJA. 87
Figura 15: Objetos em madeira, produção da cultura material Sateré-Mawé. 90
Figura 16: Máscara feita de cuia - Semana de Arte Sateré-Mawé na Comunidade Simão..... 94
Figura 17: Totem feminino e bastão ilustrados com grafismos dos símbolos primitivos – Artesão D. Oliveira. 94
Figura 18: A esquerda: Totem feito por Doglas Sateré na década de 90, sendo um dos primeiros modelos criados pelo artesão. A direita: Totens representando indígenas que possuem "olhar de futuro", que conseguem ver a beleza das coisas. 102
Figura 19: Produção do artesanato em madeira Molongó e Bio-bijus na CTI – mês de junho em Parintins, 2018. 103
Figura 20: Identificação do desconto indígena/quilombola na conta de energia elétrica. 104
Figura 21: Mapa representando a distância aproximada da Comunidade São Pedro até a cidade de Barreirinha/AM e Parintins/AM. 105
Figura 22: Definições de termos relacionados à cultura. 108
Figura 23: Relações interétnicas e o comércio do artesanato Sateré-Mawé. 109

Figura 24: Espaço de produção e comercialização dos artesanatos Arte Poranga Nativa. ... 111
Figura 25: Loja Adália Comércio Exportação e Importação de Artesanato Ltda – Epp. Na vitrine ao lado direito da imagem, figuras antropomorfas produzidas pelo artesão B. 112
Figura 26: Logomarca dos produtos comercializados pelo Artesão D. Oliveira. Esta logomarca foi idealizada pelo artesão e produzida digitalmente pela Incubadora AmIC em 2016. 113
Figura 27: Produção do artesanato em madeira molongó na CTI. 114
Figura 28: Grafismo em madeira, trabalho do artesão B. 116
Figura 29: Produção na Casa do Artesanato. 118
Figura 30: Carteira Nacional do Artesão – Artesão A. 119
Figura 31: Residência e espaço de trabalho do artesão G. Ramos e sua família – Casa do Artesanato. 119
Figura 32: Banner de anúncio dos produtos da Casa de Artesanato do Artesão A e sua família. 120
Figura 33: Cartão de visitas utilizados pelos artesãos. 121
Figura 34: Participação da Casa de Artesanato na 13ª Feira Nacional do Artesanato – São Paulo 2019. 122
Figura 35: Anúncio da Casa de Artesanato pela rede social. 122
Figura 36: Produção de peças do artesão M. Ramos. 123
Figura 37: Escultura em madeira e grafismo. 124
Figura 38: Comercialização interétnica de artesanatos no Festival de Parintins 2018. 125
Figura 39: Venda de Artesanato na Feira do Bagaço - comércio de produtos regionais. 126
Figura 40: Artesanato indígena na Feira do Bagaço. 127
Figura 41: Grafismo Sateré-Mawé – Festival de Parintins 2018. 127
Figura 42: Considerações acerca da Economia Indígena de povos ameríndios. 133

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Ensaio de Etnologia Amazônica. 26
Quadro 2: Civilizações Materiais dos povos Tupi-Guarani. 36
Quadro 3: Produtos de valor econômico comercializado por indígenas no século XVIII. 39
Quadro 4: Etnohistória Sateré-Mawé. 60
Quadro 5: Memórias sobre a história da origem do artesanato Sateré-Mawé: relação cosmológica. 81
Quadro 6: Dialogo com o professor Zacarias Ferreira sobre o Porantim. 85
Quadro 7: Códigos Primitivos utilizados pelo Artesão D. Oliveira. 88
Quadro 8: Códigos Primitivos combinados utilizados pelo Artesão D. Oliveira. 89
Quadro 9: Ponratim. 91
Quadro 10: Tipos de madeiras utilizadas pelos artesãos na produção de seus artesanatos. ... 93
Quadro 11: Dialogo com o professor Zacarias Ferreira sobre a produção do artesanato Sateré-Mawé. 98
Quadro 12: Colaboradores da Pesquisa 100
Quadro 13: Narrativa sobre a história do primeiro artesão. 136

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 16
I CAPÍTULO – ECONOMIA INDÍGENA 23
1.1. ASPECTOS GERAIS DA ECONOMIA INDÍGENA: O CASO SATERÉ-MAWÉ..... 23
1.2. BREVE ETNO-HISTÓRIA SATERÉ-MAWÉ..... 44
1.3. CARACTERÍSTICAS SOCIOECONÔMICAS SATERÉ-MAWÉ: ATIVIDADES ARTESANAIS..... 65
II CAPÍTULO - ARTE SATERÉ-MAWÉ 72
2.1. DO NOÇOKEN À ORIGEM DOS ARTESANATOS SATERÉ-MAWÉ. 72
2.2. PARTE 1: AS FIGURAS E O PORANTIN – TUDO QUE EXISTE NO MUNDO FICA NO OBJETO. 83
2.3. O USO DA MADEIRA NA PRODUÇÃO ARTESANAL SATERÉ-MAWÉ. 90
III CAPÍTULO – TECNO-ECONOMIA 96
3.1. O ARTESANATO INDÍGENA NA CIDADE: UMA QUESTÃO DE GERAÇÃO DE RENDA. 96
3.2. REDE DE PRODUÇÃO, DISTRIBUIÇÃO E CONSUMO: O ARTESANATO INDÍGENA NA CIDADE. 109
3.3. ARTESANATO E RECIPROCIDADE ECONÔMICA: DESAFIOS E POSSIBILIDADES. 128
CONSIDERAÇÕES FINAIS 142
REFERÊNCIAS 145

INTRODUÇÃO

Quando refletimos sobre a história oficial brasileira cujo protagonismo por muito tempo foi atribuído aos colonizadores, cujo povo foi ensinado a acreditar por séculos na falácia de uma só nação, a brasileira, um só território, uma só língua, um só modelo de economia, percebemos o quanto ignoramos a diversidade sociocultural dos espaços sociais que compõem o imenso território que hoje é o Brasil.

Registros oficiais sobre modos de vida indígena no Brasil tem seu início marcado a partir do advento dos colonizadores no século XVI, pois neste período aparecem os primeiros registros de cronistas, missionários, viajantes a respeito de povos indígenas com quem tiveram contato. Data desde mesmo período o início do procedimento de exploração desses povos, assim como as expropriações de suas terras. Todavia, a vivência destes povos em território brasileiro ocorreu bem antes do processo de colonização principiado pelos europeus. De acordo com Souza, (2015, p. 47), "Estimativas em relação às populações que habitavam o território que correspondia ao Brasil no momento da chegada dos portugueses apontam que havia cerca de 1400 povos indígenas e entre 2 e 5 milhões de pessoas". Por isso, ao se reportar a história da vivência indígena neste país, é de suma relevância compreender como estão inseridos no capitalismo financeiro, sistema este introduzido no século XX e que perdura até os dias atuais.

O Brasil foi constituído por centenas de nações indígenas. Povos de riquezas culturais imensuráveis, cuja ciência, medicina, técnicas de navegação, construção de habitação, economia, arte, música, entre outras produções materiais e imateriais tivemos pouca oportunidade de conhecer, sobretudo dos povos que foram extintos por doenças ou pelo massacre da dizimação.

> No momento do contato com o europeu, eram aproximadamente 1.500 línguas faladas na América do Sul, cerca de 718 só no território que hoje é a Amazônia brasileira. De certo que as fontes históricas sobre os dados linguísticos do período do século XVI são precárias e frágeis, porém apresentam uma expressão importante sobre os principais grupos linguísticos da época: Tupi (130); Karib (108); Aruak (83); Pano (34); Tukano (26); Gê (66); Línguas isoladas ou não classificadas (271), totalizando 718 línguas indígenas falas no Brasil no século XVI. Certamente há divergências entre os estudiosos quanto ao total de línguas faladas na Amazônia, sobretudo, quanto o método, fonte e critérios usados para estabelecer o que é ou não uma língua (LOUKOTKA, 1968, apud, FREIRE, 2013).

A língua é um dos aspectos primordiais da cultura de um povo, por meio dela povos e nações indígenas ensinaram seus mitos e lendas, instruíram gerações sobre os valores da vida, da arte, da relação com a natureza. É fantástico pensar sobre esse prisma.

O encanto por ouvir histórias, mitos, contos e lendas sobre a Amazônia Indígena vem desde criança, foi aguçado por minha mãe e suas narrativas da convivência com outras crianças e famílias Sateré-Mawé, ainda na sua infância no município de Barreirinha/Am. A admiração pela produção da cultura material Sateré-Mawé, representado pelo artesanato, também foi estimulado por ela, pois fazia parte da decoração da casa peneiras e pau de chuva. É ainda no período da minha infância que surge as primeiras curiosidades pela economia indígena, quando imaginava de que modo calculavam os Sateré-Mawé o valor de troca de seus artesanatos, farinha e derivados da mandioca por roupas e sapatos dos não indígenas.

Com o passar do tempo, a curiosidade pelas culturas amazônicas, pode ter adormecido, pela necessidade do imediatismo de conseguir um emprego, um auto sustento. Formei-me professora, curso Normal Superior. Professora na Educação de Jovens e Adultos, professora da Educação Infantil. Recebi alunos e alunas indígenas da etnia Sateré-Mawé e deparei-me com a necessidade de compreender mais sua língua, cultura e formas de conhecimento.

Foi em 2013 que surgiu a oportunidade de uma segunda licenciatura, desta vez escolhi História, chegado o período de decidir o tema de Trabalho de Conclusão de Curso, pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA, tive a felicidade de pela primeira vez poder pesquisar aspectos do olhar da mulher Sateré-Mawé sobre a cidade de Parintins.

No campo acadêmico, as leituras de obras sobre identidade, cultura, comunidade, do autor Zigmunt Bauman (2005) evidenciaram que nossas inquietações mediante um modelo preestabelecido de modernidade, Estado, nação, política, identidades sociais, culturais e sexuais se tornaram-se líquidas e fluídas, de modo que qualquer tentativa de solidificar identidades seriam levadas ao pensamento crítico. No contexto amazônico, Torres (2005) suscitar a necessidade de desnaturalizar as condições de vida construídas entre sujeitos sociais e instituições, revelando que os processos socioculturais de povos indígenas e não-indígenas na Amazônia estão envolvidos em uma rede de mecanismos de domínios espaciais de territórios habitados e não habitados por grupos humanos, determinando por meio de localidades, regionalidades e nacionalidades quem e o quê pertencem ou não pertencem ao lugar.

No campo profissional, entre 2016 e 2017 tive a oportunidade de trabalhar no Projeto Incubadora Amazonas Indígena Criativa – AmIC, executado pela UFAM, com sede em Parintins, cuja coordenadora era a professora Doutora Sandra Helena da Silva. Na Incubadora AmIC realizamos o trabalho interdisciplinar da pesquisa, para o conhecimento das demandas e

necessidades de assessoramento técnico de empreendimentos indígenas no território do Baixo Amazonas/AM. Em Parintins o segmento do artesanato indígena foi identificado como atividade econômica realizada por Sateré-Mawé residentes na Casa de Trânsito Indígena – CTI e em casas próprias, com a produção de colares, brincos, anéis, esculturas em madeira. Em Barreirinha, também se destacou um empreendimento indígena do segmento do artesanato com possibilidade assessoramento.

Essa oportunidade de trabalho por meio da pesquisa, da convivência com famílias Sateré-Mawé em situação urbana, foi primordial para desenvolver o projeto de pesquisa e passar pelo processo de seleção do PPGSCA em 2016 e finalmente ser aprovada.

O contato com artesãos e artesãs Sateré-Mawé se intensificava no período do festival de Parintins, quando sua produção aumentava para dar conta da demanda do comércio de artesanato indígena na Praça Eduardo Ribeiro no Centro de Parintins. O artesanato indígena tem nesse período uma forte expressão e visibilidade dos trabalhos artesanais de parentes Sateré-Mawé e de outros povos indígenas, principalmente do estado do Amazonas nesta cidade. São mais de vinte anos de comércio do artesanato indígena realizado nesta praça, no período do festival dos bumbás de Parintins.

É a partir dessa contextualização que construímos, primeiro, o projeto de pesquisa e a partir deste a presente dissertação de mestrado, cujo tema: “Economia Sateré-Mawé e o mercado do artesanato: resistências e transformações” norteou a escolha de nossos procedimentos de pesquisa, mais à frente elencados.

Está pesquisa buscou responder aos seguintes objetivos: objetivo geral – conhecer a economia Sateré-Mawé, a partir do segmento do artesanato, considerando sua produção, organização e comercialização no entorno de Parintins/Am. Objetivos específicos - identificar o lugar do artesanato na configuração sociocultural da rede econômica Sateré-Mawé, a partir do trânsito aldeia-cidade; entender a partir da cosmologia como o artesanato se insere na economia Sateré-Mawé; e descrever processos de produção, organização e circulação do artesanato comercializado por indígenas Sateré-Mawé no entorno de Parintins.

Destaca-se que economia indígena envolve questões relativas à subsistência e ao desenvolvimento socioeconômico sustentável de povos indígenas na perspectiva da autonomia econômica (LUCIANO, 2006, p. 203). Nessa definição, o autor evita referendar o termo subsistência as classificações modernas que lhe são atribuídas, como vias de adaptação a condições mínimas de existência em um mundo polarizado pela desigualdade social –, preocupa-se em relacionar subsistência ao termo autonomia econômica. De modo que evidencia a integração socioeconômica indígena, pelo ponto de vista da ótica indígena, expondo que a

economia indígena não está apenas sujeita ao modo operandi da economia global, mas tem forma própria de ser e agir de acordo com o tempo de cada povo" (LUCIANO, 2006, p. 203).

Por sua vez, Schröder (2003) apresenta o termo economia de subsistência para referir-se a apenas uma parte da econômica indígena, considera um conceito carregado de equívocos, pois expressa uma distinção normalmente ensinada pelos livros didáticos que separa a obtenção e produção de alimentos da organização economia, sendo que para a economia indígena ambos estão diretamente relacionados. Sendo assim,

> É necessário questionar que economia indígena seja um sinônimo de **economia de subsistência**, como se os índios tradicionalmente não produzissem excedentes. Na verdade, eles produzem-nos, por exemplo, para as trocas interlocais e interétinicas, mas o modelo básico entre os povos indígenas na Amazônia costuma ser voltado principalmente para o auto-sustento. Desse modo, o conceito de economia de subsistência é relativizado, atribuindo a ele um valor meramente descritivo para caracterizar uma **parte** da economia indígena. O conceito, aliás, implica tantos equívocos que ele atualmente costuma ser evitado na maioria dos estudos de campesinato, sendo substituído por economia familiar, o que evidentemente não é a mesma coisa, por colocar o enfoque na dimensão nas unidades sociais de produção e consumo e não no objetivo superior pretensamente subjacente da economia (SCHRÖDER, 2003, p. 20-21).

Diante do exposto, interessou-nos investigar a presente problemática em questão: Como o comércio do artesanato indígena a partir da cidade de Parintins vem ocupando um papel no processo de organização social e econômica Sateré-Mawé?

O lugar da pesquisa é a cidade de Parintins escolhida por apresentar-se como cenário das instituições de atendimento das demandas sociais referentes à saúde e política indígena no Baixo Amazonas: sede da FUNAI, DSEI, sede do CPSM. Parintins é caracterizada atualmente como cidade Polo, cidade de médio porte com população estimada de 95 mil, no contexto das cidades no estado do Amazonas, sendo a 9ª na subdivisão por áreas. Localizada a margem direita do rio Amazonas, distante 368 km e 80 km por via área e 420 km via fluvial, segundo dados do IBGE (2010).

Esta cidade compõe uma parte da antiga territorialidade Sateré-Mawé no baixo Amazonas/AM desde tempos imemoriais, a antiga Mundurucania. Em um salto para o século XX, temos nesta cidade há cinquenta anos o festival folclórico dos bois bumbás Caprichoso e Garantido, cuja uma das centralidades do espetáculo está na exploração da diversidade sociocultural de dezenas de povos indígenas.

O contexto metodológico fundamenta-se no tipo de estudo exploratório, caracterizado pela pesquisa descritiva, cuja finalidade é delinear aspectos subjetivos do indivíduo. De acordo com os propósitos da pesquisa realizada, interessa-nos descrever a experiência vivida pelo

indivíduo no segmento do artesanato indígena, percebendo o artesanato como atividade produtiva inerente a economia Sateré-Mawé e sua interação sociocultural. Por meio da perspectiva da análise qualitativa procuramos entender a visão de artesãos e contadores de história Sateré-Mawé sobre como objetos da cultura são elevados ao nível de mercadorias elegíveis pelo mercado consumidor de artesanato indígena.

Sendo assim, Fraser e Gondim (2004) consideram que por meio da abordagem qualitativa é possível compreender mais sobre a opinião dos indivíduos, sendo plausível entender as motivações, os significados e valores que sustentam as visões de mundo de uma determinada pessoa ou grupo social.

O tipo de pesquisa Qualitativa, tem vantagens e desvantagens, uma das vantagens é a possibilidade de aproveitar os *insights* que surgem ao cursar um mestrado em um programa de Pós-graduação multidisciplinar, onde a interação com diferentes áreas do conhecimento constituem um leque de oportunidades de abordagem. Nessa linha de raciocínio, Antropologia, Sociologia e História são áreas primordiais no estudo qualitativo. As desvantagens estão em torno da necessidade de atenção constante para não perder o foco na descrição da pesquisa em meio ao processo de descobertas, ao coletar dados. Ao articular descrição de falas e literatura elencada ao longo da dissertação é preciso pensar a melhor forma possível de apresentar os dados.

Sendo assim, a Pesquisa Qualitativa, nos proporcionou uma aproximação da perspectiva dos indivíduos sobre experiência, fatos, significados, valores e cosmologia inerentes a produção material Sateré-Mawé que constitui a atmosfera dos artesanatos. Bogdan & Biklen (2003), compreendem que o conceito da pesquisa qualitativa envolve cinco características básicas que configuram este tipo de estudo: ambiente natural, dados descritivos, preocupação com o processo, preocupação com o significado e processo de análise indutivo.

Na intenção de coletar dados esta pesquisa utilizou os seguintes instrumentos de pesquisa: diários de campo, conversas semiestruturadas e observações, os quais não dependem de uma codificação com base em números. Portanto, os instrumentos de coleta de dados, tiveram a finalidade de compreender a partir do conhecimento compartilhado pelos artesãos com a pesquisadora, como estes veem a economia Sateré-Mawé e o mercado do artesanato indígena no contexto de suas vidas. Artigos, livros, dissertações e teses oriundas de trabalhos etnográficos com indivíduos ou famílias Sateré-Mawé também forneceram dados relevantes para esta pesquisa.

Foi a partir de conversas com a coordenação do Consórcio de Produtores Sateré-Mawé – CPSM, conversa com Doglas Sateré na Casa de Transito Indígena – CTI, conversa com o

professor e servidor aposentado da Funai, Posto Parintins, seu Lúcio Menezes, Professor Zacarias Ferreira, Professor Honorato Lopes, que pude direcionar a seleção dos critérios de identificação dos sujeitos da pesquisa. Sendo assim, o grupo de colaboradores foi sendo formado por artesãos que tinham em comum ser produtores de artesanato de objetos de madeira.

O grupo de colaboradores da pesquisa foi formado à medida a partir das características: ser artesão e/ou conhecer aspectos da história do artesanato Sateré-Mawé e entender sobre a formação econômica deste povo. Compõe a pesquisa: 05 artesãos que descreveram processos de sua produção, distribuição e destino do consumo de seus produtos; 03 contadores da história Sateré-Mawé que esclareceram aspectos históricos e cosmológicos da economia de seu povo em torno da produção e comércio do artesanato.

Considera-se que o desenvolvimento da humanidade nos caminhos da ciência dar-se por meio de um processo contínuo de transformação. Por esta razão necessita de organização a fim de planejar os passos do caminho que anseia percorrer em cada etapa. Dessa maneira, os materiais e métodos de pesquisa devem ser entendidos como a melhor forma de realizar um trabalho de cunho científico e obter resultados fidedignos. Sendo assim, Bruyne (1991) enfatiza, "a metodologia é a lógica dos procedimentos científicos e colabora no seu entendimento e, especialmente, no seu próprio processo".

Sendo assim, a Análise e interpretação dos dados foram realizadas por meio da escuta e descrição das conversas ao longo das seções de cada capítulo, comparando características em comum e/ou em contrastes, associadas à leitura do diário de campo, e articulada aos conceitos da literatura elencada para esta dissertação.

Buscamos esforçar-nos para não fazer do objeto construído um objeto inventado. Contudo, a simples escolha de um objeto já representa um julgamento de valor à medida que se privilegia um tema entre tantos outros sujeitos à pesquisa. O contexto da pesquisa: orientação teórica, perspectiva sócio-histórica, personalidade do pesquisador, ethos do pesquisado, influenciam no resultado da pesquisa. Por isso o pesquisador tem que ser consciente de suas preferências pessoais para ser capaz de evitar o bias[1] (GOLDENBERG, 2004).

Destaca-se que esta dissertação consiste em três capítulos essenciais. O primeiro capítulo diz respeito a Economia Indígena, expondo os aspectos gerais da economia indígena, enfatizando o caso Sateré-Mawé, breve histórico e caracterizando a economia, ressaltando as atividades artesanais pertinentes a este grupo social. O segundo capítulo descreve acerca da arte

[1] Goldenberg (2004) "A utilização do termo em inglês é comum entre os cientistas sociais. Pode ser traduzido como viés, parcialidade, preconceito".

Sateré-Mawé, explicitando a origem do artesanato, assim como as figuras e o Porantin e a vida social do artesanato no saber/fazer indígena. Por fim, o terceiro capítulo, aborda definições acerca do termo Tecno-economia, a partir da perspectiva do artesanato indígena está associado ao uso de novas tecnologias, assimiladas ou incorporadas em suas relações interétnicas e interações socioeconômicas no entorno da cidade de Parintins. É ainda, neste capítulo que abordamos questões como rede de produção, distribuição e consumo da produção artesanal de Sateré-Mawé a partir da cidade de Parintins. Este capítulo apresenta considerações acerca do artesanato ser um segmento da economia de reciprocidade, vivenciando possibilidades e desafios de economias indígenas inseridas em diferentes territorialidades da América Latina.

Vários autores embasaram esta dissertação fundamentando cada um dos capítulos supracitados. Entre eles destacam-se: Schroder (2003), Appadurai (2008) – I Capítulo: Economia Indígena e mercadorias sob uma visão cultural; Lorenz (1992), Nunes Pereira (1942) – II Capítulo: Economia Sateré-Mawé, cosmologia do artesanato, produção da cultural material desse povo, comércio do artesanato na cidade; Canclini (2013), Berta Ribeiro (1983), Velthem (1990), Mauro (2016) – III Capítulo: produção e crise artesanal na modernidade, produção, distribuição e comércio do artesanato indígena na cidade.

No processo de conhecimento das categorias de análise que cercam o tema em estudo identificamos que o cenário da cidade configurava para os grupos ou indivíduos artesãos Sateré-Mawé um espaço de luta e resistência pela própria existência bio-sociocultural, uma vez que é nessa territorialidade que se propicia a criação da rede de contatos para comercialização de seus produtos, a realização da política de interação com o Estado para acesso ao reconhecimento de sua identidade artesã para participação em feiras e festivais de artesanato na esfera local e nacional. A comunidade indígena se organiza em coletivos urbanos e rurais, de acordo com as necessidades de indivíduos ou grupos familiares. O artesanato atua como um meio de auto sustento e geração de renda flexível a mudança de localidade.

Por fim, as considerações finais, apontando os resultados coletados no decorrer da pesquisa realizada com artesãos e contadores da História Sateré-Mawé, assim como a relação da análise dos dados e a literatura destacada no corpo da dissertação.

I CAPÍTULO – ECONOMIA INDÍGENA

1.1. ASPECTOS GERAIS DA ECONOMIA INDÍGENA: O CASO SATERÉ-MAWÉ.

Figura 1: Farinha de mandioca/Pão de Waraná/Isca para pegar peixe.
Fonte: Arquivo Pessoal.

Ao falar de economia indígena no Brasil, devemos primeiramente lembrar a pluralidade que cerca tal definição, são economias indígenas e possuem suas especificidades. As economias indígenas de uma forma global foram e ainda são erroneamente caracterizadas como economias de subsistência que ao gerar excedentes pode realizar trocas e/ou escambo no âmbito local.

Essa simplificação das relações econômicas de povos indígenas é baseada na história oficial que conhecemos, sob o olhar colonizado e colonizador de um modelo de economia dominante, o capitalismo. À época da colonização, século XVI, prevalecia a economia mercantil em seu estágio expansionista, foi a partir desse modelo que europeus ocidentais compararam economias indígenas com o modelo de economia dominante e caracterizam-nas como economia de subsistência, sem considerar valores indígenas sobre o conceito de riqueza e qualidade de vida.

Deste modo, Oliveira (1967) destaca o termo fricção interética[2] para elucidar a relação econômica entre povos indígenas e sociedade envolvente:

> O conhecimento da estrutura social de cada uma das sociedades indígenas submetidas à fricção interétnica permite compreender que uma mesma "fronteira econômica" pode também engendrar diferentes reações segundo a especificidade sócio-cultural e demográfica de suas respectivas populações. E é da conjugação dessas duas variáveis, nacional e tribal, que surge o sistema de relações caracterizado como de fricção

[2] Esse ponto-de-vista está sintetizado no uso que se fará da noção de situação (colonial ou de fricção) , como um instrumento de compreensão e de explicação da realidade tribal, vista não mais em si. mas em relação à sociedade envolvente. Pela ênfase na compreensão do índio em situação, amplia-se a área de observação do pesquisador, que passa de imediato a estudar também a sociedade alienígena, nacional ou colonial; não adota uma abordagem "culturalista", por considerá-la inadequada à apreensão de um comportamento interétnico in fluxo, incapaz por isso de se fixar em padrões perceptíveis à descrição etnológica tradicional (OLIVEIRA, 1967, p. 187).

> interétnica. Sendo o índio, naturalmente, dado substantivo da investigação, cabe-nos estudá-lo em situação, situação determinada pela colonização interna do País — colonização do índio pelo branco (OLIVEIRA, 1967, p. 193).

Roberto Oliveira (1967) cita o caso Tikuna para evidenciar a história de integração desse povo no sistema mercantil regional, cujo início se deu a partir da transformação de Tikunas em seringueiros, na região do alto Solimões. Cita narrativas de velhos seringalistas sobre o fato destes indígenas ficarem proibidos de possuir roças, mesmo que fossem pequenas, ficando restritos a trabalhar com a extração do látex. Mesmo no período de chuva, quando a coleta de látex era suspensa os Tikunas ficavam proibidos de ter outra ocupação, pois o objetivo dos seringalistas era obter um duplo lucro com a exploração do trabalho indígena e o endividamento no comércio de barracão. Tal situação só começou a mudar a partir da desagregação do sistema seringalista em territórios Tikuna.

A respeito de definições conceituais sobre o que são Economias indígenas, Schröder (2003) analisa que podem ser definidas sob diversos critérios estruturais, organizativos e sociais, contudo não exatamente elucidados em literatura especializada. Sendo assim, economia indígena pode ser definida pelos participantes, indígenas, só em situações atípicas não-indígenas que se adaptaram a ela. Pode ser definida pela forma de produção (agricultura, caça e coleta, pesca, artesanato e etc.), pelas unidades de produção e consumo, por exemplo.

Os Sateré-Mawé, por sua vez, são um povo que habita a região do médio rio Amazonas, na divisa dos estados do Amazonas com o Pará, integram o tronco linguístico tupi. Os homens atualmente são bilíngues, falam a língua Sateré-Mawé e Português, mas a maioria das mulheres, apesar dos mais de 300 anos de contato com os não indígenas só falavam o Sateré-Mawé até meados da década de 1990. Os Sateré-Mawé são os inventores da cultura do guaraná, isto é, foram eles que transformaram uma trepadeira silvestre em arbusto cultivado. À domesticação desta planta somou-se a criação do processo de beneficiamento do guaraná. O guaraná é uma planta nativa da região das terras altas da bacia hidrográfica do rio Maués-Açu, precisamente onde é o território tradicional Sateré-Mawé (LORENZ, 1992, p. 11).

O guaraná é o produto por excelência da economia Sateré-Mawé. Dentre os seus produtos comercializáveis é o que obtém maior preço no mercado. O *çapó* – guaraná em bastão ralado na água – é a bebida cotidiana, ritual e religiosa, sendo consumida em grandes quantidades. O guaraná rege a sociedade Sateré-Mawé ao nível econômico e simbólico. (LORENZ, 1992, p. 13).

A economia Sateré-Mawé, descrita por Nunes Pereira na década de 1940, evidencia características sobre o modo de cultivo do guaraná, da produção de roças, caça e pesca, assim como trabalho e alimentação. O quadro abaixo apresenta principais aspectos de tais descrições:

PARA COMPREENSÃO DOS MAUÉ – PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX	
LAVOURA: ROÇAS E PLANTIO DO GUARANÁ.	Plantam mandioca para fazer farinha e tarubá. Plantam milho e arroz, cará, batatas, feijão, favas. No plantio do cará e de outros vegetais que se caracterizam pela produção de tubérculos e rizomas comestíveis, realizam uma prática de magia. Com um crânio bem limpo de cabeçudo, (quelônio da Amazônia) enterrada a batata, arrastam para a cova a terra que a entulhará. Acreditam que, por esse processo, as batatas e os rizomas se distinguirão dos demais pelo desenvolvimento que atingirão. O plantio do guaraná obedece às mesmas exigências, de escolha de sementes, do preparo do terreno, dos cuidados com os rebentos, abrigando-os da luz solar e defendendo-os contra pragas. Distinguem-se dos civilizados, nesse plantio, porque selecionam as sementes e as plantas poucos dias logo após a colheita, com o arilo ainda entrando em fermentação. Por ocasião do plantio de novas áreas de guaraná, mandam chamar pagés que fazem cerimonias beneficiadoras das futuras colheitas. E comemoram o fato com dansas, ao som de violas, de gambás, de caixas, de récos-récos. E bebem um tarubá forte. Na vizinhança de casa plantam inúmeros pés de café, que torram e bebem como os civilizados Arvores frutíferas, laranjeiras, abiuzeiros, mangueiras, mamoeiros, coqueiros lhe cercam a habitação. E, em giraus, têm pimenteiras, cebolhinha e cuentro, jambú, uma ou outra herva medicinal, como capim santo e arruda (p. 16-17).
CAÇA E PESCA	São bons caçadores, servindo-se geralmente de arco e flecha, raras vezes envenenadas. Caçam bem com espingardas de carregar pela boca e Winchester e rifles que adquirem a custo exorbitante com comerciantes de Maués e regatões sírios e brasileiros que os exploram. Pescam com flecha e anzol, com jiquis, tapagens e a timbó; fazem paris à saída dos igarapés; empregam, no verão, tarrafas, que tecem. No inverno o Andirá e seus afluentes são pobres de peixes (p. 17).
	No plantio e na colheita, o regime é do puxirum, mas pode haver também pagamento em gêneros, em objetos de uso. Se

NO TRABALHO	um indivíduo encarrega outro de fazer um trabalho naa roça, ou uma viagem, sempre o faz diante de uma cuia de guaraná, que chamam "çapó". E paga-o a gêneros ou com trabalho, num puxirum. Mulheres e crianças trabalham nas derrubadas e nas roças e ajudam nas pescarias.
ALIMENTAÇÃO	Apreciam todas as frutas silvestres e as comem frequentemente. Quanto aos produtos da lavoura, milho, arroz, mandioca, batatas, carás, castanhas, os Maué os consomem, ora com abundância, ora com parcimônia. E são obrigados a jejuns frequentes, em consequência. Como não podem caçar todos os dias e porque a caça rareia, ora nesta, ora naquela zona, quando a conseguem ... fartam-se. Os cães, geralmente famintos, também se fartam. Tem práticas de abstenção e preferencias. E, tanto da caça como da pesca, exigem os "*morceaux du roi*". Essas peças algumas vezes são cozidas e outras assadas, moqueadas. Entre os "morceaux du roi" – distinguem: da guariba o gogó, o fígado, as mãos, geralmente gordas; do veado os quartos e o fígado. Das tripas deste quadrúpede, como dos restantes animais, fazem um prato "imêenpêmon": - mujica de bucho. Apreciam o *inhambpu* assado e o cojubim, igualmente. O mutum é cozido e também assado. Comem formigas. A sauva é torrada, pilada e transformada em paçoca. O mesmo fazem com o cupim. Torrado, seco ao moquém, onde o põem embrulhado em folha de bananeira, é comido saboreadamente. Nós achamos o prato excelente, com um gosto de terra. As parturientes e as moças, por ocasião do primeiro fluxo, estão sujeitas a abstenções e a preferencias. As parturientes, depois de um mês de resguardo, bem como o marido, depois de um regime de mingaus e "*çapó*", assim que a criança completa um mês, e, às vezes mesmo com quinze dias, comem um inhambu. As moças comem tucano e inhambu. Apreciam um sapo, que chamam "*maráu*". No lugar Maráu, acima de Maués, domina esse sapo (p. 17-18).

Quadro 1: Ensaio de Etnologia Amazônica.
Fonte: Nunes Pereira (1942).

Do emprego dessa gente nas aldeias sujeitas à fiscalização das autoridades portuguesas, na fundação de povoados e vilas, em obras profanas e religiosas, sob a pressão dos descimentos, da disciplina das missões, do regime de trabalho agrícola-pastoril e de outras formas de trabalho que lhes exigiam, há notícias que salientam os talentos dos Maué na arte plumária e na espartaria, no plantio do guaraná e comércio do produto com os habitantes de Cuiabá e da Bolívia, no cultivo de vegetais exóticos, vindos da Índia e do Reino. E, ainda hoje, aquela

mansidão e aquela habilidade, características da tribo, reportam de episódios com as ações dos seus caluniadores e corruptores (NUNES PEREIRA, 1942, p. 10).

> É necessário questionar que a economia indígena seja um sinônimo de economia de subsistência, como se os índios tradicionalmente não produzissem excedentes. Na verdade, eles produzem-nos, por exemplo, para as trocas interlocais e interétnicas, mas o modelo básico entre os povos indígenas na Amazônia costuma ser voltado principalmente para o auto-sustento. Deste modo, o conceito de economia de subsistência é relativizado, atribuindo a ele um valor meramente descritivo por caracterizar uma parte da economia indígena. O conceito, aliás, implica tantos equívocos que ele atualmente costuma ser evitado na maioria dos estudos de campesianato, sendo substituído pelo conceito de economia familiar, o que evidentemente, não é a mesma coisa, por colocar o enfoque na dimensão nas unidades sociais de produção e consumo e não no objetivo superior presentemente subjacente da economia (SHRÖDER, 2003 p. 20-21).

Concordamos com Peter Schröder (2003) de que é necessário questionarmos essa simplificação dos conceitos de economia indígena e subsistência como meros sinônimos. Pensar um pouco antes e além depois do foi e ainda é para os povos indígenas na América Latina o ato de relacionar-se economicamente, produzir, distribuir e consumir. Sabemos que alguns povos conseguiram deixar mais evidencias de suas produções econômicas, como é o caso de civilizações andinas.

No caso da região Amazônica até pouco tempo atrás não tínhamos referências próprias, anterior aos estudos arqueológicos de Roosevelt (1990). As interações interétnicas comerciais, culturais, entre outras são identificadas em textos de cronistas, missionários e viajantes, posteriormente trabalhadas metodologicamente por antropólogos com Metraux (1928) nos oferecem pistas de que há evidencias de sociedades indígenas e suas produções materiais.

Devido à economia indígena na Amazônia ser fundamentada prioritariamente na produção de bens para o auto-sustento. Acreditou-se por muito tempo que não havia sociedades complexas pré-colombinas povoando a região. Nessa tese defendia pela pesquisadora Betty Meggers sobre a origem dos povos ameríndios na América do Sul seria resultado de migrações andinas.

Fausto (2000) assinala que não houve nada em toda a América do Sul que se compare ao desenvolvimento ocorrido nos Andes. O império Inca, em 1500, estendia-se por cerca de 4.300km, desde o que é hoje a Colômbia até o rio Maule, no Chile. Império expansionista desde o século XIV, constituído por elites e habitado por cerca de 10 milhões de pessoas. Divido territorial e administrativamente em quatro cantões [dividiam-se em províncias - classificações hierárquicas – unidades de tributação por família – chefes de províncias]. Todas essas

evidências sobre a complexidade da civilização Inca obscureceu a floresta tropical por muito tempo.

Tanto tempo que até o início da segunda década do século XX prevalecia no pensamento nacional a ideia de uma economia simples baseada na agricultura itinerante da mandioca na Amazônia, conforme indicavam os estudos de Meggrs (1950-1960). Somente a partir de 1980 com os estudos arqueológicos de Ana Roosevelt foi possível considerar evidências de populações de 100 a 200 mil pessoas em uma área de densidade de 5 a 10 mil habitantes por km². Roosevelt indicou a partir de seus estudos a existência de sítios de 1 a 5 mil habitantes, chegando até 10 mil onde havia múltiplos aterros. Entretanto, a pesquisadora não conseguiu dar precisão sobre o momento exato do apogeu e declínio dos Marajoara. Roosevelt defendia a tese da existência de cacicados complexos na região amazônica e apontava como evidências a produção de cerâmicas elaboradas e grandes ocupações nas várzeas com datações de 12 mil anos. Surgia o novo paradigma da Amazônia pré-conquista (FAUSTO, 2000).

A tese de Cristina Bertazoni (2013) relata a existência de uma rede de interação cultural pré-colombiana. Uma extensa rede de comércio era mantida a longas distâncias entre Andes e Amazônia resultada de milênios de convivência, permitindo fluxos constantes de produtos. Circulava da Amazônia ao Andes: algodão, penas, tecidos, madeira e plantas. Do Andes a Amazônia desciam metais em forma de machado de cobre, tecido de lãs. A evidência de um documento o “Manuscrito de Haurochi” reforça a tese de interação cultural pré-colombiana.

Junqueira (2017, p. 33) evidencia que segundo Rodrigues (1986, p. 46) as famílias do tronco Tupi estão todas situadas ao sul do rio Amazonas e ao norte do paralelo 14º S. Rodrigues (1986) ainda sugere que a língua pré-histórica, a Proto-Tupi, pode ter existido há alguns milhares de anos.

No caso da economia Tupi, Junqueira (2017, p. 34) cita o exemplo do povo Kamaiurá para elucidar o conhecimento e prática da agricultura há pelo menos 500 anos antes da nossa era na Amazônia brasileira.

> Não há como assegurar que os falantes de língua Tupi sempre se mantiveram na região citada por Rodrigues, mas o certo é que comer peixe com beiju atesta a presença da mandioca domesticada. Os demais produtos existentes na área secundária de domesticação sul-americana são todos bem conhecidos dos Kamaiurá, com a exceção do pimentão. Será que seu cultivo englobava também diferentes tipos de pimenta, tão importante na dieta, no exercício da pajelança e no imaginário kamaiurá?

Bertazoni (2013) descreve que no manuscrito, escrito na língua quéchua, produzido em 1608 por um autor indígena ou vários autores nativos, pois se desconhece a origem certa de

autoria, constam narrativas míticas e uma delas foi comparada por estudiosos com a narrativa dos Amueshas da Amazônia, indicando que eventos importantes desse povo aconteciam em território andino. Tais narrativas mitológicas falam de deslocamentos de povos que estavam na área andina e foram para a Amazônia motivada pela chegada de um poder centralizador "os incas".

Bertazoni (2013) aponta por meio de tais exemplos, a possibilidade de no período pré-incaico, povos andinos e amazônicos terem estabelecido grau intenso de influência mútua, ultrapassando a esfera comercial. Por volta do século XIII, os incas dominaram algumas regiões, estabeleceram novas alianças, adquiriram novos territórios iniciando um processo de expansão. Tudo isso gerou transformações no mundo andino e consequentemente nas interações com a Amazônia. Estima-se que para ter acesso aos produtos da Amazônia os incas tentaram impor um sistema redistributivo junto às etnias próximas a cordilheira andina. Esse sistema de deslocamentos populacionais constituiu o alicerce econômico do imperador Tahuantinuyu. O sistema redistributivo foi implantado em quase todas as etnias próximas à cordilheira andina, porém teve pouco êxito entre povos amazônicos, estes apresentaram resistência e frearam a expansão inca em seus territórios.

Deste modo, em grande maioria os povos amazônicos resistiam ao domínio do império inca. Segundo Bertazoni (2013) os povos Amuesha, Ashaninka e Machiguenga, consideravam o império inca centralizador, poder tirânico e explorador da economia de seus vassalos. Nessa linha de raciocínio foram os incas que tiveram que se adaptarem as formas de interação econômica de indígenas amazônicos, baseada em sua maioria na reciprocidade, troca de mercadorias e uso compartilhado de recursos naturais. Um fator novo foi à chegada de um terceiro elemento, os espanhóis que alcançaram o Peru em 1532. Tal fator provocou mudanças nas interações de sociedades incas e amazônicas. A partir de então a Amazônia ocidental sofreria com o processo de marginalização em relação à história indígena do continente sul-americano.

