

# Marek Sobczyński

---

## Amazońskie plemię Sateré-Maué – między akulturacją a asymilacją

---

Studia z Geografii Politycznej i Historycznej 2, 139-163

---

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Marek Sobczyński

## Amazońskie plemię Sateré-Maué – między akulturacją a asymilacją

W artykule zanalizowano procesy akulturacji i asymilacji zachodzące pośród przedstawicieli amazońskiego plemienia Sateré-Maué, pozostającego do niedawna w izolacji od głównej masy społeczeństwa Brazylii. Badaniem objęto zarówno część plemienia nadal żyjącą na obszarze rdzennym, jak i tę część, która migrowała w okolice dużych ośrodków miejskich Amazonii. Obserwację terenową prowadzono w listopadzie 2006 r. w okolicach Manaus oraz w wiosce plemienną w gminie Iranduba nad rzeką Ariaú, dopływem Rio Negro.

**Słowa kluczowe:** Brazylia, Amazonia, Indianie, Sateré-Maué, asymilacja, akulturacja.

### 1. Wprowadzenie

Choć nadal jeszcze spotyka się na świecie plemiona<sup>1</sup>, które pozostają w izolacji od tzw. społeczeństw narodowych<sup>2</sup>, żyjąc na peryferiach peryferii, to proces rozprzestrzeniania się „globalnej wioski” sprawia, iż coraz większa liczba plemion, dotąd izolowanych, jest włączana w obręb cywilizacji globalnej (Krysińska-Kałużna, 2012, s. 9). Plemieniem, które względnie niedawno zostało objęte tym procesem, nadal będącym *in statu nascendi*, jest żyjąca w brazylijskiej Amazonii niewielka społeczność znana jako Sateré-Maué (spotyka się też zapis Sateré-Mawé adekwatny do nazwy, jaką plemię samo się określa). W literaturze stosowano również inne nazwy tego plemienia: Mavoz, Malrié, Mangnés, Mangnês, Jaquezes, Magnazes, Mahués, Magnés, Mauris, Mawés, Maraguá, Mahué, Magneses, Orapium. Pierwszy człon nazwy (Sateré) oznacza w języku Mawé „płonącą gąsienicę” i jest określeniem jednego z głównych klanów plemienia, z którego zazwyczaj wywodzą się wodzowie. Drugi człon –

---

<sup>1</sup> Plemię to najstarsza wspólnota etniczna, homogeniczna pod względem językowym i kulturowym, mająca nazwę własną, wśród której członków istnieje podanie o wspólnym pochodzeniu. Podstawą tej wspólnoty są więzi międzypokoleniowe, system komunikacji ma charakter ustny i bezpośredni (Budyta-Budzyńska 2010, s. 58).

<sup>2</sup> Pojęcie społeczeństwa narodowego definiuje się jako „społeczeństwo nowożytne, funkcjonujące w ramach wspólnego systemu kulturowego, prawnego, politycznego i ekonomicznego” (Krysińska-Kałużna 2012, s. 44).

Maué – oznacza „inteligentną i osobliwą papugę”, a jego znaczenie nie jest do końca wyjaśnione (*Sateré Mawé* 2012).

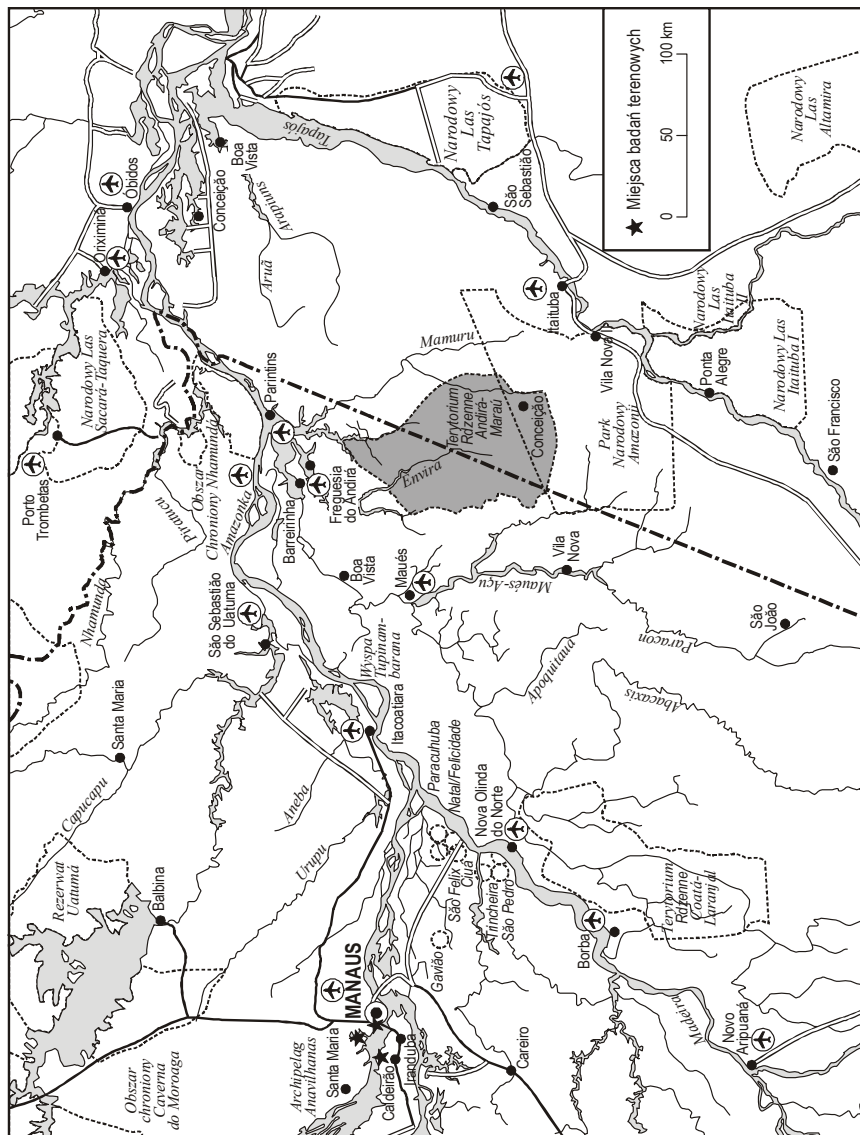
Język plemienia jest zaliczany obecnie do grupy językowej Mawé, stanowiącej odrębną kategorię w rodzinie językowej Tupi (Fabre 2005). Odmienne zdanie w tej materii miał A.D. Rodrigues (1958), który stwierdził, iż języki Sateré-Mawé i Aweti stanowią podgrupę w zasadniczej grupie językowej Tupi-Guarani. Od XVIII w. słownictwo tego języka zostało wzbogacone przez zapożyczenia z języka *língua geral*, czyli języka mówionego brazylijskich kolonizatorów, będącego mieszanką języków indiańskich i portugalskiego. Współcześnie niemal wszyscy członkowie plemienia są w praktyce dwujęzyczni, posługują się bowiem językiem portugalskim (brazylijskim). Znamienne jest jednak, że pomimo trzech wieków kontaktów ze społeczeństwem narodowym Brazylii kobiety tego plemienia starają się mówić wyłącznie własnym językiem.

Populacja Sateré-Maué była szacowana przez Narodowy Fundusz Zdrowia (Fundação Nacional de Saúde – Funasa) w 2010 r. na 10 761 osób (*Sateré Mawé* 2012). Szacunki te miały się okazać mało dokładne, gdyż spis powszechny z 2010 r. ujawnił populację Sateré-Maué liczącą 13 310 osób, spośród których na ziemiach rdzennych mieszkało 11 060 osób, a poza nimi, głównie w miastach i ich sąsiedztwie 2250 osób (*Censo 2010... 2012*).

W 1982 r. plemię to zostało uposażone w ziemię w ramach jednostki Ziemia Rdzenna Andirá-Marau o powierzchni 788,5 km<sup>2</sup>, znajdującej się w gminach: Maués, Barreirinha, Parintins, Itaituba i Aveiro, położonych w dwóch brazylijskich stanach Amazonas i Pará (*Sateré Mawé* 2012) (ryc. 1). Niewielkie grupki zamieszkują jednak poza wyznaczonym dla niej rezerwatem. Autor odwiedził jedną z takich wiosek Sateré-Maué w listopadzie 2006 r., w stanie Amazonas w gminie Iranduba, gdzie mógł obserwować oznaki zachodzącego procesu akulturacji. Była to wioska położona na zachód od osiedla Ponte do Rio Ariaú, w ujściowym odcinku rzeki Ariaú, będącej prawym dopływem Rio Negro.

