

“Da Lídia compramos televisão”, Programas sociais e Agencialidade Indígena entre os Sateré-Mawé do Baixo Amazonas em Brasil

(Manuscrito a ser publicado em inglês: Halbmayr, Ernst/Elke Mader(Eds.), Modernidades Indígenas nas Américas, Sean Kingston Publishing, Hertfordshire)

(tradução do inglês Alba L.G. Figueroa)

Wolfgang Kapfhammer, Luiza Garnelo¹

“Da Lídia compramos televisão...” Isso foi, o que é um Sateré-Mawé amigo alegremente respondeu a uma pergunta minha [WK], perguntando o que sua família tem feito com o dinheiro do "salário-maternidade", o subsídio de maternidade, eles receberam para o nascimento de sua filha mais nova Lídia. No caso dos indígenas Sateré-Mawé do Baixo Amazonas pode ser observado que as transferências governamentais, como Salário-maternidade, Aposentadoria (pensão na velhice) e Bolsa Família (Bolsa Família) são principalmente gastos em bens de consumo.

Para combater a pobreza estrutural, transferências tornaram-se as melhores práticas em uma série de países da América Latina (Hall 2006, Handa / Davis 2006, Lindert et. al., 2007). Estes pagamentos vêm principalmente na forma das chamadas transferências condicionadas de renda (TCR) que obrigam às famílias beneficiárias a seguir certos pré-requisitos como submeter às crianças a rotinas preventivas de controle médico e matrícula na escola. No Brasil, programas já existentes foram integrados no programa Bolsa Família, o qual se tornou o maior programa de TCR do mundo, por afetar 46 milhões de pessoas ou 25% da população brasileira. As condições são a frequência escolar e da observância de uma agenda² saúde e

¹ Wolfgang Kapfhammer é um antropólogo na Seção de Antropologia Cultural e Social do Departamento de Pesquisa Comparativa da Universidade de Marburg. Luiza Garnelo é antropóloga e médica no Instituto Leônidas e Maria Deane, FIOCRUZ Amazonas, em Manaus. Kapfhammer realizou vários períodos de trabalho de campo entre os Sateré-Mawé, mais recentemente, em um projeto de pesquisa sobre a mudança religiosa e relações ambientais entre os Sateré-Mawé, em parceria com Garnelo. Gostaríamos de agradecer ao Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) (MU 359 / 28-1, HA5957 / 6-2) por generosamente financiar a pesquisa, e ao Conselho Nacional de Pesquisa (010581 / 2009-0) por autorizá-la, e ao PRONEX / FAPEAM / CNPq, Edital 003/2009 pelo apoio geral.

² Concretamente, as condições para receber o Bolsa Família são: renda familiar até um ¼ do salário mínimo (= 170 R \$); todos os menores abaixo de 17 anos de idade têm de se matricular na escola e devem possuir um certificado de vacinação (membros grávidas da família tem que fazer o pré-natal); o valor máximo recebido por

nutrição Embora não seja possível sustentar uma família exclusivamente com a transferência monetária do Bolsa Família, por si só, vários recente estudos (de Bem Lignani et.al. 2010, Paes-Sousa et.al. 2011) demonstraram que o programa pode levar a um melhor estado nutricional em crianças das famílias beneficiárias já que, em geral, a compra de alimentos para as crianças é muitas vezes priorizados (Paes-Sousa et.al. 2011: 500).

Enquanto o programa TCR do Brasil é considerado como uma estratégia de proteção social para promover desenvolvimento social, mas também garantir numa base humanitária, a recepção da Aposentadoria, pensão na velhice, é garantido pela legislação trabalhista brasileira. Sobre bases de justiça social, também os chamados trabalhadores rurais são incluídos como beneficiários, entre eles estando também os povos indígenas classificados, embora, tendo passado a a maior parte de sua vida fora do mercado do trabalho formal; eles nunca foram capazes de pagar um fundo de pensão social. O pagamento por transferência de um salário mínimo (R \$ 678 em 2013) para esses trabalhadores rurais tem em conta o fato da injustiça social grave que essas pessoas têm sofrido muitas vezes, tendo sido exploradas por seu patronos que nunca se esforçaram em repartir contribuições sociais em o nome de seus clientes.

Finalmente, como fêmea do trabalhador rural, cada mulher indígena tem o direito de receber um salário mínimo como salário-maternidade durante quatro meses por ocasião do nascimento de um filho. Se considerarmos a pouca idade das mulheres ao ter seu primeiro filho e uma extraordinariamente elevada taxa³ de nascimentos há um afluxo considerável de dinheiro para as comunidades Sateré-Mawé. As últimas transferências, Aposentadoria e Salário Maternidade requerem certificação como (indígenas) "trabalhadores rurais" pela FUNAI, o órgão governamental para assuntos indígenas no Brasil, e são, ao contrário das TCRs, não-condicionados.

Nos últimos anos, alguns estudos científicos têm sido publicados em particular sobre a política de TCR no Brasil, embora sem incluir os territórios indígenas na pesquisa. As avaliações tem sido de um modo geral positivas, como já foi dito, embora uma distinção deve

família equivale a 200 R \$ (a maioria recebe menos); o número máximo de crianças calculados por família é de 3.

³ Embora a taxa de natalidade média no Brasil é hoje menor de 2 filhos por mulher, entre os Sateré-Mawé é uma incrível média de 8 filhos por mulher (Teixeira, 2004). Desde os anos setenta, a população multiplicou dez vezes e totaliza hoje aproximadamente 12.000 pessoas. Está além do escopo deste artigo, mas há uma questão de gênero sério a ser notado aqui: subsidiar o parto em uma sociedade que já exibe um das taxas de natalidade mais elevadas do mundo tem, naturalmente, consequências graves para a condição psico-física de mulheres na sociedade Sateré-Mawé. Os Sateré-Mawé estão apanhados no meio de uma transição demográfica como muitos outros grupos indígenas das terras baixas da América Latina (McSweeney / Arps 2005).

ser feita entre efeitos a curto prazo do programa e os impactos pretendidos de longo prazo. Os efeitos positivos de curto prazo sobre o estado de saúde e inclusão escolar poderiam ser mostrado, ao mesmo tempo que parece ser muito cedo para ser capaz de avaliar os efeitos desejados de longa duração da TCR. Desde que TCR é investida principalmente na acumulação do capital humano dos filhos das famílias beneficiárias, tem que se esperar e ver se o ciclo intergeracional da pobreza estrutural pode realmente ser quebrado (Handa / Davis 2006).

Além disso, resultados na sociedade brasileira não-indígena sugerem implicações sócio-culturais além de meros efeitos econômicos (em geral, maior poder de compra), tanto quanto seja necessário. As implicações podem ser relevantes para o nosso caso mais específico de uma sociedade indígena: - A "condicionalidade" das transferências de renda é introduzido implicitamente como um mecanismo de disciplinamento social dos pobres como Outro cultural em prol de legitimar um programa social diante de uma classe⁴ média cética (há um viés cultural não reconhecido). - As transferências de dinheiro, possivelmente, alteram as normas e valores em relação ao consumo (externo) para o detrimento da produção⁵ (interna) (esse viés cultural manifesta-se na imposição de um comportamento do consumidor normativo).

- As transferências de dinheiro promovem um certo "imediatismo"⁶ (este comportamento do consumidor normativo pode distrair de objetivos a longo prazo).

Os Sateré-Mawé⁷ são um dos últimos grupos indígenas que vivem numa relativa vizinhança em relação ao principal rio Amazonas. Hoje, os Sateré-Mawé, falantes de língua Tupi, vivem na Área Indígena Andirá-Marau perto das cidades de Parintins e Maués. Horticultores típicos, caçadores e pescadores da floresta tropical amazônica, os Sateré-Mawé, a pesar disso, têm uma longa história de contato intercultural. Durante muito tempo, eles foram incluídos nos ciclos predadores e exploradores de extrativismo regional, no entanto, de acordo com as suas próprias tradições orais, os Sateré-Mawé também conseguiram se manter como produtores e

⁴ Cf. Handa/Davis (2006:523).

⁵ Cf. de Bem Lignani et.al. (2010) que notam uma mudança significativa no sentido de alimentos processados e cereais comprados com CCT dinheiro (ver Ic fig.1), que tem a ver com a disponibilidade, mas também com uma mudança em aspectos simbólicos e culturais do consumo de alimentos (l. c. 708).

⁶ A pressão física e psicológica da pobreza, por si só requer soluções de curto prazo, enquanto estratégias a longo prazo ficam em segundo plano (cf. Handa / Davis 2006). Os pobres são forçados a desenvolver um "imediatismo" habitual (cf. Day / Papataxiarchis / Stewart, 1999).

⁷ Cf. Pereira 1954; Lorenz 1992; Figueroa 1997; Alvarez 2009; Kapfhammer 2004a, 2009, 2012a, 2012b; Wright/Kapfhammer/Wiik 2012.

comerciantes de guaraná. Devido a uma enorme explosão demográfica, a pressão ecológica e econômica sobre o meio ambiente florestal aumentou consideravelmente e falta de alimentação decente se tornou um problema crônico. Apesar de um Projeto de Comércio Justo, o "Projeto Integrado de etnodesenvolvimento" ou "Projeto Guaraná", agora já em execução por um número surpreendente de anos, retomar a centralidade cosmológica do guaraná e fundi-la com a ética ambiental ocidental, a fim de produzir e comercializar guaraná (e outros produtos florestais, em sua maioria coletados), a situação ecológica, econômica e socialmente crítica na Área Indígena perdura.

Enquanto o "Projeto Guaraná" esforça-se para manter, ou melhor, revitalizar a cultura indígena produtiva, a crise agravou nos últimos anos, não por menos em razão causa da concorrência "culturalmente" esmagadora das transferências governamentais, como ativistas Sateré-Mawé e profissionais do projeto guaraná afirmam⁸. Para dar uma idéia das proporções: em um ciclo anual, cerca de 80% do fluxo de caixa é composta por benefícios sociais, enquanto que apenas 20% vêm do projeto de comércio internacional justo, apesar de os preços incomparáveis que este é capaz de pagar aos produtores individuais. No lugar das roças de guaraná, as transferências são aproveitadas como principais fontes de receita. Para dar um exemplo, pessoas com direito a pensões tornaram-se o principal "trunfo" de um agregado familiar Sateré-Mawé. Se houver duas ou três pessoas com direito a pensões em uma casa a receita facilmente equivale a 1500-2000 R \$ por mês. Mesmo se contarmos apenas duas pessoas aposentadas os montantes de receitas anuais sobem para R\$15.600 , o que é o equivalente a 390 quilos de Guaraná vendido por R\$ 40 o quilo para o mercado justo. Atualmente, apenas os produtores Sateré-Mawé mais produtivos produzem uma safra deste porte.⁹ Pode-se observar que o regime de transferências cria sua própria ecologia política entre os Sateré-Mawé: menos por bloquear o acesso ao território de produção ou a mercados para vender o produto, mas por reconfigurar (recoining) desejos (cf. Rubenstein 2004) para

⁸ As receitas de produção (por exemplo, farinha de mandioca) para o mercado regional são geralmente insignificante, porque os preços são muito baixos (o projeto de Comércio Justo paga até três vezes mais por um quilo de guaraná do que o mercado local) ou altamente volátil (no caso da farinha de mandioca). Além disso, os custos de transporte para a cidade de navio aumentaram consideravelmente nos últimos anos, de modo que todo o lucro pode ser facilmente devorado.

⁹ Também pode-se observar que, ao contrário do que se poderia esperar, esta situação não conduz a um aumento de poder [empoderamento] dos idosos que recebem o dinheiro. Pelo contrário: o dinheiro é distribuído rapidamente, ou melhor: arrancado das mãos dos homens mais velhos e das mulheres impotentes por seus descendentes mais jovens para sair de farrá.

criar o que vamos chamar uma “*cargo-stance*” (“carga-postura”)¹⁰. Será mostrado, que, ironicamente, esse processo de subjugação habitual se enraiza diretamente na cosmologia Sateré-Mawé.

