

centro de trabalho
INDIGENISTA

COLEÇÃO PROJETOS



1



SATERÉ-MAWÉ
OS FILHOS DO GUARANÁ

Sônia da Silva Lorenz

COLEÇÃO PROJETOS 1

SATERÉ-MAWÉ OS FILHOS DO GUARANÁ

Sônia da Silva Lorenz

centro de trabalho
INDIGENISTA



O que é o Centro de Trabalho Indigenista (CTI)?

O Centro de Trabalho Indigenista, organização não-governamental sem fins lucrativos, foi criado em 1979 por antropólogos e indigenistas com o objetivo de oferecer alternativas concretas que permitissem à algumas populações indígenas do Brasil fazerem frente à situação de dominação que caracteriza historicamente as relações destas populações com a sociedade nacional.

Esta proposta implica na manutenção e/ou recuperação dos territórios indígenas e preservação de suas condições tradicionais de existência, para que possam se reproduzir enquanto etnia.

O CTI presta serviços diretos às comunidades junto as quais trabalha através do apoio à:

- auxílio financeiro e técnico de atividades agrícolas e/ou extrativas; comercialização da produção indígena de forma autônoma;
- formação e orientação de

professores indígenas que lecionam nas aldeias, visando debater o papel da escola nas diferentes comunidades; elaboração de material didático específico;

- assessoria, apoio jurídico, laudos antropológicos, gestões junto aos órgãos governamentais visando a regularização de territórios indígenas e processos indenizatórios;

- registro etnográfico e iconográfico; gravações em vídeo de rituais e manifestações culturais e políticas; assessoria e implantação de sistema de VT nas aldeias; treinamento de índios para trabalhos de câmera e edição.

Esses trabalhos são desenvolvidos através de projetos adequados às necessidades e à história de cada um dos grupos indígenas, bem como às suas orientações culturais específicas. Os grupos indígenas participam da elaboração dos projetos e decidem sobre a execução e formas de distribuição dos benefícios daí advindos.

Os projetos propõem intervenções que ampliem os recursos e o potencial de auto-gestão de cada grupo indígena, visando reduzir sua dependência face ao Estado ou a outras agências de contato:

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional

Lorenz, Sônia da Silva.

Sateré-Mawé : os filhos do guaraná / Sônia da Silva Lorenz . — São Paulo : Centro de Trabalho Indigenista, 1992. — (Projetos 1)

Bibliografia.

1. Antropologia social - Brasil 2. Etnologia - Brasil 3. Guaraná 4. Índios Sateré-Maué I. Título.
II. Série.

92-3433

CDD-305.800981

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Índios Sateré-Maué : Etnografia
305.800981
2. Índios Sateré-Maué : Brasil : Etnografia
305.800981

Para os Sateré-Mawé,
Aurélio e André,
todos filhos do
guaraná

Apresentação

A experiência aqui narrada é a primeira a ser divulgada dentro de um conjunto de outras semelhantes que o Centro de Trabalho Indigenista tem levado junto a diferentes povos indígenas desde sua fundação, em 1979. Consideramos importante sua divulgação neste momento, não só para compartilhá-la com um público maior, mas devido à sua atualidade.

Apenas um total aproximado de 50% das terras indígenas localizadas no Brasil estão atualmente demarcadas. Isto significa dizer que nem todos os grupos indígenas do Brasil têm hoje autonomia, isto é, auto-controle sobre seu território. Os fatores que contribuíram para isto são do conhecimento de todos nós: com o contato teve lugar a expropriação dos territórios indígenas (leia-se com isto das suas condições de sobrevivência) e a definição dos limites destes territórios em termos “nacionais” e não indígenas. Daí resultaram desdobramentos que agravaram as condições de controle por parte dos índios dessas terras. Além disso, o estabelecimento da tutela pelo Estado como compensação pela perda dos territórios tirou dos índios muito da capacidade que teriam de influir na definição dos mesmos e no uso dos seus recursos; o contato com a sociedade envolvente os levou à dependência e empobrecimento crescentes; e, finalmente, as constantes invasões e depredações de seu patrimônio ambiental não vêm respeitando nem mesmo as terras já demarcadas.

O CTI direcionou seus projetos para ações que os índios dos grupos com os quais atuava consideravam prioritárias, ações e estas que atendiam necessidades concretas nos diferentes níveis de sobrevivência geo-política, econômica e cultural, com o objetivo de criar condições para um relacionamento interétnico mais digno, que permitissem aos

índios exercerem controle sobre seus territórios, manterem ou recuperarem sua qualidade de vida e valorizarem seu ethos cultural.

Entendemos que projetos de intervenção junto às sociedades indígenas devem estar subordinados ao modo como os índios definem seu próprio horizonte. Sabemos que é a cosmologia de cada um dos grupos indígenas que interpreta e dirige os processos de transformação, acomodação e inserção no ambiente sócio-político regional. Se um trabalho de intervenção não se fundamentar sobre as interpretações cosmológicas e organizações sociais de cada um dos grupos indígenas, teremos projetos integracionistas e assistencialistas.

Esse é o caso de muitos dos projetos que foram realizados por funcionários a serviço da prática indigenista oficial do Estado, missionários ou pessoas de boa vontade, que não levavam em consideração as especificidades culturais que definiam o modo como as sociedades indígenas observavam o que se passava à sua volta. Levava-se no máximo em conta uma situação de contato genérica e um índio abstrato; ou então, amparavam-se e orientavam-se ações com (pre)conceitos negativos ou positivos sobre a imagem do índio.

Os índios pensam o seu futuro e têm seu próprio projeto político. Cada vez mais esse projeto político, que define e orienta a ação dos índios frente aos brancos, está voltado para a soberania das sociedades indígenas. Lutar pelo seu maior poder de autonomia implica, do nosso ponto de vista, em contribuir para que estas sociedades alterem a relação que mantêm com o exterior, isto é, com o Estado, os “patrões” e regionais; em experimentar certas práticas que alterem o modo como estas sociedades estão inseridas na economia regional e que este novo modo seja imposto por elas segundo suas razões históricas, cosmológicas ou ideológicas.

O que pressupõe o reconhecimento de que somente os grupos indígenas têm a capacidade de fato de administrar, conforme seus critérios e organização social própria, seus territórios, isto é, de utilizar seus recursos e de trocá-los com a sociedade nacional. Romper com a dependência econômica que, em muitos casos, deriva da desigualdade nas condições de troca, implica, para as comunidades indígenas, na experimentação de novos “procedimentos administrativos”: todos os projetos do CTI consistem na discussão destes procedimentos.

Depois de 1988, a questão da demarcação das terras indígenas embora permaneça crucial, tem gradualmente cedido lugar a um outro tipo de debate onde o uso daquelas terras pelos povos indígenas ocupa a cena principal. Assegurados os direitos territoriais desses povos - pois sem base territorial própria não se pode falar rigorosamente em “povo” - resta saber quais as condições ou chances reais que terão esses grupos humanos de permanecer organizados cultural e socialmente frente as crescentes pressões contrárias exercidas por setores da sociedade nacional.

Daí o debate atual sobre “auto-sustentação”, “etnodesenvolvimento”, “auto-gestão”, ou “auto-governo”, levado a efeito pelas entidades de apoio ao índio, antropólogos e organizações indígenas - ao qual este pequeno texto pretende dar sua contribuição.

INDÍCE

Capítulo 1	
Quem são os Sateré-Mawé	11
Capítulo 2	
Aldeias e sítios	33
Capítulo 3	
Os filhos do Guaraná	39
Capítulo 4	
Nosso primeiro contato com os Sateré-Mawé	67
Capítulo 5	
A necessidade da demarcação do território	69
Capítulo 6	
A submissão aos regatões	75
Capítulo 7	
A cooperativa do guaraná	79
Capítulo 8	
A cantina de Nova Esperança	83
O tuxaua Manoelzinho	
Dificuldades para implantação da cantina	
A primeira viagem para comercialização autônoma do guaraná	
O Capitão Aristides e o tuxaua Evaristo - a administração da cantina	
Capítulo 9	
A luta contra a Elf-Aquitaine	97
As invasões do território pela Elf-Aquitaine	
O líder Raimundo Ferreira da Silva - o Dico	
O tuxaua Emílio	

Capítulo 10

As facções internas e as interferências religiosas e do Estado. Consequências para o desenvolvimento do projeto 113

A dissolução da cantina de Nova Esperança

Abertura de novas cantinas: Manga, Vista Alegre e Valdeia Nova

Capítulo 11

O funcionamento das cantinas de 1981 a 1986 - um balanço 123

Capítulo 12

Por que as cantinas não se auto-sustentam? 129

Capítulo 13

O projeto gerou conquistas para os Sateré-Mawé? 135

Porque a Funai não financia as cantinas do rio Marau?

Capítulo 14

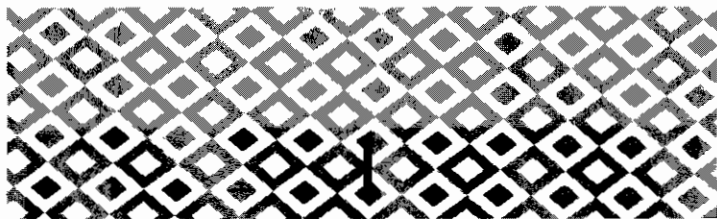
Considerações Finais 139

Anexos 142

Bibliografia de referência 157



Guaraná



Quem são os Sateré-Mawé

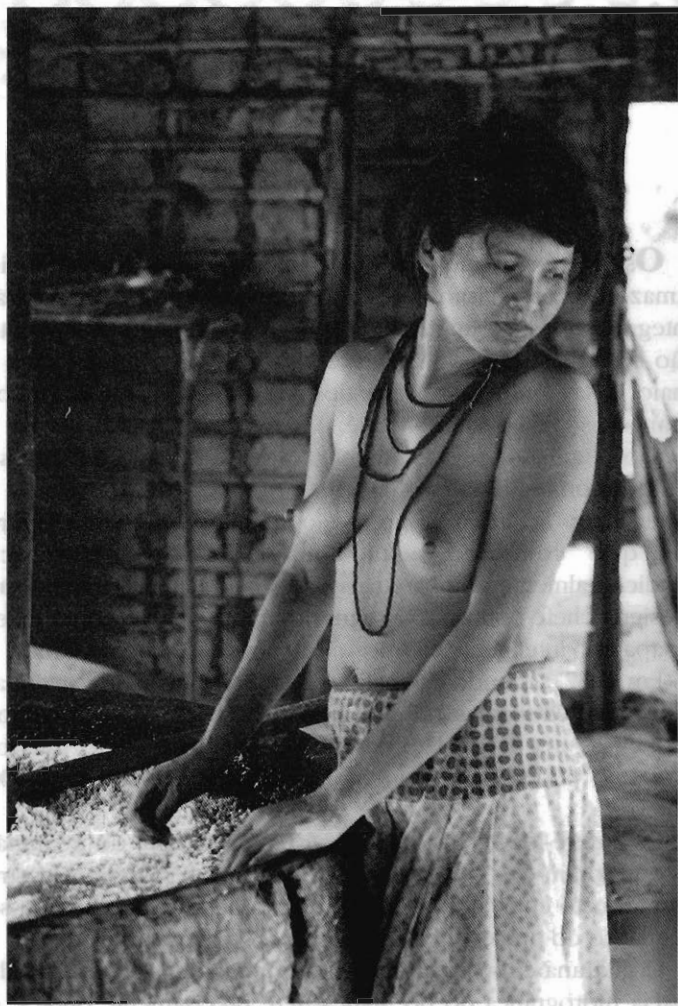
Os Sateré-Mawé, povo que habita a região do médio rio Amazonas, na divisa dos estados do Amazonas com o Pará, integram o tronco lingüístico tupi (1). Os homens atualmente são bilíngües, falando o Sateré-Mawé e o Português, mas a maioria das mulheres, apesar dos 322 anos de contato com os brancos, só fala o Sateré-Mawé.

São chamados regionalmente “Mawés” (2), no entanto se autodenominam Sateré-Mawé. O primeiro nome - Sateré - quer dizer “lagarta de fogo” e é o clã mais importante dentre os que compõem esta sociedade, porque indica tradicionalmente a linha sucessória dos tuxauas (palavra que designa chefe político). O segundo nome - Mawé - quer dizer “papagaio inteligente e curioso”, e não é designação clânica.

Em 1987, segundo estimativa da Funai (Fundação Nacional do Índio) existiam 4.710 Sateré-Mawé. Desde 1981 pudemos observar apreciável expansão demográfica do grupo, portanto pode-se dizer que existem aproximadamente 5.000 índios.

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.



Mulher torrando farinha

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.

Talvez, deva-se à grande importância do guaraná na sua organização social e econômica, o fato dos Sateré-Mawé terem desenvolvido vocação para o comércio. Além de exímios agricultores são também caçadores e coletores.

Na agricultura se destacam os plantios de guaraná e as roças de mandioca. A farinha é a base da alimentação sendo também comercializada em larga escala para as cidades vizinhas de Maués, Barreirinha e Parintins. Plantam ainda, para consumo próprio, o jerimum, a batata doce, o cará branco e roxo, e uma infinidade de frutas, em maior escala a laranja. Mel, castanha, diferentes qualidades de coquinhos, formigas, lagartas complementam sua dieta. Coletam ainda breu, cipós e vários tipos de palhas que além do consumo são comercializados na cidade. Caçando e pescando os homens participam da dieta alimentar, juntamente com a farinha de mandioca, beiju e tacacá feitos pelas mulheres.

Os Sateré-Mawé possuem rica cultura material, sendo os *teçumes* sua maior expressão. Eles designam por *teçume* o artesanato confeccionado pelos homens: peneiras, cestos, tipitis, abanos, bolsas, chapéus, paredes e coberturas de casas etc, feitas com talos e folhas de caraná, arumã e outros.

Se o guaraná, por um lado, rege a sociedade Sateré-Mawé ao nível econômico e simbólico, temos que também, neste último aspecto, ênfase ao Porantim.

O Porantim é uma peça de madeira com aproximadamente 1,50 m de altura, com desenhos geométricos gravados em baixo relevo, recobertos com tinta branca - a tabatinga. Sua forma lembra a de uma clava de guerra ou a de um remo



Colombo trançando *tequme*

trabalhado. O Porantim possui um leque de atributos: é o legislador social e os Sateré-Mawé freqüentemente se referem a ele como sendo sua Constituição ou sua Bíblia; possui poderes de entidade mágica, uma espécie de bola de cristal que prevê acontecimentos, podendo andar sozinho para apartar desavenças e conflitos internos; o Porantim é o suporte onde estão gravados, de um lado, o mito da origem ou a História do Guaraná, e do outro, o mito da guerra. Posiciona-se, portanto, para a sociedade que o talhou, como instituição máxima, aglutinando as esferas política, jurídica, mágico-religiosa e mítica.

“Os antigos tudo brabo, zangado com civilizado maltratar filho da terra. Agora não. Acabou essa coisa, aí civilizado já entrou, e aí acabou tudo.

Quem primeiro descobriu essa Maués (refere-se à cidade situada no médio rio Amazonas, AM) foi índio. Aí ficou então só já nome. Acaba e só já fica nome. Maués.

Civilizados até já mora no meio nosso. Mas agora vai sair. Aqui tem limite no papel, assim como Brasil com estrangeiro. Marau prá lá tudo do índio, onde nós mora já.

Maués já ficou. Deu certo. Ficou só já nome. Quando a gente olha lá em Maués, tudo essa gente lá, pensar que é civilizado, mas quando! É tudo misturado, é índio mesmo. É tudo Mawé. A moda, pensa que é civilizado, mas quando! É motorista, pescador, tudo misturado. Quando indiarada vai lá, eles chamam:

- Ei índio! Ei índio! Ei Mawé!

Mas quando já! Eles que são Mawé. E são mesmo. Nasceu filho de Mawé, mesmo, nome da cidade é

Maué, mas não, diz não ser. Eles é que são mesmo. Tudo por aqui é Mawé, desde o tempo dos antigos. Parintins, Itaituba, tudo por aqui é Mawé. Tá tudo porção aqui no cabeceira. Aqui Mawé mesmo. Poráí tá tudo misturado.

Esse é o história. Pronto. Pode mostrar pro cidade". Colombo, índio Sateré-Mawé. Rio Marau, 1981.

Segundo relatos dos velhos Sateré-Mawé seus ancestrais habitavam em tempos imemoriais o vasto território entre os rios Madeira e Tapajós, delimitado ao norte pelas ilhas Tupinambaranas, no rio Amazonas e, ao sul, pelas cabeceiras do Tapajós (3) (mapa 1).

Quando se referem ao seu lugar de origem - o *Noçoquém* - o localizam na margem esquerda do Tapajós, numa região de floresta densa e pedregosa, "lá onde as pedras falam". Os Sateré-Mawé indicam este lugar como sendo morada dos seus heróis míticos (4).

O primeiro contato do grupo com os brancos se deu em 1669, com jesuítas portugueses. A partir daí, e mesmo antes deste evento, devido às guerras com os Munduruku e Parintintim, o território ancestral dos Sateré-Mawé foi sensivelmente reduzido (5).

Em 1835 eclodiu a Cabanagem na Amazônia, principal insurreição nativista do Brasil. Os Munduruku e Mawé (dos rios Tapajós e Madeira), os Mura (do rio Madeira), bem como grupos indígenas do rio Negro aderiram aos cabanos que se renderam em 1839. Epidemias e atroz perseguição aos grupos indígenas que com eles combatiam, devastaram enormes áreas da Amazônia, deslocando estes grupos dos seus territórios tradicionais ou reduzindo-os.

Relatos dos viajantes confirmam que de fato houve redução territorial a partir do século XVIII, quando mencionam a área compreendida pelos rios Marmelos, Sucunduri, Abacaxis,



A dimensão espacial, demográfica e de significados das décadas definitivamente
Tuxaua Manoelzinho com o Porantim

Parauari, Amana e Mariacuã como território tradicional dos Sateré-Mawé (mapa 2). Esses relatos confirmam também que as cidades de Maués (AM), Parintins (AM) e Itaituba (PA) foram fundadas sobre *sítios* Sateré-Mawé (6), coincidindo com passagens da história oral deste povo.

Os Sateré-Mawé lidam atualmente com a realidade concreta da cidade de Maués, a exemplo de tantos outros lugares que lhes pertenceram, como um local que foi deles, um espaço impregnado de memória, apresentando sinais visíveis de sua ocupação originária, como as urnas funerárias observáveis em alguns quintais da cidade através de suas bordas encravadas na terra batida (7). Os Sateré-Mawé elaboram essa idéia, essa relação com o passado, como um fato consumado, porque em nenhum momento contestam que aquilo que existe hoje, efetivamente, no lugar de sua antiga aldeia, deixe de ser agora uma cidade dos brancos que apesar de tudo, leva seu nome. Essa certeza não os leva, entretanto, a reivindicar para si a propriedade do lugar, o que poderia ocorrer a partir da incontestável origem da cidade.

Ocorre que os Sateré-Mawé contemporâneos, principalmente aqueles que freqüentam Maués - os moradores dos rios Marau, Manjuru, Miriti e Urupadi - não abriram mão desse lugar, mas sim herdaram dos *antigos* e *civilizados* a irreversibilidade da cidade, fruto dos acontecimentos que se sucederam num período de 300 anos, onde *antigos* e *civilizados* contracenaram, determinando juntos o desfecho que coube à essa faixa do território Sateré-Mawé. (*Antigos* e *civilizados* são termos usados pelos Sateré-Mawé para designar respectivamente seus antepassados, e todos aqueles que não são Sateré-Mawé: caboclos, brancos e estrangeiros, com exceção das outras nações indígenas).

A dimensão espacial, demográfica e de significados da cidade foi, nestas duas últimas décadas, definitivamente

1861



Rio Maués, 1865. Gravura de Jazques Burkhardt.

transferida para o domínio do *civilizado*. As transformações introduzidas a partir do “milagre brasileiro” - prospecção petrolífera, extração mineral e madeireira, agropecuária e garimpos - trouxeram a televisão, o supermercado, o asfalto, a luz fria que implodiram, definitivamente, o horizonte de Maués na retina Sateré-Mawé.

Voltando a pensar em termos de macro-território, a ocupação da Amazônia pelos *civilizados* restringiu consideravelmente o território tradicional dos Sateré-Mawé. Primeiro, foram as tropas de resgate e as missões jesuíta e carmelita; depois iniciou-se a busca desenfreada das drogas de sertão; em seguida a extração da seringa; e finalmente 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.

Quando conhecemos os Sateré-Mawé, em 1978, suas aldeias, *sítios*, roças, cemitérios, territórios de caça, pesca, coleta e perambulação situavam-se entre e ao redor dos rios Marau, Miriti, Urupadi, Manjuru e Andirá. Era esta extensão de terra que os índios consideravam como sendo sua, apesar de saberem que ela representava apenas uma pequena parcela do que já havia sido seu território tradicional. É importante perceber que do ponto de vista dos Sateré-Mawé, eles conseguiram manter parte privilegiada do seu território (mapa 3). Eles são tradicionalmente índios da floresta, do *centro* - como eles próprios falam. Até o começo do século XX escolhiam lugares preferencialmente nas regiões centrais da mata, próximas às nascentes dos rios, para implantarem suas aldeias e *sítios* (8). Nestas regiões é que a caça é abundante; encontra-se em profusão os *filhos de guaraná* (como os Sateré-Mawé chamam, em português, as mudas nativas da *Paullinia Sorbilis*); existe grande quantidade de palmeiras

como o açaí, tucumã, pupunha e bacaba, que sazonalmente aparecem na dieta alimentar; os rios são igarapés estreitos, com corredeiras e água bem fria. É este o ecossistema por excelência dos Sateré-Mawé e podemos observar, ainda hoje, que as aldeias que guardam formas de vida tradicionais “como no tempo dos velhos” (plano espacial, arquitetura, roças, rituais etc) situam-se nessas regiões.

As características desses nichos ecológicos eram essenciais à reprodução da vida tradicional dos Sateré-Mawé até o começo do século XX. Conforme os relatos dos índios mais velhos as antigas aldeias Araticum Velho e Terra Preta, ambas situadas na cabeceira do rio Andirá, foram o polo dispersor das atuais vinte e três aldeias encontradas nas margens deste rio; assim como a aldeia Marau Velho, que se localizava na nascente do rio Marau, foi o núcleo inicial das atuais dez aldeias situadas no mesmo rio, bem como das aldeias que encontramos nos rios Miriti, Manjuru e Urupadi. Estas três aldeias desapareceram em torno da década de vinte mas ainda podemos observar seus sinais na capoeira, resquícios de suas implantações nas cabeceiras dos rios.

A proliferação de aldeias situadas nas margens dos rios Marau e Andirá vem ocorrendo há aproximadamente oitenta anos, e se deve às interferências na vida tradicional dos Sateré-Mawé, ocasionadas pelas missões religiosas, pelo extinto SPI (Serviço de Proteção ao Índio), pela atual Funai (Fundação Nacional do Índio), pela pressão dos regatões e pelas epidemias. Todos esses fatores levaram os Sateré-Mawé a terem vontade de ficar mais próximos das cidades de Maués, Barreirinha e Parintins.



Rio Marau

NOTAS

1. “Fundamentalmente é tupi, mas difere do Guarani-Tupinambá. Os pronomes concordam perfeitamente com o Curuaya-Munduruku, e a gramática tanto quanto o material permite análise é tupi. O vocabulário Maué contém um elemento completamente estranho ao tupi, mas que não pode ser relacionado a nenhuma outra família lingüística. Desde o século XVIII incorporou numerosas palavras da língua geral” (Curt Nimuendaju, 1948, pg. 245. Traduzido por Edgar.O.Lorenz).

2. “É na consulta dos códices, existentes nos Arquivos das Bibliotecas Públicas do Pará e do Amazonas, que vamos verificando logo a confusão estabelecida - desde o início da Conquista Espiritual da Amazônia, dos descimentos e amarrações - relativamente ao nome dos indígenas a que nos estamos referindo.

“Essa confusão teria sido agravada principalmente, pelos cronistas dos expedicionários, predadores de índios, desbravadores de sertões e pelos próprios missionários. Até naturalistas, como Martius, concorreram para essa confusão.”

“Assim os vemos chamados: Maooz, Mabué, Mangués, Manguês, Jaquezes, Maguases, Mahués, Magués, Mauris, Mawés, Maraguá, Mahué, Magueses, sendo que Métreaux, depois de Martius, lhes dá como sinônimo Arapium (alegando que o Padre João Daniel assim o entendia,) o que foi contestado por Serafim Leite na sua História da Companhia de Jesus no Brasil” (Nunes Pereira, 1954, pp. 15-16).

3. “Quando investigava a natureza do Amazonas, atravessei a pé, por terra, as denominadas terras dos Mauhes, que vão do rio Tapajoz ao rio Mahue-assú, no Amazonas, onde está a tribo dividida em malocas...” (J.Barbosa Rodrigues, 1882, pg.10).

“Desde que nós deixamos para trás a foz do Tapajós, acompanhava-nos, à esquerda, o território dos índios Maué. Os Maué constituem uma tribo de 16.000 cabeças, pertencentes ao povo de denominação geral tupi, o qual se divide em diversas tribos.”

(Thezeza, Princesa de Baviera, 1897, pg.70. Traduzido por Edgar O.Lorenz).

“O território Mawé é uma região de terra firme, era delimitado pelo baixo Tapajós, o Amazonas, as terras alagadas do Urariá e as terras alagadas do Ramos, lat.5° S e long. 5° O. Nas barrancas e nos igapós do rio Tapajós a tribo vivia temporariamente sob a influência dos civilizados” (Curt Nimuendaju, 1948, pg 245. Traduzido por Edgar O.Lorenz).

4. “Os lagos e rios piscosíssimos que irrigam as terras em que viveram outrora os Maués e, bem assim, as florestas e campinaranas ricas em caças, de toda espécie, deveriam constituir, numa época mais remota, uma paisagem magnífica para as atividades desse povo.

