



Revista Internacional de Folkcomunicação

ISSN: 1807-4960

revistafolkcom@uepg.br

Universidade Estadual de Ponta Grossa
Brasil

Sousa, Rosibel Xavier de; Albuquerque, Renan; Herrera, Hernán Gutiérrez
Cuestiones indígenas Sateré-Mawé (AM) a partir de una mirada folkcomunicacional
Revista Internacional de Folkcomunicação, vol. 17, núm. 38, 2019, -Junio, pp. 13-29
Universidade Estadual de Ponta Grossa
Ponta Grossa, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.5212/RIF.v.17.i38.0001>

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=631766286001>

- [Cómo citar el artículo](#)
- [Número completo](#)
- [Más información del artículo](#)
- [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Cuestiones indígenas Sateré-Mawé (AM) a partir de una mirada folkcomunicacional

Rosibel Xavier de Sousa¹

Renan Albuquerque²

Hernán Gutiérrez Herrera³

RESUMEN

El artículo plantea cuestiones relacionadas a los Sateré-Mawé (alimentación, tuxaua y çapó⁴) y sus significaciones socioculturales para ese pueblo, amparándose en la folkcomunicación para demostrar que saber y hacer se constituyen no sólo en una forma simbólica de perpetuar creencias y tradiciones de la nación, como también representan eslabones comunicacionales de relaciones entre líderes tradicionales, comunidad y sociedad no indígena. Se observaron evidencias folkcomunicacionales de acuerdo con estudios de Beltrão (1980, 2001, 2004), Lorenz (1992) y Souza (2014), que constituyeron el corpus metodológico de la investigación.

PALABRAS-CLAVE

Sateré-Mawé; Folkcomunicação; Guaraná; Çapó.

Questões Sateré-Mawé (AM) a partir de um olhar folkcomunicacional

RESUMO

O artigo pondera questões relacionadas aos Sateré-Mawé (alimentação, tuxaua e çapó) e suas significâncias socioculturais para esse povo, amparando-se na folkcomunicação para

¹ Foi bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, tendo desenvolvido Pibic na graduação em Comunicação Social/Jornalismo pela Universidade Federal do Amazonas. E-mail: hernan.jornalista@gmail.com.

² Pós-doutorado em Antropologia pela PUC-SP (2017), Doutorado em Sociedade e cultura na Amazônia pela UFAM (2013). É professor da UFAM e atualmente coordenado o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da UFAM. E-mail: renanalbuquerque@hotmail.com.

³ Estudante de Maestría del Programa de Posgraduación en Comunicación Social (PPGCCOM) de la Universidade Federal do Amazonas. Columnista de opinión del diario El Informador, en Santa Marta, Colombia. E-mail: hernan.jornalista@gmail.com.

⁴ Algunos autores utilizan el término "sapó" para referirse a la bebida tradicional de los Sateré-Mawé. Optamos por el uso de la grafía "çapó", tal como lo hacen Lorenz (1992) y Nunes Pereira (1954).

demonstrar que saberes e fazeres constituem-se não apenas em uma forma simbólica de perpetuar crenças e tradições da nação, mas também representam elos comunicacionais de relações entre lideranças tradicionais, comunidade e sociedade não indígena. Evidências folkcomunicacionais foram observadas de acordo com estudos de Beltrão (1980, 2001, 2004), Lorenz (1992) e Souza (2014), que constituíram o corpus metodológico da pesquisa.

PALARAS-CHAVE

Sateré-Mawé; Folkcomunicação; Guaraná; Çapó.

Sateré-Mawé (AM) questions from a folkcommunicational look

ABSTRACT

The paper highlights questions related to the Sateré-Mawé (food, tuxaua and çapó) and their sociocultural meanings for that people, using folkcommunication theory to demonstrate that knowing and doing are not only a symbolic way of perpetuating beliefs and traditions of the nation, as they also represent communicational links of relations between traditional leaders, community and non-indigenous society. Folkcommunicational evidences were observed according to studies by Beltrão (1980, 2001, 2004), Lorenz (1992) and Souza (2014), which constituted the methodological corpus of the research.

KEY-WORDS

Sateré-Mawé; Folkcomunicação; Guarana; Hood.

Introducción

La alimentación, incuestionablemente, constituye uno de los elementos más profundamente ligados al mantenimiento de la vida humana y a la preservación de símbolos contruidos por la humanidad durante la existencia histórica. Es un hecho que la acción de alimentarse no está relacionada sólo con las necesidades básicas de supervivencia, sino a la convergencia entre naturaleza y cultura. Como señala Maciel (2005), al escoger lo que, cuando y con quien comer, el ser humano accede a actos y hábitos alimentarios, significados simbólicos, sociales y culturales.