## **2. Uwarunkowania demograficzne procesu przemian społecznych**

Sateré-Maué od 1981 r. notują stały wzrost populacji. Według danych Narodowej Fundacji ds. Indian (Funai) w 1987 r. plemię liczyło jedynie 4710 osób. Przestrzenne rozmieszczenie plemienia opisują dane tej instytucji, gromadzone we współpracy z Ameríndia Cooperação, zgodnie z którymi 3872 Indian Sateré-Maué żyło w rejonie Andirá, gdzie zamieszkiwali 42 osiedla, a w rejonie Marau żyło w 30 osiedlach 3078 osób. Dane z 1999 r. ukazały ogólną populację plemienia jako 6950 osób. W latach 70. XX w. rozpoczął się proces migracji jego członków w okolice Manaus, stolicy stanu Amazonas (Sena, Teixeira 2006).



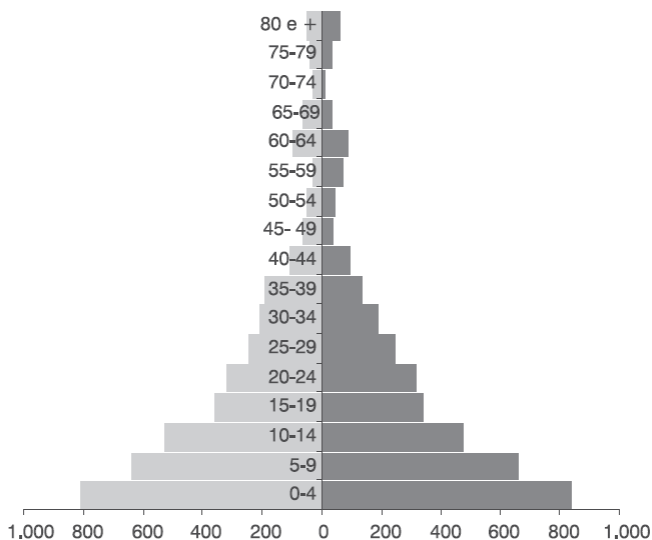
Ryc. 1. Położenie Ziemi Rdzennej Andirá-Marau na tle historycznych ziem plemiennych Sateré-Maué

Źródło: opracowanie własne na podstawie różnych źródeł

W 1981 r. antropolog Jorge Osvaldo Romano odnotował obecność 88 przedstawicieli tego plemienia żyjących w biednych suburbiach tej metropolii. W latach 90. XX w. już ponad 500 Sateré-Maué zamieszkiwało zachodnie przedmieścia Manaus, utrzymując się głównie ze sprzedaży turystom dzieł sztuki ludowej (*Sateré Mawé* 2012). W październiku 2003 r. liczbę członków plemienia Sateré-Maué określono na 8,5 tys. osób (Teixeira, Brasil, Silva 2011, s. 430).

Badanie powodów podjęcia decyzji migracyjnych Sateré-Maué z obszarów rdzennych do miast wykazało, iż dla ponad 54% respondentów była to konieczność towarzyszenia migrującym członkom rodziny (rodzicom), dla 13% chęć poprawy edukacyjnych szans dzieci, dla 9% założenie rodziny, dla 7% konflikty wśród społeczności lokalnej, w której żyli dotychczas, a dla 6% poszukiwanie pracy. Kolejne 11% respondentów podało inne niż wymienione powody migracji (Teixeira 2005, s. 52). Pomimo wzrostu tendencji migracyjnych w 2003 r., zdecydowana większość plemienia mieszkała jeszcze w Ziemi Rdzennej Andirá-Marau (78,6%), w strefie zurbanizowanej żyło niespełna 5%, a w strefie rolniczej obszaru cywilizowanego 15,3% populacji plemienia (Teixeira, Sena 2008).

Struktura płci i wieku plemienia (ryc. 2) nie odbiega od struktur innych plemion Amazonii (Sena, Teixeira 2006). Dużą część stanowią dzieci i młodzież do lat 20. Bardzo wyraźna jest luka pokoleniowa w grupie 40–55 lat, co wynika zapewne z większej śmiertelności wśród dzieci w okresie wkraczania do amazońskiej dżungli cywilizacji społeczeństwa narodowego, czyli w trakcie budowy Transamazoniki, która ułatwiła dostęp do regionu rdzennego Sateré-Maué.



Ryc. 2. Piramida płci i wieku plemienia Sateré-Maué (2003)

Źródło: R. Sena, P. Teixeira (2006, s. 6)

Drugi ubytek pojawia się w grupie wiekowej 70–74 lat i wiąże zapewne z większą śmiertelnością ludzi, której przyczyną była eksploracja dżungli w poszukiwaniu złóż surowców mineralnych na potrzeby odbudowującej się po drugiej wojnie światowej Europy. Poprawa stanu zdrowia plemienia i opieki medycznej sprawia, że relatywnie spora jest grupa osób w wieku powyżej 80 lat (co dawniej wśród Indian było ewenementem), przy czym nie obserwuje się w tym przedziale wieku zdecydowanej przewagi jednej z płci.

Sateré-Maué są w większości wyznawcami religii katolickiej (64%), ponadto spora jest grupa protestantów podzielonych na kilka denominacji: baptystów (15,2%), adwentystów dnia siódmego (7%) i kościołów chrystusowych (6,7%). Jedynie 1,4% deklaruje brak praktyk religijnych, co nie musi oznaczać ateizmu, lecz jedynie trwanie przy animizmie (Teixeira 2005, s. 59).

Życie rodzinne nie jest sformalizowane, nie ma też instytucji rozwodu. Kobieta może się rozstać z mężczyzną, z którym tworzyła rodzinę, zabierając swój hamak z jego domu i wracając do rodziców. Kobiety mogą żyć w kilku takich związkach, zanim trwale się zwiążą z jakimś mężczyzną. Pomimo takiej swobody obyczajowej wśród Sateré-Maué dominuje zdecydowanie monogamia. Przypadki poligamii są odosobnione i dotyczą wyłącznie naczelników, którzy miewają dwie żony. Jednak osoby takie są pogardliwie określane jako „pajęcze małpy”. Kobieta pragnąca wyjść za mąż musi uzyskać zgodę rodziców i wówczas przenosi swój hamak do domu męża i włącza się do produkcji mąki maniokowej. Jeśli związek się rozpada, młodsze dzieci pozostają z matką, a starsze mają prawo wyboru, z którym z rodziców chcą pozostać. Za kazirodcze uznaje się relacje pomiędzy osobami żonatymi w tym samym klanie. Małżeństwa są dopuszczalne jedynie poza klanem (Masters 2013). Każda rodzina ma swoją działkę siedliskową, zwaną *sitio*, przylegającą do jej pól uprawnych, oraz dostęp do rzeki, zwany *porto*. Zazwyczaj posiada też łódź, dawniej dłubaną z pnia drzewa, dziś już nowoczesną, wyposażoną w silnik spalinowy.

### 3. Geneza plemienia Sateré-Maué i jego obszar rdzenny

Pierwotne terytorium plemienne Sateré-Maué da się odtworzyć na podstawie ustnego przekazu najstarszych przedstawicieli plemienia. Antropologowie lokują go na rozległym obszarze pomiędzy rzekami Madeira i Tapajós, ograniczonym od północy przez fluwialne wyspy Tupinambarana na Amazonce, a na południu przez górne dopływy Tapajós. Teren ten jest dziś podzielony pomiędzy stany Amazonas i Pará.

W podaniach plemiennych funkcjonuje siedziba pierwotna bohaterów, nazywana Noçoquém, którą lokuje się na lewym brzegu Tapajós, w skalistym gęsto zalesionym regionie, „gdzie skały mówią” (Bothelo, Weigel 2011). Sporo infor-

macji o pierwotnym obszarze plemienia przekazał Nunes Pereira, który w latach 50. XX w. żył pośród Sateré-Maué. Jego przekaz w tej kwestii był następujący: jeziora i rzeki, w których roilo się od ryb, nawadniały obszar, na którym żyli Sateré-Maué w przeszłości, pokryty lasami i polanami obfitującymi w zwierzyinę, stanowiący wspaniały krajobraz dla funkcjonowania tego ludu. Tam umiejscowione jest panteistyczne miejsce Noçoquém, w którym znajdują się wszystkie rośliny i zwierzęta przydatne dla życia Sateré-Maué, oraz legenda guarany, taki teren odpowiada obrazowi mitycznej siedziby plemienia.

Po raz pierwszy Sateré-Maué zetknęli się z białym człowiekiem prawdopodobnie w 1669 r. w okolicy misji Tupinambarana. Jak pisał J.F. Bettendorff (1910, s. 36), misję miał założyć w 1698 r. ojciec João Valladão. Plemienia Maraguá (Sateré-Maué), które wymieniono w dokumentach misji, nie udało się precyzyjnie zlokalizować, ale wiadomo, że mieszkało nad jeziorem pomiędzy rzekami Andirá i Abacaxis prawdopodobnie w obniżeniu Maués-Açu, które wypełniało jezioro. Zamieszkiwali wówczas trzy blisko siebie położone osiedla. Gdy w 1692 r. Indianie zabili kilku białych, władze ogłosiły stan wojny z Sateré-Maué, do której jednak nie doszło, gdyż plemię – uprzednio o tym ostrzeżone – zdołało migrować w inne miejsce, a opór stawiało zaledwie kilku pozostawionych wojowników. Od tego czasu, a nawet już wcześniej podczas wojen z plemionami Munduruku i Parintintim, obszar rdzenny Sateré-Maué był stopniowo ograniczany (Masters 2013). Indianie wznieci bunt w 1835 r., już po proklamacji niepodległości Brazylii, zwany powstaniem Camabagem, w którym uczestniczyły przede wszystkim plemiona Munduruku i Mewa znad rzeki Madeiry, Maué z międzyrzecza Madeiry i Tapajós oraz plemiona znad Rio Negro, ale do 1839 r. powstańcy zostali spacyfikowani (Masters 2013). Klęskę pogłębiły epidemie i okrutne prześladowania ludów tubylczych, które doprowadziły do zrujnowania życia dużej części Amazonii, zmusiły Indian do opuszczenia tradycyjnych siedzib oraz zredukowały ich populację (Botelho, Weigel 2011).