“À representação panteísta do Noçoquem, - sítio onde se encontravam tôdas as plantas e animais úteis aos Maués, segundo a Lenda do Guaraná, deveriam corresponder, outrora, o território por eles ocupado” (Nunes Pereira 1954, pp. 12-13).

5. “A história começou com as penetrações dos sertanistas do Pará. O ameríndio resistindo. Depois, o catequista que esbarrou com a inflexibilidade daquela gente rude.

“Em 1691 foram as duas primeiras entradas conhecidas: uma tropa de resgates, partida de São Luiz, sob a direção do capitão João de Moraes Lobo e tendo por missionário o padre Miguel Antunes; outra do Pará, da chefia do capitão Faustino Mendes e missionário João Maria Garçoni, um experimentado conhecedor dos segredos da selva amazônica.”

“Ambas as tropas, organizadas dentro da legislação vigente, portanto.”

“Na zona onde estavam os maiores grupos de nativos, encontravam-se disputando por palavras o direito de ali agir. Estiveram por decidir *manu-militari* a questão. Acalmados os ânimos, pela intervenção harmoniosa do padre Garçoni, um espírito de ordem e sacrifício, a gente do Pará deixou o campo à voracidade dos sertanistas maranhenses.”

“Nessa época, aproveitando as concessões especiais do Rei, para a catequese, o padre Garçoni cuidou da pacificação dos Maraguzes. Na boca do Abacaxys, entre os ameríndios desse

nome, já havia aldeia sob a direção de um jesuíta. Os Maraguazes, altivos, guerreiros, ficaram sob os cuidados do ignaciano Antonio da Cunha.”

“A missão floresceu. Algumas centenas de Maraguazes, sob as atenções dos loyolistas, atendendo-lhes ao convite, acompanharam-nos pelo Amazonas abaixo indo localizar-se em Mamayacú. De tudo foi lavrado auto, nos Abacaxys, em presença do cabo Faustino Mendes, a 21 de Julho de 1692.”

“Findava esse anno quando de Belem sahia nova tropa de resgate. Agora dirigida por um dos mais famosos varões da Amazonia - o capitão-mór do Pará Hilario de Souza de Azevedo, homem de vastas posses, de grandes serviços ao Rei.”

“A expedição era grossa: 100 brancos, 200 nativos. Porque tanta força?”

“As ordens para a jornada militar tinham emanado do governador do Estado do Maranhão, Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, a quem fora presente a noticia de desacatos, de mortandade em brancos, da autoria dos Maraguazes.

“A expedição ia, pois, castigar-os severamente.

“Nos encontros feridos, os Maraguazes não se apresentaram em grande número. Dos que cahiram prisioneiros, uns, forros, foram obrigados a cinco annos de serviços; outros, considerados escravos.

“As despesas, com a entrada, elevaram-se a grande monta - 16.000 cruzados. Mas rendeu bem. Ninguem teve motivos de queixas, escreveu Felipe de Bettendorf, na “Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesús, no E. do Maranhão”, onde colhi os dados para esta noticia.

“Os Maraguazes, de cujo nome, em deturpação, pode ser que se tenha originado o do outeiro de Maracá-Assú, sentinelas da Mundurucania deram, assim, o grito de guerra contra o invasor branco” (Arthur C.F.Reis, 1934, pp. 109-110).

“Os jesuítas entraram em contato com essas tribos depois que a missão dos Tupinambaranas foi fundada em 1669. Em 1698 os Andirá acolheram o Padre João Valladão como missionário. É impossível localizar os Maraguá precisamente, mas eles viviam num lago, entre os rios Andirá e Abacaxi, provavelmente no baixo Maués-

Açu, que se espraia para formar uma espécie de lago. Eles tinham três vilas, uma próxima da outra (*Bettendorf, 1910, pg.36*). Em 1692 após terem matado alguns homens brancos, o governo declarou uma guerra justa (legal) contra eles, que foi mal sucedida, uma vez que os índios foram avisados e se espalharam, somente alguns ofereceram resistência.

“Em 1696, os jesuítas se fixaram entre os Maraguá, entre os quais cem foram transferidos em 1698 para a vila de Guamá, perto de Belém. Os Maraguá não são mencionados no século XVIII.

“Os Mabué (Mawé) são pela primeira vez mencionados no mapa do padre Samuel Fritz (1691) do Amazonas, que os localiza exatamente, à oeste do Tapajóz, na lat 3°30' S, o habitat atual dos Maué. Os Maraguá estavam ao sul do Amazonas do outro lado do rio Trombetas e os Andirá num curso d'água que poderia ser o igapó do Ramos.

“De acordo com o Padre João de São José (1847, pg 101) em 1762 os Mague viviam abaixo das quedas do rio Tapajóz, quatro léguas (aproximadamente onze milhas) para o interior. As missões de São José (Pinhel) e Santo Inácio (Boim) no Tapajóz foram estabelecidas com os Mague. Em 1762, os índios da última missão mataram o diretor da vila. Quando eles também mataram alguns negociantes, o governador, Ataida Teive, em 1869, proibiu qualquer comércio com eles, na esperança de subjulgá-los pela fome (*Nunes Pereira, 1939*)”. (Curt Nimuendaju, 1948, pg. 245. Traduzido por Edgar O.Lorenz).

“Desde tempos immemoriaes existem no rio Tapajoz duas tribus: uma guerreira, temivel, numerosa, de homens trabalhadores e de caracter tão docil que vai á escravidão, a dos Mundurucus; outra guerreira tambem, outrora, dizimada, altiva, industriosa, de carater brioso e independente, a dos Mauhes. Inimigas irreconciliaveis, fizeram pazes, quando governador do Pará Athayde Teive. A lembrança da batalha, cujo resultado deu a paz, foi perpetuada entre os Mauhes por traços negros sobre o thorax, semelhante ao dos Mundurucus. Todos que entraram nesse último combate foram assim assignalados. Deste apenas vi um velho tucháua na maloca do Sahy. Posto que se harmonisassem, comtudo o odio perdura. Exemplifico. Quando subi as cachoeiras do Alto Tapajoz levava minha canôa

tripolada por Mundurucus; mas adoecendo um, querendo substituí-lo por um Mauhe, os cara-pretas, isto é, os Mundurucus, não aceitaram o companheiro, assim como o Mahue repelia tal associação, e a custo conseguiu convencê-lo” (J.Barbosa Rodrigues, 1882, pg.10).

“Depois que os brasileiros e os Munduruku fizeram a paz, alguns dos últimos juntaram-se aos Mawé e se estabeleceram um pouco abaixo da cidade de Maués, onde Martius (1867) os teria visto em 1819” (Curt Nimuendaju, 1948, pg. 246. Traduzido por Edgar O.Lorenz).

6. “Sabe-se que a denominação da Cidade de Parintins vem dos índios Parintins ou Parintintins, antigos habitantes da serra dêste nome. A cidade está situada à margem direita do rio Amazonas, na extremidade oriental de uma ilha muito grande, que fôra habitada pelos índios Tupinambás, Maués e Sapupés. A sua fundação deve-se ao súdito português José Pedro Cordovil, que em 1796, tomando posse do trato de terra deu-lhe o nome de Tupinambarana...” (Octaviano Mello, 1967, pg. 69).

“Tupinambarana - o núcleo instalado na ilha dêsse nome, em 1796, foi organizado pelo capitão de milícias José Pedro Cordovil. O de Maués, por José Rodrigues Preto e Luis Pereira da Cruz. Cordovil operou, inicialmente, com os Maués e Sapupés, a que em 1798 vieram incorporar-se os Paravianas e os Uapixanas.” (Arthur C.F. Reis, 1967, pg.9).

“Em 1823, a vila de Itaituba foi fundada no rio Tapajós com Maué, e em 1828 quatrocentos deles estavam lá estabelecidos.” (Curt Nimuendaju, 1948, pg. 246. Traduzido por Edgar O.Lorenz).

“Os índios Maués estendem-se do Igarapé da Montanha até às cercanias de Parintins. Vivem todos na margem esquerda, no interior, a um ou dois dias de marcha do grande rio... (Henry Condreau, 1897, pg.33).

7. “A cidade de Maués foi fundada em 1798, à margem direita do rio Maué-Açu, por Luís Pereira da Cruz e José Rodrigues Preto. O seu primitivo nome foi Luséia, originado dos prenomes dos fundadores, que se uniram em pról do pequeno sítio, até na sua denominação: Um, dando a primeira sílaba do seu nome; o outro, a última. Iniciado

em pleno meado da Capitania de São José do Rio Negro, o núcleo progrediu satisfatoriamente, merecendo ser elevado à Missão com o nome de Maués, recordando os índios que habitaram a localidade, constituídos em aldeia”. (Octaviano Mello, 1967, pg. 85).

“O município de Maués recebeu nome em 1892, com a lei nº 34 de 4 de novembro. Antes, porém, chamou-se respectivamente Luséa e Conceição. A povoação dos maués, que deveria ter-se denominado Uaranatuba ou Uacituba segundo fontes imprecisas, deu lugar à vila de Luséa, criada pelo ato de 25 de junho de 1833.” (Mário Y. Monteiro, 1965, pg. 5).

“A presença de urnas funerárias, em vários pontos da área geográfica onde viveram outrora os Maués - alguns ainda hoje são encontradas à frente da matriz da cidade de Maués.” (Nunes Pereira, 1954, pg. 17).

8. “Os antigos sítios, como o Torrado, na cabeceira do Andirá, onde os Maués haviam sido aldeados, há séculos mostram - na extensão das suas capoeiras, nos fragmentos de vasilhas de barro, sem ornatos, nos esteios negros das casas, com o chão das mesmas sob ramos de plantas arbustivas e de gramíneas, - que mais densamente povoada já fôra essa área geográfica.

Ao longo da margem esquerda do rio Tapajós, na sua parte inferior, frente a Alter do Chão, apontaram-nos vestígios de antigos aldeamentos dos Maués”. (Nunes Pereira, 1954, pg. 13).

2

Aldeias e sítios

Os Sateré-Mawé estão organizados econômica e socialmente nos denominados *sítios*. Nestes espaços cada família elementar possui sua residência, dentro da qual se encontra o fogo de preparar comida, esquentar e reunir; sua cozinha, construída a meio caminho entre a casa e o rio, onde os homens torram o guaraná e as mulheres preparam a farinha de mandioca; e, também, seu *porto* como é conhecido o local às margens dos rios e igarapés, onde a família toma banho, lava a roupa, deixa a mandioca de molho, lava o guaraná e ancora suas canoas.

Os *sítios* congregam todas as plantações que são propriedades de cada família elementar: os guaranazais, as roças de mandioca, jerimum, cará, batata doce e outros tubérculos, bem como os pomares. São organizados sob a autoridade do chefe da família extensa, que aí reside com as famílias dos seus filhos e seus netos. O chefe da família extensa organiza a produção do *sítio*, orientando as atividades econômicas dos seus filhos e genros. É ele quem convida os parentes e conhecidos de outros *sítios* ou aldeias para reforçar seu contingente de força de trabalho, quando necessário, reunindo-os nos *puchiruns*. Nestas ocasiões ele ordena que se cace, pesque e torre farinha para prover alimentos aos participantes desses trabalhos coletivos. Durante os *puchiruns* ele acompanha de perto as atividades agrícolas - abertura das roças de mandioca e guaraná e limpeza dos



Família do Calixto, Abécia Campo do Mirim

guaranazais - assim como o beneficiamento do guaraná.

São ainda atributos do chefe da família extensa mandar construir casas, ordenar que se limpe o lugar - ao que eles sempre se referem por *faxina* -, mandar efetuar os diversos tipos de coleta, e assessorar a comercialização da produção agrícola e artesanal dos seus familiares e agregados.

Nos sítios se está, portanto, diante de um domínio privado, onde a terra e os demais recursos da natureza são apropriados individualmente pelas famílias elementares, que se submetem à autoridade do chefe do grupo familiar, tradicionalmente reconhecido como o dono do lugar.

Assim, o *sítio* é grupo local *latu sensu*, funcionando como unidade básica da organização política e econômica dos Sateré-Mawé, podendo vir a se transformar em aldeias quando o número de famílias elementares aumenta ou quando, independentemente disto, seu chefe passa a ser visto como um tuxaua. Isto pode ocorrer desde que ele ganhe prestígio junto a seus pares pela generosidade, pela habilidade nas transações comerciais, pelo entrosamento com os tuxauas mais próximos, assim como com o tuxaua geral.

Atualmente, a maior parte das aldeias obedece ao traçado de um arruado, semelhante aos povoados da região. Aí encontramos as residências das famílias elementares, as cozinhas, os *portos*, igrejas de diferentes congregações, a escola e a enfermaria. Assim como nos *sítios*, também nos arredores das aldeias localizam-se as roças de mandioca, os guaranazais, os pomares e demais plantações, que pertencem a cada família elementar.

Toda aldeia possui um tuxaua, o chefe do lugar, pessoa que está investida de autoridade para resolver brigas e conflitos internos, convocar reuniões, marcar festas e rituais, orientar as atividades agrícolas e as transações comerciais, mandar construir casas etc. Cabe ainda ao tuxaua hospedar os

visitantes demonstrando sua generosidade e procedendo à função cerimonial de oferecer o *çapó*.

Ao tuxaua, como a qualquer chefe de família extensa, compete também administrar os interesses de sua própria família extensa, responsabilidade que ele assume de modo incisivo, principalmente quando se trata de solucionar brigas e determinar as atividades agrícolas e comerciais. Também administra os interesses das demais famílias extensas e elementares que aí residem, mas neste caso o faz de forma mais flexível.

Nesse sentido podemos dizer que a unidade mínima constitutiva da aldeia é sempre a família extensa do tuxaua. A aldeia pode constituir-se também pela família extensa do tuxaua acrescida por famílias elementares, ou ainda por um conjunto de famílias extensas, cujos chefes de família se submetem à influência política do tuxaua local.

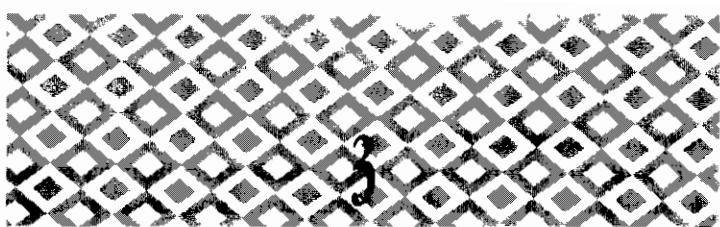
A autoridade política do tuxaua transcende os limites da aldeia, estendendo-se para a esfera política Sateré-Mawé, conforme seu desempenho enquanto chefe de aldeia e de acordo com suas relações com os demais tuxauas e sobretudo com o tuxaua geral.

Podemos observar que, contemporaneamente, o grau de influência política de um tuxaua oscila conforme inúmeros critérios, dos quais se destacam: o clã ao qual pertence, suas relações de parentesco e prestígio junto aos demais tuxauas, seu conhecimento sobre o tempo dos *antigos* (história e mitologia Sateré-Mawé), sua capacidade como orador, seu grau de generosidade, sua tradição como agricultor e beneficiador do guaraná, sua habilidade para o comércio, a maneira como conduz os problemas internos de sua comunidade, e a tônica de suas relações com os agentes da sociedade envolvente, principalmente a Funai, os patrões e os políticos locais

A natureza da autoridade e prestígio político dos tuxauas variam conforme os fatores que mais se sobressaem na combinação descrita acima. Pode-se dizer que o tuxaua geral é aquele que consegue um bom desempenho em todas essas áreas.

Além dos chefes de família extensa, dos tuxauas e dos tuxauas gerais, ainda há lugar na organização política Sateré-Mawé para a figura do capitão, instituída pelo SPI e reforçada pela Funai. Ao capitão cabe a função de intermediar as relações dos Sateré-Mawé com os brancos, mais especificamente fazer a ponte entre as chefias tradicionais desta sociedade tupi com as autoridades da sociedade nacional.

O capitão contracenava principalmente com autoridades exógenas: o chefe de Posto, o delegado, o superintendente e o presidente da Funai, prefeitos, padres e pastores. Muitas vezes são estes agentes do Estado e das congregações religiosas atuantes na área que instituem o capitão, e prosseguem manobrando-o em função dos seus interesses. Esta realidade, somada ao fato dele não ser um chefe tradicional, o transforma numa figura controversa dentro da esfera política Sateré-Mawé.



Os filhos do Guaraná

Os Sateré-Mawé transformaram a *Paullinia Cupana* H.B.K. variedade *sorbilis* (Mart.) Ducke - uma trepadeira silvestre da família das Sapindáceas - em arbusto cultivado, introduzindo seu plantio e beneficiamento. É exatamente como inventores da cultura desta planta que os Sateré-Mawé se vêem, auto-imagem justificada ao nível da ideologia através do mito da origem, segundo o qual seriam os Filhos do Guaraná.

O guaraná e tudo que ele significa para os Sateré-Mawé tem grande importância para a organização social e econômica deste grupo. É o produto por excelência de sua economia, não só porque seu cultivo e beneficiamento identificam os Sateré-Mawé enquanto tal, como pelo fato que é o guaraná beneficiado, dentre os produtos que comercializam atualmente, o que alcança melhor preço no mercado regional e nacional.

A primeira descrição do guaraná e sua importância para os Sateré-Mawé data de 1669, ano que coincide com o primeiro contato do grupo com os brancos.

“Tem os Andirazes em seus matos uma frutinha que chamam guaraná, a qual secam e depois pisam, fazendo dela umas bolas, que estimam como os brancos o seu ouro, e desfeitas com uma pedrinha, com que as vão roçando, e em uma cuia de água bebida, dá tão grandes forças, que indo os índios à caça, um dia até o outro não tem fome, além do que faz urinar, tira febres e dores de cabeça e câibras.” Padre João

Felipe Betendorf S.J. (1669).

Em 1819 o naturalista Carl von Martius recolheu na região de Maués uma amostra de guaraná, denominando-a *Paullinia Sorbilis*. Nessa época Martius observou que já existia intenso comércio de guaraná que chegava a locais distantes como Mato Grosso e Bolívia.

Em 1868 Ferreira Pena escreve:

“Cada ano descem pelo Madeira mercadores da Bolívia e Mato-Grosso dirigindo-se a Serpa e Vila Bela Imperatriz, para onde trazem seus gêneros de exportação e donde recebem os de importação. Daí antes de regressarem vão a Maués, donde levam mil arrôbas de guaraná, regressando então em ubás, carregadas daqueles e deste último gênero, que eles vão vender nos departamentos de Beni, Santa Cruz de La Sierra e Cochabamba na Bolívia e nas povoações do Guaporé e seus afluentes”.

Sabe-se através da literatura dos viajantes europeus e de relatos de escritores amazonenses que o comércio do guaraná sempre foi intenso na região de Maués, não só o realizado pelos Sateré-Mawé, mas também pelos *civilizados*. A procura deste produto deve-se às propriedades e efeitos como estimulante, regulador intestinal, antiblenorrágico, tônico cardiovascular e afrodisíaco. No entanto, é como estimulante que o guaraná, depois de beneficiado, é mais procurado, pois contém alto teor de cafeína (de 4 a 5%), superior ao chá (2%) e ao café (1%).

Existe uma distinção entre o guaraná beneficiado pelos Sateré-Mawé, de excelente qualidade, chamado guaraná das terras, guaraná das terras altas e guaraná do Marau; e o guaraná beneficiado pelos *civilizados* na região de Maués, chamado guaraná de Luzéia - antigo nome desta cidade, de qualidade inferior porque produzido sem os conhecimentos e apuro das práticas tradicionais dos índios. O guaraná das

terras sempre foi o mais procurado e, no entanto, os Sateré-Mawé vendem no máximo duas toneladas do produto por ano, e apenas nos anos de excelente safra. Já o guaraná de Luzéia, muito inferior, é produzido em larga escala; só uma empresa de comercialização do produto em Maués afirma vender quarenta toneladas anuais.

O *çapó*, guaraná em bastão ralado na água, é a bebida cotidiana, ritual e religiosa, consumida por adultos e crianças em grandes quantidades.

O preparo e consumo do *çapó* seguem uma série de práticas que somadas resultam em uma sessão ritual que, é bom frisar, não se configura como um ritual formal, como são os casos da Festa da Tocandira e da Leitura do Porantim. Uma sessão de *çapó* foi descrita por Anthony Henman:

“Essas práticas são essencialmente as mesmas em todas as circunstâncias, tanto se o *çapó* for preparado para o círculo familiar mais íntimo, ou para um encontro de todos os homens adultos durante uma festa ou reunião política. Cabe à mulher do anfitrião ralar o guaraná, operação feita com uma língua de pirarucu ou uma pedra lisa e quadrada de basalto. Uma cuia aberta da espécie *Crescentia cujete* é colocada em cima de um suporte chamado patuai e enchida de água até um quarto do seu volume total. A ação de “ralar” o guaraná em estado molhado não busca a transformação do bastão em pó, como ocorre com o guaraná seco. Antes, trabalha-se o guaraná para que se forme uma baba, uma viscosidade que adere ao ralo e ao pedaço do bastão em uso, sendo dissolvida n’água mediante a periódica submersão dos dedos da raladora.

Depois de preparado, o *çapó* é de novo diluído com água guardada ao lado da “dona” do guaraná em uma cabaça da espécie *Lagenaria siceraria*. A cuia, já a essas alturas cheia até um pouco mais da metade de *çapó*, é entregue pela mulher

ao seu marido, que toma apenas um pequeno gole antes de passá-la aos outros presentes, normalmente prestigiando os mais velhos ou alguns visitantes importantes, se os houver. Daí em diante, a cuia passa de mão em mão observando a proximidade física dos participantes, e não um rígido esquema de hierarquia, sendo acompanhado durante as sessões noturnas por um grande cigarro de tabaco enrolado numa casca de árvore. O nome tauarí indica tanto o cigarro feito, como a casca e a própria árvore (*Couratari tauary*).

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

Durante o intervalo em que a cuia circula entre as pessoas presentes, a mulher do anfitrião continuará esfregando o pedaço de guaraná contra o ralo, juntando uma baba que será prontamente dissolvida n'água assim que a cuia voltar às suas mãos.” (1983:26-27)

Cabe observar que cada sessão de *çapó* tem várias rodadas da bebida, ou seja, a mulher do dono da casa (ou sua filha, ou

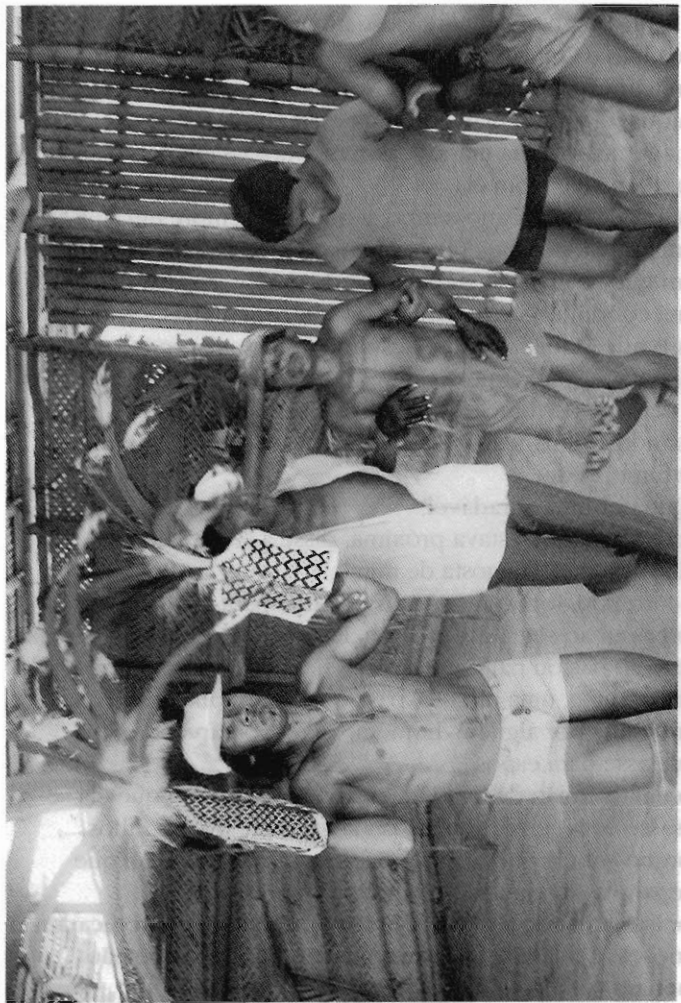
sua neta) irá preparar várias cuias de *çapó* conforme a disposição dos visitantes e familiares para tomar *çapó* e conversar.

O *çapó* é a bebida que os Sateré-Mawé utilizam durante seus resguardos. As mulheres durante a menstruação, gravidez, pós-parto e luto e os homens na Festa da Tocandira, no luto e quando acompanham suas mulheres durante o resguardo do pós-parto.

Pode-se dizer que é durante o *fábrico*, termo regional também utilizado pelos Sateré-Mawé para indicar as várias etapas do beneficiamento do guaraná, que a vida social se intensifica. A partir do que observamos, o *fábrico* potencializa ao máximo a maneira de ser desta sociedade, trazendo para a vida social cotidiana toda uma gama de fenômenos que se encontram ocultos ou obscuros em outras épocas do ano. É um período que se renova a cada ano com a chegada da colheita do guaraná, permitindo aos Sateré-Mawé comungarem com sua gênese mítica, revigorando-se etnicamente.

O ritual da Tocandira coincide com a época do *fábrico* e dura aproximadamente vinte dias. Os índios referem-se a este ritual como “meter a mão na luva”, também conhecido pelo regionais como “Festa da Tocandira”. Trata-se de um rito de passagem - onde os meninos tornam-se homens - de extraordinária importância para o ethos 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 ferrado por dezenas de formigas tocandiras (*Paraponera clavata*).

Transcrevemos a seguir duas versões do mito do guaraná. O primeiro foi recolhido por Nunes Pereira em 1939, e o segundo por nós em 1978.



