

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

MARCELO NUNES MIRANDA

A PRESENÇA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA NA COMUNIDADE
SAHU-APÉ/AM: UM OLHAR SOBRE AS RELAÇÕES MÚTUAS ENTRE RELIGIÃO E
CULTURA NO CONTEXTO INDÍGENA

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 31/10/2016.

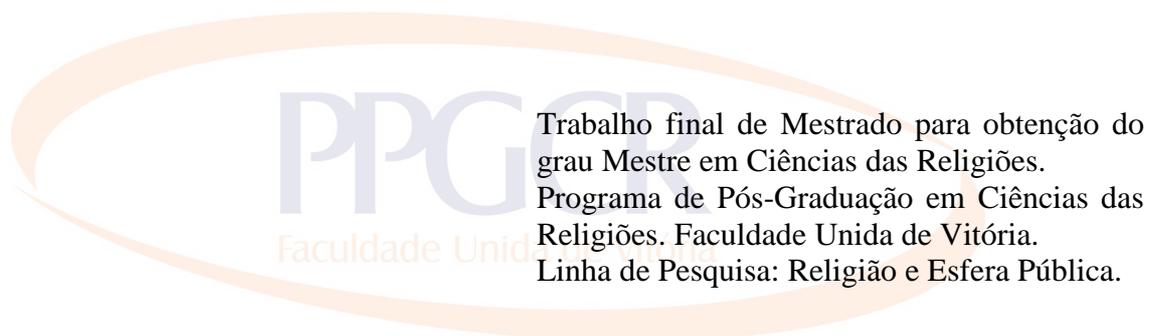
Vitória-ES

2016

MARCELO NUNES MIRANDA

A PRESENÇA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA NA COMUNIDADE
SAHU-APÉ/AM: UM OLHAR SOBRE AS RELAÇÕES MÚTUAS ENTRE RELIGIÃO E
CULTURA NO CONTEXTO INDÍGENA

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 31/10/2016.



Orientador: Dr. David Mesquiati de Oliveira

Vitória-ES
2016

Miranda, Marcelo Nunes

A presença da igreja Adventista do Sétimo Dia na comunidade Sahu-Apé/AM / Um olhar sobre as relações entre religião e cultura no contexto indígena / Marcelo Nunes Miranda. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2016.

vii, 76 f. il ; 31 cm.

Orientador: David Mesquiati de Oliveira

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2015.

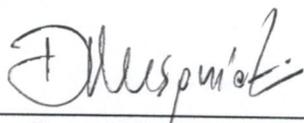
Referências bibliográficas: f. 71-76

1. Ciências das religiões. 2. Religião e esfera pública. 3. Igreja Adventista do Sétimo Dia. 4. Comunidade indígena. 5. Lei. 6. Sateré-Mawé. - Tese. I. Marcelo Nunes Miranda. II. Faculdade Unida de Vitória, 2016. III. Título.

MARCELO NUNES MIRANDA

A PRESENÇA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA NA COMUNIDADE
SAHU-APÉ/AM: UM OLHAR SOBRE AS RELAÇÕES MÚTUAS ENTRE RELIGIÃO
E CULTURA NO CONTEXTO INDÍGENA

Dissertação para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões no
Programa de Mestrado Profissional em
Ciências das Religiões da Faculdade Unida
de Vitória.



Doutor David Mesquiati de Oliveira – UNIDA (presidente)



Doutor Abdruschin Schaeffer Rocha – UNIDA



Doutor Francisco de Assis Souza dos Santos – UNIDA

AGRADECIMENTOS

A Deus pelo amparo e sustento, por suprir todas as minhas necessidades e me dar forças nos momentos difíceis.

À minha família pelo incentivo, especialmente minha esposa Marisol e minha filha Marcelly, pela compreensão, paciência e carinho, e que renunciaram parte de suas férias para me apoiar nesse projeto. Vocês são a minha inspiração, motivação e alegria de viver.

À Associação Sul de Rondônia por me proporcionar a oportunidade de viajar para a comunidade Sahu-Apé durante a pesquisa.

Ao meu orientador Prof. David Mesquiati pela prestatividade e atenção especial nas revisões compreensão nos momentos difíceis durante a elaboração e conclusão da pesquisa.

Ao meu cunhado, Marcos Salvatierra, professor da Universidade do Estado do Amazonas, que participou diretamente desse projeto, por todas as sugestões e direcionamentos.

A todos os professores do mestrado que direta ou indiretamente contribuíram para minha formação.

Ao amigo Diogo G. Torres Neto, doutorando pela Universidade Federal do Amazonas, pelas orientações e sugestões bibliográficas de grande importância para o avanço da pesquisa.

À Profa. Petruska Perrut Veiga pelo direcionamento ao uso correto da L. Portuguesa, correções e sugestões na elaboração dos textos.

À Faculdade Unida de Vitória pela oportunidade de ampliar meus conhecimentos e me proporcionar a realização de um sonho, a participação no mestrado.

A todos os amigos que por falta de espaço não poderei citar nominalmente, pelos incentivos e por me fazer acreditar que era possível concluir a pesquisa mesmo com as limitações de tempo.

À comunidade Sahu-Apé minha maior e profunda gratidão, especialmente na pessoa da grande líder, D. Zelinda da Silva Freitas (Tuxaua Baku). Obrigado pela paciência e disponibilidade em me receber nos 08 dias de imersão prática na pesquisa. Minha admiração, carinho e respeito por todos vocês.

RESUMO

A presente pesquisa abordou a influência da religião cristã, especificamente dos Adventistas do Sétimo Dia, na vida dos indígenas Sateré-Mawé na comunidade Sahu-apé. Foram analisados dois aspectos dessa interação: o primeiro relacionado à saúde e o segundo à preservação do modo de vida tradicional dos indígenas. As questões que motivaram a pesquisa foram a qualidade de vida predominante dentro da comunidade e seu estado de preservação da cultura Sateré-Mawé. Procedeu-se a um levantamento bibliográfico sobre os povos Sateré-Mawé e os Adventistas do Sétimo Dia. Para a compreensão do fenômeno ocorrido ao longo de quatro gerações de contato entre os Adventistas e os indígenas, nos dois aspectos objetivados pela pesquisa, realizaram-se entrevistas semiestruturadas e livres, registro de campo, fotos e filmagens, e posterior análise do material obtido. A principal fonte de informação da pesquisa foi a líder da comunidade, dona Zelinda da Silva Freitas, a tuxaua Baku.

Palavras-chave: Igreja Adventista do Sétimo Dia. Indígenas. Sateré-Mawé.



ABSTRACT

The research investigates the influence of Christian religion, namely the Seventh-day Adventist Church, in the life of native Brazilians Sateré-Mawé dwelling in the Sahu-Apé community, in the Amazon region of Brazil. Two aspects of this influence were analyzed: firstly, how the interaction between Seventh-day Adventists and the native people affected the Sateré-Mawé people's health; and secondly, the preservation of the Sateré-Mawé traditions. The famed quality of life of the Sateré-Mawé within the Sahu-Apé community, as well as the state of preservation of their culture, drove the research. A review of the literature on the Sateré-Mawé people and the Seventh-day Adventists sets a historical ground of the research. In order to understand the phenomena resulting of the contact between Seventh-day Adventists and the native people, within the boundaries of the object of this research, semi-structured and open interviews, field notes, photographs and footage were carried out and subsequently analyzed. Our main research subject for the interview was the community leader Zelinda da Silva Freitas, known by her Sateré-Mawé title and name *tuxaua* Baku.

Keywords: Seventh-day Adventist Church. Indigenous. Sateré-Mawé.



LISTAS DE SIGLAS

ADRA – Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais

AISA – Associação Indígena do Sahu-Apé da Etnia Sateré-Mawé

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FEPI – Fundação Estadual dos Povos Indígenas

EVS – Equipes Volantes de Saúde

IASD – Igreja Adventista do Sétimo Dia

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

SPI – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

SUSA – Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
1 OS POVOS SATERÉ-MAWÉ E A RELIGIÃO.....	10
1.1 O processo colonial e os Sateré-Mawé.....	10
1.2 Geografia atual dos Sateré-Mawé	11
1.3 Surgimento de novas aldeias	13
1.4 O êxodo Sateré-Mawé para Manaus e arredores	14
1.5 O surgimento de comunidades em Manaus e Região Metropolitana	16
1.6 A cultura Sateré-Mawé	19
1.7 A Igreja Adventista do Sétimo Dia	21
1.8 O surgimento da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil	26
2 INCULTURAÇÃO E POVOS INDÍGENAS	32
2.1 Definições de cultura	32
2.2 Inculturação	34
2.3 O modelo missionário comunicativo	35
2.4 Metodologia	38
2.5 Observação	39
2.6 Entrevista.....	40
2.7 Análise de conteúdo	41
2.8 Fotos e filmagens	43
3 A PRESENÇA DA IASD E SEUS EFEITOS NA COMUNIDADE SAHU-APÉ.....	45
3.1 O modelo missionário comunicativo e as ações da IASD	45
3.2 Baku, uma tuxaua adventista do sétimo dia	48
3.3 Saúde indígena no contexto do Brasil	49
3.4 Saúde no contexto adventista e seus efeitos na comunidade Sahu-Apé	52
3.5 Os missionários e a preservação cultural de um povo	55
CONCLUSÃO	69
REFERÊNCIAS	71
APÊNDICES	77
Apêndice I: Questionário	77
Apêndice II: Entrevista com a tuxaua Baku	80

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é fazer uma análise da presença da Igreja Adventista do Sétimo Dia junto aos indígenas e seus efeitos no modo de vida tradicional desse povo. O interesse em compreender as relações mútuas entre a religião cristã e os povos indígenas veio pelas muitas discussões sobre o papel da religião nas comunidades indígenas. Procedendo, então, a uma busca, nota-se que o volume de pesquisa que trata de forma específica este assunto é incipiente. E, em se tratando de religião protestante, é menor ainda. Dado este fato, propõe-se, nesta pesquisa, trabalhar o tema tendo como foco principal observar os efeitos na saúde e na preservação cultural. Para alcançar esse objetivo, optou-se por um estudo qualitativo etnográfico de caso. Esse método é importante “quando o foco de interesse for um fenômeno contemporâneo que esteja ocorrendo numa situação de vida real”.¹

A comunidade Sahu-Apé da etnia Sateré-Mawé foi escolhida para o estudo, e os fatores motivadores para esta escolha foram: 1) ser uma comunidade na qual a religião protestante está presente há várias décadas; 2) ser a comunidade mais visitada por turistas, devido à proximidade da cidade de Manaus e hotéis de selva;² 3) ser o autor conhecido da comunidade, o que favorece o acesso a ela.

Boni e Quaresma ressaltam a importância de que, em uma pesquisa na qual a entrevista faça parte do processo de coleta de dados, o entrevistador seja conhecido; isso gera confiança e melhor disposição para colaborar.³

O trabalho está dividido em três capítulos: no primeiro, efetua-se um recorte histórico dos povos Sateré-Mawé desde os seus primeiros contatos com o “Homem branco”, em 1669, e suas lutas para sobreviver às invasões em suas terras originárias.⁴

Para melhor compreensão da Igreja Adventista do Sétimo Dia e de como ela chegou ao Brasil e ao Amazonas, traça-se sua trajetória, identificando seus principais personagens, até chegar aos povos indígenas. A etnia Sateré-Mawé foi a primeira a receber esse contato,

¹ YIN, 1988 *apud* ANDRÉ, M. E. D. A. de. *Etnografia da prática escolar*. 16. ed. Campinas, SP: Papirus, 2009. (Série Prática Pedagógica), p. 44.

² Cf. ANDRADE, J. A. A. D. *Indigenização da cidade: etnografia do circuito Sateré-Mawé em Manaus – AM e arredores*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), FFLCH – USP, São Paulo, 2012, p. 94.

³ Cf. BONI, V.; QUARESMA, S. J. *Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevista em Ciências Sociais*. Florianópolis, SC: UFSC, *Em Tese*, v. 2, n. 1(3), jan.-jul., 2005, p. 68-80 (aqui, p. 78). Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/index>>. Acesso em: 14 abr. 2016.

⁴ Cf. LORENZ, S. da S. *Sateré-Mawé: os filhos do guaraná*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1992. p. 16.

em 1931, e a comunidade foi a Cinco Quilos.⁵ Essa comunidade pertencia ao guerreiro Quirino, avô de dona Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku), principal personagem da pesquisa.⁶ Ela é tuxaua (entre indígenas da Amazônia, o chefe político) da comunidade indígena Sahu-Apé, escolhida para este estudo.

No segundo capítulo são apresentadas as ferramentas utilizadas para estudar essa comunidade. Inicia-se com a apresentação de um breve conceito de cultura segundo a definição de Geertz, que afirma que cultura é “um padrão de significados transmitidos historicamente”.⁷

Trabalha-se também o entendimento de inculturação, apenas para identificar os fenômenos ocorridos, muito embora não intencionais. Marcelo de Carvalho Azevedo define inculturação como:

Um processo de evangelização pelo qual a vida e a mensagem cristã são assimiladas por uma cultura de modo que não somente elas se exprimam por meio de elementos próprios desta cultura, mas venham a constituir-se também em princípios de inspiração.⁸

Para analisar as ações missionárias da Igreja Adventista do Sétimo Dia junto à comunidade, aplica-se o modelo missionário comunicativo de Oliveira. Ele define missão como “um conjunto de valores que norteiam as atividades missionárias. É o projeto restaurador e reconciliador de Deus, que inclui o ser humano, mas não se restringe a ele, abarcando a criação como um todo”.⁹

Entrevista, observação, fotos e filmagens fizeram parte do principal instrumental de coleta de dados. O cronograma contemplava quatro visitas à comunidade Sahu-Apé. Porém a mudança do autor para o sul do estado de Rondônia forçou uma adaptação a apenas duas visitas.

No dia 18 de abril o autor chegou à comunidade Sahu-Apé e foi prontamente recebido pela tuxaua Baku, que o conduziu ao local preparado para a estadia. Logo após a acomodação, deu-se início aos preparativos para as entrevistas. Triviños afirma que a entrevista é um dos melhores meios para realizar a coleta de dados.¹⁰ Enfatiza também a importância das prelimi-

⁵ Cf. STREITHORST, O. S. *Leo Halliwell na Amazônia*. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1979. p. 117, 118.

⁶ Cf. FREITAS, Z. da S. Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku): entrevista [2016]. Entrevistador: Marcelo N. Miranda. Comunidade Sahu-Apé, AM, 2016. Entrevista concedida para a pesquisa etnográfica.

⁷ GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. 13. ed. Reimpressão. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 66.

⁸ AZEVEDO, M. de C. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 38.

⁹ OLIVEIRA, D. M. de. *Missão, cultura e transformação: desafios para a prática missionária comunicativa*. São Leopoldo, RS: Sinodal, Quito: CLAI, 2011. p. 9.

¹⁰ Cf. TRIVIÑOS, A. N. S. *Introdução à pesquisa em Ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987. p. 173.

nares para o sucesso das entrevistas.¹¹ O autor teve o cuidado de registrar, através de fotos e filmagens, todos os movimentos da comunidade. Triviños ressalta que as fotografias “podem constituir-se também como fontes de informações dos processos e produtos centrados nos sujeitos”.¹² Foram seguidas as etapas assinaladas por Bardin: pré-análise, descrição analítica e interpretação inferencial.¹³ Foi utilizada também a análise de conteúdo, como:

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos, sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção / recepção (variáveis inferidas) destas mensagens.¹⁴

No terceiro capítulo, aplicam-se as ferramentas apresentadas no capítulo dois, identificando o fenômeno ocorrido na comunidade Sahu-Apé, não como um processo inacabado, mas ainda em movimento ou transformação. Apesar de estarem completamente inseridos no contexto do “homem branco” e tendo a influência de uma religião protestante por oitenta e cinco anos, eles mantêm o estilo de vida tradicional. A tuxaua Baku informou, com um tom de tristeza, que na reserva do Andirá os indígenas têm perdido essa prática tradicional. Ela fazia menção à cozinha comunitária, um estilo de vida dos seus ancestrais.¹⁵ São apresentados também os resultados do relacionamento dos adventistas com a comunidade Sahu-Apé no que diz respeito à saúde e à preservação do modo de vida tradicional dos indígenas.

¹¹ Cf. TRIVIÑOS, 1987, p. 147-151.

¹² TRIVIÑOS, 1987, p. 139.

¹³ Cf. BARDIN, 1977, p. 95.

¹⁴ BARDIN, L. *Análise do conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977. p. 42.

¹⁵ Cf. FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.

1 OS POVOS SATERÉ-MAWÉ E A RELIGIÃO

Este capítulo apresenta os dois objetos da pesquisa: os povos Sateré-Mawé e os Adventistas do Sétimo Dia. Para maior compreensão, é traçada uma trajetória dos Sateré-Mawé desde sua origem, o surgimento de novas comunidades, os primeiros contatos com o homem branco e conseqüentemente com a religião dos adventistas. O capítulo narra também o desenvolvimento dos adventistas desde o seu surgimento na América do Norte, a chegada ao Brasil e por fim ao Amazonas, e o contato com os indígenas, até a chegada à comunidade Sahu-Apé/Sateré--Mawé, que representa o objeto primário desta pesquisa.

1.1 O processo colonial e os Sateré-Mawé

Os Sateré-Mawé são provenientes de uma grande área geográfica entre os rios Madeira e Tapajós, ficando ao norte limitada pelas ilhas Tupinambaranas (no rio Amazonas) e ao sul pelas cabeceiras do rio Tapajós. Segundo Batista, fica “à margem esquerda do rio Tapajós, numa região sagrada para nossa gente, de densa floresta e cheiro de pedras, e, como dizem os velhos, ‘nesse lugar as pedras falam’”¹⁶. Suas terras atualmente localizam-se no médio rio Amazonas, numa área denominada Andirá-Maraú, entre os estados do Amazonas e Pará, e numa pequena área dentro das terras dos povos Munduruku chamada Koatá-Laranjal.¹⁷

Os primeiros contatos dos Sateré-Mawé com os “brancos”, segundo registros históricos, data de 1669, com a fundação das Missões Jesuítas na Ilha de Tupinambarana, atual cidade de Parintins. Com as inúmeras guerras entre esses povos e entre os Munduruku e Parintim, e também devido ao contato com os portugueses, os Sateré-Mawé perderam uma grande parte de seu território original.¹⁸

Em 1835 eclodiu a Revolta dos Cabanos, conhecida como Cabanagem, também denominada Guerra dos Cabanos. O nome Cabanagem é uma referência ao tipo de moradia da população ribeirinha mais pobre, formada principalmente por mestiços, escravos libertos e índios; dentre eles os Munduruku, Mura, outras tribos do rio Negro e também os Sateré-Mawé. Lutavam por melhores condições de vida, mas em 1839 o conflito foi sufocado. Pelas epidemias, pela guerra e pelas muitas perseguições aos povos indígenas que haviam se aliado

¹⁶ BATISTA, 2011 *apud* TEIXEIRA, P. (Org.). *Sateré-Mawé: retrato de um povo indígena*. Manaus: UNICEF/FNAP, 2005. p. 22.

¹⁷ Cf. TEIXEIRA, 2005, p. 21.

¹⁸ Cf. LORENZ, 1992, p. 16.

aos Cabanos, uma grande parte da Amazônia foi devastada, o que ocasionou um êxodo desses grupos populacionais de seus territórios ancestrais.¹⁹

O relato histórico de viajantes desde o século XVIII afirma que paulatinamente o território dos Sateré-Mawé foi sendo reduzido. Teve o seu início com as tropas de resgate que penetraram grandes áreas da Amazônia, a que se seguiram a implantação de missões jesuítas e carmelitas às margens dos principais rios da Amazônia, a “busca desenfreada” das drogas do sertão, a expansão da exploração da borracha durante o século XIX e o início do século XX. Todo esse movimento exploratório levou a um crescimento econômico das cidades de Maués, Barreirinha, Parintins e Itaituba; surgiram também grandes fazendas, extração de pau-rosa, garimpos foram abertos, e por fim a economia indígena foi sendo dominada pelos então conhecidos regatões (comerciantes que negociavam com os ribeirinhos a partir de embarcações).²⁰ Segundo Lorenz, as cidades de Itaituba, Parintins e Maués foram fundadas sobre sítios arqueológicos de malocas Sateré-Mawé.²¹

1.2 Geografia atual dos Sateré-Mawé

Em 1978 deu-se início ao processo de demarcação das terras indígenas liderado por técnicos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), tendo como orientadores os líderes indígenas Raimundo Ferreira da Silva (Dico), Manoelzinho, Donato Lopes da Paz e Emílio Tertuliano, mas os trabalhos foram interrompidos por dois anos, e durante esse período os Sateré-Mawé foram ameaçados por várias invasões. Entre essas ameaças estava o então projeto de construção da Rodovia Maués-Itaituba. O principal objetivo era ligar a cidade de Maués ao restante do país, porém cortaria ao meio a terra indígena, o que impossibilitava o processo de demarcação segundo o traçado exigido pelos índios. O projeto foi, então, embargado após a constatação de várias irregularidades.²²

Em 1981 e 1982, as terras indígenas Sateré-Mawé foram invadidas pela petrolífera francesa Elf-Aquitaine, que na busca de petróleo realizou vários estudos sismológicos, trazendo grande prejuízo à fauna e à flora dessas áreas. Vários Sateré-Mawé foram mortos com a detonação de cargas de dinamites enterradas em suas áreas. Outras invasões significativas

¹⁹ Cf. TEIXEIRA, 2005, p. 22.

²⁰ Cf. TEIXEIRA, 2005, p. 22.

²¹ Cf. LORENZ, 1992, p. 18.

²² Cf. TEIXEIRA, 2005, p. 22.

foram provocadas por garimpeiros vindos das regiões do Tapajós e por posseiros que residiam próximos aos limites fronteiriços das terras indígenas.²³

No início de 1981, o processo de demarcação foi retomado devido às cobranças constantes dos Sateré-Mawé junto à FUNAI, intensificadas após as invasões da Elf-Aquitaine, de forma que em 06/05/1982 foi publicada a portaria de demarcação e sua homologação ocorreu em 06/08/1986. Assim, a terra indígena do Andirá-Maraú compreende atualmente uma área de 788.528 ha e perímetro de 477,7 km. No Estado do Amazonas está distribuída pelos municípios de Maués (148.622 ha), Parintins (30.994 ha) e Barreirinha (143.044 ha), e no Estado do Pará pelos municípios de Itaituba (350.615 ha) e Aveiro (115.253 ha).²⁴

Há também uma comunidade Sateré-Mawé em terras Munduruku chamada Koatá-Laranjal. Em 1975, devido a um conflito, um grupo de índios saiu do Andirá-Maraú em direção às terras indígenas Waimiri-Atroari, no rio Camanaú, afluente do rio Negro. Ali se estabeleceram, mas devido a grandes dificuldades, principalmente à hostilidade do povo Waimiri-Atroari, eles saíram e com a concordância dos Munduruku se estabeleceram em suas terras Koatá-Laranjal, no rio Mari-Mari, fundando a comunidade Batista II, que tem esse nome porque todos são de uma mesma família (Batista). Essa mudança ocorreu em 1980.²⁵

Na terra indígena do Andirá-Maraú, os rios principais são: Miriti, Urupadi, Andirá, Manjuru e Maraú. Segundo os próprios Sateré-Mawé, eles conseguiram preservar a principal e mais privilegiada área de suas terras originais. “Eles são tradicionalmente índios da floresta, do centro, como eles próprios falam. Até o começo do século XX escolhiam lugares preferencialmente nas regiões centrais da mata, próximas às nascentes dos rios, para implantarem suas aldeias e sítios”.²⁶

Nessas áreas há uma abundância de caça e peixe, do guaraná (*Paullinia sorbilis*), de açaí, bacaba, pupunha e tucumã, alimentos de grande valor nutritivo e bastante usados pelos povos indígenas; também vários outros vegetais são encontrados em maior quantidade nessas áreas.²⁷

²³ Cf. TEIXEIRA, 2005, p. 22, 23.

²⁴ TEIXEIRA, 2005, p. 23.

²⁵ Cf. TEIXEIRA, 2005, p. 24.

²⁶ LORENZ, 1992, p. 22.

²⁷ Cf. LORENZ, 1992, p. 22, 24.

1.3 Surgimento de novas aldeias

As aldeias existentes ao longo das margens do rio Andirá são provenientes das antigas aldeias Araticum e Terra Preta, que ficavam nas cabeceiras do rio Andirá. Esse surgimento se deu ao longo de oitenta anos. O mesmo fenômeno aconteceu com a aldeia Marau Velho, sendo ela a difusora das aldeias fundadas às margens dos rios Marau, Manjuru, Urupadi e Miriti. Na atualidade, essas antigas aldeias originais não existem mais; elas desapareceram por volta da década de 1920.²⁸

Ao longo de quase um século tem-se multiplicado o estabelecimento de comunidades/aldeias às margens dos rios Andirá e Marau, em regiões mais próximas às cidades, causando mudanças profundas no modo de vida tradicional do povo Sateré-Mawé. Dentre as muitas causas podem-se citar as interferências das missões religiosas católicas e evangélicas, do órgão oficial encarregado de garantir a preservação das terras indígenas (Serviço de Proteção aos Índios – SPI) e, posteriormente, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), dos Regatões e das epidemias.²⁹

Atualmente na terra indígena Andirá-Marau há 91 aldeias distribuídas ao longo dos principais rios e igarapés que cortam essa área. Residem aí aproximadamente 1.600 famílias, correspondendo a 7,5 mil habitantes. A região mais populosa localiza-se ao longo do rio Andirá e seus tributários, no município de Barreirinha, onde existem 50 aldeias com população aproximada de 3,8 mil pessoas e média de 4,9 pessoas por domicílio. A outra área com população expressiva localiza-se na região do rio Marau, município de Maués, com 37 aldeias, 3,3 mil pessoas e 5 pessoas por domicílio.³⁰

Um levantamento sociodemográfico participativo realizado em 2005 nas cidades de Barreirinha, Nova Olinda do Norte, Parintins e Maués, e também nas terras indígenas do Andirá-Marau e Koatá-Laranjal, registraram 8.500 Sateré-Mawé, num total de 1.759 domicílios, 228 domicílios com 998 moradores situados nas áreas urbanas e 1.531 domicílios com 7.502 moradores nas terras indígenas. Essa investigação realizada não contemplou a população Sateré-Mawé residente nas zonas rurais não indígenas e os residentes em Manaus e seus arredores.³¹

²⁸ Cf. BATISTA, 2001 *apud* TEIXEIRA, 2005, p. 23.

²⁹ Cf. TEIXEIRA, 2005, p. 23, 24.

³⁰ TEIXEIRA, 2005, p. 24.

³¹ Cf. TEIXEIRA, 2005, p. 25.

Segundo Carneiro, a população Sateré-Mawé no ano de 2011 era de 10.477, considerando todas as terras indígenas, as zonas rurais não indígenas e as residentes nas cidades e arredores, incluindo a capital do Amazonas, Manaus.³²

1.4 O êxodo Sateré-Mawé para Manaus e arredores

A migração dos povos indígenas Sateré-Mawé para os centros urbanos e imediações envolve uma variável de causas e objetivos.³³ Esta seção leva em consideração apenas o êxodo em direção a Manaus, capital amazonense, e aos municípios fronteiriços.