O estigma da marginalização sociocultural e econômica de povos indígenas amazônicos persistiu por longo período na historiografia brasileira. O desconhecimento das formas de organização social de povos amazônicos pré-conquista contribuiu para o fortalecimento de afirmações preconceituosas de colonizadores sobre as formas de sociedades indígenas locais estabelecerem relações comerciais. Conforme evidencia a referência abaixo, extraída da Revista Trimestral do Instituto Histórico Geográfico, as relações econômicas estabelecidas entre colonizadores europeus e povos indígenas era baseada na exploração destes últimos, pois obedecia ao sistema econômico mercantilista vigente:

> Ahi não encontravam com quem comerciar, a não ser os Mundurucus e alguns poucos Maués selvagens, que andam nús ou semi-nús, não têm a menor noção da nossa língua, nem do nosso alphabeto, nem do nosso systema de pesos e medidas, nem dos preços correntes dos gêneros que vendem, nem das mercadorias que compram. Pois os regatões vendem a credito, parece incrível, a selvagens que não possuem outro capital além de uma machadinha para cortar a arvore da borracha, mercadorias, que em suas contas correntes atingem muitas vezes á cifra enorme de cinco, seis e sete conto de réis e as vezes 1. Talvez não houvesse ali um índio que não fosse devedor de somma elevada. Quando se pergunta a estes índios quanto devem, respondem sempre: - Quem sabe! Só o patrão é que pode saber! dando sempre o título de patrão ao seu credor (BRASIL, Revista Trimestral do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil, 1877, p. 147-148).

As relações econômicas indígenas tendem a ser definidas com base em interações sociais. Como sociedades complexas possuem interesses e formas próprias de organização social. Ao pautar a economia dominante ocidental como centro de toda atividade econômica as especificidades de grupos e subgrupos indígenas são ignoradas.

Luciano (2006, p. 196) esclarece que economias indígenas podem organizam-se por meio de complexos sistemas de produção, distribuição e consumo, pois atividades produtivas dependem de consideráveis graus de especialização, mas não exatamente de profissionalização. Existe um processo organizativo que envolve: planejamento do espaço a ser cultivado por cada unidade ou grupo familiar; seleção do plantio de acordo com a necessidade da comunidade; divisão de tarefas por gênero e faixa etária (crianças, mulheres, homens, velhos) e a distribuição para o consumo, realizada por meio de permuta entre famílias, aldeias e grupos étnicos. Em uma mesma unidade familiar existem grupos de consumidores (pajés, crianças, adultos, mulheres adolescentes e mulheres adultas). Ainda de acordo com Luciano (2006) existem grupos que mantêm limitações alimentares com base na organização cosmológica e política de cada subgrupo.

As complexas redes de trocas de produtos e intercâmbios de conhecimentos e divulgação cultural são provas do nível de organização. As trocas e os intercâmbios não são realizados de forma aleatória ou casual, obedecem a uma teia de relações políticas e econômicas socialmente construídas. Assim, são as relações sociais que definem o tipo de relações econômicas e estas terão certo tipo de impacto sobre o meio ambiente (LUCIANO, 2006).

Contudo, a partir do processo de colonização na Amazônia o projeto civilizador na região impôs uma descaracterização de muitas formas tradicionais de vida nos espaços sociais indígenas.

> O homem branco, representado fundamentalmente pelos portugueses e seus descendentes, tinha sido mandado para a Amazônia, em 1616, com Francisco Caldeira

> Castelo Branco, para ficar e explorar a terra, expulsando os concorrentes europeus que desde o século anterior tentavam dominar a região. Daí surgiu o conflito entre a cultura que chegava e a tradicional dos senhores da terra. Essa luta para o índio foi sumamente grave: com ela veio à mudança dos métodos de trabalho e dos hábitos alimentares a imposição de novas crenças, embora absurda a pretensão de que o nativo pulasse (ou pule), de um salto, do politeísmo ao monoteísmo, o propósito de subordinação aos novos senhores e as modificações profundas na estrutura familiar (BATISTA, 2006, p. 160).

Deste modo, elementos de interesse do Estado nacional das tradicionais economias indígenas foram sendo incorporados a um processo de integração econômico na região. Entre as expressões da integração das economias indígenas à economia de mercado estava a exploração de conhecimentos tradicionais indígenas sobre produtos de valor comercial identificado e domesticado por essas populações (PONTES FILHO, 2000).

Essa situação de exploração dos conhecimentos indígenas não cessou. O interesse sobre o valor econômico de suas terras também se acentua nos dias atuais, desrespeitando sistemas de povos ameríndios, negando a ancestralidade sobre o direito de seus territórios e usufruto legítimo do patrimônio da cultura material e imaterial nele existente.

As formas de vida indígena, de trabalho e organização social de determinar um produto da sua cultura como mercadoria, obedece princípios inerentes a cada povo. Neste

> Todo produto do trabalho é, em todos os estados da sociedade, valor de uso; mas só em uma determinada época do desenvolvimento histórico da sociedade o produto do trabalho se transforma em mercadoria, a saber, aquela em que o trabalho gasto na produção de objetos úteis se torna a expressão de uma das qualidades inerentes a esses objetos, ou seja, expressão de seu valor. Resulta daí que a forma valor elementar é também a forma primitiva sob a qual o produto do trabalho surge historicamente como uma mercadoria e que a transformação gradual desses produtos em mercadorias prossegue passo a passo com o desenvolvimento da forma-valor (MARX, 197l. p. 67 citado por APPADURAI, 2008, p.21).

A partir de uma crítica a concepção marxista de mercadoria, Appadurai (2008, p. 19) sugere uma definição de mercadoria como coisas com um tipo particular de proteção social, distinta de produtos, objetos, bens, artefatos e outros; somente em alguns aspectos e sob um ponto de vista determinado. Essa argumentação considera a mercadoria como algo que existe em várias sociedades – embora nas sociedades capitalistas a força e projeção sejam ampliadas.

Para compor sua análise Appadurai (2008, p. 20) indica que há certa convergência inesperada entre Marx e Simmel[3] sobre o tópico das mercadorias. Contudo, o autor considera que na maioria das análises modernas sobre economia, fora do campo da Antropologia, o

[3] George Simmel defende a ideia de que a cultura é definida em relação há natureza. A cultura vista como representação da materialidade da natureza transformada, produção de bens materiais da cultura.

significado do termo mercadoria tem ficado restrito a apenas uma parte do legado de Marx e dos primeiros economistas políticos. Na maioria das vezes o conceito de mercadoria no contexto contemporâneo tem ficado restrito a bens manufaturados ou serviços, aplicado aos modos de produção capitalista e por isso só pode ser reportado ao modelo de economia capitalista.

Karl Marx em uma de suas explicações sobre o significado de mercadoria elucidou:

> A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência [Lebensmittel], isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção (MARX, 2013, p. 1943).

É neste sentido, mais abrangente que Appadurai (2008, p. 22) propõe o retorno à versão da emenda feita por Engels à definição mais abrangente formulada por Marx, que inclui a produção de valor de uso para os outros e possui pontos convergentes com a ênfase de Simmel sobre a troca como forma do valor econômico. É a ideia de mercadoria como coisa destinada à troca, o que nos liberta de uma preocupação exclusiva com o "produto". A "produção" e a intenção original ou predominante do "produtor" que possibilita nos concentrarmos nas dinâmicas de troca. Saímos da questão "O que é mercadoria?" e avançamos para a compreensão "Que tipo de troca é a troca de mercadorias?" Para tanto, abre-se espaço para analisar economias não convencionais e suas formas de definir mercadorias por meio da troca, podendo ser considerados pelo menos dois tipos: a permuta [também caracterizada pela troca direta] e a troca de presentes [também caracterizada pela dádiva[4] em algumas sociedades] (APPADURAI, 2008).

Sobre o comércio de mercadorias Tupinambá, Metraux (1928) descreve que apesar de suas constantes hostilidades, os Tupinambá não deixaram de manter relações comerciais ativas com os Tapuya. Fato notado por Thevet e Lery. Este último descreve até mesmo a maneira estranha como não negociavam apenas com seus vizinhos, mas também com tribos que viviam 100 ou 120 léguas no interior.

Entre as mercadorias que negociava constava: machados, facas e, em geral, tudo o que eles obtiveram dos europeus. Na relação de troca recebiam pedras verdes de que foram feitas tembeta, penas de avestruz, de tucano e outras aves raras. Contudo, o comércio de pedras verdes era o mais importante. Estes efeitos não foram encontrados na costa, mas nas montanhas do

[4] Ver Marcel Mauss. Ensaio sobre a Dádiva. Reciprocidade e circulação de coisas.

interior, que estavam nas mãos de Tapuya (Soares de Souza). Isso é indicado por um depósito no alto curso do Rio Doce no território de Goiataca, e sabemos por Lery que as pedras verdes estavam entre os objetos de que esses índios negociavam (METRAUX, 1928).

Metraux (1928) descreve observações de relações comerciais entre o Manave de Yapura e o Omagua. Embora não soubesse indicar o que os Tupinambá dera aos Manaves em troca de seu ralador de mandioca, seu ouro e seus clubes. Inferiu que fossem tecidos pintados e cabaças finamente decoradas, que parecem ter sido muito populares entre os vizinhos de Omagua. O antropólogo acrescentou que os Tupinambara obtiveram seus machados de pedra de uma tribo do sul da Amazônia, os Guayazis. Não soube indicar informações quanto à origem do sal vegetal, supondo que veio do norte depois de passar por um grande número de intermediários.

Na primeira metade do século XX o comércio não é menos ativo nas tribos guaranis modernas que exportam e importam, exercidas na região de Paranatinga, pelos Kayabi, na fabricação dos machados de pedra, e dos Arawak, do Xingú superior, no comércio da cerâmica. Existem muitos exemplos desse tipo (METRAUX, 1928).

Para que possamos ter maior clareza sobre os elementos que compunha as redes de produção, distribuição e troca de povos Amazônicos anterior a conquista europeia buscamos fontes históricas que evidenciam como estavam organizadas nações amazônicas.

Neste sentido, sobre os Guarani pré-colonial, Souza (2002) descreve:

> O Guarani pré-colonial possuía um tipo de organização econômica marcada pela modalidade de existência adaptada à floresta tropical – sua ancestralidade cultural esteve ligada à ecologia amazônica; ou seja, sua economia era, antes de tudo, parental. A família extensa (uni ou multipatrilinear) era ao mesmo tempo a estrutura social e estrutura econômica de produção e consumo. Analisando a transformação aculturativa sofrida pela família-grande em grupos Guarani atuais, Egon Shaden coloca que, ao que tudo indica, a família extensa – composta pela casa, as filhas casadas, os genros e a geração seguinte – era, outrora, a unidade de produção e de consumo. A fragmentação familiar, presenciada em grupos atuais, seria o resultado dos séculos de sucessivos contatos, e, talvez ela já tivesse iniciado durante a influência jesuítica (SOUZA, 2002, p. 225).

Os relatos e descrições acima apresentados evidenciam que economias indígenas são complexas e possuem elementos peculiares de cada povo. Apresentaremos abaixo um quadro expositivo sobre a produção material Sateré-Mawé catalogada pelo antropólogo Alfred Metraux na primeira metade do século XX. Posteriormente retornaremos a discussão das definições de mercadoria à luz da perspectiva de populações economias amazônicas.

Os Tupinambara obtiveram seus machados de pedra de uma tribo do sul da Amazônia, os Guayazis; Quanto ao sal, veio do norte depois de passar por um grande número de intermediários. Hoje, o comércio não é menos ativo nas tribos guaranis modernas que exportam

e importam, exercidas na região de Paranatinga, pelos Kayabi, na fabricação dos machados de pedra, e dos Arawak, do Xingú superior, no comércio da cerâmica. Existem muitos exemplos desse tipo (METRAUX, 1927).

ELEMETOS DA PRODUÇÃO MATERIAL DA CULTURA SATERÉ-MAWÉ	
Habitação	A forma retangular e o teto abobadado até o chão caracterizam a antiga maloca Yuruna, Chipaya e Cutuaya do Xingú inferior. Nestas últimas duas tribos, a arte da construção está em plena decadência; suas cabanas dos tempos antigos são substituídas por telhados simples apoiados por 04 estacas (LANGE, 1880) poderiam observar abrigos igualmente rudimentares entre os Ararandeuara. As habitações de Auetô, os Kamayurá, os Apiaká, Munduruku, e Mauhé são um tipo radicalmente diferente da discutida. Enquanto as cabanas descritas anteriormente quase sempre tinham um plano retangular, as dos tupis-guaranis do Xingu e Tapajós são redondas ou elípticas.
Mobília	Redes de algodão de pelo menos dois tipos; esteiras feitas de tipos de palmeiras e parece ter sido utilizada por povos indígenas na América Meridional.
Armas (guerra e caça)	**Arcos**: Os arcos Tupi-Guarani podem ser divididos em quatro categorias, de acordo com a forma de sua seção transversal. Minha classificação é amplamente baseada em indicações do padre Shmidt que eu completei: 1) Seção circular: Auetó, Kamayurá, Caingua. 2) Plano de seleção-converse ou concavo-converse: Tupinambá, Guarauú, Pauserna, Tembe, Apiaká, Munduruku, Mauhé, Parintintin, Oyampi-Emerillon. 3) Plano convexo ou convexo-côncavo: Mauhé, Munduruku, Apiaka. Por fim, isso apareceu remotamente. 4) Seleção quadrangular ou achatada: Chiriguano, Guarayú, Yuruna. A forma do guarayú é condicionada pela madeira em que é esculpida, assim como o tipo de tupi-guarani é o que tem seção plano-concaveta ou concavo-convexa. **Flechas**– As penas de suas flechas eram de cerca de uma palma de comprimento. Eles foram divididos em dois e cada metade foi aplicada contra o cabo ao qual estava preso em ambas as extremidades por um fio de algodão. Este tipo de empene, conhecido como o empene do leste do Brasil, é característico da maioria das tribos Tupi-Guarani (NORDENKIOLD, 1908) e tem a seguinte lista: Caingua, Garayu, Pauserna, Yuruna, Munduruku, Apiaka, Mauhé, Tapirapé, AraranderuaraKamayrá e Parintintin. Esse modo de empenamento tem uma distribuição amazônica bastante característica. Sua distribuição geográfica se estende muito mais a oeste do que seu nome sugere. Os Mauhé têm um empenho especial que difere pouco do tupi oriental.

	Zarabatanas – Ao mesmo tempo em que o propulsor, o Omagua e o Cocama, parecem ter emprestado o maçarico das tribos do alto Amazonas. Também é relatado por Martius entre os Mauhé que o mantiveram pela troca com seus vizinhos no oeste.
Ferramentas	O machado semicircular, tão típico do Brasil, é frequente nas áreas anteriormente habitadas pelos Tupi-Guarani; Rivet (1910), menciona no território dos Mauhés, e nos estados de Pernambuco, Maranhão, São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Maytzhusen (1917), disse ter encontrado amostras no alto Paraná. Os chefes Yuruna carregam lanches dessa forma em certas cerimônias.
Ornamentos de plumas	**Bonés de plumas –** As modernas tribos tupi-guarani que ainda usam toucas de penas são: Aueto, Kamayura, Mauhé e Munduruku. Neste último, as penas da taça são tomadas nos nós de uma espécie de tecido formado por malhas extremamente justas e que cobre o crânio como uma touca.
Outros ornamentos corporais	**Labrets -** era um privilégio exclusivamente masculino. As crianças tinha o lábio inferior perfurado entre 5 ou 6 anos. Quando chegava a adolescência esta operação era feita com um chifre de veado ou um brilho de bambu. Os labrets dos jovens pertenciam a dois tipos, de acordo com o fato de serem madeira ou osso. Entre as tribos da bacia amazônica, o uso desse ornamento é raro; dificilmente é relatado, só entre os Ararandeuara, os Tembe e os Mauhé que introduzem um bastão ou um fragmento de junco no lábio inferior.
Navegação	A canoa de casca tão difundida na Bacia Amazônica e no norte da América do Sul, foi ou ainda é utilizada, pelas seguintes tribos: Tupinambá, Curuaya, Aeto, Kamayurá, Apiaka, Munduruku, Mauhé, Parintintin e Oyampi.
Instrumentos musicais	Kissenberth (1912) – descreve que entre os Karajá havia alguns maracás de Tapirapé que até agora são os únicos instrumentos musicais que conhecemos destes índios. Os textos que pude consultar sobre Apiaka e Munduruku aludem às suas trombetas (em taquara entre os Apiaka) e suas flautas. Quanto aos Mauhé, devo limitar-me a assinalar a existência em suas casas de ligas em cascos de frutas, que eles usam como pequenos sinos quando dançam; é o único objeto musical que posso atribuir a eles com certeza por causa da insuficiência de nossas fontes.
Narcóticos	**Narcóticos** – O Omagua e o Mauhé se colocam em transe tomando pó de paricá. Este narcótico vem no Mauhé na forma de uma pasta dura que é mantida em uma caixa feita de marisco. Quando se quer fazer uso dele, esmaga-se de antemão certa quantidade em um morteiro de madeira, se derrama em um prato este pó o qual se espalha com uma ponta de cabelo, então o suga com a ajuda de dois tubos unidos na forma de V. O Omagua administrava uns aos outros edemas de paricá.

	A pasta de guaraná do Mauhé é um produto muito conhecido por isso insisto em descrever sua composição e propriedades. O segredo de sua preparação foi indubitavelmente descoberto por esses índios, que mantiveram o monopólio da manufatura até agora. Betendorf é um dos primeiros a se referir a este narcótico. Ele estava em uso, diz ele, entre os Andiraz cujo habitat corresponde exatamente ao do Mauhé. O principal instrumento necessário para a preparação do guaraná é uma argamassa ou uma laje de arenito na qual os grãos são pilados.

Quadro 2: Civilizações Materiais dos povos Tupi-Guarani.
Fonte: A. Metraux (1928)[5], quadro elaborado pela autora.

Após essa extensa descrição sobre as produções materiais diretamente relacionadas aos Mauhé, atualmente autodenominados Sateré-Mawé, entendemos que a lista de itens é apenas a ponta de um iceberg, pois tudo o que conseguimos mensurar da história indígena na Amazônia ainda são fragmentos de um contexto maior não elucidado na integra. Tanto que Metraux (1928) faz questão de deixar claro em alguns trechos a insuficiência de fontes para tratar com maior segurança a descrição de determinados tipos de produção por etnia – expressa em suas tabelas classificatórias sinais de interrogação para expressar a ausência de evidências segundo suas fontes.

A produção material Mauhé conhecida até a primeira metade do século XX foi organizada por Metraux (1928) juntamente com os demais povos e nações que compõem a matriz Tupi-Guarani, a partir de análises das narrativas de Léry (1880), Lange (1914), Nordenkiold(1908), Martius (1867), Beterdonf (1910), Maytzhusen (1917), Kissenberth (1912), entre outros, organizou estas informações. Destacamos no quadro abaixo, as produções materiais que fazem referência aos objetos de valor de uso, valor de troca, atribuídos aos Mauhé.

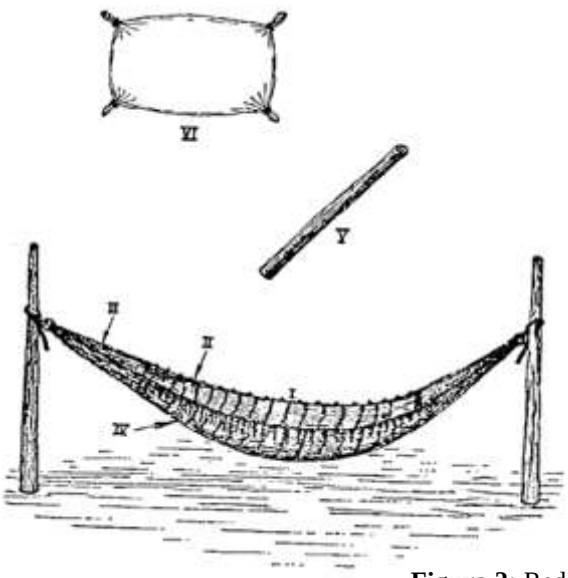
Tupinambá – Esse nome é aplicado aqui a todos os índios que falam um dialeto tupi-guarani, que no século XVI eram mestres da cultura brasileira. Do rio Amazonas até Cananea, no sul do estado de São Paulo. Embora linguisticamente e culturalmente relacionados, esses índios eram divididos em um grande número de tribos e travavam guerras intertribais. A maioria destes grupos recebeu nomes diferentes dos portugueses e colonos franceses, mas o termo Tupinambá foi aplicado a Rio de Janeiro, Bahia e as tribos Maranhão. Porque estas são as tribos mais conhecidas (METRAUX, 1927).

A mobília do Tupinambá consistiu acima de tudo e, sobretudo de suas redes. Estes pertenciam a dois tipos: alguns tiveram redes diferentes mais pela aparência do que pela técnica

[5] A tabela 6. As civilizações Materiais dos povos Tupi-Guarani foram organizadas a partir de um trabalho de livre tradução francês-português, realizado por Mírian de Araújo Mafra Castro, assim como todas as citações referentes às obras (1927) e (1928) do antropólogo Alfred Metraux que constam neste trabalho.

que era muito simples. Os transversos de três fios foram organizados em intervalos relativamente grandes. As redes Tupinambá eram 2,40 m. Aproximadamente 1,40 m de largura. As redes do Tupinamba como aqueles do Chiriguaano, o Guarayú do Pauserna, o Yuruna, o chipaya, o Ararandeuara, o Guajajára, os templos, o Tapirapé, o Mauhé, o Parintintin, e o Oyampi, são inteiramente no algodão (METRAUX, 1927).

A figura abaixo destaca a rede Sateré-Mawé retratada por Nunes Pereira (1942):



Legenda:
I) *euim* = rede.
II) *euim-ambé*=beira da rede.
III) euim-enarô = punho da rede.
IV) *euim-pé* = fundo da rede.
V) Pau de caraná (amago), para bater o algodão.
VI) *munquiô-eupétên* = almofada, contendo paina de sumaúma, para sobre ela bater-se o algodão.

Nota: a tecedeira da rede se chama *haripoia-cuim-num-pê* – A palheta se chama *cuim-tetúháp*, e tem a forma de uma régua, de pau d'arco, para com ela bater-se o algodão – O bastidor se chama *euim-pueri-há*.

Figura 2: Rede artesanal Sateré-Mawé.
Fonte: Nunes Pereira (1942).

A respeito da produção material Sateré-Mawé o professor Zacarias Ferreira (2018) destaca a produção artesanal das redes para dormir como elemento do auto sustento de seu povo. Eram pelo menos 04 tipos de rede: 01 – *Ynitiê* = Redes pintadas, cuja característica principal era a troca de cores, tingimento de fibras de algodão, a tecelagem era semelhante aos desenhos de peneiras; 02 – *Sahu Ade'i* = Casca de Tatu, redes grossas, sua estética se assemelhava ao casco de tatu, rede sem desenhos, lisa, encostada a linha; 03 – *Ynituk'a* = rede grossa, semelhante a casca, diferente apenas no jeito de tece-la; 04 – *Ahiaê e'yni* = rede dos diabos, recebeu esse nome, pois depois que o Velho fazia a rede, depois que preparava o processo, ele não sabia como terminar a rede, o jeito de tecer essa rede essa de baixo para cima.

Sobre meios de locomoção, Nunes Pereira (1942) ressaltou:

> Servem-se de canoas, nas suas viagens pelo Andirá e afluentes. Canoa, em língua Maué, é "*iará*"; remo é "*apokuitá*". As suas embarcações são adquiridas em Parintins ou em Maués; outras vêm de Santarém, como encomenda. No entanto, há quem as fabrique, com as excelentes madeiras para a construção naval que existem nas matas do Alto Rio Andirá. O tuxaua Honório, do Livramento, quando por lá passamos, nos emprestou uma canoa, das que tem construído. No seu lugar havia uma barraca velha onde improvisara um estaleiro. O tipo de remo usado pelos Maué é inteiramente diverso do PORANTIN: assemelha-se ao comumente empregado, pelos civilizados e caboclos, em toda Amazônia (NUNES PEREIRA, 1942, p. 15-16).

Por sua vez, Moreira Neto (1988) descreveu sobre relações interétnicas do povo Mauhé:

> [...] os Maué conservaram sempre nas vizinhanças do curso principal do Amazonas, entre o Tapajós e o Madeira, especialmente no Maués, no Andirá e em Tupinambaranas. Esta localização os expôs ao contato e ao domínio de missionários e colonos já no século XVII. Menos belicosos que os Mundurucu, a história ulterior dos Maué representa esforço, sempre frustrado, de uma acomodação com os brancos e de uma insistência, não menor, em permanecer índios. Produtores tradicionais de um produto agrícola de largo consumo regional, o guaraná, além de farinha de mandioca, e coletores de salsaparrilha, cravo, cera e fibras de palmeiras e, mais tarde, de borracha (c.f. Martius & Epix, 1938, p. 412). Os Maué jamais conseguiram vencer a contradição entre as relações com os brancos e a preservação de sua identidade étnica. Tal impasse os levou a numerosos conflitos, que se estenderam do século XVII ao século atual (MOREIRA NETO, 1988, p. 127).

Esse conflito em conciliar as relações de interação com os não indígenas e salvaguardar sua identidade étnica é uma questão até hoje percebida como característica nas relações interétnicas Sateré-Mawé. Como a história desse povo tem apresentado, há incorporação de novos elementos da cultura ocidental nas relações sociais dessa etnia, afinal o contato com missionários e colonizadores é de longa data. Mas sempre que esse povo se sentiu feridos em sua identidade se organizaram em busca de preservar os elementos que consideram primordiais para sua sociedade: domínio de seu território ancestral; produção do guaraná orgânico, definição ou redefinição de suas lideranças tradicionais e modernas, identificação de suas narrativas míticas de origem.

> O capitão do destacamento militar do Rio Preto informava ao Tenente Manoel Muniz Tavares que da província de Cuiabá, com frequência, "descem canoas a virem negociar do districto do meu comando com os gentios da nação Maués", as quais não traziam a licença das autoridades daquela província, tampouco procuravam as Coletorias do interior para retira-la, pagar os direitos "que a Lei Provincial estão marcados (LOPES, 2002, p. 90).

A necessidade de trazer referências de registros de atividades de comércio entre Sateré-Mawé em diferentes épocas e contextos está na importância de afirmar a participação da produção excedente de economias consideradas de subsistência na economia regional. Desde a

colônia até a república, muitas economias indígenas interagiram voluntária ou involuntariamente com a sociedade nacional.

A respeito de mercadorias produzidas pelos Sateré-Mawé, Porro (2007) identificou as seguintes no decorrer do século XVIII:

Nº	**Dinheiro Nativo**	**Descrição**	**Valor comercial (?)**
01	Guaraná	Waraná - *Paullinia cupana* (tipo de fruto do guaranazeiro).	Troca ou escambo em transações comerciais locais. Em 1763, os índios da nação Maué [...] das pevides se servem como dinheiro para pagamentos (Queirós) (PORRO, 2007, p. 178).
02	Corante	Urucum - *Bixaorellana* (tipo de fruto do urucuzeiro).	Valor de uso e Valor de troca.
03	Mandioca enterrada	Mandioca - *Manihotesculenta* (tipo de planta de porte arbustivo).	Valor de uso. Auto sustento alimentar.

Quadro 3: Produtos de valor econômico comercializado por indígenas no século XVIII.
Fonte: Porro (2007), adaptado por Mírian Castro (2019).

A expressão dinheiro nativo, atribuída por Antônio Porro, é utilizada para definir o valor econômico dos produtos identificados nas relações comerciais indígenas, por volta do século XVIII. Entre os produtos comercializados pelos Sateré-Mawé consta a produção de corantes de urucum, cujo valor de troca é destacado na década de 1790. O urucum passa pelo processo de redução ao sol para transformação em pó, sendo um gênero necessário.

Destaca-se ainda:

> Em cada aldeia existem pessoas que se dedicam, com habilidade particular, à arte artesanal para produção de utensílios. Assim, como são apontados o melhor caçador, pescador ou construtor de casas existe também o bom artesão.
> São tarefas prioritárias do homem fazer a armação da casa, construir canoas, remos, cestos, tipitis, peneiras, arcos, flechas, etc. O homem encarrega-se também da preparação do solo para o plantio e da caça que ele transporta para casa.
> A mulher é mais dedicada à tecelagem do algodão e à feitura de redes, panelas, vasilhas de barros, enfeites, colares, anéis, etc. Na lavoura, colhe a mandioca e a farinha no forno. Trata peixes e animais caçados pelo homem e destinados à alimentação. Existem padrões culturais bem definidos de distribuição dos alimentos nas famílias. O repartir, feito de maneira clara para todos, é essencial para a sobrevivência do clã e do grupo residente na aldeia. O alimento é a base principal de troca e relacionamento (UGGE, 1991, p. 22).

Entre os Sateré-Mawé o principal produto destacado por Porro (2007) foram as sementes de guaraná considerado dinheiro nativo por seu valor de troca. A mandioca enterrada

possuía alto valor de uso por sua variedade na produção de preparos alimentícios, pois com ela faziam bebidas, farinha e beiju.

A partir do exposto, Porro (2017) afirma que houve uma rede de comércio indígena sobre a qual temos poucas descrições dos cronistas, mas que sem dúvidas as poucas descrições que encontramos em buscas minuciosas confirmam a ideia defendida por estudiosos das sociedades indígenas de que o comércio indígena não só existiu como teve uma função social na circulação de mercadorias cujas especialidades regionais eram transportadas por longas distâncias.

> Uma das muitas facetas, menos conhecidas, tanto pelo público como pelos especialistas das sociedades indígenas do Brasil, é, sem dúvida, o comércio. Não estamos falando das trocas ocasionais, ou mesmo habituais, entre moradores de um mesmo grupo local ou da aldeia. Nas comunidades indígenas atuais, o caçador bem-sucedido ou a oleira habilidosa troca os seus produtos com os que deles precisam, e as poucas referências dos primeiros cronistas permitem supor que a prática é tão antiga quanto as próprias culturas indígenas. Mesmo porque, desde os estudos de Mauss (1974) sobre a dádiva como forma de troca entre sociedades arcaicas, sabemos que a troca de bens e serviços é parte, na maioria dos povos chamados primitivos, de um complexo sistema de reciprocidade que garante, pela solidariedade, a própria existência do grupo social (PORRO, 2017, p. 125).

Pelo pouco que sabemos das culturas indígenas no Brasil os contatos e circuitos comerciais deveriam seguir regras próprias, estabelecidas em seus sistemas de conhecimentos. Por se diferenciar da ideia de produção de excedente e acumulação de capital foi subalternizada pelos colonizadores que tratavam o mundo europeu como o centro do mundo.

Sobre a importância das sementes de guaraná na economia Sateré-Mawé, Monteiro (1965, p. 35) confirma que entre as utilidades do guaraná em determinadas épocas estava à função econômica de moeda nativa em transações comerciais locais, e mesmo regatões faziam negócio recebendo em troca ou escambo guaraná por utilidades.

Terena (2000) problematiza a questão do lugar da economia indígena na sociedade moderna:

> Se havia uma política voltada para a ocupação territorial dos povos indígenas com uma série de justificativas, como suportar os grandes investimentos econômicos dessa mesma política? Haveria a possibilidade de compartilhar o complexo das tradições indígenas e a modernidade ou a nova economia? Quais as armas das civilizações indígenas para a chamada competitividade? Não podemos desconsiderar o modelo do Estado nacional, pois a partir da instalação desse novo conceito os limites territoriais, por exemplo, sofrem uma modificação para atender ao novo espírito economicista, incluindo a visão de ocupação espacial e até mesmo a visão militar. Reservas, comunidades, áreas de fronteira, colônias, terras. Comunidades, tribos, sociedades, menos território, povos e nações. São conceitos estabelecidos pelo homem branco e seus interesses, que deixam dúvidas ainda nos dias de hoje, se foram criados para

> realmente proteger os interesses do país, dos indígenas ou dos demais brasileiros (TERENA, 2000, p.165).

A respeito de relações interéticas em territórios historicamente ocupados por povos indígenas, na região do Vale do Juruá, por exemplo, entre o ápice e o declínio da economia da borracha, a integração econômica do indígena esteve a serviço de interesses dos brancos. No entanto, foi às aplicações de técnicas indígenas em atividades agrícolas [produção da farinha], pescado, produção de utensílios domésticos [arte cerâmica, potes d'água e vasilhas], carpintaria, fabricação de canoas que serviram de meios de produção e reprodução da vida social nessa região em meio ao declínio da economia da borracha. Após a saída das companhias inglesas e alemãs da região foi à cultura socioeconômica indígena que sustentou a sobrevivência daquela gente entre os anos de 1913 a 1945, época da crise da borracha (CORRÊA DA SILVA, 2012, p.93-94).

Correa e Silva (2012) afirma que nesse período no Vale do Juruá coexistiram relações econômicas pré-capitalistas e capitalistas marcadas pela herança cultural indígena. Leon Trosky entre 1905 a 1907 elaborou a teoria do desenvolvimento desigual e combinado, no contexto da revolução Russa. Essa teoria adaptada à realidade amazônica em seu período colonialista nos ajuda a tentar entender como a expansão mundial do capitalismo periférico se desenvolveu em lugares com economias resistentes a intervenção imperialista. Instiga-nos a refletir sobre quais expressões do capitalismo periférico combinado as economias de povos amazônicos do período pós-conquista ainda estão evidentes na Amazônia contemporânea? Conforme Michael Lowy (1995) analisa tal reflexão contribui para tentar romper com a visão do evolucionismo – nas vertentes cultural, social e econômica – sustentada pela ideologia de progresso linear e o euro-centrismo.

No caso Sateré-Mawé, citada por estudiosos da cultura desse povo, como uma etnia que tentou e ainda tenta conciliar a interação com a economia dominante e ao mesmo tempo garantir a identidade étnica de seus patrimônios materiais e imateriais; inferimos que se aplique em suas relações econômicas a teoria do desenvolvimento desigual e combinado. Como possíveis evidências, apontamos a inserção da economia do Waraná, produtos extrativistas, da farinha, do artesanato que carregam a herança cultural indígena e também combinam valores e práticas da economia capitalista periférica em certa medida.

Luciano (2006) considera como fundamentos importantes da economia indígena: a relação com os valores morais, éticos e religiosos tradicionais. E que toda atividade econômica tem a função de assegurar o bem estar da coletividade. A economia indígena ultrapassa a

produção material, pois incorpora a função moral e social. Em interação com o estado nacional surgem as interferências assistencialistas de integração a econômica capitalista periférica.

Na contemporaneidade há transformações nas relações econômicas estabelecidas pelos povos indígenas na Amazônia, mas há também resistências, Ramos (1986) apresenta suas considerações:

> Contemporaneamente, pode ser que as culturas indígenas tenham sido desfiguradas, transformadas pelo processo histórico da conquista – e isso tem ocorrido em vários casos – mas, sua identidade ética permanece. Os Gaviões do Pará, por exemplo, podem usar calculadoras para contabilizar sua produção de castanha, mas continuam se afirmando não apenas como indígenas, mas como indígenas Gaviões, agora mais do que nunca. Usar relógio de pulso, sandálias, radiotransmissor faz um indígena tão branco quanto um branco usar colar de sementes, pulseiras de fibras, panelas de barro se transformar em indígena. O que realmente importa é o modo de ser, a visão de mundo, a atitude diante da vida e tudo isso não se destrói facilmente. Nem missionários ortodoxos, nem tropas de resgate, nem as políticas de desmonte de direitos indígenas orquestradas pelo atual estado brasileiro podem eliminar a essência da tradição étnica que se fortalece pela resistência cultural atemporal. A tradição pelo olhar dos povos indígenas nos apresenta um conjunto de significados – crenças, valores e saberes que se transformam de geração a geração de acordo com as condições socioculturais que lhe são permitidas. Reconhecimento de uma sociedade pluriétnica – diversidade da cultura brasileira – seres sociais diversos – semelhantes nos direitos à vida em sociedade, mas diferentes em visões de mundo e culturas específicas (RAMOS, 1986).

A economia indígena é uma parte de um todo sustentado por visões de mundo no interior de um povo. Não deve simplesmente ser considerada como sinônimo de economia de subsistência pelo modelo capitalista periférico expansionista. A economia de subsistência indígena é uma forma de relacionarem-se homem e natureza. Está para além da competitividade de mercado, da economia da escassez e degradação ambiental generalizada.

A economia de subsistência é antes uma forma de interação sociocultural e econômica entre ser humano/ambiente. É uma economia de reciprocidade. Contudo, o mundo que vivemos é um só. À medida que pessoas degradam a natureza, toda forma de vida é atingida em maior ou menor escala, quem está em maior vulnerabilidade social sente mais os impactos.

Andrade (2016, p. 32, apud, FIGUEROA, 1997, p. 27) expõe sobre duas questões ressaltadas por Leacock:

> [...] as ligações entre mudança/transformações econômicas e mudanças sociais; os impactos da obtenção de bens de consumo na estrutura social. Para ele, uma simples inserção de um novo elemento na rede comercial provoca transformações. Votando sua atenção para as estratégias de aquisição de bens de consumo, mostra que, no caso dos Mawé, caracterizado pela troca de bens de consumo por produtos da floresta, produtos agrícolas e artesanato, o impacto das relações econômicas com a sociedade neobrasileira aparentou ser menor que em outras sociedades amazônicas para as quais

> as atividades assalariadas e o extrativismo eram as únicas fontes de renda, como os Munduruku e os povos do Alto Rio Negro.

Neste sentido, os Sateré-Mawé participavam da economia regional por meio das relações de troca de seus produtos agrícolas ou artesanais por bens de consumo industrializados oriundos da sociedade não indígena, desde os primeiros contatos com missionários religiosos e regatões. As relações de troca realizadas diretamente pelos Sateré-Mawé e outros grupos indígenas ou não indígenas oportunizava a etnia uma orientação metodológica de negociação do valor de produtos na troca.

Luciano (2006) nos alerta que:

> As práticas, os costumes, os hábitos, os valores e os conhecimentos tradicionais foram sendo aos poucos substituídos no imaginário coletivo por costumes, valores e conhecimentos dos brancos, na medida em que o novo ideal de vida dos índios passa a ser o modo de vida dos brancos. Abriu-se, assim, espaço para maneiras muitas vezes artificiais de organização social, política, econômica e religiosa (LUCIANO, 2006, p. 222).

Nos países latino-americanos de maioria indígena, negra e mestiça: forja-se o impossível "moderno Estado-nação", sob moldes da trajetória eurocêntrica. Após a derrota de Tupac Amaru e do Haiti, só nos casos do México e da Bolívia chegou-se tão longe quanto possível no caminho da descolonização social por meio de um processo revolucionário mais ou menos radical. Certamente a luta pela descolonização do poder pôde percorrer um trecho importante antes de ser contida e derrotada. Nos princípios do século XIX, ao alvorecer da Independência, nos países supracitados cerca de 90% da população era de negros, índios e mestiços (QUIJANO, 2005).

> Contudo, em todos estes países, durante o processo de organização dos novos Estados, a tais raças foi negada toda possível participação nas decisões sobre a organização social e política. A pequena minoria branca que assumiu o controle desses Estados viu-se inclusive com a vantagem de estar livre das restrições da legislação da Coroa Espanhola, que se dirigiam formalmente à proteção das raças colonizadas. A partir daí chegaram inclusive a impor novos tributos coloniais aos índios, sem prejuízo de manter a escravidão dos negros por muitas décadas. Claro que esta minoria dominante se encontrava agora livre para expandir sua propriedade da terra às custas dos territórios reservados aos índios pela regulamentação da Coroa Espanhola. No caso do Brasil, os negros não eram nada além de escravos e a maioria dos índios constituía-se de povos da Amazônia, sendo desta maneira estrangeiros para o novo Estado (QUIJANO, 2005, p. 134).

De acordo com Quijano (2007, p. 93, apud, CÂNCIO, 2015, p. 03) compreende-se por colonialismo uma estrutura de dominação e de exploração que se manifesta no controle da

autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma determinada população. Mais que uma imposição política, o colonialismo tornou-se uma imposição militar, jurídica e/ou administrativa. Na modernidade, está relacionado ao que se acordou denominar de Colonialidade.

> A colonialidade do poder, a colonialidade do saber e do ser, conceitos que serão abordados como base para este estudo, estão inscritos e são localizados nessa mesma matriz genérica. Quando utiliza a expressão colonialidade do poder, Quijano (2005) faz referência à invasão do imaginário do outro, valendo-se de um discurso que tenta destruir este imaginário, tornando-o invisível, subalternizando o sujeito, para reafirmar seu próprio imaginário. Desta forma, há repressão dos modos de produção do conhecimento, dos saberes, do mundo simbólico e das imagens, que cedem lugar a novos. Vai operar, nesta linha, a naturalização do imaginário do invasor europeu e, com isso, há a negação e o esquecimento dos processos históricos não-europeus. A colonialidade do poder é, por assim dizer, um dos elementos importantes do poder capitalista, pois "Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular deste padrão de poder" (QUIJANO, 2007, p. 93).

À coerção da diversidade de formas de produção do conhecimento, não-europeias, Quijano (2007) refere-se por colonialidade do saber: negação do legado intelectual e histórico de povos indígenas e africanos, por exemplo, são considerados tipos de colonialidade. Apontar a cultura do outro como primitiva ou irracional é um colonialidade.

Mignolo (2003) observa que os espanhóis julgavam e hierarquizavam a inteligência e a civilização dos povos ameríndios pela ausência de um desenvolvimento da escrita alfabética, ignorando toda forma de conhecimento oral repassado por gerações ameríndias. Candau (2010, p. 21) assinalava: "Portanto, o Outro, não-civilizado, é negado de todos seus atributos humanos, a ponto de este não se situar ou se identificar no mundo".

1.2. BREVE ETNO-HISTÓRIA SATERÉ-MAWÉ.

Na verdade ela [a história] não se dá mesmo, assim, para qualquer pessoas. Ela ti conhece, porque ela é pessoas vivas. Porque é alma que vive com você, vive no seu corpo, vive na sua memória, porque ela é pensamento. A história, essas palavras, essas coisas assim, ela é verbo, mas ela é também pensamento. Então ela ti conhece todinho. Só de olhar, ela ti conhece todinho, se você, se ela estiver contigo, você não vai usar na forma como eles querem que você usa ela, então por isso ela não pode então ficar com você. Por isso que para muitas pessoas não se entrega essa questão.

