

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*  
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A RELIGIOSIDADE DO GUARANÁ NA CULTURA  
DOS SATERÉ-MAUÉ**

MIRIAN MATULIO DE SOUZA

GOIÂNIA

2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*  
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A RELIGIOSIDADE DO GUARANÁ NA CULTURA  
DOS SATERÉ-MAUÉ**

MIRIAN MATULIO DE SOUZA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da  
Religião para conclusão de Mestrado.

Orientador: Dr. José Carlos Avelino da Silva

GOIÂNIA

2011

S729r Souza, Mirian Matulio de.  
A religiosidade do guaraná na cultura dos sateré-maué  
[manuscrito] / Mirian Matulio de Souza. – 2011.  
80 f. : il.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de  
Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2011.  
“Orientador: Dr. José Carlos Avelino da Silva”.

Inclui Anexos

Inclui lista de figuras


1. Guaraná – religiosidade. 2. Sateré-maué – cultura. 3.  
Cultura. 4. Identidade. 5. Religião e mito. I. Título.

CDU: 397:634.1(043.3)

291.13

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA  
EM 15 DE MARÇO DE 2011 E APROVADA COM A NOTA 7,0 PELA BANCA  
EXAMINADORA

1) Dr. José Carlos Avelino da Silva / PUC Goiás (Presidente) 

2) Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Membro) 

3) Dra. Heloisa Selma Fernandes Capel / UFG (Membro) 

Dedico este trabalho aos meus pais: Artur Dourado de Souza e Alda Matulio de Souza (ambos *in memoriam*); aos meus 05 (cinco) irmãos: Moisés Matulio de Souza; Paulo Matulio de Souza, José Matulio de Souza; Ruben Matulio de Souza; Daniel M. Matulio Dourado e respectivas famílias que ao longo desta jornada, estiveram comigo no apoio, nas orações intercessoras, no afeto e companheirismo, sem os quais não teria me sentido fortalecida e estimulada a continuar até o final.

Agradeço a Deus a graça de poder realizar este trabalho.

À Pontifícia Universidade Católica de Goiás, pelas horas em sala de aula, e, ao Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião pelo apoio recebido.

A todos os professores do Mestrado, por partilharem conosco os conhecimentos referentes ao curso. Aos colegas por partilharem a convivência e dividirem momentos tão especiais e, em especial ao colega e amigo do curso, Pr. Israel Serique dos Santos pelas horas generosas de apoio com as apresentações de datashow. Ao primo Luzimar Dourado e esposa Gerusia M. Dourado, pelas acolhidas que em horas inesperadas aos quais recorri. Também ao casal de amigos Tecla Souza de Freitas e esposo Luiz de Souza pela recepção e acolhida nos primeiros momentos da chegada em Goiânia.

Também aos novos amigos que formei da cidade de Goiânia os quais, com generosa demonstração de amizade, ofereceram-me o ombro amigo nas horas difíceis que passei, dos quais alguns se destacaram, como: à comunidade evangélica da MEPB – Missão Evangélica Pentecostal Do Brasil; ao casal de amigos e família, Joana D'arque e o esposo Pr. Abelardo Cunha; ao casal e família Doriane e Gerson Santana e a estimada amiga e família Leda Galvão.

Um agradecimento especial ao então Coordenador do curso em Ciências da Religião, o Prof. Dr. Valmor da Silva, pelo apoio, incentivo e tolerância, e, ainda um agradecimento especial ao Prof. Dr. José Carlos Avelino da Silva, pelas horas gastas com as orientações que pacientemente me prestou durante todo o período do curso. A estes e mais àqueles que diretamente e indiretamente contribuíram para este final vitorioso, meus eternos agradecimentos.

Um Caboclo produtor e sua família sempre oferecem ao visitante o guaraná in natura, ralado na hora na língua do peixe pirarucu. É um costume quase ritual que precede a conversa.

(Mônica Trindade Canejo)

## RESUMO

SOUZA, Mirian Matulio de. *A religiosidade do guaraná na cultura dos sateré-maué*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011.

Este trabalho analisa e ressalta a religiosidade como aspecto relevante na historicidade cultural do guaraná, no qual, o ponto chave encontra explicação e sentido, no mito de origem dos sateré-mawé. E foi desenvolvido à medida que dados importantes foram catalogados no intuito de fornecer embasamento e sustentabilidade à proposta destas análises. Esta dissertação é uma tentativa de explicar, sob o ponto de vista antropológico, filosófico e teológico, as questões que envolvem o guaraná e seu mito. No primeiro capítulo apresenta-se o conceito de cultura e sua relação com o fenômeno religioso. No segundo capítulo expõe-se a religiosidade do guaraná na cultura sateré-mawé a partir do conceito de mito e da análise de sua tradição oral sobre a origem do guaraná. No terceiro capítulo destaca-se a cidade de Maués enquanto espaço geográfico e cultural no qual o guaraná é elemento de identidade daquele povo.

Palavras-chave: guaraná, religiosidade, mito, lenda, rito, identidade, cidadania



## ABSTRACT

SOUZA, Miriam Matulio of. *The religiosity of guarana in the culture of sateré-maué*. Dissertation (Master of Science in Religion) - Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2011.

This dissertation examines and emphasizes the religiosity aspect and its relevance in the cultural history of guarana, in which the key point is explained and meaning in the myth of origin of sateré-maué. It was developed as the important data have been cataloged in order to provide sustainability to the foundation and purpose of this analysis. This dissertation is an attempt to explain from the point of view of anthropology, philosophical and theological issues surrounding his myth and the guarana. In the first chapter introduces the concept of culture and its relationship with the religious phenomenon. In the second chapter explains the religiosity of guarana-culture sateré-maué from the concept of myth and analysis of their oral tradition about the origin of guarana. The third chapter, highlights the city of Maués as geographical and cultural space in which the guarana is an element of identity of the people.

Keywords: guarana, religiosity, myth, legend, rite, identity, citizenship

## LISTA DE FIGURAS

Figura: 01:	Artesão.....	47
Figura 02:	Orquestra de macacos.....	47
Figura 03:	Desfile típico do festival do guaraná de Maués.....	48
Figura 04:	Mapa da cidade de Maués.....	52
Figura 05:	Demonstração do ritual da lenda do guaraná.....	54
Figura 06:	Ritual da tucandeira.....	55
Figura 07:	Rainha do guaraná de Maué.....	56
Figura 08:	Momento de confraternização da comunidade.....	59
Figura 09:	Plantação de guaraná em clareira.....	61
Figura 10:	Fruto do guaraná .....	65
Figura 11:	Guaraná em bastão.....	67
Figura 12:	Guaraná em pó.....	67
Figura 13:	Guaraná gaseificado.....	68

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>1 CONTEXTUALIZANDO O TERMO CULTURA</b> .....	16
<b>2 A RELIGIOSIDADE DO GUARANÁ NA CULTURA DOS SATERÉ-MAUÉ</b> .....	20
2.1 SATERÉ-MAUÉ – PERFIL HISTÓRICO DE UM POVO LENDÁRIO.....	20
2.1.1 Origem dos Sateré-Maué.....	20
2.1.2 Sehaypóri – o Livro Sagrado dos Sateré-Maué.....	22
2.2 A FORÇA QUE VEM DA FLORESTA .....	23
2.2.1 Mitos, Religião e a Arte.....	27
2.2.2 O mito.....	27
2.2.3 Religião e Mito.....	28
2.2.4 O Mito no Contexto Social e Religioso.....	35
2.2.5 O Rito Como Linguagem do Mito.....	37
2.2.6 O Rito do Guaraná Como Prática Habitual dos sateré-maué.....	38
2.2.7 O Mito Sob o Prisma Hermenêutico.....	40
2.2.8 O Mito no Contexto da Música e da Dança.....	42
2.2.9 O Mito na Antropologia.....	43
2.2.10 A Arte Como Linguagem Universal do Rito e do Mito.....	45
2.3 O GUARANÁ SOB A ÓTICA INDUSTRIAL E LITERÁRIA.....	51
<b>3 MAUÉS: CIDADE DO GUARANÁ</b> .....	52
3.1 FESTA DO IMAGINÁRIO POPULAR MAUÉ.....	53
3.2 ASPECTO HISTÓRICO DO GUARANÁ .....	58
3.3 ETIMOLOGIA LINGUÍSTICA DO GUARANÁ.....	60
3.4 ETNICIDADE NO CONTEXTO HISTÓRICO.....	62
3.5 O CULTIVO E USOS DO GUARANÁ.....	65
3.5.1 CARACTERÍSTICA DO GUARANÁ.....	65
3.5.2 O GUARANÁ COMO BEM DA CULTURA PATRIMONIAL DO POVO AMAZONENSE: MATERIAL E IMATERIAL.....	69
<b>CONCLUSÃO</b> .....	72
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	74
<b>ANEXOS</b> .....	79

## INTRODUÇÃO

Plantado numa posição estratégica, um olho observa atento a movimentação na floresta. É o que sugere este fruto de guaraná aberto, que cresce no sombreamento da floresta Amazônica, de onde é originário. Quando maduro, a semente preta fica exposta, criando um contraste com o branco da membrana que a envolve. Para o caboclo da selva, a planta tem o poder de aliviar o cansaço, repor as energias e clarear as idéias. Os primeiros a cultivar o guaraná foram os índios maués. Segundo a lenda, quando um índio muito querido morreu, o deus Tupã veio à Terra e disse que, se plantasse os olhos do garoto, brotaria uma planta (Revista HORIZONTE GEOGRÁFICO Revista *apud* JORNAL DO BRASIL, 1995, p.66)

Este trabalho tem como objetivo apresentar a religiosidade no mito do guaraná, tendo como referencial a etnia do grupo indígena sateré-maué, o qual é notadamente o principal responsável por seu descobrimento/domesticação. O mito aqui apresentado retrata a forma de vida que o povo sateré-maué vive dentro de sua comunidade. Este mito exterioriza conceitos formados numa cultura indígena tendo como referencial desta cultura a religiosidade, as lendas, os mitos e os ritos. Com isto queremos direcionar as análises em foco para uma ótica que venha ressaltar uma educação que norteie o educando a valorizar sua identidade cabocla resguardando assim sua cidadania.

A difusão deste estudo se deu à medida que o conhecimento advindo dos sateré-maué ultrapassou os limites desta comunidade. Muito embora a relevância do guaraná na vida do amazonense seja grande, o seu consumo hoje é feito de forma desprovida de sua significação de origem a qual abarca relações identitárias.

É importante ressaltar que o conteúdo simbólico já internalizado e socialmente praticado pelos amazonenses sob a forma de consumo do guaraná nos seus diversos usos e costumes ainda não consta formalmente como conteúdo do ensino e como forma de cidadania.

Deste modo, o estudo do guaraná na dimensão religiosa e também na dimensão cultural (mito e lenda) do homem amazônico mostra como ele está presente na formação de sua identidade.

O mito aqui é apresentado como tentativa de explicar a realidade, como resposta e explicação de sua origem. Ele é reproduzido por meio de cerimônias religiosas que, por sua vez, o mantêm vivo. Por isso, falar do guaraná é uma tarefa muito especial, porque possibilita fazer reflexões sobre a identidade deste povo amazônico, tantas vezes tão à margem desta sociedade contemporânea.

Por esta razão, é bastante razoável refletir que ao nível nacional é impossível retratar a Amazônia sem mencionar seus mitos, ritos e lendas. Mitos e ritos contam histórias que orientam a vida e possuem poder religioso de serem vistos como eficazes. No que tange ao guaraná, não se pode negar que sua expansão e valorização industrial são bem notórias.

No entanto, não acontece o mesmo em nível de conhecimento escolar, ou seja, não existem livros didáticos com os temas referenciados nesta pesquisa que venham ressaltar o aspecto da religiosidade, da cidadania e da importância que representa o mito aqui retratado. Estes aspectos do guaraná estão de fato no conhecimento de cunho popular quando, por ocasião de festejos, o mito do guaraná é retratado. O guaraná enquanto objeto de consumo, é amplamente tratado em nível de pesquisa com fins de apoiar à industrialização. Mas, quanto à sua relação com a religiosidade, à cidadania e ao sentimento de pertença, como fatores relevantes da cultura, não estão explícitos, mas, muito bem contextualizado em sua historicidade.

De modo que este projeto busca atingir na temática do mito e também da lenda do guaraná, a religiosidade e cultura, na qual vejo aqui um bom conteúdo a ser pensado numa perspectiva de importante alcance cultural. Nossas tradições ainda não alcançaram um patamar de maior destaque em nossas práticas pedagógicas, uma vez que não estão presentes, com maior ênfase, em nossas salas de aula. Deste modo, consideramos as análises do autor D'Adesky que define estas práticas culturais:

[...] no decorrer do tempo, culturas distintas no sentido de garantir a percepção adequada pela sociedade, da imagem de grupos étnicos que julgam vitais tanto a preservação de uma identidade cultural particular para os seus membros e seus descendentes quanto o respeito às práticas, atividades e concepções de modo provenientes de suas culturas. De outro lado, assegura, no âmbito do sistema educacional público, mas também nas organizações culturais do estado, o alargamento dos horizontes culturais,

intelectuais e espirituais, desse modo enriquecendo a nação com perspectivas culturais e intelectuais diferenciadas (2001, p. 196).

E é exatamente contextualizando estes aspectos que esta pesquisa faz uma reflexão sobre o mito e o rito do guaraná, analisando a prática religiosa que envolve o mito e o rito. E ressalta na prática pedagógica sua importância, sua validade e sua relação com a formação de identidade do povo amazonense. Esta análise é feita com um especial enfoque à comunidade de sateré-mawé, por tratar-se do grupo étnico que contribui com a estrutura cultural e religiosa do guaraná em sua formação de base. Desta forma o método empregado nesta pesquisa é bibliográfico, tendo como objetivo principal analisar o mito do guaraná, como referencial cultural de identidade e da cidadania do povo amazonense.

Assim, a proposta é sugerir uma prática pedagógica que promova o conhecimento e o reconhecimento dos aspectos culturais e de manejo do guaraná, enquanto produto de pesquisa. A proposta ressalta as potencialidades da cultura do guaraná que, a partir de uma análise hermenêutico-filosófica e antropológica, venham a ser encontradas e avaliadas às relações culturais e religiosas que tratam o mito de origem. Essa prática fortalece, valoriza e preserva o seu processo oral, meio pelo qual o índio se expressa mais para comunicar suas tradições.

Nos tempos atuais, este modelo encontra-se ameaçado pelas constantes mudanças da forma de organização da sociedade, interferindo nos seus aspectos culturais. A sociedade contemporânea dificulta que estas populações se reúnam e exercitem suas memórias em torno desta tradição. As lendas amazônicas ainda são guardadas em círculos familiares que preservam as nossas histórias e tradições. Por todos estes motivos, é importante uma tomada de posição no sentido de promover uma análise da realidade do guaraná para o amazonense.

É necessário também que se faça uma interpretação de seus principais aspectos, no que diz respeito à cultura contextualizados nos mitos aí inseridos. A proposta deve retratar o pensamento e o modo de vida, as questões da natureza, do mito, da religiosidade e dos costumes desta comunidade e possibilitar reflexões sobre a identidade cultural do povo. De modo que o objetivo principal é evidenciar o guaraná nas suas várias significações, ressaltando-o enquanto elemento vital no mito e na lenda e seu lugar no conteúdo do ensino fundamental, contextualizando o

conhecimento local como referência de identidade e cidadania. Além disso, promover um conhecimento atualizado e crítico de sua realidade.

Deste modo, é imprescindível destacar a necessidade do jovem amazônico na busca de conhecimento em seu ambiente escolar, sobretudo no que diz respeito à diversidade cultural e religiosa de sua região, no seu dia a dia, possibilitando assim, na formação de indivíduos interessados e comprometidos em preservar e trabalhar melhor as formas de aproveitamento das riquezas naturais amazônicas, tão abundantes neste espaço geográfico.

É também importante, buscar entender as implicações entre as significações e as representações do rito, como forma de fortalecimento conceitual e solidificação desta cultura amazônica, buscando ocupar espaço importante como forma de contribuição para garantia da cidadania do educando. Deste modo, analisar a importância dos aspectos subjetivo-religiosos no consumo do guaraná, referenciando ao modo de vida local, se esses aspectos de fato contribuem ou não como forma de construção e reflexão de cidadania.

## 1 CONTEXTUALIZANDO O TERMO CULTURA

Encontramos nas análises de Teylor, referenciada por Mello (1987), uma definição ampla do termo cultura. Conforme o autor, cultura é o

[...] conjunto complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e várias outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade. Como se pode ver, nesta definição o objeto de estudo era muito vasto e abrangia o fenômeno da cultura como fenômeno humano próprio da espécie humana” (TEYLOR *apud* MELLO, 1987, p. 207,8).