Relacje XIX-wiecznych podróżników ukazują redukcję obszarów plemiennych na terytorium pomiędzy rzekami: Marmelos, Sucunduri, Abacaxis, Paraurari, Amana i Mariacuã, w tym również terytorium plemienia Sateré-Maué. Prawdopodobnie takie miasta, jak Maués i Parintin w stanie Amazonas oraz Itaituba w stanie Pará wzniesiono w miejscach dawnych osad Sateré-Maué, co znajduje potwierdzenie w ustnych przekazach plemienia. Sateré-Maué określają ten proces okupacją ich ziem przez „cywilizowanych” (*civilizados*) – pod tym terminem rozumieją jednak wszystkich obcych w stosunku do własnego plemienia, a zatem nie tylko kabokłów, ale również Metysów, białych i obco-krajowców, jak również Indian z innych plemion. Pierwszymi intruzami byli jezuici i karmelici z misji, później napłynęli osadnicy związani z eksploatacją lasów, następnie zbieracze kauczuku (Bonasewicz 2010, s. 21). Ostatnia faza to

napływ mieszkańców większych miast, takich jak Manaus, Barreirinha, Parintins i Itaituby, na obszary sąsiednie, w celu zakładania farm, pozyskania czarnej dalbergii (palisandru), drewna używanego do produkcji mebli, poszukiwania i eksploatacji złóż mineralnych oraz zmonopolizowania gospodarki indiańskiej przez *regatões* (kupców pływających po Amazonce).

W 1978 r. władze rozpoczęły proces określania terytorium plemiennego Sateré-Maué w celu ich ochrony. Ustalano ich miejsca osadnictwa, polowań, rybołówstwa, zbierania produktów lasu. Na tej drodze uznano, iż obszar plemienny zawiera się w dorzeczach rzek: Marau, Miriti, Urupadi, Manjuru i Andirá. Członkowie Sateré-Maué również określali te tereny jako swoje, ale traktowali je tylko jak niewielką część pierwotnego obszaru plemiennego (Teixeira 2005, s. 23). Tradycyjnym środowiskiem Sateré-Maué była dżungla amazońska, oni sami określali się jako „Indianie środka”. Do początku XX w. zajmowali obszary w środku dżungli, w pobliżu górnych dopływów większych rzek, gdzie wznosili swoje osiedla i uprawiali rolę. Obszary te obfitowały w zwierzynę łowną. Powszecznie występowała tam roślina *Paullinia sorbilis*, za sprawą której plemię to nazywano *filhos de guaraná* (dzieci guarany). Rosły tam również palmy, które stanowiły pożywienie: *açaí* (euterpa warzywna), *tucumã* (*Astrocaryum vulgare*), nadająca się do wyplatania, oraz bogata w witaminę A – *pupunha* (wilhelmka wytworna), służąca do produkcji mąki, i *bacaba* (*Oenocarpus bacaba*) o smacznych owocach. W plemiennym mateczniku rzeki były wąskie, o zimnej wodzie, bystrym nurcie przeciętym licznymi progami, rozdzielające się na odnogi i kanały.

Taki był ekosystem obszaru gniazdowego Sateré-Maué, który, jak za dawnych czasów, do dziś przyciąga osadnictwo tego plemienia, warunkując zagospodarowanie przestrzeni, architekturę, gospodarkę plantacyjną i zwyczaje. Uwarunkowania nisz ekologicznych są kluczowe dla odtworzenia tradycyjnych dróg rozwoju Sateré-Maué sprzed XX w. Zgodnie z przekonaniem najstarszych Indian z tego plemienia, stare osiedla Araticum Velho i Terra Preta, położone nad dopływami rzeki Andirá, były centrum osadnictwa złożonego z 42 osiedli, które nadal istnieją wzdłuż tych rzek. Podobnie osiedle Marau Velho, leżące nad górnym dopływem rzeki Marau, było zaczątkiem sieci 31 wsi do dziś funkcjonujących nad rzeką. Według tego samego modelu rozwijało się osadnictwo wzdłuż rzek Miriti, Manjuru i Urupadi. Wymienione trzy miejscowości zanikły w latach 20. XX w., ale ich ślady nadal można odnaleźć w capoeirze.

Rozprzestrzenianie się osadnictwa kolonizacyjnego wzdłuż rzek Marau i Andirá trwało ok. 80 lat i zniszczyło tradycyjny styl życia Sateré-Maué, najpierw przez oddziaływanie misji, następnie działalność Służby Ochrony Indian (SPI), a później Funai (Narodowej Fundacji ds. Indian), a także przez wpływy kupców *regatões* oraz liczne epidemie. Wszystkie te czynniki sprawiły, iż obecnie



Sateré-Maué wolą żyć w pobliżu miast Maués, Barreirinha i Parintins (*Sateré Mawé* 2012). Historiografia Sateré-Maué dowodzi, że największe straty ponosiło plemię ze strony poszukiwaczy kauczuku (*Plano...* 2010, s. 43).

#### 4. Terytorialne formy organizacji plemiennej

W 1982 r. władze wydzieliły w środkowej części basenu Amazonki obszar określony jako Ziemia Rdzenna Andirá-Marau (Terra Indígena Andirá-Marau) z przeznaczeniem dla plemienia Sateré-Maué. Akt utworzenia tej jednostki ratyfikowano 7 sierpnia 1986 r., a jej obszar wynosi 788 528 ha (Cunha Fischer 2006, s. 13, *Plano...* 2010, s. 42). Pojawił się jednak poważny problem prawny, ponieważ terytorium rdzenne częściowo pokrywa się z obszarem Parku Narodowego Amazonii i Narodowego Lasu Pau Rosa. Konstytucja Brazylii z 1988 r. daje Indianom pierwotne prawo do ziem rdzennych. Natomiast Narodowy System Obszarów Chronionych (SNUC) wydziela dwa typy takich obszarów: pełną ochronę (rezerwat) oraz obszar zrównoważonego rozwoju, z dopuszczeniem niekiedy osadnictwa i ograniczonej eksploatacji surowców. Park narodowy należy oczywiście do pierwszej grupy, a las narodowy do drugiej. Oznacza to, iż nakładanie się obszarów ziemi rdzennej i parku narodowego musi rodzić konflikt prawny (Cunha Fischer 2006, s. 2). Park Narodowy Amazonii jest tworem pierwotnym, powstał w 1974 r., a obszar konfliktu obejmuje 90 593 ha jego powierzchni. Las Narodowy Pau Rosa ustanowiono dopiero w 2001 r., włączając w jego skład obszar ziemi rdzennej.

Ziemia Rdzenna Andirá-Marau składa się z trzech sektorów wyznaczonych przez rzeki ograniczające to terytorium. Wzdłuż rzeki Andirá biegnie komunikacyjny szlak do miasta Barreirinha – „bramy” stanu Pará. Drugim szlakiem komunikacyjnym jest rzeka Marau z miastem Maués (nad rzeką Maués-Açu), a trzecim rzeka Uaicurapá, wiodąca do miasta Parintins. Na tym obszarze, jak dotąd, utworzono 91 wiosek (*Plano...* 2010, s. 42). W zlewni rzeki Andirá znajduje się aż 49 osiedli, nad rzeką Marau 37, a nad rzeką Uaicurapá jedynie cztery. Aż 88% całej populacji Sateré-Maué żyje na dwóch Ziemiach Rdzennych Andirá-Marau i Koatá-Laranjal w rejonie Mari-Mari (Teixeira, Brasil, Silva 2011, s. 430).

Do najważniejszych osiedli tego terytorium należą: Ponta Alegre (397 mieszkańców), Simão (287), Molongotuba (281), Vila Nova (270), Castanhal (185), Araticum Novo (148), Conceição (144), Fortaleza (121), Umirituba (136), Nova América (105), Ponto Alto, São Miguel, Boa Vista, Itaubal, São João, São Marcos, São Sebastião do Arco i Ipiranga nad rzeką Andirá, Santa Maria (335), Vila Nova II (316), Campo do Miriti (233), Nossa Senhora de Nazaré (192), Boas Novas (144), Marau Novo (121), Nova Aldeia (106), Kuruatuba (115)

i Menino Deus (101) nad rzeką Marau oraz Vila Batista I (109), São Francisco (65), Nova Alegria (59) i Vila da Paz (59) nad rzeką Uaicurapá. Na Ziemi Rdzennej Koatá-Laranjal największym osiedlem Sateré-Maué jest Vila Batista II (127 mieszkańców) (Teixeira, Brasil 2005, s. 145–146).

