

FORMAS NARRATIVAS DO POVO INDÍGENA SATERÉ-MAWÉ/A - BRASIL: UM ESTUDO SOBRE O LIVRO SAGRADO "SEHAYPÓRI"

DOI: <https://doi.org/10.29327/210932.10.1-1>

Renan Albuquerque Rodrigues
Universidade Federal do Amazonas, Faculdade de Informação e Comunicação,
Amazonas-Brasil
renanalbuquerque@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3923-9938>

Francisco Alcicley Vasconcelos Andrade
Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Sociais, Educação e
Zootecnia, Amazonas-Brasil
falcicley@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9097-7728>

Isaiás dos Santos da Cunha
Universidade Federal do Amazonas, Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes
Amazônicos, Amazonas-Brasil
isaiassantos454@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0004-4439>

RESUMO: O estudo teve como pressupostos i) caracterizar o processo narrativo e comunicacional do texto e a linha de desenvolvimento de obra de referência dos Sateré-Mawé e ii) efetivar leituras e ponderações interpretativas dos textos, via análise de conteúdo, considerando a comunicação e o discurso. Esses dois pontos estão descritos nos tópicos “Enfoque Teórico” e na parte “Resultados e Discussão”. A apresentação da mitologia dos Sateré-Mawé é clara em sua concepção histórica, pois no *Sehaypóri*, que significa “coleção de mitos”, o que se sublinhou, sobretudo, foram símbolos e territorialidades marcantes do povo indígena. A pesquisa é de natureza qualitativa, de enfoque bibliográfico e documental, com respaldo da análise de conteúdo (BARDIN, 2002). O objetivo foi mostrar a importância do livro sagrado para compreensão de narrativas de populações originárias e seus saberes e fazeres.

PALAVRAS-CHAVE: Yaguarê Yamã. Sateré-Mawé. Literatura.

NARRATIVE FORMS OF THE INDIGENOUS PEOPLE SATERÉ-MAWÉ/AM - BRAZIL: A STUDY OF THE SACRED BOOK “SEHAYPÓRI”

ABSTRACT: The present study is based on i) characterizing the narrative and communicational process of the text and the line of development of this reference work by the Sateré-Mawé and ii) carrying out readings and interpretive considerations of the texts, via content analysis, considering communication and speech. These two points are described in the topics “Theoretical Approach” and in the “Results and Discussion” section. The presentation of the mythology of the Sateré-Mawé is clear in its historical conception, since in the *Sehaypóri*, which means “collection of myths”, what was emphasized, above all, were symbols and striking territorialities of the indigenous people. The research is qualitative, with a bibliographic focus, supported by content analysis based on the theory of Bardin (2002), since the objective focuses on showing the importance of the sacred book for understanding the narratives of native populations and their knowledge.

KEYWORDS: Yaguarê Yamã. Sateré-Mawé. Literature.

INTRODUÇÃO: O ANDIRÁ-MARAU E A ETNOMIDIALOGIA IMPLICADA

A literatura tende a ser meio importante para se interpretar universos coletivos e vivências indígenas amazônicas, sobretudo no que concerne à condição humana dos ameríndios na atualidade. Nesse sentido, a obra *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé*, de Yaguarê Yamã¹, apresenta-se como narrativa relacionada a saberes étnicos do povo Sateré-Mawé, oriundo da terra indígena (TI) Andirá-Marau, na Amazônia Central, e fornece elementos importantes para nos aproximarmos de saberes identificadores da etnia.

Hoje, acreditamos que o autor escreve um tipo de literatura que tende a ser estratégica para a comunicação de suas natividades ante a sociedade branca e facilitadora do compartilhamento de informações relacionadas a grupos étnicos amazônicos em geral. Dentro do âmbito da etnomidialogia (FERREIRA, 2012), corrente teórica desenvolvida no Brasil e que interpreta instrumentais informativos e midiáticos utilizados por povos étnicos, almejamos investigar centralidades e adjacências da narrativa ameríndia amazônica em foco.

Tomamos por hipótese que, ao se tratar de comunicação escrita, é possível observar nela a existência de discursos literários ancorados em factuaisidades, resultados de vivências e assimilações. Assim sendo, em *Sehaypóri...*, temos o nativo pré-conquista sendo descrito em razão do olhar sobre si mesmo. Procuramos, via problemática enfocada, verificar a importância da comunicação etnomidialógica no processo de construção da pessoa indígena.

Partindo do suposto, almejamos: i) caracterizar o processo narrativo e comunicacional do texto e a linha de desenvolvimento da obra e ii) efetivar leituras e ponderações interpretativas dos textos, via análise de conteúdo, considerando a comunicação e o discurso na obra (VALA, 1986; BARDIN, 2002). Esses dois pontos estão descritos nos tópicos “Enfoque Teórico” e na parte dos “Resultados e Discussão”, sequencialmente.

ENFOQUE TEÓRICO: A ETNOMIDIALOGIA

Sehaypóri... foi interpretado mediante a etnomidialogia que, enquanto teoria da área da comunicação, parece ser eficiente no estudo de processos comunicacionais nativos amazônicos. Falar em etnomidialogia engendra campos constitutivos da comunicação convergente, envolvendo ciência e estudos midiáticos de matrizes sociais pré-colombianas em diferentes prismas culturais (IANNI, 1999).