Entre as décadas de 1970 e 1980 ocorreram as primeiras migrações dos Sateré-Mawé para a capital do Amazonas, e as mulheres foram as grandes protagonistas desse processo migratório, tendo em vista que a demanda de emprego era mais favorável às mulheres, como empregadas domésticas.³⁴

A cidade de Manaus é banhada pelos rios Negro e Amazonas, possuindo um dos fenômenos mais extraordinários da natureza, o famoso Encontro das Águas, entre os rios Negro e Solimões, duas águas que não se misturam, com temperaturas e densidades diferentes; a partir desse encontro forma-se o grande rio Amazonas. Segundo dados do IBGE 2010, sua população é de aproximadamente 1.832.423 habitantes, mas estima-se que sua população em 2014 fosse de 2.020.301.³⁵

Essa região geográfica foi escolhida para a construção do Forte da Barra de São José do Rio Negro no ano de 1669. Essa fortaleza tinha como objetivo ser um ponto de apoio para proteger os interesses coloniais. Com o passar do tempo, já no século XVIII, não mais tendo relevância na disputa colonial, ganha uma nova significância no processo extrativista, dada a facilidade de circulação de mercadorias, pela confluência dos rios Negro e Solimões.³⁶

³² Cf. CARNEIRO, D. S. *Construções negativas em sateré-mawé*. Dissertação (Mestrado em Linguística), ILEEL-UFU, Uberlândia, MG, 2012. p. 20.

³³ Cf. TEIXEIRA, P.; MAINBOURG, E. M. T.; BRASIL, M. Migração do povo indígena Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia. *DOSSIÊ Caderno CRH*, Salvador, v. 22, n. 57, p. 531-546 (aqui, p. 535), set.-dez., 2009.

³⁴ Cf. BOTELHO, J. B.; WEIGEL, V. A. C. M. Comunidade Sateré-Mawé Y'Apirehyt: ritual e saúde na periferia urbana de Manaus. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, jul.-set., 2011, p. 723-744 (aqui, p. 724).

³⁵ Cf. <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

³⁶ Cf. ANDRADE, 2012, p. 37, 38.

No ano de 1850, o Amazonas ganha o *status* de província; Manaus já possuía o *status* de cidade desde 1848 e passa a ser a capital do Amazonas. Na segunda metade do século XIX, a cidade começa a passar por um processo de grandes transformações urbanísticas.³⁷

Mesmo após o fechamento do Forte, a população continua a crescer, dado ao surgimento “da navegação a vapor na Amazônia e da abertura do rio Amazonas à navegação estrangeira, ambas ocorridas na segunda metade do século XIX”.³⁸ O crescimento populacional e econômico se intensificam com o surgimento dos grandes seringais e a exportação aos mercados internacionais. Essa pujança se estende pelas últimas décadas do século XIX até o ano de 1912.³⁹

Com o surgimento dos seringais asiáticos, dominando o mercado internacional, no início da década de 1920, é interrompido o ciclo de produção do látex e conseqüentemente o crescimento econômico. Mas a cidade continua a crescer devido à grande quantidade de migrantes oriundos do interior do estado.⁴⁰

Com o surgimento da Zona Franca de Manaus e do Parque Industrial no final da década de 1960, há o retorno do crescimento econômico que se havia perdido com a extinção da extração da borracha; assim, a cidade de Manaus passa por grandes transformações e por um crescimento populacional extraordinário.⁴¹

É nesse contexto de expansão, com uma grande oferta de trabalho, principalmente no Parque Industrial, que se encontra o maior fluxo migratório dos povos indígenas para a cidade de Manaus, à procura de emprego, educação e melhor condição de vida. Entre esses povos encontram-se também os Sateré-Mawé.⁴²

Os determinantes desse significativo deslocamento estão relacionados aos contatos cada vez mais intensos com a população não-indígena, proporcionados, por sua vez, pelo acesso crescente aos meios de informação e pela relativa facilidade de locomoção. Esses fatores determinantes relacionam-se não apenas com as mudanças que ocorreram e ocorrem na sociedade envolvente, como também com as transformações econômicas, sociais e culturais no interior das comunidades indígenas, tendo como pano de fundo a degradação das condições de subsistência nos territórios onde elas se situam.⁴³

³⁷ Cf. ANDRADE, 2012, p. 38.

³⁸ ANDRADE, 2012, p. 38.

³⁹ Cf. ANDRADE, 2012, p. 38.

⁴⁰ Cf. ANDRADE, 2012, p. 39.

⁴¹ Cf. ANDRADE, 2012, p. 39, 40.

⁴² Cf. TEIXEIRA *et al.*, 2009, p. 543, 544.

⁴³ TEIXEIRA *et al.*, 2009, p. 535.

Sobre a migração dos povos Sateré-Mawé para a cidade de Manaus, o fator determinante “foi a desestruturação do seu modo de vida tradicional”.⁴⁴ De forma específica, os próprios Sateré-Mawé identificam como os principais motivos para esse êxodo do interior de suas áreas indígenas a busca por escola para os filhos, acompanhar os familiares, procura de emprego ou a própria transferência, e conflitos dentro da comunidade.⁴⁵

1.5 O surgimento de comunidades em Manaus e Região Metropolitana

Na cidade de Manaus e região metropolitana encontram-se seis comunidades Sateré-Mawé, sendo elas Y'apyrehy (tipo de luva utilizada no ritual da Tucandeira), fundada no ano de 1990, Waikiru (estrela), ambas estão no bairro Santos Dumont, em Manaus; I'nhã-be (espécie de chocalho, que é amarrado na coxa direita do ferrante durante o ritual da Tucandeira), fundada em 2000, Hywi (gavião), originada após uma mudança de nome devido a uma disputa interna, ambas estão no bairro Tarumã, em Manaus; Warana (guaraná), fundada em 2007 no município de Manacapuru; e por último, a comunidade Sahu-Apé (casco de tatu), que fica no município de Iranduba, fundada em 1996.⁴⁶

Todas essas comunidades possuem uma mesma origem, filhos ou netos da matriarca dona Tereza, que chegou a Manaus com a ajuda da FUNAI, no final do ano de 1960, à procura da irmã, Clara. Dona Tereza havia ficado viúva do senhor Abidão, que a havia deixado com sete filhas e um filho para criar. Sem condições de continuar morando na aldeia Ponta Alegre e de cuidar das plantações deixadas pelo esposo, ela chega a Manaus à procura de emprego, ficando hospedada na casa de sua irmã Clara, no bairro Morro da Liberdade. Por não ter escolaridade, dona Tereza não teve muitas opções de emprego, tendo que trabalhar como doméstica, babá, caseira e lavadeira. Sempre voltava à Reserva de Ponta Alegre para ver seus filhos.⁴⁷

A família de D. Tereza é composta pelas filhas mulheres: Sra. Zelinda, conhecida como D. Baku; Zeila, conhecida como Kutera (falecida); Zenilda, conhecida como Aruru (falecida), que foi presidente da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé – AMISM; Zorma, que atualmente mora na aldeia Waraná no município de Manaquiri-AM; Zerbina, conhecida como Menkia (falecida); Zilma, que atualmente

⁴⁴ ROMANO, 1982 *apud* TEIXEIRA *et al.*, 2009, p. 531-546 (aqui, p. 535).

⁴⁵ Cf. TEIXEIRA, P.; SENA, R. R. *As migrações entre os Sateré-Mawé, povo indígena da Amazônia Brasileira*. Trabalho apresentado no XVI Encontro de Estudos Populacionais, realizado em Caxambu – MG – Brasil, de 29 de setembro a 03 de outubro de 2008, p. 1-16 (aqui, p. 6).

⁴⁶ Cf. ANDRADE, 2012, p. 13, 14.

⁴⁷ Cf. SOUZA, K. F. *Regimes e transformações cosmológicas da pajelança Sateré-Mawé*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFAM, Manaus, 2011. p. 31, 32, 33.

mora no bairro de Novo Israel, zona norte de Manaus; Leilinha, que atualmente mora no bairro Aleixo, zona leste de Manaus, e um filho homem, Sr. Zaqueu (falecido), que morava no Tarumã-Açu na aldeia Hiwy. Observa-se que atualmente já faleceram três dessas filhas; e em dezembro de 2010, o único filho homem de D. Tereza.⁴⁸

Foi na década de 1970 que as filhas de dona Tereza chegaram a Manaus em busca de melhores condições de vida e escolaridade. A primeira a chegar à capital amazonense foi a filha mais velha, Leilinha. Depois, com a ajuda da FUNAI, dona Tereza conseguiu enviar mais três das suas filhas: Zenilda, Zelinda e Zeila.⁴⁹

Depois de idas e vindas entre a Reserva de Ponta Alegre e Manaus e com muita luta e sofrimento, comunidades foram formadas na cidade de Manaus e no município de Iranduba, próximo à capital amazonense. Todas essas comunidades Sateré-Mawé são provenientes da matriarca dona Tereza e suas filhas.⁵⁰

O objeto da pesquisa é a comunidade Sahu-Apé (Iranduba/AM). Essa comunidade foi formada por uma das filhas de dona Tereza, Zelinda da Silva Freitas (Baku), que retorna à aldeia de Ponta Alegre para se casar com Benedito (Acei) em 1968 e lá permanece até o ano de 1972. Finalmente em 1986 volta à cidade de Manaus, à região do bairro Redenção. Em 1996, dona Zelinda (Baku) funda a comunidade Sahu-Apé, no município de Iranduba, tendo como endereço a Rodovia AM-070, conhecida como Avenida Manoel Urbano, Km 37, nº. 610, Vila Ariaú.⁵¹

Quando dona Baku morava ainda no bairro Redenção, ela e seus filhos receberam um convite do dono do Hotel Ariaú Amazon Towers para construir um barracão de palha. A intenção era fazer do lugar um centro turístico de apresentações da cultura indígena. Após o término da construção, o filho de dona Zelinda (Baku) chegou com a notícia de que eles seriam os índios contratados para as apresentações. Depois de um ano vendendo seus artesanatos e fazendo apresentações da cultura indígena através de seus rituais, principalmente o da Tucandeira, dona Zelinda (Baku) recebeu a notícia de que deveria deixar o local e voltar para Manaus.⁵²

Como nós não quisemos mais voltar para Manaus, então começamos a procurar um lugar para ficar. Um dia meu filho chegou pra mim e disse que uma senhora estava doando terras. Corri pra lá com os meus filhos. Esta senhora era D. Vanilde da pre-

⁴⁸ SOUZA, 2011, p. 31.

⁴⁹ Cf. SOUZA, 2011, p. 31.

⁵⁰ Cf. NASCIMENTO, S. P. do. *Vida e trabalho da mulher indígena: o protagonismo da tuxaua Baku na comunidade Sahu-Apé. Iranduba/AM. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia)*, UFAM, Manaus, 2010. p. 54, 55.

⁵¹ Cf. ANDRADE, 2012, p. 92.

⁵² Cf. NASCIMENTO, 2010, p. 55, 56.

feitura de Manacaru. Ela nos deu três terrenos. Um pra mim e os outros dois para meus dois filhos que estavam comigo. Com a posse do terreno, eu mandei logo fazer o barracão. Meu marido nessa época viajava muito. Passava um mês com a gente e depois viajava novamente. Nisso eu fui tomando a frente na resolução dos problemas. Reuni meus filhos e disse que agora nós íamos trabalhar para nós. Com a nossa cultura e nosso artesanato e até hoje é assim que a gente vive. A primeira construção foi o barracão que fizemos aí na frente.⁵³

O terreno que dona Zelinda (Baku) menciona não é o terreno onde hoje está localizada a comunidade Sahu-Apé; este veio a ser adquirido algum tempo depois.⁵⁴ Dona Baku relata:

Depois que nós já estamos no local, um dia chegou um policial e ficou olhando nosso trabalho de construção do barracão. Depois de alguns dias teve uma reunião lá atrás. Depois disso, veio o prefeito Angelo Figueira. Fui lá falei com ele e disse que estava precisando de um pedaço de terra para trabalhar porque sou indígena. Ele prometeu e cumpriu com a palavra. Depois de algum tempo chegou a D. Vanilde junto com o departamento de terras disse que ia me mostrar um terreno e doá-lo pra nós. É esse que agora nós estamos aqui. É bem grande e bonito.⁵⁵

O setor de terras do município de Iranduba doou vários lotes nessa região próximos ao Hotel Ariaú Amazon Towers. Hoje há várias casas, escolas, galpão com boxes comerciais e hotéis de selva nas proximidades. A vila passou a chamar Vila Ariaú e fica em frente à comunidade Sahu-Apé.⁵⁶

A comunidade Sahu-Apé tem uma singularidade em relação às outras comunidades Sateré-Mawé da região. É a mais bem estruturada. Possui boas edificações, escola e um grande centro comunitário, bem como outras instalações para a fabricação e venda de artesanatos. Tudo isso foi conseguido pela grande liderança de dona Zelinda (Baku) e as habilidades de seus filhos de articulação frente às oportunidades que surgiram.⁵⁷

Um bom exemplo foi a rápida mobilização frente à construção do gasoduto entre os municípios de Coari e Iranduba, no ano de 2009. Este gasoduto foi construído para escoar a produção de gás liquefeito de petróleo pelos municípios de Urucu, Coari, Anori, Anamã, Caapiranga, Manacapuru, Iranduba e Manaus. A comunidade Sahu-Apé foi incluída dentro da área de impacto das obras do gasoduto e, em contrapartida, tuxaua Baku e seus filhos negociaram, entre outros benefícios, a construção de um belo centro comunitário feito de madeira e palha com cobertura de alumínio.⁵⁸

⁵³ FREITAS, Z. da S. Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku): entrevista [2014]. Entrevistador: Marcelo N. Miranda. Comunidade Sahu-Apé, AM, 2016. Entrevista concedida para a pesquisa etnográfica.

⁵⁴ Cf. NASCIMENTO, 2010, p. 59.

⁵⁵ NASCIMENTO, 2010, p. 59, 60.

⁵⁶ Cf. NASCIMENTO, 2010, p. 59.

⁵⁷ Cf. ANDRADE, 2012, p. 94.

⁵⁸ ANDRADE, 2012, p. 94.

A comunidade Sahu-Apé é a mais visitada por turistas e clientes dos hotéis que ficam nas proximidades da comunidade; isso se dá pelo bom relacionamento com guias e agências de turismo.⁵⁹ Há também um grande fluxo de pesquisadores que vão até a comunidade para realizar diversos tipos de pesquisas, dada a sua peculiaridade; é a comunidade fora das reservas indígenas com maior preservação cultural, e é conduzida por uma mulher, tuxaua Zelinda (Baku), a única da etnia Sateré-Mawé.⁶⁰

Dona Zelinda (Baku), além de exercer a função de tuxaua, lidera também a Associação Indígena do Sahu-Apé/Sateré-Mawé (AISA), fundada por ela e seus filhos. Esse é o meio que a comunidade utiliza para se comunicar com as autoridades ligadas às causas indígenas, como a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), a FEPI (Federação Estadual dos Povos Indígenas), a COIAB (Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), com instituições privadas, como as parcerias com os hotéis de selva da região, e também as relações que a comunidade Sahu-Apé possui com a Igreja Adventista do Sétimo Dia, que fica na Vila Ariaú, a poucos metros da entrada da comunidade.⁶¹

1.6 A cultura Sateré-Mawé

Os Sateré-Mawé fazem parte da família linguística Tupi-Guarani, integram também a cultura Tapajós-Madeira, entre os estados do Pará e do Amazonas. Possuem uma ligação forte com o cultivo da terra, de onde surge a maior parte de suas representações místicas.⁶² Desenvolveram o cultivo e beneficiamento de uma trepadeira silvestre da família das sapindáceas conhecida como guaraná e, como originadores da cultura dessas plantas, eles projetam o mito de sua própria existência, “segundo o qual seriam os filhos do Guaraná”.⁶³ O primeiro registro da importância do guaraná para os Sateré-Mawé data de 1669, que por sua vez se relaciona com os primeiros contatos com o homem branco.⁶⁴

Tem os andirazes [*sic*] em seus matos uma frutinha que chamam guaraná, a qual se cam e depois pisam, fazendo delas umas bolas, que estimam como os brancos o seu ouro, e desfeitas com uma pedrinha, com que as vão roçando, e em uma cuia de

⁵⁹ Cf. ANDRADE, 2012, p. 94.

⁶⁰ Cf. NASCIMENTO, 2010, p. 109, 110.

⁶¹ Cf. NASCIMENTO, 2010, p. 111.

⁶² Cf. BOTELHO; WEIGEL, 2011, p. 723-774 (aqui, p. 724).

⁶³ LORENZ, 1992, p. 39.

⁶⁴ Cf. LORENZ, 1992, p. 39.

água bebida, dá tão grandes forças, que indo os índios à caça, um dia até o outro não tem fome, além do que faz urinar, tira febres e dores de cabeça e cãibras.⁶⁵

O uso do guaraná está presente na maior parte das relações sociais dos Sateré-Mawé; o seu consumo está ligado à solução de conflitos, pois dá sabedoria e clareza de pensamento.⁶⁶ “O mito da origem do guaraná é também a história que narra o surgimento do primeiro Sateré--Mawé”.⁶⁷

Antigamente, contam, existiam três irmãos: Ocumáató, Icuaman e Onhiámuáçabê. Onhiámuáçabê era dona do Noçoquem, um lugar encantado na qual ela havia plantado uma castanheira. A jovem não tinha marido; porém todos os animais da selva queriam viver com ela. Os irmãos, ao mesmo tempo, a queriam sempre em sua companhia, porque era ela quem conhecia todas as plantas com que preparava os remédios de que precisavam. Uma cobrinha, conversando com os outros animais, certa vez, disse que Onhiámuáçabê acabaria sendo sua esposa. Foi então espalhar pelo caminho por onde ela passava todos os dias um perfume que alegrava e seduzia. Quando Onhiámuáçabê passou pelo caminho, aspirando o perfume, disse: – Que perfume agradável! A cobrinha, que estava próxima, disse a si mesma: – Eu não dizia! Ela gosta de mim! E, correndo, foi estirar-se mais adiante para esperar a moça. Ao passar ao seu lado, tocou-a, levemente, numa das pernas. E isso só bastou para que a moça ficasse prenha, porque, antigamente, uma mulher, para que isso acontecesse, bastava ser olhada por alguém, homem, animal ou árvore, que a desejasse para esposa.⁶⁸

Após o nascimento do filho de Onhiámuáçabê, seus irmãos procuraram matá-lo. Ela conseguiu escondê-lo por algum tempo, mas por fim eles conseguiram tirar a sua vida. Sua mãe, desesperada, enterrou os pedaços do filho e, dessa experiência, segundo o mito, nasce o primeiro pé de guaraná e o primeiro Sateré-Mawé:

[...] Arrancou-lhe primeiro o olho esquerdo e plantou-o. A planta, porém, que nasceu desse olho não prestava; era a do falso guaraná. Arrancou-lhe, depois, o olho direito e plantou-o. Desse olho nasceu o guaraná verdadeiro [...] Passados alguns dias o Caraxué ouviu o barulho na sepultura e foi avisar Onhiámuáçabê. Ela veio de novo, abriu a sepultura e dali saiu uma criança que foi o primeiro maué, origem da tribo. Esse menino era o filho de Onhiámuáçabê, que ressuscitara. Onhiámuáçabê agarrou-o, sentando-o nos joelhos. E pôs-lhe um dente na boca, feito de terra. (por isso nós, os maués, procedemos de cadáver e o nosso dente apodrece). A mulher foi lavando tudo, tudo, devagarzinho, os pés, a barriga, os braços, o peito, a cabeça do menino com o sumo das folhas da planta mágica, que mastigara. Quando ela estava, entretida, fazendo isso com o filho, os seus irmãos chegaram, de repente, e a obrigaram de deixar de lavar-lhe o corpo. (este é o motivo porque os maués não mudam de pele, como cobra).⁶⁹

⁶⁵ BETTENDORF, João Felipe (Pe.), S. J., 1669 *apud* LORENZ, 1992, p. 39, 40.

⁶⁶ Cf. ANDRADE, 2012, p. 30, 31.

⁶⁷ ANDRADE, 2012, p. 30.

⁶⁸ PEREIRA, N., 1939 *apud* LORENZ, 1992, p. 44-50.

⁶⁹ PEREIRA, N., 1939 *apud* LORENZ, 1992, p. 44-50.

“Daí surge o entendimento para o povo Sateré-Mawé de que o guaraná é a fonte da sabedoria e conhecimento”.⁷⁰ Tanto o mito do uso do guaraná quanto o surgimento do primeiro Sateré-Mawé encontram-se no Puratig (uma espécie de remo sagrado que para eles possuem poderes sagrados). O Sehaypori é justamente essa coleção de histórias que fica gravada no Puratig.⁷¹ Dentre essas histórias encontram-se os saberes da cura conhecida como pajelança, a festa da Tucandeira ou Tocandira, rito de passagem do menino da idade infantil para a vida adulta, que representa também o surgimento do guerreiro. Esse ritual representa hoje, o elemento identitário mais marcante para os povos Sateré-Mawé.⁷² “Figueroa (1997), Kapfhammer (2004) e Bernal (2009) reforçam que o ritual da Tucandeira continua sendo importante evento formador da identidade Sateré-Mawé”.⁷³

1.7 A Igreja Adventista do Sétimo Dia

A Igreja Adventista do Sétimo Dia nasceu na América do Norte em meados do século XIX. Teve como precursor o pregador Guilherme Miller, nascido em 15 de fevereiro de 1782, em Pittsfield, no Estado de Massachusetts em um lar batista. Quando ainda muito jovem, preocupava-se profundamente com a sua vida espiritual, mas depois de ler os livros de David Hume, Voltaire e Thomas Paine adota o deísmo.⁷⁴

Guilherme Miller possuía um grande amor pela sua pátria e, com a eclosão da guerra americana contra os ingleses (1912 a 1914), voluntariamente se alistou para servir o país. Mas os horrores da guerra e a grande vitória americana na Batalha de Plattsburgh às margens do Lago Champlain impactaram-no profundamente. Miller chegou à conclusão de que Deus o havia protegido, então rompeu com o deísmo e se voltou para o estudo da Bíblia.⁷⁵

“Durante os dois anos seguintes – de 1816 a 1818 – usando apenas a Bíblia e a concordância de Cruden, Miller estudou as escrituras”.⁷⁶ Ao se deparar com uma palavra que não entendia, usando a sua concordância, procurava em toda a Bíblia como aquela palavra era

⁷⁰ BARROSO, M. F. *Rotas críticas das mulheres Sateré-Mawé no enfrentamento da violência doméstica: novos marcadores de gênero no contexto indígena*. Dissertação (Mestrado em Serviço Social), UFAM, Manaus, 2011. p. 38.

⁷¹ Cf. NASCIMENTO, 2010. p. 17.

⁷² Cf. FREITAS, Z. da S. Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku): entrevista [2013]. Entrevistador: Marcelo N. Miranda. Comunidade Sahu-Apé, AM, 2016. Entrevista concedida para a pesquisa etnográfica.

⁷³ BOTELHO; WEIGEL, 2011, p. 723.

⁷⁴ Cf. MAXWELL, C. M. *História do Adventismo*. São Paulo: CPB, 1982. p. 9, 10.

⁷⁵ Cf. MAXWELL, 1982, p. 10, 11.

⁷⁶ COLLINS, N. J. *Retratos dos pioneiros: detalhes inspiradores da vida dos pioneiros adventistas*. Tradução Eunice Scheffel do Prado. Tatuí, SP: CPB, 2007. p. 18.

usada até entender, segundo Miller, o seu contexto imediato na Bíblia. Foi durante esse período de estudo que Guilherme Miller descobriu Daniel 8:14: “Até duas mil e trezentas tardes e manhãs e o santuário será purificado”.⁷⁷ Ao estudar o texto, Miller concluiu que a Terra era o santuário, e a purificação seria a destruição da Terra pelo fogo, e isso aconteceria pela ocasião da volta de Jesus.⁷⁸

Miller chegou a esta conclusão estudando Daniel 8:14: as duas mil e trezentas tardes e manhãs representariam dois mil e trezentos dias proféticos, tomando Números 14:34⁷⁹, Ezequiel 4:7⁸⁰, de que um dia em profecia equivale a um ano, e calculou que os dois mil trezentos anos chegariam a seu termo em 1844, com a volta de Jesus. “Por causa dos seus temores Miller passou outros cinco anos (1818 a 1823) reexaminado a Bíblia e levantando toda objeção possível contra suas conclusões”.⁸¹

Depois de muita relutância, Miller aceitou o convite para pregar pela primeira vez em uma igreja sobre suas descobertas bíblicas – foi na Igreja Batista de Dresden.⁸² “No dia seguinte, em Dresden, pregou seu primeiro sermão sobre o segundo advento. O local da reunião estava repleto e o auditório atento”.⁸³

Miller começou a receber vários convites de diversas denominações: metodistas, batistas, presbiterianos, congregacionais, todos oferecendo seus púlpitos para a apresentação de suas mensagens. Foi assim que Miller passou a divulgar com maior abrangência a mensagem da volta de Jesus, dando início ao que ficaria conhecido como o movimento milerita. No dia 08 de dezembro de 1839, a convite de Josué V. Himes, Miller apresentou pela primeira vez em uma cidade importante sua mensagem sobre a volta de Jesus, foi em uma capela da Rua Chardon, em Boston.⁸⁴

Ministros de muitas denominações ofereciam-se para ajudar no trabalho. Josué V. Himes [*sic*] era um deles. Outros notáveis líderes que se uniram a Miller incluíam Josias Litch, um metodista que já se tornara vastamente conhecido como intérprete das profecias, e que aceitou o milerismo somente depois de certificar-se de que não discordava do metodismo. Ele pregou amplamente, publicou um livro de 200 páginas sobre as conferências de Miller e, entre outras coisas, ajudou a persuadir Carlos Fitch para unir-se a eles. Fitch era um pastor congregacional em Boston, e durante

⁷⁷ DANIEL. In: *A Bíblia Sagrada*. Tradução João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. e atual. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. p. 595.

⁷⁸ Cf. COLLINS, 2007, p. 18.

⁷⁹ Cf. A BÍBLIA SAGRADA, 1999, p. 108.

⁸⁰ Cf. A BÍBLIA SAGRADA, 1999, p. 553.

⁸¹ KNIGHT, G. R. *Uma igreja mundial: breve história dos Adventistas do Sétimo Dia*. Tradução José Barbosa da Silva. Tatuf, SP: CPB, 2000. p. 11.

⁸² Cf. MAXWELL, 1982, p. 14.

⁸³ COLLINS, 2007, p. 21.