Vai-se argumentar que os Sateré-Mawé fazem sua própria leitura de “condicionalidade”. Do ponto de vista governamental, a condicionalidade das transferências de renda tem como objetivo a obtenção de objetivos de longo prazo, como a acumulação de capital humano entre os filhos de famílias beneficiárias.¹¹ Em vez disso, “condicionalidade” / “incondicionalidade” entre os Sateré-Mawé tem que ser visto principalmente dentro de um quadro cosmológico das relações entre as pessoas humanas e domínios não-humanos. Enquanto “condicionalidade” tem que ser entendido como (um sistema de) relacionamento complexo e exigente a que uma pessoa Sateré-Mawé adulta é submetida em sua vida produtiva como agricultor de subsistência na floresta tropical, “incondicionalidade” funciona como o principal sistema de relações simples e pouco exigentes ativados principalmente no contexto da aquisição de recursos do ambiente. Ambos os esquemas das relações são afetados positiva ou negativamente por eventos históricos diferenciais. Argumenta-se que o acesso ao pacote das transferências governamentais exacerba a mythopraxis (Sahlins, 1985; cf. Kapfhammer 2004a, Wright / Kapfhammer / Wiik de 2012: 386) de relações incondicionais com o ambiente (mais amplo) da modernidade indígena. A apropriação de recursos externos podem seguir modelos cosmológicos tradicionais, no entanto revela-se disfuncional, a longo prazo, por causa do deslocamento gradual concomitante da fonte cosmológica e ontológica da autonomia e da agência (agencialidade) para o exterior.

Ao contrário aos objetivos anunciados pela política governamental de redução da pobreza estrutural o impacto das transferências desencadeia consequências imprevisíveis: aumentando o consumo em detrimento da produção, agrava, em vez de aliviar, a capacidade dos Sateré-Mawé para reproduzir a sua vida social como um grupo social culturalmente diferenciado no Brasil. Philippe Descola (2005) elaborou a pluralidade de esquemas relacionais com domínios não-humanos da natureza acomodados dentro do mesmo modo animista de identificação entre as culturas amazônicas. Obviamente, estilos específicos de filosofias sociais (por exemplo, “a predação generalizada”, “simetria de obrigações” ou “sociabilidade da partilha”) pode ser

¹⁰ “*cargo*” (palavra inglês!) no sentido de “*cargo cult*”, o esforço ritual de acelerar a chegada de bens materiais com era conhecido etnograficamente nas sociedades recém-colonizadas da Melanésia; “*stance*” no sentido de uma postura habitual de esperar bens materiais.

¹¹ Transferências como aposentadoria e salário maternidade, que constituem, de longe, os maiores rendimentos, são incondicionais de qualquer maneira. Além disso, não está claro que aumentando as chances de jovens indígenas no mercado de trabalho regional possa realmente significar algo que não seja uma crescente migração urbana já problemática.

encontrado entre diferentes coletivos, embora Descola admite que nenhum modo relacional pode ser absolutamente dominante (Descola 2012: 493). Em outro trabalho Kapfhammer (2012a, b) argumentou que, basicamente, duas modalidades de relações humano-natureza podem ser identificados entre os Sateré-Mawé: uma baseada em relações "não-condicionais" com o meio ambiente, e uma baseada em relações "condicionais". Obviamente, as duas modalidades são orientados pelo desenvolvimento do ciclo de vida de uma pessoa, na medida em que esta última modalidade é construída durante o ritual de iniciação. Este ritual substitui um modo de relação redigida em termos consangüíneos por um modo formulada por termos de afinidade¹². Enquanto o grande esquema deste modo relacional é estabelecido no rito de iniciação, ele encontra miríade de expressões na vida cotidiana em forma de uma multiplicidade de regras complexas de conduta. Estas regras e restrições têm de ser cumpridos, a fim de ser capaz de viver pacificamente e sem perturbações e ao mesmo tempo ser capaz de beneficiar dos recursos. O descumprimento dessas regras de conduta implica a doença e a interrupção do acesso aos recursos dos diferentes domínios do ambiente. Por isso, é viável para chamar este último modo condicional "*ambicioso*", um sistema, que cria um ambiente de comunicação específico caracterizado pela sua complexidade muito maior do que o "*sem ambição*", baseada na lógica da atenção incondicional oferecida por uma mãe a seus filhos. Dentro do ciclo de vida de uma pessoa Sateré-Mawé essa lógica é internalizado antes do modo de "ambicioso".

No inventário de Descola de modos possíveis de relações no âmbito da modalidade animista de identificação provavelmente o exemplo dos Campa (aruaques) seja o que mais se aproxima do caso Sateré-Mawé (Descola 2005, 2012: 486-92; Weiss 1975). Como a relação dos Sateré-Mawé à mãe dos animais *Urihe'i* a relação ao dono [maestro] dos animais dos Campas é baseado em uma lógica do "dom" (*gift*). Em contraste com a "troca" este "dom" é entregue incondicionalmente por benevolência. A diferença das duas modalidades Sateré-Mawé de relações ambientais não é tanto caracterizada por modalidades diferenciais de reciprocidade (como por exemplo, o modo de Descola de "troca" com base em "reciprocidade equilibrada" ou "predação" que pode ser associada com "reciprocidade negativa" em Sahlins [1972]. Em vez disso, parece que o modo "ambicioso" das relações homem-natureza entre os Sateré-Mawé é desencadeada por uma intuição da existência de um "lado escuro" da natureza; um ambiente, que pode ser ambivalente, violento e vingativo. Na cosmologia sateré-mawé essa

¹² O modo não-condicional é construído em termos de relações com a mãe da caça (*Miat ty*), enquanto o modo condicional gira em torno de uma relação de afinidade à Mulher Serpente (*Uniamoire'i*; *moi*, cobra) como encenado no *waumat*, rito de iniciação (cf. Kapfhammer 2012a / b).

percepção é construída com base em uma noção de "toxicidade" ambiental. Ambiciosa atenção plena para as relações ambientais é requerida durante o abrangente processo de "desintoxicação" do cultivo de mandioca, a subjugação corporal necessário que prepara o adulto sateré-mawé para lidar com esse ambiente nocivo é realizado durante o *waumat*, o ritual iniciação, onde os meninos adolescentes têm de suportar as picadas venenosas e extremamente dolorosas de formigas tucandeira (Kapfhammer 2012a).

O que é mais, pode-se dizer que ambas as modalidades continuam a coexistir em uma espécie de potencialidade habitual ou opção. Acima de tudo, argumenta-se, certos eventos históricos e impactos externos são capazes de desencadear ou até agravar uma ou outra modalidade. A modernidade indígena, tal como recentemente chegou aos Sateré-Mawé, na forma de pagamentos de transferências governamentais, certamente traz à tona o modo não-condicional de "demanda" a partir de um ambiente expandido, que inclui o Estado.

O modo de extração incondicional dos recursos do ambiente (expandida) tem a sua precedência na cosmologia mais tradicional Sateré-Mawé. Em certos rituais de caça os xamãs pedem caça da mãe dos animais *Urihe'i*. Um homem mais velho Sateré-Mawé fala de seu sogro, que era um xamã (*paini*):

Naquela pedra tinha a mãe dos porcos (*hamaut wato ehary*). Naquele tempo nos fomos para a casa dele, lá que as pessoas disseram: "É bom chamar os porcos queixada neste semana! Porque precisamos muito a comida." Aí todos reunimos lá. Naquele tempo o meu tio Alípio tava aprendendo com ele como pagé. Naquele tempo ele era mesário do meu sogro. Então o meu sogro ascendeu o cigarro e fumou. E ele dançou. Ele dançou com uma cuia de *sap'o* a mão dele. Ele pegou também mararí e o sacudiu na hora de cantar. Naquele tempo nós acreditamos muito nele. Porque foi a primeira vez, que ele fez assim. Depois de terminar a dança, ele disse: "Com certeza o bando de porco vai chegar! Vocês podem preparar as suas armas nas suas cassas! Vocês podem atirar os porcos no qualquer jeito. Porque se vocês erram, o porco só fica ferido. Eles vão morrer para lá! Por isso não adianta fazer isso!" No outro dia já chegou o bando de porco no próprio porto dele. Naquela hora o Senho Clóvis visitou meu sogro, quando o bando de porco chegou. Ele pegou a espingarda do meu sogro e matou seis porcos! Até o tuxaua Adelino matou também. Porque tinha aparecido o bando de porco, as pessoas acreditavam muito no pagé.

Em contraste com o bem conhecido intercâmbio recíproco entre o xamã humano e o mestre sobrenatural dos animais na cosmologia tukana - que Reichel-Dolmatoff (1976) tornou famosa - não há troca recíproca executado aqui.

Mais uma vez, gostaria de citar recapitulação da cosmologia Campa de Descola: "O status da dona de queixadas torna possível contrastar essa generosidade obediente com o imperativo de

câmbio, que caracteriza a caça nos grupos Tukano; entre os Campas, esta é uma entidade feminina, descrito como uma irmã genérica, que mantém os porcos em um gabinete no topo de uma montanha. De vez em quando um xamã vem para interceder com ela, pedindo-lhe para participar com um membro de seu rebanho. Ela, então, puxa um tufo de cerdas da parte de trás de um dos animais e sopra-lo o que, eventualmente, produzirá muito mais queixadas, que ela, então, enviará para baixo para os seres humanos, para que eles cacem. Esta é uma ação de pura benevolência. Ela certamente cria certas obrigações morais para os caçadores. Em particular, eles devem se certificar de matar os porcos com um único tiro de flecha, de modo a não causar-lhes sofrimento. No entanto, ao contrário entre os Tukanos, nenhuma compensação é exigido" (2012: 488). Curiosamente, há uma pessoa mestre (*kaiwat*) na cosmologia Sateré-Mawé que se relaciona com o caçador só em termos condicionais, ou seja, *ase'i kuru* ou Curupira . Se um caçador usa um dos muitos preparativos mágicos (*mohãg* ou *cagila* / *pusanga* em Português vernáculo) associado ao Curupira a fim de se beneficiar dos recursos de caça que esta pessoa comanda, ele tem que obedecer meticulosamente as muitas regras e restrições que vão junto com qualquer "pacto" com Curupira. Estas regras e restrições interpenetram rotinas diárias e criam uma "cultura de atenciosidade" (*mindfulness*) complexa e ambiciosa para lidar com domínios humanos e não-humanos.

A relação com a mãe dos animais¹³ é bastante caracterizada por uma espécie de "demandar-partilhar" (*demand-sharing*) (Peterson, 1993; cf. Wright / Kapfhammer / Wiik 2012, Kapfhammer 2012a / b). Parece que esse tipo de relacionamento incondicional entre caçadores Sateré-Mawé e a mãe dos animais tenha sido transferido historicamente sobre a relação entre chefes e regatões, representantes indígenas dos Sateré-Mawé e agentes

¹³ Não é raro na Amazônia a construção de figuras de donos de um *imago* materna (Kohn 2007, Walker 2012b; ver também Bird-David, 1990), por exemplo entre os Munduruku, um dos vizinhos imediatos da Sateré-Mawé (Murphy 1958, 2012c cf. Kapfhammer). Enquanto os Munduruku parecem ter jogado o tema internamente por meio da sociedade masculina ocupando diversas posições 'maternas', não poucos grupos a "externalizaram" historicamente, incluindo relações com os regatões do sistema de aviamento para este esquema básico (Paumari, Bonilla 2005; Avila-Runa, Kohn 2007; Kanamari, Costa 2009; Urarina, Walker 2012a; ver também Fausto 2008, 2012). No entanto, para ser capaz de confiar na cuida incondicional da 'mãe dos animais' / comerciante do rio estes grupos são obrigados a dissimular o caráter gravemente explorador dessas relações (cf. Gow 1991: 62-71). Dessa forma, contestamos o argumento de Walker na esteira de Foucault e Butler que submissão equivale a uma forma de agência (Walker 2012: 142/3, 155). É interessante que a máquina ritual da sociedade Munduruku, com base na agência dos masculinos "guerreiro-mães" engajados na caça-cabeça, floresceu enquanto a sua proeza militar foi vantajoso para o sistema colonial, e entrou em colapso, quando as hierarquias foram invertidas radicalmente e os Munduruku foram vítimas de regatões durante o boom da borracha (Kapfhammer 2012c). Conforme argumentado no Kapfhammer (2012a) e no presente trabalho os Sateré-Mawé, na verdade, dispõem de uma alternativa cosmo-prática para "submissão". Além disso, alguns de nossos interlocutores Sateré-Mawé ferozmente criticam o "comportamento 'dengoso' e 'impotente' ... como um meio de induzir benevolência paternalista" (Walker 2012: 142).

indigenistas governamentais e ONGs internacionais no mercado de projetos, até a relação de Sateré-Mawé como cidadãos brasileiros e os órgãos governamentais como o INSS (Instituto Nacional do Seguro social) responsável pela distribuição de pagamentos de transferências.