(Professor Zacarias Ferreira, clã Waraná, contador de histórias Sateré-Mawé, dialogo na cozinha de casa em junho de 2019).

Houve uma guerra de índios com índios, mas havia pessoas com ideias boas para fazer uma guerra e dizia para matar tupiniquins, wai-wai, todos os inimigos [a ideia era matar todas as tribos, mas as pessoas fugiam da guerra]. Iam se esconder em vários lugares. Houve pessoas que se esconderam em ramos de waraná, em tocos de buritizeiros, em locais de plantio em que inimigos não procuravam, açaizeiros, buracos de tatu grande – escapavam. E depois que passou a guerra o líder deles foi perguntar por onde eles haviam se escondido e de acordo com o lugar que haviam se escondido foram reconhecidos pelo clã de onde ficaram escondidos. Hoje a tribo Sateré-Mawé engloba vários clãs, mas ela se formou assim, pela união desses povos. Mas houve uma liderança do clã Sateré como identificação do povo (D. Oliveira, 2017).

Os clãs identificados por Lorenz (1992) são: Sateré (lagarta de fogo), Waranã (guaraná), Ywaçaí (açaí), Akuri (cotia), Awkuy (guariba), As'ho (tatu), Ia Guaretê(onça), Piriwato (rato grande), Akyi (morcego), Mói (cobra), Hwi(gavião), Nhampo (pássaro do mato), Uruba (urubu) e, Nhap(caba). Geralmente os xamãs – PAINI na língua Sateré-Mawé, são do clã Mói (cobra). Os Sateré-Mawé estão organizados sob a autoridade do chefe da família extensa, que reside em um sítio com sua família, congregando as famílias elementares dos filhos casados. O dono do lugar, o Tuíssa (Tuxaua, líder máximo das aldeias ou comunidades, pode ser escolhido pelo povo, de acordo com seu comportamento e trabalho, escolhido pela confiança do povo na sua responsabilidade para liderar o povo, o tuissa é indicado, não é eleito), responsável por tudo na comunidade, organiza e orienta todas as atividades de sua comunidade, é ele que convida os parentes e conhecidos de outros sítios, aldeias, comunidades para reforçar o contingente de trabalho, reunindo-os nos puxiruns para abertura de roças, limpeza dos guaranazais, beneficiamento do guaraná, etc.

Neste percurso histórico, muitos povos indígenas tiveram suas denominações, reagrupamentos de clãs, reconfigurados devido às interferências internas e externas motivadas pelas migrações e mudanças de territorialidades. Povo Sateré-Mawé. Linguagem Mawé. Os Maué, por sua vez, organizados em clãs autodenominaram-se Sateré-Mawé, cuja organização sociopolítica passou a ser conhecida por suas estruturas em clãs, os Ywania, havendo uma hierarquia entre eles. O clã Sateré (lagarta de fogo) sobrepuja-se aos demais, indicando os bons tuxauas. Os clãs estão presentes na cosmologia e nas narrativas míticas, Saray Potairia (as belas

palavras dos Sateré-Mawé), e nos cantos do Waymat (ritual da tucandeira, ritual de passagem da puberdade para a vida adulta, evento que reúne os clãs) (LORENZ, 2015).

A história da etnia Sateré-Mawé, desvela trajetórias traçadas por estes indígenas em tempos imemoriais e que o ambiente acadêmico somente pode conhecer por meio da narrativa oral, confiada no passado aos primeiros etnólogos e estudiosos da história indígena no Amazonas que se dedicaram com maior ou menor intensidade ao estudo da cultura Sateré-Mawé, entre os quais se destaca: Curt Nimuendaju (década de 1920), Manoel Nunes Pereira (estudo desde a década de 1940 e publicação 1954), Alba Figueroa (década de 1957-1958), Henrique Uggé (conivência com indígenas Sateré-Mawé desde 1950 e publicações na década de 1901-1993), Sonia Lorenz (1990).

A matriz linguística deriva do Tupi. É um povo bilíngue que após mais de 300 anos de contato com a civilização brasileira colonizada nos moldes ocidentais mantem a linguagem materna, vive em sua maioria nas aldeias comunidades sob suas próprias lideranças, contudo, as condições de vida e sustentabilidade política, econômica, social e ambiental vêm sendo afetadas nas terras indígenas por ações paternalistas, politicagem, oportunismo e interferências na autonomia deste povo (LORENZ, 1992; UGGÉ, 1993, TEXEIRA, 2005).

Entre os povos indígenas Tupi-Guarani da Bacia Amazônica, estudados por Alfred Metraux (1928, p. 25) estão os Mauhé:

> Mauhé, Maguaz, Magué, Mau-ari (Syn.:Arapium). Em 1969 os Mauhé são relatados ao sul de Tupinambarana; eles viviam nas margens do Lago, que levou um Igarapé que tinha que subir por 2 ou 3 dias para alcançá-los. Eles tinham três aldeias que estavam a uma curta distância de cada. Conforme, Martius (1867) que os visitou no início do século passado, nos dá a sua situação as seguintes indicações: uma parte deles ao sul dos assentamentos dos Mundurukú no Tapajós, na grande maloca de Itaituba e ao sudoeste para o Maturá, afluente do Madeira. Os mais civilizados estão confinados à grande ilha de Tupinambarana. Também habitam as planícies que se estendem entre o rio Madeira e o rio Mahué (Maué-Assú). Coudreau (1892) situa o Mauhé na região que vai do Igarapé da Montanha aos arredores de Parintins e na margem esquerda do Tapajós em 1 a 2 dias de andar para dentro. Este viajante acrescenta que a força da nação Mauhé estava no Arapium e que havia também no Tapacurá Mirim e especialmente no Tracuá, no Arichi, afluente do Tracuá, bem como no interior no sul sobre o igarapé do Tucunoa. Mauhé “bravos” ainda existiria no Sul e sudoeste do Igarapé da montanha. Nimuendaju (1915) em sua recente viagem (1925) encontrou o último Mauhé concentrado entre o rio Uaicurapá e o rio Mauhé ao sul do Rio Andirá (METRAUX, 1928, p. 25).

Além dos autores referenciados na citação extraída dos estudos de Metraux (1928) constam ainda relatos dos missionários Acunã, Daniel e Betendorf que à época de suas atividades religiosas descreveram aspectos geográficos, históricos e culturais do povo Sateré-Mawé.

Antônio Porro (2007, p. 68) organiza essas informações pelas datas informadas pelos cronistas e indica povoações nas territorialidades da região do baixo Amazonas. Sobre os Maué atribui as denominações apontadas por Acunã [Maguazes, Maraguas, Maraguazes]. Em 1639 este povo [Maraguas] é mencionado por Acunã ao sul da ilha Tupinambarana. Em 1691 são mencionados como uma tribo do rio homônimo, ao sul da ilha Tupinambarana (conforme Bettendorff). Em 1714 são mencionados (Maraguaz) no rio Guarinamã (segundo Rodrigues). Em 1737 os Maraguas viviam no rio Cumá e se distinguiam por tatuagem facial que consistia numa linha que unia a boca às orelhas e, abaixo dela, por motivos florais (conforme João Daniel). Em 1768 viviam no Tapajós (Noronha). Em 1789 integravam a população de Monte Alegre (conforme Braum).

Curt Nimuendju (1948, s/p) faz referência ao contato das populações indígenas da região do baixo Amazonas com missionários jesuítas após a missão Tupinambarana fundada em 1669. Sendo assim, Nimuendaju relata que Bettendorf (1910) não menciona o nome Maué, apenas escreve sobre os Andirá e Maraguá na região onde os Maué sãos mencionados um pouco mais tarde. Infere que esses dois grupos sejam subdivisões de Maué locais.

Em 1698, o Andirá recebeu o padre João Valladão como missionário. Localiza os Maraguá em um lago entre o rio Andirá e Abacaxis, no baixo Mauhés-Assu, informações estas com base em Betendorf (1990, p. 36). Em 1692, após estes indígenas terem matado alguns homens brancos, o governo declarou “guerra justa” contra os Maraguá, porém estes foram avisados e dispersaram; apenas alguns ofereceram resistência. Em 1698 os jesuítas fixaram residência entre os Maraguá e registram que cem indígenas foram transferidos para a aldeia de Guamá perto de Belém (NIMUENDAJU, 1948, s/p).

A partir desse breve relato histórico, concordamos com a antropóloga brasileira Manuela Carneiro da Cunha (2012, p. 11) de que sabemos muito pouco sobre a história indígena, aliás, “nem mesmo a origem e nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu”. Contudo, por meio de fragmentos da literatura existente temos ao menos a ideia da extensão do que não conhecemos. Essas lacunas do que gostaríamos de saber nos possibilita imaginar a complexidade das populações pré-colombianas, devendo sempre estar alertas sobre armadilhas de generalizações de culturas, ambientes e etc.

No livro “Os índios antes do Brasil”, o antropólogo Carlos Fausto (2000, p.74-75-76) analisa que no litoral os Tupinambá e Guarani eram predominantes. Contudo, esses dois blocos, não formavam duas grandes unidades políticas regionais, pois segundo os cronistas, estavam divididos em várias “nações”, “castas”, “gerações” ou “parcialidades”, algumas aliadas entre si, outras inimigas. No século XVII cronistas, falam de Tupinambá no Maranhão, Pará e ilha

de Tupinambarana, inferiam serem migrantes pós conquista europeia do litoral. Aldeias supostamente ligadas por laços de consanguinidade e alianças, pacíficas entre si, participavam de ritos comuns, organizavam expedições guerreiras, defendiam seus territórios. Aldeias aliadas constituíam núcleos de interação mais densa, centralizações políticas no interior do grupo maior, descritas em literaturas de menções a Tupiniquim, Tupinambá, Temomino, por exemplo. Fausto (2000) pondera que a formação desses macro-blocos populacionais é incerta, pois não sabemos como era distinção entre eles, menos ainda como mantinham uma identidade comum, nem como ocorria a ligação de um território a outro. Qual a relação entre Tupinambá do Rio de Janeiro e Tupiniquim de São Paulo e Espírito Santo? Essas lacunas permanecem.

Metraux (1927) afirmou que os tupi-guarani possuíam a característica de serem inquietos, devido a dispersão em longas distâncias já em tempos pré-colombianos, tal qual Caribe e Arowak. Sendo bastante característico o fato de depois da pós conquista europeia, entre o século XVI, alguns destes povos indígenas migrarem para resistir à dominação dos brancos. Na América do Sul se destacam por essa característica os Caribe e os Tupi-Guarani. Estes últimos migraram para a região do Oceano Atlântico, antes da “descoberta do Brasil” e permaneceram nessa região só até o início da segunda metade do século XVI, quando os Tupinambá se estabeleceram no Maranhão e nas margens do Amazonas.

Claude d'Abbeville afirmou que os Tupinambá vieram de um país situado sob o Trópico de Capricórnio chamado Cayete/ Caité/ Caetê [supostamente entre o Rio Parnahyba e São Francisco], onde eles já eram conhecidos sob o nome de Tupinambá. Ofendidos pelos portugueses fugiram para a floresta. Por não estarem suficientemente seguros, migraram para o norte até colidirem de um lado com o Amazonas e de outro o oceano. Foi necessário parar na ilha de São Luiz do Maranhão, depois costa do Pará e Parnayba. De acordo com o lugar os povos dessa nação tomaram novos nomes, sem perder a denominação Tupinambá comum a toda nação. Na Bahia homônimos dessa nação passaram a ser conhecidos como “Tobajares” ou inimigos (METRAUX, 1927).

A respeito de Tupinambarana, Antônio Porro (2007, p. 97-98) ressalta que por volta de 1639 à área de abrangência da ilha Tupinambarana no médio Amazonas, na várzea adjacente a margem direita do Amazonas habitava os Tupinambá, reconhecidos pela característica de serem ferozes, devido aos enfrentamentos com tropas portuguesas. Infere-se que os Tupinambá vieram de Pernambuco, abandonando 84 aldeias, atravessaram o Madeira e se fixaram na ilha Tupinambarana. Habitavam também essa região demais nações indígenas, sujeitas aos Tupinambá e sob seu domínio estimava-se uns trezentos povoados. Entre as nações subjugadas aos Tupinambá havia aquelas com quem mantinham relações comerciais regulares, tendo

interesse sobretudo, no sal de origem vegetal. Em 1650 a província Tupinambarana ocupava a parte oriental da ilha homônima, limitando-se abaixo com o Paraná do Ramos e sua última aldeia, com cerca de 80 casas, ficava na ponta leste, quase fronteiriça a Parintins.

Sobre a Missão Andirá, Bittencourt (1924, p. 91) apud Cerqua (2009, p. 117-118) destaca a presença "da Cruz no Andirá". Cerqua (2009) destaca a visão estereotipada do indígena Crispim de Leão e se contrapõe a versão apresentada pelo Cônego Bernardino de Souza a respeito de acusações de ações de missionários de monopólio e exploração do comércio de produtos indígenas nessa região. O caso destacado abaixo se refere à queixa sobre Frei Ceriana, supostamente formulada pelo Cônego Bernardino de Souza com base nas versões dos comerciantes impedidos de explorar indígenas nessa missão:

> Pela Resolução nº 76, de 02 de outubro de 1848, Belém cria a Missão do Andirá, e o bispo a confia ao capuchinho missionário Frei Pedro de Ceriana, nascido na Úmbria, Itália, a 1º de julho de 1813 e ordenado padre a 26 de outubro de 1835. Tinha sido já missionário em Tonantins, onde construíra a igreja. A respeito da atuação de Frei Pedro no Andirá há uma apreciação bastante negativa do Cônego Bernardino de Souza no seu livro Lembranças e Curiosidades do Valle do Amazonas. "Dominado das melhores intenções a favor da catequese dos índios [...] o Conselheiro Jeronimo Francisco Coelho... julgou dever nomear o capuchinho italiano frei Pedro Cenena para missionar o povo do Rio Andirá, que na havia muitos anos tinha sido vítima das depredações e das violências do feroz índio Crispim de Leão. Aquelle religioso, porém, longe de procurar corresponder à confiança que nelle depositara o benemérito administrador, tratou de fazer por assim dizer, do Andirá um Paragay em miniatura, tendo apenas como único incentivo os seus interesses particulares...afastando para longe os negociantes que giravam por aquellas paragens, não consentia que os índios ainda os mais civilizados, vendessem seus gêneros a outro que não a ele, pondo-se a negociar em larga escala...No fim partiu para a Itália carregando de importante pecúlio [...].

Porro (2007, p. 129-130) descreve os territórios de Maués, por volta de 1819, como um grande povoado de aldeamento missionário habitado por indígenas Maué na região de Parintins. Monte Alegre (Gurupatuba), vila na margem esquerda do baixo Amazonas, próxima à foz do Maicuru também é citada como tendo sido formada por indígenas Aru (Aruan,?), Iruri, Baré e Maué.

Outras territorialidades Maué são indicadas ainda por Moreira Neto (1988):

> Atualmente, ás margens do Solimões, já na fronteira com o Peru e a Colômbia, vive o único grupo indígena que sobreviveu ao extermínio naquela faixa ribeirinha, os Tukuna. Em áreas próximas às várzeas do Amazonas, sobrevivem também, nos baixos cursos do Tapajós e do Madeira, os remanescentes muito diminuídos de três grupos importantes na história indígena amazônica: Mura, Mundurucu e Maué (MOREIRA NETO, 1988, p. 14).

A partir das exposições sobre territórios provavelmente habitados pelas nações Tupi-Guarani no Brasil e entre elas o povo Maué, em períodos pré e pós-colombiano, consideramos a importância das configurações territoriais para definições de relações socioculturais, políticas e econômicas nos espaços e contextos em que se encontraram populações indígenas no passado e hoje em dia.

Ao contrário do que supunham as narrativas de muitos cronistas até o século XIX, os povos indígenas no sentido da diversidade cultural não foram extintos do território nacional brasileiro. Ainda que muitos povos tenham sido eliminados e que o processo de aculturação tenha sido intensivo. Esses povos outrora classificados como "bravos e selvagens", no sentido pejorativo, resistiram física e culturalmente, inserindo em suas novas territorialidades e (re) territorialidades seus costumes, crenças e relações econômicas diferenciadas.

De acordo com o texto de Boris Fausto (2012), em um panorama geral sobre a história concisa do Brasil, a visão macro sobre a região Amazônica era concentrada na província do Grão-Pará, período regencial da colônia. A região era citada pelo baixo índice demográfico e pequena produção de artigos à época da revolta:

> As revoltas do período regencial não se enquadravam em uma moldura única. Tinham a ver com as dificuldades da vida cotidiana e as incertezas da organização política. Mas cada uma delas resultou de realidades específicas, provinciais e locais [...] A cabanagem explodiu no Pará, frouxamente ligada ao Rio de Janeiro. A estrutura social não tinha aí a estabilidade de outras províncias, nem havia uma classe de proprietários rurais bem estabelecida. Era um mundo de índios, mestiços, trabalhadores escravos ou dependentes e de uma minoria branca formada por comerciantes portugueses e uns poucos ingleses e francês. Essa minoria se concentrava em Belém, uma pequena cidade de 12 mil habitantes. Por ela escoava a modesta produção de tabaco, cacau, borracha e arroz (FAUSTO, 2012, p. 89).

Fausto (2012) ressalta em linhas gerais que os cabanos não chegaram a oferecer uma organização alternativa ao Pará e se prenderam em questões pontuais com o ataque a estrangeiros, maçons e defesa da religião católica dos brasileiros. Embora houvesse cabanos na condição de escravos, a escravidão não foi abolida, ocorrendo até mesmo repressão a insurreições de escravos. A rebelião foi vencida pelas tropas legalistas e a economia local devastada. Muitas pessoas morreram durante a rebelião.

A derrota da revolta cabana pela tropa legalista é resultado não apenas de estratégias bélicas, mas também das interferências nos processos de organização de indígenas, mestiços e negros na colônia. A expectativa do governo português por meio de políticas administrativas no tocante a questão indígena era a subjugação das populações indígenas até a última etnia ser civilizada:

> [...] considera-se que nos cem anos que separaram o início da política pombalina na Amazônia (1750) da criação da província do Amazonas, desmembrada do grão-Pará (1850), o caráter étnico-cultural da região muda de maneira radical e irreversível. Até meados do século XVIII, a Amazônia brasileira apresentava uma face definitivamente indígena [...] A partir de meados do século XIX, a face da Amazônia brasileira se transforma radicalmente pela diminuição drástica do número de índios tribais e destribalizados, que passam de maioria a minoria (MOREIRA NETO, 1988, p. 14-15).

A história Maué, por exemplo, é caracterizada por lutas e resistências nos enfrentamentos intertribais e com tropas da colônia portuguesa. Moreira Neto (1988, p. 15) evidencia que a depopulação afetou principalmente grupos indígenas, cuja representação na composição étnica da sociedade regional amazônica foi substancialmente alterada. A expressiva diminuição de contingente demográfico indígena foi evidenciada, sobretudo, em documentos oficiais da época, marcadores da presença dominante indígena na população regional até o século XVIII.

Neste sentido, Moreira Neto (1988) destaca:

> Na primeira metade do século XIX a distância que separava os grupos indígenas das vilas e lugares considerados como brancos no Alto Amazonas era menor do que geralmente se supõe: aldeia tribal constituía o suporte e a origem próxima da vila e sua única fonte de renovação populacional [...] Muitas vezes essa relação de dependência entre vila e a aldeia tornou-se materialmente explícita na forma como se organizavam os povoados amazônicos do período: frequentemente as vilas agregavam um bairro periférico, a aldeia, habitado por tapuios e índios de serviço (MOREIRA NETO, 1988, p. 19).

A partir do exposto, se evidencia que a definição de territorialidades de indígenas e de brancos segregava populações indígenas primeiramente em regiões de domínio das missões jesuíticas, as aldeias, sob o domínio de doutrinas religiosas. A missão configurava o espaço por excelência da destribalização, da generalização de culturas indígenas concentradas em aldeamentos. Local de (des) configuração de identidades étnicas.

Os povos indígenas como abordaremos no sub tópico que iremos trabalhar mais a frente, possuíam formas de relacionar-se economicamente entre si e com os outros povos. Contudo, com a conquista europeia toda forma de conhecimento indígena independente da economia europeia vigente era preterida, eliminada ou adaptada aos interesses missionários religiosos e colonizadores. Há um total estranhamento sobre as diferenças de percepções do fazer econômico entre indígenas e europeus. A ideia de produção, distribuição e consumo é adversa para ambos. Contudo, o controle social sob o poder econômico, político e social estava sob o domínio português e este destruiu ou descaracterizou muitas formas de organização ameríndias.

A esse respeito, Moreira Neto (1988) assinala:

> Os passos de dominação são bem conhecidos: o descimento, isto é, transferência do grupo indígena de suas áreas de ocupação tradicional para os aldeamentos missionários, quase sempre localizados junto aos grandes rios ou no litoral, em lugares mais acessíveis e mais expostos ao contato, onde se reúnem indivíduos de grupos diversos; a sistemática destruição dos modos tradicionais de organização e de controle social do grupo e de sua herança cultural, pelo combate e eventual eliminação de seus mitos, de seus pajés e tuxáuas tradicionais, e ainda da sua língua, substituídos por rudimentos de valores e crenças cristãos, pela presença dos próprios missionários e de seus prepostos indígenas, os "capitães", pela introdução da língua geral, e por outros mecanismos diversificados de dominação colonial (MOREIRA NETO, 1988, p. 47).

Em consonância com o pensamento exposto por Moreira Neto (1988) podemos a partir desse cenário pós-aldeamentos mensurar as distâncias entre os universos nacional e indígena. A formação de uma identidade nacional singular não suportava a pluralidade étnica indígena e tentava eliminar de todas as formas. A pluralidade do mundo indígena, suas várias culturas, sua economia de subsistência com um sentido próprio de existência e autonomia. Tudo foi distorcido e substituído por intervenções do estado nacional para integrar as populações indígenas ao sistema nacional econômico. Submetidas ao domínio nacional muitas etnias tiveram suas formas de organização social descaracterizadas, línguas eliminadas ou alteradas por interferências externas, conforme articulava as políticas administrativas da sociedade nacional.

Mediante a essas interferências nos modos de vida de populações indígenas houve reações das etnias a muitas dessas mudanças impostas pelo estado nacional. No caso dos Maué, abrimos um parêntese para falar suscintamente da revolta cabana como uma evidência da resistência ao colonialismo econômico vigente no século XIX:

> Se os cabanos, divididos por tantos interesses e aspirações contraditórias, por suas oposições étnicas ou de classe, tinham um inimigo comum, claramente discernível, este seria, com segurança, a casta dos comerciantes e proprietários portugueses, sediados em Belém e em outros centros reitores da vida amazônica. A ocupação de Belém pelos cabanos, em 1835, motivou, de imediato, a intervenção ativa de navios de guerra portugueses, franceses e ingleses surtos no porto, não só em defesa de seus interesses nacionais, mas a favor da civilização contra a barbárie, "a bem do serviço Nacional e Imperial e da humanidade", como consta da petição do presidente legalista Manoel Jorge Rodrigues ao comandante da corveta portuguesa de guerra Elisa (RAIOL, 1970, p.1027 apud MOREIRA NETO, 1988, p. 75).

Na dissertação intitulada "O comércio interno no Pará oitocentista", pela Universidade Federal do Pará, Siméia de Nazaré Lopes (2002) elucida relatos de documentos oficiais do

período pós-cabanagem que destacam aspectos da situação socioeconômica e política do povo Maué diante de domínio do estado nacional:

> Na Amazônia do século XIX, a exportação dos produtos coletados nos altos rios e os gêneros cultivados nas redondezas da cidade de Belém estava em alta. A entrada de mercadorias propiciaria o crescimento econômico da província, que ocorreria através do aumento contínuo das trocas comerciais entre produtos coletados e cultivados na região com os produtos manufaturados importados da Europa, Norte da América e das províncias limítrofes ao Grão-Pará [...] O comércio interno constituía-se em uma das principais áreas de intervenção dos Presidentes da Província, setor que reclamava por melhoras diante do abalo que a revolta cabana causou na economia, na política e na vida social [...] Tanto que, diante a necessidade de abastecer com viveres e outras mercadorias os destacamentos militares espalhados pelo interior, o presidente da província consentiu o livre comércio com os índios Maués, mas ressaltava a exceção do "commercio de pólvora e chumbo", sobre o qual o alferes deveria ter a máxima vigilância (LOPES, 2002, p.17).

Por meio desse trecho de documentos oficiais do Pará, Lopes (2002) descreve elementos importantes do domínio do estado nacional sobre povos indígenas, explicando o papel das operações militares e policiais na região amazônica. A repressão aos insurgentes da Cabanagem consistia na estratégia de controle e repressão constantes.

Estes povos foram levados a atuar na reconstrução da economia local pós-cabanagem. O acontecimento da Cabanagem somado a uma epidemia de sarampo ocorrida em 1749, serviram para demonstrar o quanto a população economicamente dominante da região, formada por brancos e mestiços, era totalmente dependente do trabalho de indígenas, tapuios e negros, "não só para seu enriquecimento, mas para sua própria sobrevivência física" (MOREIRA NETO, 1988, p. 83).

Já em 1870, sob a produção da economia da borracha, Moreira Neto (1988) descreve mudanças na importância do trabalho indígena para a economia local:

> A partir da década de 1870, a migração em massa de nordestinos, estimulada pelo governo e pelas promessas da economia da borracha que começava a expandir-se, contribuiu para a diminuição significativa da importância econômica, social e política de indígenas e tapuios na vida amazônica. Até então, a contribuição mais permanente do tapuio à economia regional dera-se a nível da produção de alimentos ou de certos itens da pauta comercial de exportação que podiam ser cultivados ou extraídos nas proximidades de suas próprias comunidades (como cacau, salsa, copaíba, etc.) [...] O período posterior a 1870 assinala o início do fim do tapuio como categoria específica e singular no quadro das comunidades indígenas da Amazônia (MOREIRA NETO, 1988, p. 102).

Com a economia local concentrada na exploração da borracha, inserção do trabalho de pessoas nordestinas, sobretudo homens, nessa atividade. Os denominados tapuios, indígenas

em processo de destribalização e assimilação da cultura dominante, passam a exercerem um trabalho secundário na produção da economia regional.

Para o estado nacional prevalecia à percepção de ter concluído o trabalho de conquista e civilização de povos indígenas descidos, cabendo então à integração econômica eliminar as formas de organização e produção desse segmento da sociedade amazônica.

No decorrer do século XX falar em povos indígenas parecia algo confuso do ponto de vista da definição de quem era ou não indígena no Brasil. O Antropólogo, brasileiro, Eduardo Viveiro de Castro, chegou a publicar artigos instigantes abordando questões como esta: Quem é "Índio"? é qualquer membro de uma comunidade indígena, reconhecido por ela como tal. "Comunidade indígena" é toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas. As relações de parentesco ou vizinhança constitutivas da comunidade incluem as relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso, e, mais geralmente, definem-se nos termos da concepção dos vínculos interpessoais fundamentais próprias da comunidade em questão (ISA, 2018).

No livro Mito e significado, Claude Lévi Strauss (1978, p. 21) esclarece:

> Os povos sem escrita têm um conhecimento espantosamente exato do seu meio e de todos os seus recursos. Nós perdemos todas estas coisas, mas não as perdemos em troca de nada; estamos agora aptos a guiar um automóvel sem correr o risco de sermos esmagados a qualquer momento, e ao fim do dia podemos ligar o rádio ou o televisor. Isto implica um treino de capacidades menta i s que os povos «primitivos » não possuem porque não precisam delas. Pressinto que, com o potencial que têm, poderiam ter modificado a qual i d a d e das suas mentes, mas tal modificação não seria adequada ao tipo de vida que levam e ao tipo de relações que mantêm com a Natureza. Não se podem desenvolver imediatamente e ao mesmo tempo todas as capacidades mentais humanas. Apenas se pode usar um setor diminuto, e esse setor nunca é o mesmo, já que var ia em função das culturas. E isto é tudo.

Tais definições elaboradas por antropólogos e antropólogas, serviam de fundamentação teórica para desmitificar a suposta eliminação de povos genuinamente indígenas na sociedade brasileira. Sobretudo, populações indígenas próximas às cidades ou mesmo vivendo nelas.

A respeito da área geográfica compreendida entre os rios Tapajós, Amazonas e Madeira, Nunes Pereira (2003, p.21-22) ressalta que em tempos imemoriais a tribo dos Maués teria ali, seu meio natural, às terras que denominaram de *terras pretas*, propicias as atividades da agricultura, destacando-se o plantio do guaraná, proveram por muito tempo sua subsistência. Os registros históricos apontam que o primeiro contato desse povo com os portugueses foi em 1669, com a fundação da missão jesuíta na ilha Tupinambarana, atual Parintins. A partir daí e, mesmo antes, as guerras com os Munduruku e Parintintin e o contato com os portugueses,

levaram os Sateré-Mawé a perder grande parte de seu território original (LORENZ, 1992; TEIXEIRA, 2005). Também as epidemias reduziam parte da população nesse período.

Atualmente, mais precisamente na década de 1980, após o processo de lutas dos movimentos sociais da população indígena pela demarcação de suas terras na região Norte do país, definiu-se para os Sateré-Mawé a Terra Indígena Andirá-Marau (área de 788.528 ha e perímetro de 477,7 km – distribuída no estado do Amazonas, nos municípios de Maués (148.622 ha), Parintins (30.994 ha) e Barreirinha (143.044 ha) e no Estado do Pará pelos municípios de Itaituba (350.615 ha) e Aveiro (115.253 ha) (TEIXEIRA, 2005).

Em tempos hodiernos as cidades amazônicas, sobretudo as mais próximas das aldeias, constituem-se também territórios para a mobilidade indígena, cujas razões Teixeira (2005) indicou no estudo sócio demográfico participativo, que realizou junto aos Sateré-Mawé, como de ordem tradicional da cultura da etnia e também por motivos de acompanhamento da família em busca de tratamento de saúde e/ou melhorias nas condições de vida. Neste sentido, verificou que 56,5% dos que participaram da pesquisa se constitui de migrantes – saíram de seus locais de nascimento e fixaram residência em outras localidades, sejam estas nas áreas urbanas vizinhas à área indígena, sejam em outras comunidades da própria área indígena. Entre as áreas urbanas no Baixo Amazonas Parintins é a que tem a maior população Sateré-Mawé morando na cidade.

Em meio às transformações socioculturais oriundas do contato entre populações indígenas e não indígenas no território brasileiro uma indagação persiste no campo das interrogações teóricas: o que é cultura? Inquietação tipicamente contemporânea, decorrente da necessidade em entender o processo de desenvolvimento humano e suas transformações multifacetadas. Em linhas gerais envolve a organização da vida social, a apropriação dos recursos ambientais, as formas de conceber a realidade e expressá-la (SANTOS, 1987, p. 07).

Mais recentemente o sociólogo Bauman (2012, p. 18-19) elucida que a ideia de cultura é permeada pela ambiguidade “criatividade” e “regulação normativa”, distintas, mas ambas presentes na compósita “cultura”, significando tanto inventar como preservar; descontinuidade e prosseguimento; novidade e tradição; rotina e quebra de padrões; a mudança e a monotonia da reprodução; o inesperado e o imprevisível.

Em um contexto mais regional da cultura, a partir do recorte da diversidade sociocultural na Amazônia, Torres (2005, p.18) ressalta a construção do simbólico, presente no tangível e intangível da produção e reprodução do saber amazônico, representado em artefatos, comportamentos, ritos e mitos de povos indígenas e não indígenas e suas interações entre os habitantes da imensidão amazônica.

A cultura se configuraria em uma mistura de significados e símbolos construídos ao longo de um processo de organização de um contexto, inserindo neste os acontecimentos sociais e os modos de ser. Assim, o processo de aquisição da cultura é também um processo social em que cada sociedade transmite as novas gerações o patrimônio cultural recebido, envolvendo todas as manifestações de um povo, os costumes, valores, comportamentos, e a educação como parte da herança cultural deixada por seus antepassados (GEERTZ, 1989).

Stuart Hall (2006), por sua vez, elucubra a respeito de identidade, conceito que tem sido pauta de preocupações relevantes no universo das ciências sociais no mundo moderno ocidental, haja vista que dinâmicas de representação das culturas em âmbito nacionais são constantemente direcionadas como fonte predominante da identidade cultural de povos habitantes do mesmo país e ainda assim diversos entre si. Não é de se surpreender que estas formas de representações tenham demonstrado suas fragilidades ao longo do tempo quanto às identificações de duração temporária, pois a internalização da identidade e a vida se fazem no cotidiano:

> A estrutura cotidiana é a vida de todo ser humano, seja qual for seu posto na divisão social do trabalho intelectual e físico. A vida cotidiana é a vida do ser humano inteiro, envolve aspectos de individualidade, sua personalidade. Nela encontram-se todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, sentimentos, paixões, ideias e ideologias (HELLER, 2008, p. 31).

Para compreender a complexidade do cotidiano e das representações socioculturais do povo Sateré-Mawé, em destaque, é necessário antes entender que as tradições culturais da etnia coexistem em meio ao projeto econômico-social de modernização do país. Entre a cultura da aldeia e a cultura da cidade, seus valores encontram-se entrelaçados em um cenário de dinâmicas socioculturais diversificadas. A respeito de uma compreensão teórica desse processo, Clanclini (2013, p.19) denomina de hibridismo os processos culturais onde estruturas ou práticas discretas, existentes de forma separada, se combinaram e geram novas estruturas, objetos ou práticas.

Guiddens (1991, p.38) discorre que a tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes.

A respeito das experiências sociais da população indígena em processo de deslocamento a cidade seu caráter é de ordem diversa, não sendo homogêneos e sim heterogêneos. As culturas

étnicas tradicionais ao habitarem as cidades disputam, na realidade, o seu direito à cidade, pois como ressaltou Lefebvre (2011, p.108) “a sociedade rural era (ainda é) a da não abundância, da penúria, da privação aceita ou repudiada”.

A conquista de direitos sociais, políticos e econômicos, sobre tudo para os povos indígenas, resultam das reivindicações de suas organizações por políticas públicas de atenção a população indígena. Apropriar-se dos benefícios da modernidade, ou seja, oportunidades de promoção social e participação nas políticas de inserção na vida urbana, frente às resistências internas e externas da cultura indígena é trabalho árduo, pois implica uma mudança nas mentalidades sobre as novas dinâmicas de interações socioculturais indígenas.

Sobre a função social das tradições nas diferentes sociedades, sendo elas indígenas e não indígenas Hobsbawm (1984) adverte que são reações a situações novas que assumem a forma de referência a situações anteriores ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória.

A vida cotidiana é em grande parte heterogênea, principalmente quanto à significação ou importância de tipos de atividades. Neste sentido, a vida cotidiana envolve a organização do trabalho e da vida privada, os lazeres e os descansos, a vida social sistematizada, o intercambio e a purificação (HELLER, 2008, p. 32).

Deste modo, “em todas as culturas, as práticas sociais são rotineiramente alteradas à luz de descobertas sucessivas que passam a informá-las” (GIDDENS, 1991. p. 39). A rotina da vida cotidiana não configura elo permanente com o passado, pois os conhecimentos são renovados, muito embora a memória social esteja sempre presente nas diferentes sociedades consideradas “tradicionais” ou não. O papel social da tradição persiste mesmo em sociedade consideradas modernas. A dinâmica das práticas sociais da vida cotidiana é permeada por um processo constante de reformulação de informações e conhecimentos adquiridos nas inter-relações sociais.

Destarte, os fenômenos sociais oriundos do processo da globalização na modernidade intensificam as transformações nas relações sociais em uma amplitude mundial que abarca o global e o local em acontecimentos à priori sem nenhuma relação direta de fatos. Neste sentido, a cultura global dialoga com elementos da cultura regional e local, estabelecendo transformações de fortalecimento ou não das identidades étnicas. No caso das culturas indígenas brasileiras infere-se que mantêm os elementos primordiais de suas identidades, assegurando a reprodução dos saberes e costumes de seus povos a partir de uma profunda interação sociocultural de suas tradições e transformações hodiernas.

A respeito da etnia Sateré-Mawé e o fenômeno processos de deslocamento aldeia e cidade, o antropólogo Magnani (2013, p. 67) ressalta que conhecer seus "*circuito* e *trajeto* permitiram romper com a ideia corrente de "índios na cidade", ou "índios urbanos", pois na verdade eles estão o tempo todo circulando entre diferentes pontos nos domínios tidos como unidades discretas – cidade, floresta, rio".

É com base no postulado por Magnani que constrói o escopo desse projeto de pesquisa, acredita-se do mesmo modo que a ideia de índios na cidade e/ou urbanos reduz o olhar sobre as circularidades construídas pelos sujeitos indígenas em suas relações de multilocalidade.

Diante do exposto, se fazem pertinentes as considerações do artigo Natureza e Cultura da Doutora em Ciências Sociais Selda Vale (1993), pois "o tempo e a razão cartesiana, da certeza e da simplificação, vai chegando ao fim. Seus poderes de revelar o mundo real, desencantando-o, parece ter-se esgotado". De fato a existência humana e não humana ultrapassa as capacidades de mensurar cientificamente os diversos saberes dos diferentes grupos sociais e suas formas de se inteirar com o mundo.

Neste sentido, é importante conhecer as redes de interações socioculturais estabelecidas no passado e mais recentemente pelo estado brasileiro e habitante da urbe amazônida. Bertha Becker (2013, p.34) ressalta entre outras cidades as características histórico-geográficas de duas cidades do Amazonas: "Manaus e Parintins, situadas nos confins das ações dos grandes colonizadores, com grande contingente de nativos, são cidades onde a marca indígena é predominante" e lança o questionamento "serão tais diferenças histórico-geográficas importantes para se pensar o futuro das cidades e seu papel no desenvolvimento da Amazônia?". As possíveis respostas apontadas pela teórica destacam a questão do trabalho na cidade e as relações das cidades e a natureza, a geopolítica do estado, como peças centrais da questão.

Ao situar Parintins no contexto da formação dos núcleos amazônicos esta segue ainda na condição das cidades locais, atuando como lugar central no Baixo Amazonas/AM para onde se deslocam grupos indígenas e não indígenas em busca de serviços públicos, educação e/ou trabalho.

No passado, durante o século XVIII, Parintins foi observada e explorada por viajantes, como José Gonçalves da Fonseca, ele notou uma ilha que, por sua extensão, se sobressaía das outras localizadas à direita do grande rio. Sua fundação ocorreu em 1796, por José Pedro Cordovil, que veio com seus escravos e agregados para se dedicar à pesca do pirarucu e à agricultura, chamando-a Tupinambarana. Em 24 de outubro de 1848, pela lei provincial do Pará nº 146, foi elevado à categoria de vila, com a denominação de Vila Bela da Imperatriz, e constituiu o município até então ligado a Maués. Em 15 de outubro de 1852, pela lei nº 02, foi

confirmado à criação do município. Em 14 de março de 1853, deu-se a instalação do município de Parintins (WITKOSKI, 2011).

Atualmente a cidade se caracteriza como cidade Polo, cidade de médio porte com população estimada de 95 mil, no contexto das cidades no estado do Amazonas, sendo a 9ª na subdivisão por áreas. Localizada a margem direita do rio Amazonas, distante 368, 80 km por via aérea e 420 km por via fluvial (IBGE, 2015). Depois da capital Manaus é uma das cidades destinadas à migração de populações rurais e indígenas em busca de melhores condições de vida; saúde, educação e trabalho. Muito embora não consiga suprir todas essas demandas.

Destaca-se ainda que o hodierno espaço rural habitado pelos Sateré-Mawé corresponde as Terras Indígenas entre o Andirá-Marau (municípios de Barreirinha e Maués), na divisa entre os estados do Amazonas e Pará, também ocupam terras indígenas no Uaicurapá (Parintins). Atualmente a região mais habitada por indígenas localiza-se ao longo do rio Andirá e seus principais tributários, no município de Barreirinha, onde existem 50 aldeias com população aproximada de 3,8 mil pessoas e média de 4,9 pessoas por domicílio. A outra área com população expressiva localiza-se na região do rio Marau, município de Maués, com 37 aldeias, 3,3 mil pessoas e 05 pessoas por domicílio (TEIXEIRA, 2005).

Coloca-se em pauta na sociedade em geral o que leva o indígena tendo sua terra demarcada migrar para cidade: acredita-se entre outras questões de ordem subjetiva, que inferências de ordem objetiva como as condições impostas pelo sistema econômico e pela política do Estado interfiram de alguma forma nos processos de organização da vida de grupos étnicos habitantes em terras indígenas, impulsionando migrações para espaços urbanos.

Destarte, sobretudo para as famílias indígenas, com destaque neste projeto a etnia Sateré-Mawé, a degradação ambiental implica na sua forma de organizar-se a partir dos meios tradicionais de sobrevivência na floresta. Ancestralmente, seus grupos familiares eram basicamente formados por agricultores, pescadores, coletores, responsáveis pela plantação de tubérculos, produção da mandioca e seus derivados, entre outros. Hoje as condições do trabalho tradicional sofrem os impactos das mudanças ambientais e as influências das interações socioculturais com outras culturas, ampliando suas redes de relações de saberes e fazeres em tempos hodiernos.

O quadro abaixo evidencia percepções oriundas do movimento indígena Sateré-Mawé da região do rio Andirá sobre a história de seu povo.