⁸⁴ Cf. MAXWELL, 1982, p. 16, 17.

algum tempo foi assistente executivo do famoso evangelista Carlos G. Finney. Com a ajuda de Apolo Hale, um conhecido metodista, ele desenvolveu o “gráfico 1843” que provavelmente foi utilizado por todos os conferencistas, revelando muitas profecias bíblicas que convergiam em 1843. Também idealizou uma imagem de Daniel 2 que se separava reino por reino.⁸⁵

Outros líderes de destaque uniram-se também ao movimento:

Pensamos em Tiago White, que como Rhimes [*sic*] era ministro da Conexão Cristã; e em José Bates, também membro dessa denominação, um leigo que era considerado pastor. Mas ninguém sabe quantos cooperadores havia! Estimativas contemporâneas variam de 700 a 2.000. De 174 ministros evangélicos conhecidos, cerca da metade era constituída por metodistas, um quarto por batistas e o restante incluía congregacionais, cristãos, presbiterianos, episcopais, luteranos, reformados holandeses, quacres e vários outros.⁸⁶

Miller não havia fundado uma nova igreja, era um movimento de pregação que anunciava que Jesus “voltaria”; esse movimento passou a ser conhecido também por “adventistas”, porque eles aguardavam a “volta de Jesus”. “Os adventistas frequentavam suas próprias igrejas aos domingos, mas uniam-se com frequência em assembleias interdenominacionais e reuniões de oração durante a semana.”⁸⁷

A situação daqueles que haviam aderido ao movimento milerita adventista começou a mudar junto a suas igrejas de origem. Miller datou o retorno de Jesus entre 21 de março de 1843 e 21 de março de 1844. Essa pregação era contrária ao que a maioria das igrejas protestantes criam: que a volta de Jesus ocorreria depois do milênio. O conflito teológico se intensificou, e muitos tiveram que escolher conservar a fé no breve “retorno de Cristo”, ou a crença de suas denominações, e muitos foram removidos de suas congregações.⁸⁸

É neste contexto que surge o pastor Carlos Fitch, pregador milerita da igreja congregacionalista, baseando-se em Apocalipse 18, sobre a queda de Babilônia. Fitch faz uma nova aplicação de que Babilônia é o anticristo, ou seja, todos os que se oponham ao reino pessoal de Jesus Cristo. Rejeitar o ensino de um Cristo que voltaria em breve era participar de Babilônia e do anticristo. O pastor Fitch faz um apelo: “Se você é cristão, retire-se de Babilônia”. Dessa forma Fitch apresentou aos mileritas adventistas um fundamento lógico para separarem-se de suas igrejas originais.⁸⁹

⁸⁵ MAXWELL, 1982, p. 19.

⁸⁶ MAXWELL, 1982, p. 19.

⁸⁷ Cf. MAXWELL, 1982, p. 21.

⁸⁸ Cf. KNIGHT, 2000, p. 16.

⁸⁹ Cf. KNIGHT, 2000, p. 16, 17.

Muitos líderes do movimento não reagiram favoráveis a essa separação, dentre eles o próprio Miller; no entanto, a Igreja Batista de Low Hampton, que ele frequentava como membro regular, finalmente o removeu de sua comunhão.⁹⁰

O movimento ganhou novo fôlego na reunião campal de Exeter, em New Hampshire, que aconteceu em agosto de 1844.⁹¹

Naquela convocação, o pastor milerita S. S. Snow demonstrou convincentemente, aplicando diversos cálculos matemáticos, que o cumprimento da profecia dos 2.300 dias de Daniel 8:14 ocorreria no outono de 1844. Na verdade, por meio de abrangente estudo das cerimônias do ano judaico, Snow predisse que a profecia de Daniel a respeito da purificação do santuário encontraria seu término no judaico Dia da Expição: o décimo dia do sétimo mês do ano judaico (ver Levítico 23:27).⁹²

Samuel Snow calculou o dia exato para a purificação do santuário, o qual os adventistas mileritas interpretavam como a segunda vinda de Cristo. Segundo Snow, baseado no cálculo dos judeus coraítas, estava marcada para o dia 22 de outubro. “Assim sendo, afirmou Snow que Cristo voltaria em 22 de outubro de 1844, dentro de aproximadamente dois meses”.⁹³

O dia aguardado – 21 de outubro de 1844 – estava chegando; milhares de pessoas estavam jubilosas na expectativa da “volta de Jesus”; outras, temerosas de que os adventistas mileritas “pudessem estar com a razão”.⁹⁴ Comércios foram fechados, fazendeiros abandonaram suas plantações; nas cidades, vários juízes de paz, muitos professores e até um magistrado de Norfolk renunciaram a seus postos. “Uma grande instituição comercial no Brooklin dispensa seus empregados”.⁹⁵

Ao raiar o dia 22 de outubro os mileritas reuniram-se em grupos pequenos e grandes; em seus tabernáculos, em igrejas, em tendas, em casas particulares; em reuniões solenes de oração e alegres de louvor. Em Low Hampton, Nova Iorque, os amigos de Miller reuniram-se no bosque ao lado de sua casa, no que hoje se conhece como as Rochas da Ascensão. Eles vigiaram todo o dia, pois não sabiam a que hora seu Senhor haveria de vir. O sol ergueu-se no oriente, “como um noivo que sai de seus aposentos”. Mas o noivo não apareceu. Permaneceu no meridiano, quente e comunicador de vida, “trazendo salvação nas suas asas”. Mas o Sol da justiça não apareceu. Escondeu-se no ocidente, flamejante, cruel, “terrível como um exército com bandeiras”. Aquele que se assenta sobre o cavalo branco não retornou como o líder das hostes celestiais. As sombras do acaso estendiam-se serena e friamente por sobre a terra. As horas da noite passavam vagarosamente. Em desconsolados lares de mileri-

⁹⁰ Cf. KNIGHT, 2000, p. 17.

⁹¹ Cf. KNIGHT, 2000, p. 19.

⁹² KNIGHT, 2000, p. 19.

⁹³ KNIGHT, 2000, p. 19.

⁹⁴ KNIGHT, 2000, p. 21.

⁹⁵ MAXWELL, 1982, p. 29-33.

tas, os relógios assinalaram doze horas da meia-noite. 22 de outubro havia terminado. Jesus não viera. Ele não voltara!⁹⁶

Esse dia ficou marcado na história dos adventistas mileritas como o dia do “Grande Desapontamento”.⁹⁷ A história mais emblemática que representa o que foi esse “Grande Desapontamento” foi a experiência da família do Pr. Carlos Fitch. “Ele foi um dos primeiros pastores a tomarem uma posição pública ao lado de Miller”.⁹⁸ Idealizou a Grande Estátua de Daniel 2 com a divisão dos reinos. Fitch era pai de seis filhos, “a trágica morte de quatro de seus filhos aumentou seu anseio pela Segunda vinda de Cristo”.⁹⁹

O pastor Carlos Fitch, não muito antes de 22 de outubro de 1844, batizara três grupos de pessoas que haviam aceitado a mensagem do advento, ao ar livre em um dia frio. Possivelmente, em consequência disso, foi acometido de tuberculose, e faleceu em uma segunda-feira, 14 de outubro, oito dias antes do Grande Evento.¹⁰⁰

Mamãe, nós veremos papai novamente? – perguntaram os dois filhos do pastor, em meio às lágrimas, após o funeral. – Sim, queridos – respondeu corajosamente a Sra. Fitch. – Em poucos dias, quando Jesus voltar, Ele despertará papai e seus irmãos adormecidos também, e então seremos uma família completa e feliz outra vez, para sempre! Os dias transcorreram cheios de expectativa. Na noite de segunda-feira, 21 de outubro, as crianças tornaram a perguntar: – Mamãe, amanhã vamos nos encontrar com papai? – Sim, queridos! – diz ela olhando esperançosamente para o céu.¹⁰¹

Havia chegado 22 de outubro. Todos aguardavam com ansiedade ver Jesus, mas a manhã passou, a tarde também, o sol já se havia escondido no horizonte, a lua encheu o céu, na parede o relógio anunciava que o dia 22 de outubro de 1844 terminara; Jesus não voltou. “Da varanda de sua casa a sra. Fitch ainda olha para o céu. A lua ilumina-lhe os olhos cheios d’água. Quase não nota uma pequena mão tocar a sua: – Mamãe, porque papai não veio?”¹⁰²

Depois dessa experiência amarga do “Grande Desapontamento”, são identificados três grupos, “dependendo da interpretação adotada a respeito do que havia ocorrido em 22 de outubro”.¹⁰³

⁹⁶ MAXWELL, 1982, p. 33, 34.

⁹⁷ KNIGHT, 2000, p. 21, 22, 23.

⁹⁸ MAXWELL, 1982, p. 35.

⁹⁹ MAXWELL, 1982, p. 35.

¹⁰⁰ Cf. BORGES, M. *A chegada do adventismo ao Brasil*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000. p. 22.

¹⁰¹ BORGES, 2000, p. 22.

¹⁰² BORGES, 2000, p. 23.

¹⁰³ KNIGHT, 2000, p. 25.

O primeiro grupo, liderado por Himes, concluiu que o cálculo estava errado; fundaram uma corporação adventista distinta em Albany, Nova Iorque, em abril de 1845. O segundo grupo foi identificado como os “espiritualizadores”; eles apresentaram uma interpretação espiritual: Cristo havia voltado em 22 de outubro, mas havia sido uma vinda espiritual. O terceiro grupo de adventismo pós-desapontamento afirmava que a data estava correta, o acontecimento previsto é que estava errado. “Alguma coisa realmente aconteceu em 22 de outubro, mas não foi o Segundo Advento. Entre esses achavam-se os futuros líderes do Adventismo do Sétimo Dia”.¹⁰⁴

Liderados por José Bates, Tiago White e Ellen Harmon, que após o seu casamento com Tiago White, em 30 de agosto de 1846, passa então a ser conhecida como Ellen White. Estes três líderes fundaram o que mais tarde ficaria conhecida como a Igreja Adventista do Sétimo Dia.¹⁰⁵

Entre 28 de setembro e 01 de outubro de 1860, em uma série de reuniões, foi adotado oficialmente o nome “Adventistas do Sétimo Dia”. “O passo seguinte foi o registro da Associação Publicadora dos Adventistas do Sétimo Dia em 03 de maio de 1861, conforme as leis do Estado do Michigan”.¹⁰⁶

O último passo no desenvolvimento da organização da igreja ocorreu numa reunião de representantes das associações locais em maio de 1863, em Battle Creek. Nasceu naquela época a Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, tendo John Byington como seu primeiro presidente. [...] Em 1863, a recém-formada Igreja Adventista do Sétimo Dia possuía aproximadamente 3.500 membros e cerca de 30 ministros.¹⁰⁷

1.8 O surgimento da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil

O Porto de Itajaí, em Santa Catarina, foi o portão de entrada da mensagem dos adventistas do sétimo dia no Brasil, no ano de 1884. Em meados do século XIX, uma grande quantidade de imigrantes alemães chegou ao Brasil. “São Leopoldo, no vale dos sinos gaúchos, foi o ponto de partida dessa saga iniciada em 1824, com a fundação da primeira colônia de imigrantes alemães no país”.¹⁰⁸

¹⁰⁴ KNIGHT, 2000, p. 26, 27.

¹⁰⁵ Cf. COLLINS, 2007, p. 107.

¹⁰⁶ KNIGHT, 2000, p. 62.

¹⁰⁷ KNIGHT, 2000, p. 62, 63.

¹⁰⁸ BORGES, 2000, p. 37, 38.

Em 04 de agosto de 1860, 59 colonos, liderados pelo Barão de Schneeburg, navegaram o rio Itajaí-Mirim acima, em canoas, e então chegaram no local que o delegado de terras públicas da província, o Major João de Souza Mello, havia marcado como o mais apropriado. Ali nasce a colônia de Brusque, que seria o palco do primeiro converso da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil.¹⁰⁹

Borchardt era um jovem alemão. Tendo-se envolvido em uma briga, aparentemente sem deliberada intenção, após imobilizar seu oponente, desferiu-lhe um golpe na cabeça com o seu próprio punho; levantou, sacodiu a poeira, quando de repente alguém comentou: ele está morto. Borchardt correu em direção à casa de seu padraсто, Carlos Dreefke, pegou rapidamente o que conseguiu e se dirigiu ao Porto de Itajaí, a aproximadamente quarenta quilômetros da vila de Brusque. Borchardt ficou sabendo que um navio estava de partida para a Alemanha; sem que ninguém o percebesse, entrou no navio e se escondeu entre a carga. Quando o navio já estava longe de Itajaí, o capitão encontrou-o dormindo entre algumas caixas. Borchardt explicou sua situação; o capitão, sem ter alternativa, obrigou-o a trabalhar no navio para pagar sua passagem.¹¹⁰

Depois de vários dias de viagem, dois senhores se aproximaram de Borchardt, possivelmente em uma das escalas do navio, e perguntaram ao jovem alemão se ele estava vindo do Brasil. Após alguma relutância, Borchardt respondeu que sim; os senhores se identificaram como missionários da Igreja Adventista do Sétimo Dia e disseram que gostariam de mandar literatura inteiramente gratuita para o Brasil; Borchardt deu o nome do seu padraсто, Carlos Dreefke.¹¹¹

Alguns meses depois, uma pequena embarcação vinda de Itajaí deixa seu carregamento em Brusque: algumas caixas com utensílios de agricultura, correspondência para a administração da vila e um pequeno pacote endereçado ao senhor Carlos Dreefke, com selo de Battle Creek, Michigan, Estados Unidos.¹¹²

Carlos Dreefke, com muita desconfiança, sem saber o porquê daquela encomenda vinda dos Estados Unidos, abriu o pacote, e se deparou com dez revistas com a inscrição de capa: *Stimme Der Wahrheit* (A voz da Verdade). Naquela ocasião Dreefke se encontrava no comér-

¹⁰⁹ Cf. BORGES, 2000, p. 38, 39.

¹¹⁰ Cf. BORGES, 2000, p. 45, 46 e 47.

¹¹¹ Cf. BORGES, 2000, p. 48.

¹¹² BORGES, 2000, p. 48.

cio do senhor Davi Hort. Aproveitando a presença de alguns amigos, distribuiu algumas revistas entre eles.¹¹³

Dez famílias acabaram se interessando pelas publicações adventistas e continuaram a pedir mais literatura, usando o nome do Senhor Dreefke que, com medo de que algum dia lhe mandassem a conta de todas as revistas, acabou cancelando os pedidos futuros.¹¹⁴

Com o cancelamento do pedido das revistas por parte de Dreefke, houve uma frustração geral entre aqueles que as acompanhavam. É aí que entra em cena Frederich Dressler.¹¹⁵

Dressler era filho de um pastor luterano na Alemanha. Foi expulso do seu país por ser alcoólatra. Aproveitando as correntes migratórias para o Brasil, veio parar em Brusque, trabalhou como professor, mas toda sua renda era gasta em bebida. Quando Dressler ouviu falar das tais revistas que eram enviadas de graça, resolveu fazer um pedido, com intenção de vendê-las para alimentar o vício que o destruía.¹¹⁶

Centenas de dólares foram gastos pela Sociedade Internacional de Tratados dos Estados Unidos enviando literatura, “que Dressler transformou em cachaça”. No comércio do senhor Davi Hort, ele trocava os folhetos e revistas por bebida; e o senhor Hort os usava para embrulhar mercadorias para clientes. Dessa maneira, a literatura adventista foi levada a várias famílias.¹¹⁷

Guilherme Belz, nascido na Pomerânia, Alemanha, em 1835 em uma família luterana, veio para o Brasil e se estabeleceu na região de Braunschweig (hoje Gaspar Alto), que fica a dezoito quilômetros de Brusque. Após voltar da vila de Brusque, trazendo suas compras, percebeu que em uma de suas mercadorias o papel que as embrulhava trazia um texto escrito em alemão. Ficou impressionado com a mensagem daquele texto por várias semanas. Um dia, visitando o irmão Carl, descobriu que ele havia comprado de Frederich Dressler um livro que, dentre outras coisas, tratava do mesmo assunto do folheto. O livro era *Gedanken Über Das Buch Daniel* (Comentários sobre o livro de Daniel), escrito pelo pastor adventista Urias Smith e traduzido para o alemão.¹¹⁸

¹¹³ Cf. BORGES, 2000, p. 54-56.

¹¹⁴ BORGES, 2000, p. 57.

¹¹⁵ Cf. BORGES, 2000, p. 57.

¹¹⁶ BORGES, 2000, p. 57.

¹¹⁷ Cf. BORGES, 2000, p. 58.

¹¹⁸ Cf. BORGES, 2000, p. 59, 60 e 61.

Guilherme Belz pediu o livro emprestado e, após investigá-lo profundamente, principalmente o assunto do sábado, reuniu a sua família e os convidou a guardar o primeiro sábado de suas vidas. “A família Belz começou a observar o sétimo dia em 1890”.¹¹⁹

Guilherme Belz tornou-se o primeiro adventista do sétimo dia em solo brasileiro. Em 11 de outubro de 1895, o casal Guilherme e Johanna foram batizados pelo pastor Westphal, em Braunschweig (Gaspar Alto). E em 23 de março de 1896 foi inaugurada a primeira Igreja Adventista do Brasil, em Gaspar Alto.¹²⁰

No Amazonas, o adventismo teve seu início no município de Maués, na fazenda Centenário. No ano de 1927, um pastor da Igreja Adventista, John Brown, viajava por esta região fazendo um reconhecimento daquele que seria o seu novo campo de trabalho. Ao chegar na cidade de Maués, enquanto esperava o barco ser descarregado de suas mercadorias, o pastor Brown percebeu um simpático comerciante, chamado Salomão; este era muito amigo do senhor José Batista Michiles, dono da fazenda Centenário. Ele então perguntou a Salomão se ele conhecia alguém que gostaria de estudar a Bíblia.¹²¹

O pastor Brown já estava com seu pacote missionário preparado, e, ao Salomão responder-lhe que tinha um amigo que gostava de ler a Bíblia, entregou-lhe os folhetos contendo toda a mensagem adventista e diz: ‘Dê ao seu amigo e diga-lhe que no próximo ano viremos para fazer-lhe uma visita lá em sua fazenda’.¹²²

Faculdade Unida de Vitória

Meses depois, os pastores Brown e Wilcox chegaram à cidade de Maués e, como não havia lancha para ser fretada, conseguiram uma canoa e remadores; após oito horas de viagem, chegaram à fazenda Centenário para cumprir a promessa. Desse encontro nascem os primeiros adventistas no Amazonas, a família do senhor José Batista Michiles, em março de 1928.¹²³

Em 1928, um casal de missionários americanos, Leo Blair Halliwell e Jessie Rowley Halliwell, que trabalhavam na Bahia, receberam um convite para trabalhar na região Norte do país; a sede administrativa ficava em Belém. Sob sua responsabilidade estavam os estados do Pará, Amazonas, Ceará, Maranhão, Piauí, bem como os na época territórios federais do Acre, Amapá, Rio Branco e Roraima. Em sua primeira viagem de barco conhecendo o vasto território, principalmente no Pará e Amazonas, Leo chegou à conclusão de que precisaria de uma

¹¹⁹ BORGES, 2000, p. 61.

¹²⁰ Cf. BORGES, 2000, p. 61, 88, 94.

¹²¹ Cf. STREITHORST, 1979, p. 58, 59.

¹²² STREITHORST, 1979, p. 59.

¹²³ Cf. STREITHORST, 1979, p. 59, 60.

embarcação própria para conseguir chegar aos lugares isolados, para atender os que mais necessitavam.¹²⁴

Em 1930, Leo e Jessie voltaram para o Estados Unidos, onde Leo aproveitou para estudar sobre as doenças tropicais e passou a fazer uma campanha de arrecadação de fundos para a construção da lancha. Um ano depois, ao voltar para o Brasil, tinha arrecadado 3.400 dólares, quantia suficiente para construir a embarcação.¹²⁵

Mesmo no navio, começou a desenhar, tomando em consideração tudo que havia aprendido em alguns dias de intenso estudo. Deveria ter as seguintes características gerais: pouca altura, por causa das grandes e frequentes tempestades, que vinham sempre acompanhadas de enormes ondas; e também por este mesmo motivo, o casco deveria ser vigoroso. O calado deveria ser baixo para permitir ao barco penetrar em rios, paranás e furos de pouca profundidade.¹²⁶

“Pronto o projeto, media o barco onze metros de comprimento por três e meio de largura. O calado era de apenas oitenta e cinco centímetros”. Assim que chega em Belém do Pará, Leo começa a execução do seu projeto.¹²⁷

Em 04 de junho de 1931, com uma garrafa de guaraná, Jessie, esposa de Leo, “batiza” a lancha, dando-lhe o nome de Luzeiro I. Nasce aqui um dos projetos mais conhecidos no Amazonas – “Luzeiros”, mantido pelos adventistas do sétimo dia. Leo e Jessie Halliwell, que era enfermeira, passaram vinte e cinco anos singrando os rios amazônicos e levando assistência médica e religiosa aos povos ribeirinhos. Após voltar para o Estados Unidos, recebeu um telegrama do governo brasileiro convidando-os para receber uma condecoração com a comenda da ordem do Cruzeiro do Sul, “concedida por relevante trabalho médico e religioso”.¹²⁸

O primeiro contato do missionário Leo Halliwell e sua esposa, Jessie, com os índios maués foi em 1931. Os índios estavam interessados em conseguir educação para os seus filhos; Leo se prontificou a ajudá-los, dando ele mesmo as aulas. Aquela era a comunidade Cinco Quilos, no rio Maués.¹²⁹

Em 1932, Leo chegou à comunidade do rio Andirá. Muitos índios fugiram quando viram a lancha se aproximar; nunca tinham visto uma lancha tão grande. “Para atraí-los, Leo colocou um disco em sua vitrola portátil”. Logo a vitrola ficou rodeada de índios impressio-

¹²⁴ Cf. STREITHORST, 1979, p. 44, 49, 50.

¹²⁵ Cf. STREITHORST, 1979, p. 50.

¹²⁶ STREITHORST, 1979, p. 51.

¹²⁷ Cf. STREITHORST, 1979, p. 51.

¹²⁸ STREITHORST, 1979, p. 54, 154, 155.

¹²⁹ Cf. STREITHORST, 1979, p. 117, 118.

nados com a voz que saía de dentro da caixa. Tão logo Leo adquiriu a confiança e a amizade dos índios da comunidade do Andirá, o tuxaua da tribo pediu que uma escola fosse fundada na comunidade. “Leo prometeu atender-lhe o pedido no ano seguinte”.¹³⁰

O local para a construção da escola e da casa do professor foram escolhidos, os índios se comprometeram a deixar tudo pronto até a chegada do professor. Na data combinada, Leo Halliwell chegou à comunidade de Ponta Alegre trazendo o professor Honorino Tavares e sua família. Eles permaneceram por seis anos na comunidade de Ponta Alegre. Uma vez ao ano, Leo voltava a Ponta Alegre e às demais comunidades do rio Andirá, levando medicamentos e auxílios, e falando da mensagem dos adventistas do sétimo dia. Assim começa a história dos povos indígenas da região do Andirá com a Igreja Adventista do Sétimo Dia.¹³¹



Quirino, guerreiro da comunidade Cinco Quilos, no Andirá, avô da tuxaua Baku. Foto de Halliwell, 1945, p. 96.

O relacionamento dos Adventistas do Sétimo Dia com os indígenas da comunidade Cinco Quilos, em Ponta Alegre, transcende a própria reserva do rio Andirá, na pessoa da filha do guerreiro Quirino, dona Tereza, e de suas filhas. Uma delas, Zelinda da Silva Freitas, a tuxaua Baku, fundou a comunidade Sahu-Apé, dentro da qual implantou uma Igreja Adventista; ela, seus filhos, netos, genros e noras professam serem fiéis dessa denominação.

No capítulo seguinte apresentam-se os conceitos e as ferramentas utilizados para estudar o fenômeno decorrente dessas relações mútuas, envolvendo o modo de vida tradicional dos indígenas e aspectos ligados à sua saúde.

¹³⁰ STREITHORST, 1979, p. 121.

¹³¹ Cf. STREITHORST, 1979, p. 121, 122, 123, 124.

2 INCULTURAÇÃO E OS POVOS INDÍGENAS

Este capítulo está dividido em oito seções. A primeira traz alguns conceitos de cultura; a segunda aborda a palavra *inculturação*, um termo cunhado no campo da teologia e de que se fez uso com o propósito de elucidar o encontro entre os dois objetos estudados; a terceira refere-se ao “modelo missionário comunicativo”, conceito importado da teologia para esta pesquisa na área das Ciências das Religiões com o objetivo de identificar as relações entre a religião cristã e os indígenas. As cinco seções seguintes apresentam as ferramentas utilizadas para alcançar os resultados dessa pesquisa, a saber: Metodologia, Observação, Entrevistas, Análise de Conteúdo, Fotos e Filmagens.

2.1 Definições de cultura

Etimologicamente, a palavra cultura vem do latim *colĕre*, ligado ao cuidado do solo, venerar, respeitar, proteger.¹³² O vocábulo pode ser entendido também no aspecto de tornar a terra agradável e habitável; relaciona-se aos deuses, aos ancestrais e seus costumes. “Em latim, cultura anime era o espírito cultivado para a verdade e a beleza, inseparável da natureza e do sagrado”.¹³³

Dada a complexidade conceitual e usual do termo cultura, apresentam-se, para efeito de pesquisa, conceitos antropológicos de cultura.¹³⁴ Para efeito da pesquisa, será usado o conceito de cultura segundo Geertz, que a define como:

[...] um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas divindades em relação à vida.¹³⁵

O primeiro a conceituar o termo cultura como atualmente utilizado foi Edward Tylor, em 1871. Para ele, “cultura é todo comportamento aprendido”, não dependendo de transmissão genética. Se é um comportamento aprendido, pode ser estudado de forma sistemática, “pois trata-se de um fenômeno natural que possui causas e regularidades, permitindo um estu-

¹³² Cf. CHAÚÍ, M. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense/SA, 1986. p. 11.

¹³³ ARENDT, Hannah *apud* CHAÚÍ, 1986, p. 11.

¹³⁴ Cf. LARAIA, R. de B. *Cultura: um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 15, 16.

¹³⁵ GEERTZ, 2008, p. 66.

do objetivo e uma análise capaz de proporcionar a formulação de leis sobre o processo cultural e evolução”.¹³⁶

A cultura é uma experiência que faz parte da história das gerações passadas; que pode limitar ou estimular a ação criativa do indivíduo.¹³⁷ Para Schneider, “cultura é um sistema de símbolos e significados”.¹³⁸

Morin, ao argumentar que cultura é propriamente humana, assim a define:

A cultura é [...] constituída pelo conjunto de hábitos, costumes, práticas, *savoir-faire*, saberes, normas, interditos, estratégias, crenças, ideias, valores, mitos, que se perpetua de geração em geração, reproduz-se em cada indivíduo, gera e regenera a complexidade social.¹³⁹

A cultura faz parte do processo evolutivo do humano, operando uma mudança na própria evolução. “No seio das culturas das sociedades, os indivíduos evoluirão mental, psicológica, afetivamente”.¹⁴⁰ Para Kluckhohn, cultura é a forma como o conhecimento de um grupo é preservado para o futuro; relaciona-se ao pensar, acreditar e sentir.¹⁴¹ Lévi-Strauss afirma que a cultura “está baseada em princípios universais”¹⁴²; dessa forma, define-a como “um sistema simbólico que resulta da criação cumulativa da mente humana”.¹⁴³

É notória a existência de uma complexidade conceitual e usual do termo cultura; no entanto, pode-se dizer que há um consenso entre os antropólogos de que a cultura se relaciona com ideias, ações, artefatos que são aprendidos dentro de uma tradição, em um processo de avaliação e compartilhamento.¹⁴⁴

¹³⁶ TYLOR, 1871 *apud* LARAIA, 2001, p. 16, 17.