Argumenta-se que a perseverança deste modo de relações entre os seres humanos e seu meio ambiente põe em aberto um dilema da cosmologia indígena, ou melhor: da cosmopraxis. A aceitação incondicional de transferência de dinheiro está em contraste gritante com um diferencial, mas igualmente tradicional noção de produtividade e agência, uma vez que é elaborado de alguns dos mitos sobre a origem das plantas cultivadas importantes.

Em 2009 Terence Turner publicou uma crítica erudita de debates recentes sobre "animismo", "perspectivismo" ou "multinaturalismo" entre as culturas ameríndias da Amazônia. Um dos argumentos mais fortes de Turner é que, o que realmente conta dentro do regime de relações homem-natureza, são menos as perspectivas diferenciais entre duas posições, mas a possibilidade de transformação, o que potencialmente acontece entre as posições ocupadas pelos dois seres. No final, é essa *potencialidade de transformação* que caracteriza a agência de culturas ameríndias da Amazônia. Na base dos mitos famosos sobre a origem do fogo de cozinha dos Gê Turner mostra como essas narrativas não só explicam a existência de certos fenômenos culturais na atualidade, mas também, como " produzir "ou" reproduzi-los":

"A essência da cultura plenamente desenvolvida, em contraste com a de transição de protótipos de animais, é bastante descrito como a capacidade de produzir essas coisas, e mais importante, o que essa capacidade implica ainda, a capacidade reflexiva para produzir o processo de produzi-los, como uma forma generalizada e infinitamente replicável da atividade "(2009: 20, ênfase Turner).

A capacidade fundamental de uma sociedade verdadeiramente humana de acordo com Turner é a capacidade de "produzir produção" (l.c.):

"A cultura vem totalmente a existir quando os ancestrais humanos não só entrar em posse desses objetos, mas tornar-se capaz de objetivar e replicar os processos de objetivação (em termos pragmáticos, produção), através da qual são produzidos: como usar o fogo para fazer fogo, como a fermentar mandioca para fazer cauim, ou como transformar as formas de superfície de seus corpos com pintura ou ornamentos para produzir ou regular de maneira culturalmente padronizados os processos corporais internos de transformação que dão origem a aspectos da personalidade social" (2009: 21).

Um bom exemplo dessa origem do poder transformador e produtivo é o mito Sateré-Mawé sobre a origem da mandioca: A narrativa começa com um clássico conflito entre o herói

cultural *Hate ywakup* e seu sogro (potencial), um ogro canibal, que antes devorou todos os aspirantes a serem seus genros.¹⁴ Após algumas tentativas frustradas de se casar com um sapo e uma mulher aguti, *Hate ywakup* decide cortejar a filha de Onça. Ciente dos apetites canibais de Onça, ele confia em seu poder¹⁵ xamânico para levar a melhor sobre o monstro Onça. *Hate ywakup* consegue reagir a todas as manobras mortais da Onça e consegue fugir. Ele se esconde sob o cabelo da mulher Sapo. A pedido do *Hate ywakup*, a mulher Sapo finalmente mata Onça enfiando uma pedra candente na sua garganta. *Hate ywakup* bate a carcaça com o ramo da árvore taperebá¹⁶, joga-o na água e o Onça transforma no Jacaré-açú (caiman negro, *Melanosochus niger*). Onça-Caiman se torna o mestre (*kaiwat*) dos peixes (*murikaria*). Enquanto isso *Hate ywakup* desiste de se casar com a filha de Onça, que, por sua vez, torna-se a esposa de um homem Sapo (*cururu*).

Um tempo mais tarde os peixes organizam um festa de dança, para a qual convidam a filha do Onça, só para matá-la porque ela nunca considerou se casar com eles¹⁷. Eles tentaram matá-la com poderes xamânicos e transformá-la em mandioca. Apesar dos avisos de seu marido Sapo, a filha do Onça participa da dança, enfeitiçada ela fica doente e morre. Os xamãs peixes desmembram seu corpo e enterram as parts¹⁸. Do túmulo brota a primeira planta de mandioca. No entanto, a nova planta demonstra ser intragável, porque é muito "forte"¹⁹. As pessoas arriscam uma experiência: eles convocam uma reunião a fim de descobrir como produzir beijos (bolos de mandioca). Infelizmente, todos aqueles que tomam o gosto da planta mandioca, morrem. Eles pedem conselho ao pagé *Hate ywakup* quem tem sucesso em reviver as pessoas mortas por soprar tabaco sobre eles. Devido a isso, os narradores se apressam a

¹⁴ Ao chamar a onça *hamu nokap*, "sogro/inimigo", *Hate ywakup* enfatiza a violência potencial que subjaz nas relações de aliança entre indígenas da Amazônia. Na mitologia Sateré-Mawé a escalação de conflitos entre afins muitas vezes prepara o terreno para o desencadeamento das forças criativas que dão origem a plantas que hoje sustentam a vida (Wright / Kapfhammer / Wiik 2012: 421).

¹⁵ *Hate ywakup* resume a agencialidade autônoma: para evitar os convites sinistros da Onça para entrar em sua casa, *Hate ywakup* trouxe junto seu próprio banco para se sentar do lado de fora. Uma vez que um ativista político dos Sateré-Mawé disse-me [WK] que ele está tentando modelar-se sobre esse tipo de comportamento.

¹⁶ O taperebá (*Spondias mombin*), uma árvore frutífera com uma corteza áspera característica - como a pele do jacaré.

¹⁷ Os *murikaria*, pagés maus, são considerados como *hamu'in*, "tios", da filha do Onça, obviamente, em função da Onça-Jacaré ser seu "mestre/dono" (*kaiwat*).

¹⁸ Em uma versão da narrativa (Uggé n / d: 88) os *murikaria* explicitamente cortam a barriga da mulher morta e retiram o feto da filha do Onça. A partir do estômago da criança, eles fazem um grande beiju (bolo de mandioca) e dividem-no em pedaços. Dos mamilos da criança eles fazem uma fruta chamada *mutu ha*. Eles enterram todas as partes do corpo. Veja Kapfhammer (2009: 215 e ss.) para a discussão do motivo recorrente na mitologia Sateré-Mawé de matar pessoas da origem, de cujos corpos surgem as primeiras plantas úteis.

¹⁹ Mandioca brava, é claro, consumida crua é veneno mortal.

explicar, as pessoas são capazes de consumir cerveja de mandioca até cair "morto", só para se levantar novamente depois.

Uma segunda "experiência", de produção de tarubá (cauim) foi bem-sucedida. Foram as abelhas que ensinaram os seres humanos como fazer tarubá:

A mãe deles tava preparando tarubá. Mas os outros trabalhavam devagar. Mas outro (a abelha) ficou bravo, por causa disso eles o expulsaram ele do meio deles. Por causa disso não presta de comer o mel (*awi'a hy*) da abelha preta (*awi'a huni*). Mas outras abelhas não ficaram bravo. Eles são as abelhas verdadeiras (*awi'a sese*). Eles trabalhavam junto para fazer tarubá. Durante do trabalho eles tavam conversando: “Seu tarubá já está bom?” “Sim, tá bom.” Mas tem outra abelha, que desde o início nunca entrava no meio deles, que chama-se *wamuni*. Essa abelha. Essa abelha não foi registrado como as outras abelhas. Porque ela não sabe fazer tarubá como as outras. Uma outra abelha *karawin* sim entrou no meio deles. Ela trabalhava junto com elas. São só dois tipos de abelhas que sabem melhor fazer tarubá: *awyt'apanag* e *awi'a sese*. Mas outras abelhas fazem também tarubá (*mahy*²⁰), mas tem várias abelhas, das quais ninguém sabe os nomes. Então eles falaram entre si: “Como podemos fazer o nosso tarubá?” Então elas prepararam a festa com instrumentos para provar aquela tarubá. Mas a dança delas é diferente. Aí eles tomaram tarubá [...]”²¹

Depois que foi pronto o seu trabalho, eles fizeram festa bem animada. Hoje em dia tem abelha no mato, no mundo inteiro. Elas moram na própria casa. Então elas mostraram todo o seu trabalho, porque naquele tempo antes de se transformar, eles eram gente aqui na terra.

Mas tem um outro irmão mais novo, *kamasawa*²², que não entra no meio deles. Mas o pensamento dele é muito bom, Um dia eles apresentaram todos os seus trabalhos. Aí eles falaram: “Vamos enfeitar essa *Uniamoire'i* e essa *Uniamākaru'i*”²³ Naquele momento *kamasawa* já chegou. Ele chegou sem entrar no meio deles. Quando tinha as flores da planta no tempo do flor de guaraná, foi ele que chegou primeiro para chupar. Mas nos nunca vimos o mel dele. Ele anda em cima, em cima das flores também. Mas nos nunca podemos apresentar o mel dele, porque ninguém conhece o mel dele.

Depois que as pessoas da origem encontraram como processar com sucesso a planta venenosa da mandioca em alimento básico e bebida, um velho chamado *Neki* aparece e pede a planta da mandioca. Os proprietários da planta (as pessoas peixe - *murikaria*) o aconselharam a abrir uma roça própria, assim a planta (-mulher) se mudaria para lá. Depois de um trabalho árduo, pois naquela época existia apenas machados de pedra, *Neki* está pronto, com floresta

²⁰ O narrador usa *mahy*, bebidas alcoólicas. Naturalmente, o produto das abelhas é mel (*awi'a hy*).

²¹ O espetáculo de abelhas zumbindo em torno da entrada de sua colméia é interpretada pelos Sateré-Mawé como abelhas que, depois de terem bebido tarubá dentro de sua casa, dançam agora como loucas (*tuwemahy u*) na entrada.

²² tipo de mamangaba

²³ Estas são as duas irmãs cujos corpos foram transformadas em camadas da Terra no início do mundo.

derrubada e queimada, e a (única) planta de mandioca se muda para o seu jardim. Embora o povo de peixes o tenha advertido para não revelar seu segredo, *Neki* divulga completamente seu recente achado, pois ele gostaria de gastar sua farinha e beiju numa festa. Algumas mulheres pomba chegam e lhe dissem que, se ele se casasse com uma delas, ele teria mandioca plantada em todo o seu jardim (e não apenas um único exemplar). No dia seguinte, a planta de mandioca desapareceu. O povo dos peixes lhe dissera:

"Agora, ela (a mulher mandioca) não quer mais. Você só terá de mandioca, se você convidar os seus amigos e parentes, a fim de preparar uma roça. Você vai ter que limpar, queimar e plantar. Esse é a única maneira de fazê-la! "

Como já foi dito, este longo ciclo narrativo não só explica como a planta mandioca surgiu como um fenômeno "botânico", mas, sobretudo, como esta entidade por meio de um processo complicado e emaranhado foi transformada a partir de uma pessoa proto-humano/animal numa planta alimentar da atualidade. A capacidade de transformação dos peixes feiticeiros dá uma virada produtiva (cf. Kapfhammer 2009) à morte da filha onça: a partir do seu corpo desmembrado cresce a primeira planta de mandioca.