La alimentación, entonces, está íntimamente relacionada a la construcción y afirmación de identidades socioculturales. Es un marcador identitario con el cual diferentes pueblos pueden registrar pertenencia a culturas o grupos sociales determinados, sea

afirmando la singularidad alimentar o diferenciándola de los demás. Como afirma Braga (2004), la adopción de hábitos alimentarios distintos forma parte de un sistema cultural cargado de simbologías, significados y clasificaciones que confieren identificaciones socioculturales propias, además de posibilitar la transmisión de valores ante la sociedad en que están insertadas. Son las relaciones culturales que permiten la adopción de códigos específicos, sugiriendo distinciones determinadas a cuestiones alimentarias, generando una diversidad de ingresos, menús o hábitos correlacionados al paladar y al placer de saborear y degustar los alimentos.

La comida insertada en la cultura culinaria y gastronómica asume carácter comunicativo, ya que permite a grupos que poseen diversificadas formas de alimentarse y la posibilidad de pasar adelante informaciones nutricionales difundidas en contexto social. De esta manera, Melo (2011) destaca la existencia de la comunicación gastronómica, proceso comunicacional cuyo objeto es el arte culinario, comprendida en su profundidad simbólica.

Esto implica circunscribir el proceso a los modos a través de los cuales los alimentos se presentan a consumidores potenciales, conciliando los al consumo y al disfrute. Se trata, por lo tanto, de procesos comunicacionales ampliamente cultivados en la sociedad, teniendo en vista que los "placeres de la mesa" integran lo cotidiano de las comunidades humanas, teniendo relevancia simbólica, tanto en las capas acomodadas, que exhiben costumbres sofisticadas, como en los segmentos marginados, que denotan hábitos morigerados⁵.

A partir de la premisa, buscamos subrayar que el hábito de consumir el guaraná en forma de çapó, realizado por los pueblos Sateré-Mawé, etnia indígena de la tierra Andirá-Marau, ubicada en la frontera del Estado de Amazonas con el Pará, está más allá de las implicaciones pautadas por cuestiones culturales. Se constituye también de un elemento fundamental para la identificación social de esa nación amerindia. También buscamos resaltar que el consumo de la bebida se establece como un importante vínculo comunicativo entre la comunidad nativa y la sociedad del entorno, aseverando a la alimentación un status de

⁵ Isso implica circunscrever o processo aos modos através dos quais os alimentos são apresentados a consumidores potenciais, concitando-os ao consumo e ao desfrute. Tratam-se, portanto, de processos comunicacionais amplamente cultivados na sociedade, tendo em vista que os "prazeres da mesa" integram o cotidiano das comunidades humanas, possuindo relevância simbólica, tanto nas camadas abastadas, que exibem costumes sofisticados, quanto nos segmentos marginalizados, que denotam hábitos morigerados (MELO, 2011, p. 2).

comunicabilidad. Estimamos, por tanto, que la comunicación y la alimentación no sólo están vinculadas. Son sistemas de lenguaje interdependientes.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, analizamos en el presente artículo las cuestiones alimenticias y socioculturales de esta etnia, a partir de la teoría de Folkcomunicación, creada por el profesor y científico brasileño Luiz Beltrão, que se encarga de analizar el intercambio de informaciones realizadas a través del folclore.

Sateré-Mawé y folkcomunicación: Relaciones posibles

Al hablar sobre los Sateré-Mawé, subrayamos lo que tendió a ser ordinario a las etnias del Bajo Amazonas (Estado de Amazonas) al ser contactadas por no indígenas: una drástica reducción de la población, que culminó en la lucha por resistencia y mantenimiento de valores, costumbres y tradiciones. En el caso del pueblo del Andirá-Marau, la baja población tanto de sus miembros y de su territorio se dio primero vía contacto con misiones jesuitas en el siglo XVIII, y luego por la guerra de la Cabanagem en el siglo XIX y menos de un siglo después por la explotación de caucho y extracción de palo rosa (SOUZA, 2014).

También otros proyectos, como aberturas de carreteras conectando el Estado de Amazonas al Pará y emprendimientos de exploración petrolífera en el territorio nativo por la empresa francesa ELF-Aquitaine, concurrían no sólo para reducir la nación Sateré, sino que también fueron grandes obstáculos en el proceso de reconocimiento legal de su territorio, en el pasado mucho más grande de lo que es hoy.

En la actualidad, el pueblo habita la Tierra Indígena Andirá-Marau, que fue sancionada en 1986 con un área correspondiente a 788.528 hectáreas, ubicadas en los municipios de Parintins, Barreirinha y Maués en el Amazonas, y en Itaituba y Aveiro, municipios de Pará. Eventualmente, debido a desplazamientos, hay comunidades indígenas saterés dispersas, viviendo fuera de la TI Andirá-Marau. Conforme Souza (2014), existen indígenas de la etnia habitando en Manaus, Iranduba, Manaquiri, Nova Olinda do Norte y Borba, todas ciudades amazonenses.