Od 1981 r. obszarem rdzennym Sateré-Maué interesuje się francuski koncern paliwowy Elf Aquitaine, który we współpracy z Petrobras prowadzi tu poszukiwania nowych złóż. Niedawno zdecydowano o podjęciu poszukiwań złóż złota, kasyterytu i ołowiu, czym ma się zająć przedsiębiorstwo Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais – CPRM (*Plano...* 2010, s. 43).

Na terytorium ziemi rdzennej aktywne są organy przedstawicielskie plemienia, zajmujące się głównie promocją praw ludności rdzennej, edukacją i rozwojem plemienia Sateré-Maué. Działają tu: Rada Główna Plemienia (CGTSM, od 1987 r.), wyłaniana przez społeczność 80 osiedli, konsorcjum producentów, Stowarzyszenie Andirá, Stowarzyszenie Producentów Rzeki Mamori, Organizacja Agentów Zdrowia Sateré-Maué Rzek Marau i Uirupadi, Stowarzyszenie Rdzennych Nauczycieli Sateré-Maué Rzek Marau i Uirupadi. Organizacje te – w kwestii ochrony środowiska, zagospodarowania przestrzeni, edukacji i ochrony zdrowia – kierują się wytycznymi Stanowego Sekretariatu ds. Ludów Rdzennych (SEID) (*Plano...* 2010, s. 44).

Każde osiedle Sateré-Maué posiada naczelnika (*tuxaua*), który rozstrzyga konflikty wewnętrzne, kłótnie, zwołuje zgromadzenia, organizuje święta i rytuały, zezwala na wznoszenie domów. Naczelnik podejmuje też gości, pokazując im swoją szczodrość, a jednocześnie pełniąc funkcję ceremonialną, częstuje ich *çapó* – napojem sporządzonym z lasek guarany wygotowanych w wodzie, który pije się w dużych ilościach w celach rytualnych i religijnych. Naczelnik ma również obowiązek dbać o interes swojej rodziny (wsi), co jest traktowane bardzo poważnie, szczególnie gdy chodzi o zapobieganie kłótniom oraz planowanie aktywności w zakresie rolnictwa i handlu. Jego jurysdykcja obejmuje także osoby i ich gospodarstwa spoza rodziny, które żyją w wiosce, ale nie w sposób tak kategoryczny. Można zatem powiedzieć, iż małe wioski, w sensie społecznym, tworzą wokół naczelnika swoiste poszerzone rodziny.

Wioska może składać się z jednej rodziny oraz innych rodzin lub nawet ich sieci, których wodzowie są podporządkowani władzy lokalnego naczelnika. Władza *tuxaua* może wykraczać poza granice wioski w zależności od jego rangi i wyników działalności oraz od relacji z innymi naczelnikami wiosek Sateré-Maué, a w szczególności z głównym *tuxaua* plemienia. Najbardziej znanym politykiem plemienia Sateré-Maué jest były wódz generalny Obadias Batista Garcia (ryc. 3). Pochodzi on z osiedla Nova União. W przeszłości pełnił funkcję skarbnika Rady Głównej Plemienia Sateré-Maué (CGTSM) i był inicjatorem projektu Warana, odpowiadał również za handel targowy, a w 2008 r. założył

Stowarzyszenie Producentów Sateré-Maué (CPSM). Od wyborów z 9 czerwca 2011 r. funkcję wodza plemienia na czteroletnią kadencję pełni Antonio Tiburcio Neto, który zasłynął kierowaniem akcją protestu przeciwko ekspansji francuskiego koncernu Elf (*Diretoria...* 2011).



Ryc. 3. Poprzedni wódz (*tuxaua*) plemienia Sateré-Maué – Obadias Batista Garcia  
Źródło: <http://www.prendiamocicura.it>

Stopień oddziaływania na społeczność lokalną naczelnika wsi zależy od kilku różnych czynników, takich jak ranga klanu, któremu przewodzi, jego koligacje rodzinne, prestiż, jakim cieszy się wśród innych naczelników, wiedza o historii i mitologii plemiennej, zdolności krasomówcze, zasadnicze cechy charakteru, doświadczenie i sukcesy w uprawie i produkcji guarany, umiejętności handlowe, sposób zarządzania sprawami wewnątrzplemiennymi oraz jakość relacji z sąsiednimi społecznościami, szczególnie z Narodową Fundacją ds. Indian i z lokalnymi politykami.

Poza naczelnikami wioski i generalnym *tuxaua* plemienia jest jeszcze stanowisko kapitana (*capitão*), wprowadzone przez Służbę Ochrony Indian (Serviço de Proteção ao Índio – SPI), pierwszy oficjalny brazylijski organ do spraw indiańskich, wspomagany przez Funai. Rolą kapitana jest moderowanie relacji Sateré-Maué z białymi, stanowienie pomostu pomiędzy tradycyjnymi przywódcami tej społeczności a władzami społeczeństwa narodowego (politykami). Kapitanowie współdziałają w szczególności z wodzami placówek tubylczych, naczelnikami policji oraz inspektorami i kierownictwem Funai, a także burmistrzami miast, księżmi i misjonarzami. Często pełnią funkcję przedstawicieli władzy i kościoła w regionie, który ich wybrał na tę funkcję. Fakt, iż nie są oni

wodzami plemiennymi, sprawia, że pozycja kapitanów jest bardzo kontrowersyjna w społeczności Sateré-Maué (*Sateré Mawé* 2012).

## 5. Ekonomiczne podstawy bytu plemienia

Współcześnie podstawą bytu materialnego Sateré-Maué jest *teçume*, czyli wytwórczość rękodzielnicza oparta na wykorzystaniu łądy i liści czarnej palmy (*caranã*) i *arumã* (*Ischnosiphon Ovatus*) oraz innych amazońskich roślin, z których plecie się koszyki, torby, wachlarze, sita, *tipitis* (rodzaj sitka-prasy do wyściskania trucizny z dzikiego manioku jadalnego) oraz kapelusze, ściany domów i dachy.

Tradycyjnym zajęciem Sateré-Maué była uprawa roli, przede wszystkim takich roślin, jak guarana i maniok. Maniok jest podstawą diety, a nadwyżki są sprzedawane w najbliższych ośrodkach miejskich Maués, Barreirinha i Parintins. Wyrób mąki z manioku jest wyłączną domeną kobiet (Masters 2013). Wyłącznie na własne potrzeby uprawia się także dynie, wilec ziemniaczany (batat), biały i purpurowy pochrzyn (jams) oraz wiele owoców, w tym pomarańcze. Działalnością wspomagającą rolnictwo jest myślistwo i zbieractwo. Tą drogą dieta uzupełniana jest przez miód, orzech brazylijski, różne odmiany orzecha kokosowego, mrówki i inne owady (larwy). Zbierają też winorośl, różne trawy na własny użytek i na sprzedaż. Spożywa się też tapiokę w postaci swoistej zupy (*tacacá*), przygotowanej przez kobiety (*Sateré Mawé* 2012).



Ryc. 4. Porantim – magiczny symbol plemienia Sateré-Maué  
Źródło: [www.flickr.com](http://www.flickr.com)

nością wspomagającą rolnictwo jest myślistwo i zbieractwo. Tą drogą dieta uzupełniana jest przez miód, orzech brazylijski, różne odmiany orzecha kokosowego, mrówki i inne owady (larwy). Zbierają też winorośl, różne trawy na własny użytek i na sprzedaż. Spożywa się też tapiokę w postaci swoistej zupy (*tacacá*), przygotowanej przez kobiety (*Sateré Mawé* 2012).

W kosmologii Sateré-Maué ważną rolę odgrywa porantim (Masters 2013). Jest to drewniana pałka długości ok. 1,5 m, wycięta w geometryczną figurę i pokryta płaskimi rzeźbami pomalowanymi na biało (ryc. 4). Jej kształt przypomina maczugę lub rzeźbione wiosło. Wygrawerowana jest tylko po jednej stronie; motywy przedstawione na tym przedmiocie w symboliczny sposób przedstawiają historię guarany lub mit wojenny. Porantim jest ważnym atrybutem w stanowieniu praw i Sateré-Maué odwołują się do niego jak do swoistej plemiennej konstytucji lub Biblii. Siła magiczna tego atrybutu władzy zasada się w przewidywaniu przyszłości. Jest też narzędziem jurysdykcji, gdyż można nim kręcić wokół osi, w celu rozszędzenia konfliktów. Porantim jest dla

Sateré-Maué najwyższą instytucją, reprezentującą władzę polityczną, sędowniczą, magiczno-religijną i mityczną (Sateré Mawé 2012).