O conceito de etnomidialogia tem significado mediado pelo objetivo de se compreender as implicações da cultura no contexto comunicacional em abordagem interdisciplinar. Com a perspectiva, projeta-se entender questões étnicas a partir de estudos da comunicação (FERREIRA, 2012). A etnomidialogia se importa ainda com a diversidade de culturas e com a disseminação delas no meio comunicacional. Essa preocupação se molda na medida em que veículos de comunicação se utilizam de práticas para desvin-

¹ Yaguarê tinha mãe Maraguá e seu pai era Sateré-Mawé, de modo que ele pertence a esses dois povos. Todavia, no livro, o autor dá enfoque a sua herança Sateré-Mawé.

cular contextos históricos e culturais de povos étnicos, criando narrativas pitorescas ou mesmo fantasiosas.

A etnomidialogia é ramo de estudo da comunicação que tende a investigar bases da diversidade étnica nacional e desenvolver práticas comunicacionais interativas, semeando conexões entre grandes grupos midiáticos e povos étnicos (MENDONÇA *et al.*, 2007). A etnomidialogia apoia-se, dessa feita, em construções conceituais que concorrem para o entendimento de fenômenos sociais e culturais. Correlacionando o suporte teórico com o objeto de estudo, temos que as práticas comunicacionais que se pretendeu abordar entre os povos étnicos do Baixo Amazonas/AM, no caso, os originários da TI Andirá-Marau, estão relacionadas com o desenvolvimento literário produzido no âmbito dos escritos de *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé* (FERREIRA, 2015).

A obra *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé*, do indígena Yaguarê Yamã, forma-se enquanto retrato da sociocultura da etnia. O autor mostra seu reconhecimento pessoal acerca de amazonidades componentes do contexto Sateré-Mawé e se comunica com universos extra-humanos, com seu saber milenar e ancestral. O processo comunicativo oral e o escrito do autor funcionaram como mecanismos de transmissão e manutenção de uma cultura antiga, também presente na atualidade. Nesse sentido, a etnomidialogia foi o suporte teórico usado para desvelar as complexidades da pesquisa.

METODOLOGIA

O estudo foi qualitativo, via abordagem transversal, aplicada a práticas comunicacionais e implicações dessas práticas a partir da obra *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé*. Procuramos explorar e analisar modos de vida e engendramentos da realidade Sateré-Mawé, enfatizando aldeados da TI Andirá-Marau, localizada na divisa do Estado do Amazonas com o Pará.

O estudo de *Sehaypóri* se deu a partir de leitura da obra por análise de conteúdo. No primeiro momento, tomamos contato com textos que Yaguarê construiu ao longo do livro, buscando compreender como ele próprio se entende e entende os Sateré-Mawé enquanto construção de pensamento relacionado à pessoa indígena. Na segunda etapa, inferimos como Yaguarê apresentou a relação de saber entre duas sociedades distintas: a dos Sateré-Mawé e a dos brancos. Na última etapa, efetivamos estratégias de comunicação para a compreensão sobre os mitos descritos.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A DESCRIÇÃO DO LIVRO E A RELAÇÃO COM A ETNOMIDIALOGIA

Yaguarê apresenta em *Sehaypóri...* um conjunto de mitos oriundos de sua ancestralidade sociocultural. O autor os retrata a partir de crenças individuais e de uma coletividade histórica, bem como por espiritualidades imemoriais, moldadas segundo planos cosmológicos de vida e de morte. As espiritualidades foram ancoradas no contexto das etnias e permearam toda a obra como um elã textual. A ideia “de vida e de morte” está

inclusa na proposta tendo-se em vista que no livro há questões voltadas à realidade vivida e à simbologia de planos etéreos.

O escritor aponta limiares de sua perspectiva de mundo em função das peculiaridades formativas que os Sateré-Mawé possuem dentro da TI Andirá-Marau e aposta na representatividade que as histórias de *Sehaypóri...* podem gerar na conformação das realidades dos parentes. Significa dizer que o caráter etnomidualógico da literatura ameríndia, por meio do trabalho de Yaguarê, parece concretizar-se ao ponto em que a tradução da realidade se faz a partir da escrita e da comunicabilidade da sua obra.

O livro não só almeja fazer uma epistemologia explicativa das causas e coisas que a etnia comporta, mas desafia a lógica branca e ocidental acerca das representações humanas na atualidade. Yamã diz muito de si ao destacar territorialidades e imaginários ancestrais. A expressão dessas míticas impressiona pelo teor icônico das palavras, das frases, dos tópicos, de cada capítulo do livro. A brochura é dividida em três partes.

Na primeira, *Ehay Tupã*, são expostas mitologias do povo Sateré-Mawé desde a gênese até relatos segundo os “companheiros-do-fundo”, seres humanos transformados em animais aquáticos. Aqui, percebem-se semelhanças com a literatura cristã, talvez por similaridade transversal aos brancos – o que não necessariamente é positivo ou negativo. Assim como ocorrem em diversas narrativas encontradas na Bíblia Cristã, a oralidade do livro *Sehaypóri...* apresenta leis e mandamentos do bioma envolvente aos Sateré-Mawé e do cuidado com a mãe-terra, dentro de um esquematismo dualista de bem e mal, em que Deus é representado por *Tupãna* e o Diabo por *Yurupary*.

Os personagens inseridos são animais conhecidos, tais como peixes, aves e bichos aquáticos, constando como gentes possuidoras de consciência, competentes para julgar o outro, e com histórias semelhantes à vida social dos humanos. Os “companheiros-do-fundo”, referência em muitos trechos da obra, são os seres “encantados”, que podem se transformar em humanos e ter vida diferente do mundo submerso, o mundo das águas. Esses seres não humanos, porém autoconscientes, são conhecidos na cultura regional amazônicas. São os botos, que carregam consigo carga mítica expressiva, o que lhes confere representatividade etnomidualógica.