La nación representa la segunda mayor sociedad indígena del Estado de Amazonas, de acuerdo con el reciente Censo Demográfico del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE). Los Sateré-Mawé poseen una población equivalente a 13.310 indígenas, que se declaran pertenecientes a la etnia, la cual según tronco lingüístico o familia lingüística son

Tupi. Los nativos, hoy, pasan por una situación controvertida, considerando cuestiones alimentarias y ocupacionales. Se trata de una cuestión referente a la marginalidad, la cual en cierta medida es común a las etnias brasileñas.

No una marginalidad racionalmente estipulada, a partir de razón social, empleo o vencimiento mensual. En cambio, nos referimos a algo más enfocado en la natividad cosmológica, representada por creencias, actitudes, valores e ideologías históricas.

El poco acceso a la salud y a la educación de calidad, aliado a la falta de representatividad en el Poder Legislativo, además del prejuicio y del poco reconocimiento de los étnicos como personas de derechos, siguen siendo obstáculos que impiden no sólo a la nación Sateré-Mawé, a otros pueblos indígenas brasileños, de alcanzar participación activa en la sociedad, encontrándose al margen de ésta, así como otras minorías, que se establecen según condiciones análogas, como pueblos quilombolas y comunidades rurales. Esta coyuntura de marginalidad de los pueblos rurales y urbanos, sin embargo, fue lo que llevó a Luiz Beltrão a iniciar sus trabajos en el contexto de los estudios de folkcomunicación, en la década de 1960.

Al pensar la teoría folkcomunicacional, el investigador acompañó diversas manifestaciones de campesinos y su universo rural, cuya situación era la de marginalidad en los años 1960. En sus palabras, la persona del campo marginada es “un individuo al margen de dos culturas y, de dos sociedades que nunca se interconectaron y fundieron totalmente” (BELTRÃO, 1980, p. 39). De esta forma, el teórico tuvo cuidado de verificar las diversas maneras utilizadas por las clases marginadas para la creación y el establecimiento de procesos comunicacionales que difundieran sus informaciones, fueran sobre sus valores, sentimientos o conocimientos, ya que están constantemente reinventando y reconstruyendo la sociedad y sus relaciones propias, generalmente opuestas a la visión convencional y dominante (TESKE, 2010).

Los análisis de Beltrão lo llevaron a identificar y clasificar tres grupos de usuarios de la folkcomunicación o participantes de su audiencia, cuya exclusión, tanto del sistema político y del comunicacional institucionalizado, puede ser observada:

1. los grupos rurales marginados, sobre todo debido a su isolacionismo geográfico, su penuria económica y bajo nivel intelectual.

2. los grupos urbanos marginados, compuestos de individuos situados en los escalones inferiores de la sociedad, constituyendo las clases subalternas, desasistidas, subinformadas y con mínimas condiciones de acceso.
3. los grupos culturalmente marginados, urbanos o rurales, que representan contingentes de contestación a los principios, a la moral o a la estructura social vigente.⁶

Los pueblos indígenas, por lo tanto, son también caracterizados según principios utilizados por Beltrão para identificar grupos marginados, y aún por encontrarse excluidos del sistema de comunicación e información instituido por elites hegemónicas brasileñas. Estos grupos “no organizados, la masa, urbana y rural, de baja renta, excluida de la cultura erudita y de las actividades políticas [...] sin poder decisorio, excluidos de una participación activa en el proceso civilizatorio” (BELTRÃO, 1980, p. 22), fabrican y utilizan sus propios medios para comunicarse, utilizando así otros conjuntos de estrategias, que el autor define como “otro complejo de procedimientos, modalidades, medios y agentes elaboradores y emisores de mensajes, al nivel de su vivencia, experiencia y necesidades, y expresivas de su ideología, aspiraciones y opiniones” (BELTRÃO, 1980, p. 23).

A la vista de ello, parece evidente que Beltrão trató de analizar la comunicación popular en forma de manifestaciones de grupos culturales. De este modo, sus búsquedas estaban dirigidas a manifestaciones vinculadas al folclore y sobre la mediación de líderes de opinión en comunidades por él estudiadas (CASTILLO BLANCO, 2011). En este sentido, el núcleo de sus preocupaciones era el acto de interactividad comunicacional.

La comunicación es el problema fundamental de la sociedad contemporánea — sociedad compuesta de una dimensión de grupos, que viven separados unos de otros por la heterogeneidad de la cultura, la diferencia de orígenes étnicos y la propiedad social y espacial.⁷

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

⁷ Comunicação é o problema fundamental da sociedade contemporânea – sociedade composta de uma imensa variedade de grupos, que vivem separados uns dos outros pela heterogeneidade de cultura, diferença de origens étnicas e pela própria distância social e espacial (BELTRÃO, 2004, p. 27).

Benjamin (2008) destaca que, conforme sus estudios avanzaban, Beltrão notaba que “agentes comunicadores de fuera del sistema convencional y modalidades que adoptaban para la transmisión de sus mensajes eran de características folclóricas” (BENJAMIN, 2008, p. 282). Por lo tanto, quedaba así supuestamente el concepto de la teoría estructurada por Beltrão: “como el conjunto de procedimientos de intercambio de informaciones, ideas, opiniones y actitudes de los públicos marginados urbanos y rurales, a través de los agentes y medios directa o indirectamente ligados al folclore” (BELTRÃO, 1980, p. 24).