Chegou o dia do nascimento da criança.

Ritual da Tocandira, aldeia do Mangá

Imagem: P. A. Brito/H

História do Guaraná

“Antigamente, contam, existiam três irmãos: Ocumáató, Icuaman e Onhiámuáçabê. Onhiámuáçabê era dona do Noçoquem, um lugar encantado na qual ela havia plantado uma castanheira.

A jovem não tinha marido; porém todos os animais da selva queriam viver com ela.

Os irmãos, ao mesmo tempo, a queriam sempre em sua companhia, porque era ela quem conhecia todas as plantas com que preparava os remédios de que precisavam.

Uma cobrinha, conversando com outros animais, certa vez, disse que Onhiámuáçabê acabaria sendo sua esposa.

Foi então espalhar pelo caminho por onde ela passava todos os dias um perfume que alegrava e seduzia.

Quando Onhiámuáçabê passou pelo caminho, aspirando o perfume, disse:

- Que perfume agradável!

A cobrinha, que estava próxima, disse a si mesma:

- Eu não dizia! Ela gosta de mim!

E, correndo, foi estirar-se mais adiante para esperar a moça. Ao passar ao seu lado, tocou-a, levemente, numa das pernas. E isto só bastou para que a moça ficasse prenhe, porque, antigamente, uma mulher, para que isso acontecesse, bastava ser olhada por alguém, homem, animal ou árvore, que a desejasse para esposa.

Porém os irmãos de Onhiámuáçabê não queriam que ela se casasse com gente, animal, ou árvore que tivesse filhos, porque era ela quem conhecia todas as plantas com que preparava os remédios de que precisavam.

Por isto, quando a moça apareceu prenhe, os irmãos ficaram furiosos. E falaram, falaram e falaram, dizendo que não queriam vê-la com filho.

Chegou o dia do nascimento da criança.

A moça, depois do parto, no barracão feito por ela mesma, lavou a criança e tratou de criá-la.

Era um menino bonito e forte; e cresceu forte e bonito até a idade de falar.

Logo que pôde falar, o menino desejou comer as mesmas frutas de que os tios gostavam.

A moça contou ao filho que, antes de o sentir nas entranhas, plantara no Noçoquem uma Castanheira, para que ele lhe comesse os frutos, mas que os irmãos expulsando-a da companhia deles, se apoderaram de Noçoquem e não o deixariam comer castanhas.

Além disso, os irmãos da moça tinham entregue o sítio à guarda da Cotia, da Arara e do Periquito.

O menino, porém, continuou a pedir a Onhiámuáçabê, mãe dele, que lhe desse a comer as mesmas frutas que os seus tios comiam.

Um dia, então, Onhiamuaçabê, a moça, resolveu levar o filho ao Noçoquem para que comesse castanhas.

Assim, indo a Cotia ao Noçoquem, viu no chão, debaixo da Castanheira, as cinzas de uma fogueira, onde haviam assado castanhas.

A Cotia correu e foi contar o que vira aos irmãos da moça.

Um deles disse que talvez a Cotia se enganasse; o outro disse que não podia ser verdade.

Discutiram.

E, afinal, resolveram mandar o Macaquinho-da-boca-roxa tomar conta da Castanheira, a ver se aparecia gente por ali.

O menino, que havia comido muitas castanhas e cada vez mais as cobiçava, já conhecendo o caminho do Noçoquem, tornou a ir lá no dia seguinte.

Ora, os guardas do Noçoquem, que tinham ido adiante, com ordens de matar quem ali encontrassem, viram o menino subir, às pressas à Castanheira.

E, estando próximos, bem próximos, ocultos por outras árvores, tudo observando, correram e foram esperá-lo debaixo da Castanheira, armados com uma cordinha para decepar a cabeça do comedor de castanhas.

Dando por falta do filho, a mulher já se havia posto a caminho, para o buscar, quando lhe ouviu os gritos.

Correu na direção do filho, mas já o encontrou decepado às mãos dos guardas. Arrancando os cabelos, chorando e gritando sobre o cadáver do filho, a moça Onhiámuáçabê disse:

- Está bem, meu filho. Foram os teus tios que mandaram te matar. Eles pensavam que tu ficarias um coitadinho, mas não ficarás.

Arrancou-lhe primeiro o olho esquerdo e plantou-o. A planta, porém, que nasceu desse olho não prestava; era a do falso guaraná.

Arrancou-lhe, depois, o olho direito e plantou-o. Desse olho nasceu o guaraná verdadeiro.

E, continuando a conversa com o filho, como se o sentisse vivo, foi anunciando:

- Tu, meu filho, tu serás a maior força da Natureza; tu farás o bem a todos os homens; tu serás grande; tu livrarás os homens de umas moléstias e os curarás de outras.

Em seguida juntou todos os pedaços do corpo do filho.

Mascou, mascou as folhas de uma planta mágica, lavou com sua saliva e o suco dessa planta o cadáver do filho e o enterrou.

Cercou-lhe a sepultura com estacas e deixou um dos seus guardas de inteira confiança, vigiando-a.

Recomendou a esse guarda, que era o Caraxué, que a fosse avisar, assim que ouvisse qualquer barulho saído da sepultura, pois ela saberia quem era.

Passados alguns dias, o Caraxué, ouvindo barulho na

sepultura, correu, correu e foi avisar Onhiámuáçabê.

A moça veio, abriu o buraco da sepultura e de dentro dela saiu macaco Coatá.

Onhiámuáçabê soprou sobre o macaco Coatá e amaldiçoou-o: andaria sem repouso pelos matos.

Fechou de novo a sepultura e lançou-lhe em cima o sumo das folhas da planta mágica com que lhe lavava o cadáver.

Dias depois o Caraxué foi avisá-la de que ouvira um barulho na sepultura do menino.

A moça veio; abriu o buraco da sepultura e dele saiu o cachorro-do-mato Caiarara.

Ela soprou sobre ele e o amaldiçoou, para que ninguém o comesse.

Fechou de novo a sepultura e foi-se embora.

Dias depois o Caraxué foi avisar que ouvira barulho de novo, dentro da sepultura.

Onhiámuáçabê foi até lá; abriu o buraco da sepultura e dele saiu o porco Queixada, levando os dentes que deveriam caber a todos os Maués e a todos os homens.

Onhiámuáçabê expulsou também o porco Queixada.

(À proporção que saía um bicho da sepultura do menino e era expulso, a planta do guaraná ia crescendo, crescendo).

Passados alguns dias o Caraxué ouviu barulho na sepultura e foi avisar Onhiámuáçabê.

Ela veio de novo, abriu a sepultura e dali saiu uma criança que foi o primeiro Maué, origem da tribo.

Esse menino era o filho de Onhiámuáçabê, que ressuscitara.

Onhiámuáçabê agarrou-o, sentando-o nos joelhos. E pos-lhe um dente na boca, feito de terra.

(Por isso nós, os Maués, procedemos de cadáver e o nosso dente apodrece).

A mulher foi lavando tudo, tudo, devagarinho, os pés, a barriga, os braços, o peito, a cabeça do menino com o sumo

das folhas da planta mágica, que mastigara.

Quando ela estava, entretida, fazendo isso com o filho, os seus irmãos chegaram, de repente, e a obrigaram a deixar de lavar-lhe o corpo.

(Este é o motivo por que os Maués não mudam de pele, como cobra)".

História do guaraná narrada por Colombo, Sateré-Maué da aldeia Nova Esperança, rio Marau, em 1978.

“Muita gente não sabe do que veio guaraná. Não sabe. De modos que diz que é cerrado à toa. Mas não. Então esse curumim, Menino de Deus que chamam, os olhos do curumim mesmo. Aí que veio Maué, tudo nação Guaraná, Cobra, Açai, Sateré mesmo, tudo, tudinho veio do guaraná, daí mesmo. Guaraná tuxaua mesmo. Curumim nasceu e titio dele não gostou. Não queria. Mas nasceu, pronto. Mamãe dele queria. Esse Nossa Senhora mesmo. Esse curumim, olhos de Deus, filho de Deus, fez casa. Casa de fruta. Primeiro Castanheiro, o primeiro logo. Curumim foi apanhar fruta castanheiro. Fruta tá apanhando. Aí titio dele não gosta. Flechou. Flechou até caiu. Flechou lá... aí caiu, t'pêi. Aí caiu. Pronto. Aí gritou.

- aai, mamãe, titio flechou, titio me mata, mamãe, aai!

E veio mamãe dele, correndo.

- Meu filho! Ei, meu filho, espia prá cá!

O filho já espionou. E aí que mamãe dele já tirou olho do curumim, bem desse lado (esquerdo), que é guaranarana, esse que o chamado falso. Mamãe dele chamou outra vez, pronto.

- Ei, meu filho, espia prá cá!

O filho espionou, mamãe dele já agarrou e já plantou os olhos de curumim, esse é que chamado verdadeiro (olho direito).

Guaraná tuxaua mesmo. Aí já plantou. Aí ficou guaraná tuxaua. Mamãe dele tirou olho do curumim, aí plantou. Aí

ficou guaraná tuxaua. Mamãe dele tirou olho do curumim, aí já plantou. Guaraná! Aí plantou. Aí cresce. Agora sim, agora ficou no tuxaua mesmo, agora.

Tu tava morto. Mas ficou no tuxaua, tu. Tá agora. Tá guaraná. Ficou tuxaua. Guaraná tuxaua. É sempre ele que manda guaraná servir, fazer roça. Ele que anima serviço por aqui no Marau. Tudo esse rio, por aqui tudo. Tudo porção reúne, senta. Então rela, rela guaraná, mulherada toda rela guaraná. Depois vou trabalhar. Depois mulherada relando. Depois que toma volta trabalhar. Quando quer, vem, manda relar de novo. Aí tá relando. Aí pessoal já toma. Na cuia, cuião grande, tudinho. Passa porção toda. Assim. Como agora. Aí, porção já toma, puuuu... já toma muito. Assim que é que ficou guaraná tuxaua, verdadeiro. Pro porque mamãe dele fez assim mesmo, disse pra ele:

- Bom meu filho, agora tu vai primeiro tuxaua. Pra tudo vão precisar, pra caçar, prá trabalhar, tudo de novo beber, curar, tu vai primeiro logo, prá beber logo.

Tudo mamãe disse prá ele, falou prá ele mesmo. É que isso que beber çapó prá trabalhar, tudo de novo beber çapó. Assim como agora mesmo. Mulherada relando. Relando prá nós. Vai relando prá tomar. Assim que foi. Desse curumim, mesmo. Do olho do curumim. Aí veio Maué todo, veio do guaraná mesmo. Do olho. Mamãe dele foi tirando planta, cresce, nasce tudo. Primeiro foi Queixada, esse porco do mato mesmo. Depois veio quata. Esse macaco vermelho. Foi saindo tudo. Depois que nós nasce. Gente. Agora depois Maué. Gente. Assim que é a gente come mais caça que pesca. Assim que é. Primeiro índios criou guaraná. Depois que tudo plantou por aqui. Todo mundo planta. Todo conhece guaraná."

Cultivo e Beneficiamento do Guaraná

Como já foi apontado, o guaraná é nativo da floresta da macro-região hidrográfica delimitada pelos rios Madeira, Tapajós, Amazonas e pelas cabeceiras dos rios Marau e Andirá (mapa 1). Esta região coincide com o território ancestral dos Sateré-Mawé.

O cultivo do guaraná se inicia entre novembro e dezembro, quando começa o tempo das chuvas, com o preparo das mudas (chamadas de “filhos de guaraná”) que são, no ano seguinte e na mesma época, transplantadas para o local definitivo.

Os índios escolhem nas matas os “filhos de guaraná” que já têm no mínimo um ano e no máximo quatro anos, tomando-se produtivos de dois a três anos após o transplante. Trazem essas mudas para perto de suas casas onde são sustentadas por jiraus.

Na época certa, as mudas são plantadas em grupos de dois, cruzadas em X, garantindo assim que a planta dê mais brotos e frutos. O fato dos caules ficarem cruzados entre si também propicia que as plantas se sustentem reciprocamente no início de seu crescimento. As mudas de guaraná entrecruzadas são plantadas de três em três metros, forma tradicional de se obter maior produtividade do guaranazal, facilitar a colheita e o controle das ervas daninhas. Os pés de guaraná que obedecem este padrão tradicional de cultivo não ultrapassam três metros de altura, o que também facilita a colheita.

Os locais escolhidos para abertura dos guaranazais devem privilegiar as terras pretas e altas, apesar do guaraná também se dar bem em terreno seco e mesmo pedregoso. Os Sateré-Mawé geralmente procuram uma área com essas características que não fique muito distante, à pé ou de canoa, de suas aldeias e *sítios*.

O trabalho de recolher os “filhos de guaraná” na floresta,

preparar as mudas, derrubar e queimar a mata e transplantar as mudas para o guaranazal aberto é essencialmente masculino. Os Sateré-Mawé não misturam outros cultivos ao do guaraná.

Esta atividade é, portanto, uma somatória de práticas agrícolas tradicionais, depuradas através dos séculos, que visam maximizar a produtividade dos guaranazais sem, no entanto, prescindir da qualidade dos seus frutos, como ocorre muitas vezes com os grandes guaranazais dos *civilizados*, apesar do uso de conhecimentos científicos, do emprego de produtos químicos e toda a parafernália da agricultura mecanizada.

A qualidade do guaraná das terras altas vem acoplada pelo status que os Sateré-Mawé detêm como inventores desta cultura. Esta qualidade é resultado de um sistema complexo de conhecimentos que envolve genética, polinização, reprodução, desenvolvimento da planta, bem como seus tratamentos agrônomicos, possíveis graças às observações empíricas e à reflexão dos Sateré-Mawé, os “filhos do guaraná”.

A florada do guaraná se dá de julho a setembro, e as flores ficam torradas se não vier o tempo certo das chuvas. Os guaranazais começam a frutificar três meses após a florada e os frutos reagem bem com a umidade; quanto maior a precipitação, maior o desenvolvimento dos cachos de guaraná.

O *fábrico* tem início em outubro/novembro com a colheita, terminando em março, quando se completa a defumação dos “pães de guaraná”, como são conhecidos regionalmente os bastões desidratados desta planta. É, portanto, um ciclo de atividades com duração de seis meses, estando associado no calendário Sateré-Mawé ao inverno, o tempo das chuvas. Na região amazônica o ano é dividido em duas grandes estações, não só para os índios como para os caboclos, onde o verão



Florada do guaraná

corresponde ao tempo da estiagem (aproximadamente de junho a novembro) e o inverno ao tempo das chuvas (aproximadamente de dezembro a maio).

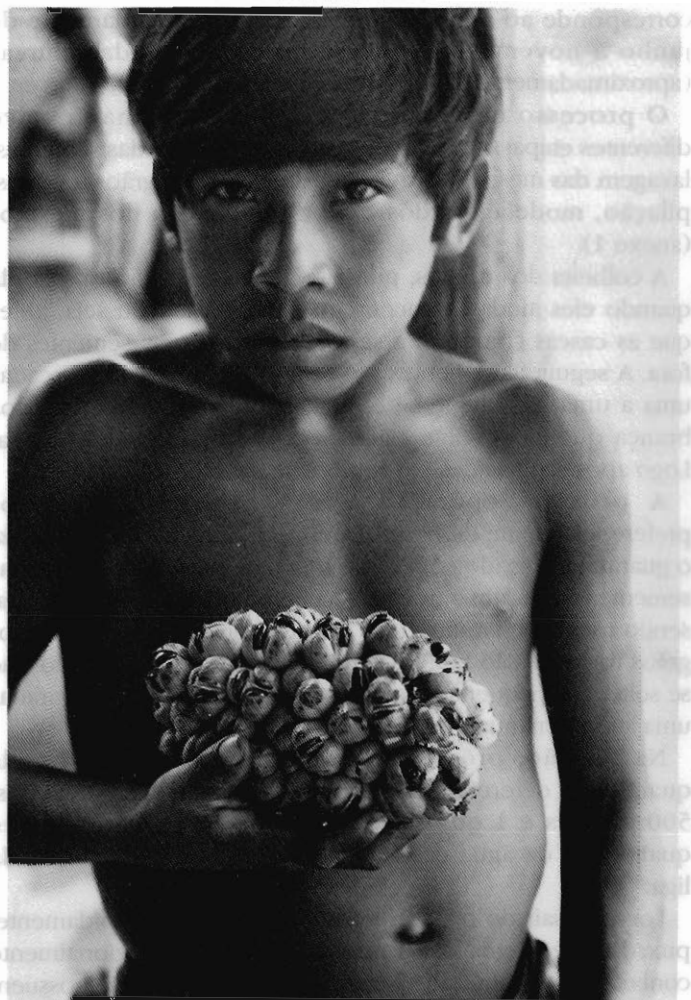
O processo de beneficiamento do guaraná envolve diferentes etapas: colheita dos cachos, descasca das sementes, lavagem das mesmas, torrefação, descasca dos grãos torrados, pilação, modelagem dos *pães* e defumação dos mesmos (anexo 1).

A colheita dos cachos, primeira atividade do *fábrico*, se dá quando eles ainda se encontram meio verdes, ou seja, antes que as cascas comecem a se abrir, deixando as sementes de fora. A seguir, as sementes são soltas dos cachos, descascadas uma a uma manualmente e, logo após, são limpas da polpa branca que as envolve - a *remela* - em panelas com água. Logo após são lavadas em água corrente.

A próxima operação é a torrefação em fornos preferencialmente de barro. Durante o que chamam de *torra*, o guaraná é mexido com pás e rodos de madeira e quando as sementes começam a estalar, recebem uma borrifada de água, sendo mexidas durante duas ou três horas. Logo a seguir, os grãos torrados são batidos dentro de um saco, de modo que se soltem as pequenas cascas que são, posteriormente, tiradas uma a uma, manualmente.

Na pilação, próxima etapa do processo, para cada quantidade determinada de grãos de guaraná (250 gramas, 500 gramas e 1 quilo) colocada no pilão, adiciona-se quantidade de água específica, necessária à constituição da liga.

Logo ao sair do pilão, a massa é manipulada rapidamente, puxada e repuxada pelos *padeiros*, como são regionalmente conhecidos os especialistas nesta tarefa, aqueles que possuem boa mão. Depois de bem sovada, a massa é modelada em forma de bastão que é, a seguir, colocado sobre talos da casca



dos mto. Depois de bem sovada, a massa é moldada em
que é a seguir, colocado sobre talos da casca Cacho do guaraná



Lavando o guaraná



Torrando o guaraná



Pilando o guaraná

de bananeira para descansar.

A lavagem dos *pães* de guaraná é processada em seguida. É um trabalho igualmente fundamental, uma vez que, bem lavados, os *pães* absorverão melhor a fumaça nos fumeiros. A última atividade do beneficiamento do guaraná é a defumação. Os bastões são colocados em jiraus sobre fogueiras de fogo brando a fim de desidratá-los, endurecendo e pretejando-os. Os Sateré-Mawé inspecionam diariamente seus *pães* de guaraná nos fumeiros durante dois meses, até que estejam prontos para o consumo ou para a venda.

Pode-se observar, portanto, que este ciclo produtivo soma diferentes etapas de trabalho, fundadas nos conhecimentos que os Sateré-Mawé adquiriram e acumularam através dos séculos, visando o depuramento e beneficiamento da planta. É por este motivo que os bastões de guaraná por eles produzidos são valorizados no mercado, sendo considerados, até mesmo pelos brancos, como os melhores da região.

Por isso, para obterem um produto final de excelente qualidade, os Sateré cuidam de colher os cachos antes que amadureçam completamente; descascar prontamente o guaraná antes que o mesmo fermente, perdendo sua força máxima; torrar suas sementes lentamente, por igual, para não *puquecar*, como se expressam quando as mesmas queimam; entregar o guaraná torrado - também chamado guaraná em rama - somente nas mãos dos especialistas, piladores e *padeiros*, para garantir que a massa tenha boa liga e que o *pão* (bastão) não fique *póca*, ou seja, mofado ou com bolor no seu interior, por defeito de modelagem; entregar os *pães* de guaraná nas mãos habilidosa de mulheres que, lavando-os bem, uniformizarão sua superfície, de modo que recebam a defumação da melhor maneira possível, tornando-se lisos e negros.

O *fábrica* utiliza alguns objetos da cultura material Sateré-



Fazendo o pão do guaraná

Mawé, como por exemplo: paneiros de cipó, fornos de barro, rodos, pás e pilões de madeira. Recentemente os Sateré-Mawé têm substituído os fornos de barro para torrar guaraná e farinha de mandioca por similares em metal; eles próprios reconhecem que o trabalho é mais rápido, porém a qualidade da *torra* é inferior à conseguida com os fornos de barro.

O tempo que perpassa o *fábrico* possui duas dimensões. A primeira se traduz pela estação do ano onde o *fábrico* se dá - o tempo das chuvas - que corresponde ao inverno na região amazônica. A outra diz respeito à duração de cada etapa de trabalho, bem como dos intervalos necessários entre cada uma. A duração de cada etapa do beneficiamento do guaraná tem importância na articulação da vida social, uma vez que ela acontece em função de um fluxo de tempo que oscila conforme a atividade em curso.

As etapas de trabalho que são cumpridas dentro de um tempo mais elástico são todas coletivas, e as que são efetuadas num tempo preciso são individuais na sua elaboração, mas também coletivas, se considerarmos que todas contam com uma platéia atuante. Como exemplos da duração diferenciada das atividades, temos a descasca do guaraná em rama, que pode ocorrer durante vários dias, mobilizando várias mãos, ao contrário da modelagem do *pão* de guaraná, efetuada exclusivamente pelas mãos de um bom *padeiro* dentro de um tempo preciso, sendo assistida por quase todos os Sateré-Mawé que se encontram envolvidos no *fábrico*.

O *fábrico* é um ciclo produtivo predominantemente doméstico. Com exceção da colheita dos cachos nos guaranazais, e da lavagem das sementes nos rios e igarapés, todas as outras atividades acontecem circunscritas ao espaço da casa e da cozinha. É nesse sentido que podemos dizer que o *fábrico* expressa o sedentarismo dos Sateré-Mawé, não só por ser uma continuidade da agricultura, como também



Lavando o *pão* do guaraná

porque se processa dentro ou próximo do espaço doméstico.

No entanto, é necessário registrarmos que as demais atividades que ocorrem neste período, como a caça, a pesca e a coleta, implicam em deslocamentos maiores. O mesmo ocorre com a busca de matéria prima necessária para confeccionar os objetos da cultura material, já citados, usados nas diferentes atividades do *fábrico*.

O *fábrico* é um ciclo produtivo predominantemente masculino. Observamos que existe uma relação entre a divisão sexual do trabalho e a divisão do trabalho por faixa etária. A sociedade Sateré-Mawé prescreve para as atividades mais simples do *fábrico*, que não dependem de tanta arte e experiência, mãos de variadas idades. Mas, ao se tratar das tarefas mais sofisticadas, encontraremos sempre mãos de pessoas adultas ou idosas cuidando do guaraná.

Somando a prescrição sexual com a faixa etária resulta que a colheita dos cachos, a descasca do guaraná cru, a lavagem do guaraná, a torrefação, a descasca do guaraná torrado e a pilação, são tarefas quase que exclusivamente masculinas, cobrindo a faixa etária dos meninos aos adultos. A participação do sexo feminino ocorre apenas quando se descasca o guaraná cru e o guaraná torrado, que são consideradas atividades bem simples dentro do cômputo geral do *fábrico*. Só é permitida a participação das meninas nas atividades mencionadas acima antes da primeira menstruação, porque depois do primeiro resguardo as meninas ganham o estatuto social de mulheres, transformando-se em esposas e mães em potencial.

As três atividades finais do *fábrico* são as que exigem maior depuramento, uma vez que incidem decisivamente na qualidade do produto final - o *pão* de guaraná. É por este motivo que a modelagem dos *pães*, sua lavagem e defumação são entregues exclusivamente nas mãos de pessoas adultas ou

velhas. Segundo a prescrição da divisão sexual do trabalho e da divisão do trabalho por faixa etária, apenas os homens adultos e velhos podem se encarregar da modelagem dos *pães* de guaraná e do controle da defumação.

A lavagem dos *pães* de guaraná se distingue radicalmente das outras atividades do *fábrico*, porque é o único momento onde as mulheres, literalmente, põem a mão na massa. A sociedade Sateré-Mawé prescreve que somente as mulheres adultas (mães) e velhas (avós) recebam das mãos dos *padeiros*, após breve descanso nos talos de bananeira, os *pães* de guaraná ainda frescos, moles e de cor castanha, para serem demorada e caprichosamente lavados. A lavagem dos *pães* de guaraná se constitui, sem dúvida, como o trabalho mais delicado do *fábrico*, o que não é suficiente para explicar a incursão feminina dentro do universo eminentemente masculino.

A quebra de tabu ocasionada pela entrada das mulheres (que já ficaram menstruadas e já tem marido, filhos e netos) no *fábrico* de forma tão determinada, só pode ser compreendida através dos mitos.

As mulheres Sateré-Mawé estão representadas, em síntese, no *corpus* mítico Sateré-Mawé pelas figuras femininas de *Uniaí*, *Onhiámuáçabê* e *Unhanmangari*, que são ora irmãs de *Anumaré* - Deus, ora irmãs de *Ocumaató* e *Icuaman* - os irmãos gêmeos. Estas mulheres míticas possuem um leque de atributos e prerrogativas, que encontram ressonância na vida social Sateré-Mawé, mesmo que de forma invertida ou oposta.