Como já foi dito, de acordo com Turner a "capacidade de produzir essas coisas", cuja origem os mitos recontam, "implica a capacidade reflexiva de produzir o processo de produzi-los, como uma forma generalizada e infinitamente replicável da atividade" (2009: 22 , a ênfase Turner). E, o que nos parece mais importante, do ponto de vista da Sateré-Mawé as capacidades e competências ("meios de produção") para replicar o cultivo da mandioca são, em geral disponíveis a partir de dentro da cosmografia Sateré-Mawé. No final da longa narrativa, encontramos dois episódios que expressam o estabelecimento de uma "capacidade reflexiva" para replicar um processo produtivo:

Em uma série de processos "experimentais" a humanidade de hoje adquiriu a capacidade de transformar tubérculos de mandioca em alimento básico (beijus) e bebidas festivas (tarubá). Assim Sateré-Mawé de hoje deve ser capaz de voltar a produzir sociedade, alimentando seus parentes próximos - a comensalidade de consangüíneos comendo beiju -, bem como pela celebração de rituais que agenciam relações exogâmicas - a farra festiva de potenciais aliados bebendo tarubá.²⁴ Finalmente, as habilidades artesanais²⁵ de fazer tarubá são ensinadas a

²⁴ Durante o ritual de iniciação *waumat*, onde os meninos são iniciados na organização social de clãs exogâmicos, visitantes convidados eram obrigados a beber tarubá até cair, antes de serem admitidos na casa da festa.

²⁵ As narrativas também transmitem o que pode ser justamente chamado de "conhecimento sobre o ambiente tradicional": em uma versão dos mitos recolhidos o narrador um tanto enigmaticamente fala sobre as

(proto) humanos por (proto)animais, as abelhas. O episódio final sobre a distribuição da nova planta ainda mapeia algumas implicações sociais da "cultura da mandioca": a conduta de *Neki* implicitamente estabelece a necessidade de organizar as grandes obras comunitárias (*puxirum*) para limpeza, queima e plantio das roças como eventos sociais absolutamente cruciais de comunidades Sateré-Mawé. Além disso, também faz alusão às redes femininas de conhecimento especial em matéria de cultivo de mandioca²⁶ que é ativada pelas alianças conjugais.

Este mito ensina nada menos que a produção de mandioca é pré-requisito da reprodução da sociedade como um todo. Até o dia de hoje certas variedades de mandioca são chamados *awyato wato* ou *awyato hit*, Onça Grande ou Onça Pequeno: a transformação produtiva da força bruta e perigosa do onça canibal foi transformada no principal alimento do mesmo nome para pessoas humanas hoje.

Em sua exigência de conhecimento complexo, tecnologia e relações sociais, o cultivo da mandioca continua a ser um baluarte para a estética da vida diária da aldeia, e acima de tudo: é um baluarte "manejado" por mulheres! Os homens fazem uma aparição principalmente quando se trata de tirar da natureza selvagem o espaço necessário para o cultivo de mandioca. A auto-estima masculina como caçador e (em épocas anteriores) como guerreiro pode ter seu efeito em lidar com a natureza. Limpar a floresta primária é pensado como mais "viril" do que limpar a capoeira (mata secundária). Por outro lado, os homens tiveram de se disciplinar desde tenra idade como artesãos qualificados que suprem às mulheres do cesto de trabalho que precisam para o processamento de mandioca em gênero alimentar²⁷. "A cultura da mandioca" integra o conhecimento ecológico e econômico e as habilidades nas relações de gênero, sociais e rituais. Em suma, ele organiza a vida em um sistema ambicioso, que não só é rico no envolvimento estético dos atores (Ingold 2000) com seu ambiente social e natural, mas um sistema baseado exclusivamente em recursos autônomos internos.

Por uma questão de fato, nos últimos anos a "cultura de mandioca", que deveria estar profundamente enraizada na vida cotidiana sateré-mawé, tem estado sob pressão por várias razões. Devido à enorme explosão demográfica e conseqüente pressão ambiental, a escassez

mulheres abelha manipularem um pau para fazer tarubá de beijus. De acordo com os interlocutores trata-se do *sawiti*, um longo talo de uma planta, cuja folhas são torradas e adicionadas aos beijus ensopados, como mistura para fermentação.

²⁶ Isto pode ser lido na proposta das mulheres pomba (cf. Emperaire / Peroni 2007).

²⁷ Jovens Sateré-Mawé foram obrigados a fazer a cestaria que suas futuras cônjuges precisam para colher e processar mandioca: tipiti, e uma variedade de cestos e peneiras. Além do aspecto tecnológico a cestaria transmite uma arte de design esteticamente exigente e tem uma espécie de efeito moral disciplinador sobre os jovens adolescentes.

de alimentos é hoje em dia crônica entre os Sateré-Mawé. Esta escassez de alimentos normalmente se estende principalmente a caça e pesca, mas nos últimos anos a falta ocasional de farinha, farinha de mandioca, vem ocorrendo. Esta falta de até mesmo a alimentação básica é atribuída pelos Sateré-Mawé a um aumento do número de moradores que abandonam a abertura de roças e preferem confiar nos benefícios sociais mensais para comprar comida na cidade.

Eles preferem aguentar períodos prolongados de escassez quando o dinheiro acaba e as mercadorias são consumidas. No que diz respeito à produção de mandioca uma variedade de fatores, tanto objetivista quanto construtivista, deve ser levado em conta. Em primeiro lugar, devido ao crescimento populacional há uma demanda crescente de espaço para a abertura de uma roça. Cada comunidade da aldeia considera um determinado território como seu; dentro deste território a possibilidade de atribuição de lotes de terreno para novas roças está chegando aos seus limites.

Socialmente há dificuldades crescentes para a organização e manutenção de um grupo de trabalho para as ações comunitárias necessárias (*puxirum*). Esta deve ser atribuída a uma crise geral do estratégias tradicionais de construção de consenso por meio de autoridade chefial²⁸. Aumento de individualismo e até egoísmo pode ser observado²⁹. Além disso, o incentivo econômico para produzir mandioca pelo mercado regional é muito flutuante. Em tempos de preços elevados pode até ocorrer, que o excesso seja vendido para as cidades próximas à custa da própria subsistência no aldeia, em tempos de crise a atenção pode ser desviado por completo da produção . Esta "desanimação" é certamente uma consequência dos baixos preços num mercado regional, mas muito mais a consequência de uma mudança habitual profunda ao longo de décadas de exploração e dependência histórica. No seguinte relato um tuxaua idoso reclama da falta de vontade dos seus companheiros da aldeia para assegurar a sua própria subsistência usando a palavra *eko*, "costume", para caracterizar esse tipo de comportamento:

Porque o costume dos Sateré é assim: Eu sei muito o nosso costume. Eu nasci no meio do preço de guaraná [quando houve um bom preço]. Mas embora disso os Sateré nunca ficaram rico através do

²⁸ Em épocas anteriores este consenso social na preparação de trabalhos comunais foi criado por meio de reuniões formais na casa dos chefes. Componentes importantes dessas reuniões foram a representação do poder simbólico do chamado *puratig* e o consumo ritual de guaraná (sobre esse objeto ritual bastante singular chamado *puratig*, cf. Kapfhammer 2004a).

²⁹ Em grupos de trabalho tudo depende da boa vontade de todos os participantes para ficar esperando até que o ciclo de trabalhos seja completado. Discussões sobre as cargas divergentes de trabalho, muitas vezes, levam a desistências.

guaraná. Eles produzem muito pouco. Ele gosta de tomar, mas serve para vender também. Mas ninguém mais produz. Também a mesma coisa a farinha, serve para vender e serve para nós comer. Mas o costume (*eko*) dos Sateré virou, que a produção deles nunca é suficiente. A nossa terra é grande, mas nós não fazemos suficiente produção para nós sustentar. Antigamente nos trabalhamos muito com o pau-rosa³⁰, mas nunca nos conseguimos um rancho suficiente para nós. Quando nos pegamos rancho só uma vez, mas no outro dia nós não pegamos mais. Se queremos comprar uma espingarda, não chegou mais para outros objetos. É assim o costume do índio. Mas hoje o preço de guaraná é muito alto, mas ninguém dos Sateré vende uma tonelada. Também nem um tuxaua trabalha mais nas guaranzais. Hoje dos produtores ninguém vende mil kilos por ano. Eles vendem 10 kilos, 30 kilos, 15 kilos, 20 kilos, 40 kilos, 50 kilos, é só. É assim o costume dos Sateré, todos nós. [...] Aqueles que não fizeram roça ficaram com fome. Mas agora ninguém mais trabalha em pau-rosa, mas as pessoas ainda passam fome. Hoje até o capitão tá com fome, porque não tem roça. [...] Nos temos que usar o nosso pensamento para trabalhar certo para que nos não ficamos com fome. Mas alguns pessoas não usam o seu próprio pensamento e ficam atrasados para fazer a roça. Aqueles que não pensaram antes de fazer a roça, se atrasaram para fazer qualquer trabalho. Aqueles pessoas estavam reclamando: “Hoje não tem farinha!” Houve gente reclamando: “Não tem a minha farinha!” Hoje em Nova Horizonte não tem farinha. Lá no Santo Antonio mesma coisa, lá no Kuruatuba também: não tem farinha. [...] Eles pensam só no salário. Chega na cidade e vai para o banco para receber dinheirozinho. Nem uma pessoa mais leva algum produto para o tuxaua para ajudar ele. Nem uma pessoa mais ajuda o seu pai e a sua mãe. [...] E hoje em dia muitos ganham³¹ um salário (*sa'up*) como aposentado, bolsa família, e professores também.

A complexa interação de forças externas, que impactou a cultura Sateré-Mawé, permitiu desenvolver uma "carga-postura" (*cargo stance*; Kapfhammer 2012a), que, paradoxalmente, agravou no momento em que os programas estatais destinados a combater a pobreza em todo o país fizeram incursões. A grande narrativa sustentando essa mudança habitual como uma espécie de "anti-mito" (DaMatta 1971, Kapfhammer 2004b) ao mito de mandioca é a história do "Imperador".

Assim foi antes que veio o *puratîg*. Também tem o origem do mundo. Também tem o origem da casa. A origem da casa é *nusoken*³². Essa casa do *nusoken* é feito de pedra (*nu*). A origem do todo o mundo estava

³⁰ Nos anos 50 e 60 a Área Indígena foi atingida por um boom de um ciclo particularmente devastador do extrativismo amazônico da exploração do pau-rosa. É interessante que, retrospectivamente, apesar das graves devastações sociais e ecológicas, a era da extração do pau-rosa é lembrado como uma época caracterizada pelo acesso a mercadorias e não por miséria e exploração. Principalmente pessoas como tuxauas, que funcionavam mais como corretores e intermediários para os comerciantes brancos, em contraste com os seus "súditos", que efetivamente realizavam o árduo trabalho de corte e arraste do pau-rosa, tendem a idealizar este tempo.

³¹ O interlocutor usa o verbo *tat*, "receber de graça". Do ponto de vista dos Sateré-Mawé a noção de "incondicionalidade" também pode se estender a posições assalariadas, como professores ou agentes de saúde.