REFLEXÕES DO MOVIMENTO INDÍGENA ACERCA DE ASPECTOS IMPORTANTES DA HISTÓRIA SATERÉ-MAWÉ	
1. Nominação e tronco linguístico	Num passado não muito distante fomos chamados de Magués, Mabué, Maoz, Moraguazes [...] Hoje somos chamados regionalmente de Maué, mas a nossa autodenominação é Sateré-Mawé, significa "lagarta de fogo" e é o clã mais importante da nossa sociedade, pois é dele que tiramos a linha sucessória dos tuíssa (Tuxaua ou Principal). E, Mawé que se traduz "papagaio falante". A nossa língua viva é o Mawé, do tronco linguístico Tupi e estamos localizados na área cultural do Tapajós/Madeira. Somos classificados pela antropologia como "índios da floresta" isto é, habitantes do "centro das matas", dos estreitos das cabeceiras dos rios de águas negras e frias.
2. História de luta	O que a história não registra, é que nessa época, todo índio devia ser varrido do território para dar lugar a ocupação ao colonizador, que chegava armado de pólvora e chumbo, bíblia e crucifixo; bexigas, sífilis e tuberculose, além de muita determinação para vencer o ambiente inóspito e seus habitantes, os índios; e, ainda, voltar rico para a Europa. Em 1698, um grupo de 100 pessoas foi transferido para a Vila de Guamá, em Belém do Pará, dos quais nunca mais tivemos notícias. Nossos avós dedicaram profunda antipatia aos portugueses, a ponto de proibirem que suas mulheres aprendessem a língua dos dominadores. Este é um fato muito significativo para a compreensão da preservação da cultura e língua Mawé, a despeito dos 500 anos de contato decultador com a sociedade nacional. À mulher cabe a tarefa de criação dos pequenos e, como depositário do ethos cultural até a adolescência, repassa oralmente, de mãe para os filhos toda carga cultural que detém da nossa sociedade. As mulheres ficavam escondidas nos momentos de tensão ou aproximação e isso serviu para evitar a miscigenação do nosso povo
3. Território e demarcação	A aldeia mitológica que deu origem ao Universo chamava-se "NOÇOQUEN" e está localizada à margem esquerda do rio Tapajós, numa região, sagrada para nossa gente, da densa floresta e cheio de pedras, e, como dizem os velhos, "nesse lugar as pedras falam". Assim está escrito no PORANTIN, remo sagrado, equivalente à Bíblia dos cristãos. Os nossos antepassados habitavam um vasto território compreendido entre os rios Madeira e Tapajós, delimitado ao norte pelas ilhas Tupinambaranas, no rio Amazonas e ao sul pelas cabeceiras do Tapajós. A redução desse território se deu, em parte, pelas guerras contra os mundurucu, caçadores de cabeças, vez que, estes mumificavam como troféus; e pela chegada dos kariwa (brancos), na segunda metade do século XVII [...]. As cidades de Parintins e Maués foram fundadas sobre o resto de malocas Sateré-Mawé. As roças, os sítios, os rios, as velhas e novas aldeias, os campos de caça, áreas de pesca, coleta, de deambulação e o espaço mitológico são em essência o nosso território. A Terra Indígena Andirá/Marau hoje está demarcada, o documento oficial é a Portaria nº 1.210/E de 06.05.1982.

Quadro 4: Etnohistória Sateré-Mawé.
Fonte: Acervo Divisão de Museologia – Museu Amazônico – UFAM.

Em meio a inúmeros acontecimentos locais a que eram acometidos os povos indígenas no Brasil no decorrer do século XX. Pode-se dizer que as lutas pelas demarcações de seus territórios, ou na maioria das vezes pelo menos partes importantes deles, foi um acontecimento

marcante. Para reconstituir suas territorialidades povos indígenas, como é o caso dos Maué tiveram que ir em busca de apoio jurídico e de lideranças internacionais. No cenário da luta nacional pela questão indígena conquistaram espaços específicos que tratam de seus direitos na Constituição Nacional de 1988. No contexto internacional, povos indígenas garantiram direitos na Convenção dos povos indígenas sobre o trabalho – OIT 169.

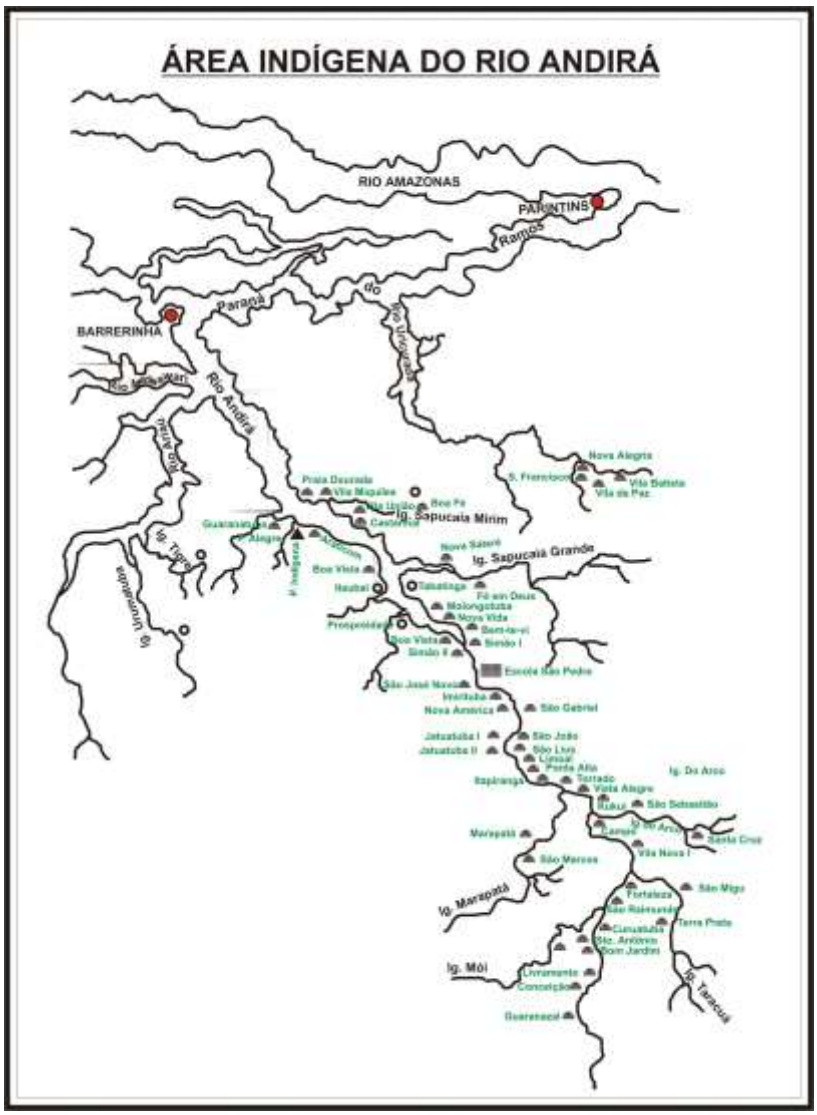


Figura 3: Mapa representando a localização de Parintins, Barreirinha e Área Indígena do Rio Andirá.
Fonte: Pery Teixeira, 2005.

Ao falar de territórios tradicionalmente ocupados por povos indígenas é importante lembrar que esses espaços socioculturais representam muito mais que um espaço físico, compõem o conjunto cosmológico, social, econômico e da religiosidade de um povo.

> O território-de-e-em-movimento é um conjunto composto por subjetividades e objetividades, uma imensa rede de aldeias substantivada em parentesco, intercâmbio,

> estratégias, percepções. Esse território se consubstancia e delineia em princípios míticos e cosmológicos, referências sócio-históricas, ambientais e temporais que se inter-relacionam. É, portanto, cartografia que espelha cosmografia, cosmologia, cosmogonia e mitologia em constante desdobramento e atualização, pois "cosmologia e seus mitos associados são produtos e são meios da reflexão de um povo sobre a sua vida, sua sociedade e sua história. Expressam concepções e experiências. Constroem-se e reconstroem-se ao longo do tempo, dialogando com as alterações trazidas pelo fluir do tempo, pelo circular em novos espaços, pelo contracenar com novos atores" (DARELLA, 2004, p. 93 apud NAKAZATO, 2011, p. 61).

No passado, segundo relatos de viajantes o território Sateré-Mawé era bem maior, houve importante redução do território Sateré-Mawé a partir do século XVIII. A área compreendida pelo rio Marmelos, Sucunduri, Abacaxis, Parauari, Amana e Mariacuã como território tradicional deste povo foi reduzida. Parte do território Sateré-Mawé foi reconfigurado nas cidades de Maués (AM), Parintins (AM) e Itaituba (PA). Em uma análise macro-territorial a ocupação do Médio Amazonas pelos civilizados[6], ocorreu primeiro pela chegada das tropas de resgate e as missões jesuíta e carmelita; depois se iniciou a busca das drogas de sertão; em seguida a extração da seringa; e por último a 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 seus regatões (LORENZ, 2015).

Para tanto a demarcação do território remanescente era imprescindível. Em 1978 iniciaram o processo de demarcação da Terra Indígena Andirá-Marau. A área dos rios Marau, Miriti, Urupadi, Manjuru e Andirá eram as territorialidades de aldeias, sítios, roças, cemitérios, territórios de caça, pesca, coleta. Essa extensão de terra era considera pelos Sateré-Mawé como sendo sua. Embora reconhecessem que essa era apenas uma parte do seu antigo território. Em meio ao trabalho de delimitação e demarcação da Terra Indígena Andirá-Marau, houveram revisões de limites para a inclusão de nascentes, cemitérios e sítios de antigas aldeias. Os Sateré-Mawé avaliaram que a área demarcada corresponde à parte privilegiada de seu território originário (LORENZ, 2015).

Sobre essa avaliação da correspondência da de pertencimento do território demarcado, Litle (2000) destaca:

> A noção de pertencimento a um lugar agrupa tanto os povos indígenas de uma área imemorial quanto os grupos que surgiram historicamente na área por processos de etnogênese e, portanto, contam que esse lugar representa seu verdadeiro e único *homeland*. Ser de um lugar não requer uma relação necessária com etnicidade ou com

[6]Termo usado pelos Sateré-Mawé para designar todos àqueles que não são Sateré-Mawé: caboclos, brancos, estrangeiros, com exceção das outras nações indígenas - restringiu consideravelmente seu território tradicional.

> raça, que tendem a ser avaliadas em termos de pureza, mas sim uma relação com um espaço físico determinado. Todavia, a categoria de identidade pode se ampliar à medida que a identidade de um grupo passa, entre outras coisas, pela relação com os territórios construídos com base nas suas respectivas cosmografias (LITLE, 2000, p. 264).

O território de pertencimento pode em muitos casos ser um espaço de múltiplas identidades e neste sentido comportar diferentes interesses e valores de grupos locais. Lorenz (1992, p. 115) analisa o papel da instituição da FUNAI como representante do estado nacional na intermediação com o povo Sateré-Mawé. Para a pesquisadora esta instituição não atuou no desenvolvimento da autonomia dessa população indígena, pelo contrário, sempre que se posicionou foi em defesa dos interesses dos brancos que invadiram o território Sateré-Mawé. Há época os chefes de posto da FUNAI atuaram na distribuição de presentes, dinheiro para tuxauas – geralmente do clã Sateré e adventistas.

Essa subordinação aumentava a divisão política e religiosa desta sociedade, provocando cisões entre indígenas ricos e pobres. Nos anos 1980 as cisões são intensificadas pelas invasões da empresa estatal francesa Elf Aquitaine em busca de produto petróleo. Elementos como a disputa pelo dinheiro da indenização; divisões políticas foram incitadas nesse período pela FUNAI, prestadora de serviços para empresas invasoras. Contudo, a FUNAI não conseguiu com todas essas estratégias eliminar a luta dos chefes Sateré-Mawé pela defesa da unidade de suas terras (LORENZ, 1992, p.115).

A figura abaixo representa no mapa 01 o território Sateré-Mawé na atualidade, pós-demarcação. O mapa 02 representa a localização de proximidade entre a área indígena Andirá-Marau e as cidades de Parintins, Barreirinha e Maués situadas no estado do Amazonas.

Mapa 01

Mapa 02

LEGENDA:
Mapa 01:
Terra Indígena Andirá-Marau.
Mapa 02:
Indicação de territórios de comunidade Sateré-Mawé na cidade de Parintins.

Figura 4: Territorialidades contemporâneas Sateré-Mawé na região do baixo Amazonas/AM
Fonte: Mapa 01 FUNAI. Mapa 02 Google Maps (2018). Adaptado por Mírian Castro (2019).

A partir do exposto, a homologação da Terra Indígena Andirá-Marau ocorreu na data de 06 de agosto de 1982 tendo como municípios com incidência na T. I. Andirá-Marau: Aveiro (PA), Barreirinha (AM), Itaituba (PA), Maués (AM), Parintins (AM). Sobreposições com a Unidade de Conservação Parque Nacional da Amazônia (11,25%) e a Floresta Nacional do Pau Rosa (2,72%). Pós-demarcação territorial à população na T. I. Andirá-Marau sofre pressões e ameaças de categoria fundiária por parte de grileiros (ISA, 2014).

De acordo com Bartoli (2005, p. 12): “hoje, articulados territorialmente em vários contextos, a etnia Sateré-Mawé tem nas cidades do entorno da área indígena, diferentes maneiras de inserção e formação de estratégias de territorialização [...] “.

Seja qual for as motivações, hoje a territorialização Sateré-Mawé, como a de outros povos indígenas, envolve a relação aldeia-cidade. Nesse processo formam redes socioeconômicas no intuito de atender suas necessidades primordiais para sua existência biopsicossocial.

1.3.CARACTERÍSTICAS SOCIOECONÔMICAS SATERÉ-MAWÉ: ATIVIDADES ARTESANAIS.

Figura 5: Waraná Sese.
Fonte: Arquivo Pessoal do professor Zacarias Ferreira (2019).

Na década de 1990 com a T.I. Andirá-Marau demarcada dar-se a fundação do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé – CGTSM, associação geral que reúne os tuxauas deste povo. O processo de organização e produção Sateré-Mawé, com ênfase a produção do Guaraná de origem orgânica destaca a fundação de outra entidade representativa deste povo, o Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé – CPSM.

Conforme, dialogo com Obadias Garcia, liderança Sateré-Mawé, membro do Conselho Administrativo do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé – CPSM (2018), a figura abaixo representa as principais atividades socioeconômicas realizadas pelas famílias Sateré-Mawé na atualidade.

Figura 6: Economia Sateré-Mawé na atualidade
Fonte: Informações organizadas a partir de diálogos com lideranças Sateré-Mawé.

A figura elaborada acima possui caráter qualitativo e elucidativo. Elaborada a partir de diálogos com lideranças, artesãos, professores da etnia com quem tivemos oportunidade de tecer algumas conversas ao longo do processo de elaboração e reelaboração do projeto de pesquisa. Tem a finalidade apenas de mensurar em linhas gerais, nesse primeiro momento de qualificação do projeto, a situação atual da produção material desta população indígena no território do Baixo Amazonas/AM. O excedente das produções econômicas da T.I. Andirá-Marau costuma ser comercializado nas cidades de Parintins. A atividade de artesanato é produzida na área indígena e também nas cidades. A produção e comercialização do artesanato serão abordadas com maior detalhamento a partir do último tópico desse capítulo.

Produção de alimentos para consumo – entre os alimentos produzidos para o consumo local na agricultura está o cará branco e roxo, banana, macaxeira, crueira, entre outros, realizam também atividades de caça e pesca para subsistência.

Farinha - uma das principais atividades econômicas se não a mais produzida na terra indígena Andirá-Marau é a produção de farinha de mandioca, produzida para a alimentação familiar e comércio nas cidades de Parintins, Barreirinha e Maués. É uma produção familiar de origem indígena muito presente nas ruralidades amazônicas indígenas e não indígenas.

Waraná - em uma breve retrospectiva histórica, o povo Sateré-Mawé desde a década de 1970 recebeu incentivos do Centro de Trabalho Indígena – CTI para desenvolver projetos de produção econômica com base na valorização cultural.

O “Projeto Sateré”, por exemplo, foi voltada a produção e comercialização dos pães de guaraná fabricados por essa população. Nesse projeto foi pensada a ideia de preço justo da mercadoria para sua inserção no mercado regional. Foi um projeto embrionário. Na década de 1990 o projeto foi sendo aprimorado e contribuiu para o processo de organização do comércio do Guaraná, resultando em 1993 no “Projeto Waraná” também conhecido como Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento do Povo Sateré-Mawé no âmbito do CGTSM. A partir de 2009 as atividades econômicas do Projeto Waraná passaram a ser realizadas de forma autônoma pelo CPSM.

A etnia Sateré-Mawé tem na história de processo de organização político e econômico a criação do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé – CGTSM, associação de representatividade política de maior importância dessa etnia. Embora não tenha finalidade econômica delimitou em seus princípios organizacionais metas e objetivos de apoiar as atividades econômicas agrícolas e extrativistas de interesse comum do povo Sateré-Mawé. Em 2006 esta associação teve seu estatuto reformulado e parte da população dessa etnia decidiu em

assembleia reconhecer o Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé como um órgão autônomo e responsável pelas relações econômicas, sobretudo externas desse povo com o mercado.

Quanto à organização social e política dos Sateré-Mawé um dos resultados da intensa luta pelo reconhecimento, demarcação e homologação da Terra Indígena foi à fundação do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM). Essa associação geral do povo que coordena as atividades de seus interesses, realizando sua governança ao reunir todos os tuxauas (lideranças políticas das comunidades e aldeias) do povo Sateré-Mawé.

Do processo de organização dos Sateré-Mawé para a produção e comercialização do Guaraná, também emergiu a fundação do CPSM (Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé), relacionado diretamente com o CGTSM. Hoje em dia os Sateré-Mawé têm grande influência na política institucional das cidades próximas a TI Andirá-Marau, participam ativamente das eleições municipais chegando a eleger representantes indígenas nas esferas legislativa e executiva, o que demonstra o alcance de suas articulações políticas e domínio das estruturas e técnicas não indígenas de organização social (GOULART et. al., 2016).

Nas décadas de 1970 e 1980 o CTI e os produtores de guaraná Sateré-Mawé desenvolveram o “Projeto Sateré”, voltado para a limpeza dos guaranazais improdutivos, para organização da comercialização dos pães de guaraná, priorizando a pesquisa de melhores preços para o produto no mercado regional. O intuito era que os produtores se distanciassem dos regatões, iniciando um processo de independência econômica e valorização do guaraná. Esse projeto foi embrionário do processo de organização política do povo e organização comercial do guaraná que se daria na década de 1990.

Em 1993 nasceu a iniciativa do “Projeto Guaraná”, ou Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento do Povo Sateré-Mawé no âmbito do CGTSM (Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé). O Projeto valoriza o saber-fazer tradicional do cultivo e processamento do guaraná, enraizado no mito e na política oral, na participação direta dos produtores indígenas associados, buscando as relações autônomas com os mercados nacionais e internacionais.

Conforme GOULART (et. al., 2016) atualmente, os produtos da sociobiodiversidade são adquiridos diretamente dos produtores a um preço justo; são certificados (agricultura orgânica – IBD e de floresta análoga – FGP), processados (na Unidade de Beneficiamento da Sociobiodiversidade em Parintins) e vendidos para o mercado nacional e internacional. A figura abaixo representa um dos indicadores do tempo de cultivo do guaraná plantado pelos Sateré-Mawé.

Entre 2010 a 2018 o Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé realizou exportações diretas para seus parceiros no exterior. O beneficiamento do guaraná para exportação foi

realizado pela Agrorisa até 2011 e em 2012 o consórcio realizou seu primeiro beneficiamento de forma autônoma. Nesse período estabeleceram parcerias comerciais e conseguiram financiamentos como o da CONAB no ano de 2012 no valor de 290 mil reais para compra de guaraná.

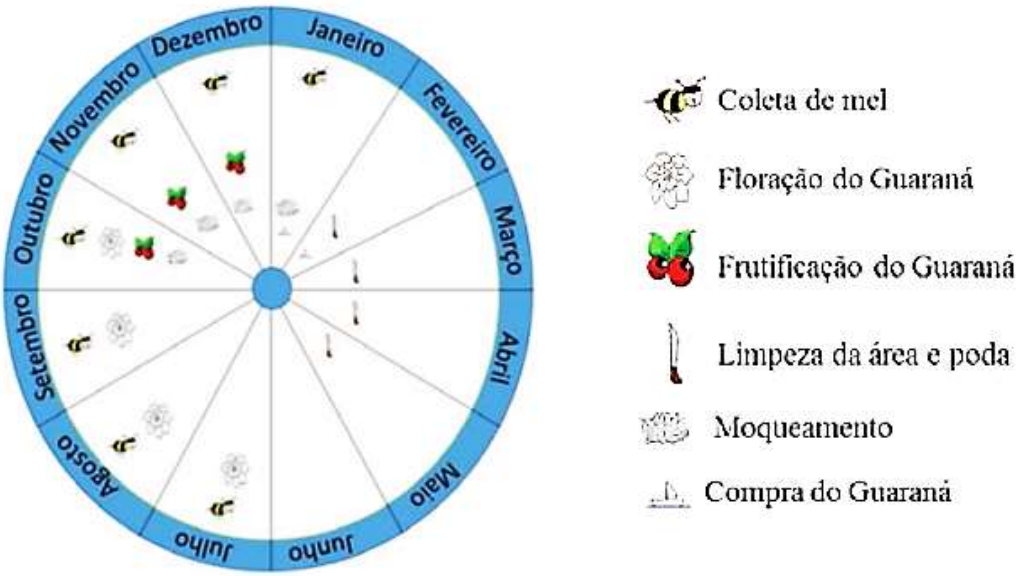


Figura 7: Calendário de manejo do guaraná na TI Andirá-Marau.
Fonte: Elaborado por Clara Vignoli (INPA; 2015).

Goulart (et. al., 2016) expõe que os indígenas Sateré-Mawé aprenderam a domesticar a trepadeira silvestre, criaram o processo de beneficiamento da planta e hoje estão fortemente envolvidos na produção e comercialização do guaraná, inclusive para o mercado exterior, tornando a semente mundialmente conhecida.

O autor enfatiza que a comercialização do guaraná tem uma importância central para a geração de renda para as comunidades Sateré-Mawé e tem sido o foco de diversas iniciativas na TI, como o "Projeto Waraná", que tem apoio da Petrobrás Ambiental e é desenvolvido pelos Sateré-Mawé em uma ampla rede de parcerias que inclui: o Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA), Secretaria de Produção Rural do Amazonas (SEPROR), Instituto de Desenvolvimento Sustentável do Amazonas (IDESAM), Instituto Federal do Amazonas (IFAM), e a Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Além do caráter econômico e comercial, o guaraná é também central na gestão do território e do ambiente.

Entre os produtos comercializados atualmente na sede do consórcio na cidade de Parintins constam: guaraná em pó e em bastão; essências de copaíba, andiroba; cascas de árvore em pó como mirantã, unha-de-gato; mel de abelha nativa. Conforme a figura abaixo representa:

Figura 8: Produtos Sateré-Mawé gerenciados pelo CPSM em Parintins
Fonte: imagens do site Nusoken, figura organizada pela autora.

A comercialização do guaraná orgânico Sateré-Mawé no território do Baixo Amazonas/AM vem se apresentado como uma atividade consolidada no mercado europeu por meio da participação na rede de comércio denominada mercado justo, cuja principal empresa com quem comercializam é a Gayapi Tropical. Em consonância com a atividade comercial o CPSM, órgão competente pelas atividades econômicas do povo se propõe a buscar parceiros e propor atividades de interesse da coletividade na terra indígena. Entre conflitos internos e reorganizações de suas configurações de lideranças para administrar questões relativas à economia de produtos inseridos no mercado essa instituição vem construindo uma nova fase na história desse povo.

Schroder (2003) retrata que as economias indígenas amazônicas nunca são monótonas, representam uma combinação de diversas atividades, resultando em economias mistas. Elucida uma ordem baseada no consumo local: 1º agricultura – 2º caça e coleta – 3º pesca. A atividade de comércio resulta da existência de excedente. Contudo, diz que há uma verdadeira "mitologia" popular e pseudocientífica que atribui às economias indígenas o caráter estático de "economia de subsistência". É claro que a produção de excedentes, na perspectiva capitalista, não é a lógica da produção econômica indígena, porém suas formas de gerar excedente, conforme observou entre os Kuikuro do Alto Xingu pode ser motivada pela intenção de eliminar riscos de não ter alimento suficiente, seja por eventuais perdas causadas por formigas ou outros fatores criaram estratégias próprias de reduzir os riscos e manter seu sustento.

Mel de abelha nativa – de acordo com Souza (2014, p. 14) as abelhas são consideradas animais sagrados para os Sateré-Mawé. Há criadores dessa espécie que criticam formas predatórias que possam ser praticadas contra as abelhas nativas. Atualmente existem diversos meliponários nas aldeias, onde são extraídos o mel, pólen, própolis, néctar e a colmeia. O mel

produzido na T. I. Andirá-Marau é um produto atualmente reconhecido e comercializado por meio de projetos econômicos administrados pelo CPSM.

Extrativismo de essências e outros artigos – atualmente realizam a extração de essências de Copaíba e Andirobá. Além de extração de cascas de árvores como Mirantã. Realizam a extração de plantas como a Unha-de-gato para comercialização com o CPSM também.

Artesanato – a produção do artesanato Sateré-Mawé ocorre nas comunidades indígenas e cidades ontem esse povo se desloca para moradia temporária ou prolongada. Entre os produtos mais comercializados estão: bio-bijus (colares de semente, pulseiras, braceletes, brincos, anéis de sementes de tucumã), os objetos em madeira Molongó (totens, bancos, esculturas com motivos de animais, canoas, remos e outros), algumas cestarias (paneiros, peneiras, cestas de tamanhos pequenos e médios).

De acordo com as observações e análises de Mauro (2016. p. 99):

> O olhar sobre os objetos de artesanato como resultado de uma seleção protagonizada pelo grupo que os produz nos leva a ver nessa prática estratégias próprias e autônomas de gerenciamento de suas relações com os outros. Como descrito por Assis (2006) em sua análise do caso Mbyá, também o artesanato Sateré-Mawé explora em seus próprios termos um imaginário ocidental sobre indígenas e uma demanda por esse tipo de comércio, somada a expectativas próprias das múltiplas interações promovidas pelo espaço urbano.

Após elencarmos produtos mais evidentes da economia Sateré-Mawé hoje em dia, se faz necessária à reflexão de que o consumo local de produtos tradicionais da alimentação desse povo vem sendo intensamente substituída por produtos industrializados na área indígena, sobretudo em localidades próximas as cidades como é o caso de Ponta Alegre.

Desse modo, Pedrosa (2015, s/p) nos adverte sobre a preocupação com a problemática pelo Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (Inpa/MCTI) que em 2015 chegou a realizar uma feira cultural de saberes e sabores na área indígena com a finalidade de sensibilizar a população local sobre as perdas de qualidade de vida e produção de espécies cultivadas ao substituir alimentos nutritivos por industrializados. Entre o incentivo de produção na T. I. Andirá-Marau estavam: o cultivo de hortaliças, como cará, bertalha, ariá e cubiu.

Perdrosa (2015) inferiu que após passarem a viver da comercialização do guaraná, exportado inclusive para a Europa, a etnia reduziu a prática do cultivo de algumas espécies o que gerou impactos na produção de alimentos para consumo local. Nessa linha de raciocínio a produção centralizada do guaraná para comercialização limitou a variedade de produção

agrícola desse povo. A partir dessa reflexão lideranças Sateré-Mawé se propuseram buscar parcerias e elaborar soluções para essa problemática enfrentada.

A partir do exposto, pretendemos apresentar uma visão panorâmica da produção material da cultura Sateré-Mawé. Por meio de produtos comercializados direta ou indiretamente na cidade por pessoas da etnia ou revendedores de seus objetos. Entendemos que o modelo de desenvolvimento econômico sem dúvidas interfere nos processos de organização da produção, distribuição e consumo no interior das comunidades indígenas e na relação externa destas com a cultura ocidental e sua constante produção da necessidade de consumo desenfreado. Contudo, acreditamos que em mais de 400 anos de contato a etnia Sateré-Mawé vem à medida de suas possibilidades fazendo sua história e resistindo culturalmente às interferências contemporâneas.

A monetarização das relações levanta questionamentos sobre a contaminação das trocas em geral pelo dinheiro. Estariam os comerciantes indígenas se distanciando de uma lógica de representação em direção a uma lógica de acumulação? (ANDRELLO, 2006, p. 239, apud, FIORE, 2018, p. 112).

> Visitar o comércio é uma prática antiga entre os índios do Uaupés, onde se conseguia crédito para a aquisição de mercadorias. O dinheiro, antes de fazer parte substantiva da vida dos índios surgiu escala de equivalência entre mercadorias e produtos indígenas, o que lhes permitiu dimensionar as enormes taxas de lucro dos comerciantes. A venda a dinheiro foi introduzida com o trabalho para os caucheiros colombianos, no segundo boom da borracha nos anos 1940, e se disseminou a partir dos anos 1960 com a construção da pista de pouso da Aeronáutica e outras obras realizadas nos anos 1970. Em 1980, a atividade comercial nos moldes da cidade é introduzida por parentes que tinham experiência no comércio de São Gabriel e foram instados a voltar a Iauaretê para abrir um negócio para abastecer a comunidade [...] A lógica interna da economia indígena, por sua vez, adapta-se a forças externas, e os próprios índios são agentes que demandam os bens que recebem e que por vezes utilizam-nos para criar novas dívidas entre os seus (ANDRELLO, 2006, apud, FIORE, 2018).

A reflexão acima elencada por Fiori (2018) é parte refere-se ao caso estudado por Andrello (2006) sobre as práticas comerciais indígenas no entorno de Iauretê, mas cabe pensarmos sobre os caminhos trilhados pela economia Sateré-Mawé a partir do contexto da produção artesanal comercializada a partir do entorno de Parintins.

Por fim, a partir de sua produção enraizada em questões cosmológicas e práticas tradicionais, os Sateré-Mawé agregaram novas técnicas de plantação e cultivo do guaraná e com isso vem construindo sua organização social e política com base em seu etnoconhecimento.

II CAPÍTULO - ARTE SATERÉ-MAWÉ

2.1. DO NOÇOKEN À ORIGEM DOS ARTESANATOS SATERÉ-MAWÉ.

Figura 9*:* Semana da Arte Sateré-Mawé na Aldeia Simão.
Fonte: Arquivo Pessoal 2017.

Os velhos, anciãos, na língua Mawé os *Nãg nia*, são citados pelos indígenas deste povo como aqueles que possuem o conhecimento sobre cultura, educação, ciência e história desta etnia. São os *Nãg nia* os principais responsáveis, dentro da percepção cosmológica indígena, de educar as futuras gerações para dar continuidade à luta pela soberania do conhecimento de sua etnia.

> Um dia, há alguns anos, o João Melo, servidor da FUNAI, foi visitar um ancião produtor na aldeia dele. O Melo tinha boa intenção: queria que o homem conseguisse mais renda aumentando a produtividade de seu guaranazal. Assim, lhe falou o seguinte: "O senhor deveria tirar esses pés de guaraná que já têm quase cem anos, e replantar outros pés novinhos: planta nova teria mais vigor e daria mais fruto"! "O ancião produtor respondeu: "Tu tens razão: ele é velho". Mas eu também sou velho. Às vezes eu sento aqui perto dele, de manhã cedo, ou de tardezinha, e olho pra ele. E ele olha pra mim". "E a gente se faz companhia". (Portal dos filhos do guaraná, http://www.nusoken.com/livre-academia-do-wara, s/d).

De acordo com Junqueira (2017, p. 36) o imaginário fundamenta princípios da realidade social indígena, relaciona crenças, conhecimentos e valores:

> O imaginário atua na sociedade modelando relações sociais, redefinindo costumes e seus respectivos símbolos, tornando-se assim parte da realidade social. A crença no mundo invisível povoado de espíritos que observam e circulam livremente entre os humanos, e a crença no poder das rezas, das palavras e dos gestos mágicos, são os fundamentos da religião.

Conforme narrativas de anciãos desta etnia o princípio do guaraná, *Waraná sesé* na língua materna Sateré-Mawé, tem sua origem a partir do conhecimento de uma mulher. A jovem Onhiámuaçabê que habitava o jardim Nuçoken junto a seus dois irmãos, até ser expulsa por ter engravidado de uma cobra. Ao dar à luz a um curumim, este cresce ouvindo as histórias que sua mãe Onhiámuaçabê contava sobre o jardim Nuçoken até que um dia ele resolve entrar neste jardim, mas é morto por seus tios. Ao ver seu filho morto ela retira os olhos do curumim e enterra seu corpo. Do olho esquerdo nasce o falso guaraná e do olho direito o verdadeiro guaraná. Do corpo da criança dar-se a origem do primeiro Sateré-Mawé (UGGÉ, 1993).

A partir do mito fundador, este povo, trabalha a educação tradicional de seus filhos, baseada no mito, no imaginário, fundamenta a organização social, política e econômica de seu grupo social. O mito do Waraná corresponde a origem do povo Sateré-Mawé e equivale hoje uma riqueza simbólica e econômica.

Para celebrar e religar-se ao elemento sagrado do waraná, os Sateré-Mawé realizam a celebração do Wará (significa conversar, falar, a palavra, dialogo, palavra em si, passar conhecimento), Çapó (raíz de qualquer planta. Houve um período que faltou o guaraná, a fruta. Então uma homem experimentou a muito tempo atrás assar a raiz do guaraná para ralar e fazer a bebida do guaraná.A muito tempo mais). O Waraná é a bebida que inicialmente uma mulher rala o waraná na cuia com água, um homem fala na língua materna os ensinamentos para o coletivo. A cuia ao ser posta no centro entre os indígenas, contendo dentro o waraná em forma de bebida, circulará entre o coletivo no sentido à direita do homem que profere os ensinamentos na língua materna até chegar à esquerda da mulher que preparou a bebida.

Essa ritualística para os Sateré-Mawé envolve a celebração do princípio do conhecimento e sabedoria de seus ancestrais. Celebrar o Wará é manter a sincronia com os elementos sagrados da cultura desta etnia. É também uma importante forma de educar as gerações mais jovens dentro dos princípios morais deste povo, compartilhando a bebida que estimula a sabedoria, de acordo com o s contadores de história Sateré-Mawé.

O guaraná (*Paullinia cupana var. sorbilis*) é vegetal arbustivo, trepadeira originária da bacia Amazônica. Pertencente desde tempo imemorial a área geográfica determinada pela Mundurucânia (região da antiga província do Pará que compreendia a área entre os rios Tapajós, Amazonas, Madeira e Juruena). O guaraná é encontrado em outras regiões, a exemplo a

Venezuela na fronteira com o rio Negro e na Colômbia, porém com espécies diferentes ou mesmo subespécie. O habitat preferencial da planta é a região de Maués estendendo-se até o município de Barreirinha pelos rios Andirá, Maués-Açu e Paraná do Ramos, lugares em que se desenvolve em sua forma mais silvestre (MONTEIRO, 1965, p. 11-12).

A explicação do mito sobre a origem da vida na sua forma humana ou vegetal relaciona-se com a ideia do tempo cíclico como organizador dos ciclos da natureza e do tempo social construído por diferentes grupos humanos. Neste sentido, concepções sobre o tempo cíclico envolvem a compreensão da ideia de este não ter começo e nem fim, mensurado pelo tempo de vivência como um agora permanente, sendo curvo e de fluxo variável, cercado por ciclos espiralados, em busca de sincronia com a natureza e seus ciclos de início e fim das fases da água, sol, lua e demais elementos modificadores do tempo social a partir dos ciclos naturais relevantes para o desenvolvimento das condições humanas de plantio, colheita, entre outras (MACHADO, 2012).

> A maioria dos relatos dos Sateré-Mawé refere-se ao seu lugar de origem – Noçoquém 41- 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. (PAIVA, 2019).

Deste modo, cada grupo étnico possui suas histórias, vivências e características que evidenciam os valores, símbolos e representações socioculturais de sua identidade. O tempo cíclico relacionado aos elementos sagrados, a organização cosmopolítica, desvela a compreensão de mundo que envolve a mentalidade coletiva inerente ao grupo. 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).

Contudo, ao longo de mais de 300 anos de contato com a sociedade envolvente, aconteceram várias mudanças no modo de vida dos Sateré-Mawé. Algumas dessas mudanças estavam diretamente relacionadas as 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 desse povo (PAIVA, 2019).

A respeito do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), Cardoso de Oliveira (1978, p. 72-73, apud, MELO, 2009, p. 61-62) alerta para uma política indigenista elaborada de forma racional, com bases cientificas, mas que acabou por se alterar para uma visão empresarial na orientação do trabalho indígena sob o comando dos Postos Indígenas:

> Esta ação viria a ser marcada a partir do momento em que diretores do SPI passaram a ser recrutados entre homens completamente divorciados da doutrina de Rondon, fossem eles civis ou militares. (...) Ela (mentalidade empresarial) representa o estabelecimento de uma orientação totalmente voltada para a transformação dos Postos Indígenas (unidades de base do SPI) em verdadeiras empresas, dedicadas à produção e ao lucro. A concepção inerente a essa orientação é a de que o índio só pode "civilizar-se" pelo trabalho, não aquele ao qual é culturalmente condicionado, mas ao trabalho induzido, o que lhe é ensinado pelo civilizado. E a consequência disso é tornar o Posto Indígena uma unidade auto-suficiente, o que viria dissipar verbas orçamentárias destinadas à assistência e à proteção.

Sobre o papel da igreja no processo de transformação no modo de vida Sateré-Mawé, Paiva (2019) enfatiza:

> 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 (PAIVA, 2019, p. 56).

De acordo com Paiva (2019) os Sateré-Mawé, como outros povos, estão envolvidos em um amplo processo de transformação sociocultural e econômica, que operou mudanças em sua organização social e política. A interação sociocultural, produzida por múltiplas relações tecidas ao longo da história de conflitos com não indígenas, há muitos séculos, gerou mudanças na interpretação cosmológica, concepções míticas estáticas, magia, ritos, bases materiais e língua dos Sateré-Mawé.

A partir de sua pesquisa sobre o protagonismo de lideranças Sateré-Mawé na interação aldeia-cidade, Paiva (2019) destaca que tais mudanças no processo de organização social e política não passa despercebido por suas lideranças e que estes elaboram estratégias nos núcleos fundamentais de suas culturas, resistindo à degradação de suas identidades étnicas culturais.

Tais estratégias desenvolvidas pelas lideranças Sateré-Mawé envolvem por um lado, a apropriação crítica de muitos elementos da cultura dos não indígenas, 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 (PAIVA, 2019).

> 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 tradicional39. 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 (PAIVA, 2019, p. 92-93).

Por sua vez, Alvarez (2008) destaca:

> 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, exogânicos, 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 consanguinidade 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).

Os pilares da cultura Sateré-Mawé estão fortalecidos em seus conhecimentos. A partir da Tucandeira, do Waraná, de seu território e suas potencialidades esse povo consegue equilibrar sua relação humanidade e natureza.

> *Nuçoquen era o primeiro local construído no mundo. Era pedra antigamente. É um local, um terreiro, local de pedras, lá que eles [homens-deuses] construíram as primeiras imagens do Porantim, as imagens, cavaram a imagem de todos tipos de animais. Todos os tipos de desenhos, grafismos, vieram daquele pedaço de pedra que foi construído. Então eles pensaram que só aquele pedaço de espaço não ia dá para todos os animais sobreviver, então foi de lá que eles criaram a terra. Nós [seres humanos] fomos as primeiras imagens de cerâmica criado pelo Deus, a imagem humana de cerâmica, de barro (Professor Zacarias Ferreira, 2019).*

A partir do exposto, o professor Zacarias Ferreira expõe que desde a criação das primeiras imagens todo tipo de figura pode ser feita agora. A partir dos dons, das habilidades de ser artesão.

A figura abaixo apresenta elementos da cultura material Sateré-Mawé de grande relevância social para este povo:

Figura 10: Ritual da Tucandeira na aldeia Guaranatuba em 2017.
Fonte: Arquivo Pessoal.

De acordo com Sonia Lorenz (1992) o ritual da Tocandira coincide com a época do fabrico e dura aproximadamente 20 dias. Os índios referem-se a este ritual como "meter a mão na luva", também conhecido pelos regionais como "Festa da Tocandira". Trata-se de um rito de passagem - onde os meninos tornam-se homens - de extraordinária importância para os Sateré-Mawé, com cantos de exaltação lírica para o trabalho e o amor, e cantos épicos ligados às guerras. As luvas utilizadas durante este ritual são tecidas em palha pintada com jenipapo, e

adornadas com penas de arara e gavião; nelas, o iniciado enfia a mão para ser ferroado por dezenas de formigas tocandiras (Paraponera clavata).

