



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação
Universidade Federal do Amazonas - UFAM
Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

Questões Sateré-Mawé a partir de um olhar folkcomunicacional¹

Rosibel Xavier de SOUSA²

Renan ALBUQUERQUE³

Universidade Federal do Amazonas, Parintins, AM

Resumo: O artigo pondera questões relacionadas aos Sateré-Mawé (alimentação, tuxaua e çapó⁴) e suas significâncias socioculturais para esse povo, amparando-se na folkcomunicação para demonstrar que saberes e fazeres constituem-se não apenas em uma forma simbólica de perpetuar crenças e tradições da nação, mas também representam elos comunicacionais de relações entre lideranças tradicionais, comunidade e sociedade não indígena. Evidências folkcomunicacionais foram observadas de acordo com estudos de Beltrão (1980;2001;2004), Lorenz (1992) e Souza (2014), que constituíram o corpus metodológico da pesquisa.

Palavras-chave: Sateré-Mawé; folkcomunicação; guaraná; çapó.

Introdução

A alimentação, inquestionavelmente, constitui um dos elementos mais profundamente ligados à manutenção da vida humana e à preservação de símbolos construídos pela humanidade durante a existência histórica. É fato que a ação de se alimentar não está relacionada apenas às necessidades básicas de sobrevivência, mas sim à convergência entre natureza e cultura. Como pondera Maciel (2005), ao escolher o que, quando e com quem comer o ser humano concede a seus atos e hábitos alimentares significados simbólicos, sociais e culturais.

¹ Trabalho apresentado no GT Teorias da Folkcomunicação: Fundamentos e Metodologia da XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação. O artigo é extensão do projeto de pesquisa “Estado da arte sobre alimentação de sociedades ameríndias do Baixo Amazonas/AM: um estudo bibliográfico amparado na Teoria da Comunicação”, financiado pela Universidade Federal do Amazonas/Ufam.

² Estudante de Graduação 4º. semestre do Curso de Comunicação Social/Jornalismo do ICSEZ-UFAM, email: rosibelxaviersousa@gmail.com.

³ Professor da Faculdade de Informação e Comunicação da UFAM. Coordenador do Mestrado em Ciências da Comunicação da UFAM. email: renanalbuquerque@hotmail.com.

⁴ Alguns autores utilizam o termo “sapó” para se referirem à bebida tradicional dos Sateré-Mawé. Optamos pelo uso da grafia “çapó”, tal como fazem Lorenz (1992) e Nunes Pereira (1954).



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação Universidade Federal do Amazonas - UFAM Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

A comensalidade, então, está intimamente ligada à construção e afirmação de identidades socioculturais. Ela é um marcador identitário, no qual diferentes povos podem registrar seu pertencimento a culturas ou grupos sociais determinados, seja afirmando sua singularidade alimentar ou diferenciando-a dos outros.

Por conseguinte, como afirma Braga (2004), a adoção de hábitos alimentares distintos faz parte de um sistema cultural carregado de simbologias, significados e classificações que conferem às pessoas identificações socioculturais próprias, além de possibilitar a transmissão de valores diante da sociedade em que estão inseridas. São suas relações culturais que permitem a adoção de códigos específicos, sugerindo distinções determinadas às questões alimentares, gerando assim uma diversidade de receitas, cardápios ou hábitos correlacionados ao paladar e ao prazer de saborear e degustar os alimentos.

A comida inserida na cultura culinária e gastronômica, então, assume caráter comunicativo, uma vez que permite a grupos distintos, que possuem diversificadas formas de se alimentar, a possibilidade de passar adiante informações nutricionais difundidas em seu contexto social. Desta maneira, Melo (2011) destaca a existência da comunicação gastronômica, processo comunicacional cujo objeto é a arte culinária, compreendida em sua profundidade simbólica. Segundo o autor,

Isso implica circunscrever o processo aos modos através dos quais os alimentos são apresentados aos consumidores potenciais, concitando-os ao consumo e ao desfrute. Tratam-se, portanto, de processos comunicacionais amplamente cultivados na sociedade, tendo em vista que os “prazeres da mesa” integram o cotidiano das comunidades humanas, possuindo relevância simbólica, tanto nas camadas abastadas, que exibem costumes sofisticados, quanto nos segmentos marginalizados, que denotam hábitos morigerados (MELO, 2011, p. 2).