³² "*Nusoken*", a origem de todas as coisas e os meios para fabricá-las, é hoje a marca registrada dos produtos sateré-mawé de comércio justo.

lá. Lá tem muitos quartos separados. Varios teçume (sat.: *pi'ig e hap*) foi feito de pedra, como telhado³³. Telhado, mas foi feito de pedra. Os paus também feito de pedra. Por causa disso os Sateré dizem „*nusoken*“. Também tem muitas plantas [cultivadas] lá. Essas [plantas] são o origem delas de hoje. Também lá tem o origem dos animais: morcego, aranha, barata, mosca, que come gente³⁴. Também naquele tempo não tinha noite para dormir. Mas um dia os nossos avôs, os *Wasiris* viviam. Também na época teve o origem dos brancos e líderes. Mas o nosso [líder] foi *Wasiri*, mas o nome do líder dos brancos foi „Imperador“. Quando eles saíram do *nusoken*, eles levaram todas as coisas originais. Mas na mão dos índios ficou só a casa. Mas os brancos levaram tudo, materiais para construção, todas as fábricas houve lá, fábricas de roupa, todas as fábricas teve lá. Aquelas o Imperador levou, quando ele saiu [...] Então na mão dos Sateré ficou só a „fábrica“ da casa. Todas as matas e madeiras ficaram na mão dos sateré. Para construir casa tinha barro, a caraná também ficou na mão dos Sateré para fazer casa deles. Uma metade ficou para os Sateré, a outra para os brancos. Todas as fábricas ficaram na mão do Imperador. Mas o mato, para fazer as coisas, ficou na mão do *Wasiri*. Um dia o Imperador disse: „Aqui nos não podemos ficar mais. Não dá para dormir.“ Aqui tem moscas, morcego, que chupa sangue, as moscas, que nós mordem, a barata, que nós come. Por isso nós não podemos dormir aqui. Aí o Imperador disse: „Vamos! Vamos levar a nossa bagagem. Então nós vamos ir embora por aí!“ Também ele falou para as nações do *Wasiri*. Ele mandou o pessoal para a sua frente: „Depois eu vou seguir.“ Aí eles foram á frente. Ele mandou todos os seus servos na frente. Primeiro só os índios foram servos do Imperador, todos os *Wasiris*. Ele mandou só as nações do *Wasiri*, o povo do *Anumare hit*³⁵. Aí eles foram embora, mas pararam no meio da viagem. Aí eles repararam todas as frutas. Porque tinha muitas frutas: assaí, patawa, burií, todas as frutas. Por causa dessas frutas ficaram parado. Porque acharam muitas, muitas inajá. No lugar, onde teve muita inajá, eles fizeram as suas casas (*te'ero'okipy*, acampamento, tapirí). Eles ficaram lá muitos dias, até acabaram as frutas³⁶. Aí eles continuaram a viagem. Aí eles acharam outras frutas, frutas de patawá. Lá também eles demoraram muitos dias, bem um ano, até acabar essas frutas. Aí o Imperador já foi atrás deles. Ele levou muitas coisas, ele levou a sua bagagem. Aí ele disse para eles: „Eu falei para vocês: ‚Vão para a frente‘. Mas vocês não foram, por causa das frutas de patawá.“ Eles comeram muito todos os dias. Aí o Imperador chegou no primeiro tapirí deles, depois ele encontrou o pessoal mesmo, onde eles tinham feito mais um tapirí. E assim é o começo. Aí o Imperador encontrou o pessoal. Aí ele disse: „Vocês estão por aqui? Eu falei para vocês ‚Vão para a frente, mas vocês estão parado por aqui. Eu pensei, que vocês já chegaram, onde os barcos param. Pensei, que vocês já tinham feito o seu tapirí lá. Mas não, eu acho, que vocês não querem ir.“ Aqueles acampamentos deles no mato, no meio das madeiras, ficaram até hoje na mão dos Sateré. É assim o começo de todas as comunidades. E por causa disso hoje em dia tem as comunidades dos Sateré em varios lugares. Então o Imperador disse para eles: „Se vocês não querem ir,

³³ *mare*, um telhado feito de folhas trançadas de caraná.

³⁴ *win pot'u*, mosquito/canibal; além do sol que nunca parava de brilhar, eram os bichos que ferram e mordem que impediam os seres primordiais de dormir.

³⁵ *Wasiri* ou *Anumare*, usado alternadamente, é um demiurgo da origem.

³⁶ Frutas de palmeiras são um alimento básico importante, coletadas durante a estação chuvosa. Estas palmeiras também são uma característica marcante da paisagem fluvial do Sateré-Mawé. Elas se originaram a partir dos acessórios xamânicos da pessoa Trovão.

podem ficar aqui. Porque vocês não podem deixar essas matas e a vossa terra. Não podem deixar a variedade de plantas. Então vocês vão ficar com essas [plantas].” Então o Imperador foi sozinho para onde os barcos param. [...]

Ele levou toda a bagagem. Quando ele chegou na beira do porto, ele escolheu uma pessoa para cada profissão: teve cozinheiro e demais profissões. Também teve uma pessoa para fazer canoa. Lá foi, onde ele fez barcos grandes. Ele trabalhou muitos dias. Lá ele tava esperando, se viesse uma outra pessoa. Mas nem uma pessoa chegou lá. Mas naquela hora o barquinho dele já foi pronto. Nele ele botou a sua bagagem, ele botou tudinho. Aí o Imperador saiu. Então ele deixou o povo Sateré do *nusoken* no meio do caminho. Aqueles que somos nós agora. Aqueles que eram as nações do *Wasiri*, as nações de Deus *Anumare hit*. Mas aquele pessoal do Imperador já baixou. O Imperador ficou líder para fora, um grande liderança. Os bisnetos dele ficaram liderança até hoje. O nome deles é „Inspetoria“, mas depois disso o nome foi SPI, depois disso a FUNAI ficou líder (*morekuat*)³⁷. Aquele pessoal do *Wasiri* somos nós, os tuxauas, aqui no mato, os filhos do *Wasiri*. O nosso trabalho veio através do *Wasiri*. Então todas essas coisas têm o seu origem no *nusoken*. [...]

Então o Imperador disse a *Wasiri*: „Eu já vou. Mas um dia eu vou voltar de novo, quando todas as coisas são pronto. Eu vou trazer enxada nova, machado novo, terçado novo, varias materiais, quando está pronto. Naquela hora o trabalho de vocês também será pronto e eu vou trazer as coisas pra vocês.“ Aí ele mandou as coisas para eles, como ele disse antes. Aí o Imperador mandou as roupas para o pessoal do *Wasiri*, os Sateré não tinha roupa. Também não tinha fogo, varias coisas, que não tinha. Mas quando tudo estava pronto, o líder mandou. Por causa disso os Sateré são igual deles hoje em dia. Eles já usam várias materiais para trabalhar: faca, machado, enxada. Eles plantaram, sabem fazer roça, sabem fazer as casas deles. Também eles usam roupa e sabão. Também eles têm luz, eles comem com sal, como ele havia prometido antes. Por causa disso hoje em dia não tem mais inimigos. Todos ficaram agora os nossos amigos.

À primeira vista esta narrativa³⁸ parece relacionar-se de uma distribuição desigualitária dos recursos e bens entre índios e brancos. Foi dito após o fato de demarcação territorial e parece "atribuir" ao Sateré-Mawé seu lugar específico de viver. Se olharmos mais de perto, a sua mensagem é como desejos indígenas foram desviadas para o exterior (cf. Fisher 2000, Rubenstein 2004): devido ao seu "imediatismo", os índios perdem o barco do *Imperador* e, conseqüentemente, perdem todos os "meios de produção", originalmente de propriedade da humanidade primordial habitante da floresta . Doravante mercadorias só pode ser obtido por escambo de produtos florestais. No entanto, a troca directa de produtos florestais por produtos

³⁷ Autoridades públicas sucessivas do Estado brasileiro responsáveis pelos assuntos indígenas.

³⁸ Isso foi dito, em 1999, pelo tuxaua Sewu Mikilis, então, um protagonista poderoso e carismático do movimento de conversão evangélica. Enquanto a maioria dos mitos de origem deve ser recitado bastante "canonicamente", o mito do Imperador está aberta a interpretações. Nos últimos tempos, os ativistas do projeto de comércio justo do guaraná interpretam a narrativa como o mandato Sateré-Mawé para a "administração" de seu meio florestal (ver Kapfhammer 2012b).

do Imperador nunca funcionara em termos económicos iguais e, o que é mais, ocorreu uma profunda re-valorização dos produtos florestais, em comparação com os produtos ocidentais. Em uma espécie de "teoria culinária do Processo Civilizatório" é o consumo de alimentos ocidentais, o que realmente humaniza o Sateré-Mawé deixado para trás na floresta. O consumo de frutos silvestres, por outro lado, conota uma espécie de estado de pré-humano:

No tempo de *Wasiri* não tinha fogo [...]. Naquele tempo não tinha comida, caça. Mas naquele tempo só tinha frutas: a „língua do *Wasiri*“ (*ipusupuo*), arumã mole (*warumã aperup*), *aimã turi*, „onça de cima“ (*awyato ywaiti*)³⁹. Só essa foi a primeira comida. Porque naquele tempo não tinha fogo. Mas quando já tinha fogo, já apanharam *patawã*. Porque não tinha fogo para asar carne crua. Quando já tinha fogo experimentaram caça para asar. Primeiro acharam fogo em baixo da terra, chamado „pedra negra“ (*nu ryp*). Através dela já tinha fogo. Eu não me lembro em qual ano teve terçado, machado e enxada. Muitos anos eles só usaram fogo para fazer roça. Mas um dia já teve fogo, aí eles tentaram. Quando eles acharam caça, eles mataram. Aí eles experimentaram, se fosse gostoso o não. Aí eles asaram e tava cheirando bom. Aí eles comeram carne, porque já sabiam, que tava gostosa. Mas não havia sal. Mas só quando eles se encontraram com os brancos, houve sal. Porque primeiro só tinha fogo, eles comeram sem sal. Eles viviam como os animais⁴⁰, eles ficaram bravos (*i'atupy'ahak*). Quando eles conseguiram sal, eles ficaram mansos (*i'atuperup'i*). Naquele tempo, quando alguns ficaram bravos com o seu pai, eles o mataram logo. Assim eles fizeram, antes de ser mansos. [...] Mas quando não ficaram bravos com a gente, eles ficaram sempre melhor. Mas quando uma pessoa fazia bagunça com outra, eles brigavam como cachorros. Eles brigavam entre si mesmo. Naquele tempo eles já formavam as nações (*ywãnia*, clãs): guaraná, mas os sateré⁴¹ tiveram mais poder (*hesaika*). Também tem os assaí (*wasai*), cutias (*akuriria*), moscas (*meiruria*), mundurukú (*mu~turuku tapiaria*), os quais tinha muito por aqui. Antes já eles brigaram muito com eles. Era, porque antigamente não tinha amor (*wo'oky'e*).

Esta teoria indígena do Processo Civilizatório foi dito pelo mesmo evangélico devoto como a versão do mito *Imperador* acima, e, claro, pode-se argumentar que este comentário é moldada pelo processo missionário, uma narrativa de conversão típica que se afasta bruscamente do passado. Mas um olhar mais atento revela que esta é realmente uma narrativa sobre a origem da cultura: não realizou tanto por um ato heróico, mas - progressivamente - passo a passo. e além disso: essa teoria Sateré do Processo Civilizatório está desfraldada em termos culinários.

³⁹ Para designar frutas de palmeira comuns o narrador está usando expressões poéticas em forma de alusões mitológicas metonímicas.

⁴⁰ *Miat koi*; o sufixo *-koi* "animaliza" seres não-humanos, enquanto o sufixo *-ria* os "humaniza"; por exemplo cães que roubam comida da mesa são repreendido "*aware koi* "; enquanto *awareria* conota cães como seres sociais. O terminação dos nomes de clãs, em homenagem a plantas e animais, muitas vezes são *-ria*; e. g. *murikaria*, "o povo de peixes".

⁴¹ "*Sateré*" (uma lagarta venenosa) designa um clã. Pelo menos desde os anos 1970 "*sateré*" foi adicionado ao ethnonym "*mawé*". Os Sateré-clan tradicionalmente fornece a maioria dos líderes políticos como o Tuxaua Geral.

