

Natureza, Crise e Reforma entre os Sateré-Mawé

Introdução

Este título da palestra já era o título da nossa proposta de pesquisa que solicitei na época na Alemanha: agora, o objetivo desta palestra aqui é por um lado apresentar este projeto de pesquisa antropológica entre os Sateré-Mawé do Rio Andirá, sobretudo o modelo teórico, no qual ele baseia, por outro lado, depois mas ou menos um ano de trabalho, já dá a primeira oportunidade de refletir e discutir a viabilidade deste modelo.

Dividi esta palestra em tres partes:

(1) primeiro quero apresentar este modelo teórico, que foi desenvolvido para poder representar a dialética entre estrutura e historia nos processos de mudança cultural numa sociedade indígena amazônica. Este modelo também deveria ser uma tentativa humilde de reconectar estas teorias importantíssimas brasileiras sobre culturas indígenas de Amazônia de Viveiros de Castro e outros com a realidade contemporânea da sistema de Áreas ou Terras Indígenas. Também quero destacar, que este modelo não é só fruto de considerações feitas na escritório, mas já foi informado pelos resultados de uma pesquisa de campo, que fiz 10 anos atrás mas ou menos nos mesmos locais no Rio Andirá em comunidades, que – e isso é importante – se consideram “*crentes*”, integrantes do movimento global evangélico.

(2) na segunda parte eu entrarei mais na etnografia dos Sateré-Mawé, quer dizer na mitologia e cosmologia deles. Nesta parte destacarei dois complexos mitológicos e rituais, não só para colocar carne nas ossos lisos da teoria, mas também para demonstrar como a “*mitopraxis*” – expressão de Sahlins – ao longo prazo pode contribuir ao desenvolvimento de um certo “*habitus*” histórico numa sociedade indígena. Esses dois complexos – a iniciação dos jovens (a famosa dança da tucandeira ou *waumat*) e o complexo de *puratîg*, que se refere á construção de autoridade de tuxauas e do consenso social – devem corresponder a uma dicotomia entre um regime social particularista e um regime social universalista, que será apresentado na primeira parte.

(3) na terceira parte tentarei de mostrar como lidar com uma situação etnográfica, que de uma maneira ou outra não quer “cumprir” com os parâmetros do modelo teórico desenvolvido no escritório. Não será necessário de jogar o modelo para fora, mais tem que moldar e ampliá-lo introduzindo um terceiro complexo mitológico, cujo “mitopraxis” surpreendentemente parece abranger a “pre-historia” Sateré como caçadores / coletores no “centro” florestal até a sua história mais recente como beneficiadores de assistência social. O herói cultural deste complexo será *Imperador Dom Pedro II*, teóricamente vou me referir ao alguns trabalhos alemães sobre “cultura de memória” sobre ausência ou presença, resp. presença negativa ou positiva de noções culturais. O que nós interessa, é, como a disponibilidade de noções culturais poderia afeitar positivamente ou negativamente o aceitamento e a sustentabilidade cultural de um projeto de comércio justo (*Fair Trade*) com parceiros europeus.

I) apresentação do modelo teórico

Este movimento ambiental ocidental, tanto no nível acadêmico como na noção mais popular, reconhece no quadro metafórico, no qual colocam as sociedades indígenas da Amazônia a sua relação homem – natureza, um modelo para sustentabilidade ecológica e biodiversidade. Em vez de relações hierárquicas de sujeito – objeto do modelo cartesiano ocidental, trataria-se de relações equilibradas entre sujeitos. Exatamente desta relação de reciprocidade entre seres humanos e não-humanos o recente discurso “*neo-animista*” deduz esta ética ambiental pretensamente mais sustentável de povos indígenas como eles da Amazônia.

Um exemplo famoso e pioneiro para este tipo de conceito na antropologia sulamericana é o artigo “*Cosmology as ecological analysis*” do antropólogo austro-colombiano Reichel-Dolmatoff. Reichel-Dolmatoff descreve o cosmos Tukano como circuito de energia equilibrada fortemente regulado pela ação do pagé. Com respeito ao esse modo de relação da reciprocidade a análise do conceito amazônico de “*panema*” de Roberto DaMatta é importante aqui. Na sua análise DaMatta mostra como a relação homem – natureza realmente vira uma relação entre entidades morais.

Mas este modelo de Reichel-Dolmatoff de uma “*eco-sofia*” indígena só é imaginável como sistema fechado, por assim dizer fora da história.