A figura abaixo representa as dimensões da cultura no cotidiano Sateré-Mawé:

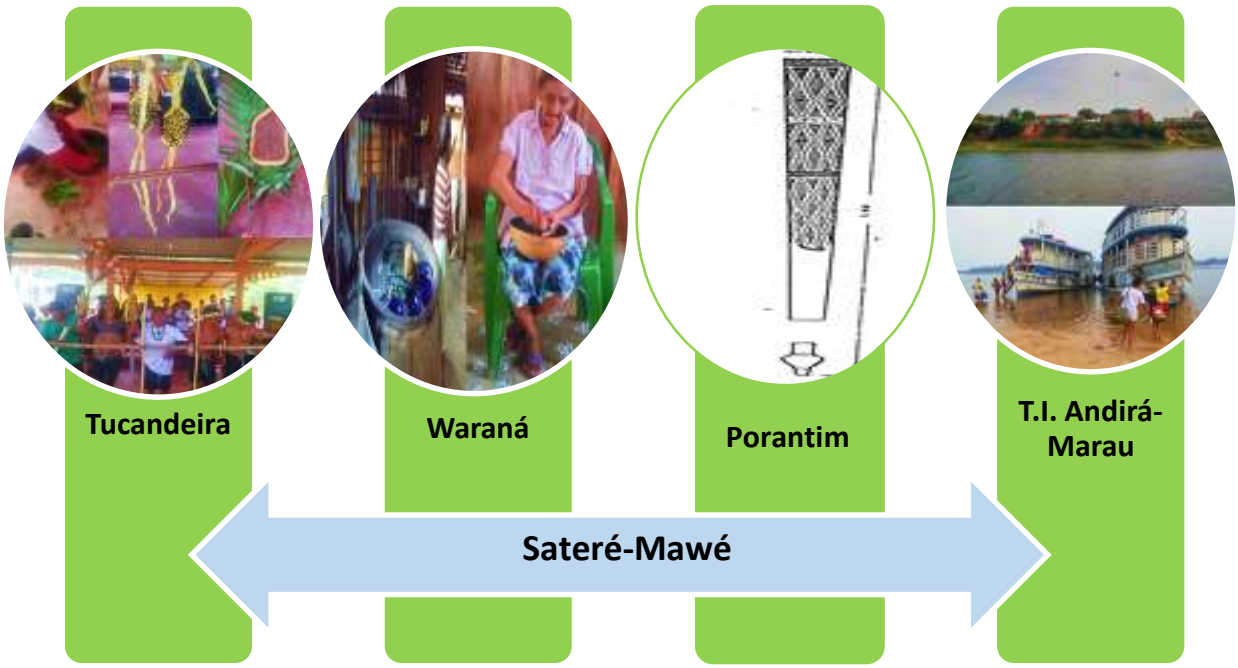


Figura 11: Cultura e territorialidades Sateré-Mawé na contemporaneidade.
Fonte: Mirian Castro (2018).

Tucandeira, Waraná e o território formam uma tríade que configura as redes de relações socioculturais dos Sateré-Mawé e mundo interno e externo a sua cultura. A maneira como se organizam, produzem e distribuem os bens produzidos em suas territorialidades tem relação direta ou indireta com suas práticas rituais-religiosas-políticas.

Neste sentido, o artesanato indígena para o comércio não atinge os artefatos da cultura material de um povo indígena em sua completude, mas sim representa uma parte da produção de artefatos comercializáveis, sendo selecionados com base na história e representações simbólicas e também na procura de mercado. Relaciona-se ao fato de haver uma produção da cultura material criada para serem artesanatos, como tipos de colares, esculturas em madeira, cestarias, sendo estes identificados como autênticos, mas destinados ao “outro” (MAURO, 2016, p.97).

É a partir desse contexto cosmológico sobre a ancestralidade e o processo de organização social e política Sateré-Mawé que a arte deste povo é criada por seus artesãos e artesãs. Os mitos, as histórias, as narrativas do cotidiano indígena são as principais inspirações

para a produção artística de sua cultura material, representada por meio de cestarias, colares, anéis de tucumã, esculturas em madeira, entre outros.

> *O artesanato indígena é precedido na aprendizagem cultural, pelos mitos e histórias contadas pelos anciãos da família, um avô, avó, tios, pais. Essas histórias ao compor o imaginário dos jovens podem vir a serem representadas materialmente por meio de esculturas em madeira, virar colares, brincos, anéis e outros elementos materiais da cultura do povo.* (Professor Zacarias Ferreira, 2018).

Neste sentido, a descrição acima apresentada, ressalta que a figura de um jabuti, uma cotia e outros animais esculpidos em madeira ou caroços tem uma história mítica de origem, possuem moral e ensinamentos indígenas. Deste modo cada peça de artesanato pode ser vista como arte indígena dependendo da intenção e compreensão do artesão que produz as peças.

De acordo com o artesão L. Oliveira, a partir de suas memórias, o artesanato entre os Sateré-Mawé passou a ser considerado fonte de renda, como troca de mercadoria por dinheiro, sendo inserido na economia tradicional indígena contemporânea por intermédio da igreja católica, do estado representado pelas instituições SPI e posteriormente FUNAI. Nesse processo de intermediação, houve estágios de negociação: 1º a troca das peças de artesanato por produtos de interesse do artesão, 2º a troca das peças de artesanato por pagamento em dinheiro.

A igreja [Católica] foi a 1ª a realizar a intervenção comercial do artesanato (Sateré-Mawé). Depois veio o SPI e a FUNAI. Para maior produção de peças foi introduzido maquinário [manual, ainda sem eletricidade] para agilizar a produção e gerar menos desgaste do artesão em algumas etapas da produção. O capitão da aldeia, o padre [Enrique Uggé] realizavam a venda do artesanato fora da aldeia. Quando o dinheiro foi sendo introduzido foi uma nova fase: aprender o valor de troca da mercadoria/artesanato pelo valor do dinheiro. Isso foi bom para algumas famílias artesãs, mas para outras trouxe problemas de vícios [alcoolismo] e desarticulação do modo de vida anterior [período da troca, escambo] (Artesão, L. Oliveira, 2018).

A partir do exposto, o quadro abaixo, destaca aspectos do processo de criação do artesanato Sateré-Mawé.

MEMÓRIAS SOBRE A HISTÓRIA DO ARTESANATO SATERÉ-MAWÉ	
Cosmologia Sateré-Mawé e sua relação com o artesanato	Diz à história que por causa de conflitos entre indígenas, o grande chefe que naquela época, os brancos chamam de imperador, mandava e desmandava na tribo, ele tomava conta de todas as tribos. Era só um povo, era só uma aldeia grande. Então eles começaram a brigar entre eles – [diziam] *não, mas, essa caça é minha, não, mas, eu corri primeiro atrás. Essa fruta era minha, mas eu encontrei primeiro*. Quando começou essa briga ele [imperador] disse construam uma canoa. E esta canoa foi construída de uma grande árvore, com todos os seus galhos e colocado n'agua pelo povo, então ela levava muita gente. Não existia banco para eles sentarem, era apenas um oco assim grande, muito grande mesmo que levava uma tribo toda. Mas só que o índio dizia assim, não, mas, eu não quero deixar à árvore de Uixi liso, a árvore de Cupu, a árvore de Açaizeiro, a árvore de Buritizeiro, então ele começava a colher aquelas frutas. Mas até que o imperador disse bem assim para o irmão dele – ah ele vai demorar muito. Ele [imperador] chegou e disse – índio é melhor que você fique nessa terra de fartura aonde tem árvores, aonde tem sementes que você pode trabalhar, aonde tem árvores que você pode trabalhar, só tem um porém, que nos seus dedos espinhos irão entrar, suas mãos cansadas vai ficar. Mas saibas que um dia os teus irmãos que hoje eu estou levando para terra distante daqui, voltarão e olharão para o seu trabalho e trarão coisas novas para ti, informação nova para ti e você produzirá, quando eles voltarem eles se admiraram grandemente ele vai reconhecer você, porque você tem uma história, que você tem uma vida mais longa, você tem uma vida mais experiente, escreveram e tiraram fotos do que você produzir e trocaram abraços entre vocês e então eles reconheceram que você é irmão dele que ficou para trás há muitos tempos. Este é um pequeno resumo sobre a canoa. Tem várias outras peças que tem outras histórias que se for mergulhar dentro da história você pode chorar, coisas que no seu coração pensa que só é uma peça, mas através dessa peça tem um conselho, uma história assim que dá pra você refletir. Hoje não é à toa que os brancos, vêm os italianos, americanos lá de fora, eles dizem Doglas é aqui que é Arte Poranga Nativa aqui, sim podemos tirar fotos, podemos trocar por celular. Assim como foi falado antes. Para nós não é vendido só é trocado. O dólar deles não perde valor, o nosso artesanato também (Sr. D. Oliveira, 43 anos, entrevista concedida em março de 2017).
O mito de origem do artesanato	Diz à história que o ***Asiripó*** era um grande guerreiro, um grande sábio, um grande construtor de todas as artes, ele olhou o céu, olhou a água, olhou a terra, olhou os movimentos e também olhava os coros das cobras e tudo isso ele começou a pensar: - Poxa, será que eu acerto fazer o teçume, de imitando, copiando, as gravuras da cobra, a pintura da cobra, da cobra grande, da sucuri, de todas as cores da cobra. Então a sua mente gravava, ele pegava talos para fazer teçumes e começava a tecer e começava a expor o que estava no pensamento dele para fora, do que estava fazendo teçumes. Cada arte que é produzida tem seu mito, tem sua história. Vamos dizer assim uma canoa, uma canoa pequena que é representada, antigamente não existia canoa (Sr. D. Oliveira, 43 anos, entrevista concedida em março de 2017).
Interpretação da cultura Sateré-Mawé na	A cultura Sateré-Mawé é diferenciada que a do branco e também de outras etnias. Diferente da etnia Wai Wai, dos Hyskayana, Tupi, Guarani e de outras etnias. A nossa etnia visa muito às organizações dos nossos antigos a respeitos do conselho e também a respeito do trabalho as organizações sociais em si, tanto dos homens e das mulheres e a cultura indígena vem sendo ensinada de avós pros pais e de pais pros filhos e até no dia de hoje e um dia também eles ensinaram para os filhos deles que serão nossos netos.

percepção do artesão	A cultura indígena ela era apenas contada de uma história, vamos dizer assim imaginária que as pessoas não podiam ver aquilo, apenas as pessoas viam através da visão dos seus pensamentos, era difícil da pessoa visualizar a olho nu, a não ser a pessoa que tinha aquele mesmo dom quando outra pessoa falava ele dizia está certo. Diz à história que todas aquelas que entendiam quando a história era contada também poderia contar mais tarde para outras pessoas, agora tinham pessoas que não entendiam nada, não tinham a visão. Então no momento em que nós contamos uma história e a outra pessoa compreende então essa pessoa tem visão, essa pessoa entende (Sr. D. Oliveira, 43 anos, entrevista concedida em março de 2017).

Quadro 5: Memórias sobre a história da origem do artesanato Sateré-Mawé: relação cosmológica.
Fonte: Castro; Lima; Vale (2017).

A partir do exposto ressaltamos a afirmação do artesão D. Oliveira corroborada pelo professor Zacarias Ferreira de que todos os artesanatos tem uma origem. Noçoquen é o primeiro lugar do mundo na compreensão cosmológica Sateré-Mawé, desse espaço sagrado se origina tudo que existe de objetos e seres vivos.

Neste sentido, todos os objetos oriundos do artesanato Sateré-Mawé advém primeiramente da criação dos homens-deuses. Toda fonte de inspiração para a produção material da cultura deste povo é inspirada em seus mitos e narrativas históricas ancestrais. A figura abaixo apresenta um pouco da presença do artesanato na economia deste povo.

Figura 12: Semana de Arte Sateré-Mawé na Aldeia Simão.
Fonte: Arquivo Pessoal - Abril de 2018.

Velho (1977, p. 09) ressalta sobre os mundos artísticos e os tipos sociais que uma definição considerável é a de que um mundo como a totalidade de pessoas e organizações em que a ação é necessária à produção do tipo de acontecimento e objetos é produzidos por aquele mundo especifico. De tal modo que um mundo artístico é constituído pelo conjunto de pessoas e organizações que produzem os acontecimentos e objetos definidos por esse mesmo mundo como arte.

O senso comum criou a falácia de que existe um consenso de que há um único mundo artístico e que a sociedade como um todo deve se encaixar nesse modelo pré-estabelecido. Mas a arte é plural, diversa e circular. Velho (1977) insiste no elemento mais circular de sua definição, a afirmação de que um mundo se constitui pelo conjunto de pessoas cuja ação é essencial à produção do que elas produzem, seja qual for o objeto desta produção.

2.2. PARTE 1: AS FIGURAS E O PORANTIN – TUDO QUE EXISTE NO MUNDO FICA NO OBJETO.

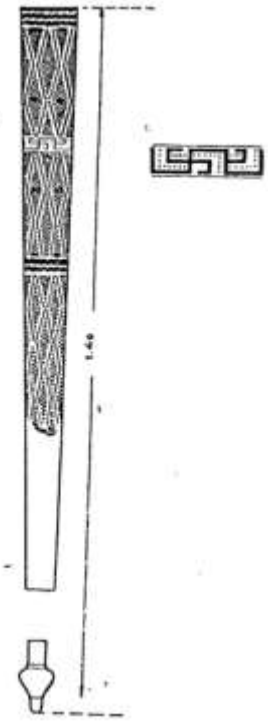


Figura 13: O Porantin ou Remo Mágico dos Sateré-Mawé.
Fonte: Nunes Pereira (1954, p. 78).

Diz a história dos antigos, que aqueles que compreendessem a história da cultura indígena poderiam contar (D. Oliveira, 2017). O artesão que nos apresentou esse pensamento em uma conversa sobre a inspiração para a criação de peças artesanais, escolheu a arte para contar histórias de seu povo. Segundo, D. Oliveira cada peça de artesanato, seja canoas, mascaras, totens, figurações de animais, todas possuem uma narrativa mitológica que explica sua origem. Por meio da história das peças a pessoa pode se emocionar, pode refletir por meio de um conselho.

Neste sentido, o Porantim carrega consigo a história sagrada de todo povo Sateré-Mawé. Conforme os estudos de dissertação de Romulo Machado (2016) este artefato é feito de uma madeira escura, pesada, na qual foi talhado um remo medindo 1,40m de comprimento por 11 cm de largura, contrastando com a do cabo, que tem a forma de um pião. Ele termina numa ponta rústica, mal lixada, da qual já se percebem lascas. Ele possui dois lados. Num lado foram talhados símbolos, cobertos com camadas finas de argila branca e vermelha.

Objetos em madeira e o Porantim.

O **Porantim**, sabemos ele era uma madeira simples, foi feito de amago de pau ferro, então é por isso que ele é muito seguro e não é qualquer madeira, qualquer pau, o amago de pau, então, ainda mais que ele foi feito pelos homens-deuses, antigamente, então por isso ele é mais seguro de todos os objetos que foi feito de madeira. Porque uma vez que foi fabricado essa madeira para ser colocado uma lei do mundo nessa madeira, foi colocado esse poder de prolongar a vida, porque é vida que existe dentro daquela madeira, então por isso que não apodrece tão rápido, claro que ele pode ser apodrecido, mas, só que ele foi dado poder, foi batizado para ele não assim apodrecer tão rápido né, que foi dado essa ordem pelos deuses, porque antigamente só existia os deuses, não é qualquer pessoas que fez aquele objeto. Uaciri, o deus mesmo é quem escolheu a madeira do Porantim. Segundo o povo conta, o objeto que ficou no Castanhal, no Andirá ainda é do Uaciri. O primeiro homem que guardou o princípio do conhecimento no Porantim. A história conta que o Porantim se desgasta a medida que o povo não respeita sua origem, cultura e conhecimento do povo.

Então por isso foi passado muito tempo para ser feito aquela, não é com a faca que foi feito. Segundo a história que fala que o primeiro homem é que tem o poder ele fez e fabricou com dente de animal chamado ***Coticuru***, antigamente não existia as facas, essas ferramentas, tá, então lá que é muito grande as dúvidas pra pessoas perguntarem, porque as facas essas ferramentas já existia foi recente na verdade, mas antigamente não tinha nada essas ferramentas, mas foram feitos, como como fosse hoje foi fabricado nas marcenarias, que estão tudo por aqui, nos móveis essas coisas, foi lixado de lixa eletrônica, muito bonito, tipo foi lixada aquela madeira, por mais que na época não existia nada de faca essas coisas, esses materiais que tem hoje.

Então segundo a história que no momento que foi fabricado daquela forma então lá que foi criado dado aquela ordem de conhecer todas essas obras que podiam existir no presente como existe hoje essas lixadeiras, essas lixas, todo esse tipo de lixa que existe hoje, é porque a gente vai precisar, conforme o mundo se expande as populações no mundo vão precisar todos esses tipos que foi feito como aquela obra, então no momento que foi feito isso que foi dado essa liberdade de tudo que existe hoje no presente, se não tivessem dado essa liberdade não ia existir essas coisas no futuro, no presente hoje.

Então é lá que tudo foi fabricado, porque aquela lá antigamente foi fabricado com muito sacrifício foi fabricado aquele objeto. Como que eles conseguiram tirar amago grande, naquela época não existia motosserra, terçado, machado, não existia, e conseguiram aquele pedaço de amago é muito duro, não existia faca na época, foi construído com dente de animais, que é muito amolado, fura aqui, rói qualquer caroço das plantas como tucumã, inajá e outros [...] Uma vez que foi feito aquele objeto foi colocado todo poder que existe hoje no mundo.

Então é por isso que levava muito tempo pra construir aquele objeto. Tudo que a gente não gravar no objeto se perder não acha mais. Então tudo que existia o que ia acontecer hoje foi colocado dentro do objeto. Então é por isso que tem vários tipos imagem, de figuras dentro daquele objeto, todas aquelas figuras tem a sua representação. Então se não tiver aquelas figuras não ia existir aquelas figuras no objeto, na peneira, nos paneiros, foi feito assim de arumã. Só que essas pinturas só existia antigamente tinta preta. Única coisa que pra ser mudado as coisas é a tinta preta.

As figuras do Porantim é preto. Foi feito tipo uma queimada com ferro, tipo aquela ferrada que hoje os fazendeiros usam pra marcar os seus animais, mas na verdade não é, eles usam tintas próprias pra isso. Então lá naquela madeira que fica a tinta original e então por isso aquela marca fica e não sai, depois que você botou as coisas. Então por isso que a tinta das canetas existe hoje nas se não tivesse essas coisas não ia existir. Então por isso que a tinta da caneta onde a gente coloca ele fica e não sai tão rápido, pode até sair, mas custa a sair, ele

sai, porque não é mais o original, o original fica no Porantim naquelas figuras, toda aquelas tintas, toda marca original fica naquela madeira.

Enquanto isso o que existia naquela madeira que foi expandido. De lá foi, vários já foram feitos em cima daquelas figuras. Então cada uma delas representa coisas diferentes, tem funções diferentes. Cada figura tem as coisas diferentes. Só que na verdade dentro daquela madeira uma coisa tem umas parte, são, tem duas coisas separado, tem o do bem e tem o do mal, então do bem as pontas é tudo pro lado direito, aquelas partes coisa a união, mas tem uma caixinha assim, tipo uma caixinha, aquela parte tudo é maldade tudo é desunião, se voltasse aquelas coisas pro lado direito tudo é união tudo é do bem. Lá que foi colocado a origem do mundo. Então assim como aconteceu naqueles duas primeiras pessoas que foi feito pra dominar o mundo, então o ego deles fica naquela madeira, o exemplo do que eles fizeram, o desrespeito do Adão e Eva, fica dentro daquela madeira, dentro daquela lei, porque essa lei foi feita não é por qualquer homem, mas sim por Deus aquela lei foi feita. Então isso foi quebrado pelo ser humano. Por isso que nós hoje tendo esse conhecimento, uma vez que as pessoas falam disso, qualquer fala da bíblia, fala do bem, a gente lembra porque aconteceu, porque existe o bem.

Quadro 6: Dialogo com o professor Zacarias Ferreira sobre o Porantim.
Fonte: Histórias narradas pelo Professor Zacarias Ferreira (2019).

Na visão cosmológica dos Sateré-Mawé o Porantim representa sua lei moral. A origem e toda história desta etnia está contida no “remo sagrado”. Em um dos versos do remo contém o mito do guaraná e o outro o mito da guerra. Machado (2016) elucida que na festa da Tocandira/Tucandeira os acontecimentos da história Sateré-Mawé são narrados e cantados durante o acontecimento desse cerimonial. O Porantim retrata o ciclo dos fatos antigos do passado desta etnia e também guarda o conhecimento de seu futuro.

Contudo, são cinco séculos de contato entre povos indígenas e povos europeus no Brasil e fenômenos como extermínio e aculturação, marcaram a história das diferentes etnias nesse país. Ainda assim, a etnia Sateré-Mawé resistiu e lutou pela consolidação de sua identidade geração após geração. Atualmente, segundo dados do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé – CGTSM formam uma população de aproximadamente 10.000 habitantes. Concentrando-se em sua maioria na Terra Indígena Andirá-Marau (abrange cerca de 790.000 hectares), localizada na dívida entre os municípios de Barreirinha, Maués e Parintins.

No processo de aculturação dos povos indígenas no Brasil, a participação dos missionários religiosos oriundos do cristianismo foi e é muito marcante, sobretudo na Amazônia, onde se concentra a maior população indígena no país. Ao longo dos séculos de colonização na Amazônia, os povos indígenas tiveram suas crenças religiosas relacionadas a doutrinas cristãs com o intuito dos missionários avançarem na catequização.

Embora, as igrejas tenham interferido consideravelmente na religiosidade indígena, não conseguiram extinguir totalmente práticas das crenças tradicionais. Por exemplo, os Sateré-Mawé ainda mantem suas práticas religiosas fundamentais: Wará, Tucandeira, pajelanças. O

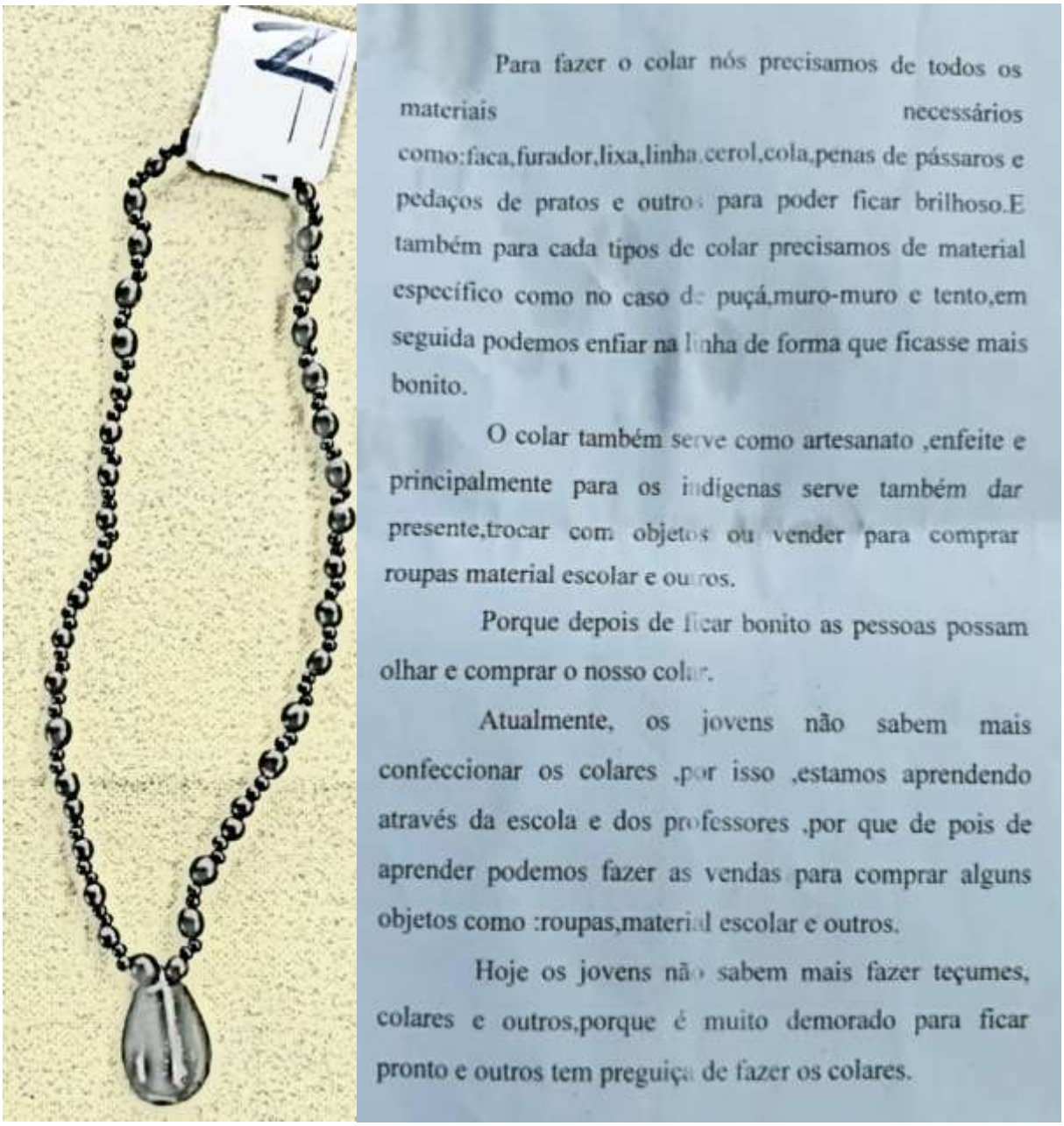
Porantim, segundo a tradição Sateré-Mawé, foi feito pelo tuxaua Uaciri-Pót, grande legislador e pajé da tribo, do clã Çaterê, num tempo que por eles é “impossível” de se determinar. Então, ele entregou esse artefato ao seu filho, o tuxaua Muratu, que antes de morrer deixou para o seu filho, passando assim de uma geração anterior para a seguinte. Contudo, o tuxaua não fica de posse do Porantim, ele o guarda na Terra Preta (MACHADO 2016 apud FARACO 2006).

A construção social da memória, segundo Carvalho (2015 apud BONETTI 2012), é realizada por meio do trabalho conjunto de um grupo. Ao buscar esquemas de interpretações e narração de fatos, cria-se uma formação histórica peculiar aos acontecimentos. Ao se tratar de contextos de grupos étnicos, a construção social da memória é diversa e particular de cada grupo.

De acordo com nosso interlocutor, professor Zacarias Ferreira tudo que existe no mundo fica no objeto, de modo que todo artesanato tem uma história sobre sua origem. A relação da produção da cultura material Sateré-Mawé tem em sua cosmologia o sentido e explicação de toda criação ou recriação que acontece no interior da cultura deste povo e no seu entorno, nas relações com outros povos.

Cada mito apresenta valores morais a ser internalizados por meio da escuta ativa das narrativas mitológicas, falam sobre a convivência social, sobre valores culturais, formas de reconhecer os dons que cada pessoa pode desenvolver. Enfim, as narrativas mitológicas são a base da educação moral deste povo e o Sateré-Mawé que conhece as histórias ganha destaque social em seu grupo étnico.

A figura abaixo apresenta a imagem de um colar Sateré-Mawé considerado tradicional, devido ser feito com sementes de puçá, fibra natural e semente de inajá. A descrição ao lado do colar é uma interpretação da turma de Educação de Jovens e Adultos da Comunidade do Simão de como estes jovens percebem a relação econômica e cultural da produção do artesanato indígena:



Para fazer o colar nós precisamos de todos os materiais necessários como:faca,furador,lixa,linha,cerol,cola,penas de pássaros e pedaços de pratos e outros para poder ficar brilhoso.E também para cada tipos de colar precisamos de material específico como no caso de puçá,muro-muro e tento,em seguida podemos enfiar na linha de forma que ficasse mais bonito.

O colar também serve como artesanato ,enfeite e principalmente para os indígenas serve também dar presente,trocar com objetos ou vender para comprar roupas material escolar e outros.

Porque depois de ficar bonito as pessoas possam olhar e comprar o nosso colar.

Atualmente, os jovens não sabem mais confeccionar os colares ,por isso ,estamos aprendendo através da escola e dos professores ,por que de pois de aprender podemos fazer as vendas para comprar alguns objetos como :roupas,material escolar e outros.

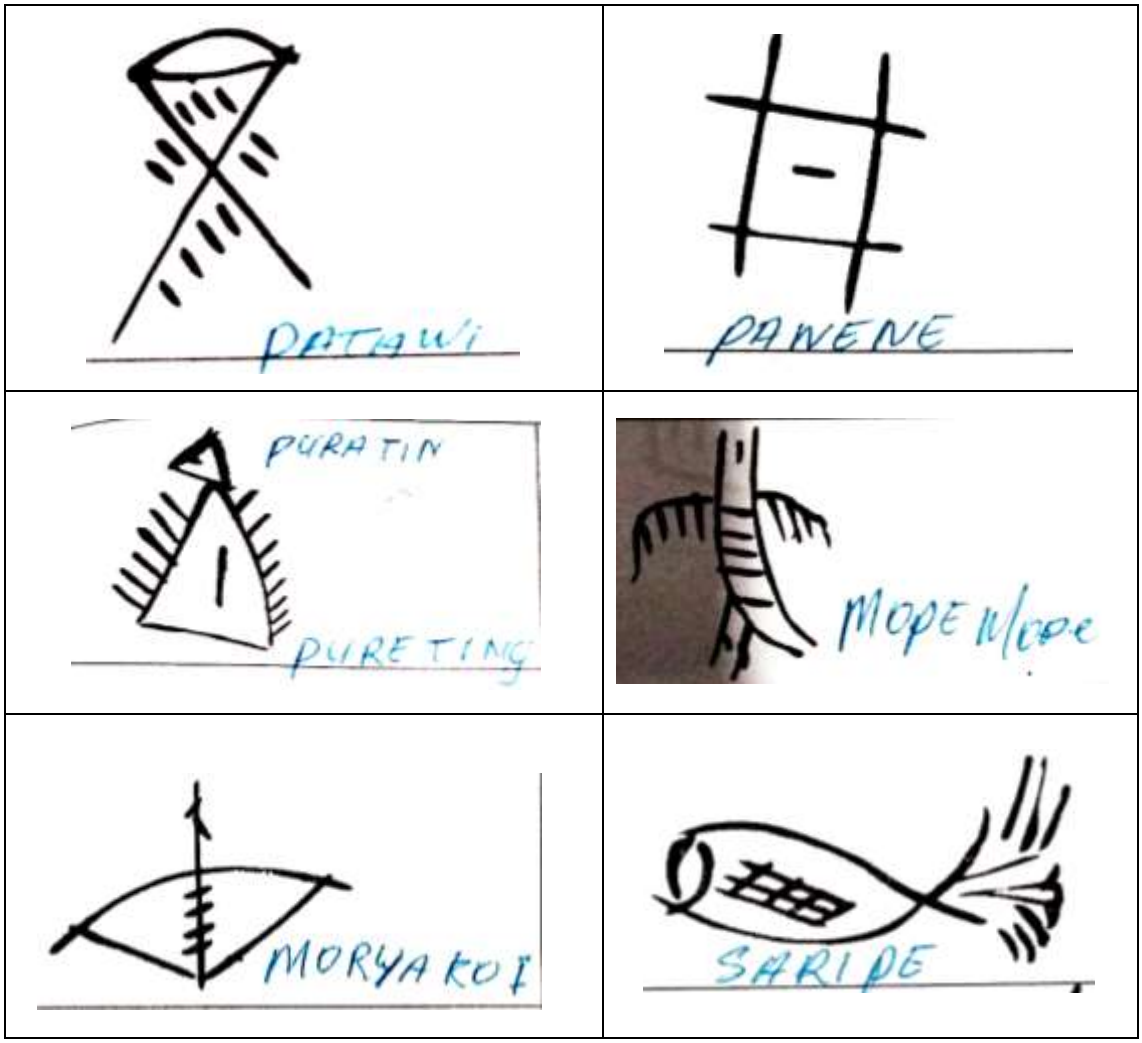
Hoje os jovens não sabem mais fazer teçumes, colares e outros,porque é muito demorado para ficar pronto e outros tem preguiça de fazer os colares.

Figura 14: A produção do colar Sateré-Mawé. Trabalho apresentado pela turma da EJA.
Fonte: Arquivo Pessoal, pesquisa de campo 2018.

O texto dos alunos da turma de EJA da escola da comunidade evidenciam as percepções de mudanças na produção do colar na atualidade, a troca de elementos em sua maioria naturais por materiais industrializados para confeccionar os colares é uma alternativa para diminuir o tempo de trabalho e poder produzir mais peças ou ainda fazer outras atividades laborais e etc.

No decorrer da atividade de pesquisa o trabalho de grafismo em madeira, realizado pelo artesão D. Oliveira, nos despertou interesse e conversamos com ele a respeito da origem de tais elementos presentes em suas esculturas em madeira, sendo algumas delas totens femininos e masculinos.

Sendo assim, as figuras abaixo apresentam algumas das mais de trinta tipos de figuras que o artesão D. Oliveira utiliza em sua produção artesanal.



Quadro 7: Códigos Primitivos utilizados pelo Artesão D. Oliveira.
Fonte: Arquivo Pessoal, Pesquisa de campo 2018.

O *Patawi* – significa segundo o artesão D.Oliveira o lugar do Waraná ficar no centro da reunião. *Panene* – representa a peneira, sendo que com apenas um risco ao meio ela representa a escassez da farinha. *Pureting* – representa o poder da mente, a sabedoria. *Mope Mope* – representa tipo de voo de passáro. *Moryaroi* – Arco e flecha. *Saripe* – teçume que apareceu depois de muita procura, foi criado para a primeira tucandeira para a saúde dos filhos e netos do Waraná.

A figura abaixo apresenta algumas associações de grafismos elaboradas pelo artesão D. Oliveira em suas composições de peças em madeira:

Códigos Primitivos Combinados	Interpretação do Artesão D. Oliveira
	A + Waikiru – a 1ª letra, primeiras coisas que são iluminadas. Sabedoria, bom senso, iluminação especial, entendimento.
	Mope Mope + Ywyt Ywato – Viagem em pensamento: sonhar com ida a floresta para ouvir o canto dos pássaros, do rio. Ao voltar para a aldeia o líder traria outros pensamentos para aliviar o problema do povo.
	Ywyt Ywato + Sapó Sapoot - O líder como um escorpião é resistente em suas decisões. Fonte de fortaleza para o povo. Inabalável. Palavras firmes e as vezes duras (como veneno).
	Sapó Sapoot + Muap – Indica quando o líder encontra saídas para o povo. Há apoio do neste momento, quando o líder encontra o caminho [mas não são todos que apoiam o líder escorpião].
	Sapó Sapoot + Woosat' ihap – Pessoas no caminho que possam ficar, mas que se unidos tem saúde. Não passam fome. Fazem trabalho em conjunto, organizados.

Quadro 8: Códigos Primitivos combinados utilizados pelo Artesão D. Oliveira.
Fonte: Arquivo Pessoal, Pesquisa de campo 2018.

Ao falar sobre os grafismos que apresenta nas peças de artesanato em madeira que produz, o artesão D. Oliveira ressalta denomina-las de "códigos primitivos", pois esse ensinamento recebeu de seu avô materno, ainda por meio da oralidade e algumas vezes por meio de rabiscos das figuras no chão. Segundo seus diálogos com o avô antigamente as lideranças tradicionais de seu povo utilizavam esses códigos primitivos para comunicar coisas importantes entre si, porém não eram todos do povo que entendiam os significados. Para a

maioria do povo os códigos primitivos eram apenas desenhos. A partir do contato com o avô paterno e o avô materno o artesão D. oliveira expandiu seu conhecimento sobre a história de seu povo ainda na infância e manteve o conhecimento por toda vida. Na fase adulta começou a representar graficamente as figurações que conheceu na infância. Seu avô paterno era quem fazia esculturas em madeira e de quem admirava-se pela habilidade em esculpir pessoas, animais e seres da natureza de modo amplo.

2.3. O USO DA MADEIRA NA PRODUÇÃO ARTESANAL SATERÉ-MAWÉ.

Figura 15: Objetos em madeira, produção da cultura material Sateré-Mawé.
Fonte: Arquivo Pessoal.

Viveiro de Castro (1996) ressalta que ser indígena não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido dos estereótipos, mas sim uma questão de sentir-se, pertencer a um grupo étnico e ser por ele reconhecido. Não é algo a ser julgado pela diferenciação. É uma construção indenitária de um grupo social a partir de características elencadas por esse grupo e que podem ser interpretadas de acordo com o contexto sociocultural que os envolve em um dado momento histórico.

Na antiguidade os pajés tinham seu banquinhos para uso no momento da pajelança, objeto de uso exclusivo do pajé, quando o pajé não tem um banco próprio ele autoriza o uso de um banco disponível para o ritual de cura. Quando não tem o marari o pajé faz a pajelança com o uso da espada, objeto de uso exclusivo do pajé, é composto por uma pena “rabo de arara vermelha” e um pedaço de 50 centímetros de pau ferro ou pedaço de fecha.

De acordo com Paiva (2019, p. 94) os Maweri’a, termo da língua Sateré-Mawé, cujo sentido indica a ideia das designações “povo, sociedade”, vem historicamente construindo as

características culturais que os constitui enquanto povo Sateré-Mawé, enquanto SER-MAWÉ. Desse modo, a identificação étnica desse povo, dos MAWERIA, não depende de um único fator para estabelecer a existência de seu grupo étnico e seus conhecimentos.

A saber o termo Gênero da madeira – indica que os mais velhos conhecem a madeira pela sua característica, pelas folhas; o macho é diferente da fêmea, pela cor da madeira, pelas pinturas da madeira, se destaca. Cada gênero, masculino ou feminino se destaca por sua especificidade e é percebido pelos mateiros e artesãos habilidosos (Professor Zacarias Ferreira, 2019).

Os objetos em madeira, artesanato Sateré-Mawé, são um dos elementos da cultura material Sateré-Mawé destacado por este povo. O uso da madeira se faz presente em muitos objetos do cotidiano Sateré-Mawé, como: canoas, remo, pilão de moer waraná, pilão de moer outros tipos de alimentos, por exemplo. Está presente no objeto sagrado Porantim.

De acordo com o professor Honorato Lopes (2019) está presente na história dos artefatos Sateré-Mawé os objetos de madeira: Hiware [conhecido para os não indígenas como Pau-de-chuva – instrumento da primeira anta, utilizado no primeiro ritual realizado pelo *Hate'ywakup*, o conselho primitivo do povo Sateré-Mawé, que na tradução literal significa fruto novo], Pilão pequeno para pilar casca de paricá [objeto usado no tempo dos antigos pajés], Mari (objeto semelhante a um chocalho e era utilizado pelos antigos pajés]. Destaca-se sobre os objetos de madeira utilizado no tempo dos antigos pajés que se diferenciam dos produzidos na atualidade.

O quadro abaixo destaca a relação do Porantim com toda criação de objetos de madeira que existem dentro da cultura do povo Sateré-Mawé:

Porantim – objeto de madeira
A madeira desse objeto, antigamente ele é muito poderoso, a imagem daquele objetos, na verdade era dos diabos, era os diabos que fizeram aquela madeira, então realmente é muito poderoso, você não podia apontar aquele madeira pro ser humano, pra qualquer seres vivos, uma vez que você apontar você dobra aquela ponta para o lado dos seres vivos, qualquer seres vivos, eles matam. O próprio Deus tomou dos diabos, mas se os diabos tivessem com aquele objeto na mão até hoje não ia prestar [...] essa é só a primeira parte e tem muito mais [...] tudo que existe no mundo fica naquele objeto [...] todas as coisas que você fala, faz, está escrito no Porantim: teçumes, cores, tintas, é indefinido falar dos estudos do Porantim.

Quadro 9: Porantim.
Fonte: Histórias narradas pelo Professor Zacarias Ferreira (2019).

De acordo com o conhecimento tradicional, o professor Zacarias Ferreira (2019) descreveu que a madeira se diferencia em dois grupos, sendo um de gênero masculino e o outro

de gênero feminino. A madeira Muirapiranga, por sua vez se modifica pela cor de seu pigmento, a de gênero feminino tem a cor mais vermelha, é mais bonita, a masculina é bonita sim, mas tem diferenças. Nesse sentido, a cor da madeira se modifica pelo tipo de gênero. O pau roxo, também tem essa característica como definição. O amago se apresenta conforme a espessura da madeira.

Antigamente os Sateré-Mawé utilizavam o amago da muirapiranga para fazer mão de pilão. Hoje, na região do rio Andirá eles fazem também figuras de animais, dependo da forma como o artesão quer trabalhar a madeira, por exemplo, fazem a imagem de anta, paca, tatu. Tem artesão que faz modelos semelhantes a armas, revolveres, ele usa máquina para serrar, ele vende muito essas armas feitas de madeira.

A madeira Marupá usam mais para fazer banco, mesa. A característica do Marupá são as cores branca e amarela, a mais branca é do gênero feminino. O Angelim também tem dois tipos, a cor masculino é semelhante a muirapiranga em seus traços, só não é vermelha, o feminino é mais claro. Todas as madeiras são reprodutivas, segundo a história contam que desde o princípio todos os seres nasceram com um tipo de parceiro para se reproduzir, mas as madeiras tem reprodução diferente de outros seres vivos.

O quadro abaixo indica os principais tipos de madeiras citados pelos artesãos colaboradores da pesquisa, quanto ao uso para a produção de suas peças de artesanato.

Muirapiranga – nome científico *Brasimum paraense Hub. Maraceae*. Outros nomes populares e espécies afins: Conduru, Falso-pau-Brasil; Conduru-de-Sangue, Pau-Rainha. Características gerais: madeira pesada, de cor vermelha, textura fina e grã direita, com gosto e cheiro indistintos. Madeira altamente resistente a fungos e cupins, com indicação de uso no artesanato para produção de brinquedos, adornos e decoração, entre outros.

Molongó – nome científico *Erythrina fusa Lour*. *Tabernaemontana undulata* Vahl – Apocynaceae. Madeira também conhecida pelo nome popular: Assacurana. Arvore secundaria da várzea alta, ocorrendo na margem dos rios e paranás. A base do tronco é rígida, ou com raízes adventícias e pequenas raízes tabulares. Uso da madeira: confecção de canoas, pranchas de surf e embalagens.

Violeta – nome científico *Peltogyne catingae Ducke Caesalpiniaceae*. Outros nomes populares: Coataquiçaua, pau roxo, roxinho.