Plemię Sateré-Maué przyjęło się określać „dziećmi guarany” i sami chętnie się tak nazywają. W literaturze najczęściej właśnie temu plemieniu przypisuje się pierwszeństwo w przetwórstwie rośliny *Paullinia cupana*, która jest dzikim gatunkiem winorośli z rodziny *Sapindaceae*, w bardzo dziś popularny napój o wartościach energetycznych. Sateré-Maué mieli udomowić tę roślinę i wyspecjalizowali się w jej uprawie oraz przetwórstwie. Miało to nastąpić właśnie na dawnym obszarze plemiennym, w basenie rzek Maués-Açu. Sami Sateré-Maué uznają się za innowatorów w zakresie tej uprawy, a proces przetwórstwa podnieśli do rangi ideologicznej, swoistego mitu, zgodnie z którym są właśnie „dziećmi guarany” (Masters 2013). Współcześnie uprawa i przetwórstwo guarany są podstawą ekonomiki plemienia. Dochody uzyskane z tej działalności stanowią większość środków pozyskiwanych przez plemię (Teixeira 2005). Można też powiedzieć, że z jednej strony zdolności handlowe Sateré-Maué materializują się w sukces, jaki na rynku międzynarodowym odniosła guarana. Z drugiej strony roślina ta odgrywa niezwykle rolę w życiu społecznym i organizacji tego plemienia (Sateré-Mawé 2012).

Znaczenie guarany dla Sateré-Maué ujawniło się już w momencie ich pierwszego kontaktu z cywilizacją białych. Wspomniany już misjonarz J.F. Bettendorff (1910) napisał w 1669 r., że Andirazowie posiadają w swoich lasach mały owoc, który nazywają guarana. Suszą go, ugniatają nogami i uzyskaną masę formują w kulki, których wartość odpowiada wartości złota pośród białych. Produkt ten jest mieszany z wodą z tykwy i podgrzewany. Powstały napój pije się, co dostarcza Indianom niezwyklej siły i wytrzymałości podczas polowań, likwiduje poczucie głodu, jest moczopędny, leczy gorączkę, ból głowy i skurcze mięśni. W 1819 r. przyrodnik Carl von Martius zakupił w regionie Maués próbki guarany i nadał tej, nieznaney dotąd botanikom roślinie, łacińską nazwę *Paullinia sorbilis*. Ustalił też, że funkcjonuje już spory rynek handlu guaraną, obejmujący tak odległe obszary, jak Mato Grosso i Boliwia. W 1868 r. Ferreira Pena szczegółowo opisał drogi transportu i zanalizował ekonomiczny aspekt zagadnienia. Wkrótce handel guaraną z regionu Maués dotarł do obszarów cywilizowanych i rozprzestrzenił się na całą Brazylię. Swoją popularność guarana zawdzięcza wspomnianym już szczególnym właściwościom: pobudzającym, regulującym pracę jelit, zapobiegającym chorobom wenerycznym, regulującym pracę serca, a także działającym jak afrodyzjak. Po przetworzeniu guarana zawiera 4–5% kofeiny, czyli więcej niż herbata i kawa.

Wyróżnia się kilka rodzajów guarany, zależnie od sposobu produkcji. Najwyższej jakości produkt pochodzi właśnie od Sateré-Maué i zwie się *guaraná das terras* (krajowa), *guaraná das terras altas* (wyżynna) lub *guaraná do Marau*

(od nazwy rzeki). Na obszarach cywilizowanych wokół Maués produkuje się guaranę, nazywaną *guaraná de Luzéia* (do dawnej nazwy miasta Maués), która nie jest uznawana za dobry produkt, gdyż jej wytwarzanie odbywa się bez udziału Indian i bez wykorzystania ich doświadczeń. Najbardziej poszukiwanym gatunkiem jest *guaraná das terras*, której Sateré-Maué produkuje zaledwie 2 tony rocznie, i to wyłącznie w szczególnie korzystnych dla jej uprawy latach (Palma Torres, Zebrini, Gomes 2010). Natomiast najbardziej popularnym produktem, również z racji niższej ceny, wynikającej z wyraźnie gorszej jakości, jest *guaraná de Luzéia*, produkowana na dużą skalę przez przedsiębiorstwa z regionu Maués, które wytwarzają jej ok. 40 ton każdego roku (Teixeira 2005, Sateré Mawé 2012).

## 6. Mityczne znaczenie procesu produkcji guarany

Produkcja napoju zwanego *çapo*, powstałego z wygotowanych w wodzie lasek guarany, który spożywają w dużych ilościach zarówno dorośli, jak i dzieci, jest swoistym obrzędem o charakterze religijnym. Następstwo czynności z tym związanych ma cechy rytualne, podobnie jak spożywanie napoju. Na sesję picia *çapo* składa się kilka etapów. Napój podaje żona, córka lub wnuczka gospodarza. Podczas degustacji prowadzi się rozmowy. Naczynie z napojem krąży pomiędzy kolejnymi uczestnikami, aż dotrze ponownie do gospodarza. Gdy w ceremonii uczestniczy wiele osób, tworzą się kolejne kręgi, według zasady, aby jedno naczynie krążyło pomiędzy 8–10 gośćmi. Osoba, która nie ma ochoty na degustację napoju, nie może odmówić wprost, tylko powinna tak markować picie, aby gospodarz nie dostrzegł, że unika konsumpcji. Kolejną zasadą jest, iż nie wolno opróżnić naczynia do końca, należy zostawić choćby niewielką ilość dla gospodarza. Tylko on może zakończyć sesję *çapo*, czyniąc to osobiście lub scedowując to na innego członka rodziny słowami *wai'pó'* (tu jest ogon). W czasie gdy naczynie krąży pomiędzy gośćmi, żona gospodarza płucze laski guarany, rozdrabnia je na tarce i formuje w kulki, które gotuje się w wodzie, aby napełnić naczynie nową porcją guarany natychmiast, gdy powróci ono z obiegu. Każda sesja *çapo* składa się z kilku takich rund (Botelho, Weigel 2011, Sateré-Mawé 2012). *Çapo* jest w szczególności spożywane przez kobiety w trakcie miesiączki, ciąży, tuż po porodzie, a także w okresie żałoby. Szczególnym okresem spożywania *çapo* przez mężczyzn jest festiwal Tocandira, czas żałoby i poród żony.

Można powiedzieć, że w okresie *fábrico*, jak Indianie Sateré-Maué nazywają wszystkie części procesu produkcji guarany, życie społeczne plemienia podlega silnej intensyfikacji; właśnie wówczas wprowadzają do niego elementy okultyzmu, nieznanne w życiu codziennym. Ten coroczny okres zbiorów guarany po-

zwala Sateré-Maué uczestniczyć w mitycznych obrzędach, odbudowujących poczucie odrębności tego etnosu (*Sateré-Mawé* 2012).

Festiwal Tocandira pokrywa się ze zbiorami guarany, obejmując co najmniej 20 dni tego okresu (Tate 2010). Podczas festiwalu odbywa się drugi – obok produkcji guarany – rytuał, z którego słynie plemię Sateré-Maué i który niezrędko staje się tematem doniesień żadnych sensacji tabloidów (Wright 2012). Jest to rodzaj „pasowania”, obrzęd wprowadzający młodych chłopców w wieku ok. 12 lat w dorosłość (Masters 2013). Rytuał należy do najbardziej okrutnych, nawet jak na warunki Amazonii. Na obie ręce chłopca zakłada się wyplatane ze słomy, prostokątne rękawice, malowane ciemnoniebieskim barwnikiem z rośliny genipa, przybrane piórami jastrzębia i papugi, które przywiązuje się do przedramienia na ok. 10 minut. Rękawice są wypełnione kilkunastoma mrówkami z gatunku *Paraponera clavata*, popularnie zwanymi „mrówką pociskową” lub „24-godzinna”, gdyż ich ugryzienie ma moc uderzenia pocisku z broni palnej, a ból utrzymuje się przez dobę (Botelho, Weigel 2011) (ryc. 5). Podczas tego rytuału przejścia od dzieciństwa do dorosłości, które ma ogromne znaczenie w mitologii Sateré-Maué, wykonuje się pieśni o treściach sławiących pracę, miłość i odnoszących się do wojny (*Sateré Mawé* 2012).