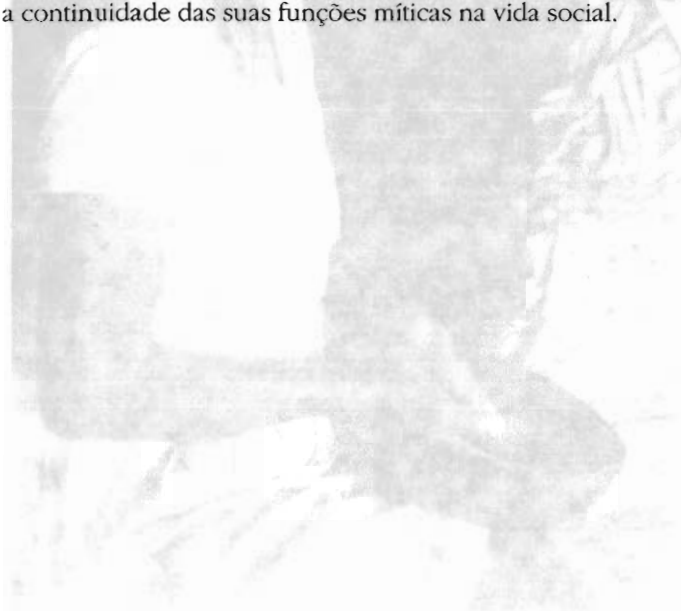
É seguindo esta trilha que podemos entender a participação das mulheres no *fábrico*, precisamente na lavagem dos *pães* de guaraná, uma vez que elas estão ocupando a posição de Onhiámuáçabê na "História do Guaraná" (vide pg. 46 a 50) - a mulher-xamã, esposa e mãe. Onhiámuáçabê, através de práticas xamanísticas, cuja tônica central é a lavagem do



Cristina ralando capô

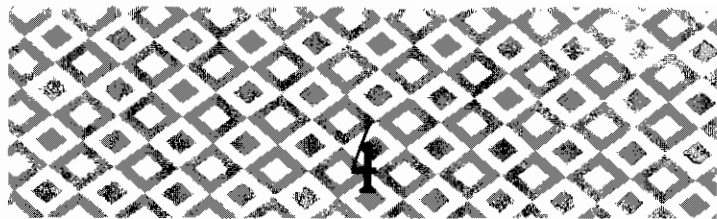
cadáver do filho com sua saliva e o sumo de plantas mágicas, faz nascer a primeira planta de guaraná, inaugurando a agricultura, e ressuscita seu filho - o primeiro Sateré-Mawé, fundando a sociedade.

É interessante notarmos que na sociedade Sateré-Mawé cabe exclusivamente aos homens a função de pajés, ao contrário de alguns mitos, onde estes papéis são reservados às mulheres. Da mesma forma, a vida social reserva aos homens a tarefa de beneficiar o guaraná, quando nos mitos é função da mulher cuidar do guaraná. Provavelmente, são estas inversões que permitem a quebra de tabu na divisão sexual de trabalho no *fábrico*, resguardando para as mulheres a continuidade das suas funções míticas na vida social.





Ninita ralando *zapô*

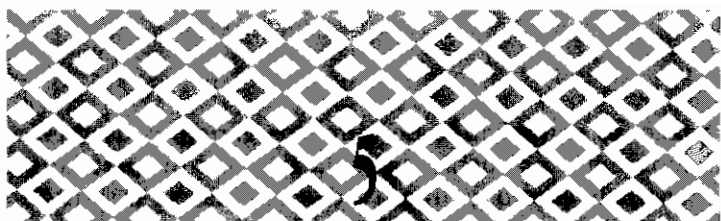


Nosso primeiro contato com os Sateré-Mawé

Meu primeiro contato com os Sateré-Mawé aconteceu em 1978, quando participei de um projeto de pesquisa patrocinado pela Funarte. Este projeto foi elaborado e desenvolvido por Aurélio Michiles, que se propôs a estudar a cultura do guaraná como um todo, através de uma pesquisa que envolveu os índios Sateré-Mawé, os caboclos, os grandes produtores de guaraná do município de Maués e os figureiros do guaraná. A mim, coube documentar visualmente o trabalho.

Fui, então, introduzida na área Sateré-Mawé como fotógrafa e naquela ocasião, permanecemos um mês na aldeia Nova Esperança, no rio Marau.

Voltamos para o rio Marau em 1981, agora como integrantes do Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Nossa proposta de trabalho era prestar uma assessoria que já nos havia sido solicitada pelos Sateré-Mawé nas questões de demarcação do território indígena e na comercialização do guaraná. Foi o início do que denominamos “Projeto Sateré”. Permanecemos residindo na área e trabalhando conjuntamente com os índios até 1984 e é este trabalho que será relatado a partir de agora.



A necessidade da demarcação do território

“Mawé e Brasil é como Japão e Brasil”.
Tuxáua Manoelzinho, indagado sobre o
processo de demarcação. Rio Marau, 1978.

Desde nosso primeiro contato com os Sateré-Mawé, a questão da demarcação de suas terras era levantada pelos índios, e passamos a ser vistos como pessoas que poderiam apressar o encaminhamento deste projeto junto à Funai.

O processo de demarcação iniciou-se em 1978, quando os índios percorreram seu território indicando limites precisos para Áureo A. Faleiros e Ezequias P. Heringer ^{Fº}, engenheiro agrimensor e antropólogo da Funai, respectivamente. Depois de feita a delimitação, a Funai interrompeu os trabalhos.

Em 1980, a possibilidade de uma rodovia cortar seu território de ponta a ponta, dividindo-o em dois pedaços, representou uma ameaça que marcou profundamente os Sateré-Mawé. No momento em que as notícias sobre a construção da estrada Maués-Itaituba começaram a circular, eles logo se mobilizaram em defesa da área.

A construção dessa estrada era projeto da classe política de Maués que soube mobilizar a população em torno da questão, uma vez que o anseio máximo dos mauenses era o de possuir uma saída rodoviária para o sul do país. No entanto, o que interessava aos políticos e detentores do poder econômico local era beneficiarem-se com as transações ilícitas de um novo mercado de terras aberto pela estrada, darem

vazão ao contrabando de ouro dos garimpos da região, escoarem a produção agrícola de suas propriedades, principalmente o guaraná, e desmembrarem o território Sateré-Mawé, rico em madeiras de lei e terras férteis. O impacto da construção da estrada dentro da área indígena impossibilitaria a demarcação do território segundo o traçado exigido pelos índios.

A luta dos tuxauas contra a estrada, que já tinha inclusive a aprovação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia - Sudam para os estudos preliminares, colocou em relevo o absurdo do projeto junto à opinião pública, e foi um passo decisivo para a mobilização dos índios em defesa do seu território. As reuniões de aldeia em aldeia realizadas naquele período, a mobilização junto à imprensa e sociedade civil manauara e nacional prepararam os Sateré-Mawé para o confronto nos anos de 1981 e 1982 com a Elf-Aquitaine, empresa estatal francesa de petróleo com interesses na região.

O projeto de construção da estrada acabou sendo embargado não só pela pressão exercida pelos índios, como pela falta de verbas e pela descoberta de um plano do então prefeito de Maués e de grupos a ele ligado, de açambarcar amplas faixas de terra ao longo da rodovia.

No início de 1981 o processo de demarcação foi retomado devido a nossa permanência na área Sateré-Mawé através do CTI, que prestou assessoria aos Sateré-Mawé também no tocante à demarcação de seu território desde esta época até que se consumasse a homologação.

A cobrança dos Sateré-Mawé junto ao órgão tutor pela demarcação acelerou-se devido às duas invasões da Elf-Aquitaine. A Portaria de demarcação foi liberada pela Funai em 06/05/82, como resultado desta pressão e homologada em 06/08/86, com 788.528 ha, nos municípios de Maués, Barreirinha, Parintins, Itaituba e Aveiro (AM e PA). (mapa 4)

Hoje, o território estabelecido para os Sateré-Mawé está imprensado entre os garimpos dos rios Amana e Parauari e os garimpos de Itaituba, no rio Tapajós. Nos últimos anos os índios têm sido frequentemente abordados pelos garimpeiros, e é visível a insistência e cobiça destes homens de entrarem na Área Indígena, em busca de ouro nas cabeceiras dos rios.

Os Sateré-Mawé também têm tido problemas com posseiros no rio Urupadi e a Funai até hoje não teve nenhuma atitude no sentido de encaminhar o reassentamento dessas famílias.

Em outubro de 1985, o tuxaua Carmino, da aldeia São José no rio Marau, convocou uma reunião de emergência com os tuxauas de todas as aldeias deste rio. A reunião aconteceu na casa do então tuxaua geral do Marau, Emílio - hoje falecido - o que por si só já apontava para a importância do assunto a ser tratado. Carmino estava alarmado com a proporção que havia tomado a povoação cabocla de Niterói, localizada bem atrás de sua aldeia e na margem esquerda do rio Urupadi.

Rememorando, ele passava a relatar para os tuxauas que em 1978, no tempo da elaboração do mapa da demarcação pelos técnicos da Funai, sob orientação dos índios, moravam 22 pessoas em Niterói vivendo da pesca no rio Urupadi e de pequenos roçados. Nesta época, a Funai dera um prazo de cinco anos para que estas pessoas saíssem definitivamente do território Sateré-Mawé.

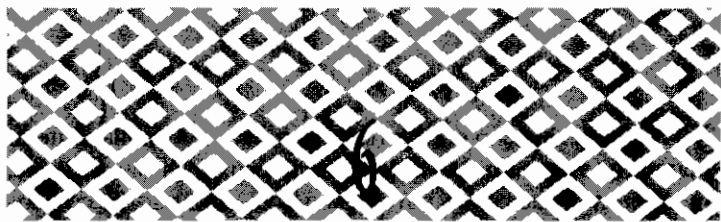
Em 1985 nada havia sido cumprido: os cinco anos expiraram, já moravam 50 pessoas em Niterói que aumentaram sensivelmente os roçados, além de caçarem, pescarem e se dedicarem ao extrativismo dentro da área demarcada. Era necessário desalojar os *civilizados* de dentro das terras Sateré-Mawé. Carmino insistia para que os tuxauas agissem rápido, buscando providências concretas junto à Funai, à imprensa, à sociedade civil, como haviam feito na época da Estrada e das invasões da Elf-Aquitaine.

Este episódio nos permitiu vislumbrar como os Sateré-Mawé lidam com noções de tempo, história, política. Dentro do contexto exposto pelo velho Carmindo, a cidade de Maués foi inúmeras vezes lembrada como caso exemplar do rumo que a povoação de Niterói poderia tomar com o passar do tempo, caso não se sustasse imediatamente seu crescimento. Pedra de toque do discurso do tuxaua, o exemplo de Maués serviu de munição para o narrador, e de modelo a ser evitado pelos ouvintes.

Presenciamos nesta reunião uma pregação política, onde a história - memória - teve papel fundamental. Recorreu-se ao passado, tanto o longínquo quanto o recente, para que este orientasse o futuro. O narrador selecionou os fatos passados que lhe eram pertinentes para dinamizar a discussão da problemática atual, articulando-os em seu discurso cerimonial numa ordem que nem sempre era diacrônica, mas que julgava mais eficaz para obter uma estratégia capaz de encaminhar e solucionar a questão levantada.

Em 1992 os Sateré-Mawé prosseguem convivendo com a Vila de Niterói e a Funai ainda não tomou nenhuma providência a respeito.

Este caso, como tantos outros, vem provar que mesmo os territórios indígenas demarcados, e muitas vezes até homologados pela Presidência da República, continuam sofrendo invasões e descaso do órgão tutor.



A submissão aos regatões

O primeiro mês de permanência entre os Sateré-Mawé, em 1978, possibilitou-nos perceber o quanto se encontravam submetidos aos comerciantes, conhecidos como regatões, e o que isto significava para o enfraquecimento econômico e político do grupo.

Nessa época, os Sateré-Mawé cultivavam poucas roças de mandioca e eram obrigados a comprar grande parte da farinha que consumiam, uma vez que ela constitui a base de sua alimentação. A produção de artesanato tradicional, os *teçumes*, estava desaparecendo, e não conseguiam sequer reter a quantidade de guaraná necessária ao próprio consumo.

Esses comerciantes promoviam um verdadeiro saque dos chamados *gêneros* Sateré-Mawé (guaraná, farinha, *teçumes*, mel, peles de animais, breu, pau-rosa) em troca das mercadorias (sal, querosene, munição, sabão, açúcar, fósforo, pilha, remédios, tecidos etc.). Em muitos casos, nessas transações sempre desiguais, em troca da produção Sateré-Mawé os comerciantes deixavam artigos de pouco ou nenhum valor.

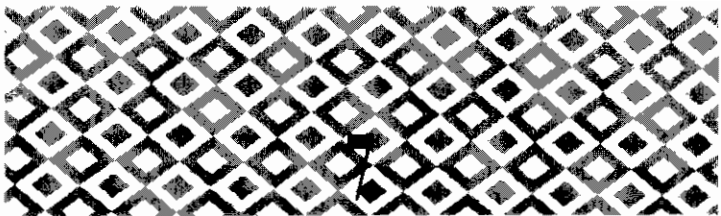
Os regatões, também conhecidos como patrões, vinham, portanto, desde meados do século XIX, sangrando a economia Sateré-Mawé, mantendo-os em estado de extrema pobreza, situação que só poderia ser rompida caso pudessem, eles próprios, comercializar sua produção.

Toda essa situação era agravada pelo fato de famílias Sateré-Mawé, que moram nas aldeias mais próximas das cidades, manterem vínculos de parentesco e de compadrio com os comerciantes, o que sustentava e reforçava sua dependência econômica e política e dificultava um movimento de reação. Esses vínculos acabavam despertando faccionalismos internos - entre indivíduos, famílias e até mesmo entre aldeias - que apareciam sob a forma de cisões políticas e religiosas e aguçavam preconceitos mútuos. Ou seja, o clientelismo minava a estrutura social tradicional dos Sateré-Mawé.

Em contrapartida, a convivência dos Sateré-Mawé com a sociedade envolvente nos permitiu perceber que este convívio/confronto possibilita o surgimento de mecanismos de resistência étnica, que curiosamente vai se configurar de forma diferenciada em função do caráter desses agentes externos e da decorrente “filtragem” que os índios fazem sobre eles.

O contato é uma faca de dois gumes, constantemente dialetizado pelos Sateré-Mawé. Se, por um lado, opera cortes profundos na sua sociedade, por outro, cicatriza-os devido a um processo de resistência étnica. O contato dá vazão a uma mobilidade de informações, deslocamentos, discussões dos problemas internos e, materialmente, possibilita o consumo das mercadorias produzidas por nossa sociedade, que já lhes são indispensáveis.

A percepção de toda esta situação - que observávamos diretamente e nos era possibilitada pelas discussões que mantínhamos com os Sateré-Mawé, quando manifestavam forte desejo de se libertarem dos comerciantes - nos levou a pensar na possibilidade da realização de um trabalho junto a eles, no sentido de se tentar criar mecanismos de desatrelamento ao esquema de dependência dos patrões e da Funai, já tão sedimentado.



A cooperativa do guaraná

Após um mês de convivência com os Sateré-Mawé discutimos com o CTI, em São Paulo, a possibilidade de desenvolvermos um trabalho na Área Indígena que tivesse como objetivo a criação do que denominamos, na época, de “Cooperativa do Guaraná”. O projeto foi elaborado, aprovado e, em 1981, quando retornamos à área, já fomos com o propósito de assessorar os Sateré-Mawé num trabalho que deveria, ao mesmo tempo, fortalecê-los economicamente, respeitando sua produção tradicional de guaraná, e contribuir para uma maior independência do grupo no trato com a sociedade envolvente, visando alterar suas relações históricas com o Estado, com os regatões, com os políticos locais etc.

Começamos o trabalho retomando a discussão travada com os índios quando de nossa permanência no rio Marau, em 1978, e mantida por correspondência de 1979 à 1981. A questão central era como superar a dependência dos Sateré-Mawé em relação aos patrões, ou seja, como guardar a produção para vendê-la onde obtivessem melhores preços, em vez de entregá-la toda na mão dos comerciantes.

Através dessa discussão e pelo que já conhecíamos da vida social e econômica do grupo, estava claro que só teriam condições de se desligar dos regatões caso conseguissem transporte próprio, necessário para escoar sua produção para as cidades e trazer de volta os artigos de que necessitavam.

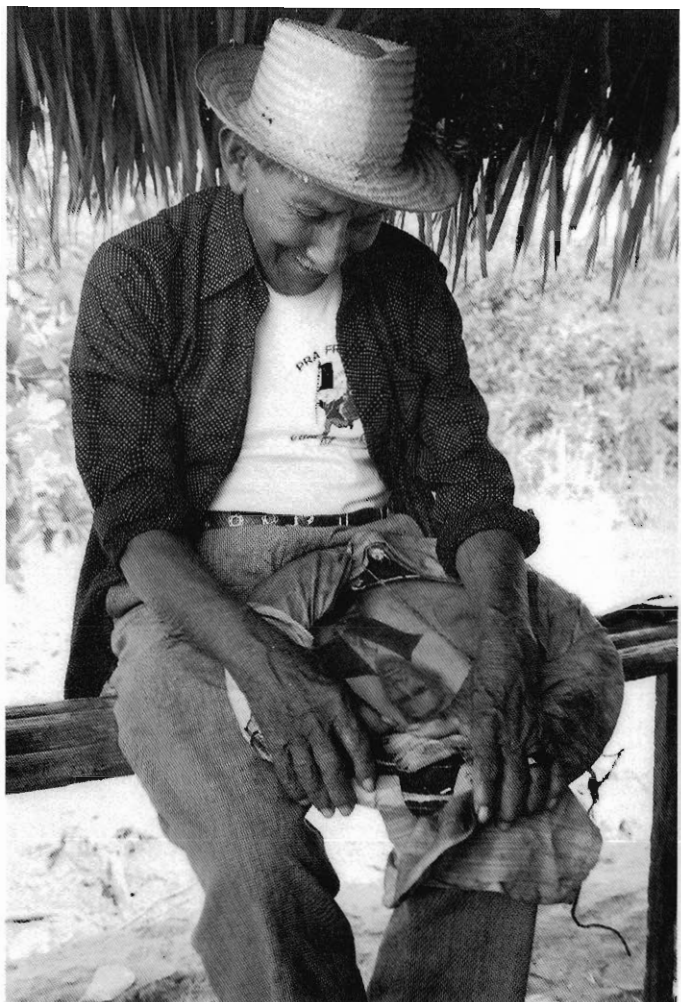
Para iniciarem este processo de independência econômica,

os Sateré-Mawé precisavam também ter acesso a um montante de capital, concedido à título de fundo perdido, que lhes permitisse adquirir o chamado *rancho* - munição, sal, querosene, pilha, açúcar, café e outros artigos - de modo a evitar o endividamento com os regatões antes da época da comercialização dos seus produtos, especialmente do guaraná.

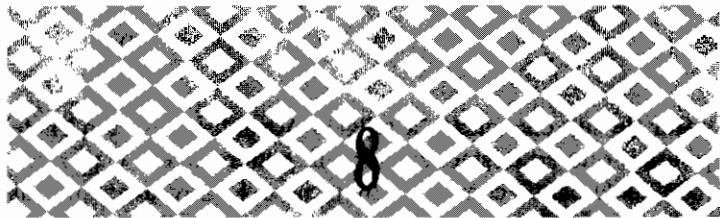
A necessidade de recursos que garantissem a subsistência das famílias se manifestava, sobretudo, na época da limpeza dos guaranazais e da abertura das roças de mandioca, atividades normalmente realizadas sob a forma de trabalho coletivo - os *puchiruns*. Se os chefes de família não dispõem de recursos para prover alimentos aos participantes dos *puchiruns*, seus guaranazais permanecem no *cerrado* - como costumam denominar as plantações de guaraná que não foram limpas - o que provoca uma sensível baixa na produtividade do arbusto.

Além da necessidade de terem recursos para adquirir as mercadorias que compõem o *rancho*, precisavam de assessoria para reterem sua produção longe da avidez dos comerciantes, e para realizarem todas as operações referentes à venda da produção e compra das mercadorias nas cidades.

Estava sendo implantado o que ficou conhecido como cantina, embrião de uma futura cooperativa do guaraná. A prioridade do nosso trabalho na área, em 1981, era detonar um processo de comercialização autônoma da produção agrícola e artesanal dos Sateré-Mawé, livrando-os da dependência dos patrões, e garantir a demarcação do seu território.



Tuxaua Manoelzinho



A cantina de Nova Esperança

A primeira experiência de montagem do que ficou conhecido como cantina deu-se na aldeia Nova Esperança no rio Marau, do tuxaua Manoelzinho, onde tínhamos estado em 1978. Esta escolha deveu-se ao fato de ser aí o lugar onde fizéramos vários amigos e, entre eles, o tuxaua Manoelzinho, agora falecido, sobre quem é importante falar, dado o papel que desempenhou no desenvolvimento de nosso trabalho.

O tuxaua Manoelzinho

Manoelzinho era, na época, o mais velho chefe político Sateré-Mawé e guardião do Porantim do rio Marau. Existem três Porantins, um na aldeia de Nova Esperanéa no rio Marau, outro na aldeia de Kuruatuba no rio Miriti, e o terceiro em um sítio no igarapé Sapucaizinho no rio Andirá. O Porantim do rio Andirá, segundo os Sateré-Mawé, é o Porantim verdadeiro, o mais antigo, oriundo da aldeia - já extinta - de Terra Preta, que se localizava na cabeceira do rio Andirá. Os outros dois Porantins, apesar dos Sateré-Mawé se referirem a eles como cçpias "xerol", que vem da palavra xerox, também são considerados objetos sagrados, podendo-se ler em suas duas faces o mito da Origem e da Guerra.

O tuxaua Manoelzinho guardava na memçria toda a histçria do grupo, sendo respeitado por sua sabedoria e por suas qualidades de político hábil e grande diplomata o que, em certo sentido, neutralizava ou diluía as cisões provocadas a

partir de sua conversão à religião Adventista. Era um chefe político que se destacava por sua generosidade e por sua habilidade para o comércio. Em torno dele gravitavam aldeias e *sítios* de família extensa.

Manoelzinho descrevia com nitidez as grandes aldeias tradicionais das cabeceiras dos rios, onde aconteciam com frequência as leituras do Porantim e os rituais da Tocandeira e do *Mãe-Mãe*. Tendo nascido no começo do século na aldeia do Marau Velho, fixara na lembrança a grandiosidade desta aldeia, chefiada por seu avô - tuxaua Mateus - um dos últimos grandes tuxauas tradicionais. Para lá se dirigiam os cuiabanos, comerciantes que vinham de Cuiabá, por terra e por rio, até as cabeceiras do rio Marau, em busca do guaraná, realizando intenso comércio com os Sateré-Mawé.

Segundo Manoelzinho, quando ele era moço, o intercâmbio comercial com os cuiabanos e demais comerciantes era menos desvantajoso para os Sateré-Mawé, que costumavam receber rifles e munição em grande quantidade em troca de sua produção, e não apenas quinquilharias como vinha ocorrendo nos dias atuais.

A morte do tuxaua Mateus, por volta de 1920, e a ocorrência de epidemias provocaram o desaparecimento daquela aldeia e a mudança de Manoelzinho para o rio Andirá, onde casou-se com a filha de um importante xamã no tempo em que, segundo os Sateré-Mawé, para exercer seus poderes de cura, os xamãs não usavam cachaça, mas sim plantas alucinógenas, como o caapí (*Banisteria caapi*) e o paricá (*Piptadenia peregrina*).

No Andirá, Manoelzinho teve filhos, plantou guaranazais, roçados de mandioca, pomares e fundou a aldeia de Vila Nova até que, tendo se desentendido com os funcionários do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), decidiu voltar ao rio Marau. Ele conta que estava comercializando pau-rosa,

madeira encontrada em grande quantidade na área Sateré-Mawé, cujo extrato é utilizado pelas indústrias de perfumes, quando um funcionário do SPI tentou impedi-lo de realizar a transação.

Na tentativa de fugir das interferências do Estado, o tuxaua Manoelzinho retornou ao rio Marau onde não havia SPI e onde a Funai só foi implantada muito mais tarde, na década de 60. Juntamente com seus filhos, que já vieram casados do rio Andirá, fundou outra aldeia, plantou guaranazais e, novamente, após desentendimento com a Funai que ali estabelecera um Posto, retirou-se para outro local. Fundou uma nova aldeia, desta vez escolhendo um lugar estratégico, na boca do rio Marau, porque estando na entrada do rio e em cima de um morro, podia controlar facilmente a entrada dos barcos dos regatões, da Funai e de desconhecidos. Deste lugar, de rara beleza, batizado por ele de Nova Esperança, o tuxaua Manoelzinho afirmou que só sairia morto.

A trajetória de Manoelzinho, no século XX, percorrendo o que restou do território Sateré-Mawé de ponta a ponta, das cabeceiras às desembocaduras dos rios Andirá e Marau, tendo fundado três aldeias, é um exemplo da autonomia política e econômica que os Sateré-Mawé souberam preservar, apesar de manterem contato com os brancos desde 1669. Esta trajetória, embora numa escala territorial menor, pode ser comparada à história territorial dos Sateré-Mawé que, no século XVII, ocupavam um imenso quadrilátero entre os rios Tapajós e Madeira, delimitado ao norte pelas ilhas Tupinambaranas, no rio Amazonas, e ao sul pelas cabeceiras do rio Tapajós. Como o tuxaua Manoelzinho, os Sateré-Mawé, apesar de atualmente se encontrarem comprimidos numa área diminuta quando comparada ao seu território ancestral, souberam conservar a melhor porção, ou seja, a área onde se localizam principalmente as cabeceiras dos rios e as terras

altas e férteis para o cultivo do guaraná.

Dificuldades para a implantação da cantina

A decisão de iniciar as atividades do Projeto Sateré-Mawé justamente na aldeia Nova Esperança trazia todas as vantagens de nos manter em estreito contato com o excelente informante que era o tuxaua Manoelzinho, com quem pudemos travar, apesar dos posteriores desdobramentos ditados pelo desenvolvimento do trabalho, sólidos laços de amizade e de confiança mútua.