Melo (2007) conceptualiza los términos para esclarecer problemáticas de la folkcomunicación y procesos que median la cultura de masa y la de pueblos marginados. Según sus escritos, “[...] el folclore comprende formas interpersonales o grupales de manifestación cultural protagonizadas por las clases subalternas y folkcomunicación se caracteriza por la utilización de mecanismos artesanales de difusión simbólica” (p. 21.) Estos mecanismos, continúa, pueden ser usados para “expresar en lenguaje mensajes previamente transmitidos por la industria cultural” (IB. *op. cit.*).

La distinción justifica lo que Castelo Branco (2011) plantea acerca de investigaciones sobre comunicación popular, cuyos análisis se sitúan en las manifestaciones populares provenientes del folclore. Tales ponderaciones hacen que la folkcomunicación sea interpretada “como la comunicación por medio del folclore, la comunicación a nivel popular, que se refiere al pueblo y no se utiliza de los medios formales de comunicación” (CASTILLO BLANCO, 2011, 110). Sin embargo, debemos mencionar, como alega Hohlfeldt (2002), que conceptos de folkcomunicación, manifestación folclórica y cultura popular no pueden ser confundidos. Por consiguiente, gracias a las mejoras, hoy la teoría puede entenderse como:

[...] el estudio de los procedimientos comunicacionales por los cuales las manifestaciones de la cultura popular o del folclore se expanden, se socializan, conviven con otras cadenas comunicacionales, sufren modificaciones por influencia de la comunicación masificada e industrializada o se modifican cuando apropiadas por tales complejos.⁸

⁸ O estudo dos procedimentos comunicacionais pelos quais as manifestações da cultura popular ou do folclore se expandem, se socializam, convivem com outras cadeias comunicacionais, sofrem modificações por influência da comunicação massificada e industrializada ou se modificam quando apropriadas por tais complexos (HOHLFELDT, 2002, p. 11).

De esa forma, pueblos indígenas adoptan formas de comunicación propias, concernientes a sus modos de vivir y ver el mundo. En particular, en lo que se refiere a los Sateré-Mawé, nuestro foco de estudio, afirmamos que maneras distintas de comunicarse garantizan al grupo no sólo posibilidades de socialización entre sí, sino también alternativas que extienden los eslabones sociales y comunicativos fuera de sus dominios territoriales, de sus límites simbólicos domésticos, alcanzando a la sociedad como un todo.

El tuxaua⁹ como agente de la folkcomunicación

El guaraná, incuestionablemente, es uno de los alimentos de mayor relevancia para la etnia, no sólo concerniente a cuestiones referentes a la alimentación, sino también en su organización social, mítica y económica. Por haber sido responsables de la domesticación de la trepadora *Paullinia Cupana* H. B. K. (LORENZ, 1992), los indios Sateré-Mawé son llamados de “hijos del guaraná”, una vez que crearon la técnica para su beneficiamiento, y de esta forma, se convirtieron en los inventores de la cultura del guaraná (TEIXEIRA, 2005).

Tanto el consumo como la propia fruta del guaranazeiro están relacionados a la historia ideológica y mítica de los Sateré-Mawé, además de constituir relaciones simbólicas y socioculturales. Tal afirmación puede ser vista en la narración del mito, difundido oralmente en las comunidades, y que según relatos da origen al guaraná, en que se cuenta:

[...] antiguamente existían en la región del Río Maués Açu, tres hermanos: Ocuamató, Icuamã, (hombres) y Onhiamuaçabê (mujer). La joven no tenía marido y era codiciada por los animales del bosque. Los hermanos no querían ver la casada, pues Onhiamuaçabê era quien conocía todos los secretos de las plantas medicinales del Noçoquém (bosque donde quedan las plantas y animales útiles). Un día, una serpiente quedó al acecho. Cuando la muchacha pasó, la tocó ligeramente en la pierna, quedando embarazada. Nació entonces un hermoso y hermoso llamado Anumare't. La madre le contó a él que plantó una casta en el noço, pero los hermanos encolados habían tomado el lugar. El niño quiso probar de las castañas y acabó muerto por los guardias que los tíos habían dejado en el noço. Desesperada, Onhiamuaçabê plantó en la tierra el ojo izquierdo del niño y nació un cipó mal (guaranarana, el falso guaraná). Entonces plantó el ojo derecho y de ahí surgió el verdadero guaraná. Y el suelo escogido se convirtió en suelo sagrado (se refiere a la región del municipio de Maués). Onhiamuaçabê exclamó profetizando: "Tú, mi hijo Waraná, serás la mayor fuerza de la naturaleza, harás el bien a todos los hombres, tu wará sagrará todas las fiestas y ritos; el amor hará de ti un símbolo y todos amigos y enemigos