¹³⁷ Cf. KROEBER, [19--?] *apud* LARAIA, 2001, p. 26.

¹³⁸ SCHNEIDER, [19--?] *apud* LARAIA, 2001, p. 26.

¹³⁹ MORIN, E. *O método 5: a humanidade da humanidade*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005. p. 35.

¹⁴⁰ MORIN, 2005, p. 35.

¹⁴¹ Cf. KLUCKHOHN, [19--?] *apud* BAUMAN, Z. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 110.

¹⁴² LÉVI-STRAUSS, [19--?] *apud* SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cyber cultura*. [Coord. Valter J. de Castro]. São Paulo: Paulus, 2003. p. 42.

¹⁴³ LÉVI-STRAUSS, [19--?] *apud* SANTAELLA, 2003, p. 42.

¹⁴⁴ Cf. SANTAELLA, 2003, p. 43.

2.2 Inculturação

A palavra “inculturação” não é um termo antropológico como “enculturação” ou “aculturação”. Ela surgiu na década de 70 e foi oficializada no sínodo romano de 1977, com o objetivo de caracterizar a missão da igreja em relação às culturas da humanidade.¹⁴⁵

Essa mudança de paradigma em relação às práticas missionárias e catequéticas da igreja teve o seu impulso no Concílio Vaticano II (1962-1965).¹⁴⁶ A presença das missões salesianas nas regiões do Alto Rio Negro num processo civilizatório missiológico é uma amostra de como eram as relações da igreja com outras culturas, aqui de forma específica os povos indígenas, antes do Vaticano II. Costa descreve essas antigas práticas missionárias das missões salesianas no noroeste do Amazonas no período de 1960 a 1980.¹⁴⁷ Tais práticas visavam a transformar o índio em um “cristão civilizado”, mas para isso suas tradições culturais deveriam ser combatidas.¹⁴⁸

A forma mais eficaz para suplantando a cultura indígena era trabalhar as próximas gerações, e, dessa forma, internatos para meninos e meninas foram fundados. Os pais eram convencidos a mandar seus filhos, e estes, uma vez estando lá, eram proibidos de praticar seus costumes e de falar suas línguas – a desobediência era punida com vários castigos, entre eles a não participação nas atividades recreativas – e tinham como obrigação aprender a língua portuguesa. Essa prática missionária trouxe grande prejuízo cultural aos povos indígenas do Alto Rio Negro, Amazonas.¹⁴⁹

Com a nova visão da igreja a partir do Vaticano II e com a criação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) em 1972, as práticas missionárias começaram a sofrer profundas transformações.¹⁵⁰ Também com a Assembleia das Regionais Norte I e II, da “Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, realizada em 1977, em Manaus, entre outras providências os bispos pediram perdão aos povos indígenas [...]”¹⁵¹

¹⁴⁵ Cf. TERRA, J. E. M. Inculturação e evangelização das culturas. *Arautos do evangelho*. Maio, 2010, p. 1-2 (aqui, p. 1). Disponível em: <<http://www.arautos.org/artigo/16221/inculturação-e-evangelização-dasculturas.html>>. Acesso em: 06 abr. 2016.

¹⁴⁶ Cf. BOTELHO; WEIGEL, 2011, p. 731.

¹⁴⁷ Cf. COSTA, M. G. da. *A Igreja Católica no Brasil: as ações civilizatórias e de conversão ao catolicismo das missões salesianas junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro/Amazonas (1960-1980)*. Tese (Doutorado em Educação), UNICAMP, Campinas, SP, 2012. p. 28-32.

¹⁴⁸ Cf. COSTA, 2012, p. 203, 204 e 205.

¹⁴⁹ Cf. COSTA, 2012, p. 254, 255, 267 e 270.

¹⁵⁰ Cf. CAMPOS, R. de C. R. *A prática do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) à luz da metodologia de aproximação de culturas e inculturação de Paulo Suess*. Dissertação (Mestrado em Teologia), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012. p. 53-63.

¹⁵¹ BOTELHO, 2005 *apud* BOTELHO; WEIGEL, 2011, p. 723-745 (aqui, p. 731).

É nesse contexto de mudanças paradigmáticas que o termo inculturação ganha proeminência como uma resposta às velhas formas de fazer missão da igreja. Esse termo surge num processo de evangelização da América Latina, rompendo com os velhos métodos de “implantar o cristianismo colonizador junto aos povos indígenas ou afro-americanos, por uma ação libertadora.”¹⁵²

O novo horizonte da inculturação, como paradigma, em primeiro lugar quer dignificar uma atitude de respeito e de escolha das culturas. Como fez Jesus que se colocou na sua cultura e agiu no meio de seu povo assumindo a essência daquela cultura, que é a vida. Em segundo lugar a inculturação é o compromisso com a vida, com as forças produtoras da cultura, descobrindo-se nelas sentido de vida, solidarizando-se com elas; isso só é possível mediante um processo de identificação.¹⁵³

Azevedo define inculturação como:

Um processo de evangelização pelo qual a vida e a mensagem cristã são assimiladas por uma cultura de modo que não somente elas se expressem por meio de elementos próprios desta cultura, mas venham a constituir-se também em princípios de inspiração.¹⁵⁴

Uma vez que as culturas não são estáticas, elas encontram um campo fértil para interação com o evangelho, levando a um mútuo enriquecimento.¹⁵⁵

2.3 O modelo missionário comunicativo

O modelo missionário comunicativo de David Mesquiati será utilizado para efeito desta pesquisa como um referencial para identificar as ações da Igreja Adventista do Sétimo Dia na comunidade Sahu-Apé/Sateré-Mawé, ou seja, busca-se identificar se nas práticas missionárias da IASD há elementos do modelo missionário comunicativo e se esses elementos têm contribuído para o enriquecimento e preservação da cultura Sateré-Mawé. Esse modelo acontece sob a orientação do diálogo, da interação e se efetiva através de acordos e consensos.¹⁵⁶

¹⁵² Cf. SUESS, 2003 *apud* HEIDEMANN, M. *Os kinkongo: a religião tradicional como desafio à inculturação*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004. p. 102.

¹⁵³ HEIDEMANN, 2004, p. 107.

¹⁵⁴ AZEVEDO, 2001, p. 38.

¹⁵⁵ Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 43, 44.

¹⁵⁶ Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 10.

Oliveira entende missão como “um conjunto de valores que norteiam as atividades missionárias e o projeto restaurador e reconciliador de Deus, que inclui o ser humano, mas não se restringe a ele, abarcando a criação como um todo.”¹⁵⁷

O modelo missionário comunicativo de Oliveira apresenta algumas características. A primeira é a ação de uma força paradoxal. “Sua força está em agir pela fraqueza.” Isso corresponde a dizer que a “verdade” precisa estar no campo do diálogo e não da imposição; essa “verdade” pode ser progressiva e não representar toda a realidade.¹⁵⁸ Paulo corrobora esse pensamento em I Coríntios 13:12 “[...] agora, conheço em parte [...]”.¹⁵⁹

“Os conceitos cunhados pelo cristianismo podem ser particulares de uma visão cultural. Não correspondem a uma descrição objetiva da realidade; são reconhecidos como interpretações possíveis, mas não definitivas.”¹⁶⁰ A missão em fraqueza objetiva interação e formação de consenso através do diálogo.¹⁶¹

A segunda característica do modelo missionário comunicativo é a diaconia. Jesus trilhou o caminho do servo para alcançar o coração do mundo. Ele uniu diaconia e missão; imaginá-las separadamente é algo impossível. No modelo de Jesus, a plenitude da missão só é possível pela via diaconal.¹⁶²

[...] Anunciamos justiça e paz. Essa boa-nova permite reavivar a esperança, mesmo nas áreas tidas como insolúveis, como a desigualdade social, fome e miséria, corrupção e exploração, com todas as suas variantes. [...] Se a igreja está comprometida com o reino e tem condições de amar, por que não pode viver de acordo com esses padrões do reino de Deus e começar, desde agora, a praticá-los? [...] ¹⁶³

A igreja é responsável por promover os valores imprescindíveis para a sociedade como a justiça, a dignidade humana, o engrandecimento da família, a paz e os aspectos relacionados com a preservação do meio ambiente. A missão da igreja se harmoniza com a construção de uma sociedade democrática, “o que dá à igreja em missão, no seu conjunto, um sentido altamente positivo na construção da comunidade humana.”¹⁶⁴

¹⁵⁷ OLIVEIRA, 2011, p. 9.

¹⁵⁸ Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 64, 145, 146.

¹⁵⁹ A BÍBLIA SAGRADA, 1999, p. 143.

¹⁶⁰ OLIVEIRA, 2011, p. 64, 68, 69.

¹⁶¹ Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 146.

¹⁶² Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 146.

¹⁶³ OLIVEIRA, 2011, p. 102.

¹⁶⁴ OLIVEIRA, 2011, p. 103.

O povo de Deus, desde o começo, tem sido identificado como uma comunidade solidária e amorosa e os cristãos devem manter este comportamento no mundo de hoje, de sorte que o nome do Senhor seja engrandecido por meio do nobre testemunho de sua igreja.¹⁶⁵

Oliveira afirma:

Justamente por estar baseado no amor e na graça de Deus, a diaconia não deveria ser simplesmente um instrumento de evangelização. [...] Ela precisa atender ao âmago do que significa ser igreja: comunidade, povo de Deus, compaixão. A missão desemboca em serviço. E é serviço. A preocupação é servir o “outro” e não conquistar, dominar ou transformá-lo em estatística de crescimento denominacional. Não deveria alimentar expectativas de troca. A graça e amor movem o povo de Deus na direção dos necessitados e sofridos. Se a prática da diaconia é um pretexto para encher os bancos da igreja no domingo, então a visão está turva.¹⁶⁶

A terceira característica do modelo missionário comunicativo é a vulnerabilidade como dimensão existencial. “A vulnerabilidade do outro somente será reconhecida se a missão atentar para a sua própria vulnerabilidade.” O reconhecer da sua fragilidade move a igreja ao encontro do frágil, por meio da misericórdia e compaixão, “em uma vulnerabilidade compartilhada”. Esse reconhecimento possibilita à igreja ser ajudada ou aprender com o outro, “além de aprender de Deus”.¹⁶⁷

Germán Gutiérrez, influenciado pelos teólogos Sturla Stalsett, Jung Mo Sung e José Comblin, apresenta três sentidos de vulnerabilidade

:

1. Consciência de nossa corporeidade: expressa na fragilidade e na conseqüente dependência;
2. Sensibilidade de capacidade de acolhimento: colocar-se no lugar do outro e ajudar;
3. Potencial de novos modos de vida e ação: é o discurso pedagógico, libertador, interpelador e transformador.¹⁶⁸

A *kenosis* de Jesus é o grande paradigma para a vulnerabilidade como dimensão existencial – o Deus que se moveu em direção ao homem, por meio do filho encarnado, para interagir eficazmente com o mundo.¹⁶⁹

Eis o significado do verbo que se fez carne, como entendido por Leonardo Boff:

Ele quis realmente ser um de nós, como eu e como tu, menos no pecado: um homem limitado que cresce, que aprende e que pergunta; um homem que sabe ouvir e pode

¹⁶⁵ NASCIMENTO FILHO, 1999 *apud* OLIVEIRA, 2011, p. 14.

¹⁶⁶ OLIVEIRA, 2011, p. 115.

¹⁶⁷ OLIVEIRA, 2011, p. 146.

¹⁶⁸ GUTIÉRREZ, 2005 *apud* OLIVEIRA, 2011, p. 72.

¹⁶⁹ Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 91.

responder. Deus não assumiu uma humanidade abstrata, animal racional. Ele assumiu, desde o seu primeiro momento na concepção, um ser histórico, Jesus de Nazaré, um judeu de raça e de religião, que se formou na estreiteza do seio materno, que cresceu na estreiteza de uma pátria insignificante, que amadureceu na estreiteza de um povinho de vila interiorana, que trabalhou no meio limitado e pouco inteligente, que não sabia grego nem latim, as línguas da época, que falavam um dialeto, o aramaico, com sotaque galilaico, que sentiu a opressão das forças de ocupação de seu país, que conheceu a fome, a sede, a saudade, as lágrimas pela morte de um amigo, a alegria da amizade, a tristeza, o temor, as tentações e o pavor da morte e que passou pela noite escura do abandono de Deus. Tudo isso Deus assumiu em Jesus Cristo.¹⁷⁰

O modelo kenótico de Jesus deve ser a grande inspiração para a ação da igreja. A pessoa de Jesus Cristo, sua encarnação, seu ministério, deve ser o centro em torno do qual a prática da missão comunicativa deve gravitar.¹⁷¹

A última característica do modelo missionário comunicativo é a Teologia Dialógica. “O debate, como argumentação fundamentada, é a instância onde a proposta do evangelho será testemunhada, não só no discurso, mas como discurso prático, vivido.” Isso requer uma ação do abrir-se ao outro, ouvir e ponderar-se suas contribuições, mesmo para temas vitais da fé cristã.¹⁷²

Oliveira afirma:

A missão não tem como objetivo simplesmente uma sociedade melhorada, nem cristianizar as culturas do mundo. A proposta deve ir muito além da simples propagação do evangelho e da fé cristã. Se concordamos que Deus é ação, seria o caso de avançarmos na compreensão de Deus, ação-comunicativa. Descentrado da minha interpretação particular, revelado também no mundo. Evangelizar e ser evangelizado. Aprendizado mútuo. Diálogo e tolerância, numa relação humana genuína e libertadora. Um construto. Ainda não pleno. Descentrado de visões particulares fundantes. Aberto e inclusivo.¹⁷³

Numa sociedade pluralista, o diálogo aberto é o caminho. E a marca distintiva e identitária da igreja deve ser seu pacto com o reino de Deus baseado na justiça, no amor e na solidariedade.¹⁷⁴

2.4 Metodologia

O objeto de estudo da pesquisa é a comunidade indígena Sahu-Apé, da etnia Sateré-Mawé; será utilizada, portanto, a metodologia de estudo de caso etnográfico. Para que se

¹⁷⁰ BOFF, 1988 *apud* OLIVEIRA, 2011, p. 91, 92.

¹⁷¹ Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 93.

¹⁷² Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 146.

¹⁷³ OLIVEIRA, 2011, p. 144.

¹⁷⁴ Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 144.

possa usar essa estratégia de pesquisa, é importante que se tenha clareza sobre o que se quer saber e quais questionamentos pretende responder.¹⁷⁵

Para Yin (1988) deve ser dada preferência à metodologia de estudo de caso quando: (1) as perguntas da pesquisa forem do tipo “como” e “por que”; (2) quando o pesquisador tiver pouco controle sobre aquilo que acontece ou que pode acontecer; (3) quando o foco de interesse for um fenômeno contemporâneo que esteja ocorrendo numa situação de vida real.¹⁷⁶

Dentre as várias vantagens do estudo de caso etnográfico pode-se citar: o fornecimento e uma visão profunda e ampla de uma unidade complexa de múltiplas variáveis; e poder retratar situações reais do dia a dia do objeto da pesquisa, sem prejuízo de sua dinâmica natural.

Os estudos de casos também são valorizados pela sua capacidade heurística, isso é, por oferecer um *insight* de conhecimentos que clarifiquem ao leitor os vários sentidos do fenômeno estudado, levando-o a descobrir novas significações, a estabelecer novas relações, ampliando suas experiências. Esses *insights* podem vir a se tornar hipóteses que sirvam para estruturar futuras pesquisas, o que torna o estudo de caso especialmente relevante na construção de novas teorias e no avanço do conhecimento na área.¹⁷⁷

2.5 Observação

A observação é importante na pesquisa qualitativa. Comumente é usada livre da evolução de determinada situação e não se relaciona simplesmente a olhar. “Observar é destacar de um conjunto (objetos, pessoas, animais etc.) algo especificamente, prestando, por exemplo, atenção em suas características (cor, tamanho etc.)”¹⁷⁸

Nela pelo menos devemos ter presentes dois aspectos de natureza metodológica que são muito importantes. Um deles relacionado com a amostragem de tempo e outro com as denominadas anotações de campo.¹⁷⁹

Ao contrário da observação padronizada, a observação livre supre as principais necessidades da pesquisa qualitativa; há uma relevância do sujeito e das suas práticas e total ou parcial ausência de pré-categorias para compreender o fenômeno que se observa.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Cf. ANDRÉ, 2009, p. 43.

¹⁷⁶ YIN, 1988 *apud* ANDRÉ, 2009, p. 44.

¹⁷⁷ ANDRÉ, 2009, p. 45.

¹⁷⁸ TRIVIÑOS, 1987, p. 152, 153.

¹⁷⁹ TRIVIÑOS, 1987, p. 153.

¹⁸⁰ Cf. TRIVIÑOS, 1987, p. 153, 154.

2.6 Entrevista

Para efeito da pesquisa, usou-se a pesquisa semiestruturada. Baquero ressalta a importância de o entrevistador compreender o seu papel na entrevista como um todo; a forma como ele a conduzirá é que trará qualidade e validade à entrevista.¹⁸¹ Segundo Triviños, “é um dos principais meios que tem o investigador para realizar a coleta de dados.”¹⁸² Para ele:

Podemos entender por entrevista semiestruturada, em geral, aquela que parte de certos questionamentos básicos, apoiados em teorias e hipóteses, que interessa, à pesquisa e que, em seguida, oferecem amplo campo de interrogativas, fruto de novas hipóteses que vão surgindo à medida que se recebem as respostas do informante. Desta maneira, o informante, seguindo espontaneamente a linha de seu pensamento e de suas experiências dentro do foco principal colocado pelo investigador, começa a participar na elaboração do conteúdo da pesquisa.¹⁸³

É importante elucidar, para evitar equívocos, que as perguntas essenciais que constituem a entrevista semiestruturada na pesquisa qualitativa, “não nasceram *a priori*”¹⁸⁴.

Elas são resultados não só da teoria que alimenta a ação do investigador, mas também de toda a informação que ele já recolheu sobre o fenômeno social que interessa, não sendo menos importante seus contatos, inclusive, realizados na escolha das pessoas que serão entrevistadas.¹⁸⁵

Baquero citando Weisberg e Bower enfatiza um conjunto de normas para que as respostas dos entrevistados sejam honestas, mas esses procedimentos devem ser adaptados dependendo da população entrevistada.¹⁸⁶

Alguns dos aspectos cruciais na realização das entrevistas são sumariados a seguir:

- a. Privacidade. A primeira regra é, sempre que possível, conduzir a entrevista sem uma audiência. Se outros membros da família estão presentes, sua presença pode influenciar a resposta dos entrevistados. Em países como os da América Latina, nas entrevistas, principalmente com as classes mais pobres, é muito difícil ter uma audiência de privacidade total. Nesse caso, nas pesquisas por nós realizadas, orientamos os entrevistadores a anotar toda a influência da presença de outros membros durante a entrevista. Essas informações, posteriormente, são examinadas e levadas em conta na hora da análise dos dados, pois a prática tem mostrado que essas interferências fazem parte da cultura política dessa região.
- b. Fazendo as perguntas. Espera-se que o entrevistador formule as perguntas na forma como foram escritas e na ordem que apareçam no questionário. Tal preocupa-

¹⁸¹ Cf. BAQUERO, M. *Pesquisa qualitativa das Ciências Sociais*. Porto Alegre: UFRGS, 2009. p. 120.

¹⁸² TRIVIÑOS, 1987, p. 145, 146.

¹⁸³ TRIVIÑOS, 1987, p. 156.

¹⁸⁴ TRIVIÑOS, 1987, p. 146.

¹⁸⁵ TRIVIÑOS, 1987, p. 146.

¹⁸⁶ Cf. WEISBERG; BOWER, 1977 *apud* BAQUERO, 2009, p. 131.

ção tenta evitar distorções que poderiam ser geradas se cada entrevistador conduzisse a entrevista à sua maneira. Isso introduziria muitas variáveis, difíceis de serem controladas.

c. Registro das respostas. A riqueza de uma resposta pode ser preservada somente se ela é plenamente registrada. Tal procedimento possibilita que os pesquisadores estudem como as pessoas pensam bem como as suas atitudes, pois esta dimensão se revela pelas próprias palavras do entrevistado.

d. Não emitir opinião. Lembrar que o objetivo da pesquisa é o de tentar aferir as atitudes do entrevistado. Isso significa que os entrevistadores devem simplesmente fazer as perguntas e não dar suas opiniões. Isto visa evitar que o entrevistador induza as respostas do entrevistado.¹⁸⁷

Como já visto até aqui, numa pesquisa de estudo de caso etnográfico, a entrevista tem papel fundamental na coleta de dados, por isso a importância de se tomarem algumas providências para que se tenha uma boa entrevista. A primeira é escolher a pessoa ou as pessoas que serão investigadas; este é um aspecto importante e, de preferência, elas já devem ser conhecidas do investigador, pois isso gera confiança e melhor disposição para colaborar. Outra questão importante relaciona-se ao fato de que o entrevistador precisa se desprover do seu cabedal cultural para estar no mesmo nível do entrevistado; isso gera confiança e evita constrangimento, o que poderia enfraquecer o conteúdo da entrevista. É importante também que no ato da entrevista o pesquisador emita sinais de entendimento e estímulo, como acenos de cabeça, gestos, olhares e sinais verbais de incentivo e agradecimento.¹⁸⁸

Para que uma entrevista seja eficaz no seu propósito, é fundamental que o pesquisador tenha pleno conhecimento sobre as questões do roteiro, o que facilitará na elaboração de perguntas claras, que favoreçam respostas claras, cumprindo assim os objetivos da pesquisa proposta.¹⁸⁹

2.7 Análise de conteúdo

A análise de conteúdo tem uma história que remonta desde os tempos em que os primeiros homens fizeram as primeiras tentativas de interpretar os livros sagrados.¹⁹⁰ No entanto depois da I Guerra Mundial, na década de 1920, com os estudos de Leavell sobre a propaganda utilizada nela, pode-se dizer que a análise do conteúdo ganhou força sistematizada de uso. Com a II Guerra Mundial, o aprimoramento da propaganda fez com que a análise do conteúdo fosse potencializada, ampliando seu uso para muitas disciplinas como a linguística e a litera-

¹⁸⁷ BAQUERO, 2009, p. 131.

¹⁸⁸ Cf. BONI; QUARESMA, 2005, p. 68-80 (aqui, p. 76-77).

¹⁸⁹ Cf. BONI; QUARESMA, 2005, p. 68-80 (aqui, p. 78).

¹⁹⁰ Cf. TRIVIÑOS, 1987, p. 159.

tura autobiográfica. “A psicanálise e a psicologia clínica o usaram como um dos elementos da interpretação da vida do sujeito”.¹⁹¹

Em 1948, Berelson e Lazarsfeld publicaram uma obra sobre a análise do conteúdo, estabelecendo as regras e os princípios de análise. Em 1955 ocorreu em Illinois a “Conferência de Alberton”, na qual se reuniram vários especialistas de diferentes áreas do conhecimento interessados e com experiências em análise do conteúdo. As conclusões desse encontro foram publicadas em 1959.¹⁹²

A obra verdadeiramente notável sobre a análise do conteúdo, onde este método, poder-se-ia dizer, foi confirmado em detalhes, não só em relação à técnica de seu emprego, mas também em seus princípios, em seus conceitos fundamentais, é a de Bardin, *L'analyse de Contenu*, publicada em Paris, em 1977.¹⁹³

Bardin define análise de conteúdo da seguinte forma:

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter por procedimentos, sistemáticos e objetivos de descrição de conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a influência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens.¹⁹⁴

Qualquer método de pesquisa, seja entrevista, questionário etc., adquire sua força objetiva para o fim proposto mediante o apoio de determinado referencial teórico. “E, naturalmente, a análise de conteúdo não foge a este enunciado geral”.¹⁹⁵

Segundo Bardin, a análise de conteúdo possui diferentes fases que se organizam em torno de três polos Cronológicos: “1) A pré-análise; 2) A exploração do material; 3) O tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação.”¹⁹⁶

A pré-análise é a fase de sistematizar as ideias iniciais, objetivando desenvolver um esquema “das operações sucessivas, num plano de análise.” Esta fase possui três objetivos: escolher os documentos que serão analisados, formular as hipóteses e objetivos e elaborar os indicadores que fundamentarão a interpretação final. A) Escolha dos documentos: os documentos de análise são determinados. “O *corpus* é o conjunto de documentos tidos em conta para serem submetidos aos procedimentos analíticos”. Existem regras para a sua constituição e seleção. Eis as principais: regra da exaustividade, representatividade, homogeneidade e per-

¹⁹¹ TRIVIÑOS, 1987, p. 159.

¹⁹² Cf. TRIVIÑOS, 1987, p. 159.

¹⁹³ TRIVIÑOS, 1987, p. 159.

¹⁹⁴ BARDIN, 1977, p. 42.

¹⁹⁵ TRIVIÑOS, 1987, p. 159.

¹⁹⁶ BARDIN, 1977, p. 95.

tinência. B) Formulação das hipóteses e dos objetivos: “levantar uma hipótese é interrogarmos: será verdade que [...] ou, como as minhas primeiras leituras me levaram a pensar, que...? [...]”. C) Referenciação dos índices e a elaboração de indicadores: se se considerem os textos como uma manifestação contendo índices que a análise vai fazer falar, o trabalho preparatório será da escolha destes.¹⁹⁷

A respeito da exploração do material, Bardin afirma que:

Se as diferentes operações da pré-análise foram convenientemente concluídas a fase da análise propriamente dita não é mais do que a administração sistemática das decisões tomadas. Quer se trate de procedimentos aplicados manualmente ou de operações efetuadas pelo ordenador, o decorrer do programa completa-se mecanicamente. Esta fase, longa e fastidiosa, consiste essencialmente de operações de codificação, desconto ou enumeração, em função de regras previamente formuladas [...].¹⁹⁸

Tratamento dos resultados obtidos e interpretação: essa é a fase do apuramento das informações na qual o analista tem à sua disposição resultados significativos e fiéis, podendo adiantar “interpretação a propósitos dos objetivos previstos, ou que digam respeito a outras descobertas inesperadas”.¹⁹⁹

2.8 Fotos e filmagens

Estes recursos foram utilizados como complementação das demais informações coletadas por outros instrumentos. O objetivo é que nos sirva de auxílio para aquilo que for julgado relevante no momento de coleta de dados por meio da observação. Triviños ressalta que as fotografias “podem constituir-se também como fontes de informações dos processos e produtos centrados nos sujeitos”.²⁰⁰ Elas não apenas contribuem para a construção do texto, mas também são elementos elucidativos entre a informação coletada nas entrevistas e o fenômeno observado. Triviños afirma, ainda, que os “dados à disposição do pesquisador e dos informantes são indispensáveis documentos de consulta e apoio para formulações das descrições e interpretações das informações e dos fatos”.²⁰¹

¹⁹⁷ Cf. BARDIN, 1977, p. 95-100.