Nota-se, que este sistema tukano contem o parâmetro “violência” ou seja “predação”: exatamente no troco caça – almas dos mortos efetuado pelo pagé. A final das contas trata-se de uma teoria indígena de doença. Embora a história fica fora das estruturas do modelo de Reichel-Dolmatoff, aqui possivelmente pode ser encontrado o ponto determinante para um

declínio crítico da sistema historicamente: a predação social é seguida de “predação” ecológica. Por exemplo no regime da exploração dentro do extrativismo Amazônico. Mais uma vez queria remeter á obra citado de DaMatta¹, onde ele fala sobre o alto grão de violência inserido neste sistema.

Em qualquer caso: o que é significativo, é **que a conjuntura histórica e as estruturas da sociedade indígena entram numa acção recíproca.**

Dentro deste quadro é certamente importante de evitar ilusões eco-místicos, mas também uma posição puramente construtivista, que está desvanecendo a realidade de uma natureza não-manipulável.

O ponto de partida da nossa questão agora é um duplo parádoxo:

(a)

Por um lado temos este “jogo técnico” de cooperação de desenvolvimento, no qual **cultura** (local) é ignorada em favor de questões de eficiência (desenvolvimentismo).

Por outro lado, o ambientalismo ocidental considera a **cultura** local (neste caso uma cultura amazônica) como uma pré-condição para a solução de problemas ambientais críticos.

(b)

Ao mesmo tempo, evidências etnográficas mostram, que uma cultura indígena de “relações ambientais sustentáveis” está baseada em parâmetros sociais, os quais podem dificultar um processo de cooperação de desenvolvimento eficiente. Por exemplo, quando estruturas de um regime social particularístico (p. e. pequenos grupos sociais interessados) podem articular com manifestações históricas de crise na região (p. e. manifestações de violência e predação, do que já falamos).

Por outro lado, recentes movimentos religiosos de superar a crise (p.e. o movimento evangelico) geram “capital social” suficiente para uma cooperação de desenvolvimento sustentável dentro de um regime social com tendências ao universalismo e consenso. Entretanto as precondições ideológicas deste regime (por exemplo o desalojamento do xamanismo) deixam passar as relações homem – natureza ao segundo plano (p.e. a função regulatória do xamanismo no sistema Tukano através de Reichel-Dolmatoff).

¹ *Em torno da representação de natureza no Brasil: pensamentos, fantasias e divagações*

Então, não parece viável de representar uma cultura local amazônica de maneira essencialista como um modelo integral de sustentabilidade, mas tem que tomar conta da dinâmica estrutural e histórica destas culturas; numa dinâmica, dentro da qual se exibe pelo menos uma dialética de regimes sociais indígenas. É bem conhecido, que a teoria da sociabilidade indígena desenvolveu dois modelos complementários:

Brasil: - a **economia simbólica de alteridade**
- com a categoria central de afinidade conotado com conflito e predação

Inglaterra: - uma **economia moral de intimidade**
- construção de consanguinidade ou harmonia familiar

Agora parece que no habitat amazônico certas condições da natureza não-manipulável já prefiguram esta dialética dos ambos regimes sociais: O ciclo dos dois tempos de chuva e de seca alternantes reclama também um alternar da sociabilidade entre

- **dispersão**: a atomização social durante de época de seca, quando pequenos grupos passam a maioridade do tempo fora da aldeia (na “cozinha” na beira da roça)
- **concentração**: quando a comunidade vive junto na aldeia durante a época de chuva

Estes dois situações ecológicas básicas (e claro: ideais e simplificadas!) não só reclamam atividades económicas diferenciais (por exemplo no ciclo de mandioca e o de guaraná entre os Sateré-Mawé), mas também cada vez um regime social diferente:

1) um regime social particularista

2) um regime social universalista

Agora, a nossa hipótese central é, que esta dinâmica estrutural interna pode ser ligado com conjunturas históricas externas:

- ambos regimes sociais existem estruturalmente dentro de sociedades amazônicas
- articulações históricas específicas podem amplificar a uma ou outra tendência ou até deixar elas escalar ou exacerbar

- as características destes regimes sociais pelo largo definem a política interna e externa destes sociedades

- e: **como a natureza não destaca como categoria separada nas cosmologias indígenas, estes regimes sociais também atingem as relações com natureza**

No caso etnográfico dos Sateré-Mawé a consideração da dialética destes regimes sociais pode elucidar o entendimento das formas diferenciais das relações:

(A) No regime social particularista

- O consenso é construído unicamente sobre distâncias sociais limitadas: a unidade social é de grupo de relação familiar
- a delimitação de outros grupos é conflitiva: a ação é determinada por solidariedade de clã ou “nação” (*ywania*) na sistema Sateré
- Acesso às recursos espirituais e materiais é mediado

Com este regime social específico, elementos característicos podem se “exacerbar” criticamente por causa de articulações externas:

Por exemplo: o potencial do conflito e da violência imanente às sociedades afinizadas da Amazonia pode ser até potencializado pelo violento regime extrativista amazônico (p. e. predação de pau-rosa no caso Sateré-Mawé). De modo congruente, o regime de uma “cultura de mediação” luso-ibérica pode reagir com tendências similares nas sociedades indígenas e deixar os compromissos baseados no parentesco ou xamanismo degenerarem em clientelismo e corrupção.