Partindo deste princípio, Mello (1987) estende ainda mais o raciocínio quando acrescenta que para qualquer sociedade a cultura representa uma forma de soma de organização de ideias, levando em conta alguns aspectos como as reações emocionais relacionadas aos padrões de comportamentos habituais daquela sociedade em questão. O autor resume que estes padrões de comportamentos são adquiridos por meio de instrução ou pela imitação, nos grupos sociais onde estes indivíduos participam.

Conforme o autor, a cultura parte a princípio do estudo antropológico social, para a qual é importante observar alguns aspectos materiais. Remete principalmente aos aspectos de organização social, como sendo: costumes, instituições e crenças etc. Destaca ainda que o conceito de cultura foi se formando à medida que os antropólogos foram se aprofundando no estudo das análises do comportamento humano, até chegar a uma definição mais concisa, tendo como foco principal o próprio comportamento humano. Mello remete a Herskovits, que define o termo cultura como sendo um conjunto de obras humanas que faz distinção entre o ser humano e os animais. O autor ainda reflete que embora a cultura seja obra do ser humano e feita para ele, ela não pode ser vista como individual uma vez que é uma construção da coletiva, além de distinguir um povo de outro. Deste modo, a cultura possui conjuntos de significados que são percebidos e assimilados de forma diferente pelos diversos grupos sociais. O que representa para uma cultura de um determinado povo pode não necessariamente representar para outra. Dentro deste contexto a cultura é classificada por diferenciadas terminologias, tais como:



Cultura subjetiva: distingue-se pelas experiências vividas por cada indivíduo em particular. A cultura objetiva distingue-se pelo conjunto de obras humanas de todos os tempos na face da terra. Quanto à cultura material, é distinguida por um produto e um resultado. A cultura não material está relacionada ao fenômeno cognoscitivo, enquanto que a cultura real é representada por todo o conhecimento concreto das pessoas, no seu dia a dia. Por fim a cultura ideal está relacionada ao conjunto de comportamento do indivíduo em que as pessoas dizem e acreditam que deveriam ter (MELLO, 1987, p. 40-45).

Mello também destaca algumas características diferenciadas do que representa a cultura para o ser humano e a específica como simbólica pois está ligada ao significado dado por aquele indivíduo que abstrai ou traduz para si o sentido do objeto, o símbolo comunica. É social porque não pode existir sem a pessoa; sem o relacionamento entre pessoas e a transmissão da cultura aos seus descendentes.

Mello remete a Durkheim quando define: “o fato social é toda maneira de agir, fixa ou não, susceptível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior” (DURKHEIM *apud* MELLO, 1987, p. 51). Portanto, numa conceituação, segundo o autor, ele define:

A cultura é como se fosse uma memória coletiva que reconstrói toda a experiência dos grupos ou das sociedades [...] Isso mostra que a cultura, subjetiva como objetiva, é um conjunto de significados sistematizados, transmitidos necessariamente através de símbolos e sinais, portanto, a característica básica da cultura é seu caráter simbólico. É essa propriedade da cultura que permite que ela seja social (MELLO, 1987, p. 48)

Assim, a cultura é social porque interage entre os indivíduos e esta por sua vez sofre influência de uma cultura para outra.

A cultura também é dinâmica e estável. Dinâmica por estar sempre se renovando, assumindo assim nova cara, recebendo e transmitindo saberes e, ao mesmo tempo é estável porque mantém e destaca a tradição, o padrão de comportamento de uma época e sua institucionalização etc. A endoculturação pela qual os indivíduos passam incluir uma conotação subjetiva.

O autor também define que a cultura é seletiva porque está passando por processo de reformulação que se acentua com o passar das gerações, dando espaço tanto à sucessão quanto às mudanças no padrão de comportamento. É importante destacar que determinado valor de comportamento pode cair no esquecimento de forma consciente ou inconsciente, acarretando desaparecimento, isto é, pode ser que certas convenções fiquem obsoletas.

A cultura é também universal e regional. Universal por estar presente no indivíduo em toda sua maneira de ser, ela o representa denotando suas características e diferenciando-os em determinados momentos. Na verdade todos nós precisamos desta cultura universal. Caso tivéssemos que ficar isolados uns dos outros, ocorreria um alijamento social.

A cultura regional diz respeito aos interesses de um grupo em particular conforme suas necessidades e situações que as envolvam. Mello exemplifica: determinado indivíduo recorre ao uso de um equipamento tecnológico para extrair do meio ambiente o seu sustento, sendo que a prática por ele empregada é comum aquele grupo social-regional.

Para o autor, a cultura também é determinante e determinada porque se impõe ao indivíduo independentemente de sua vontade. Ela determina o comportamento humano e é responsável pela padronização comportamental do homem' (MELLO, 1987, p. 58).

Mello remete a Dahrendorf, quando este define: "O processo de socialização é sempre um processo de despersonalização; ao final, a liberdade e a individualidade pessoal são suprimidas através do controle e a generalidade dos papéis sociais" (DAHRENDORF *apud* MELLO, 1987, p. 59). Neste aspecto, segundo o autor, há um paradoxo, porque, ao mesmo tempo em que o indivíduo impõe condições, também é obrigado a agir de acordo com o sistema cultural que também lhe impõe condições.

Deste modo, cultural é de fundamental importância para o fenômeno religioso por ser responsável pela difusão ocorrida no espaço social, além de ser responsável pela grande alavancada do fenômeno religioso, haja vista ser ela a mola propulsora que possibilita a hibridação das mais diversas práticas religiosas no

mundo. Vale destacar que o crescimento tecnológico é o seu mais importante mecanismo de transporte, sem o qual o fenômeno se manteria restrito às suas culturas fechadas ou particulares. Os diferentes meios de comunicação têm se encarregados de fazer esta inter-relação cultural entre os povos das mais diversas culturas.

## 2 A RELIGIOSIDADE DO GUARANÁ NA CULTURA DOS SATERÉ-MAUÉ

### 2.1 SATERÉ-MAUÉ – PERFIL HISTÓRICO DE UM POVO LENDÁRIO

A história que origina o grupo étnico sateré-maué confunde-se com a própria história da Amazônia. Haja vista, desde os tempos coloniais, suas histórias se veem marcadas por acontecimentos adversos às suas vontades, nos quais, aproximam-se e misturam-se numa conflitante procura pela preservação do espaço territorial.

A Amazônia, paraíso verde inter-cortado por gigantes e caudalosos rios, causa admiração e cobiça aos desbravadores vindos de outras pátrias distantes (portugueses e espanhóis) e que veem na longitude das terras, grande oportunidade de enriquecimento fácil. Indiferentes aos seus legítimos habitantes, os nativos indígenas, travam com estes desleais e sangrentas batalhas; no firme propósito de assenhorear-se de tudo e de todos. 'É assim que a Amazônia passa a fazer parte do mapa do mundo: como realidade geográfica e histórica. E também se constitui como fabulação mítica (SILVA, 1996, p. 8).

#### 2.1.1 ORIGEM DOS SATERÉ-MAUÉ

Queremos registrar aqui, um relato do escritor amazonense Márcio Souza (1994), quando o mesmo faz um registro em sua obra, *Breve História da Amazônia*, por ocasião da passagem no Estado do Amazonas de um importante poeta brasileiro,

Antônio Gonçalves Dias (1823-1864), que viveu seis meses entre os mawés, mura e muduruku, mostrando-se solidário com esses povos; canadense Charles Frederick Hartt (1840-1878), que estudou as culturas indígenas, escreveu uma síntese etnográfica da Amazônia e foi um dos primeiros a compreender a importância e a riqueza dos mitos indígenas (SOUZA, 1994. p. 79).

Contudo os relatos históricos mais precisos sobre os sateré-maué chegam até nós desde as crônicas do padre Bettendorf, que aponta Carvajal, Cristobal de Acunã, Mauricio de Heriarte como os primeiros a falar da forte densidade demográfica registrada através do curso médio do rio Amazonas. Assim, podemos identificar os sateré-maué, ao leste do Estado do Amazonas, numa distribuição que correspondia:

Na área oriental do Estado do Amazonas, cobrindo 61 territórios indígenas, estão estabelecidos 21.038 indígenas de 12 grupos étnicos diferentes: Mura, Mundurucu, Djahoi, Apurinã, Kayabi, Parintintim, Apiaká, Mura Piranhã, Paurauri, Tenharim, Torá e 8.000 Sateré-Mawé. As terras indígenas da região cobrem o território de 15 municípios diferentes e contam um total de 7.681.220 hectares. A metade pertence às tribos Sateré-Mawé e Mundurucu (BERNAL, 2009, p. 74)

No passado, os sateré-maué eram chamados de maué ou *andiraze* ou ainda *maraguase*, e, habitavam a região do Sul-Oeste da *Tupinambára*. '(Tupinambára –, um arquipélago, propriamente dito que tem o nome de Ilhas dos *Tupinambára*)'. É da autoria de Bernal (2009), as análises que indicam os maués como, 'uma corrente migratória' oriunda das costas do Estado de Pernambuco, Paraíba, Maranhão e Pará, se estabelecendo nas regiões do Tapajós e do rio Madeira.

A migração das populações indígenas que acendiam cada vez mais ao rio Amazonas, deu-se porque os portugueses capturavam os índios para escravizá-los. Deste modo, os índios buscavam as terras sem males, a fim de se estabelecerem e continuarem suas vidas em segurança. É interessante destacar um comentário do bispo de Belém Dom João de São José, o qual declarou que "a população dessas beiras seria suficiente para povoar Portugal" (DOM JOÃO DE SÃO JOSÉ *apud* BERNAL, 2009, p.75). A estimativa era que os magués seriam uma média de 60.000. Ao longo do tempo esta realidade mudou de tal forma que a área de ocupação dos sateré, desde a homologação feita pelo Estado Federal de agosto de 1986, ficou reduzida para 788.524 hectares. Desde esta época, têm sido o lugar de habitação desta etnia, que se espalha por alguns municípios dos quais alguns estão próximos de Manaus, como é o caso de Parintins, Barreirinha e Maués.

Um aspecto muito especial que marcou esta época foi que o guaraná estreitava as relações comerciais entre os sateré-maué e os colonizadores. O que de certo modo, assegurava a permanência deles de maneira passiva naquele período. Por ser o guaraná um importante produto agrícola, o mais conhecido por todos os viajantes da época que navegavam pelos rios, o comércio deste produto era muito praticado até por outros grupos, como: os “Mundurucus, Uapixana, Paraviana, Sapopé, Patuarana e os Tupinanbárana, entre outras tribos” (BERNAL, 2009, 75).

Ao longo da história, é importante destacar que os *sateré-maué* tiveram outros nomes, com os quais foram chamados: “Maoos, Mabué, Mangués, Manguês, Magueses, Mahués, Magués, Mauris, Mawés, Maraguá, Mahué” (77).

A justificativa dada atualmente, para explicar o significado do nome sateré-maué, segundo Bernal, é que o termo sateré era destinado ao mais nobre chefe da tribo e, também significa (sateré) lagarta de fogo –, uma lagarta de cor clara (entre verde e amarelo), coberta de pelos, que ao toque da pele, causa queimaduras – daí a justificativa do nome. Maué, a segunda parte do nome significa papagaio falante (uma ave comum na região). Deste modo, é comum ouvir dizer que estes índios se autodenominam de sateré-maué.

### 2.1.2 SEHAYPÓRI – O LIVRO SAGRADO DOS SATERÉ-MAUÉ

O autor Yaguaré Yamã (2007), nome indígena de um legítimo índio das etnias maguará e sateré-maué, cujo nome em português é Ozias Glória de Oliveira, escreveu o livro intitulado: *Sehaypóri* – o livro sagrado do povo sateré-mawé, apresenta nesta obra, uma descrição da origem deste povo, como podemos ver a seguir:

Os Mawé ou Saterê-Mawé são um povo indígena heterogêneo originado do tronco Tupi, pertencente à etnia Tupi-Guarani. São trilingües: falam o idioma nacional Saterê, o português (implantado pela sociedade dominante), além da língua geral, o nhengatu, falada por parte dessa

sociedade que, por estar há mais de trezentos anos em contato com os brancos, atualmente vive em estado de integração, o que lhe tirou muito de sua tradição. Em sua cultura original, os Mawé são organizados e divididos em cinco clãs tribais: Saterê, o clã principal e detentor dos direitos “políticos” do povo; Napu’way’ã, o clã agricultor; Korriwá, o clã caçador; Watunriá, o clã pescador; e Hwariá, o clã guerreiro. Além desses cinco, há outros clãs menos importantes pertencentes a cada clã principal: o aw’ia, ou clã das abelhas, o Wasai, o Ga’ap, o Mói, o Waraná, o Maraguá (independente) e o Hamaut. (YAMÃ, 2007, p. 16).

O autor Yamã destaca que os relatos escritos no *Sehaypori* (livro sagrado dos maués) registram os mitos, porque estes são os relatos dos acontecimentos de bravura de seus heróis sagrados. Por esta razão é de maior importância que estes registros sejam mantidos, porque preservam a cultura do povo maué. Segundo os maués, as crenças e os relatos dos mitos que estão no *Sahaypori* não é possível encontrar em nenhuma outra literatura oral do povo maué. Assim, é desta maneira que são originados os rituais e cultos que reverenciam os seus ancestrais. Yamã, ainda destaca que, mesmo que o relato não tenha comprovação científica, ainda que seja apenas crendice, estando no *Sehaypori*, para eles tem sentido de realidade.

O objetivo deste capítulo é apresentar como foco principal, e como instrumento pedagógico, aspectos relevantes da cultura do povo sateré-maué, no qual o elemento em contexto é o mito do guaraná. Neste aspecto, consideramos necessário e importante o destaque que a lenda representa como objeto de referência das análises desta pesquisa.

## 2.2 A FORÇA QUE VEM DA FLORESTA

Conta a tradição oral dos índios da etnia Saterê-Mawê que um casal de índios maués vivia há muitos anos sem ter filhos, mas desejava muito uma criança. Um dia, o casal pediu que Tupã, o ‘rei’ dos deuses, lhe desse um filho, para completar sua felicidade. Tupã, sabendo que o casal era cheio de bondade, atendeu o desejoso, e nasceu um lindo menino. O tempo passou e o menino cresceu bonito e generoso. No entanto, Jurupari, o deus da escuridão, sentia extrema inveja do menino e da paz que ele transmitia. Um dia, o menino foi coletar frutos na floresta e Jurupari aproveitou a ocasião para lançar sua vingança. Transformou-se em uma serpente venenosa e mordeu o menino, matando-o instantaneamente. A triste notícia espalhou-se

rapidamente. Nesse momento, trovões ecoaram e fortes relâmpagos caíram sobre a aldeia. A mãe, que chorava em desespero, entendeu que os trovões eram uma mensagem de Tupã, dizendo que ela deveria plantar os olhos da criança, dos quais uma nova planta cresceria dando saborosos frutos. Os índios obedeceram aos pedidos da mãe e plantaram os olhos do menino. Nesse lugar cresceu o guaraná, cujas sementes são negras, cercadas pelo arilo branco, lembrando olhos humanos (CIÊNCIA HOJE Revista, 2009, p. 32).

Diante do relato do mito do guaraná, podemos remeter às análises de Eliade (1992) quando este fala do sagrado, dizendo que o mesmo manifesta-se sempre como uma realidade diferente das realidades naturais. “É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou *magestas*, ou o *misterium fascinans*” (ELIADE, 1992, p.14), como forma de dá sentido às noções do campo natural e a vida espiritual do homem. Deste modo, o autor apresenta o fenômeno do sagrado, em toda sua complexidade. Eliade destaca ainda que o sagrado não se prende apenas ao campo dos elementos do não racional e do racional, porém, o enfoque principal é o sagrado na sua totalidade. Então, a definição dada a respeito do sagrado pelo autor é que, o sagrado sempre se opõe ao profano.

Para o autor, quando o sagrado se manifesta, o homem toma conhecimento porque ele se apresenta como algo diferente do profano. Eliade emprega o termo hierofania, o qual, recorrendo a uma interpretação etimológica, ressalta o querer manifestar-se do sagrado. Desta maneira, o autor enfatiza que a pedra, a árvore etc. já não representa para o fiel, que tem aquela forma de expressão de fé, a condição física do objeto em si. No entanto, o que importa é o que o objeto representa como expressão de sacralidade. Inclusive, para o autor, o próprio cosmo em sua totalidade pode ganhar a cosmovisão da coisa sagrada.

O sagrado e a sacralidade do mundo é fator preponderante na manifestação homogênea espacial e hierofânica do homem religioso. Neste aspecto, Eliade diz não haver espaço homogêneo, tendo em vista que o espaço apresenta rupturas, quebras.

O autor também especifica que um espaço é qualitativamente diferente do outro. Nisto consiste o diferencial, por se tratar de importante fundamentação para se encontrar o eixo central, o ponto fixo. E é neste aspecto da não homogeneidade



do espaço da experiência religiosa que se “constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma ‘fundação do mundo’” (ELIADE, 1992, p. 21).