Há passagens que nos remetem ao fato de o quanto o uso da literatura, dentro de âmbitos etnomidualógicos, tende a ajudar a quem não possui proximidade com histórias Sateré-Mawé a adentrar no universo imemorial dos indígenas. A um só tempo, a narrativa de Yamã auxilia a democratizar o saber ameríndio e também faz com que sejamos forçados a rever conceitos do aqui e agora. A etnomidualogia engendra interpretações que a não-indígenas cabem ser feitas, tais como a democratização de saberes ameríndios, a popularização de seus modos de vida, a difusão de míticas primordiais da etnia referenciada e a disseminação da consciência do outro. Por exemplo, segundo contos da obra, a origem do timbó, do guaraná e da castanha, além da própria humanidade, tem o seu zênite nos conflitos entre seres possuidores de poderes metafísicos e humanos iniciados

e não iniciados (pajés e indígenas que não possuem constituição e formação em magia étnica).

A Bíblia relata o êxodo do povo escolhido por Deus a uma terra prometida, denominada Canaã. Guiados pela direção divina, andaram pelo deserto durante muito tempo, cercados de obstáculos e dificuldades, mas venceram as adversidades e, segundo se narra no livro sagrado dos cristãos, prosperaram. *Sehaypóri...* relata o êxodo dos Mawé, povo escolhido por *Tupãna*, deus do bem e das verdades universais, em sua jornada pela Amazônia até a nova Mawézia – a pátria dos Mawé. *Yurupary*, deus do mal, apesar de exercer forte influência na tentativa de frustrar a chegada dos Mawé à terra prometida, não logrou êxito. Porquanto, hordas de tribos, não aplacadas por seres mitológicos e hostis, como os *Jumas* (gigantes que esmagavam inimigos com os pés) e os *Mapinguarys* (monstros guardadores do portal *Aryá-Wató*) foram alguns dos empecilhos durante o êxodo dos Mawé.

Após os povos Mawé chegarem à terra prometida, como nos apontam os escritos, habitaram em harmonia a floresta, até que em um certo dia um *Yurupary* decidiu aniquilar todos os animais da face da terra, comprometendo a vida do povo Mawé. Em um episódio inusitado durante uma festa de casamento, *Heté-Wakóp*, noivo traído pela esposa, resolve se vingar da traição. Os espíritos da natureza ajudaram o rapaz, erguendo um guerreiro mítico para transformar a todos os presentes na festa em animais. E assim houve a origem dos diferentes bichos que outrora foram aniquilados por *Yurupary*. Ou seja, aqui tratamos de um nascimento da humanidade em razão da animalidade terrena, em um claro apontamento à relação gente-bicho.

Esse âmbito de análise inferencial aposta na ideia de que um infeliz caso particular ocorrido no seio dos aldeamentos pode servir de exemplificação sobre o quanto de complexidade a vida em comunidade étnica pode conter. Amor, ódio, felicidades, angústias e ansiedades. É justamente isso que estamos a pontuar na tentativa de demonstrar o quanto de conteúdo se pode extrair e avaliar a partir do viés da etnomidialogia, da democratização dos saberes dos povos originários.

Outro caso constante na obra faz referência ao *Puratig Sa' Amy*, o remo sagrado do povo Sateré-Mawé que, segundo a tradição, resguarda relatos dos mitos e passagens dos tempos mais antigos guardados por inscrição no remo. No livro, diz-se que *Ñnumaré'hi'yt* foi o lendário tuxaua que guardou o remo sagrado, protegendo-o das mãos de demônios para que não fizessem mau uso do poderoso instrumento. Acredita-se que ainda hoje há duas cópias do *Puratig* no território Sateré-Mawé. O remo é o símbolo maior da cultura. Sua utilização perpassa por lugares lendários e mundos submersos, guardando o conhecimento do universo originário da etnia e as leis da nação, segundo a sua história milenar.

Atualmente, o povo Sateré-Mawé, além de sua rica cultura no plantio e cultivo de guaraná, também é muito conhecido pelo Ritual da Tucandeira, que é realizado desde gerações milenares. O que significa dizer que o autor apostou em mostrar aos leitores o quanto de riquezas simbólicas se integram a sua sociocultura. Segundo Yaguarê, a

origem desse ritual se deu há tempos. Iniciou-se a partir de demônios que utilizavam animais peçonhentos, tais como aranha, escorpião, cobra e centopeia para se ferrar e gerar força pela dor. A partir da ideia, o povo seguiu a tradição da contenda ritualística pelas vantagens oferecidas no ato. Até hoje, acredita-se que ferroadas tragam cura para pessoas: os meninos passam a ser guerreiros preparados para a pesca, para a caça e para as batalhas após o rito.

Durante o ritual da Tucandeira, são colocadas formigas em uma luva feita de palha de tucum, conhecidas como formiga-cabo-verde. Essas formigas operam ferroadas que trazem desconforto ao indivíduo escolhido para a iniciação. A origem do ritual se deu durante a busca pelo irmão mais novo do grande Tatu, que havia se perdido na floresta. Este tinha saído a procurar um animal que lhe viesse a ferroar e, assim, o tornaria grande caçador, como seu irmão mais velho, todavia acabou ficando sozinho na mata. A descoberta das origens do ritual se deu em uma caverna onde morava a Jiboia-Grande – quando o irmão mais velho procurava o irmão mais novo –, também chamada de Mãe-das-Cobras, que tinha a formiga Tucandeira como piolho nos pelos dos órgãos genitais. Após pegar formigas Tucandeiras e colocar todas em uma luva trançada com fibras, o irmão mais velho do grande Tatu voltou para a casa e entregou-a a seu irmão mais novo, que já tinha retornado. Após o episódio, foram acrescentadas penas de arara-vermelha e penas de gavião no objeto, e em seguida criaram a dança para acompanhar o ritual.