Ryc. 5. Rękawice z mrówkami używane do rytuału inicjacji przez plemię Sateré-Maué  
Źródło: fotografia autora (2006)

Proces *fábrico* jest silnie zmaskulinizowany. Rola poszczególnych uczestników produkcji jest uzależniona od ich płci i wieku. Sateré-Maué wyznaczają do prostych czynności w procesie produkcji osoby w różnym wieku, które jednak nie są szczególnie uzdolnione i nie mają większego doświadczenia. Jednak kiedy proces produkcji wchodzi w bardziej złożoną fazę, kontrolę nad nim powierza się bardziej doświadczonym, starszym członkom plemienia. Harmonogram prac w procesie produkcji przewiduje, że takie czynności, jak zrywanie owoców guarany, obieranie surowej rośliny, jej mycie, prażenie, obieranie opieczonej guarany, rozdrabnianie, to zasadniczo wyłącznie domena mężczyzn, rozdzielona pomiędzy poszczególne grupy wiekowe. Dziewczęta uczestniczą jedynie w obieraniu surowej

guarany i to przez bardzo krótki okres swojego życia, gdyż kiedy osiągają status dorosłej kobiety, stając się kandydatkami na żony i matki, nie są już dopusz-

czane do tej czynności. Ostatnie trzy fazy produkcji guarany wymagają szczególnej uwagi, gdyż to one decydują o jakości produktu finalnego – lasek guarany. Jest to proces formowania lasek, ich płukania i palenia, który wykonują wyłącznie starzy i doświadczeni mężczyźni. Zgodnie z tradycją tylko tacy mężczyźni są zdolni do tej czynności. Płukanie lasek guarany jest szczególnie istotną czynnością w procesie *fábrico*, gdyż jest to jedyny moment, w którym kobiety rzeczywiście uczestniczą (Masters 2013). Mogą to być wyłącznie kobiety dorosłe (matki lub babki), które przejmują półprodukt z procesu pieczenia po jego krótkim leżakowaniu na łąkach bananowca, kiedy nadal świeże laski guarany są bardzo delikatnie i należy je ostrożnie wypłukać. Jest to najdelikatniejsza czynność w całym procesie produkcji, co tłumaczy obecność kobiet w procesie wytwarzania guarany zakorzenionym w świecie męskim (Sateré-Mawé 2012).

Dopuszczenie dojrzałych kobiet (żon, matek, babek) do zmaskulinizowanego procesu produkcji guarany jest związane ze sferą mityczną. Kobiety w mitologii Sateré-Maué są reprezentowane przez trzy postacie: Uniaí, Onhiámuáčabê oraz Unhanmangarú, traktowane niekiedy jako siostry bliźniaków Ocumaató i Icuaman, a niekiedy samego Boga (Anumaré). Te mityczne kobiety wyposażone są w ważne atrybuty i prerogatywy, które oddziałują – nawet jeśli nie wprost, to pośrednio – na życie społeczne Sateré-Maué. Tym sposobem są włączone w proces *fábrico* zdominowany przez mężczyzn i zajmują w nim miejsce Onhiámuáčabê – żeńskiej szamanki, żony i matki znanej z *Historii guarany*; postać ta poprzez obmywanie ciała jej zmarłego syna własną śliną zmieszaną z sokiem mitycznych owoców miała dać początek guaranie, którą wskrzesiła młodego chłopca – pierwszego Sateré-Maué, założyciela tego plemienia (Sateré-Mawé 2012).

Warto zauważyć, iż w społeczności plemienia Sateré-Maué rola szamana (*pajé*) sprawowana jest wyłącznie przez mężczyzn, co stoi w opozycji do wspomnianego mitu, w którym była to postać żeńska. Podobnie w życiu społecznym proces *fábrico* jest zarezerwowany dla mężczyzn, choć u jego genezy stała kobieta. Prawdopodobnie ten odwrócony układ ról w procesie produkcji guarany związany z wiekiem i płcią leży u podstaw jedynego wyłomu i mitycznego dopuszczenia kobiet do fragmentu tego procesu (Sateré-Mawé 2012).

## 7. Procesy akulturacji i asymilacji plemienia Sateré-Maué

Zgodnie z definicją R.E. Parka i E.W. Burgessa (1921), asymilacja jest „procesem wzajemnego przenikania i łączenia się, w trakcie którego jednostki i grupy nabywają pamięć, uczucia oraz postawy innych jednostek i grup oraz poprzez dzielenie z nimi doświadczeń i historii są włączane do nowej dla siebie wspólnoty kulturowej”. Kontakty międzygrupowe powodują interakcję, a asymi-



lacja jest ich finalną fazą. Asymilacja zachodzi szybciej, kiedy te kontakty są bardziej osobiste i intensywne, zwłaszcza w kręgu rodzinnym. A.M.M. Gordon (1964) stwierdził, że procesy asymilacyjne zachodzą w wyniku kontaktów międzyludzkich, spowodowanych przez m.in. podbój kolonialny, okupację wojskową, zmiany granic państwowych, handel, aktywność misjonarską, pomoc techniczną dla krajów słabo rozwiniętych, przemieszczania ludności oraz migracje. Zwrócił jednak uwagę, że dwa ostatnie czynniki mają znaczenie nadrzędne.

Wyróżnia się kilka etapów asymilacji. Pierwszym nieuchronnym etapem jest „akulturacja”, rozumiana jako przyjęcie przez grupę mniejszościową wzorów kulturowych – norm, zachowań, przekonań, ale też przejście języka, stylu życia itd. społeczeństwa przyjmującego. Kolejnym etapem jest tzw. asymilacja strukturalna, czyli wejście przedstawicieli mniejszości etnicznych w bezpośrednie relacje z grupą większościową. Etap ten nie jest konieczny, lecz gdy się już pojawi, to pozostałe stadia asymilacji w sposób naturalny muszą po sobie nastąpić. Ostatecznym etapem jest „asymilacja identyfikacyjna”, określająca rozwój poczucia tożsamości opartego głównie na zasadach i wartościach społeczeństwa przyjmującego (Gordon 1964).

Nowsze teorie asymilacji zwracają uwagę na złożoność tego procesu we współczesnym świecie. N.D. Glazer, D.P. Moynihan i C. Sapos-Schelling (1975) przedstawili teorię macierzy dwóch kultur (*two culture matrix*), twierdząc, że migranci mają tendencję do asymilowania się do wspólnego modelu społeczeństwa, ale jednocześnie dążą do podtrzymania swojej tożsamości etnicznej. Grupom mniejszościowym opłaca się zachować część swojej kultury, co nie wyklucza ich przystosowania się do społeczeństwa przyjmującego.

Akulturacja definiowana jest jako „proces wzajemnego oddziaływania kulturowego, w którego wyniku zmiany ulegają wzory i kody kulturowe jednej lub obu kontaktujących się ze sobą grup. Akulturacja może przebiegać w dwóch kierunkach i zachodzić bez naruszenia systemu wartości rdzennych dla danej grupy, co różni ją od asymilacji, czyli pełnego jednokierunkowego procesu, w rezultacie którego zawsze dochodzi do zmiany rdzenia kulturowego grupy” (Budyta-Budzyńska 2010, s. 108). W przypadku Ameryki Łacińskiej akulturacja przybiera wręcz formę transkulturacji (Krysińska-Kałużna 2012, s. 21).

Jak się wydaje, proces akulturacji zachodzi w niemal całej populacji Sateré-Maué zarówno tej zamieszkującej nadal część historycznych terytoriów plemiennych w obrębie Ziemi Rdzennej Andirá-Marau, jak i zamieszkującej w diasporze w innych regionach Amazonii, choć proces ten przebiega ze zmiennym natężeniem właśnie zależnie od miejsca zamieszkania.

Obserwacje dokonane w wiosce Sateré-Maué, w gminie Iranduba, nad rzeką Ariaú, w pobliżu jej ujścia do Rio Negro oraz na dalekich zachodnich przedmieściach Manaus, w pobliżu Ponte Negra, pozwalają stwierdzić, że akulturacja

na tych terenach jest daleko posunięta. Te izolowane od głównego trzonu plemienia skupiska są wynikiem migracji w celach ekonomicznych. Osiedlanie się Indian amazońskich w biednych, peryferycznych częściach Manaus jest zjawiskiem powszechnym. Osadnicy ci nie włączają się jednak w znaczący sposób w struktury społeczeństwa narodowego, a funkcjonują w jego gospodarce w wybranych sektorach, gdyż bazują przede wszystkim na obsłudze ruchu turystycznego i to w ograniczonym zakresie. Podstawowym zajęciem Indian jest bowiem import z ziem rdzennych, ale także produkcja na miejscu wyrobów sztuki ludowej i użytkowej plemienia, które oferuje się turystom, głównie zagranicznym, jako oryginalne indiańskie pamiątki. Powstały wręcz zinstytucjonalizowane formy takiej działalności, polegające na ścisłej współpracy izolowanych społeczności Sateré-Maué z konkretną siecią hotelową (np. w Manaus z Best Western) albo z konkretnym hotelem, np. w gminie Iranduba z Hotel do Selva Ariaú Amazon Towers. Na potrzeby turystów stworzone są nie tylko targowiska wyrobów indiańskich w Manaus, ale całe żywe skanseny (wioski) w okolicy tej metropolii, gdzie toczy się życie Indian, które z chwilą wizyty zorganizowanych grup turystów (indywidualni turyści bez przewodnika tam nie docierają) przybiera charakter tradycyjny, podczas gdy na co dzień jest to egzystencja na skraju cywilizacji w sensie przestrzennym, ale w obrębie tej cywilizacji i według jej twardych reguł rynkowych w sensie materialnym.