Eliade também que há dentro do mundo cósmico dois mundos conceituais. Um tentando interferir no outro, resultando numa conceituação de outro mundo, “um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, demônios, estranhos (equiparados, aliás, aos demônios e às almas dos mortos)” (ELIADE, 1992, p. 28). Deste modo Eliade ressalta o espaço/território como forma de construir e organizar o lugar e consagrá-lo aos deuses.

Por esta razão, o autor chama de nosso mundo o lugar que se situa no centro referindo-se ao lugar sagrado. Eliade traça um perfil do espaço sagrado destacando a importância e a significação que o mesmo representa. Assim, por meio de uma *hierofania*, efetuou-se a rotura dos níveis, operando-se ao mesmo tempo uma abertura em cima (o mundo divino) ou em baixo (as regiões inferiores, o mundos dos mortos) (ELIADE, 1992, p. 33), isto com relação aos níveis cósmicos (terra, céu, regiões inferiores) que remetem uma interpretação de situação central, assim como, por exemplo, a Palestina, Jerusalém e o Templo de Jerusalém, são representações cognitivas do que representa o universo para nós, o centro de tudo. Assim Eliade define que, todo homem religioso aspira por está o mais próximo possível do centro do mundo – nele estão inclusos nossas aspirações e religiosidade.

Como enfatiza o autor, desde os tempos mais remotos o homem procurou viver o mais próximo possível de seus objetos sagrados. Esta atitude é justificada por Eliade, tendo em vista que o homem, em todas as épocas, tem visto no sagrado uma condição de poder. Dentro dessa conceituação de realidade, o autor ressalta ser compreensível o desejo do homem de querer “ser, participar e saturar-se de poder” (ELIADE, 1992, p. 16). Por este viés, o autor destaca ser o homem um ser social, condição esta que o define como sua única ‘realidade por excelência’.

Deste modo, é importante ressaltar que os mitos são responsáveis pelas grandes transformações pelas quais o mundo tem passado. O mito, na verdade, fala de um tempo fundante, dos tempos primordiais, dos quais o homem é parte dele, e, reverenciá-lo representa continuidade no modo de vida de cada indivíduo.

O mito mantém as relações interpessoais, de afetividade e religiosidade. O mito fala da origem do homem, dos deuses e do cosmo. Ele remete ao tempo passado que continua presente. É sem dúvida o responsável pelo *ethos* de cada povo ou raça. De forma que o homem primitivo não deve ser visto pela modernidade como um legado negativo, mas, como raiz primeira de nossa civilização.

É preciso salientar as inúmeras mudanças que o homem sofreu no decorrer do tempo, conforme afirma Eliade. Algumas manifestações de rituais sobressaem como o culto à Mãe-Terra, símbolo da fecundidade natural, humana e da sacralidade da mulher. Sendo assim, “não seria possível se desenvolver e construir sistema religioso, se não fora pelo viés da agricultura” (ELIADE, 1992, p. 19).

Enfatizando esta linha de pensamento, Josef Estermann (1998) quando fala de cosmovisão, na obra *Pachasofia: cosmologia andina* (Mãe-Terra: a cosmologia andina), apresenta uma definição mais consistente, quando ressalta que o termo Mãe-Terra vai além dos limites geográficos do mundo. Em sua análise, ele define que o termo Mãe-Terra, ultrapassa o conceito que foi criado na cultura ocidental, o qual sofre supressão em seu sentido cognitivo.

Para o autor, numa visão antropológica temporal e espacial, o transcendente, o cosmo, a humanidade e toda a natureza, interagem numa mesma sintonia, numa relação de entrelaçamento, dando suporte à manutenção da vida. Vale ressaltar que esta é uma análise holística andina, com base naquela cultura. Assim, para Esterman, ele define o universo como se este fosse uma grande casa, na qual, “*La Casa simboliza a todo el universo; en el ritual ‘celebra’ esta realidade cósmica (pacha)*” (ESTERMANN, 1998, p. 148,149).

Dentro deste contexto, as narrativas dos mitos têm um papel muito importante porque o mito sistematiza e ordena a realidade no ato de sua transmissão oral, envolvendo tanto o narrador como os ouvintes que vivem num tempo e num espaço da reintegração dos acontecimentos da história. Se comparado o conceito de lenda com o de mito, eles têm uma relação e se assemelham, porque a lenda retrata o mito. Numa narrativa se estabelece uma relação entre quem conta e quem ouve. No mito os fatos são tomados como verdade na lenda como folclore.

[...] A religiosidade dessa experiência deve-se ao fato de serem ritualizados acontecimentos fabulosos exaltantes. Significativos de se assistir de novo às obras criadoras dos seres sobrenaturais: deixa-se de existir nos mundos de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, autoral, impregnado da presença dos seres sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos acontecimentos místicos, mas de sua repetição. As personagens do mito tornam-se presentes e passa-se a ser contemporâneo (ELIADE, 1992, p. 22).

Por esta razão, pode-se contextualizar que a humanidade do presente é também participante do grande começo. Deste modo é justificável a necessidade que os grupos étnicos indígenas têm de repetirem seus mitos como forma de manter viva a lembrança de suas tradições e sempre atualizados os rituais sagrados.

## 2.2.1 MITO, RELIGIOSIDADE E ARTE

### 2.2.2 O mito

O tempo dos mitos, pré-história da filosofia, é o tempo em que o mito reina sem rival e, pois, o tempo em que ele não é reconhecido como tal. A consciência humana afirma-se, desde sua origem, como estrutura do universo [...] (GUSDORF, 1979, p. 23)

É importante salientar que a estrutura do mito passou a ser entendida a partir de estudos visando uma perspectiva de entendê-lo por um viés que contrasta as concepções do século XX. Com a penetração do positivismo no pensamento do final do século XIX, essa conotação de mentira parecia definitiva. Porém, as pesquisas em Etnologia e Religião Comparada, no início do século XX, devolveram à palavra mito o sentido que ela sempre teve nas sociedades primitivas. Neste aspecto é importante observar o que afirma Gusdorf:

O mito está ligado ao primeiro conhecimento que o homem adquire de si mesmo e de seu contorno: mais ainda, ele é a estrutura deste conhecimento. Para o primitivo, não há duas imagens do mundo, uma “objetiva”, “real” e a outra “mítica”, mas uma leitura única da paisagem (GUSDORF, 1979, p. 23).

Segundo Eliade (1972, p. 22) “viver os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente ‘religiosa’, pois se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana”. De tal assertiva pode-se concluir que o fenômeno religioso vai muito mais além do que se pode imaginar.

O escritor lembra também que o interesse pelas mitologias primitivas ocorreu a partir das grandes religiões mediterrâneas, porque todas possuem conceitos de vida nas origens mitológicas. No entanto, o ponto de partida para uma melhor compreensão e conceituação do mito é encontrado nas civilizações mais antigas tais como: o Egito, a Grécia, ou a Índia. De modo que, como resultado da tentativa de entender o mito, o autor define mito como histórias verdadeiras e falsas, tendo como origem as fábulas e os contos.

No entanto, é importante observar, segundo Eliade, que os índios sabem distinguir as histórias verdadeiras das histórias falsas. Por esta razão, o autor considera importante saber o que significa conhecer os mitos, porque eles podem ser totêmicos de origem australiana que, em geral, sua narrativa se dá de forma muito monótona, resultado das peregrinações de seus ancestrais míticos ou dos animais; eles ensinam o conhecimento repetindo os gestos criadores dos Entes Sobrenaturais. Os mitos são também de ordem esotérica, por esta razão têm poder mágico-religioso. Sendo assim, segundo o autor, os mitos são histórias que relatam séries de eventos que se passaram num tempo distante. Num viés com Gusdorf, “O mito guardará sempre o sentido de um longo olhar em direção à longitude perdida, e algo assim como de uma intenção restitutiva” (GUSDORF, 1979, p. 24).

### 2.2.3 Religião e mito

Neste aspecto da religiosidade, Croatto (2001) afirma que a religião é antes de tudo descritiva, além de geográfica e cronológica, porque narra os feitos religiosos, deixados pelo ser humano ao longo do tempo, podendo “abranger os monumentos, os ritos, as obras de arte, os textos e seus conteúdos (Deuses, leis,

teodicéia, ética etc.) e tudo mais que apareça como expressão religiosa” (CROATTO, 2001, p. 17).

Para Croatto a religião também deve ser vista de forma analítica ou comparativa. Analítica porque avalia a forma como aquela prática religiosa surgiu e em que contexto social ela se encaixa. Já do ponto de vista comparativo, a análise se estende a compreender sua tipologia ou seja, se são religiões étnicas ou fundadas. Nestas análises, inclui o fator histórico, sociológico, filosófico e fenomenológico das religiões comparadas.

Enfim, Croatto ressalta que o material de análise das religiões fundamenta-se nos ‘fatos religiosos’, como manifestações da cultura humana. Resumindo: Croatto define que a religião é simultaneamente um relato da realidade social do ser humano, tendo como resultado social/religioso os mitos e os ritos. Por isto, compreendemos, sob a ótica do autor que, o aspecto social da religião é inevitável. O sociológico deve partir da história da religião, mas o objetivo de sua ciência é a manifestação social dos acontecimentos religiosos (CROATTO, 2001, p. 19). Assim, podemos concluir que

O fato religioso pode ser abordado por todas as ciências humanas ou ciências sociais, cada uma a partir do que lhe é próprio. A aproximação *fenomenológica* é particular, mas necessária para enriquecer os outros acessos, pois evita os desvios causados por uma compreensão insuficiente da experiência religiosa e de suas manifestações ou linguagens (CROATTO, 2001, p. 17).

Eliade também destaca dois modos de ser do homem no mundo, a vida sagrada e a vida profana, que delimitam as experiências no decorrer de sua vida. O autor justifica que é a partir destes pressupostos que o homem entende a necessidade de construir o seu espaço como morada e estabelecer o lado cognitivo de seus rituais sagrados. É a partir das múltiplas experiências religiosas que o homem estabelece relações em relação ao tempo e à natureza, envolvendo assim uma contextualização de estilo de vida.

Assim, segundo Semprini (1999), “a religiosidade pode se tornar um elemento poderoso de identidade, verdadeira reivindicação cultural” (SEMPRINI,

1999, p. 163). É importante enfatizar, que a religião é parte inerente ao sentimento humano. Desde o seu nascimento, ou seja, antes mesmo que o ser humano venha adquirir um conhecimento empírico com relação à sua existência, seu primeiro pensamento já é voltado para o sagrado.

Baseado neste pressuposto, Bello ressalta, fundamentando-se em conceitos ainda que hipotético, tendo como base a cultura ocidental, que o estudo da investigação filosófica nasceu de uma raiz religiosa. Bello (1998) toma como referencia o poema de Parmênides, o qual narra uma viagem feita por ele em busca da verdade; sobressaindo pura e simplesmente uma contextualização religiosa, sobressai assim a humanidade como síntese deste contexto.

Por esta razão, a autora define que “o contexto religioso está presente de maneira inconfundível, configurando-se como uma realidade revelativa, a verdade, de fato, é oferecida e concedida ao ser humano” (BELLO, 1998, p. 141). Levamos em conta assim, sua constatação:

Pode-se constatar que, o que permite manter fortes ligações com a tradição, aceitas de formas acrítica, porém seguras e firmes, é a adesão à dimensão religiosa-sacral. Assim, quanto mais o pensamento reflexo se afasta da dimensão religiosa, tanto mais tem o dever de reconstruir com os próprios meios um sistema de certezas intelectuais que são válidas na medida em que correspondem à realidade. É este o ensinamento que está na base de todas as correntes filosóficas realistas, sendo entre todas não últimas, mas sim a primeira no nosso século, justamente a fenomenologia. De fato, é a exigência religiosa que guia apesar de tudo, e provoca a resposta última à pergunta radical. E isso ocorre também quando aparentemente tal pergunta é considerada absurda, reduzível a problemáticas humanas muito mais concretas, como acontece no ateísmo (BELLO, 1998, p. 151).

Numa análise mais conceitual a respeito de todas as implicações que remete uma significação mais definida pela ótica de Otto (1985), o autor usa a expressão Sagrado, para definir o pensamento religioso humano.

Assim para Otto, a expressão ou o adjetivo Sagrado é assim chamado para conceituar de forma figurada e não no seu sentido primitivo. O autor declara que não existe uma conceituação exata, tendo em vista que o termo remete ao que queremos enfatizar, dando um caráter mais isolado, ressaltando o aspecto religioso de que não se tem mais além para definir. Por esta razão, Otto tenta especificar melhor o sentido, recorrendo a outras expressões, buscando assim, uma

significação mais conceitual. De modo que, sagrado também é santo, originado da palavra hebraica, *Qadoch*, que significa bom.

O autor também define que na concepção teísta, e, em especial na linha cristã, o pensamento racional, apresenta clareza quanto ao conceito de divindade, definindo-o como absoluto e perfeito. Podemos ver isso mais claramente especificado nas expressões “vontade última, boa vontade, todo poderoso, unidade de essência, razão, consciência de si” (OTTO, 1985, p. 7).

O autor também classifica dentro desta concepção, o que ele chama de racionalismo personalista, o que é se não a forma como o homem ver a si mesmo, muito embora num nível inferior se comparado ao divino. Remete a Goethe quando define o sentimento é tudo, o nome não é nada. Neste aspecto não reflete o pensamento do cristianismo porque o autor entende que a religião que assimila seus conceitos pela razão é uma religião racional e, nesse aspecto, o cristianismo supera as demais.

Quanto ao elemento não racional, Otto define que o seu objeto de sustentação neste campo, não pôde ser encontrado por não conseguir manter viva a experiência religiosa. Por esta razão, o autor não descarta as chamadas experiências místicas vividas e trazidas pelas religiões primitivas, as quais, através de seus mitos, tentam reproduzir seus conceitos religiosos, e, o surgimento da religião (origem de Deus/mundo), o que para os não racionais é visto como uma contradição do pensamento racional. Porém, na concepção de Otto, essas experiências místicas só ressaltam este saber religioso.

Otto salienta também que o *numinoso* é também uma expressão que define o sagrado, no entanto, ressalta um aspecto de que esta avaliação e interpretação se dão apenas no campo religioso e que passa por outras categorias, como por exemplo a ética. Contudo, afirma não se tratar apenas de um resultado ético ou de outros domínios, mas, que é mais complexo e especial, indo além da razão, ou seja, não há como conceituar; definindo-o como o *inefável*.

O autor ainda especifica quanto ao termo *numinoso*, o autor faz uma crítica dizendo que se fosse entendido somente pela ótica dos filósofos e teólogos, com certeza pareceria uma afirmação falsa por divergir do pensamento primitivo, ou seja,

definem apenas pelo sentido figurado, de modo a ser entendido “como um predicado de ordem ética, sinônimo de absoluto moral e de perfeitamente bom” (OTTO, 1985, p. 11).

Segundo Kant, o mesmo se refere à expressão ‘vontade santa’. De modo que, sendo uma palavra que em algumas culturas não existe outra que a defina, tem sua abstração no elemento moral e racional, numa decifração comum a todas. Nas religiões semitas, a ênfase é bem forte, dando-lhe nomes próprios, como: *Qadoch*, *Hagios*, *Sanctus* ou *Sacer*, salientando que estas expressões têm sentido de ‘bem absoluto’ no seu sentido mais elevado, o totalmente outro.

Com o termo tremendo Otto parece contradizer sua conceituação a respeito do ‘sagrado’ quando afirma que “não é o racional, isso, porque, não pode desenvolver-se em conceitos” (OTTO, 1985, p. 17), mas justifica sua definição por compreender que *o tremendo* ultrapassa as reações sentimentais que passam por nós, quando as vivenciamos no nosso dia a dia, nos levando a querer formular uma conceituação a partir dessas experiências.

Otto reflete que não se chegar a uma especificação exata que possa definir o transcendente, de forma que o *mysterium tremendum* é o que melhor define. Ressaltando desse modo que os sentimentos são o que leva à percepção de que o mistério é qualquer coisa absolutamente positiva.

O adjetivo *tremendum* especifica e qualifica o objeto do tremor, isto é, tremor na definição do autor significa o medo no seu sentido natural; muito embora, segundo ele, levando o tema para uma analogia de significado espacial, remete para além do significado natural, ou seja, para o sentido de santificação – correspondendo ao *numen* ou *numinoso*, mais precisamente, ligado ao temor de Deus. Remete ao medo que causa pânico, o medo que faz paralisar (Êxodo 23; 27).