Partindo da premissa, buscamos sublinhar que o hábito de consumir o guaraná em forma de çapó, realizado pelos povos Sateré-Mawé, etnia indígena da terra Andirá-Marau, localizada na divisa do Estado do Amazonas com o Pará, está além de implicações pautadas por questões culturais. Ele se compõe também de um elemento fundamental para a identificação social dessa nação ameríndia.



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação Universidade Federal do Amazonas - UFAM Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

Procuramos igualmente ressaltar que o consumo da bebida se constitui enquanto importante vínculo comunicativo entre a comunidade nativa e a sociedade, asseverando à alimentação o poder da comunicabilidade. Estimamos, portanto, que comunicação e alimentação não apenas estão intimamente ligadas. Para além disso, a alimentação constitui em si mesma uma linguagem própria e um ato de comunicação.

Sateré-Mawé e folkcomunicação: relações possíveis

Ao falarmos sobre os Sateré-Mawé em particular, ressaltamos de modo geral o que foi comum a toda etnia amazônica, ao ser contatada por civilizações não indígenas: a drástica redução de sua população, que culminou na luta por resistência e manutenção de valores, costumes e tradições. No caso do povo do Andirá-Marau, a redução populacional tanto de seus membros quanto de seu território deu-se primeiramente através do contato com missões jesuítas no século XVIII, seguido da Cabanagem no século XIX, e menos de um século depois por conta da exploração da borracha e a extração de pau rosa na Amazônia (SOUZA, 2014).

Também outros projetos, como aberturas de estradas ligando o Amazonas ao Pará, e do empreendimento de exploração petrolífera no território nativo ameríndio pela empresa francesa ELF-Aquitaine, concorreram não apenas para reduzir a nação Sateré, como também se constituíram enquanto grandes obstáculos no processo de reconhecimento legal de seu território, outrora muito maior do que é hoje.

Atualmente, o povo habita a Terra Indígena Andirá-Marau, que foi sancionada em 1986 com área correspondente a 788.528 hectares, localizados nos municípios de Parintins, Barreirinha e Maués no Amazonas, e em Itaituba e Aveiro, municípios do Pará. Eventualmente, devido a deslocamentos, há comunidades saterés dispersas, vivendo fora da TI Andirá-Marau. Conforme Souza (2014) existem indígenas da etnia habitando em Manaus, Iranduba, Manaquiri, Nova Olinda do Norte e Borba, todas cidades amazonenses.

A nação representa a segunda maior sociedade indígena do Estado do Amazonas, de acordo com o Censo Demográfico de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Os Sateré-Mawé possuem população equivalente a 13.310 indígenas, que se declaram pertencentes à etnia, a qual segundo tronco linguístico ou família



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação Universidade Federal do Amazonas - UFAM Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

linguística são Tupi. Os nativos, hoje, passam por uma situação controversa, considerando questões alimentares e ocupacionais. Trata-se de questão referente à marginalidade, a qual em certa medida é comum às etnias brasileiras.

Não uma marginalidade racionalmente estipulada, a partir de razão social, emprego ou vencimento mensal. Outrossim, queremos dizer acerca de algo mais focado na natividade cosmológica, representada por crenças, atitudes, valores e ideologias históricas.

O pouco acesso à saúde e educação de qualidade, aliada à falta de representatividade no Poder Legislativo, além do preconceito e do pouco reconhecimento de fato enquanto pessoas de direitos, continuam sendo obstáculos que impedem não apenas a nação Sateré-Mawé, como também a demais povos indígenas brasileiros, de terem participação ativa na sociedade, encontrando-se à margem desta, assim como outras minorias, que se estabelecem segundo condições análogas, tais como povos quilombolas e comunidades rurais. Essa conjuntura de marginalidade dos povos rurais e urbanos, entretanto, foi o que proporcionou a Luiz Beltrão iniciar seus trabalhos no contexto dos estudos de folkcomunicação, na década de 1960.