Notemos que a opção para descrever a origem do mito é usual, retirada do cotidiano indígena, a partir de fato comum (perder-se na mata), mas existe um enlace de composição da narrativa que torna acessível a compreensão da mítica acerca do ritual. A estratégia é uma ação etnomidialógica de disseminação desse saber híbrido, sobretudo no sentido de que a teorização se ancora do trato com a realidade contada, seja ela simbólica ou territorialmente descrita. E contar histórias, para a sabedoria ameríndia, é mais que transmitir informações desconexas, é ensinar mediante revisitação de sabedorias profundas.

Para fechar o capítulo dos *Mitos Sagrados* no livro, notamos que os companheiros-do-fundo, denominados na língua Sateré-Mawé de *ipakahawagsehay*, são entendidos como seres moradores de um mundo submerso de botos que se transformam em humanos. Nos dias atuais, a lenda do boto, como muitos conhecem, surge a partir de um cotidiano usual, quando um homem sai à procura de alimento para a família. Durante a pescaria, ele vê um boto que se afastou de um cardume e resolve lançar um arpão em suas costas. Mas o homem não imaginava que seu alvo era a “mulher” de um boto. Em busca de vingança, o marido da bota (esposa assassinada) resolveu ir até a casa do homem para levá-lo ao fundo do rio.

Após um julgamento realizado no mundo encantado dos botos, o homem assassino foi condenado, mas a mulher do homem humano não permitiu que se sucedesse dessa forma e implorou para que o libertassem daquele submundo. A decisão foi de soltar o marido assassino, mas na condição de não matar mais nenhum animal e se alimentar

somente de frutas e raízes e também andar longe de qualquer lugar preenchido por água. Até os dias de hoje se fala dessa cidade encantada submersa, mas se acredita que somente os pajés podem visitar esse mundo sem correr o risco de se transformarem em boto. No trecho em análise, mais uma vez a figura de linguagem metafórica, apoiada na historicidade da etnia, é utilizada para a transmissão de conhecimentos. A perspectiva do vir a ser, entre humanos e não humanos, entre homem e boto, é apresentada para a interpretação de uma disputa entre seres das águas e seres da mata.

A teoria etnomidialógica para verificar e ponderar sobre a sabedoria relatada acerca de gentes e bichos ajuda a perceber o quanto de inventividade o autor utiliza para projetar a história dos povos originários em modo de literatura. E também no capítulo 2, que tem por título *Sehay Sése – As lendas*, é abordado desde a origem do caju até a vingança do filho do Gavião-Gente. Mitos esses que possuem caráter fictício, mas de alta relevância subjetiva, sendo repassados mediante um contexto de realidades outrora vividas. É de se notar que as narrativas têm componente fantástico interposto. E isso, naturalmente, é um viés da etnomidialogia: transmitir saberes a partir da história, mas com um viés de fantasia, tendo em vista tornar mais interessante o narrado.

Na primeira lenda do segundo capítulo se aponta o surgimento de uma planta popular da Amazônia, por meio de seus frutos, o caju. A árvore teve seu surgimento tempos atrás, no território dos Sateré-Mawé. A história conta sobre um jovem guerreiro, chamado *Piahãg-Saikê*, que teve nascimento previsto pelos *painis* (pajés) da aldeia, mediante ação guiada pela divindade de *Tupãna*. O nascimento do novo guerreiro pertencente ao clã *ut* (Sateré) se deu às margens do Rio Andirá, atualmente conhecido como Freguesia do Andirá, localizado no município de Barreirinha, distante 372 quilômetros de Manaus/AM. *Piahãg-Saikê* foi um dos líderes escolhidos da aldeia para proteger seu povo.

É possível perceber a exaltação de homens pertencentes aos Sateré-Mawé, considerados valentes guerreiros. Mas após uma batalha contra os *Parintintim*, etnia que tentava tomar o território, o guerreiro *Piahãg-Saikê*, que havia sido declarado o futuro Tuxaua-Geral, morre com uma lança inimiga atravessada em seu peito. Apesar disso, a batalha contra os *Parintintim* é vitoriosa. Contudo, a morte inesperada criou comoção na aldeia. O sepultamento de *Piaget* ocorreu em uma das margens do sagrado Rio Andirá e, após se passar muito tempo, nasceu uma planta rara sobre a sepultura do guerreiro, o cajueiro. Todos da aldeia compreenderam que era o jovem *Piahãg-Saikê* que renascera em forma de árvore, tornando-se planta sagrada.

Tomando o disposto enquanto estratégia de comunicação a partir de elementos históricos, o mito trata realidade e ficção de modo contínuo, unindo em uma só narrativa aspectos reais e fantásticos do universo Sateré-Mawé, o que enriquece a perspectiva da leitura, porque propõe uma simbiose entre o que ocorreu de fato e o que o autor gostaria que tivesse acontecido em projeção. Trata-se de uma não dissociação primordial. A predisposição torna complexa a cadeia de eventos em que fatos ou ficções são descritos. A etnomidialogia, como salientamos na revisão de literatura, traz em seu bojo essa possibi-

lidade. Ademais, composições da sabedoria indígena formam-se em razão da construção de um fato e, narrar um fato, não raro é construí-lo a partir de uma posição individual. Assim, Yaguarê utiliza base conceitual etnomidialógica para traçar um percurso como escritor indígena de linhagem Sateré-Mawé associada aos Maraguá.