¹⁹⁸ BARDIN, 1977, p. 101.

¹⁹⁹ BARDIN, 1977, p. 101.

²⁰⁰ TRIVIÑOS, 1987, p. 139.

²⁰¹ TRIVIÑOS, 2001 *apud* MATOS, M. B. de. *As culturas indígenas e a gestão nas escolas da comunidade Guariba, RR: uma etnografia*. Tese (Doutorado em Educação), UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2013. p. 150.

Neste capítulo apresentou-se o caminho escolhido para o estudo do fenômeno ocorrido a partir do encontro da religião dos Adventistas do Sétimo Dia – com seus ensinamentos – e o povo Sateré-Mawé. Abordaram-se alguns conceitos de cultura e elegeu-se o conceito de Geertz, não como definitivo, mas como fio condutor para o entendimento das culturas. As definições de *inculturação* e o modelo missionário comunicativo foram extraídos do campo da teologia com a finalidade de identificar as relações mútuas dos objetos estudados. Quando se tem de maneira clara e objetiva o que se quer pesquisar, a escolha das ferramentas e conceitos utilizados é fundamental para que se possam obter resultados satisfatórios.²⁰² Esses resultados serão apresentados no capítulo a seguir.



²⁰² Cf. ANDRÉ, 2009, p. 43.

3 A PRESENÇA DA IASD E SEUS EFEITOS NA COMUNIDADE SAHU-APÉ

Este capítulo apresenta os resultados da interação entre a IASD e a comunidade Sahu-Apé/Sateré-Mawé, nos aspectos da saúde e do seu modo de vida tradicional. Está dividido em cinco seções. A primeira, com o título “O modelo missionário comunicativo e as ações da IASD” analisa a postura dos missionários adventistas e as características do modelo missionário comunicativo, tendo como principal fonte para esta análise as entrevistas realizadas com dona Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku), líder maior da comunidade Sahu-Apé; a segunda seção “Baku, uma tuxaua Adventista do Sétimo Dia”, apresenta uma breve descrição de como ela conheceu a IASD e o impacto desse conhecimento na sua vida; o terceiro refere-se à “Saúde indígena no contexto do Brasil”; o quarto aborda a “Saúde no contexto adventista e seus efeitos na comunidade Sahu-Apé”, e por fim a quinta e última seção discorre sobre “Os missionários e a preservação cultural de um povo”.

3.1 O modelo missionário comunicativo e as ações da IASD

Dona Baku, ao relatar a história do primeiro contato missionário com a comunidade Cinco Quilos, do seu avô Quirino, menciona: “[...] ninguém entrava dentro da área porque ele não deixava, né; mas pelo pastor Leo foi diferente, ele começou entrar com uma caixa de som [...] pastor Leo soube trabalhar com ele”.²⁰³

Nota-se que houve respeito e valorização da comunidade; o relacionamento se deu pelas vias do diálogo, respeito e consenso. Nessa postura verifica-se a primeira característica do modelo missionário comunicativo: a ação de uma força paradoxal que tem sua força do agir no diálogo e não na imposição.²⁰⁴

Leo e Jessie Halliwell dedicaram 25 anos de trabalhos na região amazônica, morando em uma pequena lancha que ele mesmo construiu. Seu principal objetivo era levar melhor qualidade de vida às comunidades ribeirinhas, incluindo as comunidades indígenas. Milhares de pessoas foram curadas de suas enfermidades.²⁰⁵

Dona Baku, ao mencionar na entrevista o nome do pastor Leo Halliwell, e de outros que entraram na comunidade, como o pastor Correia, encheu os olhos de lágrimas; a razão,

²⁰³ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.

²⁰⁴ Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 145, 146.

²⁰⁵ Cf. SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 485, 486.

segundo ela, era a forma como eles eram tratados pelos missionários. “[...] mas nós sabia [pensava] que era o pastor Leo que era o Jesus, nossa cabeça era ele [...]”²⁰⁶

Sobre o pastor Correia, que substituiu o pastor Leo Halliwell, dona Baku afirma que ele os ensinou a cuidar da saúde, preparar outros tipos de alimentos saudáveis, criar galinhas e plantar milho. Essas ações proporcionaram uma melhor qualidade de vida à comunidade.²⁰⁷

Observa-se nas ações desses missionários outro elemento importante do modelo missionário comunicativo: a diaconia. Viver a diaconia é mover-se em direção aos necessitados e sofredores, em amor e compaixão, promovendo uma sociedade mais justa. No entendimento cristão, Jesus Cristo foi o grande modelo. Oliveira afirma:

A diaconia de Jesus era, então, uma prática resgatadora, que invertia a lógica da sede pelo poder em opção pelo serviço [...] Dessa forma, a influência de Jesus sobre sua igreja deveria conduzi-la à participação direta do mundo como comunidade em serviço (dimensão comunitária), a atuar com soluções concretas (dimensão prática) e a interpelar e denunciar as injustiças com autoridade (dimensão profética).²⁰⁸

A intencionalidade dos missionários adventistas não se pode mensurar, devido ao fator temporal. Os resultados foram aferidos apenas 85 anos depois da chegada do primeiro casal de missionários na comunidade Cinco Quilos, de Andirá. Segundo dona Baku, os benefícios vivenciados pela comunidade têm ligação direta com a ação desses missionários no passado.²⁰⁹

As duas últimas características do modelo missionário comunicativo serão analisadas conjuntamente, por se entender que estão interligadas: não ter uma é privar-se da outra. O reconhecimento da vulnerabilidade leva a uma ação dialógica. Segundo Oliveira, conduzir-se em direção ao outro em reconhecimento de uma vulnerabilidade compartilhada gera o entendimento de que não só temos a oferecer, mas aprendemos com o outro também. Isso promove uma postura de estar disposto a ouvir e considerar as contribuições do outro.²¹⁰

Para analisar essas duas características – a vulnerabilidade e a teologia dialógica – foi escolhido um acontecimento marcante que o autor teve a oportunidade de vivenciar enquanto inserido na comunidade: o casamento na cultura Sateré-Mawé. Quando a menina tem a sua primeira menstruação – isso acontece ao redor dos doze anos – ela passa pelo ritual da moça nova. Dona Baku relata:

²⁰⁶ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.

²⁰⁷ Cf. FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.

²⁰⁸ OLIVEIRA, 2011, p. 112-118.

²⁰⁹ Cf. FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.

²¹⁰ Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 146.

[...] a moça nova, quando ela fica a primeira vez, ela é guardada num canto ali, até duas, três lua nova, aí quando ela passa isso, vem tomar banho, aí vai se ranhar tudo com dente de paca, de lá vem o cataviri, mangarataia, pra poder tirar a preguiça, tirar doença, né, pra ela tá, ela aí vai pra roça, fazer farinha, pra poder ver se ela já dá conta de ser uma guerreira, uma mulher que não é doente, que não tem preguiça, né, então cuidar bem, um dia quando ela casa, do seu marido, do seu filho, né [...]²¹¹

Após passar por todo esse ritual, a moça está então apta a constituir família. Essa prática se torna relevante para a análise quando se considera a visão que os adventistas têm em relação ao casamento civil. Para a IASD, um pastor devidamente credenciado só pode realizar uma cerimônia de casamento religioso se os noivos apresentarem a certidão de casamento civil.²¹² Aqui se percebe um choque entre aquilo que a IASD ensina e cobra dos seus fiéis e a prática dos Sateré-Mawé. No entanto, o relato da tuxaua Baku revela uma postura diferenciada da IASD em relação a essa prática cultural:

Até o momento, pastor, ainda nunca chegou no meu conhecimento, né, que eles interfere nesse relacionamento, né. É porque é uma cultura, né; o Sateré tem deles. Que eu vi dentro da área, um senhor, a mulher morreu, né, ele criou, o pai abandonou, aí ele criou a menina até ela ter a idade de doze ano, aí foi ser a mulher dele, então ele cria a mulher pra ele; a mulher a mesma coisa, cria o marido; aí caso de que não pode, então não é diferente aqui [...]; inclusive teve um casamento aqui, ele casou no ritual da tucandeira, depois o pastor Gileno, né, veio fazer o casamento deles aqui. Então até agora eles fazem assim; nunca a missão: “Olha, pastor, lá índio quer casar”. “Tá bom, vamos lá”, né. Nunca disseram que porque é cultura... Mas o índio nunca avança o sinal que não é pra ele; ele cuida, ele trata; a mulher a mesma coisa, né. Então nunca vi; quando chega no conhecimento deles, só é já pra ajudar no casamento na questão civil.²¹³

Notam-se aqui na postura da igreja elementos que se alinham às características da vulnerabilidade e da teologia dialógica. O reconhecimento, por parte da IASD, da importância do rito do casamento dentro da cultura Sateré-Mawé e sua aceitação, mesmo que o rito seja contrário àquilo que a igreja prega aos seus fiéis. É um reconhecimento da sua vulnerabilidade, oportunizando um aprendizado mútuo e possibilitando também um diálogo aberto, com a disponibilidade de “ouvir e considerar as contribuições, mesmo em questões fundamentais da fé cristã”.²¹⁴

²¹¹ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.

²¹² Cf. VOCÊ VAI SE CASAR? (Documento eletrônico.) Disponível em: <<http://www.adventistas.org/pt/familia/voce-vai-se-casar/>>. Acesso em: 10 nov. 2016.

²¹³ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.

²¹⁴ OLIVEIRA, 2011, p. 146.

3.2 Baku, uma tuxaua adventista do sétimo dia

Os ancestrais de dona Baku conheceram a Igreja Adventista do Sétimo Dia foi através do casal Leo e Jessie Halliwell, missionários americanos que em 1931 chegaram à comunidade de Cinco Quilos, no rio Andirá.²¹⁵ Para atrair os indígenas que haviam fugido quando a lancha encostou na comunidade, Leo Halliwell colocou uma caixa de som no meio da comunidade. Quirino, avô de dona Baku, que era um guerreiro, furou a caixa com uma flecha, mas o missionário colocou outra caixa de som, e com a insistência Quirino aceitou a presença de Leo Halliwell e de sua esposa, Jessie.²¹⁶

Segundo dona Baku, seu avô Quirino era um guerreiro muito valente e mau; matou muita gente, a maioria para defender a comunidade de invasores, e foi por esta razão que ele, muito embora tenha concordado com a presença do pastor Leo Halliwell e de sua esposa, Jessie, ficou de longe, desconfiado. “Pastor Leo soube trabalhar com ele, né, usando o hino Servo de Deus, a trombeta toca, o hino que mais toda aldeia nós da família dele cantamos, né, então, foi isso muito importante [...]”.²¹⁷

A maneira que o pastor Leo encontrou para trabalhar com os indígenas foi aproveitar o interesse que eles tinham em conseguir educação para os filhos. Prontamente uma escola foi fundada na comunidade Cinco Quilos. Durante a semana ocorriam as aulas normais e aos sábados toda a comunidade era convidada, e assim as crenças da Igreja Adventista do Sétimo Dia eram transmitidas aos indígenas.²¹⁸ Dona Baku relata que, após algum tempo da presença dos missionários na comunidade, seu avô Quirino chamou o pastor Leo Halliwell e lhe disse:

[...] Pastor Leo, nunca vou, Deus não me aceita porque eu fiz muitas coisa errada então ele não se batizou, mas ele disse: meus filhos, meus neto, esses daí não quero que nunca deixa da religião e que eles siga o que tu tá ensinando pra mim. Então hoje todos nós conhecemos a Igreja Adventista e esse Jesus. E quanto ele é importante pra nossa vida, ele se sentiu muito feliz por isso né, por ouvir, aprender, [...]”²¹⁹

Dona Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku) foi batizada na Igreja Adventista do Sétimo Dia pelo pastor Leo Halliwell aos doze anos na comunidade da área indígena do Andirá, que em 06 de agosto de 1986 foi homologada oficialmente como terra indígena.²²⁰ Baku pro-

²¹⁵ Cf. STREITHORST, 1979, p. 117, 118.

²¹⁶ Cf. FREITAS, Z. da S. Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku): entrevista [21 abr. 2016]. Entrevistador: Marcelo N. Miranda. Comunidade Sahu-Apé, AM, 2016. Entrevista concedida para a pesquisa etnográfica.

²¹⁷ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.

²¹⁸ Cf. STREITHORST, 1979, p. 117, 118.

²¹⁹ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.

²²⁰ Cf. TEIXEIRA, 2005, p. 23.

fessa a religião adventista há cinquenta anos. Hoje, aos sessenta e dois anos, com muita disposição e maestria exerce a função de tuxaua na comunidade Sahu-Apé e é oficialmente a única mulher da etnia Sateré-Mawé a exercer esta função, devidamente reconhecida pelo tuxaua maior e outros tuxauas da reserva indígena do Andirá-Maraú.²²¹

3.3 Saúde indígena no contexto do Brasil

Antes de analisar a filosofia de saúde dos adventistas do sétimo dia dentro da comunidade Sahu-Apé, faz-se necessário discorrer sobre a problemática da saúde indígena no Brasil. Estima-se que no início do século XVI havia cerca de cinco milhões de índios espalhados pelo vasto território brasileiro. Mas com as “expedições punitivas às suas manifestações religiosas”²²², os conflitos entre esses autóctones e os demais segmentos da sociedade, principalmente aqueles que se relacionavam com a posse da terra, a implantação de grandes projetos de desenvolvimento e a exploração de recursos naturais, a imposição de um novo modo de vida pela colonização favoreceu o surgimento de doenças infecciosas e epidemias. Todos esses fatores contribuíram para a drástica diminuição da população indígena no território brasileiro.²²³

A população indígena no Brasil hoje é de 896.917 pessoas, distribuídas da seguinte forma: 324.834 vivendo na zona urbana e 572.083 vivendo em áreas rurais. Compreendem aproximadamente a 0,47% da população brasileira.²²⁴

Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI). Este órgão estava vinculado ao Ministério da Agricultura e sua função era a proteção aos povos indígenas e a integração de suas terras no sistema produtivo nacional. No entanto, questões ligadas à saúde continuavam desorganizadas e limitadas a situações emergenciais. Foi então que o Ministério da Saúde criou na década de 50 o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA). O principal objetivo era levar assistência básica de saúde às populações indígenas e rurais em lugares de difícil acesso. Essas ações relacionavam-se ao contro-

²²¹ Cf. NASCIMENTO, 2010, p. 109, 110.

²²² POLÍTICA NACIONAL DE ATENÇÃO À SAÚDE DOS POVOS INDÍGENAS. 2. ed. Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2002. Documento eletrônico. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_saude_indigena.pdf>. Acesso em: 17 maio 2016. p. 7.

²²³ Cf. CUNHA, M. C. da. *Índios do Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 14-18.

²²⁴ Cf. POPULAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL. Documento eletrônico. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>>. Acesso em: 17 maio 2016.

le da tuberculose e de outras doenças transmissíveis, vacinação e atendimentos odontológicos.²²⁵

Em 1967 foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Criaram-se então as Equipes Volantes de Saúde (EVS) com o objetivo de prestar assistência médica, aplicar vacinas e supervisionar o trabalho do pessoal de saúde. Mas o projeto não logrou êxito. Problemas financeiros, falta de investimento na qualificação de profissionais, má gestão, dificuldades relacionadas à geografia das comunidades, todos esses fatores contribuíram para o êxodo dos agentes de saúde para as sedes regionais nas cidades, e o atendimento às aldeias era cada vez menos frequente.²²⁶

A Constituição de 1988 reconheceu as organizações socioculturais dos povos indígenas, dando-lhes a capacidade civil plena. A Constituição também definiu os princípios gerais do Sistema Único de Saúde (SUS), posteriormente regulamentados pela Lei 8.080/90, e estabeleceu que a direção única e a responsabilidade da gestão federal do Sistema são do Ministério da Saúde.²²⁷

Em 1986 e 1993 foram realizadas conferências para tratar a problemática da saúde indígena. Foi elaborado um “modelo de atenção diferenciado, baseado na estratégia de distritos sanitários especiais indígenas, como forma de garantir aos povos indígenas o direito ao acesso universal à saúde”. Um aspecto inovador no modelo proposto foi a inclusão da população indígena no processo de planejamento, execução e avaliação das ações.²²⁸

A partir de 2010, o então Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, através de decretos presidenciais, possibilitou a criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).²²⁹ Grandes foram os avanços desde a criação da SESAI; reuniões e conferências têm sido realizadas para implementar uma melhor assistência aos povos indígenas. Como exemplo se pode citar a V Conferência Nacional de Saúde Indígena, realizada em Brasília, Distrito Federal, de 02 a 06 de dezembro de 2013, com representantes de 148 das 305 etnias existentes no Brasil.²³⁰ Os termos principais abordados foram: primeiro, a ampliação dos distritos sanitários especiais indígenas como base da atenção à saúde dos povos indígenas; segundo,

²²⁵ Cf. POLÍTICA NACIONAL DE ATENÇÃO À SAÚDE DOS POVOS INDÍGENAS, 2002, p. 7.

²²⁶ Cf. POLÍTICA NACIONAL DE ATENÇÃO À SAÚDE DOS POVOS INDÍGENAS, 2002. p. 7, 8.

²²⁷ POLÍTICA NACIONAL DE ATENÇÃO À SAÚDE DOS POVOS INDÍGENAS, 2002. p. 8.

²²⁸ Cf. POLÍTICA NACIONAL DE ATENÇÃO À SAÚDE DOS POVOS INDÍGENAS, 2002. p. 8.

²²⁹ Cf. MOURA, A. B. de M. A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. *REMDIPE*. Disponível em: <https://www.ufpe.br/remdipe/index.php?option=com_content&view=article&id=395&Itemid=251>. Acesso em: 18 maio 2016.

²³⁰ Cf. SILVA, D. F. B. da (Ed.); ALCANTARA, T. (Rev.). *V Conferência Nacional de Saúde Indígena: relatório final*. Brasília/DF: MS, 2015. p. 15.

o fortalecimento da participação dos indígenas “nas instâncias de controle social do subsistema de atenção da saúde indígena e do Sistema Único de Saúde”; terceiro:

Reconhecer, como direito, a importância da diversidade social e cultural dos povos indígenas, considerando seus sistemas tradicionais de saúde, o respeito às concepções, aos valores e às práticas relativos ao processo saúde-doença-cuidado próprio a cada povo indígena, articulando saberes diversos com o objetivo de promover o desenvolvimento ético e de sua segurança alimentar.²³¹

A V Conferência Nacional de Saúde Indígena trouxe como quarto e último eixo temático a questão do saneamento e edificação de saúde indígena. Seu objetivo foi:

Valorizar as ações de saneamento básico desenvolvidas nos distritos e suas inter-relações com o meio ambiente e a saúde dos povos indígenas, visando à necessidade de promover a saúde e a prevenção de enfermidades, assegurando à população: água de boa qualidade; destino adequado aos dejetos e lixo; controle de insetos e roedores.²³²

A problemática da saúde indígena tem sido discutida ao longo dos anos e houve avanços e melhorias, principalmente após a constituição de 1988, como visto nos parágrafos acima. Mas apesar de todos os avanços e investimentos a realidade encontrada nas comunidades tanto das reservas indígenas como nas comunidades urbanas está longe de uma condição minimamente aceitável. Há ainda um alto índice de doenças como tuberculose, malária, hepatites virais, infecções respiratórias agudas, doenças diarreicas e parasitismo intestinal, problemas nutricionais, diabetes, anemia e, talvez hoje o maior e mais desafiador para os órgãos que cuidam da saúde dos povos indígenas, o alcoolismo.²³³

Pedro Alba, índio do Alto Rio Negro, Amazonas, da etnia Piratapuya, declarou que o alcoolismo é o principal problema das mais de 400 comunidades da região de São Gabriel da Cachoeira e da própria cidade, onde mais de 80% são indígenas. Ele afirma que os missionários católicos levaram a bebida para as aldeias como forma de agradar o índio e hoje a situação está incontrolável.²³⁴ O consumo excessivo de álcool está presente em quase todas as reservas e comunidades urbanas e tem causado grandes prejuízos para as famílias indígenas e suas comunidades, “causando ainda doenças e até a morte do usuário”.²³⁵ Há uma necessidade

²³¹ SILVA, 2015, p. 30-95.

²³² SILVA, 2015, p. 96-98.

²³³ Cf. GARNELO, L.; PONTES, A. L. (Org.). *Saúde indígena: uma introdução ao tema*. Coleção Educação para Todos. Brasília/DF: Biblioteca do ILMD/Fiocruz, 2012. p. 70-87.

²³⁴ Cf. ALBA, P. Pedro Alba. O problema do alcoolismo entre os indígenas no município de São Gabriel da Cachoeira. Entrevista [16 fev. 2013]. Entrevistador: Marcelo N. Miranda. São Gabriel da Cachoeira, AM. Entrevista concedida para a pesquisa etnográfica.

²³⁵ BURATTO, L. G. *Prevenção de deficiência: programa de formação para professores kaingang na terra indígena Ivaí-Paraná*. Tese (Doutorado em Educação Especial), UFSCar, São Carlos, SP, 2010. p. 58.

urgente de ações objetivas, tanto pela sociedade civil organizada como pelos órgãos governamentais, ações estas que possam oferecer àqueles que estão já na dependência oportuna de recuperação, como também medidas profiláticas.²³⁶

3.4 Saúde no contexto adventista e seus efeitos na comunidade Sahu-Apé

A comunidade Sahu-Apé vive uma experiência diferenciada em relação às questões de saúde. Sua líder, dona Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku), implantou na comunidade a filosofia de saúde dos adventistas do sétimo dia.²³⁷ Os adventistas desenvolveram sua filosofia de saúde na década de 1860. Um dos seus fundadores, José Bates, foi o primeiro a promover a abstinência do fumo e do álcool, mas sua posição só passou a se tornar um ensino adventista após os escritos da cofundadora do adventismo, Ellen Gold White.²³⁸ Para os adventistas do sétimo dia, essa jovem com apenas dezessete anos foi “escolhida” para trazer mensagens “especiais” para a igreja que estava nascendo. Por um problema de saúde, advindo de um acidente, Ellen teve que abandonar seus estudos com apenas nove anos, tendo estudado só até a terceira série primária. Segundo os adventistas, apesar de sua pouca escolaridade, após o seu “chamado profético”, ela escreveu mais de cem mil páginas com mensagens “especiais” para a igreja que estava iniciando. Entre essas mensagens estava a mensagem sobre saúde. Por setenta e cinco anos, ela exerceu esse ministério entre os adventistas do sétimo dia.²³⁹

No dia 06 de junho de 1863, em Otsego, Michigan, Ellen Gold White “recebeu uma memorável visão sobre saúde”, segundo o entendimento dos adventistas do sétimo dia, que marcaria uma mudança radical no estilo de vida adventista. Os principais fundamentos da mensagem eram:

1. Os que não controlam o apetite alimentar são culpados de intemperança;
2. A carne de porco não deve ser comida em nenhuma circunstância;
3. A estrita limpeza do corpo, da casa e seus arredores é importante;
4. À semelhança do fumo, chá e café são venenos lentos;
5. Bolos, tortas e pudins muito substanciosos são prejudiciais;
6. Comer entre as refeições prejudica o estômago e o processo digestivo;
7. O apetite glutônico contribui para a condescendência com as paixões corruptoras;

²³⁶ Cf. BURATTO, 2010, p. 58.

²³⁷ Cf. FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [21 abr. 2016], 2016.

²³⁸ Cf. SCHWARZ, R. W.; GREENLEAF, F. *Portadores de luz: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2009. p. 489.

²³⁹ Cf. DOUGLASS, H. E. *Messageira do Senhor: o ministério profético de Ellen G. White*. Tradução José Barbosa da Silva. Tatuí, SP: CPB, 2001. p. 48-50, 62.

8. Adotar um regime alimentar simples e nutritivo pode superar um dano físico provocado por um regime alimentar errado;
9. A água pura deve ser usada abundantemente na conservação da saúde e cura de doenças;
10. Precisa-se de luz solar e ar puro, principalmente nos quartos de dormir;
11. Muitas doenças não apresentam causa orgânica para sua enfermidade; seu problema é uma imaginação doentia;
12. O trabalho físico, feito com alegria, ajudará a criar uma disposição saudável e jovial;
13. O exercício feito ao ar livre é importantíssimo para a saúde física e mental;
14. O excesso de trabalho provoca colapso tanto da mente como do corpo; é necessário um repouso da rotina diária;
15. Muitos morrem de doença provocada inteiramente pelo comer alimento cárneo;
16. Cuidar da saúde é uma questão espiritual, e reflete o comprometimento da pessoa com Deus;
17. O corpo e mente saudável afetam diretamente a moral e a capacidade de discernir a verdade.²⁴⁰

Esses princípios foram ampliados em 1905 com o lançamento do livro de Ellen G. White *A ciência do bom viver* e passaram a ser conhecidos mundialmente como o estilo de vida adventista do sétimo dia.²⁴¹ Uma das declarações mais conhecidas do seu livro é: “ar puro, luz solar, abstinência, repouso, exercício físico, regime conveniente, uso de água e confiança no poder divino – eis os verdadeiros remédios.”²⁴² De acordo com dona Baku, esses princípios têm contribuído para que sua comunidade seja uma referência em qualidade de vida. Ela menciona sua própria experiência:

[...] eu tenho 62 anos, né, aprendi a deixar muitas coisas como a carne vermelha, como o café, como muitas coisas que prejudicam minha saúde; hoje tenho saúde. Minhas irmãs que não quiseram obedecer hoje ela guarda no cemitério, né. Então eu achei muito importante, muito bom. [...] ²⁴³

²⁴⁰ DOUGLASS, 2001, p. 283 e 284.

²⁴¹ Cf. DOUGLASS, 2001, p. 284.

²⁴² WHITE, E. G. *A ciência do bom viver: princípios para restaurar a saúde e manter o bem-estar*. (Edição especial com guia de estudos de capítulos selecionados.) Tradução Carlos Trezza. Tatuí, SP: CPB, 2016. p. 42.

²⁴³ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [21 abr. 2016], 2016.



Filtro de água potável na cozinha comunitária da comunidade Sahu-Apé/Sateré-Mawé. Foto do autor, 2016.

Durante os dias em que de convívio com os indígenas na comunidade Sahu-Apé, o autor registrou, por meio da observação, a influência dessa filosofia de vida dos adventistas no cotidiano da comunidade. Destacam-se: a completa abstinência de uso de bebida alcóolica, o baixo índice de consumo de açúcar refinado, o não uso de alimentos cárneos que os adventistas consideram inapropriados para consumo, a não utilização do café, o não uso do fumo, o cuidado com a limpeza e higienização da comunidade, o uso abundante de água potável.²⁴⁴ Um relato digno de nota sobre o uso de água potável aconteceu nas comemorações do Dia do Índio, 19 de abril de 2016. Dona Baku estava indignada: o guia turístico de um grupo de estudantes estrangeiros, ao ver o filtro de água com um garrafão de água mineral, solicitou à dona Baku que na próxima semana, quando ele retornasse com outro grupo de estudantes, o garrafão não estivesse mais ali. Dona Baku prometeu que faria isso. No final do dia, quando todos os turistas haviam saído da comunidade, dona Baku disse:

²⁴⁴ Cf. MIRANDA, Marcelo. N. *Registro de campo*. Comunidade Sahu-Apé, AM, 17 a 23 abr. 2016.