Ao pensar a teoria folkcomunicacional, o pesquisador acompanhou diversas manifestações de camponeses (as) e seu universo rural, cuja situação era a de marginalidade nos anos 1960. Em suas palavras, a pessoa do campo marginalizada é “um indivíduo à margem de duas culturas e de duas sociedades que nunca se interpenetraram e fundiram totalmente” (BELTRÃO, 1980, p. 39). Dessa forma, o teórico teve cuidado de verificar as várias maneiras utilizadas pelas classes marginalizadas para a criação e o estabelecimento de processos comunicacionais que difundissem suas informações, fossem sobre seus valores, sentimentos ou conhecimentos, uma vez que estão constantemente reinventando e reconstruindo a sociedade e suas relações próprias, geralmente opostas à visão convencional e dominante (TESKE, 2010).

As análises de Beltrão o levaram a identificar e classificar três grupos de usuários da folkcomunicação ou participantes de sua audiência, cuja exclusão, tanto do sistema político quanto do comunicacional institucionalizado, pode ser observada:



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação Universidade Federal do Amazonas - UFAM Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

1. os grupos rurais marginalizados, sobretudo devido ao seu isolacionismo geográfico, sua penúria econômica e baixo nível intelectual.
2. os grupos urbanos marginalizados, compostos de indivíduos situados nos escalões inferiores da sociedade, constituindo as classes subalternas, desassistidas, subinformadas e com mínimas condições de acesso.
3. os grupos culturalmente marginalizados, urbanos ou rurais, que representam contingentes de contestação aos princípios, à moral ou a estrutura social vigente (BELTRÃO, 1980, p. 40).

Os povos indígenas, portanto, são também caracterizados segundo princípios utilizados por Beltrão para identificar grupos marginalizados, e ainda por encontrarem-se excluídos do sistema de comunicação instituído por elites hegemônicas brasileiras. Esses grupos “não organizados, a massa – urbana e rural – de baixa renda, excluída da cultura erudita e das atividades políticas [...] sem poder decisório, excluídos de uma participação ativa no processo civilizatório (BELTRÃO, 1980, p. 22), fabricam e utilizam, então, seus próprios meios de se comunicar, usando assim outros conjuntos de estratégias, que o autor define como “um outro complexo de procedimentos, modalidades, meios e agentes elaboradores e emissores de mensagens, ao nível de sua vivência, experiência e necessidades, e expressivas de sua ideologia, aspirações e opiniões” (BELTRÃO, 1980, p. 23).

À vista disso, parece estar evidente que Beltrão procurou analisar a comunicação popular na forma de manifestações de grupos culturais. Deste modo, suas buscas estavam voltadas para manifestações vinculadas ao folclore e sobre a mediação de líderes de opinião em comunidades por ele estudadas (CASTELO BRANCO, 2011). Neste sentido, o cerne de suas preocupações era o ato de interatividade comunicacional.

Comunicação é o problema fundamental da sociedade contemporânea – sociedade composta de uma imensa variedade de grupos, que vivem separados uns dos outros pela heterogeneidade de cultura, diferença de origens étnicas e pela própria distância social e espacial (BELTRÃO, 2004, p. 27).

Benjamin (2008) destaca que, conforme seus estudos avançavam, Beltrão notava que “os agentes comunicadores de fora do sistema convencional e as modalidades que adotavam para a transmissão de suas mensagens eram de características folclóricas”



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação
Universidade Federal do Amazonas - UFAM
Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

(BENJAMIN, 2008, p. 282). Logo, ficava assim suposto o conceito da teoria estruturada por Beltrão: “como o conjunto de procedimentos de intercâmbio de informações, ideias, opiniões e atitudes dos públicos marginalizados urbanos e rurais, através dos agentes e meios direta ou indiretamente ligados ao folclore” (BELTRÃO, 1980, p. 24).

Melo (2007) conceitua os termos utilizados por Beltrão para esclarecer problemáticas da folkcomunicação e processos que mediam a cultura de massa e a de povos marginalizados. Segundo ele,

[...] folclore compreende formas interpessoais ou grupais de manifestação cultural protagonizadas pelas classes subalternas e Folkcomunicação caracteriza-se pela utilização de mecanismos artesanais de difusão simbólica para expressar em linguagem mensagens previamente veiculadas pela indústria cultural (MELO, 2007, p. 21).