A princípio era muito difícil para os Sateré-Mawé nos distinguir das figuras dos missionários, dos comerciantes e dos funcionários do governo, porque desde os primeiros contatos do grupo com a chamada civilização sua história foi marcada pela presença dessas três categorias de civilizados. Portanto, o clima de desconfiança em relação a nós era bastante forte e a categoria “amigos dos índios” era para eles totalmente inusitada e suspeita. Apesar do clima de tensão e desconfiança presente no início do Projeto, ainda em 1981, conseguimos definir, através de discussões com os tuxauas e chefes de famílias extensas, como seria o funcionamento da cantina.

Iniciamos fazendo um levantamento dos guaranazais que necessitavam ser limpos, já que, estando no *cerrado*, permaneciam improdutivos. A partir deste levantamento, calculamos a quantidade de *rancho* necessário para prover os *puchiruns* e os Sateré-Mawé alfabetizados anotavam a quantidade de mercadorias retiradas pelos chefes de família, que deveriam devolvê-las posteriormente para a cantina em forma de gêneros - artesanatos, farinha de mandioca, *pães* de guaraná, cará, gerimum, batata doce, mel, breu...

A compra inicial de mercadorias para a cantina foi realizada

com verba do Projeto Sateré/CTUI. A reposição dessas mercadorias se daria através da venda dos gêneros Sateré-Mawé diretamente no comércio de Maués e de Manaus, com nossa assessoria. A compreensão desse processo foi demorada e difícil. Muitos entendiam que “coisa dada não se paga” e outros se perguntavam constantemente o que estaríamos desejando em troca da ajuda oferecida. Nossas relações com os Sateré-Mawé passaram por inúmeras dificuldades ligadas a essa questão e só foram superadas quando pudemos vivenciar, repetidas vezes, o processo cíclico de comprar mercadorias, reter a produção Sateré-Mawé, vendê-la a bom preço e voltar a comprar mercadorias para a cantina. Entre as dificuldades enfrentadas no decorrer do trabalho, um dos momentos cruciais para que os índios ganhassem nossa confiança e a cantina vingasse foi por ocasião da primeira viagem para venda do guaraná em Manaus.

A primeira viagem para a comercialização autônoma do guaraná

No início de fevereiro de 1982, já com o Projeto Sateré em curso, as conversas entre os Sateré-Mawé giravam em torno de um único assunto: quem havia guardado o guaraná no fumeiro para ser comercializado em Manaus, ou quem havia entregue sua produção aos patrões, fosse para saldar dívidas anteriores fosse para retirar novas mercadorias.

Após mais um ciclo da produção do guaraná, o quadro se repetiria: os Sateré-Mawé possuíam rádios, relógios, dívidas e... nenhuma comida. A maioria não possuía sequer guaraná para o próprio consumo e se angustiava diante da perspectiva da fome no próximo período de abertura das roças de mandioca, de limpeza dos guaranazais e do *fábrico*.

Nessa época nossas relações com os Sateré-Mawé eram

tensas e a intimidade entre nós desaparecia sempre que nos reuníamos para discutir a questão da venda do guaraná. Muitos Sateré-Mawé e os caboclos da região acreditavam que, no momento da venda do guaraná, cairia nossa máscara de “amigos dos índios” e assumiríamos nossa verdadeira face de simples comerciantes.

No momento da viagem os Sateré-Mawé se dividiram entre aqueles que, embora nutrindo desconfianças, acreditavam que a ida a Manaus se prestaria para a comercialização independente do guaraná e naqueles que achavam que no meio do caminho ficaríamos com o guaraná, ou então, concluída a transação comercial, ficaríamos com o dinheiro apurado na venda.

Viajamos então para Manaus com a metade dos homens da boca do rio Marau e sua produção de guaraná e conseguimos vender 68 kg do produto, tendo antes pesquisado, juntamente com os Sateré-Mawé, os diferentes preços oferecidos pelos vários estabelecimentos comerciais e pela própria Funai.

A Funai pretendia ter a preferência da compra, mas oferecia um preço inferior aquele das casas comerciais, o que não aceitamos. Neste caso, como em outros momentos do nosso trabalho, os Sateré-Mawé puderam nos observar contracenando com os agentes da sociedade nacional e assim, aos poucos, nos distinguindo deles.

Muito embora houvésemos planejado que o resultado da venda devesse ser revertido para abastecer novamente a cantina, os Sateré-Mawé decidiram gastar a quantia apurada na compra de anzóis, instrumentos de trabalho, armas para caçar, munição e muito pouco para o rancho. Avaliamos a decisão como positiva, já que investiram em artigos de extrema necessidade e que há muito tempo lhes faltava. Orgulhosos com o resultado da viagem, os Sateré-Mawé passaram pelo rádio uma mensagem a seus parentes que

decidiram vir também a Manaus aproveitar o preço alto. Chegaram, então, com aproximadamente 80 kg de guaraná, mas, àquela altura, o preço já caíra, o que foi motivo de brincadeiras e piadas por parte daqueles que haviam chegado primeiro.

O tabu da comercialização autônoma fora quebrado e os Sateré-Mawé se animavam para limpar os guaranzais que se encontravam improdutivos, ampliando assim as possibilidades de uma maior produção na próxima safra. Todo o clima de tensão por nós experimentado naquele momento e a realização da primeira viagem para a venda do guaraná foram decisivos para a continuidade do Projeto na área. Tanto nós como o Projeto estávamos sendo testados pelos Sateré-Mawé e o prosseguimento do trabalho daria lugar a muitas outras provas deste tipo.

Entretanto, mesmo após a abertura de outras cantinas e da realização de inúmeras viagens em conjunto para a venda da produção, ficava claro para nós que os Sateré-Mawé ainda imaginavam que, a qualquer momento, lhes apresentaríamos uma nova missão evangelizadora. Essa desconfiança permeou nossas relações durante muito tempo e sempre trabalhamos contando com esta variante, que foi sendo superada lentamente, conforme íamos vencendo etapas, ou seja, após termos chegado à resultados concretos, como foram os casos, por exemplo, da demarcação do território e da saída dos regatões do rio Marau.

○ Capitão Aristides e o tuxaua Evaristo - a administração da cantina

Ao mesmo tempo em que nos fornecia preciosas informações sobre a organização social e econômica do grupo, o tuxaua Manoelzinho nos apresentava a outros tuxauas, o que nos permitia ir ampliando nosso leque de

relações com outras aldeias. Fomos, então, mapeando a região do rio Marau, identificando quem era adventista, batista ou católico, quais os que possuíam patrão, qual era a situação produtiva das aldeias e sítios de família extensa, como se dava a correlação de forças políticas entre os tuxauas, quais eram as relações de cada tuxaua com a Funai e assim por diante.

Neste meio tempo, fomos percebendo que à medida em que crescia a confiança dos Sateré-Mawé em relação a nossa atuação junto ao Projeto, era necessário que esta confiança não acabasse por manter um vínculo de dependência no que se referisse à administração da cantina. Era necessário depositar tal tarefa nas mãos de um Sateré-Mawé, o que acabou ocorrendo quando escolheram o capitão Aristides para assumir tal responsabilidade.

Aristides, neto do tuxaua Manoelzinho, fora aclamado capitão pelos Sateré-Mawé devido ao seu desempenho na época da luta contra a construção da estrada, quando convocou reuniões nas aldeias para denunciar a conivência do chefe de Posto da Funai com a classe política de Maués para aquele projeto. O Capitão possuía atributos indispensáveis na condução da cantina: era uma pessoa que dominava a escrita e a aritmética dos brancos e que sustentava um discurso bastante firme contra a dependência em relação aos comerciantes.

Apesar de, inicialmente, parecer ser a pessoa mais indicada para o cargo, logo pudemos perceber que usufruía sozinho, juntamente com seus parentes mais próximos, dos resultados do trabalho na cantina. Os integrantes de outras famílias extensas deixaram de ter acesso às mercadorias da cantina na mesma época que Aristides iniciou um processo de aproximação com o novo chefe de Posto da Funai, o que acabou interferindo decisivamente no curso dos acontecimentos que serão expostos adiante.



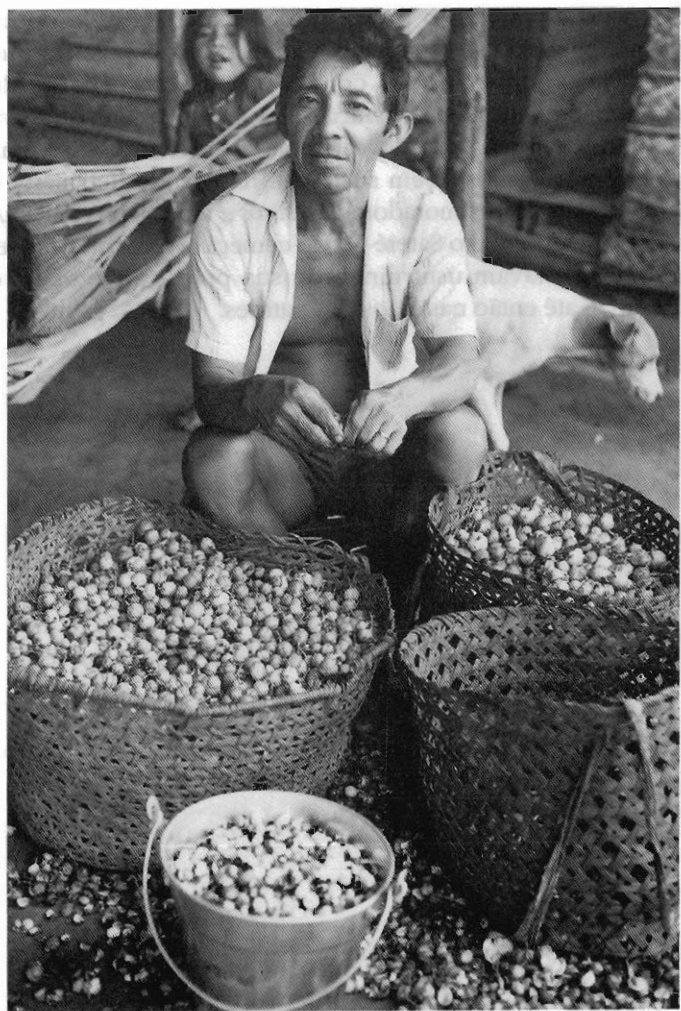
Capitão Aristides com a Bíblia

Naquela ocasião, Evaristo, filho caçula do tuxaua Manoelzinho, despontava como o futuro tuxaua de Nova Esperança. Era um reconhecido *padeiro* e profundo conhecedor de tudo o que se refere à cultura do guaraná, tendo sido com ele que aprendemos o que sabemos hoje sobre esta planta - as técnicas para o plantio das mudas; os cuidados requeridos na limpeza dos guaranazais; a época e a maneira correta de proceder a colheita dos frutos; o momento exato de descascá-los; a lavagem e a torrefação das sementes. Enfim, Evaristo era - e ainda é - um dos grandes mestres do guaraná entre os Sateré-Mawé, possuindo, ele mesmo, extensos e bem cuidados guaranazais.

O prestígio de Evaristo junto aos moradores de *sítios* e aldeias próximos de Nova Esperança estava crescendo. Era em sua casa que os visitantes paravam para beber *çapó* e se alimentarem, sendo muito bem recebidos por ele e sua esposa, não importando o clã ou aldeia ao qual pertencessem.

Tudo indicava que ele se configurava como o futuro tuxaua de Nova Esperança, porque essa era a vontade de seu pai e também dos Sateré-Mawé; no bojo deste processo de ascensão, recebeu grande reforço quando decidimos, juntamente com os moradores da aldeia, que a administração da cantina passaria às suas mãos. Antes disso, porém, como em outras ocasiões desse tipo, tivemos o cuidado de discutir com todos, na presença do Capitão Aristides, a necessidade da passagem da administração da cantina ao tuxaua Evaristo. Essa decisão evidente provocou descontentamento por parte dos parentes próximos à Aristides mas, por outro lado, recebeu a total aprovação do tuxaua Manoelzinho e da maioria dos Sateré-Mawé do rio Marau.

Está claro, portanto, que nosso trabalho, como toda interferência externa desse tipo, reforçava uma liderança em



Evaristo descascando guaraná

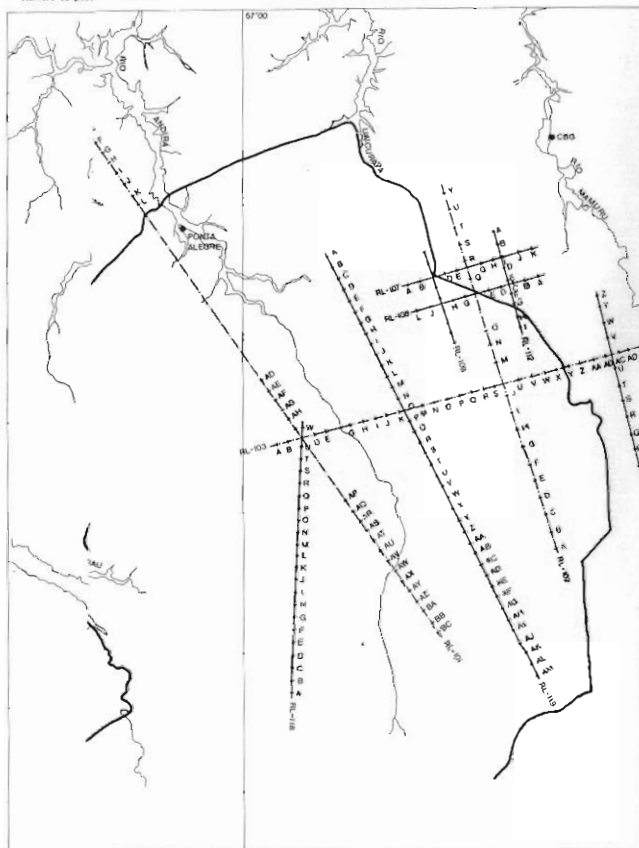
ascensão e também o processo de desprestígio de outra, compatibilizando-se sempre com aquelas forças políticas que estavam comprometidas com o processo crescente de autonomia política e econômica do grupo. A cantina de Nova Esperança em mãos do novo tuxaua Evaristo tornou-se uma experiência bastante bem sucedida, não sendo deficitária e servindo a todos os moradores de *sítios* e aldeias próximos. A prioridade do Projeto Sateré-Mawé começava a concretizar-se: os índios estavam usufruindo de sua produção agrícola e artesanal, até então nas mãos dos patrões.

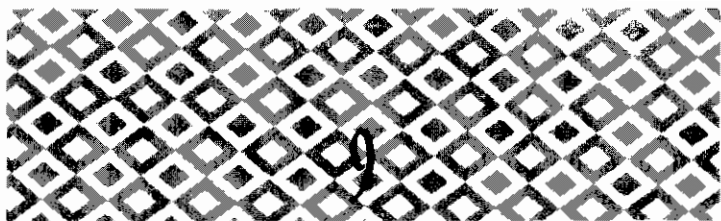
Topia do mapa de trabalhos da Elf-Aquitaine

----- LIN
 ——— LIN
 ——— ARANDIRA-MARAU

Data de entrada 1982
 Data prevista de bathos: 15 de janeiro de 1983
 Número de peçoire 50 e 120

LINHAS	nr classifias	km picadas
RL 107	3	5 km
RL 108	6	10,5 km
RL 109	9	15 km
RL 112	2	3,5 km
RL 119	39	70 km
RL 88	23	40 km
TOTAL	82	144 km





A luta contra Elf-Aquitaine

As invasões do território pela Elf-Aquitaine

“Entraram como ladrão pela janela, sem bater na porta e perguntar do dono se podiam entrar”.

Com estas palavras o tuxaua geral do rio Marau, Emílio, expressou seus sentimentos com relação à invasão da Elf-Aquitaine em seu território.

Em agosto de 1981, resguardada por um contrato de risco firmado com a Petrobrás, a empresa estatal francesa invadiu o território Sateré-Mawé, efetuando um levantamento sismográfico que visava descobrir lençóis petrolíferos. Para tanto, abriu 200 km de picadas e clareiras para pouso de helicópteros na região do rio Andirá (mapa 4), derrubando indiscriminadamente a mata. As explosões com cargas de dinamite enterradas nas picadas levou o pânico aos Sateré-Mawé, além de afugentar a caça da região.

Naquela época um antropólogo da Funai avaliou os prejuízos causados em cinquenta milhões de cruzeiros, mas a Elf pagou aos Sateré-Mawé apenas cinco milhões.

Em setembro de 1982, após um convênio ilegalmente firmado entre a Funai e a Petrobrás, a mesma empresa voltou à invadir o território Sateré-Mawé. Desta feita, a Braselfa, subsidiária da Elf-Aquitaine no Brasil e a CBG - Companhia

Brasileira de Geofísica - operaram nas áreas da cabeceira do Marau e no Andirá, efetuando novo levantamento sismográfico.

É importante mencionar que durante todo o processo de mobilização dos Sateré-Mawé contra as invasões da Elf-Aquitaine foi realizada uma documentação em vídeo do *fábrico* do guaraná e dos acontecimentos ligados às invasões. Esse trabalho deu origem a dois vídeos: o documentário "O Sangue da Terra" sobre as invasões e a luta dos índios contra a Elf-Aquitaine, e o filme etnográfico "Guaraná, Olho de Gente" sobre *fábrico*, ambos de Aurélio Michiles. Estes vídeos foram de grande importância para os Sateré-Mawé porque permitiram que muitos índios tivessem uma visão de conjunto do processo de luta em curso e também se revigorassem etnicamente com as imagens gravadas do *fábrico* do guaraná.

Nesta segunda invasão, foram abertas mais 144 km de picadas e 82 clareiras (mapa 4), destruindo roças de mandioca, guaranazais e uma infinidade de madeiras de lei. Os prejuízos foram avaliados pelos Sateré-Mawé, desta vez, em oitenta milhões de cruzeiros, sendo que a Elf pagou-lhes apenas oito milhões e seiscentos mil.

Os tuxauas gerais estiveram duas vezes na Embaixada da França em Brasília para conversar cordialmente com o embaixador e pedir que ele tomasse providências. O embaixador não só não os recebeu, como mandou que os seguranças os expulsassem, ferindo o protocolo diplomático ao destratar autoridades políticas máximas dos Sateré-Mawé.

"Nós, ninguém quer que tire esse petróleo.

A terra é como tudo que tem vida, se tira o sangue, ela morre."

Tuxaua Emílio, rio Marau, 1982.

O CTI deu respaldo político e financeiro durante todo o



Tuxaua geral do Andirá - Donato e Dico (à direita) dando entrevista na frente da Embaixada da França/Brasília

tempo em que os Sateré-Mawé estiveram mobilizados lutando contra as invasões da Elf. Nosso papel foi de articular - nas aldeias e na sociedade civil - as estratégias de luta, procurando agilizar o contato dos tuxauas com os agentes externos envolvidos na questão: FUNAI, Embaixada da França, políticos, Igreja, imprensa, televisão, advogados, antropólogos.

Este processo de luta conjunta só foi possível graças ao estreito contato que mantínhamos com os Sateré-Mawé, ocasionado pelo trabalho da cantina do rio Marau.

As perdas para os Sateré-Mawé prosseguiram mesmo após a retirada da empresa da área, já que a mesma deixou enterradas nas picadas inúmeras cargas de dinamite. Segundo os índios, essas cargas levaram à morte, por intoxicação, de Maria Faustina Batista, Calvino Batista, Dacinho Miquiles e Lauro Freitas, todos com menos de trinta anos de idade.

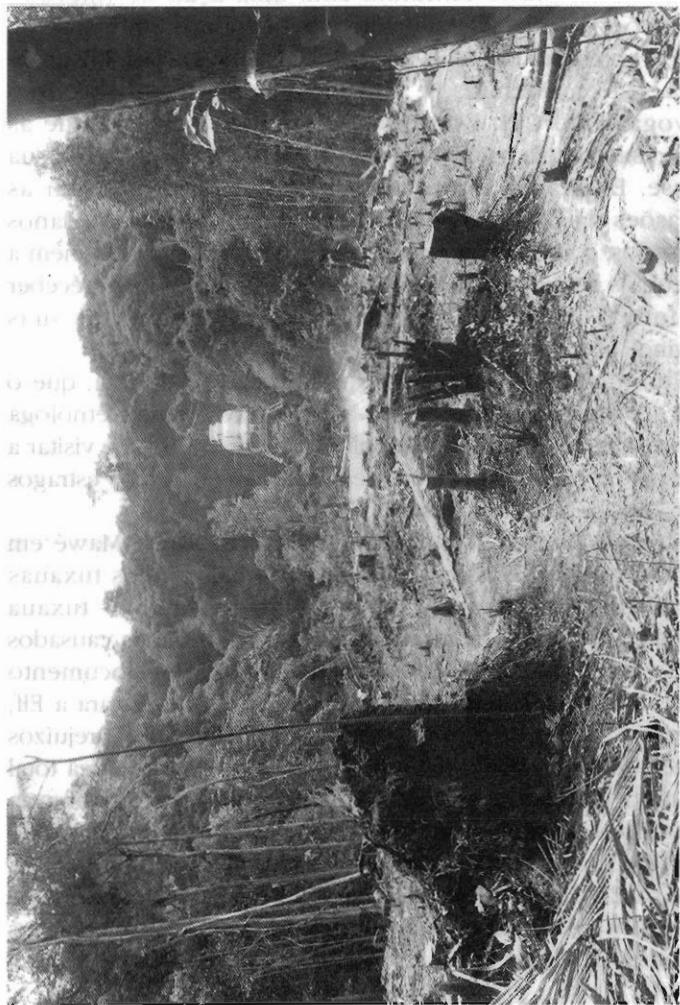
Mas os Sateré-Mawé continuavam correndo o risco de terem seu território novamente invadido pela CBG e Braselfa. Foi sob essa ameaça que os tuxauas gerais decidiram, seguindo nossa orientação, entrar na Justiça Federal do Amazonas.

O CTI buscou então a orientação do Dr. Dalmo Dallari, que já nos prestava assistência jurídica desde 1979 em ações que envolviam os índios Gavião do Pará e os Guarani de São Paulo. Nessa época, era de entendimento consensual entre a maioria das entidades de apoio aos índios que somente a Funai poderia representar os interesses dos índios na Justiça. Entretanto, como nossa ação visava justamente questionar o "monopólio" pretendido pela Funai nas questões que envolviam direitos dos índios e de suas comunidades, levamos à consideração do professor Dalmo Dallari as alternativas jurídicas que poderíamos recorrer para que os próprios índios pudessem figurar como autores em ações indenizatórias e possessórias (1).

Os Sateré-Mawé entraram com uma ação de Interdito Proibitório contra Elf-Aquitaine e a Petrobrás, em março de 1983, representados pelos advogados Dalmo Dallari, Edson de Oliveira em Manaus, e Marco Antonio Barbosa então advogado do CTI. Este processo requeria do juiz que as empresas citadas não voltassem mais a invadir e turbar sua posse. Esgotadas as providências cabíveis para sustar as invasões da Elf e exigir-lhe indenização justa pelos danos causados, a situação pouco se alterava, pois nem a Elf, nem a Petrobrás e muito menos a Funai se sensibilizaram em receber os índios para chegarem a um acordo quanto às suas reivindicações.

Foi pensando em revitalizar esse processo de luta, que o CTI e o tuxauas gerais Sateré-Mawé convidaram a etnóloga francesa Simone Dreyfus-Gamelon para vir ao Brasil e visitar a Área Indígena, onde poderia testemunhar *in loco* os estragos causados pelas duas invasões da Elf.

Simone Dreyfus-Gamelon visitou a área Sateré-Mawé em outubro de 1983, acompanhada por nós, e pelos tuxauas gerais dos rios Marau - tuxaua Emílio - e Andirá - tuxaua Donato. Este grupo realizou uma perícia dos danos causados pelas invasões e elaborou, conjuntamente, um documento com as principais reivindicações dos Sateré-Mawé para a Elf, apresentando o cálculo da indenização justa pelos prejuízos materiais. Este cálculo da indenização considerou a área total de mata derrubada, segundo o próprio mapa de trabalho da Braselfa, e baseou-se na economia e ecologia dos Sateré-Mawé. O montante orçado foi de 320 milhões de cruzeiros (anexo 2). Simone Dreyfus-Gamelon entregou, em abril de 1984, um relatório sobre a questão Elf/Sateré-Mawé para os diretores da Elf em Paris.



Helicóptero pousando em clareira aberta pela Elf-Aquitaine, rio Andirá, 1983. Foto Ghislaine Morel/Gamma/Sigla

“Do mato tudo sai pra nós. O mato é o nosso Banco, assim como o Banco que financia vocês aí na França”.

Pajé Cabral, rio Andirá, 1983.

O diretor geral da Braselfa, Didier Aubin, procurou o advogado dos Sateré-Mawé, Dalmo Dallari, tentando convencer-lhe de que a indenização cobrada era exorbitante, e tranqüilizá-lo, pois a Elf não retornaria mais à Área Indígena. Dalmo Dallari mostrou ao Sr. Aubin que a questão não se resolveria enquanto a Elf não retirasse as dinamites do local, não esclarecesse as mortes e não pagasse a indenização. Atentou também para a exigência dos tuxauas, para que a Elf resolvesse essas questões diretamente com eles, sem a intermediação da Funai. Nessa época, o Sr. Aubin desmarcou uma reunião com o CTI, pois havia sido informado pela Funai que os índios estariam presentes.

No entanto, a repercussão do relatório de Simone Dreyfus-Gamelon e as discussões que ocorreram durante todo o mês de maio de 1984 com a Diretoria da Elf em Paris, além das articulações do CTI junto à sociedade civil, conseguiram que a Elf retirasse as dinamites da área indígena e marcasse um encontro com os tuxauas Sateré-Mawé. Pressionado por Paris, Sr. Aubin marcou uma reunião, que ocorreu em Manaus em 18 de junho de 1984, com a participação de todos os tuxauas Sateré-Mawé, de seus advogados, do CTI, do Presidente da Funai Jurandir Fonseca, do Deputado Mário Juruna, de representantes da Elf, CBG e Petrobrás. As partes envolvidas não chegaram a nenhum acordo porque a Elf se recusou a pagar os 320 milhões de indenização, propondo a quantia de 50 milhões a título de doação. O advogado Dalmo Dallari comunicou ao Sr. Aubin que os tuxauas não tinham vindo de suas aldeias para pedir esmolas ou donativos. A indenização exigida era de 320 milhões e, como a Elf se recusava a pagar,

ela seria cobrada judicialmente.