Em outro *caso*, o da origem da mandioca, há uma história curiosa em que o Tuxaua das Onças, *Awayató-Pót*, tinha uma filha chamada *Ywerói*, que atraía atenção pela beleza. O pai ciumento estava receoso dessa situação. Certo dia, o sapo Ó'ok disse a sua avó que estava destinado a conquistar o coração de *Ywerói*, mas ela não queria que seu neto arriscasse a vida, pois sabia o quão traiçoeiro era *Awayató-Pót*, que matava a todos que pretendessem envolver-se com a filha. A insistência de Ó'ok era inquestionável e, decidido a se casar com a filha do Tuxaua das Onças, foi até a casa de *Ywerói*, nas proximidades do Rio Maráw. O sapo Ó'ok chamou os moradores da casa e rapidamente *Awayató* ficou à espreita, aguardando o momento para atacar o indesejado visitante. O Tuxaua das Onças pediu para Ó'ok entrar, mas sabendo das más intenções do futuro sogro resolveu aguardar do lado de fora.

Em um determinado instante, o sapo lembrou-se de seu amigo vento e pediu para ser colocado dentro da casa sem entrar pela porta da frente. E assim se deu. Ao entrar no quarto de sua filha, o Tuxaua das Onças assustou-se com a presença indesejada do sapo. Sem saber como agir, *Awayató-Pót* resolveu aguardar o amanhecer do dia para colocar novamente seu plano de ataque contra Ó'ok. No dia seguinte, da mesma forma que entrou, o sapo saiu da casa, flinando pelo vento. Furioso, *Awayató-Pót* resolveu perseguir o sapo e acabou sendo morto. Seu corpo foi arrastado para a margem de um igarapé, sendo transformado em jacaré devido o cadáver estar sob as folhas mágicas do taperebá.

Ywerói, filha do falecido Tuxaua das Onças, estava grávida do marido *Mãgká'i*, irmão do sapo Ó'ok, e resolveu ir até ao encontro do pai, que havia se transformado em jacaré, e é aconselhada pelo marido para não se aproximar da casa de seus tios, devido estarem intencionados a se vingarem da morte de *Awayató-Pót*. Sem seguir os conselhos do marido, *Ywerói* foi até a casa dos tios e, ao chegar até a casa, caiu morta após feitiço lançado. Após banharem-na com folhas mágicas, o corpo da sobrinha se transformou em mandioca. Foi extraído do sangue de *Ywerói* o *tukupy*, que se converteu na cor amarela e, do filho que trazia na barriga, surgiu a tapioca por meio da carne. Atualmente, existem diversos derivados da mandioca, que são produzidos em diversas regiões e estão na maioria dos pratos típicos da Amazônia, tais como a farinha-d'água, a farinha seca, o beiju-peteka etc.

O contexto que nos é apresentado indica que um alimento tradicional, usado também como comida-ritual, foi derivado de disputa interfamiliar e meta-humana. Tratou-se de uma situação formada a partir de uma tríade de elementos dinâmicos, os quais interagiram. Foi observado que houve a inclusão de elementos mágicos dentro do processo. Isso nos mostra que o fantástico, muito conhecido nas letras universais, mais uma vez se fez presente no seio da narrativa do indígena. Igualmente como o ocorrido no início

do livro. Agora, porém, a história se mostrou mais imbricada, o que é bom para o estilo descritivo de Yaguarê, pois este se utiliza da etnomidialogia para tornar acessível a não indígenas suas histórias míticas.

A lenda dos três cunhados de *Mãgká'i* conta a história de um sapo ainda moço que vivia sozinho. O sapo *Mãgká'i* possuía três irmãs, porém não conhecia nenhuma. Certo dia, alguém misteriosamente lhe ofereceu um chapéu e um par de sandálias, os quais possuíam poderes mágicos de teletransporte. Ao calçar as sandálias e pôr o chapéu, *Mãgká'i* fechou os olhos e, quando abriu, estava na casa da irmã mais velha. Cumprimentando-a, aguardou o marido de sua irmã chegar para conhecê-lo. O primeiro cunhado do sapo era o Gavião, que ao chegar ofereceu-lhe comida e uma de suas unhas para casos de emergência. Após se despedir, *Mãgká'i* foi para a casa da segunda irmã, esposa da onça *Awyató* e, no mesmo processo do primeiro cunhado, ela ofereceu a unha para dar força para o sapo. Por último, chegou à casa da irmã que era desposada de *Wawartó*, a anta, e como forma de agradar o cunhado *Wawartó* ofereceu também seus trabalhos. Após ter um sonho estranho com uma moça, *Mãgká'i* usou de seu poder para ir ao encontro daquela mulher que aparentava estar amargurada, pelo fato de ser vítima de feitiço.

O lugar onde a moça se encontrava era nas profundezas do Rio Mamuru, porém a moça desconhecida possuía como marido a cobra encantada *Mói'ók*, uma das filhas da antiga Mãe das Cobras, *Magkarú-Sése*. Mas, para dar liberdade àquela desconhecida, era necessário cumprir uma missão árdua, com o objetivo de encontrar no final da cabeceira do rio Mamuru o coração da grande cobra escondido dentro de uma pedra. As unhas que o sapo *Mãgká'i* recebeu de seus cunhados ajudou a invocar cada um deles e despedaçar o coração da Cobra-Grande. Após a conquista, a liberdade da moça se realizou e ela se casou com o sapo *Mãgká'i*. Assim, em suma temos a clássica construção literária da “história com consequências edificantes”, sendo utilizada por Yaguarê nas narrativas que destaca em sua obra.