A distinção justifica o que Castelo Branco (2011) pondera a respeito de pesquisas sobre comunicação popular, cujas análises se situam nas manifestações populares provenientes do folclore. Tais ponderações fazem com que a folkcomunicação seja interpretada “como a comunicação por meio do folclore, a comunicação em nível popular, que se refere ao povo e não se utiliza dos meios formais de comunicação” (CASTELO BRANCO, 2011, p. 110). Entretanto, devemos mencionar, como alega Hohlfeldt (2002), que conceitos de folkcomunicação, manifestação folclórica e cultura popular não podem ser confundidos. Por conseguinte, graças a aperfeiçoamentos, hoje a teoria pode ser entendida como:

[...] o estudo dos procedimentos comunicacionais pelos quais as manifestações da cultura popular ou do folclore se expandem, se socializam, convivem com outras cadeias comunicacionais, sofrem modificações por influência da comunicação massificada e industrializada ou se modificam quando apropriadas por tais complexos (HOHLFELDT, 2002, p. 11).

Dessa forma, povos indígenas adotam formas de comunicação próprias, concernentes a seus modos de viver e ver o mundo. Especificamente quanto aos Sateré-Mawé, nosso foco de estudo, temos de afirmar que as maneiras distintas de se comunicar garantem ao grupo não apenas possibilidades de socialização entre si, como também



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação Universidade Federal do Amazonas - UFAM Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

alternativas que estendam elos sociais e comunicativos para fora de seus domínios territoriais, para além de seus limites simbólicos domésticos, alcançando a sociedade como um todo.

O tuxaua⁵ como agente da folkcomunicação

O guaraná, inquestionavelmente, é um dos alimentos de maior relevância para a etnia, não apenas concernente a questões referentes à alimentação, como também em sua organização social, mítica e econômica. Por terem sido responsáveis pela domesticação da trepadeira *Paullinia Cupana* H. B. K., (LORENZ, 1992), os índios Sateré-Mawé são chamados de “filhos do guaraná”, uma vez que criaram a técnica para seu beneficiamento, e desta forma, tornaram-se os inventores da cultura do guaraná (TEIXEIRA, 2005).

Tanto o consumo quanto a própria fruta do guaranazeiro estão ligados à história ideológica e mítica dos Sateré-Mawé, além de constituírem as relações simbólicas e socioculturais desses povos. Tal afirmação pode ser vista na narração do mito, difundido oralmente nas comunidades, e que segundo os relatos dá origem ao guaraná, onde conta-se que

[...] antigamente existiam na região do Rio Maués Açu, três irmãos: Ocuamató, Icuamã, (homens) e Onhiamuaçabê (mulher). A jovem não tinha marido e era cobiçada pelos animais da floresta. Os irmãos não queriam vê-la casada, pois Onhiamuaçabê era quem conhecia todos os segredos das plantas medicinais do Noçoquém⁶ (floresta onde ficam as plantas e animais úteis). Um dia, uma serpente ficou à espreita. Quando a moça passou, tocou-a levemente na perna, engravidando-a. Nasceu então forte e bonito denominado Anumarei't. A mãe contou para ele que plantou uma castanheira no Noçoquém, mas os irmãos enciumados haviam tomado o lugar. O menino quis provar das castanhas e acabou morto pelos guardas que os tios haviam deixado no Noçoquém. Desesperada, Onhiamuaçabê plantou na terra o olho esquerdo do menino e nasceu um cipó ruim (guaranarana, o falso guaraná). Plantou então o olho direito e daí surgiu o verdadeiro guaraná. E o solo escolhido virou chão sagrado (refere-se a região do município de Maués). Onhiamuaçabê exclamou profetizando: “Tu, meu filho Waraná, serás a maior força da natureza, farás o bem a todos os homens, teu warã sagrará todas as festas e ritos; o amor fará de ti um símbolo e todos amigos e inimigos falaram o teu nome, porque és filho de Anuamauató”. O guaraná foi crescendo e, de tempos, saía da sepultura

⁵ Na língua materna dos Sateré-Mawé, os tuxauas são chamados de tui'as ou tuissas. Alguns autores optam pela utilização do termo tuiçá (ou tuissá) para se referirem a chefes políticos.

⁶ O Noçoquém ou Nusoken, também chamado de lugar das pedras, de acordo com a mitologia, é o paraíso dos Sateré-Mawé, seu local de origem e lugar onde se encontram os heróis míticos do povo.