Para Otto a *majestas* ou a superioridade absoluta do poder remete a uma definição na forma de diagrama, que dá um sentido da idéia de inacessibilidade absoluta, de modo que o poder, a força, são elementos que compõem a *majestas*, - atributo que dá ao *numinoso* uma conotação leve e última do *tremendum*, haja vista, quando atribuído o termo ‘majestade’ ao homem, passa uma impressão de *semi blasfêmia*. Então, o autor declara que o “elemento do tremendo, encontra uma



expressão que nos parece mais adequada na fórmula, tremenda *majestas*” (OTTO, 1985, p. 23). Nesse aspecto Otto remete a *Schleiermacher* que define essa expressão remetendo a uma situação onde a expressão criatura se relaciona ao sentimento de dependência. O *tremendum* é a causa universal, ou seja, Ele determina tudo.

A energia do *numinoso* se faz sentir na orge, relacionando-se “às expressões simbólicas da vida, da sensibilidade, da bondade, da força, do movimento, da excitação, da atividade e da impulsão” (OTTO, 1985, p. 26). É o que faz o indivíduo travar bravamente uma luta em favor de um ideal, seja religioso ou não, de tal maneira que é o que o impulsiona, levando-o a ir mais em frente. Outra classificação atribuída ao tremendo, relacionado à *orge*, diz respeito à cólera de *Javeh*, manifestada também na força oculta da natureza, definida também, como capricho de paixão; o autor ainda destaca no texto uma característica enigmática e incompreensível. Outro aspecto está relacionado, ao caráter de santidade do *numinoso*, onde não se apresenta apenas com um caráter bondoso, mas, também de justiça – característica inerente a Ele, como atributo de santidade.

Otto define a relação do divino em duas palavras gregas: *euzebéia* e *eulabéia*; uma trabalha ao lado da outra. A primeira designa a piedade íntima e a devoção cultural. A segunda faz a mesma função da primeira em relação ao elemento do *numinoso*, que por vez se dividindo em três principais elementos (*do numinoso*), com os quais se relaciona: o elemento sintético, o predicado sintético, e a noção do mistério. Fala também do elemento acessório; a este, Otto define que é puramente analógico.

Já o predicado sintético está relacionado às “reações sentimentais, que respondem a um transformar-se fácil e automaticamente naquela reação sentimental que responde ao outro” (OTTO, 1985, p. 29), mas a noção do mistério mantém uma relação direta com o ‘*tremendum*’, de modo que, um não pode ‘falar sem se referir ao outro’. O autor se refere ao mistério, dizendo que este pode tornar-se terrível, mas, não necessariamente.

Otto define ainda que, os elementos do mistério e os elementos do tremendo são claramente diferentes um do outro, e, ressalta que o mistério engloba o

luminoso o qual carrega em si a experiência do sentimento de modo a ofuscá-lo quase completamente. O autor diz que isso é claramente percebido, quando se depara com manifestação religiosa em que o misticismo torna-se bem evidente, de modo que, segundo a maneira de ver do autor, ele diz que um dos elementos poderá tomar conta da alma do outro sem que o mesmo venha perceber claramente, quando se vê já aconteceu, excluindo totalmente o outro, dentro do íntimo do indivíduo.

É importante destacar uma definição feita ao *misterium*, que é o qualitativamente diferente, definido como o totalmente outro, fazendo parte da composição do *misterium*; tornado-se nesse aspecto, resultado de uma abstração do *misterium* e do *tremendum*, de maneira a gerar outros predicados aos quais chama de *mirum* ou *mirabile*, ressaltando, no entanto que, esta relação ainda não resulta no *admirandum*, porque este, por sua vez, necessita de mais dois elementos para completá-lo que são, o *'fascinans'* e o *'augustus'*, aos quais é atribuído um estado de surpresa e admiração, definido como um estado da alma, que só acontece no âmbito do *numinoso*. Esse estado é resultado de uma reação psíquica, natural da mente; daí a ser análogo, resultando desse modo, numa admiração tão elevada, ao nível do *'estupor'* tendo, no entanto, conotação diferente do tremor. Estupor, na definição do autor, é um medo que paralisa, emudece e, *deixa de boquiaberto*.

Para definir a expressão mistério, o autor, diz que é qualquer coisa de estranho, incompreensível e inexplicável. É uma noção analógica, *'emprestada do estado natural'* motivo por que, volta-se para a esfera da religiosidade. Devido a essa *'certa analogia'*, ele diz que, essa é uma situação que serve para discernir uma realidade sem, contudo esgotá-la de modo que se pode definir, que

Não existe uma transição gradual entre a surpresa natural e a surpresa demoníaca. O termo *mysterium* não esgota o seu sentido quando exprime esta última emoção. O adjetivo misterioso mais ainda do que o substantivo mistério nos faz sentir esta emoção (OTTO, 1985, p. 31).

Numa concepção analógica, partindo desta proposta, Otto também explica que é importante agregar um segundo aspecto ao *numinoso*, outro elemento, o mistério fascinante, ou seja o horror indescritível e o esplendor insigne.

No elemento sublime aqui, o autor destaca outros aspectos, remetendo a Kant que define que a noção não é analisável. Nisto ele dá como exemplo as questões nacionais, onde certas circunstâncias impõem um sentido (ou aspecto) sublime, ressalta que nem tudo é sublime – por ser esta uma situação não muito bem resolvida e desenvolvida, de modo que, destaca nesse aspecto, algo misterioso, e que por isso o autor resume: é o que há de comum, entre o numinoso e o sublime. O *segundo ponto* em destaque diz respeito a uma situação que também tem característica de duplo sentido, que é uma situação que envolve a alma, a impressão de *'repulsividade'* e ao mesmo tempo de *'atração'*, por esta razão, o autor define que “Ele humilha e exalta, ele comprime a alma e a eleva acima dela mesma, ele provoca um sentimento que se assemelha ao medo e produz beatitude” (OTTO, 1985, p. 48).

Otto destaca ainda, dois aspectos do fator analógico que estão relacionados à lei da associação dos sentimentos e da esquematização. Do ponto de vista da lei da associação dos sentimentos, o autor resume que as expressões *excitar* e *transferir*, apresentam importante papel na análise que a psicologia ensina, dizendo que as ideias se atraem, e, que uma excita a outra. Na teoria da esquematização, a ideia é estabelecer uma relação durável que ao mesmo tempo mantenha uma conexão permanente, o sentimento religioso pode perfeitamente se ligar a outro sentimento. Esta lei é chamada de causa e efeito.

#### 2.2.4 O Mito no Contexto Social e Religioso

Segundo Croatto o sagrado, ou seja, a religiosidade humana, só pode ser entendida a partir de uma experiência vivenciada pelo ser humano. Uma experiência que esteja intrinsecamente relacionada ao seu contexto histórico e cultural. Além disso, Croatto diz que a experiência é antes de tudo uma vivência relacional, do homem com o mundo, com todas as implicações que este impõe. É relacional com o outro indivíduo e com o grupo, já que este é essencialmente social.

Para Berger “a religião serve, assim, para manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas” (BERGER, 1985, p. 55), porque não pode haver realidade social sem a presença humana e ao mesmo tempo em que este se torna um produto da sociedade em que vive. Por esta razão Berger afirma:

A sociedade existia antes que o indivíduo nascesse, e continuará a existir após a sua morte. Mais ainda, é dentro da sociedade, como resultado de processos sociais, que o indivíduo se torna uma pessoa, que ele atinge uma personalidade e se aferra a ela, e que ele leva adiante os vários projetos que constituem a sua vida. O homem não pode existir independentemente da sociedade (BERGER, 1985, p.15).

É importante retomar, sob a perspectiva de Croatto (2001), a importância que representa a relação social para o ser humano. O transporte, a alimentação, os encontros e reuniões, as festas, os meios de comunicação, tudo reúne e socializa, ou seja, o indivíduo está sempre em sociedade.

Segundo Durkheim o sentimento religioso do homem afirma sua estrutura social, ou seja, ‘a religião é uma forma fundamental de coesão social (DURKHEIM, *apud* CROATTO, 2001, p.18). Numa conceituação de “estrutura” em Lévis-Strauss, segundo análise de Radcliffe-Brown, temos a seguinte conceituação:

Quando se fala de estrutura, pensa-se, normalmente, em algo sólido e fundamental, algo dotado de substância, pouco mutável e básico. A noção de estrutura está próxima da de arcabouço, armação ordenada, esqueleto de sustentação, forma de disposição sistemática de elementos etc. (RADCLIFFE-BROWN, *apud* MELLO, 1987, p. 263).

Ainda de acordo com Croatto (2001), a religião tem tudo haver com a ordem, legitimação e crítica social. Segundo o autor, as diferentes manifestações religiosas do ser humano podem ser administradas por diferentes classes sociais. Assim, igrejas, irmandades, ordens, seitas etc, se cristalizam para identificar cada seguimento religioso, resultando inevitavelmente muitas vezes em impacto social. Croatto dá sustentabilidade a essa ideia quando aborda sobre o mito e a práxis com relação à sua eficácia:

O mito possui uma força tal que leva à ação. Às vezes, surge dessa mesma necessidade de “dar sentido” a determinadas práticas que estão vigentes e

que são vistas como relevantes, de modo que o mito instaura realidades significativas, mas reforça ao mesmo tempo as práticas que elas podem implicar (CROATTO, 2001, p. 290).

Assim, de acordo com Croatto, as realidades que o mito traduz para o tempo oportuno em que é apresentado jamais pode ser visto como uma situação sem sentido real. Segundo o autor, quando o mito é apresentado reforça uma prática já existente e, ao mesmo tempo oportuniza mudanças e estabelece alicerces dentro de uma sociedade. Por esta razão o impacto pode ocorrer.

#### 2.2.5 O Rito Como Linguagem do Mito

Quanto ao rito, Regis Morais (1988), destaca a importância do rito no que diz respeito à narrativa explicativa do mito. Ressalta que o mito é como um mundo de ações, e, que estas levam aos ritos. Num trocadilho, diz que a ação do rito realiza o que a ação executa diretamente; e acrescenta que não é somente uma questão de querer lembrar algo ou um acontecimento, mas uma forma de liturgia que ultrapassa as dimensões do tempo, transportando o indivíduo ao eterno presente. Por esta razão, 'tudo ocorre hoje como ocorreu nos primórdios. A festa religiosa procura manifestar claramente isto' (p. 55). Croatto dá uma explicação bem compreensível quando define exatamente as funções do mito e do rito:

O que o mito "disse", o rito "faz": rito e mito conectam-se, criando uma retroalimentação mútua, Pergunta-se também a respeito de qual surgiu primeiro e de qual deu origem ao outro. Como são variados os símbolos e os mitos, também são inúmeras as formas rituais que o ser humano criou. No rito, convergem notavelmente o espaço e o tempo sagrados (santuários e festas), cujas projeções concretas são infinitas. O rito produz, além disso, um grande impacto social que influencia também a recitação dos mitos (CROATTO, 2001, p. 10).

### 2.2.6 O Rito do Guaraná Como Prática Habitual dos Sateré-maué

É importante dar aqui um destaque do consumo do guaraná na sociedade urbana. Hoje, o guaraná veste diferentes roupagens, modernizou-se e adentra diferentes seguimentos da vida social, tornando-se protagonista dos mais diversificados cenários. Nestes tempos modernos ele atende às mais diferentes classes, satisfazendo aos mais exigentes paladares. Então, falar do guaraná é prestar-lhe singela homenagem, falando um pouco de sua história, do seu contexto cultural e religioso.

Por esta razão, levando em conta o parecer do autor Riviere, podemos respaldar as narrativas de Monteiro (1965), quando registra marcantes aspectos das práticas dos rituais de guerra que os índios saterés realizavam

[...] A partir de Durkheim, sabe-se que o rito é uma forma pela qual o social garante e anuncia sua permanência. Ente os rituais profanos, alguns convertem a ação social da vida cotidiana em representação e estabelecem uma ponte entre a cultura vivida e o sujeito ator (cf. os ritos da mesa, do trabalho ou do turismo) (RIVIÈRE, 1996, p. 75).

Nos rituais de guerra, Monteiro (1965) registra que os índios saterés em determinadas ocasiões de conflito, numa grande junta e conselho, faziam um acordo entre si, de que a cerimônia do guaraná seria indispensável à guerra, haja vista ser este um poderoso energético que diminui o cansaço e ameniza o sono. E ainda, referindo-se ao importante pesquisador Von Martius, relata que o mesmo declarou que a princípio, quando começou o uso da bebida na tribo sateré maué, cabia ao pajé a manipulação do preparo.

Em se tratando da pessoa do pajé, responsável pelos atos míticos da tribo, o preparo da bebida certamente era acompanhado de um ritualismo religioso. O autor ainda ressalta que na sua infância ouvia falar de que no período colonial havia em torno da planta um sentimento místico e de sacralidade. Por esta razão, era a cerimônia de maior relevância religiosa e social naquele período na comunidade sateré maué (MONTEIRO, 1965, p. 31). Assim,

[...] Na visão de Rocher, os valores de uma comunidade, são modelos para serem compartilhados por todos, como forma de adesão. De modo que a adesão aos valores ressalta os simbolismos que representam à idéia de pertença dos indivíduos dentro de uma coletividade (ROCHER, 1971, p. 156).

Por estas perspectivas, numa visão sócio/familiar, Monteiro (1965), descreve que tempos depois, a função do preparo do guaraná passou a ser da mulher do pajé. O guaraná, após o término de seu preparo era servido aos visitantes, aos quais era entregue numa cuia (utensílio doméstico feito de cabaça), guarnecido por um suporte feito de fibra de nome pataui. Todos deviam tomar um gole da mesma cuia, o que faz lembrar a semelhança como o costume do cachimbo da paz, praticado por outras etnias. Não era visto com simpatia rejeitar a oferenda. Hoje em dia, o preparo em geral é feito por uma jovem da tribo.

Também no período do parto, o casal indígena se reservava ao jejum à base de guaraná, cogumelos e formigas. De modo que a bebida, nestes momentos, passava a ter um caráter cerimonioso e de alto valor medicinal. Também quando o 'curumim' nascia, a bebida era oferecida como o mijo do bebê aos visitantes (MONTEIRO, 1965, p. 32). Há necessidade porém de se explicar o que significa para o povo do norte o mijo do bebê. Não é que o mijo seja oferecido ao visitante em seu sentido literal, mas, trata-se de uma linguagem figurada, que significa que é servido ao visitante algo para tomar ou beber. No norte é comum servir guaraná ou um licor.

O ritual de morte é visto de forma curiosa porque a tribo por um mês se reserva também ao jejum e somente tomam guaraná e comem formigas. Isso ocorre por ocasião da morte do tuxaua e de qualquer outro membro da tribo. Monteiro salienta que não pode asseverar que a referida prática continue sendo feita até então, período em que o depoimento foi escrito (MONTEIRO, 1965, p. 34).

### 2.2.7 O Mito Sob o Prisma da Hermenêutica

Uma análise mais aprofundada do mito envolve o prisma hermenêutico, antropológico, filosófico e teológico; Ciências estas que, ao longo do tempo vêm avaliando e estudando os sentidos que melhor exprimem definições mais concisas de lendas, mitos e ritos que envolvem o imaginário primitivo. Heidegger (1988), em sua obra *Ser e Tempo*, numa análise hermenêutico-filosófica, ressalta a necessidade de se seguir alguns passos de interpretação que considera de vital importância. Ele defende uma compreensão exata do ser enquanto ser. Defende ser especialmente importante se ter um olhar reflexivo do tempo primordial, isto é, no ser da presença. O existir no mundo das ideias e, porque não dizer, no eterno vir a ser. Conforme o ponto de vista de Heidegger, o ser torna-se cativo da ideia de existir.

É importante destacar que uma ideia necessariamente não precisa vir a tornar-se uma realidade nem no presente ou no futuro, porque “do ponto de vista ontológico é inferior à realidade e à necessidade” (HEIDGGER, 1988, p. 204). Sendo assim, projetar uma ideia é uma necessidade humana, e, dela depende por assim dizer a vida de forma compreensível e aceitável, do ponto de vista existencial.

Por esta razão, o autor procura explicitar a compreensão lógica do ser-no-mundo porque é neste mundo que o *ser em* será sempre compreendido, e, nele projetará o seu dia a dia, nas condições que melhor convier. Projetar, portanto, significa ter visão que remete à existência. É importante observar que essa visão não significa ver com o olho do corpo, mas, para além dele; a visão do espírito, que dá o verdadeiro sentido de descoberta (HEIDGGER, 1988, p.198-227).

Neste contexto está implícito o compreender e interpretar, uma vez que o pensamento não pode ficar só no mundo das ideias, precisa ser exteriorizado. Para que isso aconteça, o autor recomenda usar como mecanismo de expressão a interpretação das ideias, ou seja, da visão, do projetar para além de... Assim, a interpretação nada mais é do que a fundamentação de uma ideia vista do ponto de vista da visão prévia e da concepção prévia, ou seja, evidenciada pelo intérprete.