(B) [O regime social universalista]

Quando formas de sociabilidade são integradas numa alternância ecológica- e economicamente condicionada, isso pressupõe a possibilidade de superar pelo menos temporariamente esta “diferenciação afinal” em clãs exogâmicos através de um modo, que consegue transcender os limites do próprio grupo. Os seguintes elementos são característicos deste **regime social universalista**:

- Consenso é construído sobre distâncias sociais maiores: construções de identidade mais universais (*povo, nação, crente, índio, etc.*) substituem afiliações aos clãs.
- Integração de grupos sociais, que evita conflitos: autoridades transcendentais aos clãs (*tuxaua geral, conselho tribal, pastor, etc.*) são efetivas.
- Acesso imediato a recursos (espirituais e materiais): um culto de imediação ultrapassa uma cultura de mediação.

Dentro deste regime social a articulação externa mais importante sem dúvida é a articulação com o movimento global evangélico.

Nesse contexto, características reforçadas do regime social “universalista” possam ser entendidas principalmente como um movimento contrário (*counter-culture*) às “escalões” características do regime social “particularista”:

- A diferenciação conflitiva entre afins reformula-se como a intimidade “consanguinizada”, na qual “todos somos irmãos
- O envolvimento em redes clientelistas é superada em favor de um regime (religioso) que promete acesso “imediato” á poder (espiritual, mas também político e material).

No nível ideológico-religioso os elementos constitutivos do regime social universalístico como “evitação de conflitos” e “imediação” podem ser delimitados como:

Então o nosso interesse de pesquisa principal focalizou na mudança social e cultural radical de um **movimento de conversão evangélica** e nas consequências dele para as relações entre homem e natureza. E como a realidade deste movimento de câmbio entre os povos indígenas de America do Sul ainda não está representada adequadamente, surgiram questões importantes para a nossa pesquisa:

- Os movimentos religiosos milenaristas entre as sociedades indígenas americanas raramente tinham uma chance de consolidar socialmente sob condições coloniais. É o movimento de conversão evangélica que parecem prover uma oportunidade para alcançar este objetivo.
- A superação de interesses de grupos particularísticos por meio de novos e extensivos mecanismos de construção de consenso assim como seu consecutivo estabelecimento de uma nova moralidade, pode criar o “capital social” necessário para a cooperação para o desenvolvimento sustentável.

- O estabelecimento de novas formas de organização política baseadas no poder legitimado religiosamente, que acompanha a mudança, poderia superar a complicação na “cultura de mediação” das relações político-econômicas regionais em favor de novos canais de relações comerciais “justas”. A eliminação das “figuras de mediação” religiosas em favor do acesso imediato à salvação agora é seguida por uma eliminação de “figuras de mediação” no sistema econômico hierárquico da Amazônia (como a patrão ou o regatão).

Por outro lado, os efeitos da revolução evangélica ainda não podiam ser previstos. Relações entre homem e natureza antigamente sacralizadas, com um especialista religioso como o pagé como mediador, poderiam ser “des-encantadas” (no sentido de Max Weber). As relações entre homem e meio ambiente poderiam ser mais e mais hierarquizadas e instrumentalizadas (no sentido da famosa tese do Lynn White, o que fez responsável o mandamento cristão do *dominium terrae* no Gen 1:28 pela crise ambiental).

Agora, isso é mais ou menos a armadura teórica, já informada etnograficamente pela minha pesquisa primeira nos anos 1998 e 99, com a qual marchei na minha segunda pesquisa entre os Sateré-Mawé no fevereiro do ano passado. Mas, antes de avaliar a aplicabilidade do modelo á realidade cultural dos Sateré-Mawé no Rio Andirá hoje em dia, eu gostaria mostrar como esta dicotomia entre estes dois modos ou regimes de sociabilidade é elaborada na mitologia e ritual dos Sateré-Mawé.