A humanidade Sateré é civilizada progressivamente - ou melhor, humanizada - pelo tipo de comida que ingere:

- em primeiro lugar está a fruta
- depois está a carne assada
- finalmente esta o sal

De acordo com Lévi-Strauss (1972) a origem da cultura está inseparavelmente ligada à aquisição do fogo de cozinhar. Fogo de cozinhar, o fundamento de toda cultura, no grande esquema da mitologia sul-americana corresponde à aliança matrimonial, a fundação de toda sociedade. Mas esta culinária nova, aos olhos dos Sateré-Mawé convertidos, ainda corresponde a uma sociedade deficitária. Como o narrador continua a espalhar-se em sua história, esta sociabilidade, baseada em clãs exogâmicos mas hostis, está envolvida em brigas violentas. Apenas a aquisição de sal⁴², obtida por relações externas, permite que esse avanço da sociedade para uma forma mais "civilizada" ou sociabilidade "humanizada" (cf. Kapfhammer 2009b).

Esta desvalorização gradual da economia florestal Sateré-Mawé é paralelo com a perda iminente da "forma infinitamente replicável de atividade" (Turner 2009: 20) como o realizado pelo cultivo da mandioca. Como gostos culinários mudam e conhecimento tecnológico se perde no processo, futuras gerações de Sateré-Mawé serão cada vez mais confrontados com o problema de "*shifting baselines*"⁴³. Cada geração de Sateré-Mawé mentalmente e praticamente se afasta cada vez mais do seu ambiente florestal, de modo que a sua "linha de base" ambiental, conseqüentemente, será cada vez mais rarefeita de quaisquer referências à floresta cosmologicamente significativa. Com a introdução do sistema mercantil de avião a fonte de bens (e a capacidade de produzi-los) na cosmologia Sateré-Mawé gradualmente transferiu-se para o exterior, enquanto os modos de troca passaram da condicionalidade (exploradora) do escambo extrativista em direção á incondicionalidade de doações (irregulares e muitas vezes errática) por agências governamentais e finalmente e finalmente dos pagamentos de transferência (regulares) pelo Estado. A falta de vontade de produzir

⁴² O relato sobre o *Imperador* já referido fecha com estas palavras sobre o efeito "consanguinizante" dos bens externos: "Eles têm luz e eles comem sal, como havia prometido. Devido a isso não há inimigos mais! Hoje em dia, todos são nossos amigos. "

⁴³ A "síndrome de mudança de linhas de base" (*shifting baselines*) refere-se ao aumento da dificuldade de perceber as alterações ambientais e portanto, a incapacidade para se chegar a conclusões viáveis para alterar a situação. Essa falácia cognitiva é a consequência do fato de que cada geração tende a considerar uma situação vivida (por exemplo, a falta de peixes nos rios) como "normal". O conceito de "mudança de linhas de base" foi introduzido por biólogos marinhos (cf. Sáenz Arroyo et.al. 2005), o psicólogo social alemão Harald Welzer (2008) aplicou o conceito aos debates da mudança climática.

tornou-se habitual, ou "custome" (*eko*), entre os Sateré-Mawé, como o idoso chefe do Rio Andirá já referido lamentou. Mas não há só o lamento popular de homens idosos sobre a geração mais nova (cf. Wilk 2006), os pagamentos de transferência prejudicam gravemente um projeto de comércio justo lutando para garantir uma modernidade alternativa para os Sateré-Mawé.

"Toda vez que eu vou para a minha comunidade Guaranatuba eu converso muito com minha mãe ... e quando falamos sobre a questão da produção, ela diz: "Ouça, quando não havia professores nas comunidades [...] não havia pensão de velhice, não havia agentes de saúde, mas toda vez que você veio para a casa do povo iria oferecer-lhe grits inhame, milho, batata, peixe, um cesto cheio de laranjas para chupar ', e assim por diante, a produção foi grande! "Ninguém abriu apenas uma roça pequena", ela me disse. Meu pai sempre abriu grandes roças e sempre na floresta, onde era bom para plantar mandioca brava e também mandioca doce, milho, abóbora, e assim por diante [...] Hoje em dia é comum ter professores em cada comunidade, para receber a pensão, em todas as comunidades há 10, 15, 20 pessoas que recebem pensões. É claro que ninguém é contra que as pessoas têm acesso a créditos governamentais, mas, na verdade, a intenção era que este crédito para os produtores ou as famílias devesse estimular o aumento da produção. No entanto, vejo que o nosso povo tem vindo se acostumado a receber Bolsa Família, que há alguém na família, que recebe pensão, que há alguém, que recebe um benefício ou de cuidados de saúde ou salário-maternidade ou outros benefícios governamentais, alguns bolsa, assim que você simplesmente espera o fim do mês para viajar para a cidade para comprar suas provisões. Eles têm se acostumado a isso: "Veja, eu já tenho um pouco de tudo para sobreviver." Com isso eu vejo que a produção torna-se escassa. Diferente.

Como eu viajo muito, eu sou capaz de comparar as duas regiões de Andirá e Marau. Vamos ver, que têm sido os grandes produtores no Andirá? Tuxaua Servo. Eu ainda vi a sua plantação de guaraná depois que ele tinha morrido. (Seu filho) G. ainda vendeu para nós duas ou três vezes. Então ele parou. Outro grande produtor era tuxaua Zuzu. Nós ainda viemos para comprar dele, cerca de dois sacos. Hoje não há nada mais. Outro grande produtor era tuxaua Donato, hoje ele já está velho e vende metade de um saco, no máximo, 20 ou 30 quilos. tuxaua Timaco de Santa Cruz, que sempre comprei até 300 quilos, recentemente, comprou 200 quilos talvez, vendido por seus esposa; mas ele também morreu. Assim, os grandes produtores desaparecem, seus filhos normalmente não se encarregam mais como seus pais fizeram. Na minha comunidade meu tio vendeu seis, sete sacos de guaraná, uma grande produtor de guaraná, e hoje, seu filho vende dois, três sacos, no máximo. Isto é, a dedicação que os homens velhos e experientes ainda tinham, os jovens não têm mais⁴⁴. (Eudes Batista⁴⁵ 2012) "

⁴⁴ Há uma expressiva tradição oral de homens Sateré-Mawé que foram grandes produtores de guaraná. Sociologicamente estes "homens grandes" e suas famílias muitas vezes formaram a espinha dorsal do crescimento dinâmico de comunidades aldeãs.

⁴⁵ Responsável pela gestão financeira do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé.

O deslocamento cosmológico da capacidade produtiva do interior para o exterior também pode ser observado em um nível **ontológico**. Recentemente, uma ONG publicou uma cartilha na língua Sateré-Mawé para servir como um guia para as pessoas indígenas de obter os documentos necessários para candidatar-se a benefícios sociais. É perspicaz dar uma olhada em como um altamente burocrático língua é traduzida para uma língua indígena:

O título da cartilha "*mo'yha nug torania piat haria*" significa "bengala", isto é: "orientação", "para todos". A frase "*popera registro haywi Certidão de Nascimento hap ti waku iramia'in popera wo'on'uesaika hap puiuk hamo*" significa: "Com estes documentos se tem a direito (*uesaika*) para fazer algo "ou" para se candidatar a alguma coisa". A palavra decisiva é *uesaika* ou *hesaika*. Ele aparece em todo o texto, sempre que significa "ter o direito de fazer alguma coisa", que designa um tipo de poder jurídico inerente aos documentos. Em outros contextos contemporâneos, também pode significar "estar registrado" ou "estar documentado".

No entanto, "*hesaika*" realmente denota a força física de um corpo saudável (*aipit esaika*). Por exemplo "*hesaika*" é um homem com força suficiente para cortar árvores de grande porte para abrir uma roça⁴⁶. Em outros tempos um homem teria sido ridicularizado por outros, se ele abrisse sua roça "apenas" na capoeira (floresta de crescimento secundário). Principalmente força física é, literalmente, "introjetada"⁴⁷ e "encarnado", durante o ritual iniciático *waumat* por meio de picadas de formigas venenosas que os jovens têm de suportar (Kapfhammer 2012a / b, Wright / Kapfhammer / Wiik 2012). Em linguagem xamânica "*-saika*" refere-se ao poder predatório do onça (Figueroa 1997). De acordo com a teoria de etno-medicinal da Sateré-Mawé "*hesaika*" é a qualidade de "forte" (reimoso) carne nem todo mundo é capaz de comer sem correr o risco de ficar doente. Em síntese, o sentido tradicional de "*hesaika*" é a "força vital", que todos os seres vivos possuem. Para manter um corpo forte um homem tem de comer o suficiente e também tem que ficar afastado da influência enfraquecedora das mulheres que menstruam (*haryporia myhu'at hat*). Finalmente, ele deve não dormir muito. Alguém, que não segue o hábito de levantar-se nas horas da manhã para tomar um banho no rio, vai ser "devorado" por sua rede e envelhecer.⁴⁸

⁴⁶ *ga'apy hesaika kahato koi ehamo*: Floresta / força / muito / para plantar / para.

⁴⁷ Zent (2013) fala de uma "interpenetração das essências" que constrói e reconstrói uma variedade de configurações de cada dia " entre os JOTI da Venezuela.

⁴⁸ A rede (*yni*) conota canibalismo e morte (*mu'uro hap*). No mito sobre a origem da mandioca cultura do herói *Hate ywakup*, o epítome da expertise e agencialidade entre os Sateré-Mawé, chama o Velho Onça, que o

Além disso, *hesaika* refere-se ao poder político dos chefes tradicionais. Sewu Mikilis, o chefe tradicional estimado e defensor carismático de confissão evangélica, explicou:

"Todo o poder (*hesaika*) dos líderes veio do *puratĩg*, também o poder dos Sateré. Seu poder veio do *puratĩg*. Este é o conselho (*we'eg hap*) que Deus deu para nós; é o único [conselho]. "

O *puratĩg* é um espécime bastante singular entre os objetos rituais de índios da Amazônia: Do ponto de vista museológico, é um clava cerimonial do tipo "espatulada" com desenhos abstratos incisão em ambos os lados da lâmina⁴⁹. No entanto, o *puratĩg* é de modo algum considerados um arma, mas sim uma "patente", "documento", no vernáculo Português. Os desenhos entalhados são considerados como "escrita", as palavras de ter sido revelado sobrenaturalmente em tempos primordiais:

Uma vez *Wasiri* sempre para o mato foi para caçar. Mas quando os diabos⁵⁰ encontraram ele, eles o perseguiram. E ele correu para a sua casa. Quando o *Wasiri* entrou na sua casa, os diabos voltaram. No outro dia os diabos perseguiram ele de novo, porque *Wasiri* foi buscar as frutas do mato para ele comer. Os diabos perseguiram ele, e ele entrou na sua casa. Mas um dia ele foi de novo e os diabos perseguiram ele de novo. E *Wasiri* correu de novo. Mas o cachorro do diabo correu atrás dele. E o parente do diabo matou o próprio cachorro dele com cacete. E eles pensavam, que era *Wasiri*, que já tá morto. Mas quando eles vieram para reparar, eles acharam, que era o próprio cachorro deles. Depois no outro dia eles vieram de novo para perseguir ele. E *Wasiri* correu e subiu na árvore. E ele mandou chuva. E por isso os diabos gritaram: "Olha chuva, chuva!" E ele deixou aquele cacete no tuco da árvore. E aí o *Wasiri* desceu, pegou e levou consigo aquele cacete. Então os diabos não foram mais atrás dele por causa de medo. E falaram, que agora vai ser ele, que vai destruir eles. Então aquele cacete do diabo tava com *Wasiri* e chama-se *puratĩg*. [...] Um dia o diabo levou o *Wasiri* para o fim do mundo para jogar ele. Pelo caminho o diabo falou para o *Wasiri*: "Tu fala para mim: 'O diabo jogou *Wasiri* no buraco!'" Mas os *Wasiri* respondeu: "O *Wasiri* vai jogar o diabo no buraco!" O diabo disse: "Não fala isso! Tu fala assim: 'O diabo jogou *Wasiri* no buraco.'" Mas o *Wasiri* falou: "*Wasiri* jogou o diabo no buraco!" "Quando este buraco já está perto, nos vamos ver uma palmeira." Então o diabo disse: "Fala assim: 'Vira esquerda, vira esquerda!'" Mas o *Wasiri* falou: "Vira direito, vira direito!" Ele não queria passar à esquerda do diabo. "Não fala isso, *Wasiri*!" "Fala: 'Vira esquerda, vira esquerda!'" Mas o *Wasiri* falou: "Vira direita, vira direita!" Neste momento eles chegaram na beira do buraco. E o *Wasiri* jogou o diabo no buraco. De lá *Wasiri* voltou para

convida para se deitar em sua rede: "Eu nunca fiz isso como um morto! (*uito rato yt gu'uro tuiã'ag hat i rato e*)". Melhor, ele se senta em seu banco, que ele astutamente trouxe com ele, fora da casa do onça canibal.