Heidegger referencia seu ponto de vista, quando diz que a culminância da reflexão se dá quando o círculo possui sentido ontológico, ou seja, o indivíduo deve olhar para as coisas elas mesmas, por ser: “a primeira, única e última tarefa” (HEIDGGER, 1988, p.75). É imprescindível a relevância do compreender, levando em conta o estado psicológico e histórico do narrador. Também há de levar em conta o conceito e o preconceito no compreender das coisas, considerando que o texto é um produto da opinião de ‘outro’.

Paul Ricoeur também faz uma analogia quanto à situação semântica da linguagem, quando o autor afirma ser nesta que a compreensão ontológica vem expressar o eixo de referência, formando deste modo o conjunto do campo hermenêutico. O autor remete à Nietzsche, ao ressaltar a força e a fraqueza como expressões de valor. Enfatiza deste modo que a própria vida é a principal fonte de interpretação. Há de se destacar também, as várias formas de derivações da compreensão, quando estas por sua vez mostram sinais que implicam numa compreensão importante, num plano de linguagem, a linguagem é desta feita, o movimento de reflexão.

Ainda sob esta ótica, Croatto (2001), na obra Mito e Interpretação da Realidade, define que o “mito é o relato de um acontecimento originário em que os deuses atuam” (CROATTO, 2001, p. 17). Numa interpretação hermenêutica, essa ideia é enfatizada quando se trata de mitos cosmogônicos. A retroprojeção dos acontecimentos imaginários no mundo do texto é feita para o *illud tempus* mais remoto e originário, na concepção daquela cultura. Por esta razão, quando se inicia uma narrativa, começando *naquele tempo* ou *no início*, é uma tentativa de reproduzir algo *in illo tempore*. “O originário é o grande espelho no qual se olha para recriar-se sempre de novo” (CROATTO, 2001, p. 17). O grande espelho funciona como modelo de realidade; define quando o mito quer expressar o pensamento de uma coletividade.

## 2.2.8 O Mito no Contexto da Música e da Dança

Se o índio explica tudo através de mitos (a origem do mundo, a morte, o fogo, o dilúvio, à noite e a lua) é importante destacar também, o importante papel da música e da dança na transmissão destes. Tanto a música quanto a dança, representam mecanismos de comunicação indispensáveis à transmissão dos mitos aos seus descendentes, ressaltando aspectos marcantes de suas vidas. Através das expressões corporais, tentam exprimir sentimentos e realidades.

É interessante salientar que os diferentes estilos musicais, também contribuem com esta transmissão oral. Enquanto dançam e cantam, possibilitam aos mais jovens apreenderem suas histórias e tradições como se fosse numa escola convencional. Há músicas especiais para a guerra, para o trabalho da roça, para a caça e para os pajés e assim por diante. Eliade (2001), ao dissertar sobre os 'aitoto' (canibais), descreve o pensamento daquele grupo quanto ao seu sentimento a respeito da dança, quando dizem:

“Nossas tradições estão sempre vivas entre nós, mesmo quando não dançamos; mas trabalhamos unicamente para podermos dançar”. As danças consistem na reiteração de todos os acontecimentos místicos [...] (ELIADE, 2001, p. 91).

Baseado neste pressuposto, Garaudy (1980), ao definir a música e a dança como importante referencial de identidade, afirma que “desde a origem das sociedades, é pelas danças e pelos cantos que o homem se afirma como membro de uma comunidade que o transcende (p. 19)”. Assim, é importante observar a busca pelo pertencimento expressado pelo indígena em seus rituais sagrados, quando ele ao cantar e dançar os seus mitos, reafirma suas origens. O autor resume que é na dança que a comunidade, ao reproduzir os ritmos da natureza, evidencia seu modo de existir. Nessa construção de saberes indígenas, eles valorizam os conhecimentos práticos, os valores simbólicos e a inspiração poética como contribuição de sua identidade étnica.

Seeger (1987) também exprime um conceito que cantar é reencantar, num processo de ressignificação de novos padrões e de criação de novas ordens. Para o autor, cantar é também uma necessidade como experiência pessoal e como forma de expressão corporal, carregada de significação social.

Para enfatizar esta idéia, Caminada (1999) diz que a dança surge da “necessidade de expressar uma emoção, de uma plenitude particular do ser, de uma exuberância instintiva, de um apelo misterioso que atinge até o próprio mundo animal” (p. 22). Por esta razão a beleza retratada na simbologia do mito e do rito indígena só pode ser mais bem compreendida, mediante as ações da interpretação da dança e do canto. O viés de Thomás O’dea, mostra pontos marcantes a partir de sua narrativa conceitual:

[...] No mito, o homem afirma sua apreensão do que os estóicos denominavam ‘a simpatia do todo’, e de seu papel e participação neste todo. O mito é a afirmação, carregada de emoção, do lugar do homem num mundo que tem sentido para ele, bem como de sua solidariedade com esse mundo. Essa afirmação espontânea e não racional, dramaticamente apresentada, é uma resposta a certo grau de reconhecimento da existência de certa separação entre o homem, com sua consciência humana, e o todo, e é também uma necessidade de reafirmar e, assim, reformar a ligação. O mítico está fora – além – do tempo e do mundo empírico. O tempo mítico é sempre presente, e o mito recria e representa o que descreve; efetiva o que conta (O’DEA, 1969, p. 63).

Tendo em vista esta realidade, conforme define O’Dea, há de se entender o importante papel que representa para o indígena a prática de transmitir os habituais costumes e tradições por meio da carregadas emoções que o canto e a dança proporcionam a estas comunidades.

### 2.2.9 O mito e a antropologia

Nos recantos mais remotos do mundo, os povos são envolvidos por sentimentos de seriedade moral, como também são induzidos a uma aceitação intelectual de compromisso emocional. Do ponto de vista do autor, a religião não é

apenas metafísica como também não é somente ética, por considerar fundamental expressar-se pela realidade que abrange as experiências vivenciadas pelo homem, de forma geral. Para ele, a religião abrange toda a estrutura comportamental humana, como o caráter, a qualidade de vida, o estilo moral e estético etc. (GEERTZ, 1989, p.143,4). Sendo assim, numa conceituação antropológica, mito significa verdade; significa história verdadeira, resultando na formação do *ethos* de um povo, no que ele define:

[...] o 'ethos' torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica (GEERTZ, 1989, p. 144).

Na visão de mundo o *ethos* representa, um papel de grande relevância dentro de uma sociedade, haja vista ser este a soma de múltiplas culturas ou conhecimentos; por esta razão, a cosmovisão é de longo alcance, definindo e delimitando o papel de cada povo.

Neste aspecto, remetemos a D'Adesky (2001) quando este cita a importância do multiculturalismo nacional no que tange à constituição brasileira, para uma reflexão baseada nas leis estatutárias do país, quando a expressão da formulação do pensamento é que o país tem como base três princípios fundamentais: o *primeiro*, declara os direitos dos cidadãos enquanto cidadão, independentemente de raça, religião, sexo e cultura. O segundo, especifica as populações indígenas e segmentos étnicos nacionais, reconhecendo de forma implícita 'a diversidade étnica do país. E o terceiro – 'confirma o pluralismo cultural como sendo patrimônio comum da nação' e que, portanto, deve ser protegido.

D'Adesky (2001) considera vital o reconhecimento dado em nível de Constituição, do valor devido aos grupos étnicos aqui existentes, dando a estes o direito a serem vistos como elementos de importante relevância para a construção da soberania do país. Neste aspecto, estão inclusos também os movimentos negros, que há muito vêm empenhando esforços para obtenção deste reconhecimento.

Assim, podemos evidenciar nestes aspectos uma fusão do 'existencial e do normativo'. Podemos mencionar aqui o exemplo dos Oglalas que demonstram esta realidade, quando eles acreditavam que o círculo era sagrado, porque na visão deles, o grande espírito fez tudo redondo em exceto a pedra, a qual para eles representava objeto de destruição. O restante, como o sol, a lua e a terra, todos em forma de círculo, representava para aquela cultura algo sagrado.

Sob o ponto de vista histórico/religioso, D'Adesky destaca a religiosidade como fundamental e importante, referindo-se a ela como referência de identidade, porque "governa a vida espiritual dos indivíduos e mantém, na ordem do particular, um conjunto de práticas e deveres" (p. 51). Desta feita, a religião funciona como sistema aberto e gerador de socialização. Ressaltando o ponto de vista histórico, o autor salienta a dimensão temporal, referindo-se a ela como parte integrante de um percurso que corresponde ao passado em vista a entender o presente com um olhar no futuro –, define como o '*epicenter*' de construção, coesão e solidariedade. É importante destacar que a experiência religiosa tem como base a experiência humana com o sagrado, desde sua ancestralidade. Ou seja, está no contexto de sua existência.

[...] Para entender a linguagem religiosa (simbolismo, mito, rito), é necessário partir da experiência do sagrado que a própria linguagem quer comunicar. Do contrário, trabalha-se sobre termos sem seu correlato real na vida (CROATTO, 2001, p. 41).

Sendo assim, conforme conceitua Croatto, linguagem e religião, são parceiras de uma empreitada que imbrica numa mesma intenção, a de promover o significado real que o mito e o rito querem dizer.

#### 2.2.10 A arte como linguagem universal do rito e do mito

Quando a pré-história tentou passar o conhecimento da primeira manifestação da arte humana, a primeira preocupação foi encontrar os 'vestígios'

daquele passado distante. Muito embora, muitos destes vestígios tenham sido apagados ao longo do tempo, porém, nem tudo ficou perdido, pois “o rito deixou raros restos matérias e talvez alguma sobrevivência culturais, ambos indecifráveis em sua expressão original” (SILVA, 2009, p. 71).

É na simbologia do rito que a arte nos é trazida até os nossos dias. É conseqüentemente, um registro da emoção que aquele símbolo remete, mesmo que para nós, não apresente significado, pela simples razão de não haver uma decifração plausível dentro de seu contexto. Mas a emoção retrata na arte, destaca esse fator de conhecimento, transmitido por meio de seu processo cognitivo.

O simbolismo reflete na arte sua essência. Sendo assim, como o ancestral sentia as coisas que o cercava, assim, ele as reproduzia. É importante enfatizar que a coerência simbólica neste aspecto não é relevante. O que importa é o ponto central de seu enfoque: “a obra de arte, propiciadora da emoção, estreita o contato com o sagrado” (SILVA, 2009, p. 71).

Também nas artes, os índios saterés recorrem com muita criatividade ao guaraná, com o qual produzem uma pasta, objetos que compõem o seu dia a dia, como por exemplo, objetos que retratam a família reunida entre si, nas ocupações do trabalho e figura de animais, com os quais convivem e que muitos também fazem parte de seu imaginário mítico (ou lendário). Criando desse modo objetos ornamentais, domésticos e festivos, fazendo parte até dos adereços femininos que enfeitam as cabeças das rainhas do guaraná, nos festivais. É notório, portanto, a presença de uma religiosidade em cada uma destas manifestações artísticas (MONTEIRO, 1965, p. 51-72).



Figura 01: Artesão

Fonte: WWW.satere.com.br, ano 2006



Figura 02: Orquestra de macacos

Fonte: WWW.satere.com.br

Croatto também vem respaldar esta idéia, quando aborda sobre as manifestações sociais de um povo no seio de uma comunidade.

[...] a religião é uma forma fundamental de coesão social. O ponto de partida da sociologia da religião é a suposição de que os fenômenos religiosos falam

da realidade social e, simultaneamente, que a tradição geradora de mitos e ritos é coletiva (DURKHEIM, *apud* CROATTO, 2001, p. 18).

Para o índio é importante reverenciar seus mitos pois estes são sagrados e os ritos retratam diferentes acontecimentos do seu dia a dia. Nestas diferentes ocasiões festivas ou de morte, na época de chuva, plantio ou colheita, caça abundante ou escassa, nestes momentos, alguns membros da tribo usam roupas especiais, as quais são ornamentadas com penas dos pássaros da floresta que enfeitam os colares e cocás, consistindo desta maneira no seu embelezamento.

Outros artefatos também são agregados aos adornos como sementes, dentes de animais, fibras e pequenos pedaços de madeira etc., matérias primas, recolhidas por eles na própria floresta.



Figura 03: Desfile típico do festival do guaraná de Maués

Fonte: MISAN-SEC-DEMUS/2006.

Nestas ocasiões, as pinturas também são fundamentalmente importantes porque retocam e complementam o embelezamento, dando acabamento através da arte de desenhar sobre o corpo, exteriorizando desta forma a idéia que tencionam passar. Segundo afirma Andrade (2000), a pintura corporal também é destaque na construção do ser social, de modo a poder “marcar a pessoa, do nascimento a sua morte” (ANDRADE, 200, p. 126). Portanto, falar da forma de embelezamento do



índio, nos seus momentos festivos, é falar também de arte. A arte corporal contribui como outro aspecto interessante, porque permite aos grupos indígenas manifestarem sua marca por assim dizer, já que cada grupo tem um grafismo, cores etc, que os identificam em particular. Desta forma reafirmam sua identificação diante dos outros grupos, e assim, desta maneira, realçam sua etnicidade.

Remetendo a arte sob uma ótica desde a pré-história, segundo as análises de Silva (2009), com respeito ao surgimento da pintura sobre o corpo, como forma de embelezamento e expressão pessoal, o autor ressalta que a técnica empregada, naquele período começou de maneira rudimentar, já que o homem estava começando a dar os seus primeiros passos em direção ao descobrimento do conhecimento empírico. É interessante observar que a mulher nesse período, contribuiu neste aspecto artístico com as primeiras manifestações na arte de esculpir escultura.

Enquanto o homem, a contribuição foi com a arte da pintura, que também tinha a função de comunicar com a deusa Mãe e demais divindades de seu imaginário simbólico. Desta maneira pensavam agradá-los. Interagindo com o sagrado, eles objetivavam atrair o belo para si (p. 71). Sobre este aspecto, podemos remeter às análises do autor:

Pintura corporal e adorno tinham naquele contexto o caráter de algo com sentido simbólico e sagrado. O ser humano tinha a compreensão de que as forças sobrenaturais existiam em outra dimensão; a arte, extrapolando a natureza, também tinha outra dimensão: a pintura corporal e os pingentes colocavam então o ser humano nessa outra dimensão na qual a comunicação com o sobrenatural era possível. A pintura corporal, o adorno e, em sentido mais geral, a arte era práticas sociais sagradas que visavam comunicação com os deuses. O belo por ser transcendente, é canal de comunicação simbólica com o sobrenatural. O que há de comum entre o adorno na pré-história e o adorno na civilização é o belo (SILVA, 2009, p. 75-76).

Por isso, falar da arte, remetendo ao rito e a sua transcendência, é antes de tudo, olhar com um olhar atento as implicações que a mitologia dos tempos mais remotos nos remete. Portanto, a imanência é também uma ação transcendental de se projetar de seu mundo imaterial para o espaço temporal do homem. A arte como

imaneente só aconteceu quando a humanidade precisou utilizar objetos de uso doméstico que viesse a auxiliá-lo nos seus afazeres no seu cotidiano.

É importante salientar que, logo que o homem manifestou o desejo pela procura do belo associada aos seus utensílios domésticos, percebeu-se com essa tendência, que sua preocupação pela estética era notória. Por esse motivo, os antropólogos concluem que os nossos antepassados primavam mais pela boa aparência das coisas, mesmo que o objeto fosse necessário. Então, necessário e, mais especialmente belo, essa é a tônica do pensamento. Segundo o autor, o homem primitivo era antes de tudo, extremante prático (SILVA, 2009, p. 71).

O referencial da deusa mãe é sem dúvida um fator desencadeador na formação antropológica do ser humano, quando este ainda mantinha uma relação de caráter totalizante. O eterno presente e o sempre aqui reflete nesta relação do ser humano com a natureza e o sagrado de forma totalizante, se estendendo também ao conhecimento. De modo que o ser humano era parte da própria natureza, integrando-se a ela pura e simplesmente.

No entanto, vivendo deste modo o eterno presente, quando a negação do passado e do futuro se dava pela razão de que o ser humano não se compreendia dentro deste contexto como ser individual, ou seja, o outro dentro da natureza. Vivia indefinidamente o eterno presente sem a experiência do espaço temporal, agindo somente de acordo com as possibilidades que lhes eram apresentadas a priori.

Hoje, tendo em vista os avanços da ciência moderna, estamos no período chamado pós-moderno; ficando longe, aqueles conceitos e práticas como modo de vida de nossos antepassados. Não obstante a esta realidade, podemos identificar ainda, nos nossos dias, traços marcantes e muito semelhantes aos dos povos indígenas do tempo e do espaço distante.