⁹ En la lengua materna de los Sateré-Mawé, los tuxauas son llamados tui'as o tuissas. Algunos autores optan por la utilización del término tuiçá (o tuissá) para referirse a los jefes políticos.

hablaron tu nombre, porque eres hijo de Anuamauató. El guaraná fue creciendo y, de tiempo, salía de la sepultura del niño un animal: nacieron así el mono coatá, el perro de matorral y el cerdo quejándose. Y, finalmente, Onhiamuaçabê vio brotar de dentro de la fosa un niño: era el primer Sateré-Mawé, el origen de la “tribu” y al mismo tiempo su hijo resucitado.¹⁰

Souza (2014), en investigaciones sobre la etnia, pondera que mitos difundidos acerca del origen del guaraná están relacionados también al propio origen del pueblo Sateré-Mawé, porque, de acuerdo con la mitología construida, un hijo resucitado de Onhiamuaçabê dio origen al primer indio sateré, así como originó la representación máxima de la política del grupo, encarnada en tuxauas. En otras palabras, para esa nación étnica, el guaraná es considerado auténtico y representa, igualmente, el tuxaua verdadero.

De las diversas representaciones que los Sateré-Mawé ofrecen en relación al guaraná, la más evocada cabe en la metáfora del “tuxaua verdadero” (*tuisa'horó*), aquel que con buenos consejos y palabras de entendimiento (*sehaywakuat*) abre el futuro de larga vida para los descendientes. El tuxaua verdadero es aquel que sabe reconocer el lugar (pertenencia) y el papel (competencia) de cada individuo dentro de su colectivo; que embasa sus decisiones en la escucha de los dictámenes y condiciones, sea de los corresidentes de una localidad, sea de los liderazgos (tuxauas -tuisaria) de diversas comunidades.¹¹

¹⁰ [...] antigamente existiam na região do Rio Maués Açu, três irmãos: Ocuamató, Icuamã, (homens) e Onhiamuaçabê (mulher). A jovem não tinha marido e era cobiçada pelos animais da floresta. Os irmãos não queriam vê-la casada, pois Onhiamuaçabê era quem conhecia todos os segredos das plantas medicinais do Noçoquém (floresta onde ficam as plantas e animais úteis). Um dia, uma serpente ficou à espreita. Quando a moça passou, tocou-a levemente na perna, engravidando-a. Nasceu então forte e bonito denominado Anumarei't. A mãe contou para ele que plantou uma castanheira no Noçoquém, mas os irmãos enciumados haviam tomado o lugar. O menino quis provar das castanhas e acabou morto pelos guardas que os tios haviam deixado no Noçoquém. Desesperada, Onhiamuaçabê plantou na terra o olho esquerdo do menino e nasceu um cipó ruim (guaranarana, o falso guaraná). Plantou então o olho direito e daí surgiu o verdadeiro guaraná. E o solo escolhido virou chão sagrado (refere-se à região do município de Maués). Onhiamuaçabê exclamou profetizando: “Tu, meu filho Waraná, serás a maior força da natureza, farás o bem a todos os homens, teu warã sagrará todas as festas e ritos; o amor fará de ti um símbolo e todos amigos e inimigos falarão o teu nome, porque és filho de Anuamauató”. O guaraná foi crescendo e, de tempos, saía da sepultura do menino um animal: nasceram assim o macaco coatá, o cachorro-do-mato e o porco queixada. E, finalmente, Onhiamuaçabê viu brotar de dentro da cova um menino: era o primeiro Sateré-Mawé, a origem da “tribu” e ao mesmo tempo o seu filho ressuscitado (SOUZA, 2014, p. 9).

¹¹ Das diversas representações que os Sateré-Mawé oferecem em relação ao guaraná, a mais evocada cabe na metáfora do “tuxaua verdadeiro” (*tuisa'horó*), aquele que com bons conselhos e palavras de entendimento (*sehaywakuat*) abre o futuro de longa vida para os descendentes. O tuxaua verdadeiro é aquele que sabe reconhecer o lugar (pertencimento) e o papel (competência) de cada indivíduo dentro do seu coletivo; quem embasa suas decisões na escuta dos pareceres e condições, seja dos corresidentes de uma localidade, seja das lideranças (tuxauas-*tuisária*) de diversas comunidades (FIGUEROA, 2016, p. 62).

El misticismo propagado por la nación es observado en el nombramiento del pueblo, pues, Sateré significa “oruga de fuego” y Mawé tiene como significado la denominación “loro inteligente y curioso”. Lagarta es el clan más importante de la sociedad sateré, pues designa la línea hereditaria de los tuxauas (LORENZ, 1992).