Wioska indiańska (ryc. 6) w gminie Iranduba jest klasycznym przykładem „wsi potiomkinowskiej”, położna jest ok. 3 km od ważnej drogi kołowej Amazonii, oznaczonej symbolem AM-070, wiodącej z Manaus (przeprawa promowa na Rio Negro) przez Irandubę i Manacapuru do Novo Airão w górze Rio Negro. Jednak turystów dowozi się do wioski łodziami z hotelu Ariaú Amazon Towers w taki sposób, iż są przeświadczeni o głębokiej izolacji tej osady od cywilizacji (*Ariaú Amazon Towers* 2013). Po drodze mija się zaledwie kilka samotnych siedzib kabokłów, a rzeka roi się od kajmanów i piranii, których połów jest jedną z atrakcji rejsu.

Po przybiciu do klasycznego *porto* Sateré-Maué (kładki na palach wychodzące w rzekę na kilka metrów od brzegu) turyści wspinają się na wysoki brzeg, mijając po drodze polankę z samotnym dużym drzewem, w którego pień należy rytualnie uderzyć drewnianą pałką, anonsując przybycie obcych. Na kładce na turystów czeka lokalny indiański przewodnik. Nie ma wątpliwości, iż dla mieszkańców wioski jest to ostatni sygnał, aby wcielili się w zadaną im rolę „dzikiej izolowanej grupy tubylczej”. Pierwszym odwiedzanym obiektem jest położna na skraju wsi chata szamana, którym okazuje się być kobieta (ryc. 7). Jak wcześniej wspomniano, w tradycji plemiennej Sateré-Maué szamanami są wyłącznie mężczyźni, ale przeciętni turyści przecież tego zazwyczaj nie wiedzą. Szamanka okadza turystów palonymi ziołami i prezentuje bogatą kolekcję atry-

butów swej funkcji i przedmiotów kultu, zrobionych z kości zwierząt, ptaków i wywarów z roślin (ryc. 8). Dla podkreślenia swej dzikości szamanka posługuje się wyłącznie lokalnym językiem (jakoby nie rozumie po portugalsku), który przewodnik tłumaczy na angielski. Ze spisów powszechnych wynika, że znajomość portugalskiego wśród dorosłych Sateré-Maué jest powszechna, a zatem jest to kolejny przejaw „gry” przed turystami.



Ryc. 6. Wioska plemienia Sateré-Maué nad rzeką Ariaú niedaleko Ponte do Rio Ariaú  
Źródło: fotografia autora (2006)



Ryc. 7. Szamanka Sateré-Maué z wioski nad rzeką Ariaú wraz z przewodnikiem-tłumaczem



Ryc. 8. Obiekty kultu szamańskiego Sateré-Maué

Źródło: fotografie autora (2006)

Następnie turyści przechodzą bliżej centrum wsi, do domu zgromadzeń (ryc. 9), który podobnie jak obiekt szamanki jest jedynie wiatą, zadaszoną liśćmi palmowymi, z centralnym palem podtrzymującym tę okrągłą konstrukcję. Tam oczekuje już zespół folklorystyczny, złożony z młodych kobiet i dzieci (ryc. 10). Żadne z nich nie wygląda na swój wiek, dziewczyny ponoć są już dorosłe, a dzieci mają ok. 10–12 lat, ale są bardzo niskie i wyglądają na znacznie młodsze. Wszyscy odziani są w stosowne stroje, charakteryzowane raczej na wyobrażenie turysty – choć jak się wydaje – wszystkie elementy są autentyczne, tylko na co dzień raczej nieużywane. Jest to grupa muzyczno-taneczna, która wykonuje kilka tańców, związanych z różnorodnymi rytuałami plemiennymi, do taktu muzyki granej na prostych instrumentach bębnowych.



Ryc. 9. Dom zgromadzeń w wiosce Sateré-Maué, mężczyzna jest jej naczelnikiem  
Źródło: fotografia autora (2006)



Ryc. 10. Pokaz tradycji plemiennych w wiosce Sateré-Maué  
Źródło: fotografia autora (2006)

Kolejną atrakcją jest opisany już wcześniej rytuał *çapo* (ryc. 11), animowany przez mężczyznę w średnim wieku, przedstawionego jako naczelnik wioski (*tuxaua*). Na potrzeby turystów napój został przyrządzony wcześniej (może zakupiono jego zgrzewkę z supermarkecie w Manaus), a w trakcie jego spożywania zachowana jest tylko jedna z podanych wcześniej zasad, ta, która nakazuje, by czarka krążyła kolejno pomiędzy uczestnikami obrzędu. Niektórzy zdecydowanie odmawiają poczęstunku, zapewne nieświadomi swej nieuprzejmości i braku szacunku dla gospodarza. Na tym w zasadzie kończy się wizyta w wiosce Sateré-Maué.

Autorowi udało się jednak, dzięki indywidualnemu charakterowi wizyty, poszerzyć ją o zwiedzenie dalszej części osiedla (choć zdecydowanie nadal z dala od jej bardziej cywilizowanej części). Zaobserwowano kilka dziwnych jak na dżunglę widoków, takich jak słupy sieci energetycznej w oddali albo pozostawiony przy jednej z chat, zapewne przez nieuwagę mieszkańca, rower (ryc. 12).



Ryc. 11. Rytuał picia guarany (*çapo*)



Ryc. 12. Nieoczekiwane ślady innej cywilizacji w wiosce Sateré-Maué

Źródło: fotografie autora (2006)

Nie dało się też ukryć faktu, iż w jednej z publicznych budowli, określonej jako szkoła, odbywała się właśnie konsultacja lekarza, do której ustawiła się kolejka interesantów, głównie matek z małymi dziećmi, w tym również tych, które jako dziewczynki tańczyły przed chwilą w zespole (ryc. 13). Lekarz wykonywał podstawowe badanie stetoskopem, dokonywał pomiarów ciśnienia, robił zastrzyki (szczepienia) i wypisywał recepty (do realizacji w środku dżungli). Z jednej strony wiadomo, że wizyta lekarza nie jest niczym nadzwyczajnym

i wszyscy Indianie żyjący w pobliżu obszarów cywilizowanych są objęci taką opieką co najmniej raz w miesiącu. Brazylia jest podzielona przez fundację Funasa na 34 obszary ochrony zdrowia Indian (*distritos sanitários especiais indígenas*). Omawiana wioska znajdowała się w dystrykcie nr 18 Manaus, a reszta terytoriów plemienia Sateré-Maué to dystrykty nr 24 Parintins i nr 29 Rio Tapajós (*Lei Arouca* 2009, s. 31). Z drugiej strony badania prowadzone wśród Sateré-Maué pokazują, że aż 80% respondentów nie korzystało z opieki zdrowotnej, lecz ci, którzy skorzystali, w 97,5% czynili to właśnie poprzez Funasa, a jedynie 0,9% poprzez służbę zdrowia w gminach (Teixeira 2005, s. 61–62).



Ryc. 13. Wizyta lekarza w wiosce Sateré-Maué  
Źródło: fotografia autora (2006)



Ryc. 14. Wyroby sztuki ludowej plemienia Sateré-Maué oferowane turystom  
Źródło: fotografia autora (2006)

Wszystkie powyższe fakty potwierdzają przypuszczenie, iż funkcjonowanie opisanego osiedla Sateré-Maué nie jest przypadkowe, a jego mieszkańcy swobodnie migrują między wioską a hotelem, gdzie są zatrudnieni na etatach lub ryczałcie w celu obsługi turystów. Świadczy o tym również brak rozłogów rolnych w otoczeniu wsi. Są tu jedynie drobne przydomowe spłachetki ziemi wykorzystane pod uprawę. Dodatkowym zajęciem mieszkańców jest rybołówstwo rzeczne, a poza tym dochody uzyskują ze sprzedaży własnoręcznie wykonanych pamiątek, nadal zachowujących walor oryginalności tradycyjnych materiałów i zdobnictwa (ryc. 14).

## 8. Wnioski

Dokonane obserwacje pozwalają stwierdzić, iż część plemienia Sateré-Maué, która wyemigrowała z obszaru rdzennego tego plemienia, czyli z dorzecza rzek Andirá, Marau, Tapajós, w okolice stolicy stanu Amazonas – Manaus i do samego miasta, podlega znacznie silniejszym procesom akulturacji.

Odnosząc się do wyróżnionych przez M. Krysińską-Kałużną (2012, s. 26–27) typów akulturacji, można powiedzieć, iż jest to na pewno akulturacja niesymetryczna (związana z relacjami dominacji i podporządkowania grupy plemiennej społeczeństwu narodowemu). Jest też zapewne marginalna (biorąc pod uwagę zróżnicowany poziom akulturacji grup izolowanych i zasadniczej grupy plemiennej Sateré-Maué żyjącej w Ziemi Rdzennej Andirá-Marau), gdyż w mniejszym stopniu zmienia centra kontaktujących się kultur.

Nie prowadząc badań socjologicznych, trudno jest określić poziom akulturacji, ale zapewne nie jest to akulturacja głęboka, czyli dotycząca wartości i zmieniająca cały system. Choć jednak przejście od prymitywnej gospodarki leśnej do wyspecjalizowanej formy obsługi ruchu turystycznego w celu uzyskania ponadstandardowych dochodów, trudno określić jako niezmienną sferę wartości.