Por esta razão, ainda nestes tempos hodiernos, Monteiro (1965) destaca, em sua obra *Antropogeografia do Guaraná*, baseado em suas experiências, vivenciadas no campo da pesquisa que o índio assimila tudo ao seu redor, no que diz respeito à natureza, retirando desta tudo que ela pode lhe oferecer, tendo em vista a sua sobrevivência. Ele diz que nada lhe escapa aos olhos e à alma sensível,

sobressaindo o ouvido aguçado para ouvir os sons da floresta, dando-lhe assim a característica inquiridora que lhe é peculiar.

### 2.3 O GUARANÁ SOB A ÓTICA INDUSTRIAL E LITERÁRIA

É importante observar que o tema em foco, já amplamente abordado sob diferentes aspectos, tem sido uma tônica nos mais diversificados ramos da ciência, tanto para fins de pesquisa industrial quanto na linha literária, objetivando relatar a especificidade de seus componentes genéticos. No entanto, quanto à abordagem desta proposta sob o viés da ciência da religião, com especial relevância na religiosidade do grupo étnico sateré-maué, não foi possível identificar.

De todos os autores, até o presente momento apontados nesta pesquisa, pode-se observar quem mais apresenta aspectos detalhados, tanto do ponto de vista histórico quanto na abordagem mítico-antropológica, é Monteiro (1965). Este autor mostra claramente sua preocupação por registrar os fatos do dia a dia do povo sateré-maué, dando especial atenção às questões mitológicas presentes nos rituais do guaraná e tomando o guaraná como elemento chave de sua análise.

Também a autora Fitipald (1986) em seu trabalho, *A lenda do Guaraná: mitos dos índios sateré-maué*, direciona sua narrativa para uma linha infanto-juvenil, trabalhando exclusivamente as questões mitológicas. Já na produção de pesquisa, o Ministério do Meio Ambiente Hídrico da Amazônia trabalha o tema do guaraná direcionando o foco de modo a se prender exclusivamente às questões de interesse científico; assim como, obedecendo este mesmo critério, tem-se o trabalho de pesquisa intitulado Projeto Potencialidades Regionais e Estudos de Viabilidades Econômicas sob a vanguarda da Fundação Getúlio Vargas e da SUFRAMA – que apresenta resultados de pesquisa científico/estatística.

### 3 MAUÉS: CIDADE DO GUARANÁ

Quem viaja para a região do Baixo Amazonas pelo rio Andirá até Maués, e chega às aldeias dos índios Sateré-Mawé ou Andirá, poderá participar de uma “Sessão de Capó”. Trata-se de um ritual com o verdadeiro guaraná extraído das sementes depois torradas e transformadas em bastão. O guaraná é ralado na “língua óssea” do peixe pirarucu, quase sempre por uma jovem, e servido numa cuia que passa de boca em boca entre os participantes, num cerimonial sagrado (INPA, Biblioteca Ecologia e Desenvolvimento, 1995).



Figura 04: Mapa da cidade de Maués

Fonte: MISAM-SEC-DEMUS/2006

Maués, cidade do interior do Amazonas localizada a leste da cidade de Manaus a 268 km. Sua principal rota até Manaus é feita por via fluvial. Sua população está estimada em 45 mil habitantes, com temperatura média de 28°C. Tornou-se conhecida por sua principal característica de maior produtora do guaraná; além de ser genuinamente responsável por seu descobrimento e domesticação. Inclusive a técnica de aproveitamento que continua em grande parte sendo feita de forma artesanal, como faziam seus ancestrais, cuja técnica é até hoje, considerada a de melhor qualidade.

A principal forma de cultivo se caracteriza não somente tipicamente pela indústria, mas ainda pela forma de cultura familiar, herança dos ancestrais indígenas antigos moradores da região. Maués, é portando ainda hoje, o maior porto produtor de guaraná, e responsável pela maior produção mundial em grande escala comercial. Por esta razão, não é difícil ouvir de algum morador que o guaraná é a sua principal fonte de renda.

Deste modo:

O surpreendente do repentino sucesso comercial está no fato de passar, de uma hora para outra, a ser tomado não apenas como extraordinário e comprovado estimulante físico, mas como remédio seguro contra os três grandes fantasmas que amedrontam o homem moderno: o envelhecimento, o desempenho sexual e a obesidade. A fantástica lenda moderna parece ter algum fundamento quanto ao combate à obesidade e ao processo prematuro de envelhecimento. No caso da obesidade, o mito moderno deve ter-se baseado nos primeiros habitantes da Mundurucânia – região amazônica delimitada pelos rios Tapajós, Madeira e Amazonas –, que o utilizavam nas longas jornadas guerreiras e de caça, para obter o efeito aparentemente contraditório de reduzir o apetite e reforçar a resistência física. O fantasma da obesidade seria afastado, desse modo, com a menor ingestão de massa alimentícia. O fundamento do mito de “elixir da eterna juventude” não encontra explicação tão razoável, podendo ser visto, porém, como derivado do combate à obesidade e em consequência da redução do perigo de alguns males que atacam o coração. Pode, também, ser explicado pela maior resistência física e sensação de rejuvenescimento obtida com o seu consumo (INPA Biblioteca Ecologia e Desenvolvimento, 1995, p.19:21).

Podemos concluir desde modo que, o guaraná representa para os habitantes desta vasta região, uma dádiva divina muito especial. Reconhecidamente, os benefícios advindos de seu aproveitamento industrial ou inatura são incontestáveis, visto que existe toda uma cultura de comprovadas experiências ao longo de décadas.

### 3.1 FESTAS DO IMAGINÁRIO POPULAR SATERÉ-MAUÉS

Já faz tempo que também tem sido marcante para a cidade de Maués as festividades do calendário popular sateré que anualmente acontecem, marcando

assim acontecimentos importantes do povo como a festa do guaraná, ocasião em que a cidade se enfeita toda, com motivos que remetem ao tão apreciado fruto.

Nesses dias, todos da cidade se deixam envolver por um clima de euforia ficando aquele vai e vem do povo a não acabar mais. Nessa ocasião, o ponto alto são as encenações características que são apresentadas ao público, lotando os espaços da praia da Maresia. São na verdade noites memoráveis (três dias), quando o mito do guaraná, a lenda do curumim, incluindo também o ritual de passagem da tucandeira; trazem toda a magia que remete ao princípio de quando tudo começou (os saterés-maué). A multidão comovida assiste compenetrada aos relatos de seus mitos. Porque para os Maués:

Todo mito nasce e serve para a manutenção da vida na crença presente em uma cultura: o sagrado, o verdadeiro, elementos importantes de uma sociedade. Assim são os mitos para os Mawé: explicações para sua existência baseadas nas leis da natureza, tratadas com o respeito. Essas leis dão origem e suporte a uma religião tradicional chamada Urutópig, que significa “nossa crença” (YAMÃ, 2007, p. 12).



Figura 05: Demonstração do ritual da lenda do guaraná

Fonte: MISAM-SEC-DEMUS/2006

O ritual da tucandeira representa para o jovem sateré-maué, uma maneira de demonstrar coragem e deixar público que ele está pronto para assumir o compromisso com a fase adulta. E existe a crença que através das ferroadas das tucandeiras, uma espécie de imunização acontece, protegendo o jovem de certas doenças, gripes, febres etc. E é principalmente a partir desse momento, que ele poderá assumir o compromisso social e familiar, dando início a uma nova família. Por esta razão, é muito importante que o jovem rapaz não fracasse no momento em que participa do ritual. Por estes motivos a comunidade sateré assiste ao ritual com muita expectativa (MISSAN-SEC-DEMUS, 2006).



Figura 06: Ritual da tucandeira

Fonte: MISAN-SEC-DEMUS/2006



Figura 07: Rainha do guaraná de Maués

Fonte: MISAM-SEC-DEMUS/2006

Também vale destacar, não podendo faltar à festa, a escolha da rainha do guaraná que entre tantas é escolhida a mais bela. Segundo organizadores dos shows, a prefeitura tem bons motivos para manter este item da festa, uma vez que, além de chamar a atenção dos espectadores, revela a beleza cabocla da mulher Mauésense. Uma das exigências para a participante é que a mesma tem que ser natural da cidade de maués. Enfim, com tantos motivos para festejar o guaraná só tem a ganhar porque para cada aniversário, a tendência da festa é de ser mais bonita e, com isso o guaraná ganha mais notoriedade e fama. Como pode ser visto o guaraná faz literalmente a cabeça da miss cabocla (AMAZON VIEW, 2009, p. 29:30).

Nesta festa, a cidade (ou município) recebe apoio das autoridades do estado do Amazonas, que com parcerias com o município e algumas empresas do ramo, ajudam na produção dos festejos. Deste modo, um setor que também é muito beneficiado com estes festejos é o setor de turismo, o qual também interage intensamente com o desenvolvimento social, econômico e publicitário da região, especialmente com o próprio guaraná. Em decorrência disto, já se pode observar



progressos significativos na cidade como ocorreu no encerramento da 30ª Festa do guaraná:

Foi inaugurado o Museu do Homem de Maués, espaço que será disponibilizado para exposição de artistas e para a realização de recitais e encontros de contadores de histórias. O novo museu de Maués possui cinco ambientes e um deles é o Barracão do Caboclo, onde é possível acompanhar a forma tradicional de pilar e de preparar o guaraná, como fazem os indígenas. O local também conta com uma exposição de fragmentos arqueológicos e até uma casa de farinha, mostrando como o ribeirinho transforma a mandioca em um dos principais ingredientes da cozinha amazonense (AMAZOM VIEW, 2009 p. 31).

Neste contexto da festa onde o mito do guaraná é apresentado como conceito de realidade de significação e modo de vida social do povo sateré-maué, pudemos encontrar, deste modo pela ótica de Gusdorf (1979), conceito muito bem embasado, quando diz que a festa corresponde, 'o tempo e o espaço da experiência mítica fazem corpo com o sentido da realidade que se manifesta neles e apresentam assim uma espécie de validade ontológica' (p. 86). Em análise em anexo mais ampla, o autor detalha com propriedade:

A estrutura da festa aparece, pois, como uma magnificação das liturgias quotidianas. "O tempo é consagrado, sublinha Henri Hubert, o ritual é público e positivo. Um ritual de festa é mais complexo, solene, mais importante ou mais particular do que um ritual quotidiano, ele interessa e reúne mais fiéis, ocupa maior número de atores." Enquanto a celebração ritual quotidiana é a tarefa de alguns especialistas, feiticeiros, adivinhos, sacerdotes, aqui é o grupo inteiro que oficia na festa. O sagrado, em lugar de ser imputado a alguns pela divisão social do trabalho, vem a ser a incumbência de cada um e de todos. Na linha do tempo comunitário, a festa aparece como uma espécie de nó, o momento de uma expansão do sagrado (GUSDORF, 1979, p. 88-90).

O autor chama a festa de magnificação do grande tempo, porque esta obtém o grande feito de poder marcar na escala do tempo, um período muito longo, que corresponde ao 'tempo existencial'. Deste modo, a liturgia da festa recria o mítico em que este se transforma em "o tempo inicial, que a liturgia não se contenta apenas com evocar, comemorar, mas que a recria efetivamente" (p. 88:90). Assim, o ritual funciona como paisagem da festa, vista pelo olhar do autor, que acrescenta ao

tempo o espaço. E vai mais além, não se limitando ao espaço comum, mas como espaço arquetipo do mito, porque é transcendente – transcende o lugar.

Neste lugar funciona o altar, em que muitas vezes aprisiona os homens. Neste caso pode-se dizer que o tempo está fora do tempo espacial, mas num tempo memorial permanente, funcionando como representação da 'ontologia'. Portanto,

A festa é o grande jogo social da transcendência, o recomeçar do grande começo, reapresentação mais do que representação da ontologia. A realidade humana reencontra, pois, na paisagem ritual da festa, sua juventude e sua integralidade. “O universo está a nascer, a sua natividade, no momento mesmo em que se manifesta a potência do sagrado, restitui aos humanos as imensas possibilidades perdidas” (GUSDORF, 1979, p. 88-90).

O autor Gusdorf, não poderia trazer uma síntese tão bem definida da festa, como esta, de transcendental importância. A festa intui resultados sociais fabulosos, que remonta tempo e espaço.

### 3.2 ASPECTOS HISTÓRICOS DO GUARANÁ

O primeiro relato sobre o uso do guaraná se deu no período de 1625-1698, quando o padre jesuíta, João Filipe Benttendorf, registrou em seu relatório no ano de 1669, dizendo que o povo andirá considerava a planta milagrosa, e que depois da semente seca, os indígenas produziam bolinhas que desfeitas em água e ingeridas, tinha o poder de dar muita força, a ponto do jesuíta concluir: a força era tanta “que, indo à caça, um dia até o outro, não sentem fome, além do que tiram febres, câimbras e dores de cabeça” (JORNAL DO BRASIL *apud* CIÊNCIA HOJE, 2009).

Define Monteiro (1965) “o guaraná era preparado só pelos Mawés. Depois o uso espalhou-se, e tornou-se, artigo de comércio, bastante considerável” (MONTEIRO, 1965, p. 15). De modo que, de acordo com a historicidade do guaraná, com um viés à sua sacralidade e no *ethos* do povo *satere-maué*. Observa-se que a religiosidade é notória. Desde que a comunidade passou à prática do consumo do

guaraná, uma forte manifestação mística incorporou-se à sua trajetória, assumindo um caráter de ritualismo religioso que perdura até os dias atuais.



Figura 08: Momento de confraternização da comunidade

Fonte: MISA-SEC-DEMUS/2006

Por isso, falar dos momentos festivos dos índios Saterés, implica falar da alimentação e da bebida que são especialmente importantes para a tribo, compartilhadas por todos de maneira coletiva. É aí então, que o guaraná, na tribo sateré-maué, busca incorporar à cultura e aos rituais, sua essência religiosa de forma singular, com um toque familiar e de amizade entre amigos e parentes da comunidade. A forma como a bebida é preparada ainda é feita artesanalmente mais conhecida como çapó, ou puçanga. Na forma de bastões ou pães, o guaraná é ralado na língua do peixe pirarucu, também típico da região amazônica (MONTEIRO, 1965, p. 32).

Desde a colheita, o preparo até o consumo, tudo gira em torno de uma prática religiosa. Só depois de passar para o comerciante é que o guaraná recebe destinação para os mais variados aspectos de suas potencialidades. Este motivo o consagra para o seu largo consumo, já como produto final resultado de rigorosas e diversificadas análises científicas, visando o aproveitamento industrial.

É importante dar aqui um destaque de seu consumo na sociedade urbana: 'Hoje, o guaraná veste diferentes roupagens, modernizou-se e, adentra diferentes

seguimentos da vida social, tornando-se protagonista dos mais diversificados cenários. Nestes tempos modernos, atende às mais diferentes classes, satisfazendo aos mais exigentes paladares. Então, falar do guaraná é prestar-lhe singela homenagem; falando um pouco de sua história, do seu contexto cultural e religioso. É, sobretudo, vê-lo com admiração, respeito e, orgulhosamente retratar a jornada feliz de quem já nasceu para dar sabor e sentido à vida’.

[...] A partir de Durkheim, sabemos que o rito é uma forma pela qual o social garante e anuncia sua permanência. Ente os rituais profanos, alguns convertem a ação social da vida cotidiana em representação e estabelecem uma ponte entre a cultura vivida e o sujeito ator (cf. os ritos da mesa, do trabalho ou do turismo) (RIVIÈRE, 1996, p. 75).

Vale ressaltar que a importância do destaque do papel que o rito representa no contexto social, leva-nos a uma compreensão embasada na vivência do sujeito ator. Assim, Rivière respalda que os rituais são como pontes da cultura vivida pelos indivíduos.

### 3.3 ETIMOLOGIA LINGÜÍSTICA DO GUARANÁ

Remetendo à forma etimológica e lingüística do termo guaraná segundo Monteiro (1965), pode-se declinar que é uma junção de algumas outras palavras do vocabulário indígena sateré, como: *Uaranã*: *ua* = cacho, racimo: *rã* = parecido, semelhante: *nã* = certo, positivo, verdadeiro, “o que verdadeiramente se assemelha a um cacho ou racimo a forma do guaraná” (MONTEIRO, 1965, p. 19). Ou seja, guaraná na forma escrita original é *wara'ná*, que significa árvore que cresce apoiada em outra’, porque na selva de onde é natural, desenvolve-se como uma trepadeira. Quanto nas clareiras ou em campo aberto, o guaraná se desenvolve como arbusto (INPA -CIÊNCIA HOJE, 2009. p. 32).



Figura 09: Plantação de guaraná em clareira

Fonte: MISAM-SEC-DEMUS/2006

Ressaltando o aspecto linguístico, D'Adesky (2001) define que a 'língua' é também um fator de construção de identidade porque é exclusiva ao indivíduo. O mesmo não pode escolhê-la ou trocá-la a esmo, muito embora se tenha opção de falar outros idiomas. Quando falamos da língua, ou, idioma, entendemos que a mesma é formada por símbolos gráficos que pronunciados através da fala, tem como resultado final a palavra que no grego é o 'logos'.