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação Universidade Federal do Amazonas - UFAM Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

do menino um animal: nasceram assim o macaco coatá, o cachorro-domato e o porco queixada. E, finalmente, Onhiamuaçabê viu brotar de dentro da cova um menino: era o primeiro Sateré-Mawé, a origem da “tribo” e ao mesmo tempo o seu filho ressuscitado⁷ (SOUZA, 2014, p. 9).

Souza (2014), em pesquisas sobre a etnia, pondera que mitos difundidos acerca da origem do guaraná estão ligados também à própria origem do povo Sateré-Mawé, pois, de acordo com a mitologia da etnia, um filho ressuscitado de Onhiamuaçabê deu origem ao primeiro índio sateré, bem como originou a representação máxima da política do grupo, os tuxauas. Em outras palavras, para essa nação étnica, o guaraná é considerado autêntico e representa, igualmente, o tuxaua verdadeiro.

Das diversas representações que os Sateré-Mawé oferecem em relação ao guaraná, a mais evocada cabe na metáfora do “tuxaua verdadeiro” (tuisa 'horo), aquele que com bons conselhos e palavras de entendimento (sehay wakuat) abre o futuro de longa vida para os descendentes. O tuxaua verdadeiro é aquele que sabe reconhecer o lugar (pertencimento) e o papel (competência) de cada indivíduo dentro do seu coletivo; quem embasa suas decisões na escuta dos pareceres e condições, seja dos corresidentes de uma localidade, seja das lideranças (tuxauas – tuisária) de diversas comunidades; (FIGUEROA, 2016, p. 62).

O misticismo propagado pela nação é observado, ainda, na nomeação do povo, pois, Sateré significa “lagarta de fogo” e Mawé tem como significado a denominação “papagaio inteligente e curioso”. Lagarta é o clã mais importante da sociedade sateré, pois designa a linha hereditária dos tuxauas (LORENZ, 1992).

Tuxauas, homens ou mulheres, são pessoas sábias por definição política e relacional, carregam status de mestre ou mestra do grupo, possuem conhecimentos empíricos, pragmáticos e prestígio por sua liderança, orientando-se por direitos, poderes e funções de governo e administração ante seu clã e demais clãs do aldeamento. Desde a eleição, tuxauas só perdem os cargos por motivo de falecimento, quando posteriormente o filho mais velho (ou filha) assumirá a função, mantendo a linhagem. Em maioria, tuxauas são homens e dominam seus clãs (ALBUQUERQUE; JUNQUEIRA, 2017, p. 58-59).

⁷ Existem diversas versões desse mito registradas por diferentes autores, optamos pela versão de Souza (2014) por acreditarmos que mesmo condensada, a narração assegura genuinidade aos relatos da nação.



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação Universidade Federal do Amazonas - UFAM Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

Os tuxauas são lideranças tradicionais dentro das comunidades indígenas, isto é, são responsáveis por guardar condições e regras herdadas de seus antepassados e aceitas pelo povo. Como afirma Luciano (2006), lideranças tradicionais, dentro das aldeias indígenas, “têm o papel de representar, coordenar, articular e defender os interesses dos sibs, dos clãs, das fraternias e do povo como uma responsabilidade herdada dos pais a partir das dinâmicas sociais vigentes” (LUCIANO, 2006, p. 65) e têm sua autoridade pautada em princípios de generosidade, ou seja, os chefes tuxauas não têm poder de controle sobre demais indígenas, mas possuem funções de animar e articular relações dentro de comunidades, respeitando não apenas liberdades individuais de membros, mas também a soberania da coletividade sem representação.

Normalmente, há tuxauas em todas as aldeias Sateré-Mawé. Eles têm autoridade ampla dentro das comunidades, para solucionar conflitos, marcar e realizar reuniões, festividades e rituais, além de direcionar trabalhos de agricultura e negócios locais. A autoridade também vai além dos limites da comunidade e se estende para a esfera política Sateré-Mawé (LORENZ, 1992). Costumam representar interesses gerais do povo em encontros, reuniões, assembleias etc.