Tuxauas, hombres o mujeres, son personas sabias por definición política y relacional, cargan status de maestro o maestra del grupo, poseen conocimientos empíricos, pragmáticos y prestigio por su liderazgo, orientándose por derechos, poderes y funciones de gobierno y administración ante su clan y demás clanes del pueblo. Desde la elección, tuxauas sólo pierden los cargos por motivo de fallecimiento, cuando posteriormente el hijo mayor (o hija) asumirá la función, manteniendo el linaje. En la mayoría, tuxauas son hombres y dominan sus clanes.¹²

Los tuxauas son los líderes tradicionales dentro de las comunidades indígenas, es decir, son las personas responsables de guardar condiciones y reglas heredadas de antepasados y aceptadas por el pueblo. Como afirma Luciano (2006), líderes tradicionales, dentro de las aldeas indígenas, “tienen el papel de representar, coordinar, articular y defender los intereses de los sibs, de los clanes, de las fratrias y del pueblo como una responsabilidad heredada de los padres a partir de las dinámicas sociales” (p. 65) y tienen su autoridad pauta en principios de generosidad, es decir, los jefes tuxauas no tienen poder de control sobre otros indígenas, pero poseen funciones de animar y articular relaciones dentro de comunidades, respetando no sólo libertades individuales de miembros, como también la soberanía de la colectividad sin representación.

Normalmente hay tuxauas en todas las aldeas Sateré-Mawé. Ellos tienen autoridad amplia dentro de las comunidades nativas del Andirá-Marau, para solucionar conflictos, marcar y celebrar reuniones, festividades y rituales, además de dirigir trabajos de agricultura y negocios locales. La autoridad también va más allá de los límites de la comunidad y se extiende hacia la esfera política Sateré-Mawé (LORENZ, 1992). Su trabajo es representar intereses generales del pueblo en encuentros, reuniones, asambleas, etc. Un tuxaua es un

¹² Tuxauas, homens ou mulheres, são pessoas sábias por definição política e relacional, carregam status de mestre ou mestra do grupo, possuem conhecimentos empíricos, pragmáticos e prestígio por sua liderança, orientando-se por direitos, poderes e funções de governo e administração ante seu clã e demais clãs do aldeamento. Desde a eleição, tuxauas só perdem os cargos por motivo de falecimento, quando posteriormente o filho mais velho (ou filha) assumirá a função, mantendo a linhagem. Em maioria, tuxauas são homens e dominam seus clãs (ALBUQUERQUE; JUNQUEIRA, 2017, pp. 58-59).

líder nato que, al cumplir el papel de comunicador y mediador entre su pueblo y la sociedad en general, representa, por lo tanto, lo que Beltrão denominó “agente de la folkcomunicación”.

De acuerdo con el teórico, el agente comunicador, incluso situado al margen de la sociedad, de la política o de la educación presenta y detiene tanto conocimientos adquiridos con el contacto externo al grupo social del cual participa, como también la capacidad de influenciar el medio donde está incluido. Siendo un líder de opinión, posibilita la interacción entre grupos diferentes y suple la ineficacia de los medios de comunicación de masas.

Como vimos, tuxauas son personas mantenedoras de respeto y detentoras de autoridad dentro de aldeas indígenas, alcanzando así la consideración y la confianza de sus oyentes, características éstas de un líder, social, político y, sobre todo, de opinión. Poseen capacidad de intervenir en procesos comunicacionales de su grupo, aspectos que según Beltrão caracterizan al agente de la folkcomunicación, una vez que el agente, además de líder, es reconocido también como intérprete, que también trabaja para acceder a mensajes de medios exteriores, descifrarlos y luego transmitirlos a su grupo.

Un agente *folk*, en realidad, es una especie de traductor, de diplomático, de intercesor (BELTRÃO, 1980), que realiza la mediación de las informaciones entre los medios de comunicación y el público, de maneras diversificadas “en múltiples etapas, comprendiendo medios, líderes con su grupo más íntimo, líderes con otros líderes y, al final, con la gran audiencia de folk” (2001, p. 79).

De esta forma, la influencia del agente comunicador es posible por su familiaridad no sólo con su grupo social, sino también con comunidades diversas, además de los medios de comunicación. La capacidad de influencia es vista por el teórico de la siguiente manera:

- a) la influencia de otras personas en decisiones específicas tiende a ser más frecuente y más efectiva que la de los medios de comunicación de masas; b) influyentes e influenciados mantienen íntimas relaciones y tienden a compartir las mismas características de situación social; c) individuos íntimamente relacionados tienden a tener opiniones y actitudes comunes y rehúsan abandonar el consenso del grupo, aunque los argumentos de los medios de comunicación de masa les parezcan atractivos; d) los líderes de opinión tienen

mayor inclinación a exponerse a los medios de comunicación masivos, particularmente a los más importantes para sus esferas de influencia.¹³

En este sentido, el tuxaua dispone de particularidades inherentes a los agentes de la folkcomunicación, pues presenta capacidades de motivación y persuasión junto a sus liderados, ejerciendo gran influencia en las comunidades Sateré-Mawé y, de esa forma, actuando como un agente de la comunicación popular.