Paxiuba da Pupunheira – nome científico *Socratea exorrhiza*.

Jaqueira da Bahia – *Artocampus heterophyllus.*

Marupá branco – nome científico *Simaba muitiflora A. Juss.* Madeira também conhecida pelo nome popular: Cajurana. Arvore de estado inferior de florestas secundárias tardias da várzea baixa, frequente em cotas de inundação entre 5-6 m.

Quadro 10: Tipos de madeiras utilizadas pelos artesãos na produção de seus artesanatos.
Fonte: www.remade.com.br/madeiras-exoticas-brasileiras.

O artesanato em madeira, quando retrata figuras de seres vivos, tem a intencionalidade de manter a característica dos seres, representar por meio dos objetos figuras de animais, seres humanos, a cultura do povo. Uma vez que o artesão Sateré-Mawé faz uma peça de artesanato ele pensa na representação da figura, na história, não faz a peça só por habilidade, mas por conhecimento da história, isso de acordo com a percepção do artesão D. Oliveira e do Professor Zacarias Ferreira.

> No passado meu avô fazia artesanato, mas eu não dava atenção pra ele. Pra mim isso daí era uma coisa assim que não ia produzir nada, mas só que um dia eu, por falta de dinheiro, falta de recurso, eu tive que **mergulhar na minha própria história**. O meu finado avô produzia muitas coisas, usava o murumuru, madeira de lei, pau-brasil, pau-rosa, essas coisas assim. Ele fazia assim, qualquer um padre que chegava lá ele olhava, mas olhava bem, sem falar nada, olhava todas as partes e tocava nas orelhas, dedos, nariz, todinho, esse era o finado Faustino" [Sr. D. de Oliveira, 45 anos, Parintins/AM, 2016] (CASTRO; VALE, 2017, p.58).

A partir do exposto, foi afirmado pelo artesão L. Oliveira que o artesanato indígena é precedido pelas histórias de cada povo e constitui a base do imaginário materialmente representado. Cada geração indígena interpreta os signos contidos nas histórias, absorve da sua maneira os valores morais que os ensinamentos da história carregam ancestralmente.

A figura abaixo representa a interpretação de alunos da escola de ensino fundamental da Comunidade Simão, por meio da máscara de cuia, os alunos representaram aspectos matérias da história que seus ancestrais vivenciaram.

Figura 16: Máscara feita de cuia - Semana de Arte Sateré-Mawé na Comunidade Simão.
Fonte: Arquivo Pessoal.

De acordo, com os artesãos Sateré-Mawé D. Oliveira e H. Lopes falar sobre as máscaras na cultura Sateré-Mawé é um assunto delicado, pois com o passar do tempo, o uso das máscaras foi ficando apenas na memória dos mais velhos e estes não gostavam que os mais jovens representassem as máscaras, pois entendiam ser esse um conhecimento reservado apenas para o próprio povo, não devendo ser representado por meio do artesanato.

A figura abaixo representa a intepretação do artesão D. Oliveira a respeito das histórias dos antigos sobre a cultura Sateré-Mawé:

Figura 17: Totem feminino e bastão ilustrados com grafismos dos símbolos primitivos – Artesão D. Oliveira.
Fonte: Arquivo Pessoal, 2018.

O artesão D. Oliveira destaca em sua fala abaixo o processo de aceitação de sua produção artesanal para fins comerciais teve enfrentamento, resistência por parte dos mais velhos e que teve que se explicar junto aos seus líderes para que pudesse ser minimamente compreendido que a função comercial que exercia obedecia a um interesse maior, o auxílio no sustento de estudantes residentes na Casa de Trânsito Indígena – CTI, localizada na cidade de Parintins.

> Depois de muitas lutas, as pessoas diziam que eu não poderia vender [artesanato], porque aquela peça era proibida e que somente nós que éramos indígenas poderíamos saber os significados dessas peças, o significado das gravuras, das pinturas. Mas eu disse não e na época eu sustentava 18 alunos, e eu dizia assim, tudo bem, posso parar de trabalhar com o artesanato, mas vocês vão ter que sustentar 18 alunos dar dinheiro para eles comprar sapatos, camisa e sustentar até a formatura deles, eles disseram não a gente não garante. Aí eu disse, está bom, então deixa trabalhar e vender a história através do artesanato. Hoje a gente é chamado para fazer exposição e tem ganhado a confiança e a gente estamos ganhando um espaço no meio, o que não era ganhado antigamente pela nossa tribo. Hoje a história é visualizada por todas as pessoas da tribo Sateré-Mawé, as pessoas que brigaram comigo hoje estão começando a compreender. Elas disseram assim pra mim: Doglas a gente não entendia antes, hoje estamos entendendo você teve a coragem de levar para frente, de nos enfrentar, você conseguiu construir, conseguiu colocar uma escola indígena Sateré-Mawé no meio da cidade de Parintins. Por ser uma escola indígena Sateré-Mawé é hoje um centro de pesquisa no dia de hoje aqui na Casa do Índio, Casa de Transito Indígena, Arte Poranga Nativa aqui onde está situada [Sr. D. Oliveira, 43 anos, entrevista concedida em março de 2017] (CASTRO; LIMA; VALE, 2017, p. 12).

A resistência em manter parte da cultura material do povo Sateré-Mawé restrito ao grupo étnico reflete a responsabilidade que os mais velhos, os líderes carregam de salvaguardar a memória do patrimônio material e imaterial de seu povo para ensinar as futuras gerações sem tanta interferência de interpretações externas ao povo.

III CAPÍTULO – TECNO-ECONOMIA

3.1. O ARTESANATO INDÍGENA NA CIDADE: UMA QUESTÃO DE GERAÇÃO DE RENDA.

Ao falar sobre os indígenas como agentes de sua história, Manuela Carneiro da Cunha (2012) analisa a gênese do não indígena nas mitologias indígenas dos povos Krahô e Canelas, cita os Waurá e os Tupinambá, a fim de elucidar a percepção indígena a partir do mito sobre as escolhas de quais tecnologias os povos indígenas teriam acesso. No caso dos Tupinambá os antepassados teriam escolhido a espada de madeira em vez da de ferro e os Kawahiwa, os brancos, teriam aceitado se banhar na panela fervente de Bahira.

Assim permaneceram sendo indígenas apenas os que se recusaram (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 24):

> A gênese do homem branco nas mitologias indígenas difere em geral da gênese de outros "estrangeiros" ou inimigos porque introduz, além da simples alteridade, o tema da desigualdade no poder e na tecnologia. O homem branco é muitas vezes, no mito, um mutante indígena, [3] alguém que surgiu do grupo. Frequentemente também, a desigualdade tecnológica, o monopólio de machados, espingardas e objetos manufaturados em geral, que foi dado aos brancos, deriva, no mito, de uma escolha que foi dada aos índios.

A respeito da gênese do não indígena e seu advento em mitologias indígenas como um ser mutante indígena, Cunha (2012) analisa que não são em todas as mitologias indígenas que essa compreensão histórica aparece. Há entre grupos de língua Kayapó e em mitologias de grupos da língua Tupi como os Kawahiwa, em grupos do interflúvio, histórias diferentes. Em grupos Pano ribeirinhos, como os Shipibo, por exemplo, a síntese da história é de que os homens são criados de barro pelo Inca, que os molda e assa, sendo que os não indígenas são assados de menos, os negros assados demais e indígenas são assados a contento (CARNEIRO DA CUNHA in ROE 1988).

No caso Sateré-Mawé, Mauro (2016, p. 100) evidencia:

> O artesanato é assim um dos primeiros, senão o primeiro, sinal didático (Carneiro da Cunha, 2009) acionado e exibido pelos Sateré-Mawé na cidade de Manaus e, junto à festa da Tucandeira, se torna uma importante ferramenta de afirmação e de distinção não só entre os Sateré-Mawé e a população não-indígena, mas também entre outras

> etnias presentes na cidade. Ele passa a integrar estratégias criativas de vida na cidade e se apresenta como um mediador de relações.

O artesanato é para o grupo social que o produz um elemento primordial de caracterização de identidade, representando elementos da cultura de um povo mesmo quando o grupo se estabelece em novas territorialidades.

A partir da importância do artesanato como fator de identidade e elemento econômico se faz importante compreender como o artesanato Sateré-Mawé está inserido na economia deste povo. De que modo sobre modificações com base nas relações socioculturais com outros povos e com a sociedade não indígena.

Um dado relevante que as conversas com nossos interlocutores trouxe para a pesquisa diz respeito ao tema divisão social do trabalho na produção do artesanato Sateré-Mawé.

Desse modo o Professor Zacarias Ferreira (2019) descreveu:

Divisão social do trabalho na produção do artesanato

[**Produção do Artesanato**] Não tem essa, não tem a troca, antes. Só que uma vez que eles entraram, a primeira vez, eles acharam muitas coisas importantes, artesanato, todo tipo de espécie de artesanato eles tinham, porque antigamente eles faziam muito, arte. Os antigamente eles trabalhavam em conjunto, as pessoas, comunidades, trabalham em conjunto. Por exemplo, pra tirar alguma uma coisa eles fazem o trabalho pra uma pessoa primeiro, como eles são muito, cada pessoa faz um tipo de arte, de artesanato só pra uma pessoa. Fazia todo tipo de arte, fizeram só para uma pessoa, só para uma pessoa, quando tiveram todo mundo.

Aí escolheram só uma pessoa, para vender para fora, antes, ai ele o cara vendeu trouxe levaram para cidade essa pessoa quando primeira vez quando ele foi levava muito bem, trouxe o resultado positivo, quando chega ele distribui para todo, pra todo mundo, pro dono do objeto, a encomenda deles ele comprava tudo, assim, assim, tá aqui fulano, fulano, quando ele chega ele entrega o pagamento dos produtos deles na reunião, no barracão, na assembleia, o pagamento dos produtos deles. Então até certa parte, um dia não deu certo, pessoa de confiança desviou o pagamento e não trouxe mais certo e não querem mais se reunir e não fazem mais a reunião na entrega das coisas.

Então o que eles fizeram, a partir daquele momento se reuniram e fizeram um acordo, bom, então a partir de agora cada qual trabalha pra si e ninguém vai mais trabalhar como nós trabalhava antes, união a gente faz de cada pessoa, então alguns não aceitaram, porque pra alguns veio certo e para alguns não veio mais certo, então para quem recebe mais aquele valor certo não aceitava mais, ele tem que fazer o trabalho pra si mesmo, o que fez o trabalho vai servir só pra ele mesmo assim, então muitas pessoas, ele trabalha se esforça tanto para ajudar as pessoas, mas no final não deu certo, pra alguns deu certo, mas pra outros não, então de lá a partir daquele momento se dividiram, lá que surgiu a **divisão do trabalho**, isso é **origem do trabalho**.

Até hoje, hoje a gente não se faz mais isso, cada qual trabalha pra si, por mais que as pessoas, muitas pessoas trabalham, ele não quer nenhum momento trabalhar só pra uma pessoa, depois vai e assim sucessivamente, não se faz mais, devido isso, porque já tiveram um acordo e a partir daquele momento, não se faz mais, o trabalho em união, desde lá até hoje o trabalho não se une mais, para fazer qualquer tipo de trabalho não se une mais, porque erraram naquela parte, até hoje, não tem mais a união para fazer o trabalho.

Agora outros povos parece que ainda continuam fazendo, por alto a gente sabe, o pessoal da Hexkarina, continuam fazendo isso, por isso que eles tem muitos produtos quando eles vem pra trazer para vender as coisas, seus produtos, colares assim, na véspera de movimentos grandes assim como o festival, essas coisas, eles tragam muito, não só eles que fazem sozinho, porque eles fazem em grupo, primeiro eles fazem só pra uma pessoa, a quantidade que ele pediu assim pra fazer e depois fazer pro outro a mesma quantidade que ele pediu.

Agora para nós assim, pro Sateré não se faz mais isso, nem qualquer produto, tanto as plantações, as coisas assim, não se fazem mais isso, porque já se partiram, se dividiram, fizeram acordo, então a partir de lá que eles perderam a união, perderam a confiança um do outro, hoje ninguém mais pega confiança pra ninguém, ninguém, por exemplo eles colocam um responsável de algumas coisas assim, por exemplo na educação, na saúde, a confiança das pessoas e não se faz como o acordo que o povo precisa, o povo querem.

As vezes botam uma pessoa de confiança pra tratar o povo, mas quando ele chega no poder esqueceu do povo, a partir de lá, é por isso, hoje não tem mais essa confiança, a parti daquele momento que ele perdeu a confiança, não só agora, porque desde muito tempo isso surgiu, por isso que hoje para nós não tem mais a confiança, confiança tem sim, mas só que não como era, também não respeitam mais o seu próximo, porque perderam a confiança e não acreditam mais na outra, é por isso, então por isso que hoje nessa questão da troca do objeto se partiu.

Quadro 11: Dialogo com o professor Zacarias Ferreira sobre a produção do artesanato Sateré-Mawé.
Fonte: Histórias narradas pelo Professor Zacarias Ferreira (2019).

De acordo com as narrativas do professor Zacarias Ferreira é a partir do momento em que se quebra a relação de confiança que o trabalho coletivo se fragiliza entre o povo e cada artesão começa a produzir para si. Ainda nesse momento, muitos artesãos ainda não sabem comercializar os produtos do artesanato por meio da relação mercadoria-dinheiro-valor, por isso eles não vendem, realizam trocas, na maioria das vezes. Com a intensificação do deslocamento de artesãos Sateré-Mawé para cidades mais próximas como Barreirinha, Parintins e Maués as relações de troca, foram abrindo espaço para relações de venda e comércio de artesanato, à medida que artesãos Sateré-Mawé foram compreendendo a relação dinheiro-valor-mercadoria.

O povo Sateré-Mawé antigamente eram unidos, mesmo sendo unidos, muitas vezes os não indígenas os tratavam muito como escravos, os Sateré-Mawé. Antes de surgir o Conselho Geral da Tibo Sateré-Mawé – CGTSM, o povo não tinha poder nenhum com os não indígenas, os não indígenas maltratavam muitos os indígenas, no tratamento de saúde, na educação, em tudo maltratavam. Um certo dia, depois de muitos Tuxauas Geral, o Tuxaua Zuzu, foi levar o

pai doente para Manaus e lá sofreram muito, passaram por dificuldades no hospital. Não apenas eles sofreram, viram o sofrimento de outros indígenas também. O Pai do Tuxaua Zuzu faleceu. Na viagem de volta para o Andirá o Tuxaua Zuzu teve um sonho, no qual recebeu a orientação de que precisava criar uma associação para o seu povo ter algum poder. O poder era para o povo mutuamente se ajudar. Essa narrativa do professor Zacarias Ferreira (2019) ressalta a passagem bíblica Isaias 9:6, que orienta os princípios de fundação do CGTSM como organização cosmopolítica Sateré-Mawé. Essa é a organização principal do povo Sateré-Mawé para reivindicar seus direitos.

A partir desse contexto histórico que nos situa sobre as novas relações de trabalho Sateré-Mawé em meio a divisão social do trabalho instaurada na produção artesanal deste povo. Indicamos que as narrativas suscitadas neste trabalho são oriundas do conhecimento histórico e cosmológico Sateré-Mawé sobre diferentes momentos da economia indígena anteriores e posteriores as relações interétnicas que permeiam suas construções socioculturais mais recentes.

O quadro abaixo indica uma identificaçao dos artesãos Sateré-Mawé colaboradores da pesquisa:

Nº	**ARTESÃOS SATERÉ-MAWÉ**	**PRODUÇÃO ARTESANAL EM MADEIRA**
01	Artesão D. Oliveira	**Esculturas**: máscaras, totens feminino e masculino, canoas em miniatura, corujas, cutias, tamanduá, bancos. Principal uso da Madeira Molongó.
02	Artesão L. Oliveira	**Biobijus e esculturas:** máscaras, totens feminino e masculino, canoas em miniatura, corujas, cutias, tamanduá, bancos, canoas. Principal uso da Madeira: Molongó.
03	Artesão G. Ramos	**Biobijus e esculturas:** [anéis, brincos e colares]; esculturas de barcos, corujas, garças, jacarés, arara, tatu. Principal uso da madeira: Muirapiranga, Paxiubá da pupunheira, Jaqueira da Bahia, Marupá, Violeta.
04	Artesão M. Ramos	**Biobijus:** [anéis, brincos, colares, medalhas]. Principal uso da madeira: Muirapiranga, Marupá, Guariubá.
05	Artesão H. Lopes	**Biobjibus:** [medalhas de colares, cano de canetas personalizadas]. Principal uso da madeira: Molongó, Muirapiranga, Marupá, Angelim.
Nº	**OUTROS INFORMANTES DA PESQUISA**	**RELAÇÃO COM O ARTESANATO SATERÉ-MAWÉ**
01	Professor Sateré-Mawé Z. Ferreira	Contador de histórias e narrativas mitológicas Sateré-Mawé relativas às epistemologias da produção do artesanato e a economia deste povo.
02	Tuxaua Geral da Tribo Sateré-Mawé na região do rio Andirá	Liderança do Povo Sateré-Mawé na região do rio Andirá. Conhece com propriedade processos da trajetória de produção e circulação de mercadoria oriundas das relações interétnicas contemporâneas.

03	Agente da Funai [aposentado] Sateré-Mawé	Liderança indígena. Trabalhou na Funai na década de 1970 a 1990 e conhece etapas do desenvolvimento contemporâneo da economia Sateré-Mawé.
04	Representante do CPSM em Parintins	Liderança indígena. Desenvolve projetos de inserção economia por meio da cultura há mais de vinte anos e já participou de projetos para o desenvolvimento do artesanato de seu povo na década de 1990.

Quadro 12: Colaboradores da Pesquisa
Fonte: Tabela elaborada por Mirian Castro (2019).

A partir do quadro elencando os informantes diretos da pesquisa, pode-se dizer que no decorrer da pesquisa muitos foram os colaboradores que auxiliaram no esclarecimento de questões pertinentes as seções trabalhadas ao longo desta dissertação. De modo que o quadro acima representa artesãos Sateré-Mawé que apresentaram por meio de suas narrativas a relação entre o comércio do artesanato, a história Sateré-Mawé e narrativas cosmológicas associadas ao tema deste estudo.

Os artesãos que nos auxiliaram a realizar este trabalho de dissertação, foram contatados por nós na cidade de Parintins. Em diferentes momentos. Os artesãos L. Oliveira e D. Oliveira são do mesmo grupo familiar e em alguns momentos trabalham no mesmo espaço, denominado pelo artesão D. Oliveira de “Arte Poranga Nativa”. Esse espaço é um anexo que fica no terreno da Casa de Trânsito Indígena – CTI em Parintins. É um espaço para produção e comércio de artesanato de uso coletivo, pois foi construído por intermédio de padres da igreja católica com a finalidade de abrir um espaço para o trabalho do artesanato indígena na cidade, uma vez que a CTI recebe alunos oriundos da área indígena e a cidade oferece poucas oportunidades de inserção do trabalhador indígena no mercado de trabalho local.

D. Oliveira nem sempre trabalhou com a produção de artesanato para comércio. Quando criança ainda decidiu que queria estudar, mesmo contrariando o pai na época, estudou na escola Agrícola São Pedro na área indígena e depois decidiu ir com os padres para estudar em Manaus na escola Rainha dos Apóstolos. Quando completou a idade de 18 anos encerrou os estudos na escola Rainha dos Apóstolos e se viu sem um apoio financeiro para organizar sua vida na capital do estado do Amazonas. Passou por situações de necessidade financeira. Então ainda na juventude começou a trabalhar para empreiteiras no setor da construção civil em Manaus por alguns anos. Porém depois saiu do trabalho. Constituiu família com uma mulher não indígena, tiveram dois filhos e a situação financeira não favorecia o bem estar de sua nova família. Seus pais souberam por intermédio de parentes na capital a situação do filho e entraram em contato pedindo que ele retornasse para sua casa na área indígena no rio Andirá.

D. Oliveira retornou juntamente com sua esposa e filhos, o processo de adaptação da esposa aos costumes alimentares Sateré-Mawé não foi favorável e D. Oliveira resolveu ir para a cidade de Parintins na intenção de conseguir um trabalho. Ao procurar o padre Henrique Uggé, D. Oliveira relata que foi recebido e ao perguntar sobre como conseguir o emprego a que o padre se referiu obteve como resposta:

> *"o emprego não está longe de você.* ***O emprego está na sua mente, na sua memória.*** *Um dia você vai entender o que eu estou lhe falando. Aí você vai entender que o certo é o que eu havia falado pra você. E ninguém vai tirar o emprego de você. Deus te abençoe, vai embora. Tchau. Pense nisso". Eu vim embora e uma semana depois comecei a produzir o artesanato". [Sr. D. de Oliveira, 45 anos, Parintins/AM, 2016]. (CASTRO; VALE, 2017, p. 57).*

A partir da conversa com o padre, D. Oliveira refletiu muito sobre como iria se tornar um artesão, estava com sua criatividade adormecida, devido anos de trabalho fora do contexto de sua cultura. D. Oliveira disse que mesmo assim não descartou a possibilidade de trabalhar com artesanato na cidade. Então, ele que sempre que é filho de pajé, teve um sonho durante a noite e ao acordar lembrou que podia fazer seu artesanato em madeira, assim como recordava que seu avô paterno fazia algumas esculturas de pessoas e de animais. Lembrou que seus avôs sempre contaram muitas histórias de seus ancestrais e que essa seria a base para toda sua criação de artesanatos a partir daquele momento.

As primeiras peças de artesanato em madeira, representando totens masculinos e femininos eram ainda um tanto rústicas se comparadas as atuais que produz e comercializa atualmente no mercado de artesanatos de Parintins, Santarém e Manaus.

As figuras abaixo representam o processo de criação do artesão D. Oliveira do período da década de 1990 ao início dos anos 2000.

Figura 18: A esquerda: Totem feito por Doglas Sateré na década de 90, sendo um dos primeiros modelos criados pelo artesão. A direita: Totens representando indígenas que possuem "olhar de futuro", que conseguem ver a beleza das coisas.
Fonte: Ivaney Machado Teixeira (2015-2016).

De acordo com Teixeira (2018) a produção artesanal de D. Oliveira, do clã Waraná, enfrentou resistências por parte de lideranças da época, pois sua arte expressava elementos de histórias do povo Sateré-Mawé que as lideranças consideram indevidas de ser representadas por meio do artesanato. Foi por através de muito diálogo com as lideranças, na presença de seu pai e do Tuxaua Geral de seu povo que conseguiu a liberação para fazer sua arte conforme as histórias.

Deste modo, o espaço para produção do artesanato indígena do D. Oliveira e outros artesãos e artesãs residentes na Casa de Trânsito Indígena em Parintins, passou a ser o anexo construído pela Diocese, dirigida pelo Bispo Dom Giuliano Frigeni, tendo por intervenção do padre Benito de Pietro por ter conseguido captar recursos do exterior por meio do projeto "Revitalização da Cultura Indígena", recebeu doação do Sr. Carlo Salvi Charity Trust, fora concretizado a criação do referido espaço anexo a CTI, que atualmente é conhecido como Casa do Artesanato Indígena - CAI. O local de produção do artesanato indígena em Parintins ficou pronto em 2006 e desde então (TEIXEIRA, 2018).

A figura abaixo apresenta a Casa de Artesanato Indígena – CAI em Parintins:

Figura 19: Produção do artesanato em madeira Molongó e Bio-bijus na CTI – mês de junho em Parintins, 2018.
Fonte: Arquivo Pessoal.

Nesse espaço de produção e comercialização do artesanato indígena em Parintins, o artesão D. Oliveira e o artesão L. Oliveira produzem suas peças de artesanato no decorrer do ano inteiro, pois atendem ao pedido de encomenda de seus clientes. No período do festival de Parintins, as artesãs produtoras de colares feitos de sementes, caroços, madeira costumam produzir mais peças e também comercializam seus produtos no espaço da CAI.

Os artesãos M. Ramos e G. Ramos são irmãos, tem a produção de artesanatos independente, embora se ajudem mutuamente em situações como a exposição de artesanatos indígenas realizada na Praça Eduardo Ribeiro no centro da cidade de Parintins. Ambos participam há mais de dez anos dessa exposição de artesanato em Parintins.

Os artesãos M. Ramos e G. Ramos não residem em Parintins, vem a essa cidade apenas no período da feira de artesanato indígena no período do festival folclórico no período entre o final de junho e início de julho. São naturais do município de Barreirinha, da comunidade São Pedro do Andirá, fora da área de abrangência da terra indígena. São filhos de mãe Sateré-Mawé, do clã Sateré e pai quilombola da comunidade do Matupiri da região do rio Andirá.

Um fator curioso sobre a identificação de G. Ramos como quilombola foi apresentar sua conta de fornecimento de energia elétrica como documento de comprovação de suas origens quilombola e indígena.

Figura 20: Identificação do desconto indígena/quilombola na conta de energia elétrica.
Fonte: Arquivo Pessoal, pesquisa de campo 2019.

O artesão G. Ramos e o artesão M. Ramos foram criados fora da área indígena, em uma comunidade na fronteira entre a área indígena e a área de demarcação quilombola. Ressaltaram que durante a infância não entendiam o que representava ser quilombola, apenas compreendiam melhor suas origens indígenas, embora não tenham aprendido a língua materna Sateré-Mawé, compreendem apenas expressões mais usuais de seus parentes indígenas.

Sendo assim, a figura abaixo indica uma parte da área de deslocamento dos artesãos indígenas Sateré-Mawé que participaram da pesquisa. Essa área abarca o trecho entre os municípios de Barreirinha e Parintins, sendo destacado a comunidade de São Pedro que corresponde ao Andirá fora da área demarcada dos Sateré-Mawé.

Figura 21: Mapa representando a distância aproximada da Comunidade São Pedro até a cidade de Barreirinha/AM e Parintins/AM.
Fonte: Moisés Dias Andrade – Engenheiro Florestal.

Nosso primeiro contato com os irmãos M. Ramos e G. Ramos aconteceu no ano de 2016, quando trabalhávamos na Incubadora AmIC e entre nossas atribuições estava a aproximação com artesãos indígenas para apresentar o projeto da incubadora para fortalecer seus empreendimentos no segmento da cultura indígena amazônica.

Sobre a história de G. Ramos de sua iniciação na atividade da produção do artesanato como produto para comércio, consta uma narrativa de experiências anteriores até chegar a comercializar seus produtos de forma autônoma. Desde modo, o artesão relatou suas experiências de trabalho na cidade. Primeiro na cidade de Parintins e depois na cidade de Manaus. Em Parintins, quando ainda era estudante, morou na casa de parentes da família materna Sateré-Mawé.

Ao sair para ver a exposição de artesanato na Praça Eduardo Ribeiro, admirava-se da beleza dos ornamentos e pensou junto com um colega de começar a produzir colares para vender lá na praça também. Assim fizeram, produziram colares e venderam todas as peças, sentiram-se incentivados, devido o retorno financeiro ser bom para eles. Então a partir daquele momento em meados de 1990 G. Ramos passou a perceber o valor econômico das peças de artesanato e buscou aprimorar suas peças por meio da criatividade. Por motivos pessoais, o

artesão G. Ramos precisou se mudar para Manaus e foi morar com uma tia, sua tia também era artesã e comercializa seus produtos no comércio de Manaus, revendia peças de artesanato para lojas que se especializavam a montar colares para vender em vitrines de shoppings e corredores de aeroporto, entre outros espaços onde o artesanato de procedência indígena era bem valorizado por clientes turistas nacionais e internacionais.

Contudo, revender peças de artesanato para montagem não era tão vantajoso para o artesão, pois a peça não montada se torna de menor valor no pagamento aos artesãos. O artesão G. Ramos não negociava direito com os compradores das peças que produzia, era sua tia que fazia a negociação e lhe pagava um valor estabelecido, quando não comprava roupas para o mesmo e esse era o pagamento de sua produção.

G. Ramos conheceu uma mulher, casou, teve dois filhos e precisou passou a trabalhar como pedreiro, trabalho que foi indicado por um de seus irmãos, porém recebia o insuficiente para sustentar sua família. Resolveu deixar o trabalho de pedreiro e descobriu que não recebia o valor devido por seu trabalho. A partir de então, resolveu voltar a trabalhar com a produção de artesanato, dessa vez por conta própria, negociando o valor das peças diretamente com seus clientes. Nesse período relata que passou a ter uma renda financeira melhor, conseguiu comprar um terreno e fazer sua casa em Manaus. Depois de alguns anos de casamento sua mulher decidiu pela separação, saiu de casa e ele ficou com os dois filhos para educar. Tempos depois resolveu retornar para o município de Barreirinha e recomeçar sua vida com sua família próximo aos seus parentes.

Em Barreirinha conheceu uma professora não indígena e com ela passou a viver em união estável, ele a convidou para deixar o trabalho de professora e começar com ele o trabalho na área do artesanato. Ela já tinha outras habilidades artesanais nos tecidos de crochê e outros mais, aceitou a proposta de G. Ramos e ambos passaram a adotar o trabalho no artesanato como a principal fonte de renda da família.

Por sua vez, o artesão M. Ramos, sendo irmão mais novo de G. Ramos passou a aprender com o irmão mais velho a produzir peças de artesanato e começar a comercializar no período do festival de Parintins também anualmente. Entre suas habilidades artísticas, M. Ramos e G. Ramos também são músicos e já tocaram em festas na cidade de Barreirinha e comunidades desse município.

A expressão por meio da arte em madeira na produção de artesanatos é também uma das habilidades do artesão H. Lopes foi o último artesão com quem dialogamos para participar da pesquisa, pois anterior ao início de 2018 este artesão realizava o comércio de sua produção artesanal mais centralizado na sua aldeia, comunidade de pertencimento na região do rio

Andirá. Atuava como professor, ministrando aulas de práticas culturais Sateré-Mawé, ensinava tipos de arte do seu povo para seus alunos. Em 2019 não ficou mais em sala de aula e decidiu participar da feira de exposição de artesanatos em Parintins no festival dos bumbás. Nessa feira podemos conversar sobre os produtos que ele havia trazido para vender na cidade.

Neste sentido, a ideia de povos indígenas aldeados e fixos em uma determinada territorialidade foi inculcada na sociedade brasileira por meio de toda uma política de fixação de povos indígenas em aldeamentos desde o período do século XVI, conforme elucida Manuela Carneiro da Cunha (2012):

> Aldear os índios, ou seja, reuni-los e sedentarizá-los sob governo missionário ou leigo, em prática antiga, iniciada em meados do século XVI. Diziam os jesuítas que se não podia catequizá-los sem esse meio. Quantos aos colonos, desejavam os aldeamentos o mais próximo possível de seus estabelecimentos, já que neles se abasteciam de mão de obra. Por todas essas razoes, os descimentos de índios para perto das cidades ou na sua concentração em missões foram constantes na colônia. Com isso uma primeira redução de territórios foi obtida: redução era aliás o termo usado no século XVII para a reunião de índios em missões jesuíticas. Seu sentido de subjugação aliava-se bem ao de confinamento territorial (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 75-76).

A respeito da suposta resistência ao trabalho, sendo o trabalho na perspectiva da cultura do colonizador, José Bonifácio considerava os indígenas indolentes, pois para ele o homem no estado “selvático” é preguiçoso devido suas poucas necessidades (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

As economias indígenas tradicionais, em uma visão geral, não é acumulativa, tira da natureza o que precisa para a realização de suas atividades socioculturais, econômicas e religiosas, por isso o conceito de propriedade e acumulação não faziam dos colonizadores não fazia o sentido para povos indígenas.

Cunha (2012) analisa a partir desse pensamento de Bonifácio que a ideia de sujeitar os índios ao trabalho nos moldes da manufatura e criar neles novas necessidades, a fim de internalizar em seus hábitos uma nova forma de fazer economia, uma economia mercantilista, pré-capitalista não foi bem sucedida e muitos povos indígenas rejeitaram totalmente essa aculturação econômica.

Deste modo, pensar a economia indígena sob o prisma da cultura de cada grupo étnico envolve, refletir sob as seguintes dimensões da cultura:

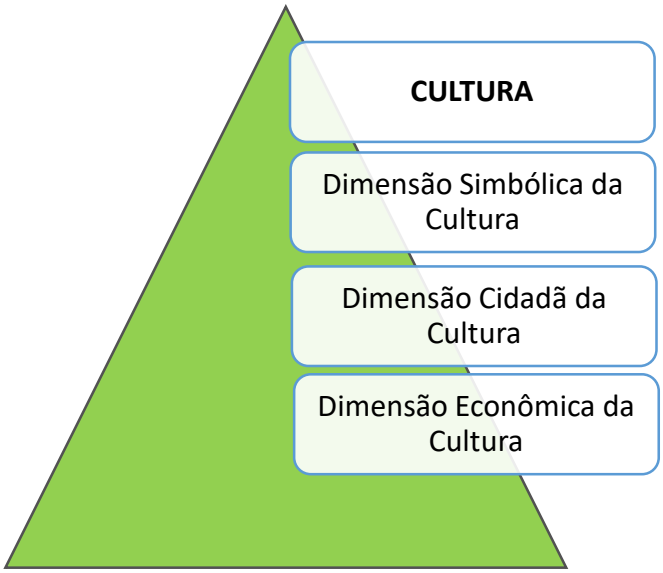


Figura 22: Definições de termos relacionados à cultura.
Fonte: Plano Setorial para as culturas indígenas (2012). Mirian Castro (2018).

Pela perspectiva do artesanato como segmento da economia indígena, este é também uma representação da cultura em sua materialidade de comunicar às sociedades o que há de belo, peculiar e criativo no mundo, a partir da cosmovisão de uma comunidade. De acordo com Lagdon (1996, p. 23) a cultura envolve um sistema simbólico coletivo que expressa às visões de mundo desse conjunto de pessoas e direciona suas práticas em sociedade. Esse direcionamento ajuda os membros de uma sociedade a definir seu lugar no mundo. Para Geeertz (1984, p. 103) a cultura é representa um padrão de significados transmitidos por gerações, historicamente construídos. Estes significados são incorporados por meio de símbolos formando um sistema de concepções herdadas. Por meio desse sistema de formas simbólicas a humanidade se comunica, se perpetua e desenvolve seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (BRASIL, 2012).

Sendo assim, o contato com a cidade, o ir e vir das comunidades indígenas entre a produção do artesanato, sua comercialização e geração de renda para famílias indígenas vivendo entre a cidade e a comunidade é uma construção que cada grupo étnico realiza em conformidade com sua própria cosmologia, compreensão de economia e valores socioculturais alicerçados em sua história.

3.2. REDE DE PRODUÇÃO, DISTRIBUIÇÃO E CONSUMO: O ARTESANATO INDÍGENA NA CIDADE.

A produção do artesanato Sateré-Mawé nos foi apresentada pelo artesão L. Oliveira a partir de sua própria experiência na produção de artesanato ainda no período do extinto SPI, e posteriormente narra memórias do início da catequização católica na região do rio Andirá, a partir de suas perspectivas.

Sendo assim, o quadro abaixo destaca os principais aspectos descritos pelo artesão L. Oliveira quanto a formação de uma rede de produção do artesanato na região do rio Andirá.

SPI e o comércio de artesanato

Primeiro, o meu trabalho com arte eu entregava tudo para o SPI. O SPI, a obrigação dele era de comprar e também dá o dinheiro pra nós, pra poder continuar o trabalho do artesanato, o tecido, tudo, tudo. A gente pegava e levava pra vender e também já recebia do fabricador e voltava mais animando pro trabalho, já recebia o valor. Fazia o artesanato, tudo, tudo, que foi passado pelos nossos antiguidades, começamos a fazer novamente. Ai depois passando o tempo, vencendo o medo, ai sempre trabalhava, gostei de trabalhar. Foi amadurecendo e foi arranjando braço direito [esposa, filhos] e ai comecei a trabalhar, fabricando meus tecidos, arte em geral, ai entreguei para o SPI, as peças que fazia, tudo quando era arte. SPI pedia duas peças de cada arte, ele pedia assim, duas peneiras, dois tipiti, duas flechas, dois arco, tudo, tudo, era de dois, ele encomendava. Ai eu fazia, ai eles pagavam, traziam o dinheiro para se conformar com aquele trabalho, ir se alegrando. A gente fazia cem, duzentas peças. Toda minha família sabe tecer, minhas filhas todas trabalham, fazem peneira, tipiti, toda arte.

Missionários da Igreja Católica e o comércio do artesanato

Ai depois que o padre começou a entrar pra lá [área indígena do rio Andirá] e começou a catequizar os Sateré. Ai ele [padre] se agradou também das nossas peças do nosso trabalho, começou a trocar com os pano, corte, rede, camisa, tudo roupas pronta, tudo novo ele levava pra lá, corte ele trocava com peça de artesanato, querem dez corte é dez peças de artesanato. E assim foi continuando, continuando, com o ensinamento dele, catequizando, abrindo mais o mundo do Sateré. Aí foi chegando os cursos, aí podemos continuar fazendo o trabalho. E assim foi, até hoje o nosso trabalho. São por todo 18 tipo de arte que fabricamos. Arte são canoa, peneira, tipiti, arco e flecha, macaco, cutia, paca, tudinho. Artes criadas desde o tempo dos antigos, porque a nossa história que o nossos pais passou pra nós foi tudo dos antigos não tem nada criado na hora não.

Figura 23: Relações interétnicas e o comércio do artesanato Sateré-Mawé.
Fonte: narrativas históricas do artesão L. Oliveira, 2018.

De acordo com o artesão L. Oliveira o artesanato como fonte de renda está inserido na economia indígena primeiro pela forma de troca de produtos e depois como mercadoria-valor-

dinheiro. Desde modo, o artesanato passou por estágios de negociação: troca de produtos, negociado por terceiros [SPI, FUNAI – Projeto Arte Índia, Igrejas], a representação indígena no comércio do artesanato estava centrado na figura do Tuxaua Geral. O Capitão da aldeia, o padre Henrique Uggé, realizavam também a comercialização do artesanato para fora da aldeia. Depois, com a intensificação do contato interétnico, veio um novo estágio, evidenciado pela venda direta dos artesãos indígenas nas cidade de Barreirinha e Parintins.

Com a intensificação das trocas de produtos artesanais, por produtos industrializados, algumas produções artesanais foram sendo deixadas de lado, como foi o caso da produção de redes de dormir do povo Sateré-Mawé.

Quando o dinheiro foi sendo introduzido no cotidiano das relações econômicas Sateré-Mawé, o artesão L. Oliveira ressalta que foi uma nova fase: aprender o valor d troca da mercadoria/artesanato pelo valor/dinheiro. Afirma o artesão ainda, que isso foi bom para algumas pessoas, famílias artesãs, mas para outras trouxe problemas de vícios [alcoolismo] e desarticulação do modo de vida anterior, fundamentado mais na economia de reciprocidade [quando havia o predomínio da troca].

A introdução das relações econômicas mediadas pelo compra de artesanatos pelo valor dinheiro não excluiu as relações de troca anteriores. Caso identificado no decorrer desta pesquisa e também evidenciado na pesquisa de Matos (2003) com as mulheres artesãs Sateré-Mawé da associação AMISM com sede em Manaus, pois:

> Atualmente, a AMISM ainda ocupa-se do artesanato e o intercâmbio com a área indígena, construído ao longo dos anos, aumentou e se incrementou. O artesanato abriu espaço para o comércio exterior através de um projeto que se chama “Arte e Economia”. Esse projeto procura valorizar os artesãos através da venda de artesanatos para o comércio justo através de uma associação ou rede de lojas chamada Barbosa do Brasil, na Hollanda, e através da Cooperativa Chico Mendes, na Itália. Porém, aquela forma de troca simples do começo, ainda continua, principalmente nos momentos de encontros e assembleias. As mulheres da cidade levam roupas para trocar com as mulheres da área indígena, não só por artesanatos, mas também por produtos agrícolas. Elas chamam esse tipo de comércio de “breshop”. A AMISM, através do projeto Arte e Economia, também compra com dinheiro sementes que são cultivadas na área indígena que servem como matéria-prima para os artesanatos (MATOS, 2003, p. 61).

De acordo com a análise de Matos (2003) as relações de troca de peças de artesanato por roupa é uma prática que se mantem entre as mulheres nos encontros e assembleias. No decorrer de nossa pesquisa, observamos a prática do comércio de trocas coexistindo com o comércio de artesanatos na Casa de Trânsito Indígena – CTI em Parintins. Não apenas o artesanato é empregado no comércio de trocas entre indígenas e não indígenas no espaço da

CTI, mas também a farinha de mandioca, goma de tapioca, farinha de tapioca, crueira, trazida por parentes quando vem a cidade. Além do artesanato e da farinha de mandioca, quando trazem produtos da agricultura como o jerimum também realizam trocas por peças de roupa e sapatos.

O artesão D. Oliveira e o artesão L. Oliveira são indígenas Sateré-Mawé do clã Waraná, são conhecedores de muitas histórias de seu povo, por esse fator produzem mais de vinte tipos de peças de artesanato em madeira molongó, criados a partir das histórias, das narrativas mitológicas Sateré-Mawé. Entre essas peças estão os tipos: **Animais da história** – coruja; paca; cutia; tatu; jabuti; tamanduá bandeira. **Máscaras de proteção** – feita de cuia; feita de molongó com cocar; feita de molongó sem cocar. **Objetos multiuso** – canoa, cuia, remo. **Totens indígenas** – tuxaua e sua mulher [figuras em posição sentada]; índio guerreiro [figura na posição em pé]; mãe natureza [figura na posição ajoelhado com as mãos erguidas para o alto]. Instrumentos de percussão musical – maracá, *nhampé*, maracá mae-mae. **Passa tempo** – turuqui, aworihõa [pião]. Suas principais matérias primas são: madeira molongó, caroços [ouriços], cuias e sementes.