⁴⁹ O nome *puratĩg* provavelmente significa "*pura*", espátula usada paratorrar farinha de mandioca, e "*tĩg*", pintado.

⁵⁰ *Ahiãg*, "espíritos do mal"; o tradutor evangélico utilizou "Diabos".

a sua casa. Mas ele não conseguiu de chegar lá em só um dia. E ele estava lá á noite. Mas ele dormiu no tuco da árvore, que se chama *musuepo*, árvore de língua. E ele gravou tudinho daquelas palavras no *puratĩg*. Daquele árvore saíram palavras boas e palavras mãs⁵¹. Num lado ele gravou as palavras mãs. No outro lado ele gravou as palavras boas. Porque de um galho daquela planta saiu a palavra boa, da outra planta saiu a palavra mal. Porque aquele *puratĩg* é tipo de gravador. De manhã ele procurou de onde saíram as palavras. Neste momento ele só viu uma árvore.

No caminho de volta Wasiri "documentou" as palavras que ouvira em sua bengala, que tornou-se o *puratĩg*. Nos tempos antigos, os chefes retiravam seu poder de sua capacidade de "ler" a "escrita" (*wakuat sehay*, as boas palavras) sobre o *puratĩg*⁵². Estas leituras rituais, acompanhada pela ingestão de guaraná (Kapfhammer 2009), serviu para resolver conflitos; as "boas palavras" construíram a unanimidade necessária para fazer o trabalho comunitário nas roças. Este poder do *puratĩg* para produzir palavras e trabalho foi chamado de "*hesaika*", como tem sido já explicou Nunes Pereira, durante seu trabalho de campo pioneiro entre os Sateré-Mawé nos anos 30:

“Chamam-lhe *Aiuêçaiká*- [*hesaika*, W.K.] *Porantin*, que quer dizer, grossus modus, segundo o nosso intérprete e guia ‘o remo’ que é nossa ‘patente’, que nos dá fôrça” (Nunes Pereira 1954:80).

A percepção dos desenhos incisos no *puratĩg* como "escrita" e do objeto em si como "documento" (patente) já é uma resposta indígena ao poder de cultura epistêmica ocidental. Neste contexto moderno o significado de *hesaika* muda de "força física" no sentido de "poderoso por estar registrado, documentado". Erdene Michilis, que foi convidado pelo gestão do sindicato dos produtores de comércio justo para iniciar uma reunião por recitar alguns dos importantes mitos Sateré-Mawé (veja acima), usou repetidamente a frase *hesaika* durante seu discurso:

“Agora nos vamos documentar (*hesaika*) a historia da abelha. Esse trabalho já faz tempo aconteceu, mas ainda ninguem registrou (*hesaika*). Mas hoje o nosso amigo nós avisou de documentar (*hesaika*) a historia da abelha.”

⁵¹ *wakuat sehay, sehay nakuat'i*. Os desenhos incisos em ambos os lados da lâmina "da clava" são considerados a escritura que documenta estas palavras.

⁵² Para uma discussão alargada da *puratĩg* ver Kapfhammer 2004a, 2009a. Hoje, o (original) *puratĩg* ainda existe, mas está guardado em uma casa de família no Rio Andirá e não a mostram mais. No entanto, representações do *puratĩg* tornaram-se icônicas dentro do movimento evangélico, onde o *puratĩg* substituiu a Cruz cristã . Nos últimos tempos, o *puratĩg* do Rio Marau (considerado uma "cópia" do original) reaparece dentro contextos políticos. Ele também faz parte do projeto de etiqueta da marca os Sateré-Mawé produtores de comércio justo "*Nusoken*" (ver Augustat / Batista Garcia / Kapfhammer / de Oliveira 2012).

O termo oposto ao *hesaika*, "força vital", *ehog*, passou a designar numa forma semelhante, um conceito burocrático ocidental. Num contexto tradicional *ehog* significa "o espírito dos mortos", "sombra" ou "alma sombra". Dentro do contexto moderno do consumismo regional, no entanto, *ehog* designa a "nota fiscal", um "bill" ou "cheque", a "quitação". Para dar um exemplo: todos que seja deixado de alguns frangos depois que tenham consumido, é a sua "*ehog*", a sua conta do supermercado. Assim, *ehog* é um documento, cuja "força vital" (*hesaika*) foi gasto e consumido.⁵³ Para resumir, a trajetória do termo *hesaika*, de xamânica a linguagem burocrática, pode ser representada como se segue:

- saúde física / força

→ poder político

→ direito (no sentido de poder burocrático)

A capacidade generativa, a capacidade de "fazer as coisas passarem a existir" (Hull 2012 citando Frohmann 2008), uma vez que reside no corpo de cada pessoa Sateré-Mawé e foi construído através da interação / interpenetração com o domínio da floresta, foi transferido para documentos burocráticos do Estado.

Conclusão

Em vez de dobrar o sino de morte das culturas indígenas em choque com a modernidade, Sahlins uma vez manteve uma visão bastante otimista:

"Várias indigenizações da modernidade realizadas por pessoas que escaparam da pena de morte imposta pelo capitalismo mundial já oferecem uma toda nova diversidade de variações culturais para uma antropologia comparativa renovada" (Sahlins, 2000: 271).

Da mesma forma, com base nos insights de Sahlins, Whitten destaca a nova visibilidade dos povos indígena da Amazônia equatoriana, a nível governamental como "indigenização da modernidade Amazônica ":

⁵³ O Estado não existe simplesmente como uma burocracia da regulamentação, mas também "como uma presença espectral materializada em documentos" (Hull 2012 citando Das 2004).

"Se quisermos compreender a indigenização da modernidade devemos nos embeber nas metáforas profundas da indianidade mesma - a *longue durée* reforçando a conjuntura - não transformar esses sistemas de sinais e símbolos em um modo ocidental. [...] Devemos explorar a hermenêutica indígena dentro das múltiplas dinâmicas da modernidade, evitando hermetismos ocidentais do desenvolvimentismo unificado e binarismos sistemáticos de selvagem e semicivilizado "(Whitten 2008: 25).

Com entusiasmo semelhante Uzendowski (2005) declara a Amazônia como "um lugar na linha da frente de 'Modernidades alternativas' (Gaonkar 2001)". Para Little (2002) "o movimento preservacionista é um casamento de ciência ambiental e movimentos sociais da Amazônia: povos indígenas, ONGs, seringueiros etc. lutam por formas preservacionistas de desenvolvimento como alternativas para as políticas insustentáveis do extrativismo "(cit. em Uzendowski). Uzendowski argumenta:

"Há muito poucos amazônenses ficando ricos ou satisfeitos com os fins extrativistas do capital. Uma via de conceituar essa tensão inerente com a mais poderosa categoria material da modernidade é através da conceito de modernidades alternativas. Ao contrário do que as lógicas produtivas do capitalismo, amazônenses continuam a insistir em que a natureza é um ser complexo, sensível com quem é preciso se relacionar socialmente. *Enquanto a natureza pode ser 'generosa', ela também pode ser vingativa e predatória, assim como as pessoas podem ser - a forma quintessencial amazônica de conceber o mundo.* Modernidade, se é para funcionar de todo, não tem escolha a não ser se adaptar ao complexidades dessa realidade persistente amazônica "(2005: 235; grifo nosso).

Infelizmente, nós pensamos, temos que ter cuidado para não exagerar narrativas de resistência e resiliência do povo da Amazônia, na esteira da modernidade ocidental. No caso dos Sateré-Mawé encontramos uma sobreposição complexa de lógicas de agência que se absolvem diferencialmente em direção à modernidade. Por um lado, encontramos o que temos chamado de "sistema ambicioso", o que de fato pode ser resiliente para a modernidade, principalmente porque mantém a endereçamento de pontos de referência, com o ambiente florestal imediato.⁵⁴ Este sistema parece pertinente para representar uma "alter-modernidade" em parceria com os atores ocidentais alternativos.⁵⁵

⁵⁴ Cf. (2012) o desenho de Halbmayer das cosmologias Carib informada pela teoria da comunicação.

⁵⁵ Ver Wright / Kapfhammer / Wiik (2012) para uma análise mais detalhada do projeto Sateré-Mawé de Comércio Justo como uma alternativa culturalmente sustentável, ainda num conceito "ambicioso" ou "exigente", de modernidade dentro de uma sociedade indígena.

Em outro trabalho Kapfhammer (2012a) defende a seqüência de um esquema de relações homem-natureza incondicionais baseadas numa natureza "generosa" para um regime mais "ambicioso" de relações condicionais em relação a natureza "vingativa e predatória" (Uzendowski loc. cit.) entre os Sateré-Mawé. Este último regime de relação fornece o contexto para a construção da capacidade de "produzir produção" (Turner 2009)⁵⁶. Por outro lado, a pessoa Sateré-Mawé está sempre propensa a marginalizar essa lógica e "regredir" para a lógica mais incondicional, "pouco ambiciosa", que na verdade é mais contingente com a modernidade - pelo menos com uma modernidade, *como está articulada nas periferias da sociedade ocidental*. O elemento conjuntivo é a estrutura do relacionamento incondicional:

Xamã – mãe dos animais

Tuxaua – regatão

Capitão – FUNAI

Liderança indígena moderna – ONGs nacionais e internacionais

Cidadões indígenas – estado

Observa-se a trajetória estável da fonte de poder a partir do interior para o exterior produzindo a condição moderna clássica de descontextualização (Hornborg 1998, 2001). Pode não ser por acaso que essa modernidade indígena tem "tendências milenares" (cf. Whitten, 2008), mas no sentido de "ilusões de produtividade autónoma" (atribuída à Imperador e seus avatares FUNAI e o *welfare state*).

Se existe um viés cultural a ser encontrado em programas de transferência condicionada de renda é o universalização do consumismo. Como foi mostrado programas de transferência condicionada de renda entre um grupo indígena da floresta amazônica pode ser disfuncional no sentido em que prejudica a resiliência para uma modernidade ameaçando de desintegrar a personalidade indígena. Num processo de colonização dos desejos indígenas (Rubenstein 2004), que degradou a "cultura de mandioca" Sateré-Mawé a uma "cultura de bolacha", o acesso a benefícios sociais vai junto com a contínua erosão da autonomia ontológica. A cientista literária Aleida Assmann uma vez designou um dos postulados básicos de modernidade - a divisão do corpo e da escritura - como "ex-carnação (*Exkarnation*)" (Assmann 1993). Esta tradução de corpos vivos em sinais abstratos como começou na

⁵⁶ O contexto ritual é o *waumat*, a experiência penosa com formigas. Para construir um corpo forte (*hesaika*; veja acima), o meninos e jovens Sateré-Mawé eram obrigados a passar esta prova até 20 vezes.

puratig, marcou, provavelmente, o primeiro passo para a separação moderna da pessoa Sateré-Mawé dos *wakuat sehay*, as "boas palavras" necessárias para a construção de uma sociedade harmoniosa, por si só, um pré-requisito de um sociedade produtiva.