Um tuxaua, ao cumprir o papel de comunicador e mediador entre seu povo e a sociedade em geral, representa, portanto, o que Beltrão denominou de “agente da folkcomunicação”. De acordo com o teórico, o agente comunicador, mesmo situado à margem da sociedade, da política ou da educação apresenta e detém tanto conhecimentos adquiridos com o contato externo ao grupo social do qual participa, como também a capacidade de influenciar o meio onde está inserido. Sendo um líder de opinião, possibilita a interação entre grupos diferentes e supre a ineficácia dos meios de comunicação de massa.

Como vimos, tuxauas são pessoas mantenedoras de respeito e detentoras de autoridade dentro de aldeias indígenas, alcançando assim a consideração e a confiança de seus ouvintes, características estas de um líder, social, político e, acima de tudo, de opinião. Possuem capacidade de intervir em processos comunicacionais de seu grupo, aspectos que segundo Beltrão caracterizam o agente da folkcomunicação, uma vez que o agente, além de líder, é reconhecido também como intérprete, que igualmente trabalha



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação Universidade Federal do Amazonas - UFAM Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

para acessar mensagens de meios exteriores, decifrá-las e então transmiti-las ao seu grupo. Um agente *folk* é, na verdade, uma espécie de tradutor, de diplomata, de intercessor (BELTRÃO, 1980), que realiza a mediação das informações entre os meios de comunicação e o público, de maneiras diversificadas “em múltiplos estágios, compreendendo meios, líderes com seu grupo mais íntimo, líderes com outros líderes e, afinal, com a grande audiência de folk” (2001, p. 79).

Desta forma, a influência do agente comunicador é possível por sua familiaridade não somente com seu grupo social, mas também com comunidades diversas, além dos meios de comunicação. A capacidade de influência é vista pelo teórico da seguinte maneira:

a) a influência de outras pessoas em decisões específicas tende a ser mais frequente e mais efetiva que a dos meios de comunicação de massa; b) influenciadores e influenciados mantêm íntimas relações e tendem a compartilhar das mesmas características de situação social; c) indivíduos intimamente relacionados tendem a ter opiniões e atitudes comuns e relutam em abandonar o consenso do grupo, mesmo que os argumentos dos meios de comunicação de massa lhes pareçam atraentes; d) os líderes de opinião têm maior inclinação a se exporem aos meios de comunicação de massa, particularmente aos mais importantes para suas esferas de influência. (BELTRÃO, 1980, p. 31).

Compreendemos, então, que o tuxaua dispõe de particularidades inerentes aos agentes da folkcomunicação, pois apresenta capacidades de motivação e persuasão junto a seus liderados, exercendo grande influência nas comunidades Sateré-Mawé e, dessa forma, atuando como um agente da comunicação popular.

Çapó: o elemento intercomunicacional da nação Sateré-Mawé

Dentre todas as responsabilidades do tuxaua, umas das mais significativas é a de receber e hospedar visitantes que chegam aos sítios da etnia, demonstrando sua generosidade através da incumbência cerimonial de oferecer çapó, tanto a hóspedes acolhidos como a demais residentes dos povoados.

O consumo do çapó está intimamente ligado à rotina da etnia, bem como ao cotidiano ritualístico e religioso do povo e costuma ser servido em todos os eventos das comunidades, em reuniões, em conversas e assembleias. O consumo da bebida, preparada através da tradição de ralar o bastão de guaraná e misturar à água, é coletivo e oferecido



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação Universidade Federal do Amazonas - UFAM Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

não somente a famílias inteiras de nativos, como também a visitantes, homens, crianças e mulheres, cabendo a estas últimas à função de prepará-lo (BUSTAMANTE, 2009).

A aguadeira, como é chamada a manipuladora da bebida, geralmente é esposa ou filha dos tuxauas, e utiliza a língua do pirarucu ou pedras de basalto conhecidas como jacaré para ralar os bastões de guaraná, formando como relata Lorenz (1992) uma espécie de “lama” que ao entrar em contato com água, origina a bebida, que normalmente é servida em cuias, utensílios fabricados através dos frutos da cuieira (*crescentia cujete*). De acordo com Nunes Pereira (1954), há um ritual a ser respeitado durante a ingestão do çapó. Após perceber que há bebida suficiente para todos, a aguadeira passa a cuia ao tuxaua, que primeiramente se serve para então compartilhar com os demais, seja com os mais velhos ou com visitantes ilustres.