Çapó, el elemento intercomunicacional de la nación Sateré-Mawé

Entre todas las responsabilidades del tuxaua, unas de las más significativas es la de recibir y hospedar visitantes que llegan a los sitios de la etnia, demostrando su generosidad por medio de la incumbencia ceremonial de ofrecer çapó, tanto a huéspedes acogidos como a otros residentes de los pueblos. El consumo del çapó está íntimamente relacionado a la rutina de la etnia, así como al cotidiano ritualista y religioso del pueblo y suele ser servido en todos los eventos de las comunidades, en reuniones, en conversaciones y asambleas.

El consumo de la bebida, preparada a través de la tradición de rallar el bastón de guaraná y mezclarse al agua, es colectivo y ofrecido no sólo a familias enteras de nativos, sino también a visitantes, hombres, niños y mujeres, correspondiendo a estas últimas a la función de prepararlo (BUSTAMANTE, 2009). La aguadeira, como se llama la manipuladora de la bebida, generalmente es la esposa o la hija del tuxaua, y utiliza la lengua del pirarucu o piedras de basalto, conocidas como jacaré, para rallar los bastones de guaraná, formando como relata Lorenz (1992) una especie de “lama” que, al entrar en contacto con agua, origina la bebida, normalmente servida en cuias, utensilios fabricados a través de los frutos de la cuieira (*crescentiacujete*).

De acuerdo con Nunes Pereira (1954), hay un ritual a ser respetado durante la ingestión del çapó. Después de percibir que hay suficiente bebida para todos, el agua pasa la

¹³ a) a influência de outras pessoas em decisões específicas tende a ser mais frequente e mais efetiva que a dos meios de comunicação de massa; b) influenciadores e influenciados mantêm íntimas relações e tendem a compartilhar das mesmas características de situação social; c) indivíduos intimamente relacionados tendem a ter opiniões e atitudes comuns e relutam em abandonar o consenso do grupo, mesmo que os argumentos dos meios de comunicação de massa lhes pareçam atraentes; d) os líderes de opinião têm maior inclinação a se expor aos meios de comunicação de massa, particularmente aos mais importantes para suas esferas de influência (BELTRÃO, 1980, p. 31).

cuia al tuxaua, que primero se sirve para entonces compartir con los demás, sea con los más viejos o con visitantes ilustres.

La cuia es movida de mano en mano y el consumo se hace en pequeños goles, siendo indelicado rechazar el çapó, pues, de acuerdo con protocolos Sateré-Mawé, aunque a las personas visitantes no les guste, deben tomar de la bebida sin renunciar a ella, pues tal hecho sería des elegante. Durante la ceremonia, la última persona a beber debe dejar parte de la bebida en la cuia, para que ésta no vuelva vacía a las manos del tuxaua.

La tradición de beber çapó no se restringe a sesiones ceremoniales del pueblo. Su uso es hecho habitualmente por mujeres durante períodos de puerperio, menstruación, gestación, posparto y hasta en los lutos; y por los hombres después del nacimiento de hijos (as) y en las temporadas anteriores al “ritual de la tocandira”¹⁴, así como en los días siguientes, mientras se recuperan. Los rituales de lectura de Porantin¹⁵ también son ceremonias importantes, marcadas por la ingesta de la bebida por toda la comunidad.

Se percibe, por lo tanto, que el consumo del guaraná en forma de çapó está enraizado en innumerables instancias de la vivencia Sateré-Mawé, sea cultural o socialmente, además de ser difundido mística y cosmológicamente. Tanto el guaraná, in natura, como el çapó, representan, además, un eslabón de comunicación entre miembros de la comunidad, entre los líderes y el pueblo, además de constituirse como soportes ancestrales de representación del trabajo colectivo y de las acciones políticas del grupo.

De acuerdo con Figueroa (2016), para los Sateré-Mawé el guaraná sostiene el destino de la humanidad como lugar para narrar la palabra, es decir, para que personas puedan tener opinión y dirigirse a sus pares, en el sentido de orientarlas, actuando de manera a organizar y hacer evolucionar la sociedad, siendo ésta apoyada en el guaraná para consolidarla. El acto de tomar el çapo colectivamente reúne la voz de todos y todas y las representa en una sola voz, la voz del tuxaua.

¹⁴ También llamado ritual de la tucandeira, ese rito marca el paso de los adolescentes a la edad adulta. De acuerdo con Lorenz (1992), durante las ceremonias, los niños ponen la mano en guantes tejidos en paja, pintados con jenipapo y, adornadas con plumas, y bailan mientras resisten los dolores causados por las herradas de las hormigas de la especie *Paraponera clavata* introducidas en el artefacto.

¹⁵ Pieza de madera tallada con diseños geométricos, pintados con tabatinga, con forma de remo o clava de guerra. Es la pieza cultural más importante de la etnia, pues es el elemento catalizador de la cosmología Sateré-Mawé, así como su legislador social, agrupando las esferas políticas, jurídicas y religiosas del pueblo (LORENZ, 1992).