II) aspetos da etnografia / cosmologia Sateré-Mawé

Quando nós falamos de mitologia e ritual, é não para estender aqui um cenário “primordial”, antes ou fora da historia, mas sim o que Sahlins chama de “mitopraxis”, quer dizer “criar metáforas históricas de uma realidade mítica”; mas, como nos ensina Jonathan Friedman, uma realidade, que organiza sim o presente nos termos de algum passado, mas esse passado já está organizado pelo presente. Esta ação recíproca entre o passado e o presente, ou seja, mito e historia será mais óbvio no segundo complexo mitológico-ritual, do qual nos falamos aqui. Primeiro quero apresentar um ritual e as suas narrativas míticas, que parece como uma entrada num mundo verdadeiramente “arcáico”: o ritual da iniciação, a dança da tucandeira.

Ao contrário do complexo *puratĩg*, que abordamos logo, este ritual e a sua mitologia não somente nós introduz no mundo altamente conflitivo das sociedades “afinalizadas” amazônicas, mas o mito fundador deste ritual, sendo uma verdadeira orgia de violência, também deveria nós preparar para o conteúdo emotivo ou afetivo da categoria de “predação” nestas sociedades.

A **dança da tucandeira**, que hoje em dia já é rara e tinha virado mais uma apresentação folclórica, muitas vezes para “inglês ver”, é sobretudo caracterizada pela prova de dor, ao qual os rapazes jovens Sateré devem se sujeitar. Eles têm que, na giria regional, “meter a mão” nas “luvas”, objetos artísticos de teçume, nas cujas malhas são presas formigas vivas com ferrão, que ferram mãos e braços dos rapazes. O efeito é doloroso demais, e eles têm que aguentar o dor na fila dos dançantes por alguns minutos.

De um ponto de vista funcionalista, o objetivo do ritual é: virar um bom guerreiro, um bom caçador, e, no sentido mais amplo ficar de boa saúde, um homem bem forte, preparado para entrar nos laços matrimoniais exogâmicos. Sobre este último aspecto eu vou falar mais um pouco mais tarde. A função do *waumat*, da dança da tucandeira, é primeiramente iniciatória, mas os homens podem se submeter a prova também na maneira cumulativa, como um tipo de terapia ou profilaxe, que pode ser repetido várias vezes.

O mito fundador nós conta da campanha de vingança do gavião real por causa da morte do seu pai. *Nimo*, “antigamente” na língua sateré, tinha um gavião real casado com uma mulher, com a qual tinha um filho. Este gavião real era um bom caçador, que cada dia saiu para o mato para caçar. Mas, quando ele estava cazando, um outro homem, a garça, um pescador, visitou a mulher e cada vez ele trouxe peixe para o menino comer. O menino gostava de peixe e recusava o carne de guariba do papai. Zangado por causa disso o papai mata o seu filho jogando ele no fogo. Cheio de ciúme ele se esconde na beira da roça, onde a sua mulher recebe a visita do homem garça. Com raiva o gavião real mata e devora ele. Depois ele engoda a sua mulher numa armadilha na beira da roça, onde ela está devorada por alguns insetos. Estes insetos conseguem resgatar o feto da mulher, que era gestante do pescador garça, mas a vovó dele deixa ele cair na água e ele desaparece no rio, no seu ambiente natural. Agora os tios da mulher morta vingam-se e matam o gavião real afogado na água, ambiente estranho para ele. A vovó desesperada procura uma mulher, que tinha contato com o seu filho morto e esfrega a barriga dela com algumas folhas mágicas. Ela fica gestante e da luz a um novo gavião real. Um dia as tias dele brincam com ele na beira do rio. Porque ele recusa de

tomar banho, elas jogam água nele, coisa estranho para ele, e ele mostra pela primeira vez o temperamento “predatório” do seu pai e arranha as moças com as suas garras. Zangadas elas ralham: “Por causa disso eles já mataram o seu pai!” Chorando por causa desta relevação ele se dedica na busca dos matadores do seu pai. Um dia ele encontra penas iguais às suas no pátio dos tartarugas. Ele decide de se vingar, e depois de treinar as suas forças, ele um dia consegue de levantar as tartarugas e levâ-las até á sua casa. Lá ele convida o povo de abrir, quer dizer matar, as tartarugas. De várias pássaros só o arapaço consegue abrir o casco das tartarugas.

Este conflito entre cazadores e pescadores, que ao mesmo tempo é um conflito entre grupos afinais (gavião real e tartaruga) culmina na matança das tartarugas, numa verdadeira festa de vingança, que vira a primeira dança de tucandeira: pela primeira vez os participantes se pintam o corpo (os pássaros com a sangue das tartarugas, os peixes com o sangue da “onça velha”, o que é o genipapo); pela primeira vez eles “metem a mão”, depois os tatús têm conseguido cavar um buraco no chão para trazer as formigas; pela primeira vez os dançantes cantam os cânticos da tucandeira.