Terça que vem antes de abrir a comunidade nós esconde o filtro pra eles não vê, depois nós coloca no lugar novamente; não é porque nós somos índio que nós tem que beber água suja. Depois não sabe porque índio tá doente (informação verbal).²⁴⁵

Aqui se nota a importância da observação para a compreensão do fenômeno ocorrido na comunidade e seu entendimento sobre aspectos da prevenção da saúde. Triviños afirma que a observação livre supre as principais necessidades da pesquisa qualitativa, há uma relevância do sujeito e suas práticas, e total ou parcial ausência de pré-categorias para compreender o fenômeno que se observa.²⁴⁶ O conceito que dona Baku tem sobre a importância da saúde, e que de forma bem-sucedida ela implantou na comunidade Sahu-Apé, tem influência direta da filosofia de saúde dos adventistas. O cuidado da saúde está relacionado ao entendimento de que o corpo é um presente de Deus e deve ser cuidado como demonstração de obediência a Ele. Dona Baku afirma:

[...] Cuidar do nosso corpo que Deus deu pra nós, né; Ele quer um corpo sadio, que tenha saúde, né; então eu tenho certeza que nós temos aprendido mais. E agora mais, né, que nós temos a Novo Tempo, que lá tem a Vida e Saúde [...] Então eu tô aprendendo como mais fazer uma comida saudável, né, comer melhor, pra dormir bem, porque é muito importante pra nós, né.²⁴⁷

Nota-se que o cuidado com a saúde não está relacionado com a saúde em si, muito embora esteja presente, mas primariamente com a crença no mito cristão de um Deus que é Criador e pede obediência no cuidado do corpo. Portanto, as ações relacionadas à saúde são moldadas por essa crença religiosa. Geertz afirma “que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana [...]”²⁴⁸

3.5 Os missionários e a preservação cultural de um povo

São muitas as definições de cultura, mas pode-se afirmar que há entre os antropólogos um consenso de que a cultura se relaciona com ideias, ações, artefatos que são aprendidos dentro de uma tradição em um processo de ação e compartilhamento.²⁴⁹ Geertz define cultura como:

²⁴⁵ Notícia fornecida pela tuxaua Baku ao autor em conversa no dia 19 abr. 2016.

²⁴⁶ Cf. TRIVIÑOS, 1987, p. 153, 154.

²⁴⁷ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [21 abr. 2016], 2016.

²⁴⁸ GEERTZ, 2008, p. 67.

²⁴⁹ Cf. SANTAELLA, 2003, p. 43.

[...] Um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas divindades em relação à vida.²⁵⁰

Como líder e tuxaua da comunidade Sahu-Apé, dona Baku tem seu próprio entendimento conceitual do que seja a cultura Sateré-Mawé. Para ela, cultura é o seu modo de vida, é praticar os seus rituais, e isso passa pelo orgulho de ser índio:

Eu tenho que ser índia até morrer, né; então ninguém vai tirar isso de mim, de eu ser índia, seja onde eu tiver, seja onde eu for, eu sou índia, eu tenho que assumir o que eu sou, né; se eu sou índio eu vou morrer índio [...] Ninguém vai mudar, né; e eu tenho orgulho de ser uma índia, onde eu vou, onde eu piso, onde eu falo, se eu falo, dizia meu avô: se eu falo, ando como um papagaio atravessado, mas sou índia [...]²⁵¹

Como se percebe na fala de dona Baku, ela possui grande autoestima e orgulho de ser indígena. Ao falar também de sua condição de tuxaua, afirma que não queria essa posição, simplesmente aconteceu. Quando foi nomeada tuxaua pela sua comunidade, houve um mal-estar entre os tuxauas da reserva indígena Andirá-Maraú; então foi intimada a comparecer na reserva pelo tuxaua maior. Passou por uma sabatina, onde seus conhecimentos sobre a cultura Sateré-Mawé e sua fluência na língua foram testados: “e eu respondi tudinho”.²⁵² Dona Baku se tornou a primeira tuxaua mulher oficialmente reconhecida pelo tuxaua maior e demais tuxauas do Andirá-Maraú, o que lhe deu prestígio dentro e fora da comunidade, tendo como destaque a sua luta para preservar a língua e a identidade cultural em sua comunidade e fora dela.²⁵³

Santos afirma que:

A cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também um aprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio, um resultado obtido através do próprio processo de viver, incluindo o processo produtivo e as práticas sociais, a cultura é o que nos dá a consciência de pertencer a um grupo, do qual é o cimento.²⁵⁴

²⁵⁰ GEERTZ, 2008, p. 66.

²⁵¹ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [21 abr. 2016], 2016.

²⁵² FREITAS, Zelinda da Silva. Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku): entrevista [22 abr. 2016]. Entrevistador: Marcelo N. Miranda. Comunidade Sahu-Apé, AM, 2016. Entrevista concedida para a pesquisa etnográfica.

²⁵³ Cf. FREITAS, L. F. N. de. *Filhos do Waraná: territorialização dos Sateré-Mawé na região metropolitana de Manaus – RMM*. Dissertação (Mestrado em Geografia), UFAM, Manaus, 2014. p. 105, 106.

²⁵⁴ SANTOS, Milton O espaço do cidadão. In: SILVA, E. da *et al.* (Org.). *Milton Santos: o espaço da cidadania e outras reflexões*. 2. ed. Brasília/DF, Ed. Fundação Ulysses Guimarães, 2013. p. 139.

Para Santos, cultura e territorialidade são de certa forma sinônimos. Sendo assim, o sair do *habitat* é uma agressão ao indivíduo que duramente precisa se adaptar a um novo lugar; isso causa o que ele chamou de “desculturização”.²⁵⁵ Dona Baku, na sua busca de resgate da cultura Sateré-Mawé, procurou reproduzir na organização dos espaços da comunidade Sahu-Apé o seu território tradicional. Isso se observa na configuração estrutural e morfológica das suas habitações, que procura dar ênfase aos seus elementos simbólicos e culturais.²⁵⁶

Freitas observou o fenômeno ao relatar os vários espaços de uso coletivo, como “o barracão denominado centro cultural”, a “escola indígena Tupana Yporó (Deus me deu)” onde dona Baku ensina a língua materna e os saberes da cultura Sateré-Mawé, o centro de artesanato, “que se constitui em importante fonte de renda em conjunto com o ecoturismo”, e a cozinha comunitária.²⁵⁷ Dona Baku reforça a importância da cozinha comunitária, afirmando que esse espaço era valorizado pelos seus avós, sendo uma prática comum na cultura Sateré-Mawé: “tudo o que cai aqui, todo mundo come”.²⁵⁸



Cozinha comunitária, espaço muito valorizado na cultura Sateré-Mawé. Almoço na primeira classe, segundo dona Baku. Foto do autor: Comunidade Sahu-Apé, 2016.

²⁵⁵ SILVA, 2013, p. 139.

²⁵⁶ Cf. MIRANDA, 2016.

²⁵⁷ Cf. FREITAS, 2014, p. 99.

²⁵⁸ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [22 abr. 2016], 2016.

Geertz ressalta a importância da cultura no ordenamento do comportamento humano, passando a ser “um conjunto de mecanismos de controle”, objetivando governar o comportamento.²⁵⁹ Nesse sentido, a cultura passa a ter papel primordial em organizar a coletividade e evitar a sua desintegração. Freitas afirma que:

O caráter ao qual o termo cultura é empregado tem como parâmetro o Sateré-Mawé, habitantes da região metropolitana de Manaus onde o controle é exercido não para reprimir, mas, sim, evitar a fragmentação da coletividade, o que resultaria na fragilização do grupo social e a perda dos valores éticos e culturais.²⁶⁰

Para a tuxaua Baku, ser um índio Sateré-Mawé passa necessariamente pelo viver as expressões culturais, tais como o ritual da Tucandeira, da Moça Nova, as pinturas, os artesanatos, a língua, o conhecimento dos mitos ensinados na escola Tupana Yporó. Essa escola tem uma professora paga pelo município, que ensina as matérias do currículo nacional, e dona Baku, que é professora voluntária e ensina a língua Sateré, bem como os mitos e saberes da cultura Sateré-Mawé.²⁶¹ Cuche afirma que “a identidade cultural é vista como uma propriedade essencial inerente ao grupo porque é transmitida por ele e no seu interior, sem referências aos outros grupos”.²⁶²

A tuxaua Baku ressalta a importância dos missionários adventistas Leo e Jessie Halliwell na reestruturação na comunidade de seus avós na reserva do Andirá entre os anos 1931 e 1956. Os muitos conflitos, as doenças, o problema do alcoolismo estava levando a comunidade à extinção. “Meu avô Quirino viu que pastor Leo queria mesmo ajudar a comunidade”.²⁶³

Esses missionários teriam tido papel relevante na reestruturação da comunidade e no resgate do orgulho de ser um indígena. Nessa trajetória, encontra-se um antagonismo entre as práticas missionárias da igreja adventista levadas através dos missionários Leo e Jessie Halliwell e as comumente utilizadas nesse período. Costa, em sua tese doutoral, descreve as ações missionárias das missões salesianas no noroeste do Amazonas no período de 1960 a 1980. Segundo ele, essas práticas visavam a transformar o índio em um “cristão civilizado”; para isso suas práticas culturais deveriam ser combatidas, e a forma mais eficaz para suplantar a cultura indígena era trabalhar nas próximas gerações. Com esse fim, internatos para meninos

²⁵⁹ Cf. GEERTZ, 2008, p. 32, 33.

²⁶⁰ FREITAS, 2014, p. 150, 151.

²⁶¹ Cf. FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [22 abr. 2016], 2016.

²⁶² CUCHE, Denys. *A noção de cultura das ciências sociais*. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 180.

²⁶³ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [22 abr. 2016], 2016.

e para meninas foram fundados. As crianças que para lá eram levadas eram proibidas de praticar seus costumes e de falar sua língua. Essa prática missionária trouxe grande prejuízo cultural para os povos indígenas do Alto Rio Negro, Amazonas.²⁶⁴

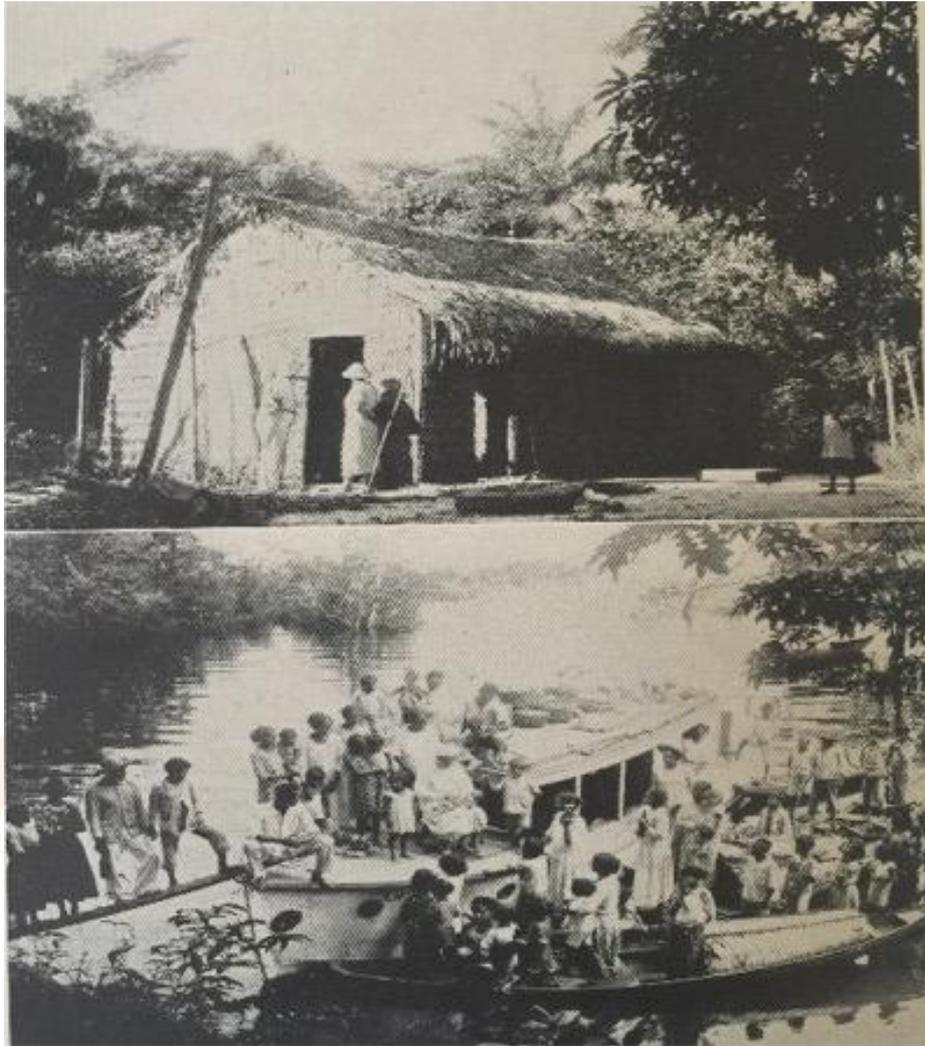
Quando se analisam os registros históricos e o testemunho da tuxaua Baku, verifica-se que o relacionamento entre os missionários Leo e Jessie Halliwell e os indígenas, bem como suas práticas missionárias, estavam baseados em uma ação diaconal. Oliveira afirma que “o que a prática diaconal pretende fazer é antecipar essa realidade prometida, ainda que de forma parcial.”²⁶⁵



Este foi o último de seis filhos em uma casa. Cinco morreram de malária, mas a Luzeiro chegou a tempo de salvar a vida da criança que está no colo. Fonte: Halliwell, 1945, p. 32.

²⁶⁴ Cf. COSTA, 2012, p. 203, 204, 205, 255, 267 e 270.

²⁶⁵ OLIVEIRA, 2011, p. 102.



Acima, a menina do lado direito havia enterrado seu pai, mãe e irmão, vítimas de malária. Ela foi encontrada sozinha na casa. Abaixo, no colo da senhora Halliwell, um bebê que foi encontrado com a sua mãe em uma rede. A mãe e todo o resto da família estavam mortos. Fonte: Halliwell, 1945, p. 80.

Portanto, na visão dos teólogos cristãos, a igreja é responsável por promover os valores imprescindíveis para a sociedade como a justiça, a dignidade humana, o engrandecimento da família, a paz e os aspectos relacionados à preservação do meio ambiente, “o que dá à igreja em missão, no seu conjunto, um sentido altamente positivo na construção da comunidade humana”.²⁶⁶ O pastor Leo Halliwell, após a sua aposentadoria, antes de voltar aos Estados Unidos, disse o seguinte:

O mundo ao nosso redor não era o mesmo como quando Jessie e eu chegamos. Éramos jovens missionários [...] A diferença não era vista apenas na superfície, porém

²⁶⁶ OLIVEIRA, 2011, p. 103.

havia muitas de maior alcance; toda a vida do povo que vivia às margens do rio havia mudado. Não era mais um mundo de lutas e doenças, de pessoas sem esperança e fadadas à morte. Não mais era um mundo de epidemias e malária; de um menino que em sua canoa, guiando-se à luz da lua, viera nos contar que a febre havia levado boa parte de seus familiares e dos habitantes de sua vila.²⁶⁷



Leo (1891-1967) e Jessie (1894-1962) Halliwell, à direita, recebem a notícia do Dr. E. M. Berger, à esquerda, em 1958, de que o governo brasileiro lhes havia outorgado a Ordem Nacional do Cruzeiro do Sul por seu sucesso em limpar a bacia do Amazonas de suas enfermidades e transformá-la em uma região habitável. O Cruzeiro do Sul é a condecoração civil mais importante do Brasil. R. R. Figuhr (1896-1983), ao centro, presidente da Associação Geral e ex-presidente da Divisão Sul-americana, observa o acontecimento. Fonte: Schwarz e Greenleaf, 2009, p. 485.

Schwarz e Greenleaf, ao comentarem a trajetória de Leo e Jessie Halliwell na região amazônica, afirmam:

Jessie Halliwell era enfermeira e o próprio Leo havia se preparado para esse momento ao tomar um curso sobre enfermidades tropicais. Por mais de 25 anos, eles percorreram o Amazonas e seus afluentes, com uma média de 14 mil quilômetros por ano e trataram mais de 250 mil pessoas infectadas de malária, ancilostomose, framboesia, varíola, e uma quantidade de outras doenças tropicais.²⁶⁸

²⁶⁷ STREITHORST, 1979, p. 160.

²⁶⁸ SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 486.

Os recursos para adquirir os medicamentos vinham do escasso orçamento da missão, de doações conseguidas nos Estados Unidos, em alguns casos do próprio governo brasileiro. Leo e Jessie Halliwell, após tratar os enfermos, usando um fonógrafo, apresentavam a mensagem dos adventistas do sétimo dia, principalmente os ensinamentos relacionados à filosofia de saúde dos adventistas.²⁶⁹

No relacionamento entre a Igreja Adventista do Sétimo Dia e os indígenas Sateré-Mawé, identifica-se, através dos discursos de dona Baku, que houve uma postura de diálogo e respeito ao seu modo de vida tradicional, verificada na própria condição da comunidade Sahu-Apé atualmente. São quatro gerações de adventistas na comunidade, totalizando oitenta e cinco anos da presença da mensagem dos adventistas entre esses autóctones. Ao longo desse processo relacional, houve assimilações, acomodações e ressignificação de suas práticas ritualísticas. Como exemplo, cite-se o ritual da Tucandeira, considerado como a mais importante caracterização de sua cultura, segundo a tuxaua Baku.²⁷⁰

No processo de ressignificação, o ritual da Tucandeira deixou de ter caráter sagrado, porém continua exercendo papel primordial na formação identitária do índio Sateré-Mawé. Nota-se, no entanto, que, muito embora o conceito sagrado tenha sido abandonado, o ritual ainda carrega elementos místicos, como notado no discurso de dona Baku:

O ritual da Tucandeira pra nós, Sateré-Mawé, é um ritual que vai incentivar o homem a não ser preguiçoso, ser um caçador, ser um pescador, ser um bom marido, né; isso entendi desde que meu avô ensinou, né; pra isso que é o ritual da Tucandeira, pra ele não ser doente, porque tem índio que não faz o ritual, ele é doente, tem preguiça, e a preguiça mata, né; ele vai, se enrola ali, não vai caçar, então ele vai, chega até o ponto de adoecer.²⁷¹

Na fala de dona Baku nota-se que alguns elementos da originalidade permanecem. Para ela, o ritual da Tucandeira é capaz de tornar o índio um melhor marido, um guerreiro e até curar a preguiça. Esse conceito preservado só foi possível graças à postura de respeito por parte dos missionários adventistas. Percebe-se aqui que os elementos da inculturação estão presentes nas ações dos missionários, muito embora o conceito não estivesse desenvolvido ainda. Vale lembrar que se trata da década de 1930, ao passo que o entendimento e o desenvolvimento desse método só apareceram a partir do Concílio do Vaticano II (1962-1965)²⁷² e

²⁶⁹ Cf. SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 486.

²⁷⁰ Cf. FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.

²⁷¹ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.

²⁷² Cf. BOTELHO; WEIGEL, 2011, p. 731.

com a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 1972.²⁷³ Oliveira afirma que “a inculturação está relacionada com a mútua influência entre a cultura e o evangelho, em uma interação onde os dois são impactados, em um intercâmbio dinâmico e desafiador para ambos”.²⁷⁴ Esse processo relacional produz um “mútuo enriquecimento”.²⁷⁵

A presença dos missionários adventistas na comunidade Cinco Quilos no rio Andirá pode ter tido papel relevante no resgate da dignidade e da cultura desses autóctones. Dona Baku menciona que até mesmo o ritual da Tucandeira, uma prática extremamente importante na constituição identitária dos povos Sateré-Mawé, não estava mais sendo realizado na comunidade do Andirá, e foram os missionários que incentivaram os seus avós a voltarem a praticá-lo. Essa influência ultrapassou gerações e está presente na comunidade Sahu-Apé, transcendendo a própria comunidade. Dona Baku afirma que foram sua irmã Zenilda e ela própria que incentivaram a prática do ritual nas comunidades da reserva indígena do Andirá, prática essa que havia sido perdida ao longo dos anos.²⁷⁶

Dona Baku afirma que a Igreja Adventista, através dos pastores e da Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais (ADRA), ajudou a fundar e estruturar a comunidade Sahu-Apé, principalmente as residências onde eles habitam atualmente. A Igreja, através dos seus líderes, tem apoiado o desenvolvimento do ecoturismo, promovendo excursões na comunidade, que hoje têm sido sua principal fonte de renda, através da venda dos seus artesanatos aos visitantes:

[...] ano passado veio muito grupo, veio 80 pastores, veio 50 pastores naquela outra igreja, né; então eles têm vindo visitar nós, estão eles tão incentivando a nós viver nossa cultura, hoje mais, e eu passo o hino ao Sateré, e nós cantamos no Sateré, nós falamos nosso idioma, né; então, não acho não, eu acho que eles tão nos ajudando, né, a viver a nossa cultura, manter a nossa cultura, né; eu tenho certeza que os pastores não, porque os que vêm aqui acham bonito [...].²⁷⁷

²⁷³ Cf. CAMPOS, 2012, p. 56.

²⁷⁴ OLIVEIRA, 2011, p. 54.

²⁷⁵ OLIVEIRA, 2011, p. 54.

²⁷⁶ Cf. FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.

²⁷⁷ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.



Ritual da Tucandeira realizado na comemoração do Dia do Índio – 19 de abril de 2016. Foto do autor.

Nos discursos de dona Baku, percebe-se a forte influência do pensamento cristão tradicional, pregado pelos adventistas. A sua própria luta pela preservação cultural do seu povo, a forma como ela transmite aos seus filhos e netos a importância e o orgulho de ser indígena e viver como tal, está ancorada no entendimento de que Tupana (Deus), aqui entendido por ela como sendo o Deus cristão, foi quem a criou, e, se Tupana a fez uma índia, ela tem que viver como índia e se orgulhar disso. “Desde o momento que Deus me botou no mundo como índia, eu tenho que ser índia até morrer, né; então ninguém vai tirar isso de mim”.²⁷⁸

²⁷⁸ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [2016], 2016.



A tuxaua Baku dá as boas-vindas aos visitantes da comunidade antes do início da cerimônia do ritual da Tucandeira e convida todos a participarem de duas orações, uma feita por ela na língua Sateré e outra em português por um pastor adventista. Foto do autor: Comunidade Sahu-Apé, 2016.

Faculdade Unida de Vitória



As luvas usadas no ritual da tucandeira, no dia 19 de abril. Foto do autor: Comunidade Sahu-Apé, 2016.

O mito cristão, do Deus criador que espera obediência de suas criaturas, é o que ajusta as ações de dona Baku, Geertz ressalta que a religião tem papel fundamental nessa experiência humana.²⁷⁹



Acima, a família da tuxaua Baku após o culto de sábado pela manhã. Abaixo, os componentes do Clube de Desbravadores, um ministério da Igreja Adventista que trabalha com juvenis e adolescentes de 10 a 15 anos. Foto do autor: Comunidade Sahu-Apé, 2016.

²⁷⁹ Cf. GEERTZ, 2008, p. 67.



Acima, do lado esquerdo, turistas acompanham o ritual da tucandeira; acima, do lado direito, turistas visitam as exposições de artesanatos; abaixo, do lado esquerdo, uma cerimônia de casamento na tradição Sateré-Mawé; abaixo, do lado direito, o casal recém-casado. Fotos do autor: Comunidade Sahu-Apé, 19 de abril de 2016.

A Comunidade Sahu-Apé, fora da reserva indígena é considerada a de maior preservação cultural. Essa se manifesta através de suas práticas ritualísticas, confecções de artesanatos, pinturas e no seu modo de vida. Essa comunidade é a mais visitada por turistas e pesquisadores dado a essa singularidade.²⁸⁰ Segundo dona Baku alguns indígenas que residem nas comunidades das reservas questionam dizendo que aqueles que estão fora da reserva não são mais índios, ela rebate esse questionamento dizendo: “Nós é que somos índios, porque nós praticamos nossa cultura, fazemos nosso ritual da tucandeira, nos pintamos; muitas comunidades da reserva, os índio nem quer mais se pintar e nem fazer o ritual”.²⁸¹

Esse capítulo apresentou os resultados da interação da IASD com a comunidade indígena Sahu-Apé/Sateré-Mawé, nos aspectos da saúde e da preservação cultural. Representa uma análise do primeiro capítulo, fazendo uso dos conceitos e das ferramentas apresentados no segundo. Os resultados obtidos dentro da proposta da pesquisa levam-nos a concluir,

²⁸⁰ Cf. ANDRADE, 2012, p. 94.

²⁸¹ FREITAS (tuxaua Baku): entrevista [22 abr. 2016], 2016.

mesmo parcialmente, que essas relações mútuas contribuíram para uma comunidade mais saudável e uma consolidação do modo de vida tradicional desses autóctones.



CONCLUSÃO

Estas considerações finais devem ser encaradas como parciais, uma vez que a temática oferece vários desdobramentos que não foram analisados e podem ser objeto de futuras pesquisas. As relações entre a religião cristã em suas várias ramificações, sejam elas expressas no catolicismo ou no protestantismo evangélico, despertam questionamentos diversos e sentimentos antagônicos. Em virtude dessa complexidade, optou-se por limitar a pesquisa a dois aspectos principais, que no presente entendimento da problemática dos povos indígenas se tornam os mais relevantes: o primeiro relaciona-se à saúde e o segundo à preservação do seu modo de vida tradicional.

Começou-se a pesquisa fazendo um levantamento bibliográfico dos objetos estudados, para uma melhor compreensão do fenômeno ocorrido ao longo dos anos. Os Sateré-Mawé mantêm contato com o homem branco desde 1669, portanto são mais de três séculos, e segundo os registros levantados a maior parte desse contato se deu em grande prejuízo para esses autóctones. Ao limitar a pesquisa aos dois aspectos supracitados, objetivou-se analisar de forma mais específica o relacionamento desses indígenas na comunidade Sahu-Apé com os Adventistas do Sétimo Dia, o que permitiu uma reflexão mais esclarecedora do fenômeno ocorrido nos aspectos da saúde e preservação do modo de vida tradicional desse povo.

Logo que o autor chegou à comunidade, notou a forte influência da filosofia de saúde dos adventistas, vista na limpeza da comunidade, na presença do filtro de água potável e em outros aspectos que caracterizam o pensamento adventista sobre saúde. Outro aspecto digno de nota é a diminuição do consumo de carne vermelha e a abstinência total do uso de carnes que, para os adventistas, são consideradas inapropriadas para consumo, classificadas como carnes “imundas”. Esse aspecto torna-se relevante considerando-se que a caça é a principal fonte de alimento desses indígenas, o que diminui drasticamente as opções para seu uso e traz certa inquietação àqueles que se deparam com este fato. Durante os dias passados em completa imersão na comunidade não foram constatadas maiores dificuldades em seguir a filosofia de saúde dos adventistas, fato também confirmado pelo testemunho da tuxaua Baku.