A figura abaixo representa um dia de trabalho produzindo canoas para encomenda de um cliente em Manaus.

Figura 24: Espaço de produção e comercialização dos artesanatos Arte Poranga Nativa.
Fonte: Arquivo Pessoal, Pesquisa de campo 2019.

Sobre a rede de circulação e distribuição de mercadorias do artesanato produzido pelo artesão D. Oliveira é possível citar: **Manaus -** loja da Família Sulaimam que trabalha com o comércio de importação e exportação de artesanatos; loja Selva Amazônica com a venda de artesanatos no Mercado Adolfo Lisboa, loja Selva Amazônica localizada no aeroporto Internacional Eduardo Ribeiro. **Parintins** – loja Proa de Canoa, loja na Central do Artesanato, Lojinha da Graça, outros revendedores de artesanato que compram em menor quantidade. **Santarém** – somente quando aparecem atravessadores para fazer negócio, período de junho no festival de Parintins, aparecem compradores de artesanato que trabalham com a revenda.

A figura abaixo destaca a frente da loja Família Sulaimam, localizada próximo ao Teatro Amazonas.

Figura 25: Loja Adália Comércio Exportação e Importação de Artesanato Ltda – Epp. Na vitrine ao lado direito da imagem, figuras antropomorfas produzidas pelo artesão B.
Fonte: Ivaney Machado Teixeira (2017).

Durante o período de 2016 a 2018 o artesão D. Oliveira participou da realização de feiras e exposições de artesanato em Parintins e Manaus, também participou de formação técnica e empreendedora, mediados pela parceria que estabeleceu com a Incubadora AmIC.

No decorrer dessa parceria entre o artesão e a incubadora AmIC, foi realizada uma revitalização da Casa do Artesanato Indígena CAI, com serviço de limpeza para pintura da área interna e externa da casa, nesse puxirum de limpeza participaram indígenas residentes na Casa de Transito Indígena CTI e limpeza se estendeu até os banheiros de uso comunitário dos moradores da CTI.

A figura abaixo apresenta a logomarca elaborada pelo artesão D. Oliveira em parceria com a Incubadora AmIC.

Figura 26: Logomarca dos produtos comercializados pelo Artesão D. Oliveira. Esta logomarca foi idealizada pelo artesão e produzida digitalmente pela Incubadora AmIC em 2016.
Fonte: Incubadora AmIC, 2017.

> *Para mim o artesanato é o "Ouro negro da Amazônia"* – porque nós muitas vezes pisamos numa terra rica sem dar valor. Nossa terra é tão abençoada. Tem madeira, tem semente, tem uma série de coisas que podemos transformar para ganhar dinheiro. Eu me dei conta e comecei a trabalhar com a cuia [*Crescentia cujete L.]*, imaginando o que poderia fazer. Quando dormia, *pedia para que Deus me mostrasse uns desenhos*, era uma coisa rápida [um insight] e até hoje, às vezes eu fico sentado aqui quando me dou conta os desenhos estão em minha cabeça. *[Sr. D. de Oliveira, 45 anos, Parintins/AM, 2016]. (CASTRO; VALE, 2017, p. 59).*

Mediante a necessidade de gerar renda para viver na cidade, o artesanato foi o meio encontrado pelo artesão D. Oliveira para suprir suas necessidades básicas de consumo em uma sociedade industrial marcada pela mercadorização da produção artesanal frente a demanda de produzir em grande escala.

> As forças do mercado consumidor global atuam dentro de um processo de mercadorização do produto artesanal. Na sociedade contemporânea o produto industrial padronizado tanto destrói quanto reconfigura o artesão, a produção e o produto artesanal. O que explica a natureza marginal e precária da atividade artesanal

> na sociedade industrial capitalista contemporânea [...]O trabalho artesanal é um fenômeno sociocultural e econômico presente na sociedade contemporânea. Uma atividade produtiva de valor social, cultural econômico exercida em geral de forma informal por grupos de produção espalhados por todo o Brasil e pela América Latina, grupos marcados por relações de família e de vizinhança, formados, em sua grande parte, por mulheres de baixa renda. (KELLER, p. 03).

Para atender a necessidade de produção de peças de artesanato encomendadas por seus clientes em alguns períodos o artesão D. Oliveira trabalha mais dez horas com pequenos intervalos para cumprir a meta de duzentas, trezentas peças de objetos encomendados.

A figura abaixo apresenta o espaço de produção do artesão D. Oliveira, o armazenamento da madeira molongó, a máquina de serrar a madeira, as facas para esculpir madeira, a tinta, materiais utilizados no cotidiano da produção de peças na Arte Poranga Nativa.

Figura 27: Produção do artesanato em madeira molongó na CTI.
Fonte: Arquivo Pessoal.

Na CTI em Parintins o prédio é cedido pela Igreja Católica há mais de vinte anos como casa para famílias indígenas e estudantes residirem na cidade por tempo determinado, mas já residem neste casa há mais de quinze anos pelo menos cinco famílias, de acordo com o artesão D. Oliveira. A conta de energia elétrica é paga com a arrecadação feita pelo coordenador da casa indígena, é feito uma divisão do montante da conta pelo número de famílias residindo na casa que utilizam a energia de modo comunitário. Quando acontece de alguém não poder pagar

o valor que corresponde a sua parte no consumo de energia elétrica, acontece, por vezes, do coordenador propor se a pessoa quer pagar com trabalho na casa de artesanato, quando entram em acordo essa é uma alternativa para situações em que não é possível quitar com dinheiro.

De acordo com Canclini (2013) o aumento da produção em série foi observada na produção artesanal de povos indígenas e não indígenas é um processo de negação dos modos de economia não convencionais, sendo uma forma de forçar a adaptação da produção artesanal ao modelo fabril.

No caso do artesão D. Oliveira para atender as suas necessidades econômicas do modelo de vida na cidade, precisa produzir em grande quantidade no segmento da atividade artesanal é seu trabalho principal. Conforme observamos em seu local de trabalho este chega a produzir uma média de cem peças de canoa em tamanho médio para clientes que revendem suas peças em lojas situadas em Parintins e Manaus. Sua principal matéria-prima é a madeira Molongó, encontrada na região de Parintins, em áreas de Igarapé como o rio Mamuru. A partir do tratamento dessa madeira o artesão produz máscaras, totens feminino e masculino e figuras de animais, por exemplo.

Na produção do artesanato Sateré-Mawé não encontramos ainda artesãos que produzam máscaras até esse momento. O artesão atribui à elaboração dessa peça a representação de elementos do cotidiano Sateré-Mawé em outros momentos da história e que o acesso a esse conhecimento chegou a sua geração por meio da convivência com os mais velhos, como seus avós que lhe ensinavam histórias de seu povo.

Sobre a produção de máscaras indígenas, Veltlem (2000) expõe:

> As características das máscaras estão ligadas a premissas materiais, sensoriais, estéticas, simbólicas, ontológicas, contidas no próprio artefato ou a ele agregado, permitindo articular a relação entre o indivíduo e o macrocosmo. Portanto, uma máscara é também o receptáculo de uma multiplicidade de referentes que requer a associação de percepções e refletividades para lhe conferir sentido e permitir a sua completa apreensão. As máscaras indígenas diferenciam-se pela técnica de fabricação, pela forma e sua ornamentação. Uma máscara pode cobrir apenas uma parte do corpo do portador ou encobri-lo completamente. De um modo geral, as máscaras são pintadas e portam grafismos, além de serem frequentemente associadas a peças de arte plumária [...] Para a compreensão deste aspecto é necessário frisar que nas sociedades indígenas a importância da corporalidade é recorrente e está diretamente conectada às categorias de identidade (individuais, coletivas, cosmológicas, étnicas) que se exprimem através de idiomas corporais como a alimentação e a decoração corporal (VELTHEM, 2000, p. 48-49).

O conceito de Velthem (2000) é esclarecedor sobre o modo como pensam e realiza por meio de técnicas a produção das máscaras para a função objeto-celebração. Contudo, o artesanato produzido para o comércio tende a seguir atualmente a ideia de representação dos

antigos motivos rituais para a qual eram utilizados. Como produtos para o comércio se pensa na viabilidade da produção em série e para isso se seleciona matérias-primas capazes de diminuir o tempo e trabalho do processo de produção artesanal.

A figura abaixo destaca grafismos das chamadas letras primitivas que o artesão D. Oliveira utiliza em determinadas peças de sua produção [totens femininos e masculinos, cuias, bancos]. Essa peça abaixo apresentada é um trabalho em parceria entre o artesão do empreendimento Biojoias Tucumaí e o artesão D. Oliveira.

Figura 28: Grafismo em madeira, trabalho do artesão B.

Fonte: Imagem disponível na página de Biojoias Tucumaí na rede social Facebook, 2019.

Ao fazer grafismos em uma peça de artesanato D. Oliveira seleciona os grafismos para passar uma mensagem, que embora para a maioria de nós seja apenas desenhos, para ele são signos com significados próprios.

Vethem (2000, p. 38) nos apresenta o pensamento de que as práticas artísticas dos povos indígenas possuem um caráter de integração com os diversos domínios culturais e uma natureza coletiva, múltipla e transformativa. Neste sentido, seus produtos integram redes de sentidos próprios da cultura e que remetem relações humanas com o ambiente, expressando a ideia de como sociedades indígenas percebem o mundo, produzindo comunicação e interação entre os sujeitos, mais diversos, em múltiplos campos da alteridade.

Neste sentido, pensando a valorização da matriz cultural do artesanato indígena o artesão D. Oliveira, em relato de experiência a Incubadora AmIC, ressaltou:

> Ser um artesão não é somente pensar no lucro, é você ter a sensibilidade por ela e em segundo lugar, é você ter a dominação da arte, não é a arte te dominar. Mas muitas pessoas pensam em ganhar dinheiro com artesanato fazendo de qualquer forma. Podem até experimentar fazer aquelas peças depois esmorece e vai embora. Muitos começaram junto comigo, mas eles não produzem mais, apenas revendem. Aqui as peças são fabricadas e vendidas. E a arte para mim é uma forma de expressão do meu sentimento, é uma forma de expressar quem eu sou. É uma forma de expressar a valorização da minha tribo Sateré-Mawé. [Sr. D. Oliveira, 45 anos, Parintins/AM, 2016]. (CASTRO; VALE, 2016, p. 58).

O artesão elucida a dimensão cultural do artesanato e a importância da ressignificação da identidade étnica como elemento que diferencia a continuidade no trabalho do artesanato. Os processos de criatividade precisam estar relacionados à expressão sociocultural do povo seu povo. A transformação de objetos-cerimoniais em peças de artesanato devem ser consideradas com respeito à tradição cultural indígena.

A respeito da produção, distribuição e consumo dos artesanatos confeccionados pelo artesão G. Ramos e sua esposa L. Andrade é possível expor algumas características que ficaram evidentes no período de realização da pesquisa de campo. Embora sua residência seja no município de Barreirinha, as relações comerciais que esses casal de artesãos estabelece com o comércio de artesanato em Parintins dura o ano inteiro, pois fornecem artesanatos para clientes que tem boxes de venda na Central de Artesanato, um espaço de comércio de artesanato localizado no centro da cidade de Parintins, próximo ao porto hidroviário.

Além da participação e comércio em feiras e eventos nacionais de exposição do artesanato, o artesão G. Ramos revende peças de sua produção para clientes no Mercado Adolfo Lisboa, espaço Galeria do Artesanato, lojas em Santarém, São Paulo e Rio Branco.

Todos os anos, durante o período do festival folclórico de Parintins o artesão G. Ramos, sua esposa L. Andrade e seus dois filhos se mudam por quatro a cinco dias para a Praça Eduardo Ribeiro para expor e comercializar seus artesanatos.

O incentivo estatal e municipal na organização do espaço de comércio do artesanato ainda é insuficiente, e na maioria das vezes, os artesãos e artesãs indígenas tem que improvisar expositores, mesas, lonas para cobrir as mercadorias, pois esse é o período de chuvas tropicais repentinas na cidade.

O quadro abaixo destaca processos de produção do artesanato de G. Ramos:

Figura 29: Produção na Casa do Artesanato.
Fonte: Arquivo Pessoal, Pesquisa de campo 2019.

O artesão G. Ramos destaca entre suas características o estabelecimento de parcerias. Muitas das madeiras que utiliza são sobras de material da movelaria de um amigo, consegue também sementes de açaí com outros parceiros e ossos e chifre de boi no mercado municipal da cidade de Barreirinha. As habilidades no manuseio da madeira são muitas: produz colares, pulseiras, brincos, escultura de animais, escultura de barcos e inclusive a maior parte de sua casa foi fabricada por suas próprias mãos.

Os artesãos G. Ramos e L. Andrade tem o diferencial no grupo de colaboradores desta pesquisa que a intensificação de participação em feiras e eventos do artesanato brasileiro, estabeleceram parceria com a Central do Artesanato em Manaus e mantem contato frequente para saber dos editais de eventos que podem concorrer uma vaga.

A figura abaixo apresenta as carteiras nacional de artesão de G. Ramos e L. Andrade, formalização da identidade artesã no estado do Amazonas que os propicia a participação de concorrer a editais para participar de feiras nacionais:

Figura 30: Carteira Nacional do Artesão – Artesão A.
Fonte: Arquivo Pessoal, pesquisa de campo 2019.

Sendo assim, esse ano de 2019 já participaram de mais de três feiras em Brasília, uma em São Paulo, uma em Belo Horizonte, fora os eventos locais em Barreirinha e Parintins que sempre estão presentes. Entre as ferramentas que utiliza para a produção e acabamento de suas peças estão os maquinários: lixadeira, furadeira, serra tico-tico, serra copa, maquita, formação para entalhar madeira.

A figura abaixo representa o espaço de vivencia, produção do artesanato e também de comercialização direita a clientes que os procuram seja para encomendar peças ou comprar peças em exposição no espaço da residência que denominam Casa de Artesanato.

Figura 31: Residência e espaço de trabalho do artesão G. Ramos e sua família – Casa do Artesanato.
Fonte: Arquivo Pessoal, pesquisa de campo 2019.

O espaço de principal de produção do artesão G. Ramos e sua esposa L. Andrade é em sua própria residência na cidade de Barreirinha, lá num espaço num terreno de aproximadamente 10 metros de largura por 50 metros de fundo realizam não apenas a atividade do artesanato, mas a criação de animais para o próprio consumo, pois pela experiência no segmento do artesanato sabem que há períodos de menor intensidade no comércio de artesanato seja ele local ou mesmo de encomendas para Manaus e outras cidades onde estabelecem relações comerciais com clientes que trabalham na venda de artesanatos em lojas de shoppings, aeroportos e feiras de exposição Brasil a dentro.

A figura abaixo expõe um banner apresentando para os possíveis clientes a linha de produtos artesanais que a Casa de Artesanato dispõe:

Figura 32: Banner de anúncio dos produtos da Casa de Artesanato do Artesão A e sua família.
Fonte: Arquivo Pessoal, pesquisa de campo 2019.

A produção material do artesão G. Ramos tem como pilares de inspiração e criatividade a vivencia em espaços culturais amazônicos, ele não conviveu na área indígena junto aos mais velhos para aprender as histórias Sateré-Mawé. Seu contato e convivência com os parentes

ocorreram na cidade, embora tenha assimilado costumes alimentares, valores morais oriundos desceu povo, sua criatividade artística não foi despertada pelos ensinamentos da História Sateré-Mawé. Contudo, o artesão ressalta que conhece e faz uso das matérias primas utilizadas na produção material da cultura de seu povo: caroço de tucumã, tipos de madeiras, murumuru, sementes de tento, puçá, semente de jarina e etc.

No processo de distribuição do artesanato entre sua rede clientes, o artesão G. Ramos procura sempre aprimorar seu conhecimento, habilidades e táticas de marketing de seus produtos. Para tanto, procura fazer cartões de visita anunciando seus produtos e contato para possíveis vendas mediadas por entrega via correio para outras cidades.

Figura 33: Cartão de visitas utilizados pelos artesãos.
Fonte: Arquivo Pessoal.

Não apenas o artesão G. Ramos, mas também o artesão M. Ramos e D. Oliveira trabalharam em 2017 com a divulgação de seus produtos em feiras e festivais na venda direta ao cliente de poucas peças, mas visando compras futuras entregam o cartão para possíveis encomendas de mais peças ou ainda divulgação para outras pessoas que se interessassem pelo artesanato para revenda entre outras formas de negociação.

O artesão G. Ramos e sua esposa L. Andrade participaram da 13ª Feira do Artesanato em São Paulo em 2019 e tiveram seus produtos estampados no Acrítica com a manchete “Bem viver”.

A figura abaixo representa a capa do jornal e a exposição de peças da Casa de Artesanato apresentadas nesta feira para comércio. O estante que representavam nesta feira era o da cultura do estado do Amazonas.

Figura 34: Participação da Casa de Artesanato na 13ª Feira Nacional do Artesanato – São Paulo 2019.
Fonte: Arquivo da artesã L. Andrade (2019).

Os artesãos G. Ramos e L. Andrade utilizam as redes sociais para anunciar seus produtos artesanais, assim como participações em exposições e eventos do artesanato.

Figura 35: Anúncio da Casa de Artesanato pela rede social.
Fonte: Imagem disponível na rede social Facebook, 2019.

A partir do exposto observamos que há uma rede de apoio, divulgação e logística no entorno do comércio de artesanato indígena e não indígena como elementos da cultura material amazonense. O que prejudica essa rede são as fragilidades nas ações governamentais de atenção ao trabalhador artesão no estado do Amazonas, tal fragilidade só pode ser superada mediante a criação de políticas públicas efetivas para o segmento do artesanato na região.

A figura abaixo apresenta a produção de artesanato do artesão M. Ramos, cuja residência fica na comunidade de São Pedro do Andirá, fora da área indígena. A produção de medalhas com uso de osso, madeira, marchetaria, é uma característica marcante na produção de peças de M. Ramos.

Figura 36: Produção de peças do artesão M. Ramos.
Fonte: Arquivo pessoal do artesão M. Ramos.

O artesão M. Ramos realiza a produção de seu artesanato na maior parte do tempo na comunidade de São Pedro que é onde reside e trabalha também como professor auxiliar da educação inclusiva, sua esposa trabalha também como professora. Sua venda de artesanato é local, na própria comunidade, geralmente em situações de visitas missionárias ou pela passagem barcos de turismo que param na comunidade de São Pedro já na expectativa de comprar artesanatos na localidade. Sua participação em feiras e eventos de artesanato está atualmente restrita ao festival de Parintins. Para o festival de Parintins produz mais duzentos peças de tipos de brincos, anéis, medalhas, colares, pulseiras feitos com a matéria prima de madeiras citadas no quadro 10.

Alvarez (2009, p. 10) considera que as tradições culturais indígenas da atualidade não são iguais as da época da conquista, mas na medida em que nelas se originam, carregam certos valores tradicionais que se expressam nas subjetividades, por meio de rituais e na reprodução de elementos da cultura material deste povo.

Outro artesão Sateré-Mawé que também trabalha com artesanato em madeira se especializou na produção de bancos elaborados com grafismos e desenho estilizado.

Figura 37: Escultura em madeira e grafismo.
Fonte: Artesão Aldemir Ferreira de Souza – organizado pela autora.

Este artesão produz em pequenas quantidades, atualmente trabalha com pequenas encomendas, pois já trabalhou com vendas em série e parou de produzir para revenda porque alguns clientes queriam estabelecer o preço de suas peças sempre indicando valores menores ao que ele atribuía. Ressaltou que a venda de artesanato indígena para o comércio ficou muito difícil devido à desvalorização do trabalho artesanal.

Além dos artesanatos em madeira sãos produzidos e comercializados na Casa de Trânsito Indígena – CTI os artesanato em bio-bijuterias (colares de sementes, pulseiras e brincos). A comercialização desses produtos é baixa durante a maior parte ano. Apresenta um pequeno crescimento no período do Festival Folclórico de Parintins. A figura abaixo ilustra o período em que a CTI tem seu espaço de venda de artesanato com maior produtos para vendas.

No caso do artesanato de bio-bijuterias (bio-bijoux) a baixa produção foi informada pelas mulheres artesãs que é devido a estas não terem matéria-prima em quantidade para produzir com mais frequência.

Uma feira para comércio de artesanatos é organizada para funcionar no período do Festival Folclórico de Parintins. Este ano de 2018 participaram um grupo de 20 artesãos indígenas entre os quais 07 eram da etnia Sateré-Mawé. Entre seus produtos estavam: bio-bijuterias e serviço de pintura de grafismo com jenipapo. Entretanto o local mais antigo em que os indígenas comercializam seus produtos durante os três dias do Festival de Parintins é a praça Eduardo Ribeiro que fica ao lado da antiga prefeitura da cidade no centro. Em ambas as feiras

estiveram comercializando este ano indígenas de diferentes etnias: Sateré-Mawé, Hexkaryana, Wai-Wai, Baré, por exemplo. No caso da etnia Baré as indígenas presentes na feira representavam uma associação de artesãs o que envolvia ainda outras etnias do Alto Rio Negro.

A figura abaixo representa os espaços de comercialização Sateré-Mawé em praças e feiras de artesanato em 2018:

Figura 38: Comercialização interétnica de artesanatos no Festival de Parintins 2018.
Fonte: arquivo Mirian Castro.

Embora saibamos que as motivações das políticas de incentivo ao artesanato indígena no estado sejam descontinuas atualmente atuam no fomento da economia do artesanato indígena atuam no estado do Amazonas a instituição denominada Fundação Estadual do Índio A Secretaria de Trabalho e Artesanato –SETRAB ocasionalmente realiza parcerias com a FEI. Estas instituições atuaram em colaboração no festival de Parintins em 2018, ações direcionadas as populações indígenas produtoras de artesanato e de produtos do extrativismo de terras indígenas, como: Shopping do Artesanato e feiras mensais no Paço São Sebastião em Manaus.

Ainda assim essa ação é pontual e serve mais aos interesses do Estado em complementar o segmento de serviços turísticos em cidades com potencial para exploração dessa atividade. Fato que comprovamos com a limitação de acesso de grupos indígenas no espaço de

comercialização e falta de atenção da FEI no outro ponto de vendas a feira na Praça Eduardo Ribeiro. O contraste entre esses dois espaços foi visível.

A figura abaixo apresenta o comércio de produtos indígenas Sateré-Mawé na feira popular do bairro da Francesa conhecido popularmente como “Feira do Bagaço.

Figura 39: Venda de Artesanato na Feira do Bagaço - comércio de produtos regionais.
Fonte: Arquivo Mírian Castro.

A feira do Bagaço é um espaço onde a socioeconomia local é também representada por produtos da cultura material Sateré-Mawé, como vemos na figura acima, o Hiware [pau de chuva] e os colares de semente de puçá, medalhas de madeira, pilão e mão de pilão, pega moça e abanos.

No período do festival de Parintins o movimento no comércio das feiras também se intensifica e passamos a ver produtos indígenas em maior quantidade, seja nas feiras locais ou nos estandes organizados pela prefeitura e governo do estado.

Figura 40: Artesanato indígena na Feira do Bagaço.
Fonte: Arquivo Mírian Castro.

Outra atividade que verificamos como serviço Sateré-Mawé comercializado na Feira denominada Shopping do Artesanato em Parintins foi a pintura de grafismos com a tinta de jenipapo. Conforme ilustra a figura abaixo:

Figura 41: Grafismo Sateré-Mawé – Festival de Parintins 2018.
Fonte: Arquivo Pessoal.

Velthem (2000, p. 51) diz que os grafismos são múltiplos e diferenciados. Representa não propriamente a figuração de um ser humano, de um animal, vegetal ou de um sobrenatural. É antes uma figura plástica das concepções subjacentes a cada um desses elementos.

Em conversa com o professor Sateré-Mawé, durante a feira do artesanato, este expressou que os grafismos ali expostos contam histórias diferentes da cultura de seu povo.

Identificou uma delas como a história do processo de deslocamento pelos rios e a mudança de aldeias. Alguns dos grafismos apresentados estão inscritos no Porantin, artefato sagrado para esse povo. Informou que muita dos grafismos já não se sabe fazer as leituras das histórias.

Após apresentarmos alguns dos produtos Sateré-Mawé mais comercializados na cidade de Parintins, refletimos a partir do pensamento e experiência de Velthem (2012) na pesquisa com outros povos que o mercado de produtos indígenas concentrado no artesanato precisa ser respeitado por suas especialidades e modos de produção próprios.

> O surgimento de oportunidades de mercado atraiu muitos grupos indígenas, mas a comercialização de seus produtos é quase sempre estabelecida em termos desvantajosos, pois impostos pelas conveniências deste mercado que invariavelmente os rotula enquanto "artesanato" e, ao serem aquilatados valorativamente, é instituída uma distinção hierárquica entre arte e artesanato. Além dos objetivos comerciais, essa avaliação decorre do fato de as produções artísticas ameríndias serem julgadas anônimas e estarem ligadas a um modo de vida pretérito, atrasado, um pressuposto frequentemente associado às produções artesanais, indígenas ou não. Em outro registro, o termo "artesanato" foi apropriado por diferentes povos indígenas, dentre os quais os Waiãpi, os Wayana e Aparai, para designar os objetos que se destinam à comercialização através de suas Associações e da Artíndia (FUNAI) (VELTHEM, 2012, p. 53).

Sendo assim, o artesanato indígena produzido e comercializado nos espaços da cidade, configuram uma necessidade mercado de trabalho para famílias indígenas, sem contudo, deixar de expressar elementos da cultura e realização pessoal enquanto artista da cultura de seu grupo social.

3.3. ARTESANATO E RECIPROCIDADE ECONÔMICA: DESAFIOS E POSSIBILIDADES.

A abordagem construída até aqui para entender aspectos da história Sateré-Mawé referente a narrativas cosmológicas acerca do artesanato, relações socioeconômicas e processos de produção e distribuição do artesanato é uma intencionalidade de refletir sobre a complexidade que cerca tal segmento da economia deste povo. A partir das relações interétnicas estabelecidas historicamente com outros grupos sociais indígenas e não indígenas os Sateré-Mawé vem ampliando e criando novas formas de relacionar-se economicamente por meio do conhecimento de sua cultura, elencando quais objetos podem ou não se tornar produtos comercializáveis.

Deste modo, as relações socioeconômicas e culturais Sateré-Mawé ao longo de sua história, de acordo com registros etnográficos de Metraux (1928) e de Nunes Pereira (1942) nos levou a refletir a respeito da complexidade que abarca a produção e reprodução social deste

povo. As descrições etnográficas evidenciam que as trajetórias econômicas deste povo tem contribuições relevantes para enriquecer o dialogo acerca de economias mais sustentáveis para a humanidade pensar em como produzir, distribuir, consumir no mundo de hoje.

Buscando entender sobre as redes de economia indígena e suas relações estabelecidas com a economia de mercado no contexto atual, recorremos novamente a Luciano Baniwa (2006, p. 191):

> A primeira questão que precisamos resolver é o que entendemos por ―economia indígena. Muitas pessoas a tomam como formas tradicionais de subsistência dos povos indígenas – as economias indígenas tradicionais – que privilegiavam princípios de reciprocidade, troca, intercâmbio, solidariedade e autonomia produtiva. Outros abordam economia indígena como as formas atuais de produção capazes de darem conta das velhas e das novas necessidades do pós-contato – economias indígenas tradicionais em vias de adaptação. Por fim, outros ainda tratam economia indígena a partir de demandas do mercado, privilegiando formas produtivas voltadas para suprirem as necessidades externas, portanto, segundo as regras impostas pelo mercado – economia indígena segundo a lógica do mercado**.** Talvez nenhuma delas reúna elementos suficientes para suprirem as realidades vivenciadas pelos povos indígenas na atualidade. Não se trata, portanto, de escolher certa concepção, pois seria sempre reducionista, mas de tratar as diferentes concepções e formas de organizar as economias dos diversos povos indígenas a partir do que oferecem como possibilidades de solução dos velhos e dos novos problemas, não somente na economia, mas em todas as dimensões da vida individual e coletiva. O desafio é como fazer isso sem que se fique dependente desta ou daquela concepção, pois como veremos são sistemas econômicos que carregam com eles interesses políticos divergentes e excludentes.

Acerca de abordagens a respeito de teorias sobre o desenvolvimento sustentável, sobre formas de economia viáveis para a Amazônia, Márcio Souza (2015, p. 234-235) analisa:

> A primeira regra da sustentabilidade, seja no seu aspecto econômico, social ou ecológico, é a que diz que o meio ambiente deve se manter através dos tempos com as mesmas características fundamentais. Este parece ter sido o caso da relação estabelecida pelos povos indígenas com a Amazônia, mantendo o equilíbrio por meio das práticas de sistemas tradicionais que se desenvolveram em milênios de seleção natural. Infelizmente não há dados para se julgar o quanto a natureza mudou com a intervenção indígena, mas é possível inferir que o bioma se ajustou sem traumas ao manejo das sociedades tribais. É certo que a natureza tem sua dinâmica própria e se transforma mesmo sem a intervenção humana, mas no caso da Amazônia, nos dias de hoje, há poucos lugares que não foram desequilibrados pela pressão das frentes econômicas, exercendo transformações brutais na região.

Esses processos de inserção dos povos indígenas amazônicos na economia do mercado estão ligados às variadas transformações socioculturais com as quais se defrontam, que implicam em mudanças significativas nos seus sistemas econômicos tradicionais, predominantemente fundados no intercâmbio de bens e nos princípios de reciprocidade e redistribuição. Aspectos essenciais da organização de diversos povos ameríndios, tais formas de interação garantem a coesão entre os membros dos diferentes grupos e o controle social sobre

a acumulação de excedentes. Com a inserção na economia de mercado, os povos indígenas amazônicos têm se confrontado com processos de reorganização das suas sociedades, que redefinem as relações de produção e redistribuição, e as formas de liderança política, de acordo com seus respectivos sistemas de valores (GARCÉS, 2015, p. 660).

Quem são as pessoas consideradas indígenas na contemporaneidade? Viveiros de Castro já nos apresentou formulações antropológicas do conceito e sempre que abrimos uma cartilha, relatório de políticas culturais para povos indígenas, entre outros documentos de órgãos oficiais do estado brasileiro ou da América Latina, por exemplo, nos deparamos com a necessidade de caracterizar etnicamente essas populações. Afinal, em nome do desenvolvimento econômico dominante o processo colonizador europeu massacrou milhares de povos e nações. Não satisfeito, por décadas os estados nacionais na América Latina estabeleceram as populações indígenas escolherem entre preservar suas culturas ou integrar-se à sociedade ocidental, negando suas identidades indígenas. Na verdade o que vemos é que os estado-nações nunca deixaram de perseguir as formas próprias das sociedades indígenas se relacionarem com o mundo. O que mudou com o tempo foi às estratégias de cada governo nacional.

Mignolo (2003) adverte que a diferença colonial está no local físico e imaginário que a colonialidade do poder se estabeleceram, no confronto de pelo menos duas espécies históricas locais e visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta. A cosmologia ocidental é um ponto de referência historicamente inevitável gera confrontações e dicotomias. A saber: a cosmologia cristã e a dos índios norte-americanos, a cristã e a ameríndia, a cristã e a islâmica; a cristã e a confuciana; entre outras. A visão dicotômica em torno da diferença colonial é o lugar onde se originou o “ocidentalismo” como o imaginário dominante na relação do mundo dicotômico colonial/moderno. O colonialismo atingiu uma esfera global e continuou a reproduzir a diferença colonial em escala mundial, agora sem a localização estabelecida do estado-nação (MIGNOLO, 20003).

Neste sentido, as reflexões para aprendermos a pensar a partir de saberes subalternos envolve a compreensão de que uma racionalidade subalterna é questionadora imposição do sistema mundial e sua unilateralidade da vida na periferia global.

> Não é tanto a condição histórica pós-colonial que deve reter nossa atenção, mas o loci-pós-coloniais de enunciação como formação discursiva emergente e como forma emergente e como forma de articulação da racionalidade subalterna. A modernidade surge quando a Europa se afirma como o “centro” de uma história universal que ela inaugura; a “periferia” que cerca esse centro é consequentemente parte de sua autodefinição. A oclusão da periferia (e do papel da Espanha e Portugal na formação do sistema mundial moderno, do fim do século 15 até meados do século 17) leva os principais pensadores contemporâneos do “centro” a uma falácia eurocêntrica em sua genealogia da modernidade é assim parcial e provinciana, suas tentativas de uma

> crítica ou defesa desta são da mesma forma unilaterais e, em parte, falas (DUSSEL, 1995, p. 65, apud MIGNOLO,2003, p. 167).

Embora o estado-nação possa aparentemente ter amenizado suas interferências diretas em economias locais e dissidentes. O controle social neocolonial prevalece sob a forma de organização dos interesses coletivos dos segmentos sociais do país.

As secretarias de cultura e economia do país, por sua vez estabelecem conceitos e atuam na produção da colonialidade imaginária estabelecendo indicadores de quem é ou não é artista ou artesão nas culturas indígenas. O Plano de Políticas Setoriais para culturas indígenas no Brasil, por exemplo, definiu: são povos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tal, possuem identidades étnicas específicas, formas próprias de organização social, econômica e política. Bem como cosmovisões específicas e relações particulares com a terra que habitam. Regidos, total ou parcialmente, por seus próprios sistemas consuetudinários ou por legislação específica (BRASIL, 2012, p. 75).

Partindo do exposto, neste tópico abordaremos a economia Sateré-Mawé por meio do segmento do artesanato. Uma vez que primamos pela pesquisa de caráter qualitativo. Contudo, entendemos que as atividades produtivas Sateré-Mawé são complementares e se relacionam em redes locais e externas a suas culturas.

Para elaboração de definições do conceito de artesanato indígena no Brasil, recorremos a Berta Ribeiro (1983) pesquisadora que entre as décadas de 1970 e 1980 abordou com extrema relevância a importância e motivações do artesanato indígena. Em suas reflexões Berta Ribeiro articulava dezenas de perguntas pertinentes até a atualidade para problematizarmos a atividade para artesanal indígena para fins comerciais. A autora questionava a inserção de objetos sagrados das culturas ameríndias no comércio, o papel da FUNAI enquanto órgão que deveria proteger os interesses e integridade das populações indígenas, mas que a época se beneficiava com a atividade de econômica do artesanato. Em meio a vários questionamentos intencionava que as interferências não prejudicassem mais que trouxessem benefícios aos indígenas.

A preocupação socioeconômica e cultural de Ribeiro (1983) se estendia a possível perda de valor simbólico ou descaracterização de artefatos para atender a necessidades de mercado. Neste sentido, pensava uma produção artesanal para dentro e uma produção artesanal para fora. O artesanato indígena em uma análise mais aprofundada caracteriza os símbolos visíveis da etnicidade de um povo. Traz conteúdos de ordem ecológica, tecno-econômica, estética e estilística, ritual-religioso, educativo-socializador, de interação entre etnias vizinhas para realização de trocas e tudo deve ser considerado, segundo articulou Berta Ribeiro. Neste

sentido, entendia que nem todo acervo cultural material é passível de assumir caráter de mercadoria.

Todos esses fatores acima indicados se tornavam uma preocupação antropológica recorrente, pois se entendia que as sociedades indígenas no Brasil passavam por um processo de transformação a ritmos acelerados. A produção indígena inserida no mercado consumidor possuía distinções de percepção sobre aqueles artefatos. Cestos, máscaras e outros objetos indígenas específicos de cada grupo iam sendo reproduzidos. Para acelerar o processo de produção se inseriam novas técnicas e ferramentas, outros materiais, somada a isso se desloca estes artefatos para fora das aldeias. Tudo isso gerou impactos nos grupos indígenas, pois o mercado externo mercantilista envolvia, em alguns casos, colecionadores que demandavam "objetos autênticos", acarretando transformações radicais neste comércio (VETHEM, 2012, p. 53).

Assim sendo, concordamos também com Luciano (2006, p. 220) de que já ultrapassamos a discussão sobre uma trágica possibilidade de extinção de todos os povos indígenas no Brasil. O indígena é um sujeito de direitos, cidadão nacional, local e global, tem identidade étnica reconhecida por conhecer suas origens e não precisa nem deve abrir mão dela para ter acesso à dignidade e liberdade no mundo.

Ainda, repensando nossa relação com a Terra como Mãe de seres múltiplos e diversos grupos humanos, de acordo com Dilger, Lang e Pereira Filho (2016, p. 31) para afirmar que repensar nossa relação com o mundo a partir de práticas que relacionam parte e todo não é romanticismo *pachamamista*[7] nem obscurantismo anticientífico. É antes uma afirmação de que todo saber classificado como pré-científico ou científico precisa ter compromisso étnico com a vida em suas diferentes formas de existir.

Dito isto, consideramos que reconhecer nossas limitações, fragilidades institucionais, frustrações com modelos de economia predatória é perceber que os povos ameríndios têm conhecimentos a compartilhar e que precisamos descontruir pensamentos coloniais e neocoloniais presentes em nossa mentalidade sociocultural planetária.

---

[7]HIDALGO-CAPITÁN, Luís Antonio. *El Buen Vivir* – la (re) creación del pensamiento del Pydlos. Universidad de Cuenca, janeiro de 2012. [Em síntese seria a primeira e originaria corrente indigenista e pachamamista é caracterizada pela relevância que se dá a autodeterminação dos povos indígenas na construção do Bem Viver, considerando elementos mágico-espirituais, estaria vinculada com o pensamento indígena pré-moderno].

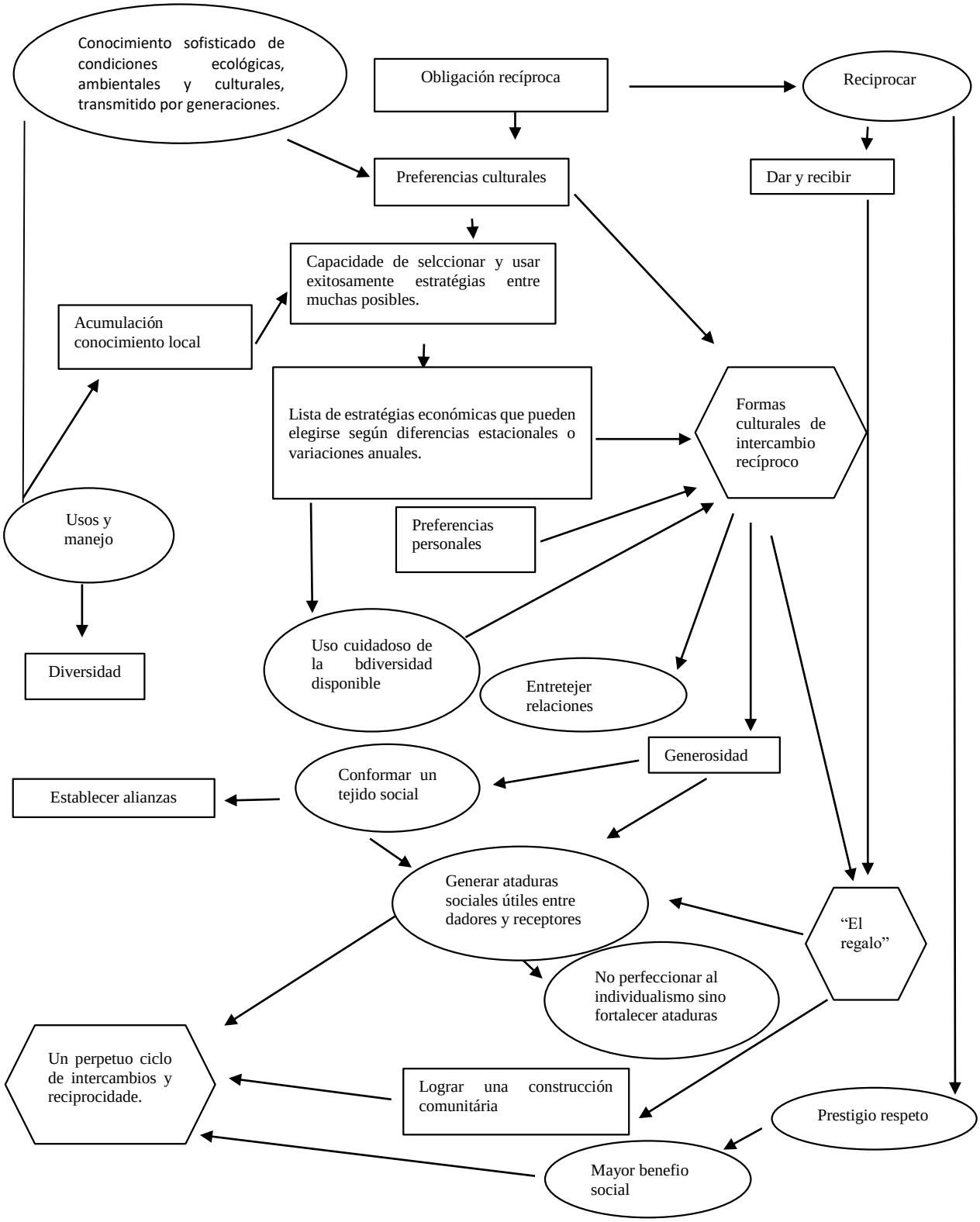


Figura 42: Considerações acerca da Economia Indígena de povos ameríndios.
Fonte: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, IIDH, (2007).

Na economia de reciprocidade a produção, distribuição e consumo é resultado de uma demanda local e de relações interétnicas estabelecidas por indivíduos ou grupos cuja relação econômica prioriza a qualidade de vida acima da acumulação de excedente para gerar mais lucros. Neste sentido, a lógica tradicional adaptada às necessidades atuais de povos indígenas tem o desafio de relacionar conhecimentos ancestrais às práticas apreendidas no contato com a sociedade nacional. Sobretudo para comunidades indígenas urbanas ou em contato constante com as cidades como é a situação da etnia Sateré-Mawé no Amazonas (QUIJANO, 2005).