Numa definição segundo Regis de Moraes (1988), quando aborda sobre a relação estreita entre o mito e a palavra, ele define da seguinte maneira: "não é a palavra que está em *nós*, mas *nós* que estamos na palavra" (p.91). Seqüenciando a definição do autor, que conceitua:

[...] a linguagem seria o próprio atuar da imaginação produtiva, a dimensão das imagens prototípicas. Falamos evidentemente aqui de uma 'Ur-poesie', dos mitologemas, cantos rituais [...] Através dos símbolos nós conformamos e dominamos [...] o dilúvio das impressões, num sistema [...] de formas [...] inteligíveis. É o mundo do 'logos'". Mito e logos não são independentes; através do logos, se expressa o mito. Mito, para Vicente, significa também consciência mítica; logos, consciência lógica. Mito significa também pensamento simbólico, linguagem poética e logos, pensamento discursivo, linguagem vulgar e científica. Mas logos significa também a linguagem como tal e é nesse sentido que pode expressar o mito. Assim, é possível compreender a valorização da palavra (logos) enquanto poesia,

mito, e a desvalorização do logos (consciência refletida, tematização do ente) [...] (MORAIS, 1988, p. 91-92).

Embora o autor consinta numa aparente contradição do texto a cima citado reconhece que os textos seguintes deixam precedência a uma posição superior do mito sobre o logos. De modo que o ser se impõe sobre o inteligível ou seja, o cognoscível se sobrepõe ao conhecimento. De acordo com a ótica de Morais o cognoscível amarra o acontecimento passado, enquanto que o mito nos transporta para o início de tudo. Esta é, segundo Morais, a precedência poética do cognoscível sobre o conhecimento discursivo.

#### 3.4 ETNICIDADE NO CONTEXTO HISTÓRICO

É importante, portanto que façamos uma análise deste aspecto sob o ponto de vista étnico. Destacando sobre a identidade étnica, D'Adesky (2001) a define como todo um contexto histórico, geográfico e de herança cultural comum. Ele enfatiza que é o desejo de solidariedade e pertencimento que vem caracterizar este aspecto a princípio, da identidade étnica. O autor afirma que é na coletividade que afloram todos os aspectos necessários para a identificação de um grupo étnico.

D'Adesky realça que “na realidade, a identidade coletiva não pode ser resumida como um simples sentimento de pertencimento, uma vez que é também o produto de um processo de identificação” (D'ADESKY, 2001, p. 41), de forma que o princípio é o indivíduo. Por esta razão, também como forma de comunicação, a ‘língua’ representa a memória de uma comunidade que, não necessariamente, precisa ser escrita, mas a oralidade exerce também o papel da preservação da história. Além de ressaltar o relevante desejo que todos os indivíduos têm de se manterem diferentes dos outros grupos (p. 45). Remetendo à forma de pensar a literatura maué, os sateré-maué fundamentam-se em conceitos que só fortalecem

esta ideia. Em consequência disto, os maués têm um olhar todo voltado para sua cultura, e, assim pensam:

Chamamos de literatura oral as histórias Mawé contidas no livro simbólico, escrito como grafismo, denominado Sehaypóri. Além do sentido simbólico, as histórias mostram claramente o pensamento Mawé de educar os filhos por meio de mitos, fábulas e parábolas. Esse também é um meio usado por outros povos de sociedades tradicionais na educação de seus membros, desde a infância até a idade adulta, quando estão alcançam um estágio considerado culto, dando origem a um sentimento brando com relação à mitologia e um respeito inabalável à sabedoria dos ancestrais e à crença neles. A literatura do Sehaypóri é completa e está dividida em três gêneros: mitos, lendas e fábulas. Essa divisão é feita de acordo com o perfil de cada história dentro da literatura, em um padrão que se iguala a qualquer outra escola literária (YAMÃ, 2007, p. 12).

O autor Yamã, ao referir-se aos relatos escritos no Sehaypóri (livro sagrado dos maués) o autor define que são registros dos mitos, porque estes são os relatos dos acontecimentos de bravura de seus heróis sagrados. Por isso é da maior importância que estes registros sejam mantidos, porque preservam a cultura do povo maué. Segundo os maués, as crenças e os relatos dos mitos que estão no Sehaypori não é possível serem encontrados em nenhuma outra literatura oral do povo maué. Assim, é desta maneira que são originados os rituais e cultos que reverenciam os ancestrais. Yamã ainda destaca que, mesmo que o relato não tenha comprovação científica ainda, que seja apenas credence, estando no Sehaypori, para eles tem sentido de realidade.

Ainda quanto ao aspecto da língua falada, a comunidade indígena de sateré-maué, pôde reafirmar, junto às autoridades legais, sua condição de indígena, lutando pelos os direitos, entre tantos, o direito de poderem manter seu idioma de origem. De modo que, a situação linguística dos saterés-maués se configura da seguinte maneira:

A análise da situação linguística do povo sateré-mawé tem como base a concepção, defendida por antropólogos e linguistas, de que a língua se configura como um importante instrumento de construção da cultura e da identidade de uma população. A identificação do modo como os Sateré-Mawé estão usando esse instrumento de comunicação e expressão cultural permite a formulação de entendimento sobre suas estratégias simbólicas e

políticas, para viver as interações com os outros grupos da sociedade maior. A identificação da situação educacional das crianças, jovens e adultos das áreas sateré-mawé estudadas tem como base conceitos de educação escolar indígena consubstanciado na legislação em vigor. Tais conceitos, do ponto de vista político e social, representam conquistas resultantes de lutas indígenas por cidadania e reconhecimento no espaço público (TEIXEIRA, 2005. p. 91:2).

Deste modo, remetemos à constituição de 1988, nos capítulos VIII, nos artigos 231 e 232 assegura os direitos dos índios, concernentes aos seus costumes e sua língua. Também, como no Capítulo III – Educação, da Cultura e do Desporto, nos artigos 210 e 215; onde a carta magna resguarda os direitos dos índios sobre a aprendizagem em suas escolas, com direitos a uma educação diferenciada, segundo o padrão indígena, “definida como instituição educacional e bilíngue, visando à valorização das culturas indígenas e manutenção de suas identidades étnicas” (TEIXEIRA, 2005, p. 91-92).

Deste modo podemos observar neste contexto, que é notável o grau de inteligência e tenacidade da comunidade indígena sateré-maué. É notória sua capacidade de resistência a todas as intempéries próprias a que grupos de condição indígenas passam ao longo de suas jornadas históricas. No tocante a etnia sateré-maué, o que os diferencia, destacando-os de outras etnias que já não mais existem, os sateré-maué, ao contrário se mantêm. No obstante estarem muito próximos da cidade de Manaus, e por esta razão, sofrerem a influência da chamada ‘civilização branca’; não se dissolveram.

Os sateré-maué ao longo de décadas souberam aproveitar esta aproximação dos não indígenas para assimilar os seus traços culturais sem, no entanto, abandonarem seus costumes, crenças e tradições. Inclusive a língua que, sobrepuja um percentual de 92,9% da população falante. Resguardando assim, o direito de ser um povo a poder falar “a língua sateré-maué e a língua portuguesa não somente os principais, como os únicos veículos linguísticos utilizados pela população” (TEIXEIRA, 2005, p. 92). Deste modo, podemos afirmar que o povo sateré-maué é genuinamente um povo indígena bilíngue. É preciso destacar que esta é uma afirmativa fundamentada nas pesquisas de Teixeira.



### 3.5 O CULTIVO E USOS DO GUARANÁ

#### 3.5.1 CARACTERÍSTICAS DO GUARANÁ

A principal lição a utilizar neste momento é que a velhice é coisa muito séria e que nunca serão demais os meios que uma experiência secular nos ensina a pôr em prática contra ela. A sabedoria indígena deu-nos o Guaraná” (BARRETO *apud* CAVALCANTE, 1976, p. 136).



Figura 10: Fruto do guaraná

Fonte: MISAM-SEC-DEMUS/2006

O guaranazeiro atinge de 09 a 10 metros de altura e pertence à família das sapindáceas, tendo como habitat natural, a região amazônica, mais precisamente nas terras de clima tropical dos rios Amazonas, Maués, Paraná do Ramos e Negro. O nome científico do guaraná é *sorbilis* (Martius) Duke, por ser esta a primeira publicação científica a registrar uma pesquisa com o referido tema. Segundo o escritor Cavalcante (1976), a obra é também atribuída ao estudioso como “(o primeiro estudo atribuído ao químico Theodoro von Martius” (p.136). Já na Amazônia Venezuelana e Colombiana, recebe o nome de *Paullinia cupana*. Muito embora, seja popularmente conhecido como originário da região de Maués-Am dados

posteriores indicam que a planta data da era pré-colombiana. Na atualidade, o seu cultivo já se encontra em considerável escala nos Estados da Bahia e do Mato Grosso, sendo ali utilizadas novas técnicas de cultivo (FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS – ISAE; SUFRAMA, 2003, p. 4-5).

Na região de cultivo amazônico até 1980, segundo registro da revista de circulação Amazônica, “Toda a produção de guaraná das áreas indígenas era oriunda das plantas nativas, que se reproduziam ao sabor da natureza com relativa facilidade, caracterizando essa atividade na faixa do extrativismo” (INPA: Interior, 1983, p. 22). A partir daí, vários projetos de expansão de cultivo da planta, foram elaborados, totalizando uma média de sete projetos concluídos durante os anos de 1981: 83. Com este resultado, o Amazonas pode ganhar bons lucros em nível de mercado nacional e internacional de exportação. Agora com os novos tempos, com o guaraná indo de vento em popa, o cidadão de Maués pode dizer:

Guaraná não acaba nunca. Deus quem manda. Índio agora está plantando mais. Primeiro pouquinho, pouquinho. Agora descobriu o que é bom. Dinheiro. Agora plantar mais para ficar rico. Quando eu era rapaz, Maués era pequeno. Só tinha a rua da frente. Agora Maués está melhorado [...] (INPA Interior, 1983, p. 22).

No passado a cultura se dava de forma rudimentar mantendo forte expressão de interação com a natureza, quando seus cultivadores apanhavam as sementes que caíam das árvores no chão, e também, colhendo-as nas próprias árvores, sendo esse sistema chamado de semi-domesticação. Atualmente a forma de reprodução do guaraná é feita pela semeadura nas clareiras, sendo regadas pelas chuvas, não necessitando deste modo de maiores cuidados. Sua aparência é de um vegetal arbustivo, em forma de rama, típico da biota amazônica, muito conhecido no Brasil e no exterior. É um produto exclusivamente brasileiro e muito apreciado por suas qualidades energéticas e gastronômicas, ressaltando ainda, sua utilização na indústria farmacológica e cosmética.

Com respeito a industrialização do guaraná, os produtos finais de maior aceitação pelo mercado brasileiro e estrangeiro, ainda são os refrigerantes gaseificados. Porém, as transformações industriais em xaropes, bastão artesanal e

em pó, abrem amplas perspectivas mercadológicas para investidores em foco no crescente mercado regional e brasileiro, necessitando de plantas fabris com elevada escala e dotadas de plantios próprios que supram parte de suas necessidades com sementes de guaraná de boa qualidade (EMBRAPA – Amazônia Ocidental, 1998).



Figura 11: Guaraná em bastão

Fonte: MISAN-SEC-DEMUS/2006



Figura 12: Guaraná em pó

Fonte: MISAN-SEC-DEMUS/2006



Figura 13: Guaraná gaseificado

Fonte: MISAN-SEC-DEMUS/2006

Segundo Cavalcante (1976), no importante trabalho de pesquisa, intitulado: “Frutas comestíveis da Amazônia”, o autor detalha os benefícios terapêuticos que o guaraná faz aos seus usuários. De acordo com dados adquiridos das análises; ressalta que as conclusões são do médico O. Machado (1946, p. 102) o qual, descreve as qualidades medicinais do guaraná, que:

É antitérmico, antineurálgico e antidiarréico. É estimulante poderoso comparável cola africana. É analgésico comparável, nos efeitos, a aspirina, tendo sobre esta a vantagem de não deprimir o coração, nem comprometer o funcionamento do fígado e rins. (O farmacêutico francês Guilherme Dethan foi um dos grandes propagadores das propriedades analgésicas do guaraná). É antigripal eficiente, sobretudo, nas formas dinâmicas desse morbo. Os naturais da Amazônia pretendem que o guaraná possui também, propriedades afrodisíacas” Quanto a esta suposição, tais propriedades têm sido confirmadas por informantes insuspeitos. Estudos químicos feitos recentemente por Maravalhas (1965:14) revelaram que o guaraná é a planta maior produtora de cafeína, chegando a produzir 4,5% e mais nas sementes, ao lado da teofilina e da teobromina (CAVALCANTE, 1976, p.136-137).

É importante notificar que a variedade *sorbilis*, a mais cultivada em grande escala, também chamada de guaraná de Maués, tem sido alvo de importantes estudos, os quais vêm apresentando excelentes resultados. Grandes estudiosos da flora amazônica têm reservado tempo e esforços para aprofundar os conhecimentos

a respeito desta planta. Por esta razão, todos os estudos concernentes ao assunto, têm sido garimpados no sentido de fornecer informações precisas sobre ela –, no passado, quando só era conhecida pelos seus descobridores os Maués, era chamada de milagrosa.

Hoje, depois de confirmados os benefícios medicinais e prazerosos que a planta oferece, continua recebendo mais do que nunca, grande apreço por tudo que representa. Motivos estes que levam os índios a tomar, assim como foi no passado, durante o dia, litros de guaraná. Ainda hoje em dia a cuia de çapó circula a casa inteira. De acordo com o antropólogo Aurélio Michilis, esta atividade diária, constitui um verdadeiro ritual, porque para eles ainda hoje, a planta tem caráter social e religioso. Ou seja, todo o sentimento ligado à prática religiosa dos sateré é mantido, ressaltando assim a dimensão mítica do começo, quando o grupo ainda era preservado, enquanto povo indígena, do contato com o branco.

Segundo testemunho do tuchaua Emílo, em sua casa, o guaraná na forma de bastão (dois bastões), só dura em média uns três dias. Para eles, diz o tuchaua: para os saterés, ‘o guaraná é como o café do civilizado: “A gente toma desde cedinho”. Quando acorda se lembra do guaraná (INPA, Biblioteca - Interior, 1995, p. 22).

### 3.5.2 O GUARANÁ COMO BEM DA CULTURA PATRIMONIAL DO POVO AMAZONENSE: MATERIAL E IMATERIAL

A palavra patrimônio vem de pater, que quer dizer “pai” em latim, uma das línguas faladas na antiguidade, na Europa. Essa ideia de patrimônio como “aquilo que se herda do pai” se transformou, ao longo de muitos séculos, para designar tudo àquilo que uma família recebia de seus ancestrais. O tempo passou e, na Europa do século XVIII, a palavra patrimônio se estendeu para o domínio das cidades e das nações. Do ponto de vista de cada família, era importante cuidar de seu patrimônio para que este pudesse ser transmitido aos membros das próximas gerações. Da mesma forma, do ponto de vista do conjunto dos cidadãos de um país, passou a ser considerado importante cuidar de um conjunto de bens históricos e artísticos, visto como propriedade de uma nação inteira (IEPÊ, 2006, p. 11).

É importante observar aqui o que representa o guaraná para o povo amazonense, enquanto bem material e imaterial, nesta categoria de patrimônio cultural. É relevante o seu valor do ponto de vista patrimonial, haja vista, o seu reconhecimento como parte da cultura do povo e conseqüentemente já enraizado nos hábitos do seu dia a dia. Deste modo, não poderia ser pensado de outra maneira, uma vez que já faz parte de nossa memória histórico/cultural. O tempo é o nosso maior legado, favorecendo ainda mais esta condição, remetendo ao vasto volume de memórias, tradições, costumes, comportamentos e tecnologias etc.

Conforme pontua Le Goff (1992), “Há que tomar a palavra como documento no sentido mais amplo, documento escrito, ilustrado, transmitido pelo som, imagem ou de qualquer outra maneira” (p. 540). Assim, pensar a lembrança como sentimento e como experiência do tempo, significa registrar de forma subjetiva os acontecimentos pelos quais o indivíduo passou. O resultado desta compreensão vai imbricar numa contribuição ‘complementar ao registro oficial’ (SILVA, 2006, p. 18).

Também a autora Ecléa Bosi (1994), em seu livro que trata dos estudos da memória no Brasil, ressalta que a memória do indivíduo mais “depende de seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo” (p. 54). Ela enfatiza que, quando o indivíduo lembra e como lembra é também uma maneira de construir uma coletividade.

De acordo com as concepções fundamentadas no que norteiam a lei patrimonial, concernentes às bases da Constituição, segundo o Art. 216 que diz:

O Patrimônio cultural é composto pelos bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em seu conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, incluindo-se os bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico, paisagístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988, p. 155).