A arrumação é clara: um herói, um antagonista ou anti-herói, um ato de rebeldia ou preciosismo, e depois um ato de salvação para fortalecer a trama. A conexão feita auxilia leitores a processarem informações a respeito da fantasia e da realidade sobrepostas e interligadas. São estruturas funcionais da literatura nativa que ajudam a popularizar saberes ancestrais indígenas. E, certamente, podemos afirmar que a popularização desse conhecimento, via difusão em livro, é um traço da etnomidialogia, que busca entender como vínculos interpessoais podem ser construídos e estabelecidos pela contemporaneidade. Notemos no que segue a questão exemplificada, acerca de bichos rivais com estatutos humanos.

A rivalidade de muito tempo atrás entre os clãs do Gavião e do Socó partiu da traição da mulher de *Tawatómiyt*, o Gavião-Gente, que era casado com uma *Sokó'ria*. Certo dia, um vizinho pertencente ao clã do Socó apaixonou-se pela mulher do Gavião e, a partir desse momento, todos os dias o vizinho se escondia do marido da *Sokó'ria* para cometer o ato da traição. Quando *Tawatómiyt* saía para caçar, o vizinho ia até a casa para

viver como amante da mulher e, após tantos encontros, ela ficou grávida e deu à luz a uma criança que gostava somente de comer peixe, comida comum entre ao clã Socó. Até esse momento, o Gavião-Gente não sabia do que se passava na sua casa e, quando saiu mais uma vez para caçar, uma aranha o acompanhou em sua caçada. A aranha contou que a mulher do *Tawatómiyt* havia engravidado de outro rapaz. Gavião-Gente agradeceu e lhe ofereceu uma parte de sua caça. Para confirmar o que havia ouvido, decidiu se esconder para flagrar a traição e o inesperado aconteceu. O vizinho Socó trouxe peixe para a amante e colocou-a no colo.

O Gavião-Gente desceu com fúria e rasgou o vizinho ao meio, pegou a mulher e a levou à moradia da *Sukuyú'wéra*, Mãe das Cobras, para ser sua escrava a vida toda. *Tawatómiyt* pegou a criança e a levou para cuidar e lhe dar alimento. Desde o evento, nunca mais houve paz entre o clã dos Gaviões e dos Socós. Sabendo da morte da mulher *Sokó'ria*, os irmãos dela se revoltaram e decidiram matar o Gavião-Gente. Com sede de vingança, planejaram o assassinato na beira de um igapó. E assim o fizeram. Após matarem afogado o Gavião, os irmãos fizeram uma festa, mas o *Tawatómiyt* deixou um filho e ao passar dos anos o menino descobriu a verdade sobre a morte do pai e resolveu se vingar. O Menino-Gavião cresceu e criou muita força. Após a tartaruga, amiga do menino, convidar os tios para plantar maniva, o Gavião bicou e furou todos com as garras. Nesse dia, houve uma chacina entre os *Sokó'ria* pela vingança da morte do pai Gavião-Gente, *Tawatómiyt*.

O que notamos, mais uma vez, é um âmbito da conjunção entre humanidade e animalidade. Parecem ser condições que dialogam entre si, proeminentes, enaltecidas, o que representa, por certo, um fator a mais para que leitores se interessem pelo conteúdo da obra. E nos questionamos: qual o sentido etnomidialógico da obra? Acreditamos que a singularidade das histórias mostra a existência de fatores comuns para a construção da tragédia implicada nas narrativas, incluindo-se fatores humanos sendo experienciados por animais, em uma clara ação perspectivista.

O terceiro capítulo conta fábulas de características literárias com composições de verso ou prosa. Nelas, mais uma vez personagens são bichos com aspectos humanos. Elas trazem ensinamentos e lições morais com conteúdos educativos para representar a vida, com linguagem simples, geralmente encontrada na literatura infantil. Vejamos a seguir mais uma perspectiva de escrita, a partir da etnomidialogia.

A fábula do tatu e da onça descreve que um dia os bichos da mata combinaram de viajar e a onça, que gostava de caçar de todos os demais, estava aticando bastante o tatu apenas para ter pretexto de comê-lo. Mas como o tatu era esperto não dava confiança às provocações e seguia seu caminho. Quando chegou perto de uma toca, o tatu teve a ideia de se vingar da onça e começou a zombar dela. Para tentar abocanhá-lo, ela meteu a cabeça dentro da toca e o tatu, escondido dentro do buraco, deu uma patada na onça. Essa acabou ficando cega com a força do golpe. Preocupada, a onça não sabia mais como viveria sem enxergar e pediu ajuda dos outros bichos, mas nenhum se prontificou.

Os animais debocharam dela por causa da intensa malvadeza que provocara. Após tentativas frustradas, a onça viveu durante um tempo na mata.