Se espera que, en sus decisiones, unifique de forma conciliadora los dictámenes de todos los presentes. El compartir del *çapó* precipita una fusión de imágenes entre el tuxaua y el guaraná como jefe que ejerce su poder mediante un consejo “que calma dulcemente” (UGGÉ, 1993, p. 41) y que se actualiza por la circulación horizontal de la palabra.¹⁶

La simbología atribuida al guaraná permite que los Sateré-Mawé articulen la concepción de sociedad volcada hacia sí misma, con el ideal de que la circulación colectiva y pacífica de la palabra sea su rasgo dominante. De este modo, durante el compartir del guaraná se realiza el debate de asuntos importantes relativos al pueblo, además de buscar soluciones para discusiones abordadas en el cotidiano, a través del diálogo, tomando el habla, el verbo, como vínculo estable y mantenedor de relaciones amistosas interna y externamente.

Por lo tanto, se entiende que “tomar *çapó* es comunicarse, interconectarse con el mundo mítico de ese pueblo, es también producir relaciones amigables, reunir compañeros, reunir parientes, recordar los tiempos antiguos, contar las historias míticas, y vivir los días actuales” (SOUZA, 2014, p. 13). Tomar *çapó* es, también, un ítem agregador de la sociocultura Sateré-Mawé; es un elemento de la cultura alimentaria que se ajusta a la representatividad de la comunicación folk de la etnia.

Consideraciones finales

Reconocemos la importancia de contextualizar la vivencia de sociedades amerindias, pues los pueblos indígenas luchan incansablemente por la defensa de sus derechos políticos y sociales, así como por la preservación de sus valores, costumbres y tradiciones, caracterizadas por la riqueza de diversidad sociocultural. De este modo, buscamos demostrar que la alimentación constituye una de las formas más significativas de resistencia indígena por el mantenimiento de sus identidades, pues los hábitos alimentarios, al ser transmitidos de generación en generación a través de relatos, mitos y rituales, proporcionan la conservación no sólo de la etnicidad de los amerindios, como también contribuyen e influyen la cultura nacional, y consecuentemente, la gastronomía brasileña, además de constituir una forma

¹⁶ Espera-se que, nas suas decisões, ele unifique, de forma conciliadora, os pareceres de todos os presentes. A partilha do *çapô* precipita uma fusão de imagens entre o tuxaua e o guaraná como chefe que exerce seu poder mediante um aconselhamento “que acalma docemente” (UGGÉ, 1993, p. 41) e que se atualiza pela circulação horizontal da palavra (FIGUEROA, 2016, p. 62).

particular de comunicación basada en la oralidad, permitiendo la transmisión de saberes y sabores concernientes a los pueblos indígenas.

Esta cuestión se destaca en buena parte en el ámbito de los actos de tuxauas, que al ser observados y transmitidos no sólo dentro de la comunidad Sateré-Mawé, sino también en medios sociales y comunitarios, a no indígenas, sea por la proximidad de la TI Andirá-Marau a Parintins, municipio vecino a la tierra indígena o más allá de ella, fomentan alta característica folkcomunicacional de la etnia. Además, con la nación Sateré-Mawé, ocurre de modo semejante a otras sociedades indígenas del Bajo Amazonas. El descubrimiento y domesticación del guaraná, no sólo caracteriza e identifica al pueblo, reconocido como “hijos del guaraná”, como constituye una forma de preservación de su memoria y ancestralidad.

La ingestión del çapó representa para la etnia un componente que favorece la transmisión de saberes y haceres, proporcionando eslabones comunicacionales dentro y fuera de las comunidades étnicas, y el tuxaua simboliza al emisario encargado de perpetuar conocimientos indígenas — políticos, sobre todo. Así como de facilitar y mediar relaciones entre comunidades amerindias y la sociedad en general. Por consiguiente, resaltamos de igual manera la importancia de la folkcomunicación como promotora del entendimiento acerca de procesos de comunicación derivados de manifestaciones populares y del desarrollo de investigaciones que involucren el cotidiano de los pueblos indígenas, no sólo con el objetivo de conocerlos y entender sus particularidades, sus modos de vivir y de (re) organizarse ante la sociedad no indígena, así como sus características místicas y ecológicas. Con ello, la perspectiva es contribuir en el sentido de demostrar la significancia política, histórica y sociocultural en el universo brasileño del pueblo del Andirá-Marau.

Referencias

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

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

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

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

BENJAMIN, Roberto. Folkcomunicação: Da proposta de Luiz Beltrão à contemporaneidade. In: **Revista Latinoamericana de Ciencias De La Comunicacion**. N. 8-9 (5). 2008. Disponível em: <https://www.alaic.org/revista/index.php/alaic/article/%20view/75/73>. Acesso em 25 abr. 2018.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Submetido em: 02/05/2019

Aceito em: 16/06/2019