A comunidade Sahu-Apé goza de uma situação privilegiada, quando comparada às demais comunidades tanto fora como dentro das reservas. Isso foi demonstrado na literatura levantada sobre a situação da saúde em comunidades indígenas. Doenças relacionadas ao sistema imunológico e parasitárias são praticamente inexistentes na comunidade Sahu-Apé. Hoje a maior preocupação para órgãos governamentais e não governamentais e que em algumas regiões tem-se tornado uma questão de saúde pública é a problemática do alcoolismo dentro

das comunidades e reservas indígenas. A pesquisa demonstrou que entre os indígenas do Sahu-Apé esse problema é inexistente. Segundo dona Zelinda da Silva Freitas – a tuxaua Baku – a implantação do estilo de vida dos adventistas tem proporcionado essa atual condição, admirada por todos os que visitam a comunidade.

O segundo e último aspecto levantado relaciona-se à preservação cultural. A pesquisa demonstrou que a religião cristã, no caso específico a Igreja Adventista do Sétimo Dia, teve papel relevante no resgate da dignidade e do modo de vida tradicional desse povo. Segundo a tuxaua Baku, quando o casal de missionários adventistas Leo e Jessie Halliwell chegaram à comunidade, esta vinha sendo dizimada por enfermidades e pelo alcoolismo. Seus rituais não eram mais praticados, principalmente o da Tucandeira, hoje considerado o mais importante caracterizador da cultura Sateré-Mawé. Segundo o relato da tuxaua Baku, foram os missionários adventistas que incentivaram seus avós a voltarem às suas práticas ritualísticas e, como forma de incentivo, propuseram-se a participar juntamente com eles de seus rituais, inclusive do ritual da Tucandeira.

Os adventistas estão presentes entre os Sateré-Mawé da família do guerreiro Quirino há oitenta e cinco anos; são quatro gerações de fiéis da Igreja adventista do Sétimo dia na comunidade Sahu-Apé, liderados pela tuxaua Baku. A comunidade é reconhecida entre os pesquisadores da cultura indígena como a de maior preservação cultural fora da reserva indígena Andirá-Marau, servindo até mesmo de modelo para as demais comunidades.

Espera-se que esta pesquisa contribua para ampliar os horizontes em relação às religiões e ao seu encontro com o outro, oferecendo possibilidades que vão além do simples discurso do mito da “salvação” ou de um “Céu” a ser alcançado, mas que promovam o enriquecimento e fortalecimento das culturas, em um diálogo aberto e respeitoso, e fomentem melhor qualidade de vida ente os povos.

REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- AGUIAR, Gilberto Orácio. *Religião, negritude e cidadania: a experiência do Instituto Cultural Steve Biko contra discriminação racial*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006.
- ALBA, Pedro. Pedro Alba. O problema do alcoolismo entre os indígenas no município de São Gabriel da Cachoeira. Entrevista [16 fev. 2013]. Entrevistador: Marcelo N. Miranda. São Gabriel da Cachoeira, AM. Entrevista concedida para a pesquisa etnográfica.
- ANDRADE, José Agnelo Alves Dias. *Indigenização da cidade: etnografia do circuito sateré-mawé em Manaus – AM e arredores*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), FFLCH – USP, São Paulo, 2012.
- ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. *Etnografia da prática escolar*. 16. ed. Campinas, SP: Papirus, 2009. (Série Prática Pedagógica).
- AZEVEDO, Marcelo de Carvalho. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*. São Paulo: Loyola, 2001.
- BAQUERO, Marcello. *Pesquisa qualitativa das Ciências Sociais*. Porto Alegre: UFRGS, 2009.
- BARDIN, Laurence. *Análise do conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BARROSO, Milena Fernandes. *Rotas críticas das mulheres Sateré-Mawé no enfrentamento da violência doméstica: novos marcadores de gênero no contexto indígena*. Dissertação (Mestrado em Serviço Social), UFAM, Manaus, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- A BÍBLIA SAGRADA, Tradução João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. e atual. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BONI, Valdete; QUARESMA, Silvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevista em Ciências Sociais. Florianópolis: UFSC, *Em Tese*, v. 2, n. 1(3), jan.-jul., 2005. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/index>>. Acesso em: 14 abr. 2016.
- BORGES, Michelson. *A chegada do adventismo ao Brasil*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000.
- BOTELHO, João Bosco; WEIGEL, Valéria Augusta Cerqueira Medeiros. Comunidade Sateré-Mawé Y' Apyrehyt: ritual e saúde na periferia urbana de Manaus. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, jul.-set., 2011.
- BURATTO, Lúcia Gouveia. *Prevenção de deficiência: programa de formação para professores kaingang na terra indígena Ivaí-Paraná*. Tese (Doutorado em Educação Especial), UFSCar, São Carlos, SP, 2010.

CAMPOS, Rita de Cássia Ribas. *A prática do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) à luz da metodologia de aproximação de culturas e inculturação de Paulo Suess*. Dissertação (Mestrado em Teologia), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

CARNEIRO, Denize Souza. *Construções negativas em sateré-mawé*. Dissertação (Mestrado em Linguística), ILEEL-UFU, Uberlândia, MG, 2012.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense/SA, 1986.

COLLINS, Norma J. *Retratos dos pioneiros: detalhes inspiradores da vida dos pioneiros adventistas*. Tradução Eunice Scheffel do Prado. Tatuí, SP: CPB, 2007.

COSTA, Mauro Gomes da. *A igreja católica no Brasil: as ações civilizatórias e de conversão ao catolicismo das missões salesianas junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro/Amazonas (1960-1980)*. Tese (Doutorado em Educação), UNICAMP, Campinas, SP, 2012.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura das Ciências Sociais*. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios do Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DOUGLASS, Herbert E. *Mensageira do Senhor: o ministério profético de Ellen G. White*. Tradução José Barbosa da Silva. Tatuí, SP: CPB, 2001.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões* [Tradução Rogério Fernandes]. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FREIRE, José Ribamar Bessa. (Coord.). *A Amazônia colonial (1616-1798)*. 5. ed. Manaus: Metro Cúbico, 1991.

FREITAS, Luiz Francisco Nogueira de. *Filhos do Waraná: territorialização dos Sateré-Mawé na região metropolitana de Manaus – RMM*. Dissertação (Mestrado em Geografia), UFAM, Manaus, 2014.

FREITAS, Zelinda da Silva. Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku): entrevista [2013]. Entrevistador: Marcelo N. Miranda. Comunidade Sahu-Apé, AM, 2016. Entrevista concedida para a pesquisa etnográfica.

FREITAS, Zelinda da Silva. Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku): entrevista [2014]. Entrevistador: Marcelo N. Miranda. Comunidade Sahu-Apé, AM, 2016. Entrevista concedida para a pesquisa etnográfica.

FREITAS, Zelinda da Silva. Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku): entrevista [2016]. Entrevistador: Marcelo N. Miranda. Comunidade Sahu-Apé, AM, 2016. Entrevista concedida para a pesquisa etnográfica.

FREITAS, Zelinda da Silva. Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku): entrevista [21 abr. 2016]. Entrevistador: Marcelo N. Miranda. Comunidade Sahu-Apé, AM, 2016. Entrevista concedida para a pesquisa etnográfica.

FREITAS, Zelinda da Silva. Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku): entrevista [22 abr. 2016]. Entrevistador: Marcelo N. Miranda. Comunidade Sahu-Apé, AM, 2016. Entrevista concedida para a pesquisa etnográfica.

GARNELO, Luiza; PONTES, Ana Luiza. (Org.). *Saúde indígena: uma introdução ao tema*. Coleção Educação para Todos. Brasília/DF: Biblioteca do ILMD/Fiocruz, 2012.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 13. ed. Reimpressão. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GUEDES, Luzia Maria. *A Folia do Divino e identidade cultural: o caso da comunidade de Jaraguá em Goiânia*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.

HALLIWELL, Leo B. *Light Bearer to the Amazon*. Nashville 8, Tennessee: The Southern Publishing Association, 1945.

HEIDEMANN, Maria. *Os kinkongo: a religião tradicional como desafio à inculturação*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Demográfico 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>>.

KNIGHT, George R. *Uma igreja mundial: breve história dos adventistas do sétimo dia*. Tradução José Barbosa da Silva. Tatuí, SP: CPB, 2000.

KNIGHT, George R. *Adventismo: origem e impacto do movimento milerita*. Tradução Marcelo Costa Dias. Tatuí, SP: CPB, 2015.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LEAL, Alane de Lucena. *Religião e educação: pressupostos básicos para a construção da cidadania*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.

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

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

MAIA, Raul. (Coord.). *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Supervisão. LISA, Maia Eliana. Ed. Atualizada, 1998. São Paulo: Difusão Cultural do Livro, 1997.

MATOS, Maristela Bortolon de. *As culturas indígenas e a gestão nas escolas da comunidade Guariba, RR: uma etnografia*. Tese (Doutorado em Educação), UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2013.

MAXWELL, C. Mervyn. *História do Adventismo*. São Paulo: CPB, 1982.

MIRANDA, Marcelo N. *Registro de Campo*. Comunidade Sahu-Apé, AM, 17 a 23 de abr. 2016.

MONTEIRO, Mario Ypiranga. *A Capitania de São José do Rio Negro: a dilatação da fé*. 4. ed. (Ilustrada). Manaus: Editora Vale, 2002.

MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MOURA, Alice Bezerra de Melo. A política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas. *REMDIPE*. Disponível em: <https://www.ufpe.br/remdipe/index.php?option=com_content&view=article&id=395&Itemid=251>. Acesso em: 18 maio 2016.

NASCIMENTO, Solange Pereira; TORRES, Iraíldes Caldas. *Relações de gênero e poder na etnia sateré-mawé: o caso da cacique da comunidade Sahu-Apé*. (Seminário Internacional Fazendo Gênero 8: Corpo, Violência e Poder, 2008).

NASCIMENTO, Solange Pereira do. *Vida e trabalho da mulher indígena: o protagonismo da tuxaua Baku na Comunidade Sahu-Apé*. Iranduba/AM. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia), UFAM, Manaus, 2010.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. *Missão, cultura e transformação: desafios para a prática missionária comunicativa*. São Leopoldo, RS: Sinodal, Quito: CLAI, 2011.

PINTO, Renan Freire. *Viagem das ideias*. 2 ed. Manaus: Editora Valer. 2008.

POLÍTICA NACIONAL DE ATENÇÃO À SAÚDE DOS POVOS INDÍGENAS. 2. ed. Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2002. Documento eletrônico. Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_saude_indigena.pdf>. Acesso em: 17 maio 2016.

POPULAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL. Documento eletrônico. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>>. Acesso em: 17 maio 2016.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *História do Amazonas*. 2 ed. Belo Horizonte/Manaus: Itatiaia/Superintendência Cultural do Amazonas, 1989.

SANTAELLA, Lucia. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cyber cultura*. [Coord. Valter J. de Castro]. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTOS, F. J. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina: Governo do Estado do Amazonas / Secretaria do Estado da Cultura e Turismo: Editora da Universidade do Amazonas, 1999.*

SCHWARZ, Richard W.; GREENLEAF, Floyd. *Portadores de luz: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2009.

SILVA, Daniela Ferreira Barros da (Ed.); ALCANTARA, Tamires (Rev.). *V Conferência Nacional de Saúde Indígena: relatório final*. Brasília/DF: MS, 2015.

SILVA, Elisiane da *et al.* (Org.). *Milton Santos: o espaço da cidadania e outras reflexões*. 2. ed. Brasília/DF, Ed. Fundação Ulysses Guimarães, 2013.

SILVA, Raynice Geraldine Pereira da. *Estudo morfossintático da língua sateré-mawé*. Tese (Doutorado em Linguística), IEL-UNICAMP, Campinas, SP, 2010.

SOUZA, Ana Paula Ramos de; GUTFREIND, Celso. *A saúde dos grupos, as representações sociais na saúde coletiva*. Canoas, RS: Editora da ULBRA, 2007.

SOUZA, Kalinda Félix de. *Regimes e transformações cosmológicas da pajelança sateré-mawé*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFAM, Manaus, 2011.

SPOLADORE, Fernanda Ferreira. *A interrogação em sateré-mawé*. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos), ILEEL/UFU, Uberlândia, MG, 2011.

STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. Tradução Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2006.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. Tradução para o português Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes, Rodrigo Wolff Apolloni, Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2008.

STREITHORST, Olga S. *Leo Halliwell na Amazônia*. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1979.

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

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

TEIXEIRA, Pery; MAINBOURG, Evelyne Marie Therese; BRASIL, Marília. Migração do povo indígena Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia. *DOSSIÊ Caderno CRH*, Salvador, v. 22, n. 57, set.-dez., 2009.

TEIXEIRA, Pery; BRASIL, Marília; SILVA, Eliana Mesquita da. Demografia de um povo indígena da Amazônia brasileira: os sateré-mawé. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, jul.-dez., 2011.

TERRA, João Evangelista Martins. Inculturação e evangelização das culturas. *Arautos do evangelho*. Maio, 2010. Disponível em: <<http://www.arautos.org/artigo/16221/inculturacao-e-evangelizacao-das-culturas.html>>. Acesso em: 06 abr. 2016.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. *Introdução à pesquisa em Ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987.

UGARTE, Auxiliomar Silva. *Sertões de bárbaros – O mundo natural e as sociedades indígenas na Amazônia na visão dos cronistas ibéricos – séculos XVI-XVII*. Manaus: Valer, 2009.

USARSKI, Frank. (Org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção Repensando a Religião).

WHITE, Ellen G. *A ciência do bom viver: princípios para restaurar a saúde e manter o bem-estar*. (Edição especial com guia de estudos de capítulos selecionados.) Tradução Carlos Trezza. Tatuí, SP: CPB, 2016.

WILGES, Irineu. *Cultura religiosa: as religiões no mundo*. Petrópolis: Vozes, 2003.

YIN, Robert K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. Tradução Daniel Grassi. 2.ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.



APÊNDICES

Apêndice I: Questionários

Entrevista utilizada: semiestruturada.

Entrevistador: Marcelo Nunes Miranda.

Entrevistada: Zelinda da Silva Freitas (tuxaua Baku), líder da comunidade Sahu-Apé/AM.

21 de abril de 2016, 7:55 h

Primeiro bloco: Conhecer como foram os primeiros contatos da tribo Sateré-Mawé com os missionários da IASD.

- a. Dona Baku, como foi que seus antepassados conheceram a IASD?
- b. Há quanto tempo a senhora é membro dessa igreja, e quem a influenciou?

21 de abril de 2016, 8:01 h

Segundo bloco: A comunidade Sahu-Apé e a filosofia de saúde da IASD.

- a. Como os missionários transmitiram a mensagem de saúde para a comunidade?
- b. Essa mensagem de saúde trouxe benefícios à comunidade?

21 de abril de 2016, 8:07 h

Terceiro bloco: O Clube de Desbravadores na comunidade Sahu-Apé. (O Clube de Desbravadores é um segmento (departamento) da IASD que trabalha com Juvenis e Adolescentes de 10-14 anos.)

- a. Como a senhora implantou o Clube de Desbravadores na comunidade?
- b. Quais são algumas das atividades do clube?
- c. A senhora acha que essas atividades são importantes para os juvenis e adolescentes aqui da comunidade?

21 de abril de 2016, 8:12 h

Quarto bloco: A cultura Sateré-Mawé, a comunidade Sahu-Apé e a IASD.

- a. Fale sobre a cultura Sateré-Mawé e como ela é praticada aqui na comunidade.

21 de abril de 2016, 8:20 h

- b. O ritual da tucandeira é o mais importante dentro da cultura Sateré-Mawé? Fale um pouco mais sobre ele.

c. Qual foi a postura dos missionários em relação à dança do ritual da tucandeira?

21 de abril de 2016, 8:26 h

d. A senhora acha que a IASD e os missionários têm de certa forma ajudado a comunidade Sahu-Apé a manter sua cultura?

e. Para a senhora o que é ser um indígena? E como a senhora define a cultura indígena?

f. Falar o idioma sateré, praticar os rituais... é importante para a manutenção da cultura Sateré-Mawé?

21 de abril de 2016, 8:42 h

g. Na cultura Sateré-Mawé o casamento pode ser realizado mais ou menos a partir dos 12 anos. Como a IASD tem se relacionado com essa prática cultural dos Sateré-Mawé?

22 de abril de 2016, 7:20 h

h. Como foi que a senhora começou a dar aulas aqui na comunidade?

i. E como foi fundada a escola?

22 de abril de 2016, 7:34 h

j. Alguns acusam os evangélicos de proibirem os índios Sateré-Mawé de praticarem o ritual da tucandeira devido ao uso de bebida alcóolica destilada durante o ritual. Fale como era o ritual da tucandeira no tempo dos seus avós.

22 de abril de 2016, 7:40 h

k. Geralmente são os pastores missionários que vão até as reservas, comunidades, realizam trabalhos evangélicos e implantam igrejas. Como a IASD chegou aqui na comunidade Sahu-Apé?

22 de abril de 2016, 10:42 h

l. Conte na língua Sateré-Mawé e depois traduza como foi que a senhora saiu da reserva do Andirá para vir para Manaus, e como foi fundada a comunidade Sahu-Apé.

22 de abril de 2016, 10:51 h

m. Qual é a importância da cultura Sateré-Mawé aqui na comunidade?

n. O que a ajudou e influenciou para que se tornasse uma tuxaua?

22 de abril de 2016, 10:59 h

- o. Como os líderes das comunidades indígenas das reservas do Andirá-Marau têm acompanhado a forma como vocês têm vivido as tradições culturais do seu povo? O que eles têm dito sobre isso?

22 de abril de 2016, 11:24 h

- p. Os adventistas têm um departamento que eles chamam de Mordomia, que ensina os seus fiéis sobre o cuidado do povo, o uso do tempo, das habilidades que eles identificam como dons, e também questões ligadas ao uso dos recursos ou dinheiro. Como a comunidade tem se relacionado com esse departamento da IASD?



Apêndice II: Entrevista: Dona Zelinda da Silva Freitas - Tuxaua Baku

1. 21/04/2016 - 7:52 h

É, segundo meus avó, a mensagem entrou pelo pastor Leo dentro da área Ponta Alegre. Meu avô era guerreiro, um homem muito mau, e ninguém entrava dentro da área porque ele não deixava, né, mais pelo pastor Leo foi diferente, ele começou entrar com uma caixa de som, ele botava lá, primeiro ele não aceitou, furou, segundo ele tornou voltar, aí ele já aceitou, ele trouxe presente, espelho, pente, essas coisas, né, ele aceitou, e uma coisa que é muito interessante que eu achei quando eu me entendi como mulher, e que pastor Leo soube trabalhar com ele, é, usando o hino “Servo de Deus, a trombeta toca”, o hino que mais toda aldeia, nós da família dele cantamos, né, então foi isso muito importante pra palavra de Deus, mas nós sabia que era o pastor que era o Jesus, nossa cabeça era ele, mas ele transmitiu uma mensagem muito bonita, que é a volta de Jesus, e até hoje todos nós da família dele, Quirino, né, somos adventista, inclusive aqui o Sahu-Apé, então pra nós é muito importante como conhecer uma coisa que nunca nós tinha ouvido falar, sobre Jesus, e hoje nós temos transmitindo a outras pessoas, e queremos em breve estar com Jesus, e vendo também. Quirino sei que nós não vamos ver porque ele disse, pastor Leo, nunca vou, Deus não me aceita porque eu fiz muitas coisas erradas, então ele não se batizou, mas ele disse: meus filhos, meus netos, esses daí não quero que nunca deixem a religião e que eles sigam o que tu tá ensinando pra mim. Então hoje todos nós conhecemos a Igreja Adventista, conhecemos esse Jesus e quanto ele é muito importante na nossa vida. Ele se sentiu muito feliz por isso, né, por ouvir, aprender, e hoje nós temos também transmitindo a outras pessoas. Deus não perdoava ele, naquela época existia muito massacre dentro da área, né, ele tinha que se proteger a aldeia, né. Depois dele já veio o cunhado dele, que é o capitão, ele foi adventista, e assim foi, chegou até nós, e nós, os nossos netos, que nós temos ensinando eles.

Olha, eu me batizei na Ponta Alegre, eu tinha doze anos, depois que ele morreu, que meu avô morreu, aí veio meu tio, e ele começava a falar, né, sobre Jesus, e eu me batizei tinha doze anos quando me batizei, né, estão a coisa que mais eu achei muito bonito nele, né, é que ele sentava com nós, meu tio, né, e começava a contar história olhando pro céu, ele olhava pro céu e olhava pra areia, a gente tinha uma areia tão branca, uma aldeia tão bonita, né, e lá ele contava, e aquilo eu ficava dentro do meu coração, né, disse, um dia quando eu crescer, tio, vou trabalhar também nesse mesmo, pra esse mesmo Jesus que eu não vejo mas eu sinto a presença dele, ele disse, é muito bom, muito bonito, mas naquele grande dia nós

vamos estar na presença dele, né, então isso eu achava muito interessante, ele falar sem Bíblia, sem nada, mas ele já tinha na cabeça dele.

2. 21/04/2016 - 8:01 h (A filosofia de saúde da IASD e a Comunidade Sahu-Apé)

Sim, quando eu morava na aldeia lá na Ponta Alegre, era mais pequena, a gente comia o que papai trazia, né, é sobre aqueles, cotia, paca, essas coisas ele trazia, né, a gente comia, depois que os pastores foram entrando pra cá pra dentro da área, né, aí elas ensinaram como preparar um almoço, tanto o pastor Correia, ele preparou como fazer é uma galinha caipira, um milho, pilava, né, fazia, então ele foi ensinando e nós fomos aprendendo, hoje se tornou mais fácil. Onde nós estamos, no Sahu-Apé, vêm pessoas que vêm ensinar, falar como que deve, né. Tanto que eu tenho assim sessenta e dois anos, né, aprendi a deixar muitas coisas como carne [ela se referia à carne vermelha], como o café, como muitas coisas que prejudica minha saúde. Hoje tenho saúde. Minhas irmãs que não quiseram obedecer, hoje ela guarda no cemitério, né.

Então eu achei muito importante, muito bom as pessoas que vêm, ensinam nós, agora como o senhor, veio mais, trazer mais força pra mim, porque eu tava deixando o açúcar, né, e hoje com o senhor eu vou deixar mais, eu tenho certeza que a comunidade vai aprender a cuidar do nosso corpo, que Deus deu pra nós, né, Ele quer um corpo sadio, que tenha saúde, né, então eu tenho certeza que com isso nós vamos aprendendo mais. E agora mais, né, que nós temos a Novo Tempo, que lá tem a Vida e Saúde, que prepara. Então eu tô aprendendo como mais fazer uma comida saudável, né, comer melhor, pra poder dormir bem, porque é muito importante pra nós, né.

3. 21/04/2016 - 8:07 h

É aqui dentro da nossa aldeia, né, Sahu-Apé, eu tinha um sonho muito grande de como fundar um Clube de Desbravadores, só que não tinha como, né, onde, como falar, nós vivia qui, a mão amarrada, né, orava tanto a Deus que Deus enviasse alguém pra fundar, pra ensinar nós, e Deus mandou o pastor Joabe, aí ele veio pra mim, eu falei, contei a história, ele disse pra mim, Baku, eu vou fazer, eu vou fundar esse clube pra ti, mas eu não quero que nunca tu deixe acabar, quando sai um tem que tá outro, quando sai outro, mas nunca acaba tá bom, pastor, e até hoje nós temos com esse clube, né, quando pro Campori nós vende bolinho, nós vende qualquer coisa, mas nós trabalha pra pagar nossa passagem pra ir pro Campori, eu vou, eu sou uma desbravadora, né, e gosto porque meus netos eu tô incentivando eles a ser um mensageiro da palavra de Deus, então é muito importante, eu gosto muito do clube. O nome

do clube aqui é “Tupana Yporó” (Deus me manda levar essa mensagem a outras pessoas), então eu sou muito feliz. Peço que os irmão ore, o irmão ore por nós, pra que possamos ir também esse ano pro Campori, que virá, né, então o Desbravadores é uma coisa muito importante, são guerreiros de Cristo, né, e me sinto muito feliz com o clube.

Muito importante, ali eles aprende muita coisa, né, como se defender no mato, no escuro, como casar, como nadar, né, tudo isso ensina eles, né, então é muito importante, e pra quem vem pro clube também, né, nós ensinamos ele como se livrar do perigo, ele ser um bom desbravadores, ser um cristão, quem sabe um dia ser até um pastor, né, então... cuidado com os animais que tem, que rodeia, tem todo esse cuidado, o clube tem esse cuidado, né.

21/04/2016 - 8:12 h

É, aqui na nossa aldeia Sahu-Apé existe duas cultura, né, a passagem do adolescente pro jovem até ele casar é o ritual da tucandeira, mais pr'ele ser um guerreiro mesmo ele tem que começar com oito ano, oito ano de idade ele tem que começar se ferrar, que são vinte vezes que ele mete a mão na tucandeira, né, se ele passa ele se torna um bom guerreiro, né, se ele não passa ele vai ter que terminar, mas ele não será um bom guerreiro, então por isso que aqui no Sahu-Apé e toda Sateré-Mawé existe essa cultura, né, da tucandeira, ritual da tucandeira, são vinte vezes que ele tem que passar. Agora temos também da moça nova, a moça nova, quando ela fica a primeira vez, ela é guardada num canto ali, até duas, três lua nova, aí quando ela passa isso, vem tomar banho, aí vai se ranhar tudo, com dente de paca, de lá vem o cataviri, mangarataia pra poder tirar a preguiça, tirar doença, né, pra ela tá, ela aí vai pra roça, fazer farinha, pra poder ver se ela já dá conta de ser uma guerreira, uma mulher que não é doente, que não tem preguiça, né, então cuidar bem, um dia quando ela casa, do seu marido, do seu filho, né, então esse são o ritual da moça nova.

Da tucandeira já é mais doído, né, que, são vinte vezes que ele tem que fazer, se ferrar, então é mais doído da tucandeira, mas é cultura, a gente tem que passar por isso.

Sobre a pajelança, né, pajé, eu na família teve acho que muito pajé, né, então meu avô, um deles, disseram que eu um dia quando eu crescesse eu ia ser pajé, e eu ficava com aquilo na cabeça, né, sempre eu tinha coisa assim, visão, né, mas um dia fui numa bancada eu não gostei, não gostei, não, e comecei a ver como eles fazia, né, não, isso aí não é bem. Quando comecei a estudar a Bíblia com meu tio, aí eu vi que não é de Deus, mas ainda passei um tempo depois de casada, né, com filho, comecei fazer esse remédio, né, mas não achei bom não, aí depois que começou entrar os missionário aqui trazendo aqueles livro, saúde vem da cozinha, eu comecei a ver, não, o que eu aprendi na aldeia não foi muito bom, esse aqui, sim,

então hoje pra mim fazer um banho eu vejo no livro e olho como que eu devo fazer, fazer uma comida a mesma coisa, então eu aprendi dentro da religião adventista ser um pajé de Jesus, então eu quero ser esse pajé, né, eu tô ensinando pro meu filho ser esse pajé também, né, não ser aquilo que meus avós me ensinavam, é bom, sim, mas tem coisa que é errado ali, então eu não gostei muito não.