A cuia é movimentada de mão em mão e o consumo é feito em pequenos goles, sendo indelicado recusar o çapó, pois, de acordo com protocolos Sateré-Mawé, ainda que pessoas visitantes não gostem, devem tomar da bebida sem renunciá-la, pois tal feito seria deselegante. Durante a cerimônia, a última pessoa a beber deve deixar parte da bebida na cuia, para que esta não volte vazia às mãos do tuxaua.

A tradição de beber o çapó não se restringe a sessões cerimoniais do povo. Sua utilização é feita costumeiramente por mulheres durante períodos de puerpério, menstruação, gestação, pós-parto e até nos lutos; e pelos homens após o nascimento de filhos(as) e nas temporadas anteriores ao “ritual da tocandira”⁸, bem como nos dias seguintes, enquanto se recuperam. Os rituais de leitura do Porantin⁹ também são cerimônias importantes, marcadas pela ingestão da bebida por toda comunidade.

Percebemos, portanto, que o consumo do guaraná em forma de çapó está enraizado em todas as instâncias da vivência Sateré-Mawé, seja cultural ou socialmente, além de ser difundido mística e cosmologicamente. Tanto o guaraná quanto o çapó representam, ainda, elo de comunicação entre membros da comunidade, entre as lideranças e o povo,

⁸ Também chamado de ritual da tucandeira, esse rito marca a passagem dos adolescentes para a idade adulta. Conforme Lorenz (1992), durante as cerimônias, os meninos põem a mão em luvas tecidas em palha, pintadas com jenipapo e adornadas com penas, e dançam enquanto resistem às dores causadas pelas ferradas das formigas da espécie *Paraponera clavata* introduzidas no artefato.

⁹ Peça de madeira esculpida com desenhos geométricos, pintados com tabatinga, com forma de remo ou clava de guerra. Constitui a peça cultural mais importante da etnia, pois é o item catalisador da cosmologia Sateré-Mawé, bem como seu legislador social, agrupando as esferas políticas, jurídicas e religiosas do povo (LORENZ, 1992).



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação Universidade Federal do Amazonas - UFAM Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

além de constituir-se como suporte ancestral representante do trabalho coletivo e das ações políticas do grupo. De acordo com Figueroa (2016), para os Sateré-Mawé o guaraná sustenta o destino dos homens com lugar de palavra, isto é, para homens que possuem palavras a serem dirigidas a outros homens, agindo de forma a regular a sociedade e se apoiar no guaraná para consolidá-la. O ato de tomar o çapó coletivamente reúne a voz de todos e a representa em uma única voz, a voz do tuxaua.

Espera-se que, nas suas decisões, ele unifique, de forma conciliadora, os pareceres de todos os presentes. A partilha do çapó precipita uma fusão de imagens entre o tuxaua e o guaraná como chefe que exerce seu poder mediante um aconselhamento “que acalma docemente” (UGGÉ, 1993, p. 41) e que se atualiza pela circulação horizontal da palavra (FIGUEROA, 2016, p. 62).

A simbologia atribuída ao guaraná permite que os Sateré-Mawé articulem a concepção de sociedade voltada para ela mesma, com o ideal de que a circulação coletiva e pacífica da palavra seja seu traço dominante. Desse modo, durante o compartilhamento do guaraná realiza-se o debate de assuntos importantes relativos ao povo, além de se buscarem soluções para discussões abordadas no cotidiano, através do diálogo, tomando a fala, o verbo, como vínculo estabelecedor e mantenedor de relações amistosas interna e externamente. Assim sendo, entende-se que “tomar sapó é comunicar-se, interligar-se com o mundo mítico desse povo, é também produzir relações amigáveis, angariar parceiros, reunir parentes, lembrar os tempos antigos, contar as histórias míticas, e viver os dias atuais” (SOUZA, 2014, p. 13).