Sendo assim, o guaraná em sua forma, enquanto produto de pesquisa para fins industriais e, nos demais setores da sociedade, já é amplamente consumido na

forma de bebida, no Estado do Amazonas, e também nos demais Estados da confederação brasileira. E por tudo que representa em sua condição social, com sua historicidade mítica, sua realidade presente, mantendo fortes laços com o passado tendo em vista amplas perspectivas para o futuro. Por tudo isso, é que reiteramos, que o guaraná é de fato um bem cultural patrimonial de condição material e imaterial, como produto genuinamente amazonense/brasileiro.

[...] É Maués, a “Terra do Guaraná”. A fama da cidade não veio só dos números de produção expressivos, mas também da tradição cultural. A antiga morada de índios mundurucus, hoje também é habitada pelos saterés-maués, que ocupam um território de cerca de 750 mil hectares. Foram essas duas etnias que primeiro cultivaram o guaraná (e o fazem até hoje) e ensinam seus segredos, disseminando a cultura aos moradores da região (PLANETA Revista, 2007, p. 62).

Dizer que Maués é a terra do guaraná soa como uma afirmativa justa, pois tudo que envolve o guaraná está relacionado a este município de Manaus. Estar próximo da cidade de certo modo muito lhe favoreceu. Também, de terem sido os primeiros cultivadores do guaraná é outra forma de lhes garantir o merecido prestígio.

## 4 CONCLUSÃO

O objetivo da presente dissertação foi de analisar o mito do guaraná, tendo em vista uma reflexão voltada para um enfoque especial na religiosidade, contextualizado na subjetividade religiosa da etnia do grupo indígena Sateré-maué. A importância do relato do mito do guaraná, sob a perspectiva religiosa, foi destacada por compreendermos haver uma importante e relevante necessidade de cooperar na formação pedagógica do jovem educando do ensino fundamental. Com esta inclusão, pretendemos remeter ao ensino religioso, oportunidade de oferecer orientação mais focada nos elementos das narrativas mitológicas amazônicas, visando viabilizar uma identificação mais aproximada dos elementos de valores representativos, culturais, patrimoniais e naturais, encontrados na natureza desta vasta e grandiosa floresta amazônica.

Deste modo, trabalhar o guaraná como parte de um contexto cultural, repleto de significado que remete ao mito e ao rito, nos favoreceu tecer uma análise crítica que consideramos a certo modo atualizada. Resta-nos, portanto, com muita satisfação, enfatizar o que representa para o povo da selva a condição material e imaterial desta herança ancestral, milenar e lendária que traz a marca do povo sateré-maué.

Quanto à história da Amazônia, é marcante a presença do guaraná desde o começo, desde os tempos coloniais. No começo da história é notória e relevante a contribuição indígena dos sateré-maué como os domesticadores do guaraná. Assim também, como as técnicas de aproveitamento; embora tidas como primitivas, perduram até hoje.

É notório ver nas marcas do passado grandes, importantes e sucessivas descobertas, tanto na pesquisa industrial, quanto em outras áreas do conhecimento empírico. O resultado não poderia ser melhor, o guaraná se consagra cada vez mais como um elemento de composição identitária do povo do Amazonas. As pesquisas atuais vêm corroborar com todas as expectativas do passado, confirmadas na atualidade, e ainda, outras tantas são descobertas. Deste modo, é impossível não retratar o mito do guaraná, como parte integrante de um contexto



histórico/antropológico e social, nas práticas do cotidiano e do imaginário do folclore do povo do norte.

É sem dúvida mais um motivo a trazer orgulho e satisfação a todos que convivem com este espaço cultural. Quão preciosos são os tesouros que a mãe natureza tem a ofertar! Por isso, apresentar ao educando a religiosidade do guaraná na a cultura dos sateré-maué é antes de tudo, também, sugerir uma proposta de formação cultural que certamente irá contribuir para uma boa formação de identidade e de cidadania deste estudante.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mauro W. B. *As reservas extrativistas e o valor da biodiversidade*. In: O Destino da Floresta. Rio de Janeiro/Curitiba: Dum ará/Instituto de Estudos Amazônicos e Ambientais/Fundação Konrad Adenauer. s.d.

ANDRADE, L. *A marca dos tempos: identidade, estrutura e mudança entre os asurini do Trocará*. In VIDAL, L. (org). *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio, Nobel: FAPESP: Ed da universidade de São Paulo, 2000.

ARAÚJO, André Vidal de. *Introdução à Sociologia da Amazônia*. Manaus: Editora Valer, 2003.

AMAZON VIEW. *Festa do guaraná*. Ano XIV – Edição 94. Norte Editorial. 2009/2010 – WWW.amazonview.com.br.

BELLO, Ângela Ales. *Culturas e religiões: uma história fenomenológica*; tradução de Antônio Angonese – Bauru: EDUSC, 1998.

BERGER, Peter Ludwing. *Elementos para uma teoria sociológica da religião*. tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios Urbanos: Processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus* / Tradução: Evelyne Marie Therese Maionburg – Editora: Universidade Federal do Amazonas / Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3 ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: 1988.

CAMINADA, E. *História da dança*. Rio de Janeiro: Spint, 1999.

CASSIRER, Ernest. *Antropologia filosófica*. Tradução Vicente Felix de Queirós. 2 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. São Paulo. Perspectiva. 1972.

CIÊNCIA HOJE, *Revista de divulgação científica da SBPC*. Vol. 43. Nº 256, 2009.

\_\_\_\_\_, Vol. 43, nº 256. *Os segredos moleculares de uma planta lendária*. Janeiro/fevereiro, 2009.

CAVALCANTE, Paulo B. *Frutas comestíveis da Amazônia*. 3 ed. ver. Aum. Belém, INPA, 1976.

CROATTO, José Severino. *Mito e Interpretação da Realidade*. São Paulo: Paulinas, 2001.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e antiracismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DURKHEIM, Émile. *Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália; tradução: Joaquim Pereira Neto; revisão José Joaquim Sobral – São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.*

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972

\_\_\_\_\_, *O Sagrado e o Profano*. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EMBRAPA AMAZÔNIA OCIDENTAL. *Guaraná: como cultivar*. Manaus: 1998.

EMBRAPA-SPI. Empresa Brasileira de Agropecuária, Centro de Pesquisa Agroflorestal da Amazônia Oriental, *Guaraná – cultivo*. Brasília: 1995.

ESTERMANN, Josef. *Filosofia Andina: estudo intercultural de la sabiduria autóctona andina*. Equito. Abya-Yala: 1998.

FITIPALDI, Ciça. *A lenda do guaraná: mitos dos índios sateré-maué*. São Paulo: Melhoramentos, 1986.

FREITAS, Marcílio de e SILVA, Marilene Corrêa da. *Estudos da Amazônia Contemporânea Dimensões da Globalização*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas. EDUA, 2000.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GARAUDY, R. *Dançar a vida*. Rio de Janeiro: Fronteira, 1980.

GEERTZ, Cliford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GONDIN, Neide. *A Invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GUSDORF, George. *Mito e Metafísica*. São Paulo: Convívio, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (parte I)* Petrópolis: Vozes, 1988.

*HORIZONTE GEOGRÁFICO*, Revista. São Paulo, Editora Horizonte Geográfico, Janeiro/fevereiro de 1995, ano 7 n° 37. Disponível em <[www.horizontegeografico.com.br](http://www.horizontegeografico.com.br)> Acessado em: jul de 2011.

IEPÊ – Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas: Exemplos no Amapá e norte do Pará, 2006 – sist. De biblioteca da VCG; Registro nº 189804.

INPA, Biblioteca. *Ecologia e Desenvolvimento*. V. 5 (57), 1978, p. 19:21.

\_\_\_\_\_. *Guaraná*. Jornal: Amazonas em Tempo, Pasta Rec. N. 26b, Cad. Interior, setembro/outubro 83. p. E 3, 2006.

JORNAL DO BRASIL, Ciência Hoje. *Os segredos moleculares de uma planta lendária*. 21/22 de fevereiro. 2009.

LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 6 Ed. São Paulo: Atlas, 2007.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 2 ed. Trad. Susana Ferreira Borges. Campinas: UNICAMP, 1992.

MELLO, Luís Gonzaga de: *Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas* – Petrópolis: Vozes, 1987.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, DOS RECURSOS HÍDRICOS DA AMAZÔNIA LEGAL, Secretária de Coordenação da Amazônia, “Guaraná”. In: *Produtos potenciais da Amazônia*. Brasília: MMA/SUFRAMA/SEBRAE, 1998.

MISAM-SEC-DEMUS. CD – 401/415/537 *Festa do guaraná*. Manaus/ Am, 2006.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Antropogeografia do Guaraná*. Instituto de Pesquisa da Amazônia, 1965.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Roteiro do Folclore Amazônico: Crendices & Supertições*. Manaus: SEC. 2006. (Coleção Etnografia Amazônica, Tomo III).

MORAIS, Régis (or). *As razões do Mito*. Campinas. Papyrus, 1988.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento*. Pesquisa Qualitativa em Saúde, 4. Ed. São Paulo: Hucitec, 1993.

O'DEA, Thomás F. *Sociologia da religião*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1969.

OTTO, Rudolf. *O sagrado; um estudo do elemento não racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo, Ciências da Religião, Imprensa Metodista, 1985.

*PENSAMENTO BIOCÊNTRICO*. Revista. Pelotas, nº 08 – Jul/Dez. 2007

PLANETA, *Revista, Guaraná: os bons olhos da Amazônia*. V. 36 nº 423, 12/2007- Disponível em <www.revistaplaneta.com.br>. Acessado em: Jul de 2011.

PROJETO POTENCIALIDADES REGIONAIS, ESTUDO DE VIABILIDADE ECONÔMICA, *Guaraná – ISAI/SUFRAMA-Am*. Julho/2003.

REIMER, Ivoni Richter. *Como fazer trabalhos acadêmicos*. Goiânia: UCG, São Leopoldo: 2007.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Estudos de Antropologia da Civilização. Petrópolis: Vozes, 1977.

RIVIERE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROCHER, Guy. *Sociologia geral*. Trad. Ana Ravara. Lisboa: Editorial Presença, 1971.

SECRETARIA DE COORDENAÇÃO DA AMAZÔNIA, 'Guaraná'. In: *Produtos potenciais da Amazônia*. Brasília: MMA/SUFRAMA/SEBRAE, 1998.

SEEGER, A. *Os índios e nós*. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

\_\_\_\_\_. *Why Suyá sing: a musical anthropology of na Amazonian people*. Cambridge University Press, 1987.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo: tradução Laureano Pelegrin* – Bauru: EDUSC, 1999.

TEIXEIRA, Pery. *Sateré-Mawé. retrato de um povo indígena*. REALIZAÇÃO: Universidade Federal do Amazonas; Fundação Estadual de Políticas Indigenistas do Amazonas; Secretaria do Estado do Amazonas; Fundação Joaquim Nabuco; Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira. 2005.

SILVA, J.C. Avelino. *Arte, Rito e Simbolismo. Caminhos*. Revista do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. v. 3 nº 1. (2005) – Goiânia. Ed. da UCG, 2005.

\_\_\_\_\_. *A deusa Mãe minóica, a harmonia e o confronto*. In. Caminhos. Revista do Mestrado em Ciências da Religião. UCG. Goiânia. Ed. da UCG, v, 4, n. 1, jan/jun. 2006.

\_\_\_\_\_. *A deusa Mãe minóica*. Goiânia: Ed. Da UCG, 2007.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e a individualidade*. Goiânia: Ed. Da UCG, 2009.

SILVA, Marilene Corrêa da. *O Paiz do Amazonas*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1996.

SILVA, Sonilda A. F. *Campos Verdes: Memórias, Histórias e Saberes*. Mestrado profissional em Gestão do Patrimônio Cultural. UCG/Goiás, 2006.

SOUZA, Márcio. *Breve História da Amazônia*. Rio de Janeiro: AGIR, 1994.

YAMÃ, Yaguaré. *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé* – São Paulo: Peirópolis, 2007.

[WWW.satere.com.br/](http://WWW.satere.com.br/) blog do Aldemirdemanaus.blogspot.com

## ANEXOS

### Nº 1.

Os Saterê Maué habitavam uma larga faixa de fronteira situada entre os Estados do Amazonas e do Pará, numa região conhecida como Mauézia, a pátria dos Maué. Essa região abrange os municípios de Parintins, Barrerinha, Boa Vista do Ramos e Maués, no Amazonas, e Itaituba e Aveiro no Pará. Localiza-se a leste da segunda maior ilha fluvial do mundo, a ilha Tupinambá'rana, berço da civilização Maué. Atualmente os Maué ocupam somente um terço dessas terras, que foram demarcadas pela Funai com o nome de Área Indígena Andirá-Maráu, nos confins do território original. Ao todo, formam uma população de 12 mil pessoas, distribuídas dentro e fora da fronteira do seu território. Muitos vivem em cidades vizinhas, como Parintins, Maués e também, em Manaus, capital do Amazonas.

Tradicionalmente, os Maué são governados por tuxauas, governantes que administram as vilas e as aldeias. Eles são eleitos pelo conselho de anciãos ou pela própria comunidade para representá-la no conselho geral do povo. Cada vila e cada comunidade tem o seu tuxaua, e o conselho de todos os tuxauas elege um tuxaua maior para governar o clã, e as associações de tuxauas elege um governador maior, denominado tuxaua-geral. Existem dois tuxaus-gerais, pois há duas áreas administrativas: a área indígena do rio Andirá, incluindo a região dos rios Mamuru, Mariakuã e Waikurapá e a área indígena do rio Maráu, que abrange os vales dos rios Urupady, Maués-Açú, Majuru e Mary-Mary.

Os Maué são conhecidos como o “povo do guaraná”, o primeiro a praticar agricultura dessa planta originária das terras pretas e férteis da região dos rios Maué-açú, Maráu, Mamuru e Andirá – os rios sagrados dos Maué.

Os Maué têm a base de sua identidade cultural formada pelos símbolos do Puratig, o remo sagrado (ao qual acreditam poderes mágicos), pelo Sehaypóri (a coleção de histórias do povo, gravada no Puratig, [...]) (YAMÁ, 2007, p. 16).

---

<sup>1</sup> Importante relato sobre a faixa de ocupação dos saterê-maué

Nº 2

“O guaraná (var. sorbolis) é um arbusto subereto, escadante ou cipó lenhoso. Em cultura forma moitas que podem ser apoiadas em um suporte (tutor) ou pode crescer sem esse arrimo, até 2-3m de altura. Em estado espontâneo, em capoeira, cresce em forma de cipó grosso até alcançar o extrato superior da mata (Cavalcante, 1967:4). Ramos sulcados longitudinalmente devido ao crescimento atípico do lenho, tendo regular quantidade de látex branco. Gavinhas formadas na axila das folhas, geralmente bifurcadas do meio para a extremidade. Folhas compostas, pintadas, com o âmbito variando de 25-50cm: folíolos em número de 5, coriáceos, largos-elípticos, levemente assimétricos exceto o terminal, os dois inferiores ovalados, de base arredondadas ou subcordada; bordos repando-denteados do meio para a extremidade, ápice acuminado-obtuso; nervuras deixando aparecer a semente (uma ou duas, raro três), negro-brilhosa ou levemente esverdeada, com a metade inferior recoberta por um espesso arilo laterais arqueadas, de 9-10 pares, independente do tamanho dos folíolos; face superior brilhosa e inferior opaca, ambas glabras. Inflorescência axilar ou no lugar de um dos ramos da gavinha ou, ainda, entre os dois ramos, tipo cacho com 6-15cm de comprimento. Segundo Pires (l.c.), a inflorescência é composta de flores masculinas e femininas ((pseudo-hermafroditas). As femininas têm estames aparentemente normais, mas as anteras são indeiscentes e as masculinas possuem ovário rudimentar com os óvulos, mas têm estiletos e estigmas pouco desenvolvidos e caem logo depois da antese. Flores pequenas zigomorfas, brancacentas, cálice com sépalas desiguais, corola de 4 pétalas livres com escamas internas em forma de crista, estames 8 raro 9, com filetes vilosos, ovário trilocular com um semidisco glanduloso na base. Fruto, uma cápsula septicida, estipitada, cerca de 2-2,5cm de diâmetro, de cor vermelho-alaranjado quando maduro, ocasião em que se abre parcialmente, branco, tendo muita semelhança com um olho humano (Est. 49 e 62). Um cacho de frutos chega até 25 cm de comprimento e pode conter até 50 frutos.

A floração do guaraná tem início no segundo semestre do ano, geralmente em julho, prolongando-se até outubro ou novembro, e os frutos maduros aparece, até janeiro ou fevereiro. Desse modo é comum encontrar-se plantas com flores e ao mesmo tempo frutos verdes e frutos maduros (CAVALCANTE, 1976, p.139).