O Capitão Dico, líder Sateré-Mawé, e o Deputado Mário Juruna foram convidados a participar da Assembléia dos Organismos Governamentais da ONU, realizado em Genebra, no começo de agosto do mesmo ano, onde depuseram sobre a situação indígena no Brasil. Nas vésperas da viagem a Elf-Aquitaine propôs ao Presidente da Funai, Jurandir Fonseca, a quantia de 150 milhões como indenização para os Sateré-Mawé. O Presidente da Funai consultou os tuxauas e o advogado Dalmo Dallari sobre a proposta. Os índios, a princípio, acharam a quantia baixa, mas seu advogado ponderou que se a indenização fosse cobrada judicialmente o processo se arrastaria por muitos anos, e eles correriam o risco de não receber os 320 milhões exigidos; com o tempo, a mata ia se recompondo, diminuindo as provas de danos para a perícia judicial. Os tuxauas após ouvirem o parecer de seu advogado, resolveram aceitar os 150 milhões propostos.

Em 21 de agosto de 1984 a Elf-Aquitaine pagou a quantia aos Sateré-Mawé, na presença do Presidente da Funai, da Petrobrás, do CTI e da Imprensa. Esta quantia foi depositada na Caderneta de Poupança da Caixa Econômica Federal em Manaus, numa conta conjunta em nome dos tuxauas gerais.

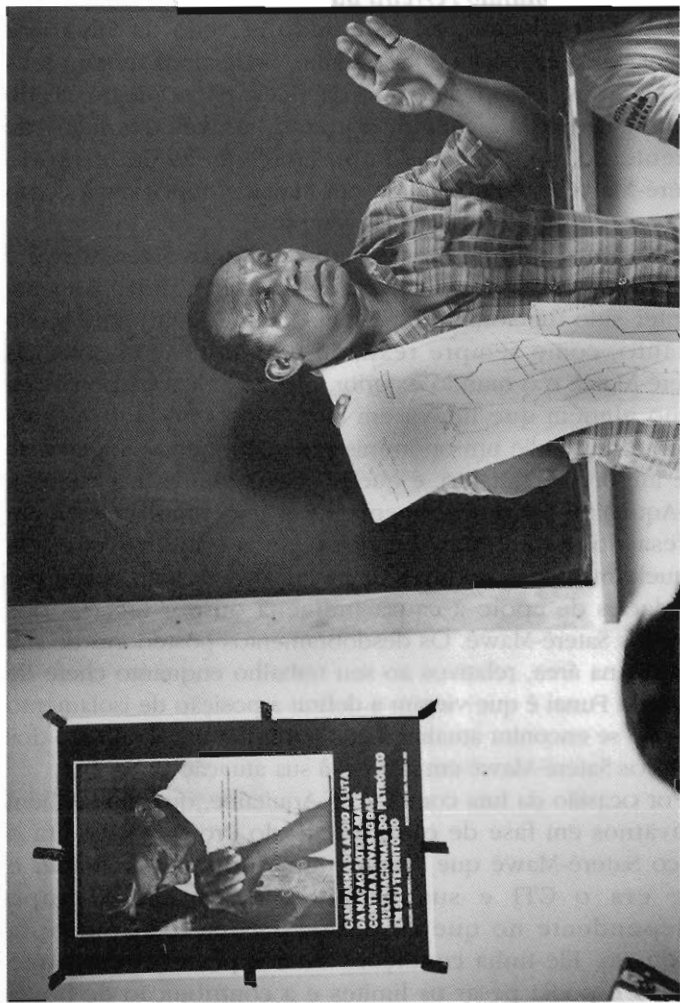
Os Sateré-Mawé, seguindo orientação do CTI, resolveram movimentar apenas os juros apurados trimestralmente, sem sacar todo o capital, aplicando-os na compra de barcos, necessários para o transporte nos rios Andirá e Marau, e mercadorias para a cantina. A utilização que os Sateré-Mawé fizeram dos recursos provenientes da indenização interferiram decisivamente sobre os trabalhos da cantina, como se verá ainda no decorrer deste texto.

O líder Raimundo Ferreira da Silva - o Dico

O pai, já falecido, de Raimundo Ferreira da Silva, era originário da cabeceira do rio Marau, onde ainda moram seus tios paternos, e sua mãe é filha da aldeia Ponta Alegre, no rio Andirá. Dico tinha acesso, portanto, através dos laços de parentesco, a essas duas importantes áreas do território Sateré-Mawé e, como residia em Manaus, funcionava como uma espécie de embaixador de seu povo.

Dico era uma figura controversa entre os Sateré-Mawé e para as entidades de apoio à causa indígena, principalmente por ter sido funcionário da Funai durante muito tempo. No entanto, como sempre realizou uma mediação entre os Sateré-Mawé e o mundo exterior, alguns índios o apontavam como alguém que lutava em seu favor, enquanto outros reconheciam nele um oportunista, alguém que os lograva. O que importa, entretanto, é que no momento da luta contra a Elf-Aquitaine, Dico desempenhou um papel fundamental em defesa dos Sateré-Mawé e resolvemos trabalhar com ele naquele momento, ao invés de assimilar o estigma criado por entidades de apoio à causa indígena ou por facções dos próprios Sateré-Mawé. Os desdobramentos posteriores de sua atuação na área, relativos ao seu trabalho enquanto chefe de Posto da Funai é que vieram a definir a posição de isolamento em que se encontra atualmente, a partir de uma avaliação dos próprios Sateré-Mawé em relação à sua atuação.

Por ocasião da luta contra a Elf-Aquitaine, quando também estávamos em fase de estruturação do Projeto, Dico era o único Sateré-Mawé que possuía repertório para entender o que era o CTI e sua proposta de tornar o grupo independente no que se referia à comercialização da produção. Ele tinha condições de nos perceber enquanto aliados e podia pesar os limites e a contribuição de nossa atuação na área. Dico podia nos distinguir dos missionários,



Dico explicando o mapa de trabalho da Elf-Aquitaine para os Sateré-Mawé.

Ao fundo, o cartaz da campanha de apoio aos Sateré-Mawé.

católicos ou protestantes e também do Estado, assim como sabia que não ficaríamos com o dinheiro da venda dos gêneros da cantina, porque entendia o que significava o trabalho de entidades de apoio como o CTI.

De nossa parte, percebíamos enquanto um embaixador dos Sateré-Mawé, como alguém que falava sua língua, defendia seus interesses, embora estivesse profundamente marcado pelo fato de ter vivido longo tempo fora da área e de ser funcionário da Funai. Dico passou a ser então outro grande informante, depois do tuxaua Manoelzinho e seu filho Evaristo. Enquanto estes nos faziam entender as relações do grupo com os comerciantes, os políticos e os religiosos a nível local, Dico nos fazia uma ponte de tudo isto com o mundo externo, situando a atuação do SPI e da Funai. Com ele terminamos estabelecendo uma relação bastante profunda durante a luta contra a Elf-Aquitaine e pela demarcação do território e, mais uma vez, reforçamos através de nosso trabalho uma liderança naquele momento.

Foi exatamente no contexto da luta contra a Elf-Aquitaine que Dico foi eleito capitão do rio Andirá, em substituição ao anterior, que se colocara a favor da empresa petrolífera. Como ocorrera no caso do capitão Aristides, os Sateré-Mawé haviam destituído o capitão anterior, elegendo Dico para o posto.

Após a vitória contra a Elf, Dico decide voltar ao rio Andirá não apenas como capitão, mas como chefe de Posto da Funai. Na época, tivemos oportunidade de avaliar com ele os riscos implícitos nessa opção e sabíamos, através da análise de outros exemplos concretos, do esvaziamento de lideranças a partir do momento em que eram absorvidas para aquele tipo de função. De fato, sua atuação como chefe de Posto terminou por isolá-lo, colocando-o numa posição de ostracismo, não pelo estigma criado por facções internas e alimentados pelos brancos, mas pela avaliação que os

próprios Sateré-Mawé fizeram de seu desempenho.

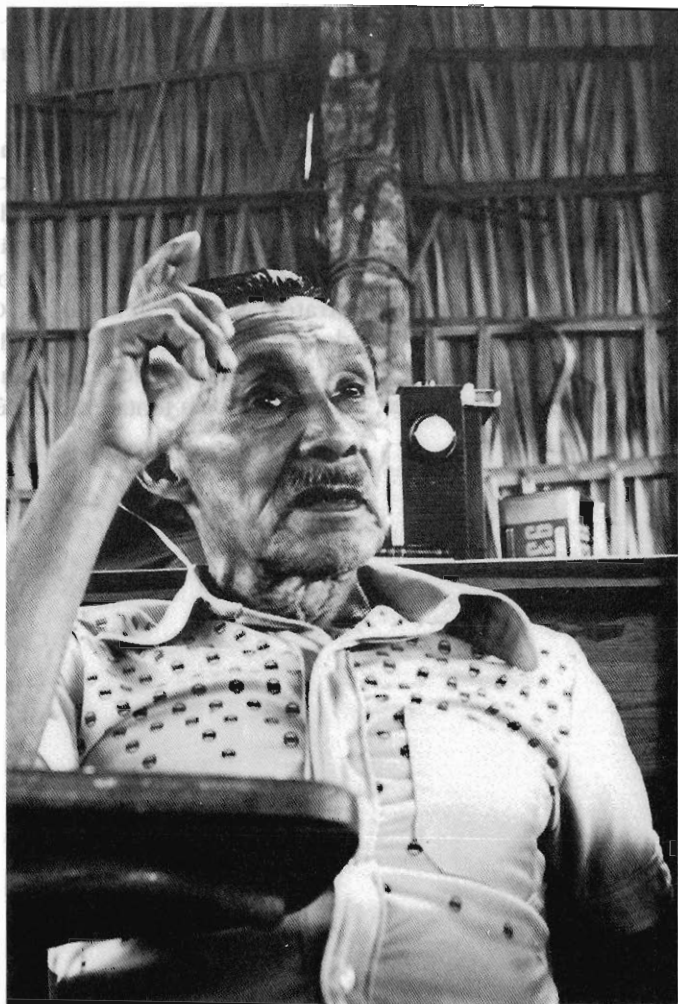
O tuxaua Emílio

Até o início da luta contra a Elf-Aquitaine não havíamos sido bem sucedidos em nossas tentativas de nos aproximarmos do tuxaua Emílio, tuxaua geral, autoridade máxima para os Sateré-Mawé do rio Marau. Já conhecíamos sua fama de chefe aguerrido, que não queria saber de “conversa fiada” com os brancos.

Em uma dessas tentativas ele cuspira no chão, recusando-se a falar conosco e, embora profundamente decepcionados, constatamos que só o desenvolvimento do trabalho possibilitaria uma aproximação entre nós. Esta oportunidade se apresentou por ocasião da luta contra a Elf-Aquitaine, quando o tuxaua Emílio chegou a Manaus, movido pelos mesmos propósitos que todos. Ele já tinha referências a nosso respeito, fornecidas pelo tuxaua Manoelzinho e também por Dico; a partir de então, pudemos estabelecer laços cada vez mais amistosos, reforçados nas constantes viagens que passamos a realizar juntos nesse período, seja para o Andirá, para o Marau, para Manaus ou Brasília, todas em função da luta contra as invasões da Elf-Aquitaine.

Enquanto nos movimentávamos em Manaus, juntamente com Dico e Donato, indo ao cartório, à imprensa, aos advogados e órgãos oficiais, Emílio dava retorno de todas essas ações aos Sateré-Mawé do rio Marau. Viajava de aldeia em aldeia, de *sítio* em *sítio*, dando notícias das medidas tomadas por nós, recolhendo depoimentos e documentos sobre os prejuízos causados pela Elf.

Ao mesmo tempo que transcorria a luta em defesa do território, Emílio passou a mostrar-se extremamente interessado no trabalho da cantina. Ele também desejava a independência econômica para os Sateré-Mawé e passou a



Tuxaua Geral do Marau - Emílio

apoiar a idéia da comercialização autônoma. Quando se deslocava para todos os cantos do Marau, aproveitava para falar da possibilidade de comprarem barcos com os recursos da indenização e de se libertarem dos comerciantes.

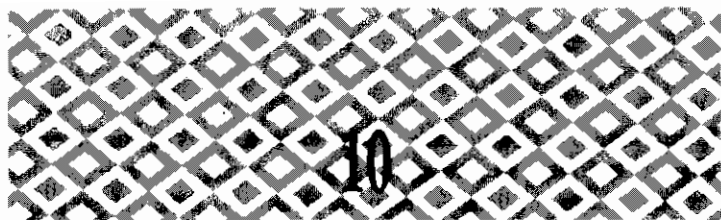
Foi nesse momento também que ele passou a me apresentar como sobrinha a todos os tuxauas das aldeias por onde andamos juntos. Sentimos que havíamos conseguido uma importante adesão à nossa proposta de trabalho. Já não éramos apenas nós que repetíamos exaustivamente os objetivos do trabalho e as estratégias para alcançá-los. O próprio tuxaua geral, falando em sua língua, tratava de incentivar os Sateré-Mawé a não mais entregarem sua produção aos comerciantes, e guardá-la para tentarem vendê-la por conta própria.

NOTAS

1. No caso do contrato realizado entre a Eletronorte e a Funai que permitia, desconsiderando os interesses dos Gavião Parakatejê, a passagem de uma linha de transmissão em seu território, o professor Dalmo Dallari apontou a ilegalidade do contrato na medida em que nele não constava a interveniência da Comunidade Gavião. Pela primeira vez se questionou o caráter de representação da Funai e uma comunidade indígena tomou em suas próprias mãos a definição do processo de indenização.

No caso dos Guarani de São Paulo, tratava-se de salvaguardar os direitos territoriais desses índios sem que ações possessórias tivessem de ser movidas pela Funai mas sim pelos próprios índios. Isto porque as aldeias do litoral, com exceção do Posto Indígena de Peruíbe, não eram reconhecidas pelo órgão tutor até o início dos anos 80. A Funai referia-se a essa população Guarani como sendo do Paraná, desconsiderando o movimento histórico dos Guarani para o litoral e tentando atraí-los para os postos do sul do país ou para o posto de Peruíbe. Nossa proposta era de que a Comunidade Guarani entrasse com ações possessórias na Justiça Comum tentando obter o título domínial das áreas que ocupavam. Essas terras foram finalmente reconhecidas como terras Guarani pelo Estado.

Maria Inês Ladeira e Gilberto Azanha in **Os Índios da Serra do Mar**, São Paulo, Nova Stella Editorial, 1988, CTI



As facções internas e as interferências religiosas e do Estado. Conseqüências para o desenvolvimento do projeto

No mesmo momento em que ganhávamos a adesão de Emílio, fundamental para o êxito do trabalho, nos afastávamos da família do tuxaua Manoelzinho. A compreensão de como isto se deu passa pelo entendimento do faccionalismo interno dos Sateré-Mawé, definido pelos clãs e pela luta religiosa entre católicos e adventistas.

Foi durante a invasão da Elf que começaram a se esclarecer para nós as diferentes facções Sateré-Mawé. Nesse período, uma facção político-religiosa prestou-se a defender os interesses da Elf e da Petrobrás nos jornais, fortemente influenciada pela Funai, realizando um trabalho sistemático de desmoralizar os tuxauas gerais e os brancos envolvidos na defesa do território Sateré-Mawé, uma vez que confirmava o conteúdo das matérias pagas pela Braselfa e Petrobrás na imprensa nacional.

As cisões estruturavam-se a partir de fatores internos, à maneira de ser desta sociedade tupi e as estratégias que esta sociedade forjou para sobreviver aos anos de contato com a sociedade envolvente. É nesse sentido que não se pode explicar cisões internas exclusivamente através dos processo de cooptação que o Estado e as empresas empreenderam junto às chefias na época das invasões.

Há uma disputa clânica entre os Sateré-Mawé fundada na sua própria organização social e política. Antes mesmo do contato com os brancos já havia uma diferenciação

fundamental na sociedade Sateré-Mawé, pois o clã Sateré - lagarta de fogo - se outorga o papel de fundador e legislador da sociedade, indicando sempre a chefia. Este clã se julga superior aos demais clãs, que são posteriores à sua emergência e a ele subordinados.

Até o começo do século XX só existiam os Sateré-Mawé que seguiam seus rituais e aqueles que haviam sido catequisados pelo catolicismo. Com o aparecimento das religiões protestantes, principalmente a Adventista, começou a existir uma disputa religiosa acentuada dentro desta sociedade, pois os pastores americanos compreenderam as diferenças clânicas e se detiveram na conversão do clã Sateré. Com isso acentuaram uma diferença que era genuína desta sociedade tupi, transformando-a em divisão. Os Sateré eram os melhores, eram os chefes e, agora, eram adventistas.

O extinto Serviço de Proteção ao Índio e também a Funai aproveitaram-se das diferenciações clânicas e da disputa religiosa para imporem seu método de trabalho, marcado fundamentalmente pelo autoritarismo, paternalismo e favoritismo. Nessa tarefa foram auxiliados pelos regatões. A Funai jamais deu apoio para o desenvolvimento autônomo dos Sateré-Mawé, e no entanto, em todas as ocasiões em que os Sateré-Mawé se levantaram contra os brancos que invadiram seu território, os chefes de Posto da Funai imediatamente distribuíam presentes e dinheiro para alguns tuxauas, geralmente os do clã Sateré e adventistas. Com isso subordinavam os membros deste clã à sua ideologia, aumentando a divisão política e religiosa dessa sociedade, visando provocar outro tipo de cisão: os índios ricos e os índios pobres.

É importante dizer, entretanto, que as cisões internas não foram causadas pelas invasões da Elf e pela disputa pelo dinheiro da indenização; as divisões foram acirradas nesse

período pela Funai que prestava serviços para as empresas invasoras. A Funai tendo “comprado” determinados tuxauas por meio de favores, presentes e dinheiro, esperava neutralizar o poder político dos chefes Sateré-Mawé mais aguerridos e críticos à sua atuação de área. Essa estratégia - de dividir para reinar - utilizada pela Igreja, pelos comerciantes e pelo Estado brasileiro tem colhido resultados eficazes nos Sateré-Mawé e foi maximizada durante o tempo em que eles estiveram mobilizados contra as invasões da Elf.

A dissolução da cantina de Nova Esperança

O tuxaua Manoelzinho e sua família haviam se convertido ao adventismo. Como Emílio se recusava a deixar o catolicismo, foi se acentuando o rompimento entre eles, que já tinha suas raízes na disputa pela liderança política. Quanto ao Dico, embora também fosse adventista, não pertencia ao clã Sateré e sua liderança era contestada tanto pela família de Manoelzinho, como por aqueles que estavam ligados ao capitão destituído do Andirá, por ocasião da luta contra a Elf-Aquitaine. Ao mesmo tempo, a família do tuxaua Manoelzinho, através do capitão Aristides, seu neto, se aproximava cada vez mais do chefe de Posto da Funai, dele recebendo favores e benefícios financeiros.

No auge da luta contra a Elf, no dia 19 de abril de 1983, Dia do Índio, o chefe de Posto do PI Marau, Walmir Torres, promoveu uma comemoração cívica para a qual convidou todos os tuxauas dos rios Marau, Manjuru e Miriti. Nessa ocasião, distribuiu máquinas de costura, motores de ralar mandioca, fornos de torrar farinha, voadeiras, pronunciando ainda violento discurso contra o Dico, tentando convencer os Sateré-Mawé de que ele era ladrão e mentiroso.

O clima na área era de grande tensão e a Funai propagava rumores de que os dois tuxauas gerais e o Dico lutavam

contra a Elf apenas para ganhar publicidade nos jornais e roubarem o dinheiro da indenização. A pressão da Funai se deu logo após a entrada na Justiça Federal do pedido de Interdito Proibitório, assinado pelos dois tuxauas gerais e por Dico, em março de 1983.

Ao que tudo indica não foram só os Sateré-Mawé que sofreram pressões, mas também seu primeiro advogado em Manaus, Hidelberto Dias, que intempestivamente mudou de idéia sobre o processo jurídico, abandonando a causa.

A repercussão das notícias sobre os prejuízos causados aos Sateré-Mawé pela empresa Elf-Aquitaine atingiu até mesmo a etnóloga francesa Simone Dreyfus-Gamelon. Tendo feito declarações à imprensa, após vistoriar a área atingida pela invasão, recebeu represálias por parte do então Diretor de Ciências Humanas do CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) que lhe chamou a atenção sobre as implicações de seus pronunciamentos, que terminariam pondo em risco seu emprego enquanto funcionária pública do Estado francês e, ainda, comprometeria a remessa de verbas do CNRS à equipe de pesquisas etnológicas que ela dirigia em Paris. Essa ameaça se explicava também pelo fato de que na França o CNRS estava filiado, naquele momento, ao Ministério de Indústria e Pesquisa e a Elf Aquitaine é a estatal francesa que mais contribui com divisas para o país.

Por outro lado, a ABA (Associação Brasileira de Antropologia) fez pronunciamentos em favor dos Sateré-Mawé contra à Elf-Aquitaine, através do seu então Presidente, Gilberto Velho.

A Funai, por sua vez, prosseguia em sua estratégia de dividir os Sateré-Mawé, aprofundando cisões políticas e religiosas entre eles. No momento do pagamento da segunda indenização, o chefe de Posto, Walmir Torres, dividiu a parte destinada ao Marau, conforme seus próprios critérios,

beneficiando apenas os Sateré-Mawé a ele ligados. Estes, por sua vez, retribuíram depondo na imprensa contra os Sateré-Mawé que reivindicavam a indenização na Justiça.

Era do conhecimento de todos os Sateré-Mawé que aquele funcionário da Funai era responsável por diversas irregularidades. No entanto, a família do tuxaua Manoelzinho preferiu aderir ao órgão tutor e trabalhar junto com o chefe de Posto, apesar da campanha de difamação que este movia contra o tuxaua Emílio e Dico, mantendo-se contra a luta pela indenização.

Não havia, portanto, condições para a manutenção da cantina na aldeia de Nova Esperança e fomos mesmo impedidos de entrar lá. Perdia-se uma cantina de ótimo funcionamento e, de nossa parte, as relações com Evaristo, excelente informante e um grande amigo, o que nos levou, naquele momento, a um estado de desânimo e depressão. Apesar do clima de tensão instaurado nesse período, nunca perdemos o contato com as pessoas de Nova Esperança, principalmente com o tuxaua Manoelzinho, que se colocava acima de quaisquer disputas. Apesar da oposição de seus filhos e netos ao tuxaua Emílio e ao Dico, e à luta pela indenização, sempre procurou manter relações amistosas com todos nós.

Depois do afastamento do chefe de Posto - uma vez comprovadas suas ações - e após a vitória contra a Elf, com a qual os moradores de Nova Esperança também se beneficiaram quando receberam parte da indenização, temos tido oportunidade de ainda visitá-los e de ir, aos poucos, reatando relações. Sabemos que eles mesmos têm tentado manter um esquema de comercialização autônoma; já naquela época éramos procurados por alguns Sateré-Mawé, que desejavam vender sua produção através de outras cantinas que iam se formando em outras aldeias.

Abertura de novas cantinas: Manga, Vista Alegre e Aldeia Nova

A partir da adesão do tuxaua Emílio, nosso trabalho ganhou grande impulso. No seu constante perambular por aldeias e *sítios* - dando notícias sobre casamentos, mortes e demais acontecimentos; resolvendo conflitos entre familiares e informando sobre a luta contra a Elf - Emílio explicava a proposta da cantina. A itinerância, buscando a articulação de todos os tuxauas e chefes de famílias extensas em torno de si, caracteriza o tipo de chefia eminentemente política exercida por Emílio. Por outro lado, diferentemente do tuxaua Manoelzinho, seu irmão, Emílio não era absolutamente, um comerciante: não dominava as relações com os armazéns, nem com os regatões, podendo vir a ser logrado por eles a qualquer momento.

A cantina fundada no *sítio* de Emílio - chamado Manga, foi sempre deficitária, porque para conseguir manter a articulação com os outros chefes políticos, deslocava-se constantemente de aldeia para aldeia. Assim, muitos chefes de família adquiriam mercadorias durante sua ausência, para pagar depois, e como a cobrança firme e insistente não cabia ao estilo de chefe político que ele era, onde a generosidade e cordialidade eram uma constante, muitos não restituíram em gêneros o correspondente às mercadorias.

Mesmo constatando que a cantina do Manga era sempre deficitária, não tínhamos como deixar de mantê-la, pois era a cantina do tuxaua geral e ela cumpria uma função política: o déficit da cantina do Manga era compensado pela articulação política Sateré-Mawé, imprescindível se se desejava avançar na comercialização autônoma de sua produção. Por outro lado, era preciso buscar outros locais onde a cantina pudesse ter um retorno, já que tínhamos a perspectiva de que elas, um dia, se auto-sustentassem. A procura de outros locais onde



Tuxaua Emilio trazendo as mercadorias das cantinas, de barco, para o rio Marau

instalar a cantina deveria, no entanto, ser feita com prudência, de modo a não ferir o orgulho do tuxaua geral, deixando que ele mesmo procedesse à escolha. Deste modo, foram fundadas duas cantinas nas aldeias dos tuxauas Santana e Clementino, ligados a Emílio.

O tuxaua Santana, hoje falecido, e o tuxaua Clementino eram considerados pelos Sateré-Mawé como chefes políticos bastante tradicionais; além de muito respeitados, haviam prestado total apoio à Emílio na luta contra a Elf-Aquitaine. Os dois, juntamente com suas famílias e agregados, se constituíam nos maiores clientes da cantina do Manga, de modo que abrir as cantinas em suas aldeias representava um desdobramento esperado do trabalho.