Considerações

Reconhecemos a importância de contextualizar a vivência de sociedades ameríndias, pois os povos indígenas, lutam incansavelmente pela defesa de seus direitos políticos e sociais, bem como pela preservação de seus valores, costumes e tradições, caracterizadas pela riqueza de diversidade sociocultural. Deste modo, buscamos demonstrar que a alimentação constitui umas das formas mais significativas de resistência indígena pela manutenção de suas identidades, pois os hábitos alimentares ao serem transmitidos de geração em geração através de relatos, mitos e rituais, proporcionam a conservação não apenas da etnicidade dos ameríndios, mas também contribuem e



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação Universidade Federal do Amazonas - UFAM Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

influenciam a cultura nacional, e conseqüentemente, a gastronomia brasileira, além de constituírem uma forma particular de comunicação baseada na oralidade, permitindo a transmissão de saberes e sabores concernentes aos povos indígenas.

Outrossim, com a nação Sateré-Mawé não é diferente. A descoberta e domesticação do guaraná, não apenas caracteriza e identifica o povo, reconhecido como “filhos do guaraná”, como constitui uma forma de preservação de sua memória e ancestralidade. A ingestão do çapó representa para a etnia o componente que favorece a transmissão de seus saberes e fazeres, proporcionando elos comunicacionais dentro e fora das comunidades étnicas, e o tuxaua simboliza o emissário encarregado de perpetuar os conhecimentos indígenas, bem como de facilitar e mediar as relações interlocucionais entre comunidades ameríndias e a sociedade em geral.

Por conseguinte, ressaltamos a importância da folkcomunicação como promotora do entendimento acerca dos processos de comunicação decorrentes em manifestações populares e do desenvolvimento de pesquisas que envolvam o cotidiano dos povos indígenas, não apenas com o objetivo de conhecê-los e entender suas particularidades, seus modos de viver e se (re)organizar diante da sociedade, bem como suas características místicas e ecológicas, mas também contribuir no sentido de demonstrar sua significância política, histórica e sociocultural no universo brasileiro.

Referências

ALBUQUERQUE, Renan; JUNQUEIRA, Carmen. **Brincando de onça e cutia entre os Sateré-Mawé**. Manaus: EDUA, 2017.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.

_____. **Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. **Teoria e metodologia**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2004.

BENJAMIN, Roberto. **Folkcomunicação: da proposta de Luiz Beltrão à contemporaneidade**. In: Revista Latinoamericana de Ciencias De La Comunicacion. N. 8-9 (5). 2008. Disponível em: <https://www.alaic.org/revista/index.php/alaic/article/view/75/73>. Acesso em: 25 abr. 2018.

BRAGA, Vivian. **Cultura alimentar: contribuições da antropologia da alimentação**. In: Saúde em Revista. Piracicaba: Editora Unimep, 2004. p. 37-44.



XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação
Universidade Federal do Amazonas - UFAM
Parintins (AM), de 25 a 27 de junho de 2018

CASTELO BRANCO, Samantha. Metodologia folkcomunicação: teoria e prática. In: **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. Org. DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio. 2. ed. – 5. reimp. – São Paulo: Atlas, 2011.

FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. **Guaraná, a máquina do tempo dos Sateré-Mawé**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 11, n. 1, p. 55-85, jan.-abr. 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222016000100005>.

HOHLFELDT, A. **Novas tendências nas pesquisas da folkcomunicação**: pesquisas acadêmicas se aproximam dos estudos culturais. In: CONGRESSO BRASILEIRO DAS CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO – Intercom, 25., 2002. Salvador. Anais... Disponível em: <http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista14/artigos%2014-1.html>. Acesso em: 28 abr. 2018.

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

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

MACIEL, Maria Eunice. Identidade cultural e alimentação. In: **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. Org. CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. p. 49-56.

MELO, J. M. **A difusão gastronômica no espaço folkcomunicação**. In: Revista Internacional de Folkcomunicação – Volume 1 – 2011.

_____. Folkcomunicação. In: GADINI, Sérgio Luiz, WOITOWICZ, Karina Janz. (Orgs). **Noções básicas de Folkcomunicação: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões**. Ponta Grossa, Editora UEPG, 2007.

NUNES PEREIRA. **Os índios Maués**. Rio de Janeiro: Ed. Organização Simões, 1954.

SOUZA, Kalinda Félix de. **Alimentação indígena Sateré-Mawé: um panorama atual** apresentando um breve contexto simbólico. Trabalho apresentado na 29 Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

TEIXEIRA, Pery (Org.) **Sateré-Mawé: retrato de um povo indígena**. Manaus: UNICEF/FNUAP, 2005.