Como o exemplo dos Sateré-Mawé mostra, uma bem-intencionada, mas culturalmente imprevisível política pode privar as culturas indígenas da poderosa autonomia de reproduzir seu modo de vida diferencial num sentido muito prático. Não é só a amarga ironia que esta política aliena o povo da Amazônia cada vez mais de seu ambiente florestal no exato momento em que eles são eleito como guardiões deste ambiente em risco pelos ecologistas ocidentais, mas trata-se das sérias consequências políticas, sociais e psicológicas desta política de gestão da vida moderna indígena nas Áreas Indígenas. Se nós antropologas levarmos a sério as nossas teorias antropológicas sobre "a pessoa" (*personhood*) na Amazônia, a qual se constitui pela cumulativa interação e interpenetração com os específicos domínios não-humanos da floresta amazônica, assim contribuindo para a sua "diversidade biocultural" (Zent 2013), deveria ser a nossa grande preocupação, quais consequências acarretam a interrupção dessa interação e interpenetração para essas "pessoas" (*personhoods*).

Referencias

- Alvarez, Gabriel O.: Satereria. Tradição e Política Sateré-Mawé, Editora Valer, Manaus, 2009.
- Assmann, Aleida: Exkarnation. Gedanken zu einer Grenze zwischen Körper und Schrift, in: Huber, Jörg / Alois Martin Müller (Hrg.), Raum und Verfahren, Interventionen I, Basel 1993, 133-55
- Augustat, Claudia / Batista Garcia, Obadias / Kapfhammer, Wolfgang / De Oliveira, Ranulfo: A Visit to the Emperor's House: On the Cooperation between Museums and Source Communities, in: Augustat, Claudia, Beyond Brazil. Johann Natterer and the Ethnographic Collections from the Austrian Expedition to Brazil (1817 – 1835), Exhibition Catalogue Museum für Völkerkunde, Vienna 2012, 117-125
- Bird-David, Nurit: The giving environment. Another perspective on the economic system of gatherer-hunters, Current Anthropology 31, 1990:183-96
- Bonilla, Oiara: O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari, Mana:Estudos de Antropologia Social 11, 2005, 41-66
- Costa, Luiz: Worthless Movement: Agricultural Regression and Mobility, Tipiti 7(2), 2009, 151-180
- DaMatta, Roberto: Myth and anti-myth among the Timbira, in: Maranda, Pierre/Elli Köngas Maranda (eds.): Structural analysis of oral tradition, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971, 271-91
- Das, Veena: The signature of the state: the paradox of illegibility, in: Das, Veena / Deborah Poole (eds.): Anthropology in the Margins of the State, School of American Research Press, Santa Fe 2004, 225-52
- Day, Sophie / Euthymios Papatziarchis / Michael Stewart (eds.): Lilies of the Field. Marginal People Who Live for the Moment, Boulder 1999

- de Bem Lignani, Juliana / Rosely Sichieri / Luciene Burlandy / Rosana Salles-Costa: Changes in food consumption among the Programa Bolsa Família participant families in Brazil, *Public Health Nutrition* 14(5), 2010, 785-792
- Descola, Philippe: *Par-delà nature et culture*, Editions Gallimard, Paris 2005
- Descola, Philippe: Beyond nature and culture. The Traffic of Souls, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(1), 2012, 473-500
- Empeaire, Laure/Nivaldo Peroni: Traditional Management of Agrobiodiversity in Brazil: A Case Study of Manioc, *Human Ecology* 35(6), 2007, 761-68
- Fausto, Carlos: Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia, *Mana: Estudos de Antropologia Social* 14, 329-66
- Fausto, Carlos: Comment. Feeding and being fed: reply to Walker, *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 18, 2012, 170-178
- Figueroa, Alba Lucy Giraldo: *Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie centrale, Brésil)*, Thèse présentée pour l'obtention du titre de Docteur en anthropologie, EHESS, Paris 1997
- Fisher, William H.: *Rainforest Exchanges. Industry and Community on an Amazonian Frontier*, Smithsonian Institution Press, Washington 2000
- Frohmann, Bernd: Documentary Ethics, ontology, and politics, *Archival Science* 8(3), 2008, 291-303
- Gaonkar, Dilip Parameshwar: *Alternative Modernities*, Duke Univ. Press, Durham 2001
- Halbmayer, Ernst: *Kosmos und Kommunikation. Weltkonzeptionen in der südamerikanischen Sprachfamilie der Cariben*, 2Bde., Facultas, Wien 2010
- Hall, Anthony: From Fome Zero to Bolsa Família: Social Policies and Poverty Alleviation und Lula, *Journal of Latin American Studies* 38(4), 2006, 689-709
- Handa, Sudhanshu / Benjamin Davis: The Experience of Conditional Cash Transfers in Latin America and the Carribean, *Development Policy Review* 24(5), 2006: 513-536
- Hornborg, Alf: Ecological Embeddedness and Personhood: Have We Always Been Capitalists?, *Anthropology Today* 14(2), 1998, 3-5
- Hornborg, Alf: *The Power of the Machine. Global Inequalities of Economy, Technology, and Environment*, Altamira Press, Walnut Creek 2001
- Hull, Matthew S.: Documents and Bureaucracy, *Annu. Rev. Anthropol.* 14, 2012, 251-67
- Ingold, Tim: *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London 2000
- Kapfhammer, Wolfgang: De "Sateré puro" (sateré sese) ao "Novo Sateré (sateré pakup): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé, in: Wright, Robin M. (org.), *Transformando os Deuses. Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*, vol. II, Campinas 2004a, 134-193
- Kapfhammer, Wolfgang: 'Imperialismo' y 'anti-imperialismo' en los trópicos: resistencia y desistencia en las narraciones matsigenka y sateré-mawé, in: Cipolletti, Maria Susana (coordinadora), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: Individuo y sociedad en las tierras bajas y en los Andes*, Editorial Abya Yala, Quito 2004b, 135-149

- Kapfhammer, Wolfgang: Divine Child and Trademark. Economy, morality, and cultural sustainability of a guaraná project among the Sateré-Mawé, Brazil. In: Vilaça, Aparecida / Robin M. Wright. (eds.). *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*, Ashgate, Farnham 2009a, 211-28
- Kapfhammer, Wolfgang: Fast Religion, Slow Food: The paradox of progress in an indigenous society in the Brazilian Amazon. Paper given at the Third International Conference of the International Society for the Study of Religion, Nature & Culture “Religion, Nature, and Progress”, Amsterdam 23-26 July 2009b, available at <http://www.uni-marburg.de/fb03/ivk/vk/fachgebiet/personalia/kapfhammer>
- Kapfhammer, Wolfgang: Amazonian Pain. Indigenous ontologies and Western eco-spirituality, in: Halbmayr, Ernst (org.), *Dossier: Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies*, Indiana 29, Berlin, 2012a, 145-169
- Kapfhammer, Wolfgang: Tending the Emperor’s Garden: Modes of Human-Nature-Relations in the Cosmology of the Sateré-Mawé Indians of the Lower Amazon, in: MÜNSTER, Ursula; MÜNSTER, Daniel; DORONDEL, Stefan (eds.): *Fields and Forests. Ethnographic Perspectives on Environmental Globalization*, RCC Perspectives 2012/5, 2012b, 75-82;
Available online: http://www.carsoncenter.unimuenchen.de/publications/perspectives_mainpage/index.html
- Kapfhammer, Wolfgang: A Dancing of Heads: The Mundurucu in the 19th Century, in: Augustat, Claudia, *Beyond Brazil. Johann Natterer and the Ethnographic Collections from the Austrian Expedition to Brazil (1817 – 1835)*, Exhibition Catalogue Museum für Völkerkunde, Vienna 2012, 47-57
- Kohn, Eduardo: Animal Masters and the Ecological Embedding of History among the vila Runa of Ecuador, in: Carlos Fausto/Michael Heckenberger (eds.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*, Gainesville 2007:106-29
- Lévi-Strauss, Claude: *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971
- Lindert, Kathy / Anja Linder / Jason Hobbs / Bénédicte de la Brière: *The Nuts and Bolts of Brazil’s Bolsa Família Program: Implementing Conditional Cash Transfers in a Decentralized Context*, Social Protection Discussion Paper No. 0709, The World Bank, Washington 2007
- Little, Paul E.: *Amazonia. Territorial Struggles on Perennial Frontiers*, John Hopkins Univ. Press, Baltimore 2001
- Lorenz, Sônia Da Silva: *Sateré-Mawé. Os Filhos Do Guaraná*, Centro de Trabalho Indigenista, Coleção Projetos 1, São Paulo 1992
- McSweeney, Kendra / Shahna Arps: A “Demographic Turnaround”: The Rapid Growth of Indigenous Populations in Lowland Latin America, *Latin American Research Review* 40(1), 2005, 3-29
- Murphy, Robert: *Mundurucú Religion*, Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology 49(1), Berkeley 1958
- Paes-Sousa, Rômulo / Leonor Maria Pacheco / Édina Shisue Miazaki: Effects of a conditional cash transfer programme on child nutrition in Brazil, *Bull World Health Organ* 2011, 89:496-503
- Pereira, Manuel Nunes: *Os Índios Maués*, Edição da “Organização Simões”, Rio 1954
- Peterson, Nicholas: Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers, *American Anthropologist* 95(4), 1993, 860-76

- Reichel-Dolmatoff, Gerardo: *Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest*, *Man* 11, 1976, 307-318
- Rubenstein, Steven L.: *Steps to a Political Ecology of Amazonia*, *Tipiti* 2(2), 2004:131-176
- Sáenz-Arroyo, Andrea / C. M. Roberts, et al.: *Rapidly shifting environmental baselines among fishers of the Gulf of California*, *Proceedings of the Royal Society of London Series B-Biological Sciences* 272: 1957 - 1962, 2005
- Sahlins, Marshall: *Stone Age Economics*, Tavlistock Publ., Chicago 1972
- Sahlins, Marshall: *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago 1985
- Sahlins, Marshall: *Culture in Practice: Selected Essays*, Zone Books, New York 2000
- Texeira, Pery: *Estudo demográfico da população Sateré-Mawé residente em terras indígenas e em áreas urbanas*, Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu-MG- Brasil, de 20-24 de setembro de 2004, http://www.abep.nepo.unicamp.br/site_eventos_abep/PDF/ABEP2004_782.pdf
- Turner, Terry S.: *The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness*, *Tipiti* 7(1), 2009, 3-42
- Uggé, Henrique: *As Bonitas Histórias Sateré-Maué*, Manaus n/d
- Uzendowski, Michael A.: *Making Amazonia: Shape-shifters, Giants, and Alternative Modernities*, *Latin American Research Review* 40(1), 2005, 223-36
- Walker, Harry: *Demonic trade: debt, materiality, and agency in Amazonia*, *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 18, 2012a, 140-159
- Walker, Harry: *Comment. To have a master: reply to Fausto*, *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 18, 2012b, 687-689
- Weiss, Gerald: *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America*, New York 1975
- Welzer, Harald: *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*, S. Fischer, Frankfurt a.M. 2008
- Whitten, Norman E.: *Interculturality and the Indigenization of Modernity: A View from Amazonian Ecuador*, *Tipiti* 6(1), 2008, 3-36
- Wilk, Richard: *"But the Young Men Don't Want to Farm Any More": Political Ecology and Consumer Culture in Belize*, in: Biersack, Aletta/James B. Greenberg (eds.): *Reimagining Political Ecology*, Duke Univ. Press, Durham 2006, 149-70
- Wright, Robin M./Kapfhammer, Wolfgang/Wiik, Flavio Braune: *The Clash of Cosmographies: Indigenous Societies and Project Collaboration – Three ethnographic cases (Kaingang, Sateré-Mawé, Baniwa)*, in: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 9, n. 1. January to June 2012. Brasília, ABA. Available at <http://www.vibrant.org.br/issues/v9n1/robin-m-wright-wolfgang-kapfhammer-flaviobraune-wiik-the-clash-of-cosmographies/>
- Zent, Eglée L.: *Joti Ecogony, Venezuelan Amazon, Environ. Res. Lett.* 8, 2013, 15pp