Akulturacja Sateré-Maué ma zapewne charakter narzuconej, ale zarazem można dostrzec elementy akulturacji antagonistycznej, gdyż plemię dla zachowania spistości swojej kultury zdecydowało się na przyjęcie niektórych składników kultury obcej. Dobrym przykładem jest wpasowanie się instytucji plemiennych w rynek napojów i produkcja guarany systemem półprzemysłowym, a także opisana oferta dla turystów, która pozwala nie tylko kultywować stare plemienne rytuały i wytwórczość (choć w formie skomercjalizowanej), ale także popularyzować je w świecie. Akulturacja ta ma charakter funkcjonalnej, polegającej na zapożyczeniach organizacyjno-technicznych, a na przedmieściach Manaus (grupa Y'Apyrehyt) (Bothelo, Weigel 2011) zapewne niekiedy także akulturacji pożądanej, czyli związanej z chęcią utożsamienia się ze społeczeństwem narodowym.

Na obecnym etapie nie wydaje się być nigdzie akulturacją pełną, polegającą na przyjęciu wartości i stylu życia grupy obcej. Trudno też ocenić, na ile akulturacja ma cechy partnerskiej, oznaczającej partnerskie stosunki interetniczne. Zapewne dążą do tego brazylijskie instytucje państwowe, zajmujące się kwestią ludności rdzennej, ale jak wiadomo z ich historii rolę tę odgrywają ze zmiennym powodzeniem i często są bardzo krytykowane, a nawet likwidowane i zastępowane innymi instytucjami, o bardziej przejrzystej strukturze.

Podsumowując, można zatem stwierdzić, iż akulturacja plemienia Sateré-Maué jest zjawiskiem zdecydowanie postępującym, choć w różnym stopniu nasilenia i raczej sporadycznie jako akulturacja pełna. Oznacza to, że trudno mówić o dokonanej już asymilacji tego plemienia, choć proces ten postępuje coraz szybciej na wielu płaszczyznach, o czym świadczy m.in. powszechna znajomość portugalskiego i niemal ogólne wyznawanie jednej z odmian chrześcijaństwa, podczas gdy religia tradycyjna stała się elementem skomercjalizowanych pokazów dla turystów. Opanowanie przez plemię, na obszarach rdzennych, rynku produkcji guarany i wykorzystanie do jej reklamy plemiennej mitologii także potwierdza akulturację. Na potrzeby turystów podtrzymywany jest również mit o izolacji przestrzennej plemienia Sateré-Maué, podczas gdy w oficjalnych spisach grup izolowanych, żyjących w Brazylii, nie znajdujemy nazwy tego plemienia (Krysińska-Kałużna 2012, s. 89–91). Mamy zatem do czynienia z tworzeniem rezerwatów/skansenów antropologicznych, które mają dowodzić troski społeczeństwa narodowego o kulturę ludności rdzennej, zachowywanej w postaci zakonserwowanej (Kairski, Wołodźko 1997, s. 25).

## Literatura

- Ariau Amazon Towers*, 2013: <http://www.ariau.tur.br> (1.10.2013).
- Bettendorff J.F., 1910, *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*, Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del Rei, 1, Rio de Janeiro.
- Bonasewicz A., 2010, *Amazonia jako region geograficzny: przesłanki przyrodnicze i społeczno-gospodarcze*, „Prace i Studia Geograficzne”, 44, s. 21–29.
- Botelho J.B., Weigel V.A.C.M., 2011, *The Sateré-Mawé community of Y'Apirehyt: ritual and health on the urban outskirts of Manaus*, „História, Ciências, Saúde”, 18 (3), s. 723–744.
- Budyta-Budzyńska M., 2010, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, PWN, Warszawa.
- Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas*, 2012, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Brasília.
- Cunha Fischer L.R. da, 2006, *Os recortes na terra dos “filhos do guaraná”: implicações jurídicas das sobreposições de unidades de conservação na terra indígena Andirá-Maraú*: <http://www.conpedi.org.br> (20.09.2013).



- Diretoria Executiva do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé – CGTSM*, 2011, Portal dos Filhos do Waraná: <http://www.nusoken.com> (2.09.2013).
- Fabre A., 2005, *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*, Kamasa.
- Glazer N.D., Moynihan D.P., Saposs-Schelling C., 1975, *Ethnicity: theory and experience*, Harvard University Press, Cambridge.
- Gordon A.M.M., 1964, *Assimilation in American life: the role of race, religion and national origins*, University Press, Oxford.
- Kairski M., Wołodźko M., 1997, *Misjonarz i antropolog – twarzą w twarz. Problematyka inkulturacji społeczeństw pierwotnych Amazonii*, „W Drodze. Miesięcznik poświęcony życiu chrześcijańskiemu”, 1, s. 15–25.
- Krysińska-Kałużna M., 2012, *Yamashta czyli Ten Który Prawie Umarł*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Lei Arouca. 10 Anos de saúde indígena*, 2009, Fundação Nacional de Saúde, Brasília.
- Masters J., 2013, *Sateré-Mawé*, DICE Database for Indigenous Cultural Evolution, University of Missouri, Columbia: <http://dice.missouri.edu/docs/tupi> (22.09.2013).
- Palma Torres A., Zebrini F., Gomes R., 2010, *Commerce équitable du guarana des Satere-Mawe territoire indien d'Indirá-Marau, Amazonie, Brésil. Evaluation des impacts de 10 ans de commerce équitable*, Plateforme pour le Commerce Équitable: [http://www.commerceequitable.org/images/pdf/impact/etude\\_warana.pdf](http://www.commerceequitable.org/images/pdf/impact/etude_warana.pdf) (1.10.2013).
- Park R.E., Burgess E.W., 1921, *Introduction to the science of sociology*, Chicago University Press, Chicago.
- Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável. Terrotório Baixo Amazonas – Amazonas*, 2010, Secretário de Desenvolvimento Territorial, Ministro de Estado do Desenvolvimento Agrário, Cáritas Arquidiocesana de Manaus. Estudo Técnico, Manaus.
- Rodrigues A.D., 1958, *Classification of Tupí-Guaraní*, „International Journal of American Linguistics”, 24 (3), s. 231–234.
- Sateré Mawé*, 2012, Povos indígenas no Brasil: <http://pib.socioambiental.org/en/povo/satere-mawe> (18.09.2013).
- Sateré-Mawé*, 2013, *Ethnologue. Languages of the World*: <http://www.ethnologue.com/language/maw> (19.09.2013).
- Sena R. de, Teixeira P., 2006, *Movimentos migratórios da população Sateré-Mawé – povo indígena da Amazônia brasileira*, XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Caxambu, Minas Gerais.
- Tate Z., 2010, *The eyes of the forest*, Cultural Survival. Partnering with Indigenous Peoples to Defend their Lands, Languages, and Cultures: [www.culturalsurvival.org](http://www.culturalsurvival.org) (1.10.2013).
- Teixeira P., 2005, *Sateré-Mawé retrato de um povo indígena*, Universidade Federal do Amazonas, Fundação Estadual de Política Indigenista do Amazonas, UNICEF. Manaus.
- Teixeira P., Brasil M., 2005, *Estudo Demográfico dos Sateré-Mawé: um exemplo de censo participativo* [w:] Pagliaro H., Azevedo M.M., Santos R.V. (red.), *Demografia dos povos indígenas no Brasil*, Fiocruz, Rio de Janeiro, s. 135–154.

- Teixeira P., Brasil M., Silva E.M. da, 2011, *Demografia de um povo indígena da Amazônia brasileira: os Satére-Mawé*, „Revista Brasileira de Estudos de População”, 28 (2), s. 429–448.
- Teixeira P., Sena R. de, 2008, *As migrações entre os Sateré-Mawé, povo indígena da Amazônia brasileira*, XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Caxambu, Minas Gerais.
- Wright T., 2012, *The 8 most bizarre rituals in the World*, Vagabondish: [www.vagabondish.com/8-bizarre-rituals-world](http://www.vagabondish.com/8-bizarre-rituals-world) (1.10.2013).

### **Amazonian tribe Sateré-Mawé – between acculturation and assimilation**

#### **Summary**

In the article the processes of the assimilation and acculturation occurring among representatives of the Amazonian tribe Sateré-Mawé, which until recently remaining in isolation from the main society of the Brazil were analyzed. In the study were included both the part of tribe still living in the core area and part of them which migrated to the neighbourhood of the main urban centres of the Amazonia. Field observation was conducted in November 2006 in the area around the city of Manus and in a tribal village in municipality Iranduba on the Ariaú river which is a tributary of Rio Negro.

**Key words:** Brazil, Amazonia, Indians, Sateré-Mawé, acculturation, assimilation.

Marek Sobczyński, prof. zw. dr hab.

Katedra Geografii Politycznej i Studiów Regionalnych, Wydział Nauk Geograficznych, Uniwersytet Łódzki, 90-142 Łódź, ul. Kopcińskiego 31