Clementino é um tuxaua reconhecido pelo seu cuidado: com sua casa, com seus guaranazais, com sua produção. Possuía relações habilidosas com os comerciantes, sendo visto pelos Sateré-Mawé como alguém que não é facilmente logrado. Muito embora não domine a aritmética, conhece muito bem as equivalências entre o valor do que é levado e do que é deixado pelos regatões. Em função dessa sua característica de comerciante habilidoso ele passara em determinado momento a ser chamado e tratado como tuxaua, e seu *sítio* ascendera à categoria de aldeia, apesar de demograficamente reduzido. A Aldeia Nova atraía os Sateré-Mawé das redondezas para conversar e beber çapó.

O velho Santana da aldeia Vista Alegre, por sua vez, não se destacava como comerciante, mas tinha um filho que vinha sendo preparado para ser o futuro tuxaua e que além do mais, era alfabetizado. Tomaz assumiu a administração da cantina: anotava as mercadorias retiradas, controlava os gêneros entregues e tornava a comprar mais mercadorias para a cantina.

Deste modo, as cantinas do Manga, de Vista Alegre e da

Aldeia Nova, podem ser assim classificadas: a primeira foi sempre deficitária, a segunda se mantinha equilibrada e a terceira apresentava um retorno apreciável.

Por indicação do tuxaua Emílio foi implantada ainda uma cantina na aldeia Campo do Miriti. Esta aldeia localiza-se na cabeceira do rio Miriti e, segundo os índios, é um lugar como as aldeias dos *antigos*, ou seja, tradicional e grande. A cantina prestou-se principalmente para viabilizar a limpeza dos inúmeros guaranzais dos chefes de família desta aldeia. No entanto, ela não prosperou, tanto pela disputa clânica entre seus administradores, como pela intrincada rede de padrões da qual os moradores do Campo do Miriti estão atrelados.



Cantina na aldeia Campo do Miriti

QUANTIA APLICADA

ANO	1981	1982	1983	1984	1985	1986
2º sem.						1º sem.
CTI	integral	≈1/3	integral	≈2/3		≈1/2
Produção agrícola e artesanal Sateré-Mawé		≈2/3		≈1/3		≈1/2
Indenização ELF-AQUITAINE				compra integral em dezembro	integral	

Depois de 1985 as cantinas voltaram a solicitar os recursos do Projeto Sateré, mas pode-se dizer que houve um avanço, tanto em termos financeiros como no ganho político que julgamos ter ocorrido. Após terem passado por um período de muito dinheiro para seu referencial, quando não se preocupavam em produzir gêneros para saldar suas dívidas junto às cantinas, “esgotada a fonte” os tuxauas automaticamente retomaram a direção das mesmas sem nossa interferência.

As cantinas novamente voltaram a reunir o máximo de excedente que a economia Sateré-Mawé comporta. Neste momento constatamos, de fato, que os Sateré-Mawé desejavam que as cantinas vingassem, recuperando, eles mesmos, seus mecanismos de funcionamento e contribuindo com uma quantidade de gêneros sem precedentes. Isto possibilitou a apuração da maior quantidade de dinheiro até então verificada.

Como se pode perceber pela análise dos quadros apresentados anteriormente, no primeiro semestre de 1986 a produção agrícola e artesanal Sateré-Mawé cobriu metade do total gasto nas compras das cantinas.

O funcionamento das cantinas de 1981 a 1986 - um balanço

Nos anos de 1981 a 1986 foram sendo implantadas e extintas as cantinas de Nova Esperança, Manga, Campo do Miriti, Aldeia Nova e Vista Alegre, conforme demonstra o quadro seguinte:

IMPLANTAÇÃO DAS CANTINAS NO RIO MARAU							
ALDEIA	ANO	1981	1982	1983	1984	1985	1986
		2º semestre					
Nova Esperança		●	●	●			
Manga			●	●	●	●	●
Campo do Miriti			●	●	●	●	
Aldeia Nova					●	●	●
Vista Alegre					●	●	●

Em 1981, o CTI financiou integralmente a cantina de Nova Esperança. Naquele ano, muito embora a safra de guaraná tenha sido excelente, a cantina não teve retorno porque os Sateré-Mawé decidiram adquirir artigos que necessitavam há anos, como armas de caça e instrumentos de trabalho.

Em 1982 a safra do guaraná voltou a ser excelente e os Sateré-Mawé pagaram aproximadamente 2/3 das compras efetuadas pela cantina, sendo que o restante foi coberto pelo Projeto.

Em 1983, devido ao forte verão, houve frustração de safra e os *pães* de guaraná foram utilizados somente para consumo interno. Apesar disso, já mobilizados pela idéia de pagarem suas dívidas de modo a permitir que a cantina prosseguisse funcionando, os Sateré-Mawé entregaram o excedente de sua produção de cará, jerimum, batata doce, farinha e um total valioso de *teçumes* - peneiras e cestaria - na tentativa de cobrirem o déficit das cantinas. Ocorre que o preço dos produtos agrícolas no mercado regional é tão baixo que chegamos à conclusão de que não valeria a pena correr o risco de comprometer a dieta alimentar das famílias para apurar tão irrisória quantia.

Os *teçumes*, por sua vez, de grande valor para os Sateré-Mawé e para aqueles que os apreciam, mesmo sendo produzidos em larga escala, não trazem dividendos significativos para as cantinas, já que são muito mal pagos nas lojas de artesanato. Mas, se a produção de artesanato não contribuiu para o aumento do capital do giro das cantinas, pelo menos se prestou para revitalizar a cultura material Sateré-Mawé, até então adormecida. Segundo eles, há muitos anos os homens não produziam *teçumes*, atividade de grande importância cultural. Cada peça tem um padrão de desenho de trançado definido pela maneira de tecer a palha de arumã, resultando na síntese de um bicho ou planta, ligados aos mitos e clãs. Desta forma, a cantina proporcionou uma retomada do orgulho étnico Sateré-Mawé, não só através da limpeza dos guaranazais e abertura de roças novas de mandioca, mas também porque os homens do rio Marau voltaram a tecer peneiras e cestos.

Em 1983, portanto, a quantia apurada na venda da produção Sateré-Mawé, cobriu apenas suas despesas de viagem e estadia na cidade, por ocasião das operações da cantina. O Projeto Sateré tornou a financiá-las na Manga, na

Nova Esperança e no Campo do Miriti.

Em 1984, a safra foi novamente abaixo das expectativas e as cantinas só puderam contar com a produção de farinha e *teçumes*. O dinheiro apurado na venda desses produtos foi utilizado na compra de munição e o Projeto financiou a compra do *rancho*.

A partir de dezembro de 1984, os Sateré-Mawé começaram a retirar os juros relativos à aplicação da quantia paga pela Elf-Aquitaine e com parte desse dinheiro adquiriram mercadorias para as cantinas do Manga, Aldeia Nova, Vista Alegre e Campo do Miriti. Nesse ano, a quantia apurada na venda da produção agrícola e artesanal, foi aplicada na aquisição de fornos, espingardas, balanças, redes e outros artigos.

Em 1985, os juros da indenização financiaram integralmente as compras da cantina. Neste momento, fomos solicitados a prestar assessoria apenas no que dizia respeito à aplicação deste capital. É importante ressaltar que ocorreu, então, uma mudança substancial nas relações entre o CTI e os Sateré-Mawé na medida em que estes possuíam agora seu próprio capital. Esta mudança foi gratificante para ambos os lados pois, para nós, mesmo desincumbidos de pagar as mercadorias, éramos solicitados a continuar prestando-lhes assessoria. Para os Sateré-Mawé, por outro lado, financiarem suas cantinas era motivo de orgulho.

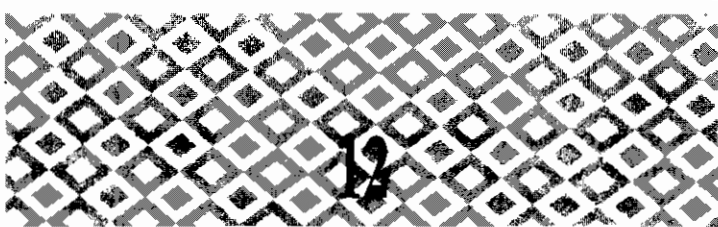
No primeiro semestre de 1986 os Sateré-Mawé já não puderam mais contar com os juros da indenização, esgotada quase integralmente na aquisição de uma “frota” de barcos e nas diversas compras efetuadas para as cantinas. Desde dezembro de 1985 os tuxauas vinham discutindo como gastar o que restara da indenização. De nossa parte, nos esforçávamos para que compreendessem que a indenização havia sido pequena; que eles eram muitos; que os gêneros de

primeira necessidade, o combustível, as máquinas e os barcos eram mercadorias muito caras; que os juros e a correção monetária mal cobriam a inflação; e que, um dia, o dinheiro terminaria.

Em 1985, o “ano de ouro” quando as cantinas foram sustentadas pelos próprios Sateré-Mawé através da quantia obtida junto à Elf-Aquitaine, o trabalho das cantinas se desarticulou, pois não se sentiam obrigados a devolver o correspondente às mercadorias retiradas. Naquele momento chegamos a pensar que todo o nosso trabalho tinha sido em vão, mas assim que o dinheiro da indenização chegou ao fim, eles próprios fizeram um enorme esforço para recuperar o funcionamento das cantinas. Os chefes de família voltaram a pagar suas retiradas com o excedente de guaraná e de farinha, acrescidos dos artesanatos, e o Projeto Sateré voltou a complementar o necessário para a compra de *rancho* e munição.

Através dos quadros apresentados a seguir, pode-se melhor visualizar a participação das diferentes fontes e as quantias aproximadas, aplicadas nas cantinas.

PARTICIPAÇÃO NO CAPITAL DA CANTINA							
FONTE FINANCIADORA	ANO	1981 2º sem.	1982	1983	1984	1985	1986 1º sem.
CTI		●	●	●	●		●
Produção agrícola e artesanal Sateré-Mawé			●		●		●
Indenização ELF-AQUITAINE					●	●	



Por que as cantinas não se auto-sustentam?

A partir da descrição do funcionamento das cantinas, de 1981 até 1986, já podemos sistematizar quais são os fatores que implicam em seu bom desempenho e explicar porque, mesmo fazendo-se a somatória destes fatores, elas não podem prescindir de ajuda externa.

Vimos que para se obter um retorno substancial dos gêneros cuja venda cubra em grande parte o capital investido na compra das mercadorias da cantina, aproximando-a ao máximo de uma perspectiva auto-sustentável, seria necessário que ocorressem, simultaneamente, os seguintes fatores: excelente safra de guaraná que permitisse um excedente de *pães* de guaraná; bons preços para o guaraná beneficiado no mercado comercial; abertura anual de grandes roças de mandioca para garantir um excedente de farinha de mandioca; bons preços para este produto no mercado regional; compreensão e domínio por parte dos Sateré-Mawé dos mecanismos de funcionamento das cantinas.

Ora, já vimos ocorrerem estes fatores alternadamente, e em 85 e 86 pudemos observá-los combinados. Então, por que a cantina por si só, ou seja, contando apenas com os recursos apurados na venda da produção Sateré-Mawé, sem a ajuda do CTI, não pode deslanchar sozinha, tornando-se definitivamente auto-sustentável, cumprindo portanto nossa perspectiva inicial?

Existem fatores, como a safra anual do guaraná e os preços

dos gêneros Sateré-Mawé no mercado comercial, que não dependem de nós e nem dos índios. No caso de se ter safras ruins, ou preços baixos, as retiradas das mercadorias das cantinas não se pagam, e a falta de ajuda externa implica na impossibilidade delas prosseguírem funcionando, comprometendo a limpeza dos guaranazais e a abertura das roças de mandioca.

A princípio imaginávamos que para as cantinas se tornarem auto-suficientes seria preciso que os Sateré-Mawé compreendessem os mecanismos de seu funcionamento interno. Com o passar do tempo, porém, entendemos que esse fator era necessário, mas não suficiente. Quando pudemos contar com a somatória dos fatores que implicam no seu bom desempenho - e isso só acontece ocasionalmente - já vimos que o máximo que alcançou-se, em termos da contribuição da produção Sateré-Mawé para a compra de novo estoque de mercadorias para as cantinas, foi a metade do capital necessário, ficando a outra metade por conta do Projeto Sateré.

Para que as cantinas se auto-sustentassem, solucionadas as questões relativas ao transporte da produção e às regras de funcionamento interno das cantinas, faltaria apenas a possibilidade concreta dos Sateré-Mawé disporem de um excedente de guaraná e de farinha de mandioca para ser transformado em capital de giro. No entanto, esta sociedade tupi recusa-se a produzir um excedente superior ao que sua economia tradicional comporta. E por que os Sateré-Mawé se recusam a produzir mais?

Aumentar o excedente de produção agrícola Sateré-Mawé é inexequível, se considerarmos as especificidades da organização social e econômica do grupo, e só pudemos compreender esta realidade após nossa permanência com eles por quatro anos seguidos.

Os Sateré-Mawé preenchem o seu tempo, no que diz

respeito às atividades econômicas, com as atividades agrícolas - que envolvem um grande número de pessoas e muitos dias de trabalho, como é o caso da abertura de roças de mandioca; com o *fábrico*, que também envolve grande número de pessoas durante seis meses de ano; com o beneficiamento de mandioca que mobiliza todas as mulheres durante todo o ano, nas cozinhas preparando a farinha, base da alimentação do grupo; com a caça, pesca e coleta, realizadas por grupos pequenos de homens durante o ano inteiro, de modo a complementar a dieta alimentar Sateré-Mawé; com a confecção dos *teçumes*, trabalho individual masculino e das redes de algodão, trabalho individual feminino, ambos ocorrendo também durante todo o ano; e com a realização de outras atividades como a construção de casas, limpeza das aldeias e *sítios* e comercialização da produção.

Além destas atividades, os Sateré prezam bastante suas viagens, quando visitam seus parentes em outras aldeias ou *sítios*, muitas vezes situados em rios distantes, implicando portanto em muitos dias de viagem.

No caso do guaraná, além da relação entre tempo e vida social, a recusa da produção de um excedente maior deve-se a outros fatores. Os Sateré-Mawé afirmam que se ampliassem os guaranazais, a qualidade dos frutos colhidos seria inferior àquela de suas plantações tradicionais. Além disso, se beneficiassem grandes quantidades de guaraná, estariam depreciando o produto final - os *pães* de guaraná - porque ficariam assoberbados e não cuidariam atentamente de cada etapa do beneficiamento.

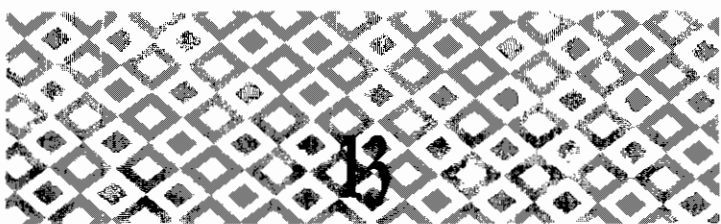
Enfim, aumentar radicalmente o excedente só seria possível se os Sateré-Mawé deixassem de ser Sateré-Mawé. Assim, ainda que ampliassem sua participação, chegando a se responsabilizarem por 70% do capital da cantina, o que seria possível apenas nos anos de boas safras e altos preços para o

guaraná, os Sateré-Mawé continuariam necessitando de ajuda externa para manter suas cantinas funcionando. Essas foram algumas questões que nos foram possíveis levantar.

P*orque a Funai não financia as cantinas do rio Marau?*

Os índios perceberam, com o passar do tempo, que é completamente impossível contar com a ajuda da Funai para alocar recursos para as cantinas. Isto porque os recursos que a Funai destinou para à Superintendência de Manaus (antiga primeira Delegacia Regional) na década de 80, foram empenhados na contratação de pessoal burocrático e na montagem da infra-estrutura da Superintendência e das diversas Ajudâncias no interior. Esse tipo de uso dos recursos era totalmente conspícuo, uma vez que em nada contribuía para saldar as necessidades reais das comunidades indígenas, como delimitação e demarcação dos territórios, saúde, educação, transporte e projetos reivindicados pelas comunidades, como seria o caso das cantinas Sateré-Mawé. Com o corte recursos dos últimos anos, a Funai deixou de investir nos chamados “projetos de desenvolvimento comunitário”.

Os Sateré-Mawé, que viveram a experiência das cantinas organizadas por eles próprios no rio Marau e as antigas “cantinas da Funai”, perceberam que estas últimas estavam condicionadas a um modelo de funcionamento que nada mais era do que outra versão do sistema de regatões. Os índios não se interessam mais em reproduzir um esquema de comercialização de seus produtos do qual, por tanto tempo, lutaram para se desvencilhar.



O *Projeto gerou conquistas para os Sateré-Mawé?*

Entendemos que no decorrer de seis anos de trabalho “miúdo”, o Projeto Sateré-Mawé criou condições para que a comunidade indígena conquistasse, em primeiro lugar, a garantia oficial da principal parcela de seu território tradicional. Ressalte-se que a demarcação da Área Indígena conquistada pelos Sateré-Mawé está entre as primeiras realizadas no estado do Amazonas, só possível graças à mobilização coletiva dos vários grupos locais que compõem aquele povo.

O reconhecimento oficial das terras Sateré-Mawé e a luta contra a invasão de seu território e pela indenização da delapidação de seu patrimônio ambiental foram possíveis dentro do contexto do Projeto, no exercício de auto gestão dos índios associado ao apoio financeiro, político e jurídico prestado pelo CTI.

O Projeto partiu de uma situação histórica e conjuntural que envolviam relações de dominação e submissão aos brancos, envolvendo, de um lado a comunidade Sateré-Mawé e de outro o Estado, igrejas, regatões e multinacionais. Propunha-se uma alternativa econômica que nada mais era do que uma forma de organizar a comercialização autônoma dos produtos tradicionais indígenas, artesanato e guaraná basicamente.

Convém frisar que o Projeto não introduziu nenhum novo produto ou nova alternativa econômica, mas apenas apoiou a

produção (limpeza de guaranazais), armazenamento (transporte interno dos produtos e investimentos iniciais à fundo perdido nas cantinas) e venda (combustível, transporte e pesquisa de mercado em conjunto com os índios), visando autonomia dos intermediários locais e a desmistificação da dependência da sociedade envolvente. Isto não significa que o sistema de regatões foi totalmente eliminado da vida Sateré-Mawé mas teve seu poder redimensionado no cotidiano dos índios.

Apoiando os trabalhos ao nível dos diferentes grupos locais independentemente de credos ou quaisquer outras ideologias impostas, o Projeto se preocupava em reforçar a organização social tradicional e o ethos tribal.

Em função do enfrentamento com os agentes externos na defesa de seus direitos, os Sateré-Mawé recuperaram a capacidade de articulação política interna e tiveram acesso à até então desconhecida via jurídica como mais um meio de canalizar os seus interesses.



Três botes comprados pelos Sateré-Mawé com a indenização da Elf-Aquitaine. Rio Andirá.

Considerações Finais

O CTI foi gradativamente deixando de investir a fundo perdido nas cantinas Sateré-Mawé (os investimentos da última fase do Projeto foram em parte feitos pelos próprios índios com os juros da indenização da Elf-Aquitaine), mantendo apenas uma ajuda de custo para o barqueiro e apoios esporádicos para o conserto dos barcos. Isto porque o Projeto, nos termos em que havia sido proposto, cumpriu um ciclo completo e sua continuidade teria que ser dimensionada em novas bases.

Em termos de auto-sustentação, o principal impasse foi colocado pelo próprio mercado: muito embora os Sateré-Mawé pudessem apresentar uma produção regular e limitada, enfrentavam constantes quedas no preço de venda do guaraná e constantes aumentos de preços nas mercadorias necessárias para o abastecimento das cantinas e no combustível necessário para a realização das viagens.

A saída que nos parecia mais viável para contornar esta situação era tentar a colocação do guaraná no mercado internacional, através de uma rede de distribuição de produtos alternativos do terceiro mundo no primeiro mundo. Inúmeras tentativas foram feitas e muito embora a limitada produção Sateré-Mawé não oferecesse quaisquer riscos de saturação de mercado, problemas como dificuldades burocráticas de exportação, embalagem, padrão de consumo do público, controle de qualidade etc, foram apontados pelos que seriam

os importadores, sem que nenhuma proposta fosse levada adiante. Cumprir todas essas etapas exigiria também uma outra ordem de investimentos e um outro nível de trabalho e organização de produção e comercialização por parte dos Sateré-Mawé implicando em novo projeto “intermediário”, por assim dizer, sem garantias futuras como contrapartida.

Esta solução - com todos esses acréscimos de investimento - apresentava, evidentemente, certo artificialismo em termos de lei de mercado, pois implicava em pagar pelo guaraná Sateré-Mawé um valor no qual estivesse embutido um “valor preservação”, isto é, o comprador teria que ter a consciência de que estava comprando um produto que auxiliava o povo Sateré-Mawé - único no mundo em sua singularidade e inventor da cultura do guaraná - a sobreviver enquanto etnia diferenciada.

Não que esta solução nos parecesse irreal em termos do mundo moderno e suas necessidades atuais, ao contrário; entendemos que o guaraná dos Sateré-Mawé, produto que os caracteriza, cuja história está presente no mito de origem desse povo, comercializado com outros povos indígenas como os Mundurucu e Parintintim que o valorizavam antes mesmo de seu comércio e “descoberta” pelos brancos, deveria render aos índios - responsáveis por culturas perfeitamente adaptadas à floresta tropical - uma espécie de *copyright* relativo à direitos originários.



Família na aldeia Campo do Miriti

ANEXO 1

ATIVIDADE DO FÁBRICO DO GUARANÁ

BREVE DESCRIÇÃO DA ATIVIDADE REALIZADA

Colheita dos cachos	Colheita dos cachos quando eles ainda estão verdes, ou seja, antes das cascas começarem a abrir, deixando as sementes de fora.
Descasca das sementes	As sementes são soltas do cacho, descascadas uma a uma e depois limpas da <i>remela</i> , a polpa branca que as envolve, em panelas com água.
Lavagem das sementes	Lava-se bem as sementes dentro de um paneiro, em água corrente
Torrefação	O guaraná é torrado preferencialmente em fornos de barro, também podendo ser torrado em fornos de metal. Durante a <i>torra</i> o guaraná é mexido constantemente com pás e rodos de madeira. Quando começa a estalar, borrija-se-lhe água e vai-se virando até escaldar. São necessárias de duas a três horas para cada <i>torra</i> .
Descasca dos grãos torrados	Bate-se os grãos torrados dentro de uma saca para soltá-los das casquinhas, depois descasca-os das casquinhas com as mãos.
Pilação	A pilação requer experiência e boa mão. Para cada quilo de guaraná deitado no pilão, adiciona-se um caneco d' água, afim de que as sementes se tornem mais tenras, e se processe facilmente a liga.
Modelagem dos pães de guaraná	Logo ao sair do pilão a massa de guaraná é amassada rapidamente, puxada, repuxada e amassada por mãos firmes de bons <i>padeiros</i> . Esse serviço requer muita arte e experiência. Depois de bem amassada a massa é moldada em forma de bastão com as mãos e entre as coxas dos <i>padeiros</i> . Pronto, o pão de guaraná fica descançando algumas horas sobre uma tala de casca de bananeira.
Lavagem dos pães de guaraná	Lava-se o bastão de guaraná com as mãos dentro de uma cuia com água. Sendo bem lavado o <i>pão</i> de guaraná fica bem liso e pega melhor a fumaça do fumeiro.
Defumação dos pães de guaraná	Os <i>pães</i> de guaraná são guardados nos fumeiros para serem defumados. Colocam-os em cima de um jirau sobre fogueiras com fogo baixo e fumaça para desidratá-los, endurecendo-os e pretejando-os. Os Sateré-Mawé inspecionam os <i>pães</i> de guaraná todos os dias, virando-os, para que defumem por igual.

ESTAÇÃO DO ANO - DURAÇÃO DA ETAPA DE TRABALHO	LUGAR ONDE SE DESENVOLVE A ATIVIDADE	DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO	DIVISÃO DO TRABALHO POR FAIXA ETÁRIA
inverno: outubro à janeiro	guaranazais próximos das aldeias ou dos <i>sítios</i> de família extensa	masculino	jovens e adultos
inverno: outubro à janeiro	casas e cozinhas das aldeias ou <i>sítios</i> de família extensa	masculino feminino	meninos, jovens, adultos e velhos meninas
inverno: outubro à janeiro	rios e igarapés próximos das aldeias, e dos <i>sítios</i> de família extensa	masculino	jovens e adultos
inverno: outubro à janeiro	cozinhas das aldeias ou dos <i>sítios</i> de família extensa	masculino	jovens e adultos
inverno: outubro à janeiro	casas das aldeias ou dos <i>sítios</i> de família extensa	masculino feminino	meninos, jov., ad., velhos meninas
inverno: outubro à janeiro	casas das aldeias ou dos <i>sítios</i> de família extensa	masculino	jovens e adultos
inverno: outubro à janeiro	casas das aldeias ou dos <i>sítios</i> de família extensa	masculino	adultos e velhos
inverno: outubro à janeiro	casas das aldeias ou dos <i>sítios</i> de família extensa	feminino	adultos e velhos
inverno: outubro à janeiro. Sendo que um <i>pão</i> de guaraná fica no mínimo um mês defumando, sendo correto deixá-lo no fumeiro durante dois meses completos.	fumeiro que pode ser armado nas casas e cozinhas, ou como uma construção específica próxima das casas nas aldeias ou nos <i>sítios</i> de família extensa	masculino	adultos e velhos

ANEXO 2

Cálculo do montante da indenização pelo desmatamento feito no interior da reserva indígena Sateré-Mawé pela Elf-Aquitaine para prospecção de petróleo nos anos de 1981 e 1982.