A respeito da produção da inserção de mercadorias da sociedade envolvente que adentravam no contexto indígena, Gordon (2003) assinala a forma como foram sendo assimiladas nos grupos que realizou pesquisas:

> As mercadorias incorporadas pelos índios primeiro como riquezas rituais sofreram um processo de "comunização", deixando de produzir distintividade e, portanto, perdendo valor ritual. Como poderiam centenas de terçados, outros tantos machados, vestidos, relógios, rádios, todos eles iguais ou quase, servirem à produção de à produção de distinção ritual? A perda de valor ritual, porém não deriva tão somente de um atributo inerente à produção de mercadorias. Aqui, novamente, vemos operar uma lógica caracteristicamente indígena. Sem o mecanismo metamórfico do ritual, os objetos-cerimoniais seriam no máximo emblemas. É apenas por meio dele que deixam de ser meros objetos-inertes, adquirindo eficácia e servindo à produção efetiva de uma transformação nos oficiantes e participantes. O problema das mercadorias é que, ao se tornarem tão comuns e numerosas, perderam a capacidade de serem ressubjetivadas, tornando-se simples objetos coisificados. Vemos operar aqui uma lógica, bastante recorrente, da "coisificação" (GORDON, 2003, p. 25).

Gordon (2003) indica que é a perda de distinção do objeto-cerimonial, mais do que a inserção de mercadorias externas no mundo indígena que causa a coisificação efetiva de objetos produzidos em grandes quantidades dificultando a ressignificação de determinados objetos indígenas devido a tornarem-se objetos comuns.

O fato de objeto-cerimonial de povos indígenas com valor ritual serem transformados em produtos de interesse de colecionadores foi motivado, sobretudo, pela ideia que os colonizadores faziam de até o século XIX os povos indígenas seriam extintos, conforme descreve Clifford (1988):

> O colecionismo do final do século XIX buscava evitar a perda não só da cultura dos povos indígenas, na época compreendidos como fadados à extinção, como também do que se poderia encontrar nesses artefatos sobre a origem e a evolução do homem. Assim, em grande parte, o valor atribuído a esses objetos era a sua capacidade de testemunhar a respeito de estágios primitivos da cultura humana (CLIFFORD, 1988, p. 288 apud RIBEIRO e VELTHEM, 1992, p. 104).

Outro elemento evidenciado na descrição de Clifford (1988) é a predominância da ideologia evolucionista na forma como tratavam os europeus as sociedades indígenas como atrasadas no processo de evolução da humanidade e por isso fadada ao extermínio em pouco tempo. Tanto a ideologia evolucionista sobre os estágios da humanidade estava equivocada quanto os povos indígenas teriam que em muitas territorialidades reconstruir suas culturas a partir do que lhe foi possível.

Em meio a todo esse contexto, o artesanato como segmento de trabalho indígena continuou a ser produzida continuamente como uma forma de geração de renda. Embora não seja a principal atividade em muitas comunidades indígenas se mantem como objeto de valor de uso e valor de troca. Por ser produzido manualmente, utilizando apenas maquinários e ferramentas de apoio o artesanato indígena não obedece a um tempo de produção particular, geralmente é associado a outras atividades produtivas como cultivos de hortaliças em comunidades indígenas rurais e em territorialidades urbanas utiliza-se a flexibilidade do tempo do artesanato para realizar outros afazeres particulares ou de interesse coletivo.

Morin e Kern (2000) ressaltam a condição do homem produtor na sociedade do consumo:

> O homem produtor está subordinado ao homem consumidor, este ao produto vendido no mercado, e este último a forças libidinais cada vez menos controladas no processo circular no qual se cria um consumidor para o produto e não mais apenas um produto para o consumidor. Uma agitação superficial se apodera dos indivíduos assim que escapam às coerções escravizantes do trabalho. O consumo desregrado torna-se super-consumo insaciável que alterna com curas de privação; a obsessão dietética e a obsessão com a forma física multiplicam os temores narcísicos e os caprichos alimentares, sustentam o culto dispendioso das vitaminas e dos oligo-elementos. Entre os ricos o consumo se torna histérico, maníaco pelo prestígio, a autenticidade, a beleza, a tez pura, a saúde. Eles percorrem as vitrines, os grandes magazines, os antiquários, os mercados de pulgas. A bibelomania se conjuga com a bugigangomania (MORIN; KERN, 2000, p. 84).

Sobre essas afirmações, no caso da economia do artesanato indígena, percebemos que embora os artesãos Sateré-Mawé em contexto urbano sejam produtores subordinados aos interesses do mercado consumidor, pois também são consumidores de produtos do mercado, estes artesãos se recusam a processos análogos a escravidão moderna. Essa inferência tem base em observações e diálogos em que percebemos a recursa de trabalhos que os privem da liberdade de produção no seu tempo e quando o comprador ousa diminuir sobremaneira o preço estipulado pelo artesão, acompanhamos um caso de rompimento de fornecimento de artesanato por essa ocorrência.

Ao produtor artesão são atribuídas as características de ser um trabalhador que realiza manualmente a transformação da matéria-prima ainda em estado bruto num objeto de valor de uso e valor de troca. O artesão é reconhecido por dominar técnicas, adaptar ferramentas, quando não as têm cria ferramentas também para produzir peças de acordo com os patrões de qualidade que ele ou sua comunidade estipula.

Tanto as matérias-primas como cada artesanato tradicional produzido, no caso do artesanato indígena tem base em origens cosmológicas e compõe seus sistemas de conhecimento. Segundo um professor Sateré-Mawé da região do Waicurapá, toda artesanato produzido tem uma história que vem do princípio do povo em Nosoken[8].

Deste modo, apresentamos abaixo uma narrativa mítica Sateré-Mawé sobre a história do primeiro artesão:

História do primeiro artesão:

O artesanato foi feito, ele tinha, antigamente existia duas pessoas que viviam junto, só andavam junto os dois homens, que é, um era São Benedito e o outro para você o Santo Antônio. O São Benedito era um homem que andava, antigamente ele era muito, assim, as coisas que ele leva, tipo ele rouba, então uma vez que né que apareceu na casa de um homem, ele roubou a brincadeira dos menino, e foi devorado pelo avô que é fogo, o neto do fogo, a brincadeira do neto do fogo que esse homem levou, roubou da frente do dono, esse objeto, esse brinquedo, ele roubou e gritaram os meninos para o seu avô e depois o fogo, ele transformou esse homem de pessoas, ele era fogo, fogo mesmo assim.

Ai ele foi queimado pelo fogo, ai é por isso que esse São Benedito foi queimado pelo fogo, por isso a imagem é assim, ficou preta, esse daí já virou carvão. Só que antigamente eles eram deuses e outras pessoas o Santo Antônio, pegou ele e transformou novamente em pessoas, mas só que a cor dele não mudou mais, ele ficou preto, o Santo Benedito padroeiro. O primeiro artesão antigamente ele era o Santo Antônio, **Nyiwa'i**, a gente conhece ele como Santo Antônio

Ele era o primeiro artesão que existia antigamente. Antigamente não existia noite. As pessoas trabalhavam o dia inteiro e não tinham descanso, não tinha noite para eles descansarem. Antigamente as pessoas não podiam ficar sentados assim, era atacados de moscas, mosquitos. Não pode ficar sentado quieto. Por causa disso eles precisavam da noite, para descansar e por isso pediram o pedido deles.

O povo pediram a Deus que fizesse a noite, o escuro para eles descansarem. O pedido dos dois, dos velhos, São Benedito e Santo Antônio, pediram do Deus [...] O dono da noite disse assim, a partir de hoje vocês vão ver o sonho de vocês, dentro dessa noite você vai ter pesadelo, boca amarga, se é para o bem você vai e se é para o mal você também vai ver [...]

Quadro 13: Narrativa sobre a história do primeiro artesão.
Fonte: Histórias narradas pelo Professor Zacarias Ferreira (2019).

[8]Antes que começasse a história, nossos antepassados moravam num lugar onde ficam os moldes de pedra de todos os Seres vivos da Floresta: os animais assim como as plantas, junto com toda Arte dos Mawé, que também é uma arte viva. Chama-se Nuçoken, que significa lugar das pedras, e tudo o que é original e nativo vem de lá. Porém tiveram que deixa-lo, esse lugar, porque o mal tinha tomado conta do mundo. Assim o Imperador os conduziu rumo à civilização. Disponível: http://www.nusoken.com/home/a-marca-nusoken.

As narrativas míticas, devido o valor moral, educativo e político que possuem no interior de um grupo étnico, exercem a função sociocultural de salvaguardar os princípios de origem de toda atividade de importância de identidade coletiva, atuando assim no fortalecimento dos vínculos de pertencimento de cada povo.

Gracés (et. all., 2015, p. 626) confirma que no contexto da Grande Amazônia, há várias décadas, diversos povos indígenas procuram articular suas economias locais a economia de mercado. Esses processos de inserção de povos indígenas amazônicos na economia do mercado estão ligados às variadas transformações socioculturais: mudanças significativas nos seus sistemas econômicos tradicionais, predominantemente fundados no intercâmbio de bens e nos princípios de reciprocidade e redistribuição. Sendo está uma nova fase da política indigenista brasileira de colonização por meio do imaginário e quando está forma não funciona usam da violência contra povos ameríndios.

A necessidade de se encaixar no modelo de comercialização ocidental se apresenta mais latente à medida que alguns povos sentem-se limitados na parte que sobrou de seus territórios e ainda sofrem com interferências de grileiros, madeireiros e uma política nacional conservadora no país (Proposta de Emenda Constitucional – PEC 2015/55). Em uma matéria organizada no site do Conselho Indigenista Missionário – CIMI foi possível localizar 33 propostas tramitando no senado brasileiro no ano de 2017. A maioria delas reivindicando formas de explorar recursos naturais em terras indígenas.

As formas de interação propostas pelo estado ou apoiadas por ele não asseguram de fato os interesses das populações indígenas, mas atuam como controle social, visando a partir da inserção de produtos indígenas no mercado suscitar-lhes o interesse de acumulação de excedentes. Com a inserção na economia de mercado, os povos indígenas amazônicos têm se confrontado com processos de reorganização das suas sociedades, redefinição de relações de produção e redistribuição, mudanças em escolhas de liderança política, entre outras situações. O problema de relacionar-se economicamente na economia de mercado são as dicotomias do capitalismo e suas implicações. Pensar “uma nova economia amazônica”, baseada na combinação de elementos das economias tradicionais e da economia de mercado, requer arranjos diversificados (GARCÉS, et all., 2015).

Berta Ribeiro (1988) expressou a seguinte consideração:

> Isso implica, por um lado, o não congelamento de formas, técnicas e materiais através dos quais, em algum momento histórico, populações indígenas ou camponesas se exprimiram. Exemplificando com um caso brasileiro, diria que os desenhos feitos em

> guache sobre papel por dois artistas indígenas, os Desana Luiz Lana e Feliciano Lana, são uma forma de transpor uma narrativa mítica oral para uma linguagem gráfica. E que esses desenhos, destinando-se a um público externo, são afeiçoados à sua compreensão, inclusive com um texto escrito (cf. B. Ribeiro 1986ms). Implica, por outro lado, a não interferência da tecnocracia estatal que, com as melhores intenções, propõe a alteração nos produtos artesanais de acordo com o gosto do comprador. Mas o ponto nevrálgico se encontra na conclusão de Canclini quando afirma: "A crise artesanal não pode ser solucionada de modo separado do resto da problemática agrária" (1983: 140), a qual se vincula ao sistema como um todo. Como vimos, genericamente falando, o fomento da produção artesanal provém de dois fatores: o ideológico e o mercantil (RIBEIRO, 1988, p. 172).

Esta reflexão envolve pensar a atividade artesanal em suas dimensões cultural e econômica, sem limitar processos de criação e sem cair nas armadilhas da proteção estatal como meio de inserção na economia de mercado e no modelo de desenvolvimento predatório capitalista. A economia indígena na Amazônia já enfrentou e ainda enfrenta inúmeras adversidades para conservar processos organizativos e produtivos em ação e precisa estar alerta na definição de suas representações e práticas na produção de objetos indígenas destinados ao mercado. Assim, cabe aos povos indígenas definir quais objetos de sua cultura serão inseridos no mercado, qual a sazonalidade de oferta da mercadoria. O tempo de produção, às matérias-primas selecionadas, a organização do trabalho e os percalços da articulação ao mercado, precisam ser pensados pelos artesãos antes, durante e depois de inserirem suas mercadorias para o consumo em escalas maiores.

Algo longo da década de 1970, Ribeiro (1996) evidência o surgimento do projeto Artindia, coordenado pela Funai, destacando o incentivo à produção do artesanato indígena sem deixar de lado a reflexão com a finalidade dessa atividade para os povos indígenas e suas relações sociais.

> Outro projeto previsto, da maior importância, seria o estudo da atuação da ARTINDIA, da FUNAI, na preservação, fomento e comercialização do artesanato indígena. Em alguns casos, a produção artesanal para a venda encontra-se em franco processo de deteriorização e deturpação, ou vem sendo abandonada como no caso das tribos do alto rio negro. Com efeito, depois de um surto extraordinário, verificado entre 1978 e 1984, está havendo o abandono dessa atividade como forma de angariar pagamento em dinheiro, devido, entre outros motivos, à descoberta de ouro na região. Semelhante estudo representaria um desdobramento e detalhamento do que empreendi em 1981, publicado sob o título "Artesanato indígena: para que, para quem? (B. G. RIBEIRO, 1983). Exigiria pesquisa de campo, de casos modelares, para verificar como se processa o aprendizado e a prática de técnicas artesanais pelas camadas mais jovens da população e o benefício econômico que deles resulta [...] A única forma de manter esse saber é preservar a ecologia e transmiti-lo de geração a geração. Para isso é preciso, também, abrir perspectivas de um mercado consumidor para o artesanato indígena, seja interno ou externo. Ambos, buscando mais qualidade que quantidade, e uma remuneração condigna para a atividade artesanal (RIBEIRO, 1996, p. 15).

Economia do Artesanato, segundo Vives (p. 114), possui um papel social que é o um papel econômico. Embora interaja com a economia global não é interessante para a economia indígena se moldar pelo modelo de consumismo e ficar refém de leis mercadológicas sem contextos com suas culturas. Sabe-se que desde muito tempo, os compradores de artesanato para revenda insistem em maiores produções do artesanato indígena, contudo o fluxo de bens artesanais tem seu tempo de produção diferenciada e depende de matérias-primas que não podem ser exauridas para saciar consumismo.

Mauro apud Barbosa (2016, p.97) ressalta a inserção do seguimento do artesanato indígena no Brasil por intermédio da FUNAI, sendo os chefes de postos do período os responsáveis diretos pela inserção da atividade e comercialização dos produtos em cidades mais próximas. Essa intermediação foi desde a sugestão do ensino do artesanato até mesmo o fornecimento de materiais. A interferência na produção indígena, por exemplo, estava na orientação de uma didática do tipo de artefato que deveria ser produzido por cada povo. Para tanto, os modelos antropológicos serviram de norteadores. A distribuição dos artesanatos indígenas era realizada pela FUNAI que comercializava os produtos indígenas em aeroportos, shoppings e outros espaços estratégicos. Esta intervenção na economia indígena era defendida pela Funai como uma forma de favorecer a manutenção econômica dos sujeitos envolvidos. Contudo, Ribeiro (1983) evidencia que a Funai, órgão oficial de assistência aos indígenas, tanto incentivava quanto se beneficiava com o comércio do artesanato indígena.

Vives (1983) ainda completa sua linha de raciocínio afirmando que:

> O fluxo dos bens artesanais para fora dos subsistemas onde são criados é fato de nosso tempo, pois o artesanato é moda, estabelecida com base na reação contra a massificação dos bens de consumo. Por outro lado, seria irreal pretender isolar um homem porque ele é um artesão, conservando-o sob redoma, como peça de museu. Viver é um direito, e seria inominável violência pretender impor a quem cria uma estagnação de seu fazer. Ainda mais, toda criação é um processo: o seu criador, justamente porque é um criador, é particularmente sensível a informações e formulações novas. O século o abrangerá, queiramos ou não (VIVES, 1983, p. 142).

O artesanato como um produto de valor cultural está sustentado em dimensões primordiais que atuam na produção e reprodução da diversidade da vida. Sobre geração de renda pela população indígena no Brasil, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2012) informou:

> Na categoria “sem rendimento”, as diferenças entre homens indígenas e não indígenas (51,9% contra 30,7%, respectivamente) são maiores do que entre as mulheres (53,9% contra 43,0%). Entre as mulheres indígenas e não indígenas da área urbana, praticamente não há diferença (41,6% e 41,9%); a variação entre os homens é um

> pouco maior (31,6% e 28,8%). Na área rural, a proporção de mulheres indígenas sem rendimento (64,5%) é um pouco menor que a dos homens (66,7%), diferente da comparação dos não indígenas (50,4% para mulheres e 40,4% para homens). Ocorre que muitas das mulheres indígenas, juntamente com seus filhos, desenvolvem atividades rentáveis ligadas ao artesanato (BRASIL, IBGE, 2012).

Mouco (2010, p. 32) afirma com base no Conselho Mundial do artesanato – organização internacional, vinculada a UNESCO que esta atividade é dividida entre as categorias: arte indígena; arte tradicional; arte de referência cultural; arte conceitual. A arte indígena é caracterizada pela expressão da cultura e incorporada no cotidiano, também pelo tipo de produção coletiva, realizada em comunidade.

O artesanato compreende toda a produção resultante da transformação de matérias-primas, com predominância manual, por indivíduo detentor do domínio integral de uma ou mais técnicas, aliando criatividade, habilidade e valor cultural *(possui valor simbólico e identidade cultural)*, podendo no processo de sua atividade ocorrer o auxílio limitado de máquinas, ferramentas, artefatos e utensílios (BRASIL, 2012, p.14).

Ballivián (2012, p. 11) analisa que historicamente o artesanato faz parte integrante da cultura indígena, sendo uma expressão material de sua visão de mundo, do modo de ser e de se relacionar com elementos do meio. É tradicionalmente uma atividade de caráter familiar que realiza todas as etapas da produção, desde o preparo da matéria-prima até o acabamento final, em que se destaca a habilidade do trabalho manual e do saber tradicional, passado de geração em geração: de pais para filhos, de avó para neta, etc.

Canclini (1988, p. 11) considera que em meio ao potencial do artesanato indígena como um produto de valor cultural o mercado cria estratégias de abstrair de seus produtos o lucro que geram a partir do fetiche da mercadoria artesanato e suas representações de festas e crenças tradicionais como resíduos de formas de produção pré-capitalistas. “O popular é o outro nome do primitivo: obstáculo a ser suprimido ou novo rótulo pertencente a mercadorias capazes de ampliar vendas a consumidores descontentes com a produção em série”.

Sendo assim, Ribeiro (2013) considera:

> Como se vê, o trânsito do artesanato tradicional pelas fases de produção, circulação e consumo, isto é, do seu lugar de origem ao ponto de venda e, daí, à habitação urbana, descontextualiza e altera seu significado: de valor de uso a valor de consumo. O ganho artesanal, embora precário, contribui também para ocidentalizar o produtor indígeno-camponês, na medida em que lhe permite o acesso a bens industriais, igualmente pejados de símbolos e significados: rádios, roupas, utensílios etc. Dessa forma, a população rural é incorporada econômica e ideologicamente

> ao mercado nacional, apagando paulatinamente as diferenças e singularidades étnicas (RIBEIRO, 2013, p.170).

De acordo com Canclini (1988, p. 12) a redefinição do que é hoje a cultura popular requer uma estratégia de investigação que abranja tanto a produção quanto a circulação e o consumo. Precisamos compreender o porquê da permanência e aumento da produção de objetos artesanais e entender os reais motivos de incentivos atuais do sistema social. Ultrapassar a visão reducionista do artesanato como coleção de objetos e a cultura popular como um conjunto de tradições. Além de abandonar o idealismo folclórico que considera ser possível explicar os produtos do povo como expressão autónoma alheias ao desenvolvimento global. Será mais interessante pensarmos a cultura como algo que precisamos compreender suas formas – reprodução e transformação do sistema social – a partir de elaborações construídas de como se constroem as hegemonias de cada classe. Por essa perspectiva o olhar será centrado em ver as culturas resultadas de um processo de apropriação desigual do capital cultural, elaboradas especificamente em meio às condições de vida e a interação conflituosa com os setores hegemónicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O interesse do monopólio capitalista no Brasil não pode preceder e anular a diversidade social, as diferentes formas de vida, valores morais e sociais de populações que constroem seus grupos étnicos a gerações, pautados em éticas complexas de interação entre o cosmo natural e os meios necessários para a produção e reprodução da vida humana.

O tempo atual dos Sateré-Mawé envolve desafios ao que tange seu processo de auto-organização frente transformações dos mecanismos de controle dirigidos pelo estado brasileiro em detrimento ao desmonte de direitos dos povos originários e suas territorialidades ancestrais. As economias indígenas são complexas e não se limitam a produção, distribuição e consumo nos moldes industriais, envolvem complexas relações cosmopolíticas que explicam o que pode ou não ser produzido como mercadoria dentro dos objetos da cultura material do povo.

Sendo assim, é necessário fortalecer os interesses coletivos e salvaguardar a história da luta e resistência indígena. A relação social e convivência com a natureza em uma sinergia que transcende marcos temporais ocidentais devem ser respeitadas pela sociedade brasileira. A vivência em comunidade, nas terras indígenas, precisa ser compreendido dentro de sua própria lógica de organização social, política e econômica construídas no cerne da cultura.

A partir do exposto, procuramos apresentar nesta pesquisa um levantamento acerca da economia Sateré-Mawé e o mercado do artesanato indígena no contexto das relações econômicas estabelecidas na cidade de Parintins. Destacamos no decorrer dos capítulos a história, costumes, crenças, cosmologia, produção artesanal, uso da madeira no artesanato Sateré-Mawé.

O caminho trilhado no transcorrer da pesquisa, foi de caráter descritivo, cuja intencionalidade foi conhecer aspectos da economia Sateré-Mawé, a partir do segmento do artesanato em madeira, considerando sua produção, organização e comercialização no entorno de Parintins/Am. A matéria prima, madeira, foi escolhida devido observações da produção artesanal com essa matéria ter uma rede de distribuição a partir de Parintins para outras cidades, como Manaus, Santarém, São Paulo e outras cidades brasileiras e estrangeiras, por meio da rede de distribuição que expande fronteiras.

Nessa perspectiva, as conversas dirigidas por temas de interesse da pesquisa foram história do artesanato, objetos de madeira da cultura Sateré-Mawé, Poranting, comércio do artesanato, economia indígena. O uso do diário de campo foi essencial, pois recorremos a ele inúmeras vezes para tirar dúvidas e ampliar a compreensão de temas, assim como registrar palavras na língua Sateré-Mawé conforme escreveram nossos interlocutores, o uso de

fotografias nos auxiliou na descrição de detalhes de itens de grafismos em madeira, espaço de produção do artesanato e exposição de peças para comercialização.

Dessa forma, o transcorrer da pesquisa foi explicitando a relação do artesanato com a economia Sateré-Mawé no contexto atual, como meio de geração de renda que pode complementar a renda familiar ou ser a principal renda de um grupo social particular.

A economia Sateré-Mawé e suas redes de relações comerciais acontecem a muitas gerações, do comércio de troca ao comércio da mercadoria-dinheiro-valor, muitas transformações aconteceram na produção do artesanato, como a inserção de novos elementos oriundos das relações interétnicas com outros povos, assim como a introdução de novas tecnologias, maquinários manuais, maquinários elétricos, representação de histórias anteriormente não retratadas por meio do artesanato para comércio, intensificação da produção de peças em escala para atender a demanda comercial.

Ao pensar a economia Sateré-Mawé representada pela categoria artesanato, refletimos que um pedaço de madeira, uma escultura de animal, um totem de tuxaua, um colar com diferentes medalhas, um pilão reto, outro pilão com cintura, um mari, um hiware, um banco, não é um mero objeto comercializável, mas é um elemento da cultura material que foi representado como produto da cultura para atender as necessidades de geração de renda em um sistema de econômico global que limita as relações econômicas ao máximo que pode. O capitalismo transforma tudo ao seu redor em objeto comercializável.

Com tudo, há resistências, os artesãos Sateré-Mawé expressaram que a escolha de trabalhar com o artesanato na cidade é um meio de manter o conhecimento da cultura em territorialidades urbanas e dessa forma trabalhar em conforme com seus valores acerca da cultura e da economia a medida do possível. É resistência ser artesão em meio a um mundo que produz e reproduz objetos em série e os distancia de suas origens culturais.

Dessa forma, os artesãos Sateré-Mawé interlocutores desta pesquisa evidenciaram que o artesanato enquanto elemento da cultura material de seu povo e enquanto objeto de valor econômico os propicia trabalhar e refletir sobre formas econômicas mais equilibradas na relação ser humano e natureza.

Contudo, para valorizar o trabalho artesão indígena no Brasil é necessário estabelecer uma relação de respeito a diversidade econômica e cultural dos povos indígenas que constroem o patrimônio material do país a muitas gerações e ainda salvaguardam o patrimônio genético das florestas ao manipular a extração de madeiras de forma muito mais controlada e consciente do que os não indígenas que tem devastado a floresta abrindo clareiras, assassinado indígenas, ribeirinhos e agricultores em nome dos interesses de expansão do capital.

As economias indígenas por sua vez necessitam ser reconhecidas e valorizadas, para que o governo brasileiro não os acuse de ter muita terra para pouca gente. A economia indígena evidencia a identidade étnicas de povos da américa latina que interagem por meio do comércio de trocas a muitos séculos.

Para tanto, concluímos que a sociedade não indígena, o estado brasileiro, necessita olhar para os povos indígenas sem preconceito e reconhecer o quanto de conhecimento tais grupos sociais já compartilharam no campo da agricultura, alimentação, medicina, produção de objetos de usos diversos. Muitos conhecimentos dos povos indígenas foram indevidamente expropriados de seus legítimos descobridores. As economias indígenas necessitam ser fortalecidas, valorizadas pelo papel social, ambiental, cultural e epistemológicos que constroem nos ambientes socioculturais que se estabelecem.

REFERÊNCIAS

ANDRELLO, Geraldo. Cidade do Índio. São Paulo: Editora UNESP: ISA. Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas:* as mercadorias sub uma perspectiva cultural. Arjun Appadurai. Tradução de Agatha Bacelar - Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

ARAÚJO, Ana Valéria (et all). *Povos Indígenas e a Lei dos "Brancos*: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. ISBN 978-85-60731-18.

BAUMAN, Zygmunt, 1925. *Ensaios sobre o conceito de cultura.* Tradução Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BALLIVIÁN, José M. P. Palazuelos (Org.). *Artesanato Kaingang e Guarani*. 1. Reimpr. São Leopoldo: Oikos, 2012.

BALLIVIÁN, José M. P. Palazuelos (Org.). *Tecendo Relações Além da Aldeia*: artesãos indígenas em cidades da região sul. COMIM, 2014.

BATISTA, Djalma. *Amazônia* – cultura e sociedade. 3ª ed. Organização Tenório Telles. Manaus: Editora Valer, 2006.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior. Programa do Artesanato Brasileiro (PAB). Base conceitual do artesanato brasileiro. Brasília, 2012.

BRASIL. Revista Trimestral do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil. Rio de Janeiro, B. L. Gardiner – Livreiro Editor: 1877. Tomo XL parte segunda. 617p.

BRASIL. Ministério da Cultura. Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural - 2010. Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural - 2012. *Plano Setorial para as Culturas Indígenas*/ MinC/ SCC - Brasília, 2012.

BITTENCOURT, Antônio Clemente R. *Memória do Município de Parintins*. Manaus: Livraria Palais Royal, 1924.

CÂNCIO, Raimundo Nonato de Pádua. *Colonialidade do Poder, Formas de Resistência e Enfrentamento entre os Wai-wai da Amazônia Setentrional.* Revista Científica Vozes dos Vales – UFVJM – MG – Brasil – Nº 07 – Ano IV – 05/2015. Reg.: 120.2.095–2011 – UFVJM – QUALIS/CAPES – LATINDEX – ISSN: 2238-6424 – www.ufvjm.edu.br/vozes.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Hibridas*: Estratégias para entrar e sair da modernidade. Néstor Garcia Canclini. Tradução Heloisa Pezza Citrão, Ana Regina Lessa; tradução da introdução Gênese Andrade – 4. Ed. 6. Reimp. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

CHIZZOTTI, Antônio. *Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais*. 5ª. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil*: história, direitos e cidadania. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CANCLINI, Nestor. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CASTRO, Mírian de Araújo Mafra; VALE, Thompson Fábio Santos do. *História de Vida*: Arte Poranga Nativa. In: Amazonas Indígena Criativa: Incubadora de Economia Cultural/organizado por Sandra Helena da Silva [et. all.]. Parintins, AM: Editora Moderna, 2016. p.46-59.

CASTRO, Mírian de Araújo Mafra; LIMA, Mayara Viana de; VALE, Thompson Santos Fábio do. *Religiosidade e cultura material:* um estudo de caso a partir do Artesanato Arte Poranga Nativa. In: SILVEIRA, Diego Omar; BIANCHEZZI, Clarice; TENÓRIO, Adriano MAGALHÃES; REIS, Marcos Vinícius Freitas (org.). Anais do I Simpósio Norte da ABHR e IX Semana de História do CESP/UEA: Amazônia no plural: religiões, fronteiras e identidades. Juiz de Fora: ABHR/Plura, 2017.

CERQUA, Dom Arcangelo (1917-1990). *Clarões de fé no médio Amazonas*. 2ª ed. Manaus: ProGraf – Gráfica e Editora, 2009. 164 p.

COSTA, Selva Vale da. *Natureza e cultura*. Revista, UA. Série: Ciências Humanas v.4, n.1-2, p.51-63, jan./dez.1995.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil*: história, direitos e cidadania / Manuela Carneiro da Cunha. — 1a ed. — São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DARELLA, Maria D. P. Territorialidade e territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina. Revista Tellus. Ano 4, Nº 6. 2004, Campo Grande.

DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (Orgs.). *Descolonizar o imaginário*: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. Traduzido por Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

DOOLEY, Robert. A; LEVINSOHN, Stephen H, (2009). *Análise do discurso, conceitos básicos em linguística.* Vozes, Petrópolis, 2009.

JUNQUEIRA, Carmen. *Tempo e imaginário*: o pajé e a antropologia, 50 anos de diálogo/ Carmen Junqueira. 1ª edição. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA), 2017.

FAUSTO, Boris. 1930 – *História concisa do Brasil*. 2.ed. 5 reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.

FIORI, Ana Letícia de. *Conexões da Interculturalidaade*: cidades, educação, política e festas entre Sateré-Mawé do Baixo Amazonas. Ana Letícia de Fiori; orientador José Guilherme Cantor Magnani. – São Paulo, 2018. 489 f. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

GARCÉS, Claudia Leonor López (et al.). *Objetos indígenas para o mercado*: produção, intercâmbio, comércio e suas transformações. Experiências Ka'apor e Mebêngôkre-Kayapó. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 10, n. 3, p. 659-680, set.-dez. 2015. doi: http://dx.doi.org/10.1590/1981-81222015000300009.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. – São. Paulo: Editora UNESP, 1991.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem*: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2006. il.

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

HELLER, Agnes. 1927. *O Cotidiano e a história.* Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. - São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HOBSBAWM, Eric. “Introdução” In: HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IIDH, Instituto Interamericano de Derechos Humanos. *Economía indígena y mercado*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. -San José, C.R.: IIDH, 2007.

KELLER, Paulo F. Trabalho e economia do artesanato no capitalismo contemporâneo. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia – GT 034: Etnografias do capitalismo, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

LEVI STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Título Original: Myth and Meaning. Tradução: Antônio Marques Bessa. Perpectivas do homem. Edições 70, 1978.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico/2002-2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004. 251-290 p.

LOPES, Siméia de Nazaré. *O comércio interno no Pará oitocentista: atos, sujeitos sociais e controle entre 1840-1855.* Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Belém: UFPA, 2002.

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

LÖWY, Michael. *A teoria do desenvolvimento desigual e combinado*. Artigo publicado na revista Actuel Marx, 18, 1995. Tradução de Henrique Carneiro.

LUCIANO, Gersem dos Santos. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje / Gersem dos Santos Luciano – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MAGNANI, Guilherme Cantor. *Da periferia ao centro, cá e lá:* seguindo trajetos, construindo circuitos. Anuário Antropológico/2012, Brasília, UnB, 2013, v. 38 n.2: 53-72.

MAURO, Ana Luísa Sertã Almada**.** *Seguindo sementes*: circuitos e trajetos do artesanato Sateré-Mawé entre a cidade e aldeia. Dissertação (Mestrado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016. 212 f.

METRAUX, Alfred. *Migrações históricas de tupi-guarani*. In: Jornal da Sociedade de Americanistas. Volume 19, 1927.p.1-45. DOI:10.3406/jsa.1927.3618.http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_00379174_1927_num_19_1_3618.

MIGNOLO, Walter D. Mignolo. *Histórias locais/projetos globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. São Paulo: UFMG, 2003.

MOUCO, Iuçana de Moraes. *Design aplicado ao artesanato, uma ferramenta para a sustentabilidade*: estudo de caso sobre a comunidade de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro de Acajatuba, município de Iranduba/AM. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas, 2010.

MATOS, Maria do Socorro Pacó de. *O olhar das mulheres Sateré-Mawé sobre o lixo*. Universidade Federal Do Amazonas. Instituto De Ciências Humanas e Letras Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Dissertação de Mestrado. Orientador: Prof. Dr. João Bosco Ladislau de Andrade. Manaus, 2003.

MATTOS, C. L. G. *A abordagem etnográfica na investigação científica*. In: MATTOS, C. L. G., and CASTRO, P. A. orgs. Etnografia educação: conceitos e usos [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. Pp. 49-83.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850). Petrópolis: Rio de Janeiro. Editora Vozes, 1988.
MORIN, Edgar; KERN, Anne-Brigitte. *Terra-Pátria* / Edgar Morin e Anne-Brigitte Kern / traduzido do francês por Paulo Azevedo Neves da Silva. — Porto Alegre: Sulina, 2003. 181 p.

NAKAZATO, Aikel. *Arranjo produtivo local do comércio indígena*: uma visão etnodesenvolvimentista da comunidade terena. Universidade católica Dom Bosco Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local Mestrado Acadêmico. Campo Grande/MS, 2011.

NIMUENDAJU, Curt. *As tribos da floresta tropical o Maue e o Arapium*. Instituto Smithsonian Bureau de Etnologia Americana. Boletim 143. Manual Dos Índios Da América Do Sul. Julian H. Steward, Editor. Volume 3. Estados Unidos Escritório De Impressão Do Governo Washington: 1948. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú: http://www.etnolinguistica.org/hsai .As Tribos da Floresta Tropical. Preparado em cooperação com o Departamento de Estado dos Estados Unidos como um projeto do Comité Interdepartamental de Cooperação Científica e Cultural Para venda pelo Superintendente de Documentos, Escritório do USGoyernmentFrintinc. Washington 25, D. C.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Áreas de fricção interétnica na Amazônia. Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica Vol. 2 (Antropologia). Museu Nacional: Rio de Janeiro, Guanabara, 187-193 — 1967. Publicado pelo CONSELHO NACIONAL DE PESQUISAS RIO DE JANEIRO, GB, 1967. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. http://www.etnolinguistica.org/biota.

PEREIRA, Nunes. *Ensaio de Etnologia Amazônica*. 2ª ed. Imprensa Pública. Manaus, 1942.

PEREIRA, Nunes. *Os índios Maués*. Governo do Estado do Amazonas, 1954.

PONTES FILHO, Raimundo Pereira. *Estudos de História do Amazonas*. Manaus: Editora Valer, 2000.

PORRO, Antônio. *Dicionário Etno - Histórico da Amazônia colonial*. Caderno do Instituto de Estudos Brasileiros - IEB. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2007.

PORRO, Antônio. *O povo das águas*: ensaios de etno-história amazônica. 2ª ed. rev. e atualizada. Manaus: EDUA, 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor. 2005. Colección Colonialismo; Modernidad; Capitalismo; Poder Politico; Sociedad; Historia; Eurocentrismo; América Latina. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica. http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es. (p. 117-142).

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

RIBEIRO, Berta G. Plano Diretor – Museu do índio de Brasília. Museu do índio, FUNAI. Brasília: 31/03/1986. Acervo ISA.

RIBEIRO, B. G. *Artesanato Indígena, para que, para quem?* B.G. Ribeiro [et. all.]. In: o artesão tradicional e o seu lugar no mundo contemporâneo. IN L / FUNARTE/MEC. Rio de Janeiro, 1983. p. 11-45.

RIBEIRO, Berta G. (Berta Gleizer), 1924-1997.*O índio na cultura brasileira* / Berta Ribeiro. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013. 210 p.; 21 cm. – (Coleção biblioteca básica brasileira; 22).

ROE, Peter G. "*The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked*: Shipibo viewa of the whiteman and the incas in myth, legend and history", Rething History and myth: indigenous South American perpectives on the past. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1988, pp. 106-35.

SANTOS, José Luiz dos. - 1ª Edição 1983. 6ª edição. *O que é cultura*. Coleção Primeiros Passos. Editora: Brasiliense, 1987.

SCHIMINK, Mauriane; WOOD, Charles H. *Conflitos sociais e a formação da Amazônia*. Mauriane Schimink; Charles H. Wood; tradução de Noemi Miyasaka Porro e Raimundo Moura. Bélem: ed. UFPA. 2012. (496 p.) ISBN 978-85-247-0513-7.

SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (organizadores). *Territórios e territorialidades*: teorias, processos e conflitos / T327. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2008.

SILVA, Heloisa Correa da. *Expressões da Assistência Social no Médio Juruá – Amazonas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. *O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais.* Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 211-253, dezembro de 2002.

SILVA, Mozart Linhares (Org.). *21 textos para discutir preconceito em sala de aula.* Santa Cruz do Sul: Gazeta, 2015.p.46-47.

SCHRÖDER, Peter. *Economia Indígena*: situação atual e problemas relacionados a projetos indígenas de comercialização na Amazônia Legal. Recife. Editora Universitária UFPE, 2003.

TEIXEIRA, Pery. *Sateré-Mawé*: retrato de um povo indígena. Manaus: UNICEF/UNFPA, 2005.

TEIXEIRA, Pery; SENA, Raylene Rodrigues de. *As migrações entre os Sateré-Mawé, povo indígena da Amazônia Brasileira.* Trabalho apresentado no XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, realizado em Caxambu- MG – Brasil, de 29 de setembro a 03 de outubro de 2008.

TERENA, Marcos. *O futuro das populações indígenas na sociedade brasileira.* Henrique Rattner (org.)**.** In: Brasil no limiar do século XXI: alternativas para a construção de uma sociedade sustentável. São Paulo: EDUSP, 2000. Coleção Estante USP – Brasil 500 anos. p. 159-182.

TORRES, Iraildes Caldas. *As novas Amazônidas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

UGGÉ, Henrique. *Mitologia Sateré-Mawé*. Editora Abya-Yala. 1ª ed. 1991.

UGGÉ, Henrique. *As bonitas histórias Sateré-Mawé*. Manaus: Secretaria de Educação do Estado do Amazonas, 1993.

VELHO, Gilberto. *Arte e Sociedade: Ensaio de Sociologia da Arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

VETHLEN, Lucia Hussak van. *As artes indígenas*: o cotidiano na ordem cósmica. In: BRASIL, Ministro das Relações Exteriores. Gráfica Brasil: Brasília, 2012. p. 36-57.

VIVES, Vera de. *A beleza do cotidiano*. In: RIBEIRO, Berta G. et al. O artesão tradicional e seu papel na sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1983. p. 133-148.

WITKOSKI**,** Antônio Carlos (coord.). *Relatório Analítico Território Rural Baixo Amazonas – Amazonas*. Manaus, setembro de 2011.

Sites consultados:

BERTAZONI, Cristina. *A cordilheira e a floresta*. In: Revista de História da Biblioteca nacional. Somos índios. Edição nº91 – Abril de 2013. Disponível: http://rhbn.com.br:80/revista/edicao/91

CPSM. Consorcio dos Produtores Sateré-Mawé. Portal Filhos do Waraná. Disponível: http://www.nusoken.com/. Acesso: 10/07/2018.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo 2010*: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. Disponível: https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-poblacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia. Acesso: 15/07/2018.

ISA. Instituto Socioambiental da Amazônia. Terras Indígenas no Brasil. *Terra Indígena Andirá-Marau*. https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3580. Acesso: 24/07/2018 ás 16h 08 mim.

ISA. Instituto Socioambiental da Amazônia.*Sateré-Mawé*. Disponível: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Sater%C3%A9_Maw%C3%A9. Acesso: 24/07/2018.

LORENZ, Sônia da Silva**.** Centro de Trabalho Indigenista – CTI/SP. *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil.*Instituto Socioambiental. Disponível: http://pib.socioambiental.org. junho, 2015. Acesso em: 13/04/2017 ás 14:15.

PEDROSA, Luciete. *Inpa estimula o cultivo de alimentos tradicionais em Terra Indígena Andirá-Marau*. AscomInpa. Publicado: Terça, 09 de Junho de 2015, 10h28. Disponível: http://portal.inpa.gov.br/portal/index.php/ultimas-noticias/2096-inpa-estimula-o-cultivo-de-alimentos-tradicionais-em-terra-indigena-andira-marau.