Um dia, ela pediu ajuda ao inambu, uma ave tropical, que resolveu socorrer a pobre onça. Ela estava muito magra, com dificuldades para se alimentar. A ave se dirigiu a procurar algo e raspou cascas de jatobazeiro, fazendo remédio com *jutaicyta*. Depois, juntou no centro da floresta dois caroços de *olho-de-akawã*. Com o leite de *jutaicyta*, grudou os olhos da onça com os caroços e com o chá das cacas de jatobazeiro lavou as retinas do bicho. A onça, grata, ofereceu suas pintas e o couro para o inambu, e todas as vezes que a ave escuta os passos de onça ela canta para não ser atacada. Por isso, ficou conhecida como inambu-relógio.

O que temos nessa estória se faz dentro da dualidade vingança vs gratidão, segundo comportamentos antagônicos, equidistantes, unidos na fábula para mostrar a leitores o quanto um homem ou um bicho de pouca índole, mal, pode mudar suas atitudes e agir com correção a partir de um castigo contingencial ou planejado. A fábula, edificante em si mesma, como acreditamos, mostra o quanto em *Sehaypóri...* a organização comunicacional com leitores é orientada para servir em geral a composições relacionadas à organização social étnica dos Sateré-Mawé.

A IMPLICAÇÃO TEÓRICA DOS RESULTADOS

Analisando o livro, mostrou-se mister correlacionar o enfoque teórico da etnomidialogia com o que apontam estudos comunicacionais que envolvem a literatura contemporânea. Sobre a necessidade, sublinhamos Propp (2000), que afirma o quanto contos, romances, novelas e poemas populares inscrevem-se, por um lado, na corrente folclorista da antropologia e na abordagem literária de narrativas étnicas, que supomos no âmbito da etnomidialogia. O trabalho de Propp (2000) sobre a estrutura de contos fantásticos com base em cotidianos vividos situa-se no plano de conteúdos.

A análise de Propp é uma busca autônoma da forma de expressão das histórias contidas nos capítulos relatados, ou seja, do ponto de vista da trama ou da intriga daqueles que podem ser considerados idênticos. Partindo do suposto, a abordagem destacada para inferir proposições acerca de *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé*, ou seja, a etnomidialogia, indica conjuminâncias literárias. No tocante ao que situa Propp (2000), a tarefa da comunicação imbricada no âmbito literário é descobrir e codificar relações que articulam modelos observados, já que o que classifica unidades narrativas mínimas é a ação das personagens, a ação que dá nome à função.

A ação das personagens, em *Sehaypóri...*, integra-se diretamente na trama e independe das gentes ou dos bichos situados nos textos, às vezes realizando uma mesma função que outrora poderia ser exercida por diferentes personagens. Funções representam elementos essenciais dos contos e fábulas do livro e formam a ação da comunicação em modo de narrativa. Há, além disso, elementos na obra que têm grande importância, ainda que não determinem o desenrolar das tramas. E ainda: nem sempre as funções se seguem umas às outras, pois a informação intercala-se entre as mais diversas atividades.

As qualidades principais que as unidades narrativas devem possuir são: i) constância, ii) invariância, iii) limitação e iv) comparatividade. No entanto, nem todos os contos e fábulas manifestam tais funções em sua completude. A ordem em que ocorrem não sofre alterações. Podem ser previstos dois modelos dominantes de articulação das funções manifestas no transcorrer da intriga: o combate contra o agressor, o levante do herói, a tarefa difícil e seu cumprimento.

Com associação à etnomidialogia, as funções das teias conectivas dos diálogos são elementos constantes e repetidos do livro. Os papéis atribuídos às personagens concretas, bem como seus comportamentos, são também sempre os mesmos. Cada uma das personagens possui a esfera da ação, sendo, pois, um *continuum* o fato de que nem todas as funções são obrigatórias, mas, em princípio, uma função conduz a outra. As funções de personagens representam partes fundamentais de contos e fábulas e, portanto, devem ser isoladas. Por função, entende-se a ação definida do ponto de vista do significado no desenrolar de uma intriga. Propp afirma que:

[...] os elementos constantes e permanentes do conto são as funções das personagens, quaisquer que sejam estas personagens e qualquer que seja o modo como são preenchidas estas funções. As funções são as partes constitutivas fundamentais do conto; o número das funções do conto é limitado; a sucessão das funções é sempre idêntica, essas leis citadas só dizem respeito ao folclore; todos os contos maravilhosos pertencem ao mesmo tipo no que diz respeito à estrutura (PROPP, 2000, p. 59).

Estudos estruturais de aspectos do livro foram condições necessárias para pesquisas históricas sobre textos de igual envergadura. Concernente ao descrito, Propp (2000) aponta que personagens de narrativas podem ser agrupadas em sete esferas. Essas esferas também são enfatizadas dentro da etnomidialogia, mas apenas enquanto categorias da sociocultura implicada.

A primeira é a esfera do agressor e ela ocorre quando há malfeitoria, combate ou outras formas de luta contra o herói e sua perseguição; a segunda é a do doador ou provedor, que compreende a preparação da transmissão de objeto mágico; a terceira consiste na ação do auxiliar, que compreende o deslocamento do herói no espaço, a reparação da malfeitoria ou da falta, o socorro durante a perseguição, à transfiguração do herói; a quarta é a ação da princesa, a personagem procurada; a quinta esfera da ação é a do mandatário, que ocorre quando há o envio do herói; a sexta é a ação do herói, que acontece quando ele parte para a demanda, a reação às exigências do doador e o casamento; e a última esfera é a ação do falso herói (PROPP, 2000).