Os cálculos demonstrados em seguida representam somente os valores dos produtos florestais “in natura” não sendo considerado o fato dos mesmos, por terem sido destruídos, não poderem mais ser beneficiados e comercializados, alcançando um valor que se elevaria consideravelmente. A matéria prima destruída tira toda a possibilidade presente e futura do uso da mão-de-obra local.

No cálculo que ora se apresenta ainda se está desprezando:

1. Todo o prejuízo havido pela derrubada e corte da madeira e conseqüente morte e afugentamento de animais silvestres das picadas e clareiras: 1ª invasão: RL 101, RL 102, RL 105; 2ª invasão RL 107, RL 108 e RL 109 (veja mapa 4). Observação: RL foi a sigla utilizada pela Elf-Aquitaine para nominar as picadas por ela abertas na floresta. Todas as picadas são chamadas R.L., seguidas por um número.

2. Todo o prejuízo havido pela derrubada e corte da madeira não considerada de primeira qualidade tais como madeiras de 2ª e 3ª e lenha que também possuem valor econômico de comercialização e de utilização pela própria comunidade indígena.

3. Relativamente aos produtos extrativos sorva, balata, massaranduba, óleo copaíba grosso e fino e breu no cálculo foi só incluído o prejuízo relativo a um ano de produção.

Note-se que os índios quando utilizam a goma e o óleo destes vegetais não derrubam a árvore. Da copaíba, por exemplo, se retira o óleo por perfuração do caule que é em seguida tampado e a mesma árvore anos depois permite nova exploração. Assim não se calculou lucros cessantes para estes produtos.

4. Houve morte e afugentamento de grande quantidade de peixes e outras espécies animais de importância fundamental na alimentação e economia Sateré. Também estes prejuízos não foram incluídos no presente cálculo de indenização.

5. Os animais de terra firme que morreram e fugiram não são obviamente só aqueles incluídos no presente cálculo. Só foram incluídos aqueles cujas ossadas foram encontradas nas picadas e clareiras RL 118 e RL 119.

6. Os produtos de utilização interna da comunidade tais como medicinal e de pajelança também não foram estimados monetariamente.

7. Os preços que serviram de base para o presente cálculo referem-se ao ano de 1982, portanto se desprezou também a inflação monetária e os juros de mora.

Levantamento realizado pelos índios Sateré-Mawé nas picadas RL 118 E RL 119 (veja mapa 4)

1. RL 118

40 km

23 clareiras

1.1. Produtos agrícolas:

1200 pés de café

preço do quilo de café em 1982: CR\$ 850,00
cada pé de café produz em média 4 k por ano
produção anual do cafezal: 4800 k
CR\$ 4.080.000,00 por ano

Cálculo do lucro cessante do cafezal:
anos de 1982 e 1983, dois anos do cafezal derrubado
ano de 1984 replantio
mais três anos até colher novamente 4 k
Total de 6 anos de lucros cessantes:
CR\$ 4.080.000,00 x 6 TOTAL CR\$ 24.480.000,00

700 pés de guaraná

preço do quilo de guaraná em 1982: CR\$ 6.000,00
cada pé de guaraná produz em média 3 k por ano
produção anual do guaranazal: 2100 k
CR\$ 12.600.000,00 por ano
Cálculo do lucro cessante do guaranazal:
anos de derrubada 1982 e 1983, 2 anos do guaranazal derrubado
ano de 1984 replantio

mais quatro anos até colher novamente 3k
Total de 7 anos de lucros cessantes:
CR\$ 12.600.000,00 x 7 SUB-TOTAL CR\$ 88.200.000,00

preço da muda de guaraná em 1982:
CR\$ 150,00 x 700 mudas SUB-TOTAL CR\$ 105.000,00
TOTAL CR\$ 88.305.000,00

50 pés de laranja

preço de um cento de laranja em 1982: CR\$ 2.000,00
cada pé de laranja produz em média 30 centos por ano
produção anual do laranjal: 1.500 centos
CR\$ 3.000.000,00 ao ano
Cálculo dos lucros cessantes do laranjal derrubado
anos de derrubada 1982 e 1983, 2 anos do laranjal derrubado:
ano de 1984 replantio

mais três anos até colher novamente 30 centos
Total de 6 anos de lucros cessantes:
CR\$ 3.000.000,00 x 6 SUB-TOTAL CR\$ 18.000.000,00

Obs.: Preço da muda de laranja em 1982:
CR\$ 100,00 x 50 mudas SUB-TOTAL CR\$ 5.000,00
TOTAL CR\$ 18.005.000,00

1.2 Produtos de extrativismo:

50 árvores de sorva (uso comercial)

preço do quilo da sorva em 1982: CR\$ 450,00

cada árvore produz em média 30 quilos

30 k x CR\$ 450,00 = CR\$ 13.500,00 por árvore

CR\$ 13.500,00 x 50 árvores TOTAL CR\$ 675.000,00

60 árvores de copaíba fina (uso comercial e medicinal)

preço do quilo de copaíba fina em 1982:

CR\$ 2.000,00

cada árvore de copaíba fina produz em média 33 k

33 k x CR\$ 2.000,00 = CR\$ 66.000,00 por árvore

CR\$ 66.000,00 x 60 árvores TOTAL CR\$ 3.960.000,00

70 árvores de copaíba grossa (uso: tintas, calafetação de barcos, luz para lamparina)

preço de 18 litros de copaíba grossa em 1982:

CR\$ 6.000,00

duas árvores produzem em média 18 litros

CR\$ 6.000,00 x 35 árvores TOTAL CR\$ 210.000,00

1.500 árvores de breu (uso: medicinal, calafetação de barcos e luz para lamparina)

preço do quilo de breu em 1982: CR\$ 300,00

cada árvores de breu produz em média 30 k

30k x CR\$ 300,00 = CR\$ 9.000,00 por árvore

CR\$ 9.000,00 x 1.500 árvores TOTAL CR\$ 13.500.000,00

2.500 árvores de balata (uso comercial)

preço do quilo da balata em 1982 - Cr\$450,00

cada árvore de balata produz em média 18k

18k x Cr\$ 450,00 = Cr\$ 8.100,00 por árvore

Cr\$ 8.100,00 x 2.500 árvores TOTAL Cr\$ 20.250.000,00

1.500 palmeiras de babaçu (uso: cobertura de casa, sabão e mel)

preço do feiche de palmas de babaçu em 1982: Cr\$ 300,00

cada 10 palmeiras de babaçu dão 1 feiche

preço por palmeira de babaçu Cr\$ 30,00

Cr\$ 30,00 x 1.500 palmeiras TOTAL Cr\$ 45.000,00

500 palmeiras de patuá (uso: fruto comestível, vinho, madeira para assoalho)

preço do litro do fruto em 1982:

CR\$ 150,00

cada palmeira produz em média um cacho de 18 litros

18 l x CR\$ 150,00 = CR\$ 2.700,00 por palmeira

CR\$ 2.700,00 x 500 palmeiras TOTAL CR\$ 1.350.000,00

3.000 palmeiras de caraná (uso: comercial e para cobertura de casa)

preço da palmeira em 1982: Cr\$ 20,00

Cr\$ 20,00 x 3.000 palmeiras TOTAL Cr\$ 60.000,00

300 árvores de massaranduba (uso: comercialização da goma)

preço do quilo da goma em 1982: CR\$ 450,00

cada árvore produz em média 40k

40k x CR\$ 450,00 = CR\$ 18.000,00 por árvore

CR\$ 18.000,00 x 300 árvores TOTAL CR\$ 5.400.000,00

2.500 cipós titica (uso: confecção de artesanato com valor comercial - paineiros, abanos e vassouras; e para uso doméstico - amarrar casas e currais)

preço do quilo do cipó titica em 1982:

CR\$ 300,00

cada 10 cipós titica pesa um quilo

CR\$ 300,00 x 250 quilos TOTAL CR\$ 75.000,00

500 palmeiras de inajá (uso: confecção de artesanato com valor comercial - anel, colar; e para cobertura de casas)

exemplo: 1 anel de inajá em 1982 custava CR\$ 150,00

400 palmeiras de murumuru (uso: confecção de artesanato com valor comercial - anel, colar, chapéu e pombinhos)

exemplo: 1 anel de murumuru em 1982 custava CR\$ 100,00

OBS.: deixamos de avaliar as duas palmeiras citadas acima em razão do seu valor comercial estar vinculado ao preço da mão-de-obra necessária à confecção dos artesanatos produzidos com seus frutos e talas.

1.3. Madeiras de Lei

100 árvores de pau rosa (uso comercial para essência)
preço da tonelada do pau rosa em 1982 pago no local:
CR\$ 30.000,00

Considerando que uma árvore fina corresponde a 1,5 toneladas e que uma árvore grossa corresponde a 8 toneladas tomou-se como média 3 toneladas por árvore.
CR\$ 30.000,00 x 3 t = CR\$ 90.000,00 por árvore

CR\$ 90.000,00 x 100 árvores TOTAL CR\$ 9.000.000,00

200 árvores de itaúba (uso comercial para construção de canoas, barcos e casas)

preço do m³ da itaúba: CR\$ 5.000,00

uma árvore tem em média 10 m de comprimento aproveitável por 50 cm de diâmetro que perfaz um total de 1,5 m³ líquido
valor por árvore: CR\$ 7.500,00

CR\$ 7.500,00 x 200 árvores TOTAL CR\$ 1.500.000,00

2.000 árvores de acariúba (acariquara) (uso: esteio de casa; comercializável)

preço de 1 esteio CR\$ 3.000,00

cada árvore dá em média 1 esteio de 5 metros

CR\$ 3.000,00 x 2.000,00 árvores TOTAL CR\$ 6.000.000,00

500 árvores de pau d'arco (uso: quilha de barco, mastro, piso de casa, flecha, arpão, comercializável)

preço do m³ do pau d'arco: CR\$ 5.000,00

uma árvore média tem 10 m de comprimento aproveitável por 50 cm de diâmetro o que perfaz um total de 1,5 m³ líquido
valor por árvore CR\$ 7.500,00

CR\$ 7.500,00 x 500 TOTAL CR\$ 3.750.000,00

2. RL 119

70 km

39 clareiras

2.1 Produtos de extrativismo:

300 castanheiras (uso: comercial e para alimentação)
preço do hectolitro da castanha em 1982: CR\$ 8.000,00

cada castanheira produz em média 1 hectolitro por ano
produção anual das castanheiras: 300 hectolitros

CR\$ 2.400.000,00 por ano

Cálculo dos lucros cessantes do castanhal derrubado:

anos de derrubada: 1982 e 1983

ano de replantio: 1984

mais nove anos até colher novamente 1 hectolitro

Total de 12 anos de lucros cessantes

CR\$ 2.400.000,00 x 12 TOTAL CR\$ 28.800.000,00

3.000 seringueiras da amazônia (uso: comercialização da goma)

preço do quilo da goma em 1982: CR\$ 750,00

cada seringueira produz em média 1 k por ano

produção anual das seringueiras: 3.000 k

CR\$ 2.250.000,00 por ano

Cálculo dos lucros cessantes das seringueiras derrubadas:

anos de derrubada: 1982 e 1983

ano de replantio 1984

mais sete anos até se obter a mesma produção anual

total de 10 anos de lucros cessantes

CR\$ 2.250.000,00 x 10 anos TOTAL CR\$ 22.500.000,00

300 árvores de sorva (uso comercial)

preço do quilo da sorva em 1982: CR\$ 450,00

cada árvore produz em média 30 k

30 k x CR\$ 450,00 = CR\$ 13.500,00 por árvore

CR\$ 13.500 x 300 árvore TOTAL CR\$ 4.050.000,00

3.500 árvores de balata (uso comercial)

preço do quilo da balata em 1982 CR\$ 450,00

cada árvore produz em média 18 k

18k x CR\$ 450,00 = CR\$ 8.100,00 por árvore

CR\$ 8.100,00 x 3.500 árvores TOTAL CR\$ 28.350.000,00

2.500 árvores de breu (uso: medicinal, calafetação de barcos e luz para lamparina)

preço do quilo de breu em 1982: CR\$ 300,00

cada árvore de breu produz em média 30 k

30 k x CR\$ 300,00 = CR\$ 9.000,00 por árvore

CR\$ 9.000,00 x 2.500 árvore TOTAL CR\$ 22.500.000,00

2.2 Madeiras de lei

500 árvores de itaúba (uso comercial para construção de canoas, barcos e casas)

preço do m³ da itaúba: CR\$ 5.000,00

uma árvore média tem 10 metros de comprimento aproveitável por 50 cm de diâmetro que perfaz um total de 1,5 m³ líquido
valor por árvore: CR\$ 7.500,00

CR\$ 7.500,00 x 500 árvores TOTAL CR\$ 3.750.000,00

3.000 árvore de abiuarana (uso comercial para confecção de parede de casa e cercas)

preço de uma árvore em 1982: CR\$ 500,00

CR\$ 500,00 x 3.000 árvores TOTAL CR\$ 1.500.000,00

1.000 árvores de cedro (uso: comercial)

preço do m³ do cedro: CR\$ 5.000,00

uma árvore média tem 10 m de comprimento aproveitável por 50 cm de diâmetro que perfaz um total de 1,5 m³ líquido
valor por árvore: CR\$ 7.500,00

CR\$ 7.500,00 x 1.000 árvores TOTAL CR\$ 7.500.000,00

2.3 Produtos de valor cultural, religioso e medicinal com valor inestimável

Valor inestimável

1.000 árvores de Tauari (papelinho que envolve o tabaco utilizado diariamente pelos índios e pelos pajés nos rituais)

3.000 árvore de carapanaúba (confecção de quilha de canoa e uso medicinal: tratamento de tuberculose)

300 cipós de envirataia (uso ritual, defumação das casas e no resguardo da moça nova)

200 árvores de mururé (tratamento do reumatismo)

2.4. Produtos de valor cultural, religioso e medicinal com valor inestimável

2.000 cipós de saracura mirá (uso medicinal para tratamento das febres; comercializável)

preço de 1 k de saracuramirá em 1982: CR\$ 10,00
3 cipós de saracuramirá dão um quilo
CR\$ 10,00 x 666 k TOTAL CR\$ 6.660,00

2000 arbustos de mirantã (uso medicinal para tratamento de doenças nervosas; comercializável)

preço de 1 pé de mirantã em 1982: CR\$ 5,00
CR\$ 5,00 x 2.000 arbustos TOTAL CR\$ 10.000,00

500 arbustos de caferana (uso medicinal para o tratamento das febres, comercializável)

preço de um pé de caferana em 1982 CR\$ 5,00
CR\$ 5,00 x 500 arbustos TOTAL CR\$ 2.500,00

3. Animais silvestres mortos devido a detonação das dinamites nas picadas RL 118 e RL 119

Carne de caça para alimentação dos índios e comercializável.

10 Antas

preço do quilo da carne de anta em 1982: CR\$ 1.500,00
cada anta pesa medianamente 200 quilos
CR\$ 1.500,00 x 200 k = CR\$ 300.000,00
CR\$ 300.000,00 x 10 antas TOTAL CR\$ 3.000.000,00

10 queixadas

preço do quilo da carne de queixada em 1982: CR\$ 1.000,00
cada queixada pesa medianamente 30 quilos
CR\$ 1.000,00 X 30 k = CR\$ 30.000,00
CR\$ 30.000,00 x 10 queixadas TOTAL CR\$ 300.000,00

5 caitetu

preço do quilo da carne de caitetu: em 1982 CR\$ 1.000,00
cada caitetu pesa medianamente 20 quilos
CR\$ 1.000,00 x 20 k = CR\$ 20.000,00
CR\$ 20.000,00 x 5 caitetu TOTAL CR\$ 100.000,00

8 veados

preço do quilo da carne do veado em 1982: CR\$ 2.000,00
cada veado pesa medianamente 30 k

CR\$ 2.000,00 x 30 k = CR\$ 60.000,00
CR\$ 60.000,00 x 8 veados TOTAL CR\$ 480.000,00
250 jabotis
preço de cada jaboti em 1982: CR\$ 2.000,00
CR\$ 2.000,00 x 250 jabotis TOTAL CR\$ 500.000,00
25 tatus
preço de cada tatu em 1982: CR\$ 4.000,00
CR\$ 4.000,00 x 25 tatus TOTAL CR\$ 100.000,00

Considerando que já foi pago o total de CR\$ 13.600.000,00 pela Elf-Aquitaine e CONSIDERANDO que o cálculo ora apresentado se refere tão somente as RL 118 e 119, os representantes da comunidade Sateré-Mawé abaixo assinados darão total quitação pelos danos e prejuízos causados tão logo seja paga pela Elf-Aquitaine a quantia ora apresentada de CR\$ 320.014.160,00.

A importância ora reclamada só tem validade até sessenta dias após a entrega deste documento à Elf-Aquitaine no Rio de Janeiro.

Observação: este documento foi assinado em 2 de novembro de 1983 por Raimundo Ferreira da Silva (Dico), o então capitão do rio Andirá e por Marco Antônio Barbosa (na época, advogado do CTI) subscrevendo Donato Lopes da Paz, então tuxaua geral do rio Andirá e Tibúrcio José de Oliveira Filho (tuxaua Emílio), na época o tuxaua geral do rio Marau.

1. RL 118

PRODUTOS AGRÍCOLAS

Quantidade de pés	Quantidade de árvores	Espécie	Preço kilo/Cr\$	Preço cento/Cr\$	Total anos lucros cessantes	Total Cr\$
1.200	-	café	850,00	-	6	24.480.000,00
700	-	guaraná	6.000,00	-	7	88.305.000,00
-	50	laranja	-	2.000,00	6	18.005.000,00
Total						130.790.000,00

PRODUTOS DE EXTRATIVISMO

Quantidade de:			Espécie	Preço em Cr\$ por:			Total Cr\$
árvores	palmeiras	cipós		kilo	litro	palmeira	
50	-	-	sorva	450,00	-	-	675.000,00
60	-	-	copaíba fina	2.000,00	-	-	3.960.000,00
70	-	-	copaíba grossa	-	6.000,00	-	210.000,00
1.500	-	-	breu	300,00	-	-	13.500.000,00
2.500	-	-	balata	450,00	-	-	20.250.000,00
-	1.500	-	babaçu	-	-	30,00	45.000,00
-	500	-	patauá	-	150,00	-	1.350.000,00
-	3.000	-	caraná	-	-	20,00	60.000,00
300	-	-	massaranduba	450,00	-	-	5.400.000,00
-	-	2.500	cipó titica	300,00	-	-	75.000,00
-	500	-	inajá	-	-	-	-
-	400	-	murú murú	-	-	-	-
Total						45.525.000,00	

MADEIRAS DE LEI

Quantidade de árvores	Espécie	Preço em Cr\$ por:			Total Cr\$
		tonelada	m3	esteio	
100	pau rosa	30.000,00	-	-	9.000.000,00
200	itaúba	-	5.000,00	-	1.500.000,00
2.000	acariúba	-	-	3.000,00	6.000.000,00
500	pau d'arco	-	5.000,00	-	3.750.000,00
Total					20.250.000,00

2. RL 119

PRODUTOS DE EXTRATIVISMO

Quantidade de árvores	Espécie	Preço em Cr\$ por:		Total anos lucros cessantes	Total Cr\$
		hectolitro	kilo		
300	castanheira	8.000,00	-	12	28.800.000,00
3.000	seringueira	-	750,00	10	22.500.000,00
300	sorva	-	450,00	-	4.050.000,00
3.500	balata	-	450,00	-	28.350.000,00
2.500	breu	-	300,00	-	22.500.000,00
Total					106.200.000,00

MADEIRAS DE LEI

Quantidade de árvores	Espécie	Preço em Cr\$ por:		Total Cr\$	
		m3	árvore		
500	itaúba	5.000,00	-	3.750.000,00	
3.000	abiurana	-	500,00	1.500.000,00	
1.000	cedro	5.000,00	-	7.500.000,00	
Total					12.750.000,00

PRODUTOS DE VALOR CULTURAL, RELIGIOSO E MEDICINAL

Quantidade de:			espécie	preço		Total Cr\$
árvores	cipós	arbustos		kilo	pé	
1.000	-	-	tauari	-	-	-
3.000	-	-	carapanaúba	-	-	-
-	300	-	envirataia	-	-	-
200	-	-	mururé	-	-	-
-	2.000	-	saracura mirá	10,00	-	6.600,00
-	-	2.000	mirantã	-	5,00	10.000,00
-	-	500	caferana	-	5,00	2.500,00
Total						19.160,00

3. RL 118 e RL 119

ANIMAIS SILVESTRES

Quantidade de animais	Espécie	Preço em Cr\$ por:		Total Cr\$
		kilo	animal	
10	anta	1.500,00	-	3.000.000,00
10	queixada	1.000,00	-	300.000,00
5	caitetu	1.000,00	-	100.000,00
8	veado	2.000,00	-	480.000,00
250	jabutí	-	2.000,00	500.000,00
25	tatu	-	4.000,00	100.000,00
Total				4.480.000,00

BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

AGASSIZ, Luiz e Elizabeth Cary - Viagem ao Brasil 1865 - 1866. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo e Livraria Itatiaia Editora Ltda., Coleção Reconquista do Brasil, vol. 12, 1975.

von BAYERN, Prinzessin Therese - Meine Reise in den Brasilianischen Tropen. Berlim, Verlag von dietrich Reiner, 1897.

BETENDORF, João Felipe - Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. Rio de Janeiro, separata da 1ª R.I.H.G, 1910.

COUDREAU, Henry - Viagem ao Tapajós. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo e Livraria Itatiaia Editora Ltda., Coleção Reconquista do Brasil, vol. 44, 1977

HARTMANN, Tekla - Artefactos Indígenas Brasileiros em Portugal. Lisboa, Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, Série 100 (1 a 6/ 7 a 12), 1982.

HENMAN, Anthony - O Guaraná. São Paulo, Global/Ground, Cadernos de Vida Natural 10, 1982.

LEACOCK, Seth - Economic life of the Mawe Indians. Belém, Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia, nº 19. 1964

LÉVI-STRAUSS, Claude - Tristes Trópicos. São Paulo, Ed. Anhembi, 1957.

MELLO, Octaviano - Topônimos Amazonenses. Manaus, Edições Governo do Estado do Amazonas, série Torquato Tapajós, vol. XIII, 1967.

MONTEIRO, Mário Y. - Antropogeografia do Guaraná. Manaus, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Cadernos da Amazônia 6, 1965.

NIMUENDAJU, Curt - Zur Sprache der Mawé-Indians. Paris, Journal de la Societé des Americanistes, 1929.

The Maue and Arapium. Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, from Bulletin 143, Handbook of South American Indians, vol. 3, United Satates Government Printing Office, 1948, pp. 245-254.

Pereira, Nunes - Os índios Maués. Rio de Janeiro, Editora Simões, 1954.

Moronguetá - Um Decameron Indígnea. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira/ INL-MEC, Coleção retratos do Brasil, 1º e 2º volume, 1980.

REIS, Arthur C.F. - Manãos e outras villas. Manaus, Revista do Instituto Geographico e Historico do Amazonas, volume IV, 1934.

As Origens de Parintins. Manaus, Governo do Estado do Amazonas, 1967.

História do Amazonas. Belo Horizonte, Editora Itatiaia Limitada e Superintendência Cultutral do Amazonas, Coleção Reconquista do Brasil (2ª série), vol. 145, 1989.

RIBEIRO, Darcy - Os índios e a Civilização. Petrópolis, Editora Vozes, 1977.

RODRIGUES, J. Barbosa - A Emancipação dos Mauhes. Revista da Exposição Anthropologica, 1882.

ROMANO, Jorge Osvaldo - Índios Proletários em Manaus. Brasília. Dissertação de Tese de Mestrado, Departamento de Ciências Sociais da UnB, 1982.

SPIX, Johann Baptist von e MARTIUS, Kar Friedrich - Viagem pelo Brasil. Brasília, Instituto Nacional do Livro, 1976.

ZERRIES, Otto - Unter Indianern Brasiliens - Sammlung Spix und Martius 1817-1820. Salzburg, Pinguin Verlag e Umschau Verlag, 1980.

VIDEOGRAFIA

Guaraná, olho de gente (40') (1982)

O sangue da terra (35') (1982/1983)

Direção: Aurélio Michiles

Produção: Cinevídeo Céuvagem

**Editado pelo Centro de
Trabalho Indigenista**

Conselho editorial

Gilberto Azanha
Maria Elisa Ladeira
Virgínia Valadão

Texto e fotos

Sônia da Silva Lorenz

**Leitura e discussão dos
originals**

Aurélio Michiles
Maria Bernadete Franceschini
Maria Inês Ladeira
Sylvia Caiuby Novaes
Vincent Carelli

Edição de texto

Maria Estela Andrade

Revisão de texto

Marina Kahn

**Concepção gráfica
e capa**

Sônia da Silva Lorenz

**Projeto, editoração
eletrônica e produção
gráfica**

Forminform Comunicação
Visual

Digitação dos originals

Barbára Roberta Ferreira Conte
Marina Kahn

Mapas

Sônia da Silva Lorenz com
colaboração de Alicia Rolla

Fotolito

Estação Gráfica

Impressão

Margraf Indústria Gráfica

Centro de Trabalho

Indigenista

R. Fidalga, 548 - sala 13
05432-011 São Paulo SP Brasil
tel./fax (011) 813.3450
São Paulo, 199

Este livro apresenta a história do Projeto Sateré, experiência de trabalho conjunta entre os índios do rio Marau e o Centro de Trabalho Indigenista, realizada na década de 80 e que envolveu demarcação de território, indenizações judiciais e organização de produção e comercialização autônoma do guaraná.

Os índios Sateré-Mawé habitam a divisa dos estados do Amazonas com o Pará. Inventores da cultura do guaraná, domesticaram uma trepadeira silvestre e criaram o processo de beneficiamento desta planta, possibilitando que hoje o guaraná seja conhecido e consumido no mundo inteiro.