21/04/2016 - 8:20 h

É, sobre a nossa cultura sobre o ritual da tucandeira pra nós Sateré-Mawé, é um ritual que vai incentivar o homem a não ser preguiço, ser um caçador, ser um pescador, ser um bom marido, né, isso eu entendi desde que meu avô ensinou, né, pra isso que é o ritual da tucandeira, pra ele não ser doente, porque tem índio que não faz o ritual, ele é doente, tem preguiça, e a preguiça mata, né, ele vai, se enrola ali, não vai caçar, então ele vai chegar até o ponto de adoecer. Que aconteceu uma vez na tribo de um rapaz ser assim, ele não saía, não fez o ritual e começou adoecer, ele ficou com até um aleijado, depois que a missão e os pastores entraram e começaram a incentivar os nosso avó fazer o ritual, até hoje ele tá vivo, ele tem a família, né, então o ritual da tucandeira pra nós é muito importante assim. É agora em caso dos pastores nunca ninguém da... chegou dizer, olha, Baku, isso aqui não serve, não, porque a tucandeira é uma vacina, ela é, você pode se ferrar, você pode tá doente, você sua, e aquilo sai, pra nós ela uma vacina, então nesse sentido eu tenho certeza que não é ruim, né, e outro que os pastores nunca chegaram aqui dizer, ô, Baku, tu num pode fazer isso, não, pelo contrário, né, eles perguntam como o senhor tá perguntando, né, e eu explico que pra nós é uma vacina, pra nós ele é um remédio, pra nós ele é uma, como que se diz? uma cultura, que nunca nós tem que deixar, porque se vai chegando filho, vai chegando genro, vai chegando neto, muitos dele têm preguiça, e a tucandeira incentiva eles ser esperto. Entanto eu tenho uma história pra contar, que eu vivia doente, né, mandei meu marido, disse, ele tem, ele é mais velho do que eu, ele não é doente, trabalha pra cá, vai pr'ali não é doente, e eu doente, eu disse, enche uma luva de tucandeira pra mim, vou botar minha mão, quero se curar, desde de lá, pastor, até hoje nunca vi doente, só do medo da tucandeira, né, fiquei bonzinho, hoje tenho saúde, então o ritual da tucandeira é muito importante pra nós; e quanto à igreja, a igreja nunca impediram de nós ter o ritual, só não podemos fazer no Sábado, isso eu aprendi, o Sábado é sagrado, enquanto outro dia pode fazer. Muita gente chora, né, se o senhor queira participar a luva tá aí.

O pastor Correia, depois do pastor Leo entrou outros pastores, inclusive pastor Correia, ele era um pastor que ensinava a medicina pra nós, e também a comida, como

preparar uma comida, porque ainda tinha macaco, ainda tinha paca, ainda tinha porco, tinha muita coisa no moquéim pra festa, né. Depois ele ensinou, Dico, cria frango, planta milho, e aí plantemo, né. Aí quando ele chegava, ele dizia, Cadê o pilão?, tá aí o o pilão, tá, soca o milho, soca muito, fazia aquela panelada pra dar pra todo os índio ferrante, né, e nós aprendimo a isso, como cuidar da nosso saúde, como preparar uma comida, deixamos paca, deixamos, né. Agora tem muita pessoas, como aqui, eles querem o ver, eles querem provar, né, da comida, a gente mata o jacaré, mata, como o senhor viu; então é assim, mas eles ensinaram muito. E outra coisa que eu aprendi com ele, quando nós tava dançado, quando ele tava dançando, dançando, aí saiu de lá o tuxaua, falou pra ele, Tu não é adventista? Por que tu tá dançando? Ele disse, Não, eu tô dançando, meu pé, meu matéria tá dançando, mas meu coração, tá em Deus. Então nós temo que ser assim, tudo que a gente faz aqui, nós temos que pensar no papai do céu, porque ele é o nosso protetor, ele que está aqui com nós, então eu tô assim, então isso eu aprendi, no entanto, que quando começa o ritual eu tenho que orar, terminou tenho que orar, né, porque Ele está com nós aqui.

21/04/2016 - 8:26 h

Eu acho não, pastor, eu tenho certeza que eles têm ajudado muito a nós a manter nossa cultura, porque ainda não chegou nenhum pastor dizer assim, Olha, Baku, tu não tem que dançar, tu não tem que se pintar, tu não tem que fazer isso. Ainda não chegou, pelo contrário, eles ajuda a gente a manter a nossa cultura. Agora esse ano que não veio nenhum grupo, mas ano passado veio muito grupo, veio oitenta pastores, veio cinquenta pastores naquela outra igreja, né, então eles têm vindo visitar nós, estão eles tão incentivando a nós viver nossa cultura, hoje mais, e eu passo o hino ao Sateré, e nós cantamos no Sateré, nós falamos nosso idioma, né, então, não acho, não; eu acho que eles tão nos ajudando, né, a viver a nossa cultura, manter a nossa cultura, né; eu tenho certeza que os pastores não, porque os que vêm aqui acham bonito, né, porque senão eles chegavam comigo dizia, Olha, Baku, tu, quando é, não tá certo, então, Baku, não é assim, então. Mas ainda não. Sim, na cultura indígena, falar, pregar na nossa cultura, então nosso grupinho tá aí, “Tupana Ehay” (a palavra de Deus), né, pra poder nós viver a nossa cultura.

Para ser índio, desde o momento que Deus me botou no mundo como índia, eu tenho que ser índia até morrer, né, estão ninguém vai tirar de mim de eu ser índia, seja onde eu tiver, seja onde eu for, eu sou índia, eu tenho que assumir o que eu sou, outro, não é porque eu sou um doutor que eu vou deixar de ser índio, né, eu tenho que viver a minha cultura, eu tenho que dar valor àquilo que eu sou, né, se eu sou índio, eu vou morrer índio, onde, se eu usar, não

usar, se minha casa for bonita, se eu puder ter, eu sou índia, ninguém vai mudar, né, e eu tenho orgulho de ser uma índia, onde ou vou, onde eu piso, onde eu falo, se eu falo, dizia meu avô, se eu falo, ando como um papagaio atravessado, mas sou índia, se eu falo errada, mas sou índia, se eu tenho, mas sou índia, tem muita gente que diz, eu já vi uma índia falar perto de mim, Ah, Baku, tu tem que deixar de ser, de falar. Não, num posso, que eu nasci índia e tenho que morrer índia, né, mediante o que eu tenho ou não tenho, mas sou índia, eu vou permanecer, então nós temo que se orgulhar daquilo que Tupana deu pra nós, quando eu aprendi a palavra de Deus, tudo que eu tenho, dependo dEle, se eu sou uma índia hoje eu agradeço a Ele ser índia, né, então eu acho pra mim isso, né, que muito importante a gente viver a nossa cultura, falar a nossa cultura, ser uma índia, eu acho muito importante. É porque assim, né, tem muitos que se envergonha da sua cultura, Cê é índia? Não, não sou. Já escutei muito, mas eu nunca vou deixar, me orgulho de ser uma índia, e é muito importante onde você vai, Você é indígena? Sou. Você vai resolver um problema, Você é índio? Sim, sou. Então, porque tem muito índio que não querem ser índio, e muitos que não são índio e querem ser índio, né, eles querem ser, por quê? porque eu vejo assim, olha, contando um pouco uma experiência do um rapaz que foi preso ali, delegado vieram me chamar aqui, e aí eu fui lá, Seu delegado, eu vim soltar meu caçador, ele ia caçar pra festa, né, então prenderam ele aí. Ele foi, Tá bom, Baku, eu vou soltar ele aí. Soltou ele, ele se passou por um índio, me chamou, Olha, titia, vem me soltar, né. Então eu acho que é muito importante a gente ser índio, porque os quem não são querem o ser, o nós que o semo, não queremos, então é muito importante a gente ser índio, não negar a nossa cultura, mesmo que seja a religião adventista, né, Você é um adventista? Ah, porque eu não sei, minha mãe, meu pai é; não, quando pergunta, Senhora é adventista? Sou adventista, desde de pequena sou adventista. O índio a mesma coisa, né, Você é índio? Sim, sou índio, né. Porque eu sou doutor, uma doutora, né, tô bem no luxo, sei bem falar, não sou mais índia, não sou mais índia, não, acho que isso não existe, nós temos que dizer que somos índio até o fim.

É importante, sim, é muito importante, né, porque se minha cultura, eu acho muito importante, porque ali veio a saúde, que é um remédio pra nós, se eu deixar de fazer isso, o ritual, tô perdendo o quê? Minha cultura, tô perdendo muitas coisas, eu vou ter que tomar, com licença da palavra, vou ter que tomar injeção, né, uma coisa que eu não gosto, então tenho que preservar nossa cultura.

Penso assim pra preservar, porque se eu deixar de falar a minha língua, né, meu idioma, um dia quando chegar aqui as pessoas não sei falar, e outro, os nosso rituais, se deixar de fazer nosso ritual, muita gente vem procurar, Cadê o ritual, cabou já, por quê? Porque não

quero mais ser índio. Não, não existe isso, vou ser até morrer, vou fazer até não tiver mais pau nem palha; enquanto tiver vou fazer.

21/04/2016 - 8:42 h

É, até o momento, pastor, ainda nunca chegou no meu conhecimento, né, que eles interfere nesse relacionamento, né. É porque é uma cultura, né; o Sateré, tem deles. Que eu vi dentro da área, um senhor, a mulher morreu, né, ele criou, o pai abandonou, aí ele criou a menina até ela ter a idade de doze ano, aí foi ser a mulher dele, então ele cria a mulher pra ele; a mulher a mesma coisa, cria o marido; aí caso de que não pode [...] eles criam, então não é diferente aqui; aqui tem menino, meu neto, ela é mais velha do que ele, mas eles têm uma lei, que é o ritual da tucandeira, se ela for branca, ela tem que meter a mão pra poder ficar com ele, ele do mesmo jeito; então até hoje ainda não chegou, e inclusive teve um casamento aqui, ele casou no ritual da tucandeira, depois o pastor Gileno, né, veio fazer o casamento deles aqui. Então até agora eles fazem assim; nunca a missão, Olha, pastor, lá índio quer casar. Tá bom, vamos lá, né. Nunca disseram que porque é cultura... Mas o índio nunca avança o sinal que não é pra ele; ele cuida, ele trata; a mulher a mesma coisa, né. Então nunca vi; quando chega no conhecimento deles, só é já pra ajudar no casamento na questão civil.

22/04/2016 - 7:20 h

Antigamente uns ano atrás ninguém tinha esse livro, não; eu ensinava só na cabeça mesmo, né; aí um dia eu vou aí na frente pedir uma vaga de uma diretora lá, não sei nem como era aquela diretora, nunca mais vi ela, aí quando eu disse, Diretora, a senhora tem uma vaga pra minha neta estudar? Falando pela minha neta, né, Nós não temo vaga pra índio aqui. Tá bom, muito obrigada. Aí vortei, aí comecei a ensinar minha neta aqui, debaixo de um pau, onde é o centro cultural, era uma árvore grande, e comecei a ensinar, a ensinar pra ela, aí vinha pessoas aqui e via, A senhora está ensinando sua neta? Tô, não me deram vaga, não me deram livro, então eu tô, assim mesmo. Aí entrou aquele Gianecchini, ele veio aqui, seco o rio tava assim mesmo ele veio puxando a canoa, depois que ele disse, Baku vou mandar caderno pra sua neta, ele mandou uma caixa de caderno, aí foi melhorando, hoje já temo livro da nossa cultura, né, já temo como fazer remédio mais, aprender mais, né, então graças a Deus nós temo essa escola aqui, Tupana Yporó (Deus mandou pra nós), só Ele pra nos ajudar, então eu me sinto feliz demais agora, com missionário que tão entrando, né, tão ensinando uma coisa mais boa pra nós, então eu me sinto muito, assim com eles vêm aprender com nós, nós também aprendemos com ele, é muito bom.

22/04/2016 - 7:20 h - Segunda parte.

Quando eu vim da minha aldeia pra cá, minha mãe mandou, eu senti muita saudade, quando eu cheguei em Manaus, porque não é como o Andirá, tem rio pra ti tomar banho, tem peixe pra ti comer, tem farinha pra ti fazer chibé, tem tudo, tapioca, pra ti beber tacacá; aqui não, se tu não tiver dinheiro tu não come; eu tenho muita saudade de lá, eu queria voltar, mas só que aqui já tem nossa escola, tem a Igreja Adventista, né, onde nós frequenta, nós canta nosso idioma, então se torna mais difícil, mas eu tenho fé em Deus que lá no céu eu vou encontrar meus avó, tô feliz por isso.

22/04/2016 - 7:34 h

É segundo, até quando eu ainda era pequena, né, meu avô falava, meu avô falava que no ritual criança não podia entrar, quando eu me entendi, que eu já ia dançar a tucandeira, né, na fila eu via, o que primeiro eles bebia era o sapó, que é o guaraná, depois lá pra meia-noite vinha o tarubá, mais era fermentação do tarubá mesmo; hoje não, pastor, hoje ali no Y'apyrehy, hoje tá correndo coisas que é desagradável, no tarubá eles acrescenta a bebida, pra chegar àquela hora, muitas vezes eles já vão brigar, enquanto o tarubá não faz isso; o tarubá, ele só faz, se você beber muito, ele amulece sua perna, você cai e você não alevanta; e a bebida, não, eles coloca dentro do tarubá, aí daqui mais algum dia ele já tão brigando, estão discutindo, existe isso; mas não é do Sateré, não, isso daí é do caraiuá [homem branco] que ensina o Sateré fazer aquilo, aí eles faze; mas antigamente não existia, só era o sapó, o guaraná e o tarubá, que era a fermentação dele mesmo, não é nada que vai surgir, ele já fermenta por ele, mas ele não chega fazer algo errado, que muitas vezes acontece no ritual, porque eles coloca.

É quando eu cheguei a ver meu pai, meus avô, eles eram cantor, e num permitiam nem que o ferrante colocasse pano, que como hoje já existe; daí eu acho feio, né, meu avô, meu pai nunca permitiu, tinha mesmo que entranhar a vacina dentro do dedo pra poder ele ser um bom caçador, ser uma pessoa de bem, era isso então permitia não; hoje, não, eu bato de frente aqui, se amarram, né, então porque mete a mão? Aquilo é um remédio, é um antibiótico, previne doença; eu tiro pro meu marido, meu marido ele se ferrou quarenta e oito vezes, até hoje, pastor, ele não é doente, não, levanta, trabalha, vai pra cá, vai pr'ali, não vejo esse homem se queixar, tem quase setenta anos, e o pai dele num permitia que ele embrulhasse, que ele fizesse, permitia não; hoje, não.

22/04/2016 - 7:40 h

Desde de 96, 7 por aí, né, quando nós comecemos aqui, a gente andava toda essa igreja toda aí da vila, mas num era como eu aprendi com meu avô; a Igreja Adventista não, não era. Aí eu falei pra minha filha, Minha filha, vamos fundar uma igreja pra nós. Aí ela disse, Mas como, mamãe, vamos fazer? Aí depois nós vamos procurar a missão adventista [sede administrativa da igreja], que ela sempre tem ajudado. Mas como que nós vamos, vamos fazer? Nós não tinha fotografia aqui, quem fotografasse aqui não; aí fizemo nossa tanga de palha, nossa roupa tudo, né, E agora vamos orar ao papai do céu pra ele mandar alguém que vem nos ajudar aqui, onde é a missão, onde tá os pastores. É, vamos, vamos lá, vamos fazer isso. Aí oremo, nesse tempo viajava pela área, né, pra área aí, ela ficava aqui, a Midiam, ficava a Piam ficava aqui, orando; quando foi um dia ela ligou, Mamãe, apareceu um irmão aqui. E esse irmão ajudou muito nós, mas ele ainda teve um prejuízo, ele perdeu a borça dele, mas muita oração com fé, ele achou o documento dele; então, pastor, aí veio, primeiro veio o pastor da ADRA aqui, já uma bença, né, muito grande, trouxe alumínio pra nós cobrir nossa casa, aí disse, Quer saber de uma coisa? nós vamos pegar um terreno e vamo dar pra igreja. Aquela que tá ali, aí fundemo aquela igreja, e tava muito bom, muito, muito, todo dia nós ia orar, veio aquele grupo, grupo de pastores, grupo de irmão, né, então Deus nunca deixou nós desamparado, e nem os pastores, agora recente tem um pastor que tem ajudado muito o nosso clube, muito a nossa comunidade, e cada vez mais tá chegando pastores pra ensinar, como nós devemos andar, como nós devemos estudar, como nós devemos nos alimentar; então isso, pastor, nunca aconteceu, eles sempre têm dado apoio pra nós, agora nós temo com nosso grupinho qui dentro, né, pastor já mim falou de uma verba que vai vim, né, pra ajudar a fazer o piso pelo meno, né, e cerca, então a Igreja Adventista, os pastores nunca desampararam; só ele não ajuda quando nós não vamos lá, mas quando nós vamo lá eles tão pronto pra nos ajudar, e agora tem fé em Deus que a missão não sei d'aonde vai mandar um pastor exclusivamente pra dentro da nossa comunidade, porque ele tem ajudado muito, nunca tem nos desamparado, nunca, chega lá ele prontamente ele nos ajuda, a missão, né. Então, desse não tenho nada, só dizer que ele tem nos ajudado muito, muito, não ajuda porque também nossa orfertinha é pouquinha, né, então dão conforme. Nós levamos a mensagem, trabalhamo no clube, então o pastor tem nos ajudado, a ajudante do pastor tem ajudado muito nós naquilo que nós não sabe, vai lá, ela ensina ou ela faz, então nesse sentido de pastores missionário a Igreja Adventista tem ajudado muito nós qui, é uma bença, uma bença; agora o senhor aqui na minha presença, uma bença, de Deus, enquanto outra comunidade não tem o privilégio que o Sahu-Apé tem, então tô feliz por isso.

22/04/2016 - 10:42 h

Quando nós viemo do Andirá, minha mãe mandou fingir um carta pra nós vir pra Manaus; quando nós chegemo aqui, numa tristeza muito grande, num tinha rio pra nós tomar banho, não tinha farinha pra nós comer, não tinha tapioca, uma tristeza. Nós fumo trabalhar na casa de branco, eu e minha duas irmã, era muito triste, aí foi o tempo que outra minha irmã se engravidou; um ano nós vivemo aqui sem mamãe, aí vortemo pra lá; aí a mamãe não queria que eu casasse, quando cheguei lá eu casei com ele, ela veio embora pra Manaus; quando teve o neto dela, o primeiro neto, o Lucemir, que é o Uriuru, aí ela mandou me chamar, aí nós viemo, passemos um tempo em Manaus, correndo pra cá, pra lá; aí quando foi um dia, apareceu um homem lá no nossa barraca dizendo, pagando as coisa pra nós, olhando a nós trabalhar, ele disse, Tu que trabalhar no mato? Eu quero, tu tem terreno? Ele disse, Eu tenho. Aí ele trouxe nós, embarcou nós numa Kombi até na Ponta Negra, de embarquemo no barco, viemo embora; chegemo aqui no Ariaú, Aqui você vão trabalhar. Tá bom, mas dentro d'agua? Tinha água, não, ele disse, Pera aí. Subiram pra lá, o Uriuru com ele, e lá moremo um ano lá; aí chegamo lá, trabalhemo, fizemos uma casa grande, já tinha lá, e comecemos a trabalhar no artesanato, trazia muito gringo, muito gringo, gringo mesmo; aí quando foi um dia lograro nós, uma ONG veio pra assentar quinze família lá, ele deu, Jamie Carter deu, aí quando não chegou na nossa mão, quando a mulher chegou, Ei, Baku, cadê os quinze índio? Quinze índio? Não tem, não! Aí o outro guia veio, Não, vem cá, vem cá, não conta pra ela, não. Aí ele disse, Vai em Manaus. Aí eu fui em Manaus, na praça; cheguei lá, ela contou tudinho; então meu filho disse, Mamãe, vamo bora já sair daqui? vamo bora. Aí chegemo aqui nesse Ariaú. A mulher deu terreno pra cada um de nós, aí veio o departamento de terra de Manacapuru, que deu esse aqui que nós temo, Quer trabalhar, Baku? Quero! Então fica essa terra pra ti. Mas só foram entrando, entrando, entrando, aí hoje nós temo no apertado, mas aqui nós temo, pois temo vinte e dois anos já aqui, às vezes querem tirar, nós vamos à luta, né; então nosso probrema é esse daqui; mas tá bom, agora mais bom, que nós temo nossa igreja, nós temo o pastor que vem aqui, o pastor que tá aqui agora, eu tô feliz por isso, né, não tenho nada do que me queixar, lugar bonito, lugar bom é lá no céu, lá é bom.

22/04/2016 - 10:51 h

Eu tenho certeza que o que que nós nunca devemos perder é a nossa cultura mesmo; falar, viver o nosso dia a dia de ser um Sateré é muito importante, porque eu tenho visto em outras comunidade, não é como nós aqui, né, começando, é, se faz uma, aqui o senhor tá vendo, tem uma cozinha, aí tudo que cai aí tudo come, faz a comida, faz o café, faz tudo, tudo

come, tem comunidade que não. E outra coisa que eu achei muito importante na nossa vida é ser um adventista, porque se nós não for adventista nós não tem paciência; carregar esse povo, carregar essa comunidade não é fácil, mesmo que prefeita, presidente, né, é muita luta mesmo, mas tendo força, buscando do alto, nós vamos vencer, nós temo que é muito importante na nossa vida, né, senão por isso ninguém carrega nada na costa, porque pra ser um tuxaua, pra ser um capitão, pra ser uma autoridade, se cai uma coisa aqui todo mundo, eu prefiro ficar às vez sem comer, mas o povo tem que comer, que senão eles vão dizer, Ela está escasseando, ela está... Então eu prefiro ficar sem nada, mas eu quero eles se sente feliz, então isso é muito importante pra nós, a união dentro duma comunidade se manter. **“O laço familiar é próprio da cultura Sateré-Mawé?”** Próprio da cultura Sateré; meu avô, Capitão França, uma vez eu me lembro benzinho, nós chegemo lá na casa dele, ele disse, Tereza, nós temo comendo veado, vem Yeró. Aí nós fomo todo; quando chegemo lá atrás da panela só tinha caldo, e aquilo nós tomemo; ele disse, Aram, amanhã ele vão matar mais, e nós vamos comer a caça, nós só vamos beber o caldo, né. Então eu aprendi isso com ele, né, às vezes eu prefiro ficar sem nada comendo caldo, mas eu quero que eles sejam feliz, quero que se saiam bem; então lá eu aprendi, lá meu avô me ensinou, como pra ser uma autoridade, né, contribuiu muito, primeiro pra ter paciência, porque ele era um homem muito paciente; ele tava ali na mesa dele estudando a Bíblia, né, Vovô tem farinha? Tem, ele corria lá. Vovô tem? Tem, corria lá. Quando não tinha, ele disse, Amanhã dona Maria vai fazer farinha, vou botar na lata de vocês. Nunca a gente viu capitão dizer não, não tem, não, não, nunca, ele sempre, então isso contribuiu pra mim hoje ser uma tuxaua; tenho que, e outra, pedir a direção de Deus, é muito importante pra mim, que ele fazia, ele lia muito a Bíblia e ele passava isso pra gente, né.

Então eu tenho um conselho do meu avô, Jesus repartiu o pão, o peixe, com a multidão e ainda sobrou; eu tenho uma experiência da Bíblia da viúva, né, que acolhia aquele profeta, num faltou óleo na garrafa dela; então a mesma coisa é hoje com nós Sateré, Deus nunca desampara, Deus sempre está ao nosso lado, Deus nos abençoa porque todo dia nós busca a Ele e, se nós for bom, Ele vai nos ajudar.

22/04/2016 - 10:59 h

Aqui veio um capitão, veio o advogado que viu como nosso trabalho, ele disse, Piã, muito bom que tu tá fazendo, tu tá fazendo tudo o que nosso avó no passado fazia, então muito bom. Mas não é porque ele é bom que ele vai tirar o que nosso avô ensinou, que é a palavra de Deus; sempre está na nossa cabeça, quando vai começar, quando vai terminar, tudo

nós buscamos a Ele, porque eles lá, eles diz que não fazem mais, tudo de tênis, tudo vestido, e aqui, não, tudo original; meu avô dizia, Pra Ele ajudar a gente, nós temo que fazer tudo por onde ser forte. Então, isso eu tenho na minha cabeça, é muito idêntico lá. Como eles faziam no passado, não sei agora, né, porque até um tempo que eu fui, não era mais assim, então a gente tem que é pra viver a nossa cultura mesmo.

Isso, porque se a gente não fazer como deve, como manda o figurino, diz a mamãe, né, só vai ofender nós mesmo, né, vai ofender nós mesmo, porque pra muitos ele ainda é um Deus, agora pra gente, pra mim, não; eu sei que eu tenho um Deus acima dele, mas tem muitos que, tanto lá dentro da área tem várias igrejas, tem índio que tá andando de saia grande, diz que Jesus, não! Como eu disse pro homem, Eu conheci um Deus e esse Deus eu nunca vou deixar, eu vou viver até o último dia da minha vida, né, o que meu avô me ensinava, né, então é assim.

22/04/2016 - 11:24 h

O que eu quero dizer que sim, porque desde o momento ensinaram você tirar o dízimo, a oferta, né, e outras coisas pra ajuda na igreja, né; então eu aprendi ali, agora eu tiro o dízimo, tiro a oferta, tiro outra oferta da mordomia, né, e tiro isso daqui pra nós se sustentar; compra farinha, compra café, que muitos ainda toma, açúcar, aprendi, e isso daqui pra nós comer; então aprendi com a Igreja Adventista, porque antes não sabia. Outra daqui mesmo que não sabe fazer isso eles embolam tudinho e acabam o dinheiro rápido. Eu aprendi na igreja tirar o dízimo com os pastores, como nós deve tirar, primeiro é do papai do céu, depois oferta, pacto, né, fundo de inversão, tudo isso vou tirando um bocadinho, bocadinho, último isso aqui é pra nós comer; então eu aprendi na igreja, com os pastores, né, com os irmãos, né, o que nós deve fazer, então hoje eu sei.

Sim, muito bom, muito, me ensinaram muito, agora mesmo, esse mês foi mês de benção, primeiro com sua presença, segundo com os rancho que vieram, tá aqui, isso aqui pra você, isso aqui, esse vai ficar ali quando vamos trabalhar, faz nossa comida, então eles já sabe também, como devemos comer, gastar, porque nós temo que ter pra nós trabalhar.

23/04/2016 - 11:41 h

Primeiro o Uriuru (Lucemir, em português); o segundo é o João (Atorin); aí terceiro é o Auory, que é o Mizael; o quarto é o Sahu, que é o Ismael; o quinto é a Piã, que é a Midiã; e depois vem a Piãrrim, que é a Luciane.

Yururu (batata), Atorim (onça), Auory (jabuti), Sahu (tatu), Piã (menina), Piãrrim (menina pequena).