No contexto da etnomidialogia, o sociocultural estabelecido na vida dos Sateré-Mawé pode ser compreendida em função do cotidiano figurante nos escritos de Yaguareê. Trata-se de situação de base literária e fundo comunicacional, a partir das quais se aponta que a comunicação narrada e a comunicação real não são polos equidistantes. É o que o autor nos mostra em sua narrativa etnomidialógica. As esferas temáticas do livro estão contidas entre caracterizações de personagens e ocorrem seguindo tais possibilidades: primeiro, a esfera da ação corresponde à personagem; segundo, uma personagem ocupa

várias esferas de ação; e, por último, o caso inverso, uma esfera de ação divide-se entre várias personagens. Há três características de personagens auxiliares: i) universais, ii) auxiliares parciais e iii) auxiliares específicos. Cada tipo possui forma peculiar de entrar em cena, correspondendo a processos particulares utilizados para participar das situações de intriga.

Assim, situamos que, na obra, Yaguarê relatou saberes de cunho ameríndio mediante uma particularidade, a do universalismo. Essa característica foi primordial para estudarmos o livro, pois, segundo o conceito da etnomialogia, a trajetória da narrativa do autor pode ser particular, mas os resultados almejados por ele, que em verdade faz uma crítica à “folclorização” (no sentido de diminuição de costumes e da história) de saberes indígenas, são globais, totalizantes, aplicáveis ao contexto do indianismo amazônico contemporâneo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabendo da importância de disseminação de saberes étnicos por meio da comunicação social e das dificuldades encontradas na trajetória literária dos povos indígenas, foi possível se deparar, no livro, com uma linguagem clara e bem estruturada. A obra *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé*, de Yaguarê, apresenta historicidades ancestrais, mitos sagrados, lendas e fábulas de um povo originário da América pré-colombiana, com uma produção contextual e direta para os diálogos presentes nos textos.

A apresentação da mitologia do povo Sateré é objetiva em sua concepção histórica, e assim notamos, pois no *Sehaypóri...*, que significa “coleção de mitos”, o que se sublinhou foram símbolos e territorialidades marcantes de uma etnia, tal quando se enalteceu o *Puratig*. A partir desse remo sagrado, origina-se toda uma trajetória histórica de costumes, conhecimentos e credences dos Sateré-Mawé. Esse exemplo é apenas para termos uma ideia exemplificada daquilo que notamos na pesquisa: a importância do próprio olhar indígena sobre a sua história. Esse comportamento, o de ser autor da própria história, reflete uma mudança radical de pensamento e abordagem. Muita literatura amazônica está sendo (e já foi durante anos) elaborada por indivíduos estrangeiros ao lugar, porém isso mudou.

A abordagem nativa é diferenciada. Por meio de suas fábulas, mitos e parábolas, o intuito dessa nova literatura não é restrito a um ou outro grupo indígena, mas apresenta formas de educação para diversos povos e de sociedades diferentes, criando laços de respeito à sabedoria imemorial, como ocorre no caso do povo Sateré-Mawé, que está quebrando paradigmas e preconceitos. A sociocultura depende deste contraste com o mito, com a lenda e com a cosmologia, servindo de manutenção para disseminação e perpetuação de conhecimentos tradicionais.

A literatura étnica fomenta o crescimento da interação comunicacional de povos indígenas com demais populações do país e do mundo. Para isso, tem sido necessária a estimulação de interatividades com espaços diferentes na sociedade. Em meio a uma “era de informações multimídia”, a apresentação dessas sociedades desconhecidas ao

mundo branco possibilita constantes mudanças na abordagem no conhecimento de cada cultura, em ambientes diferentes e com uma gigantesca carga de saberes tradicionais.

Compreender cada indivíduo segundo a sua própria concepção de saberes e fazeres é conhecer a si mesmo e encontrar caminhos jamais percorridos pela humanidade, posto que o ser humano move o mundo por meio de questionamentos e respondendo a problemáticas levantadas para criar um novo tempo. No que concerne à etnomidialogia, podemos entender que a literatura praticada por Yaguarê é um estilo de troca informacional em que letras/literatura e comunicação democrática difundem conhecimentos étnicos e isso, por si mesmo (esse estilo), também tende a ser um importante ganho da publicização das cosmologias indígenas, que são em suma formadoras do *ethos* das etnias.

REFERÊNCIAS

- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70. 2002.
- FERREIRA, Ricardo Alexino. A etnomidialogia e a interface com o politicamente correto. SP: **Extraprensa (USP)** - Ano IV- n° 10 – julho/2012.
- FERREIRA, Ricardo Alexino. A formação do jornalista na abordagem dos fenômenos da diversidade e dos grupos minorizados: Uma perspectiva didático-pedagógica da educomunicação e etnomidialogia. SP: **Extraprensa Edição Especial**. 2015.
- IANNI, Octavio. Sociedade global, história e transculturação. *In*: Santos, J. V. T. **Violências em tempo de globalização**. São Paulo: Hucitec, p. 43-65. 1999.
- MENDONÇA, Maria Sílvia de; FRANÇA, José Ferreira; OLIVEIRA, Andréia Barroncas; PRATA, Ressiliane Ribeiro; AÑEZ, Rogério Benedito da Silva. Etnobotânica e saber tradicional. *In*Fraxe, Therezinha de Jesus Pinto, Pereira, Henrique dos Santos, Witkoski, Antônio Carlos. (Org.) **Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais**. Manaus: EDUA. 2007.
- PROPP, Wladimir. **A morfologia do conto maravilhoso**. 4 ed. Lisboa: Vega Universidade. 2000.
- VALA, José. Análise de conteúdo. *In* Silva, Alceu. Pinto, João. (Org.). **Metodologia em Ciências Sociais**. Porto, Edições Apontamentos. 1986.