Destes cânticos, que hoje em dia acompanham a dança, tem tres tipos ou géneros:

- um, que se refere aos mitos do origem do mundo
- um, que se refere ao mito e origem da tucandeira mesma
- um, que se refere aos conflitos mais ou menos históricos ou pelo menos legendários entre os clãs patrilineares e exogâmicos dos Sateré. Nas festas de tucandeira até recentemente este último género podia gerar bastante potencial de conflito.

O mito da origem dos clãs ou “nações” (*ywania*) já estabelece esta relação conflitiva entre estes grupos sociais exogâmicos. Antigamente só tinha os *anumareria*, uma sociedade que viva em paz e harmonia. Um dia chegou uma onça monstruosa que ameaçava acabar com os *anumareria*. Todos se tentaram de esconder, só uma vovó aguentou e recebeu a onça na casa dela. Lá a onça sempre deitou a cabeça no coxo dela, para que ela o catasse até dormir. Um dia a vovó preparou uma varinha bem apontada, empurrou no ouvido da onça roncando e matou ele. A vovó chamou os outros e conforme do lugar do escondido ela colocou nomes de animais e plantas nestes grupos de pessoas (p. e. sateré, guaraná, assaí, *moi*, *meiru*, etc.). Estes „clãs“ (em sateré: *ywãnia*) são patrilineares e sobretudo exógamos. Desta maneira, a diferenciação social supera um primórdio mas ou menos estéril. Agora, através do entre-

casamento dos “clãs”, essa nova forma de sociedade „diferenciada“ permite a continuação, a reprodução da humanidade. Mas tal progresso teve o seu preço: como o mito continua a contar, esses diferentes clãs se enredaram imediatamente em lutas sangrentas. O jogo violento das alianças e inimizades mantém a dinâmica de um potencial conflituoso baseada nesta ordem social.

Os interlocutores sateré unânimamente se referem a esta história conflitiva, que até hoje em dia caracteriza relações tanto matrimoniais como políticas. Nas palavras prosáicas do nosso modelo teórico nos podemos dizer, que a dança da tucandeira é um ritual da construção de uma sociedade exogâmica particularista. E como as sociedades indígenas da Amazônia não necessariamente distinguem entre sociedade e natureza, este ritual estabelece também uma certa relação do homem com as entidades naturais. Voltarei á este assunto.

Como já falei na primeira parte, quando uma sociedade “afinalizada” (ou seja “particularista”) seja obrigada ao convívio, ela tem que dispôr de mecanismos sociais e rituais para poder transcender estes limites conflitivos pelo menos temporariamente. Mais uma vez, eu não acho, que aqui só se trata de considerações abstratas da antropologia social. P.e. numa sistema de áreas indígenas com fronteiras legalizadas mas, por causa disso, estáticas, e com um alto crescimento demográfico, desenvolver mecanismos de convivência social sustentáveis pode virar um problema grande. Como é bem conhecido na antropologia política das sociedades indígenas amazônicas, estas carecem instituições de poder. Um consenso mais abrangente, ou seja, “universalista” só se consegue através de discurso. Neste discurso os símbolos culturais relevantes são evocados para construir a autoridade necessária dos tuxauas, capaz de alocar o consenso e a colaboração dos demais outros. Entre os Sateré-Mawé este símbolo relevante é o *puratĩg*.

O *puratĩg* como objeto realmente existente, sem dúvida é uma clava cerimonial com decoração incisa do tipo, que etnograficamente nos conhecemos sobretudo da região norte-amazônica das guianas. Aliás, aos olhos dos Sateré de modo algum trata-se de uma arma, mas na língua portuguesa se usa a palavra „patente“, que quer dizer „certificado“ ou „documento“. Porquê?

No discurso das lideranças intelectuais do movimento crente durante a minha primeira pesquisa a origem deste objeto foi atribuído à uma luta entre um demônio (sat.: *ahiãg*) e o herói cultural *Wasiri*. Depois da sua vitória sobre o demônio na margem do mundo *Wasiri* entalha para si mesmo um tipo de „muleta“ para a sua viagem de volta. Durante um descanso nocturno *Wasiri* recebe uma revelação através de uma „audição“. O que lhe é revelado, é por

ele incisado com um dente de cutia na „muleta“. Desta maneira ele redige um „texto“, que é – seguindo a concepção dos Sateré-Mawé – entendido literalmente: a decoração incisa do objeto é vista como a „letra“ (escrita) dessa revelação recebida no tempo mítico. Originou um „texto de referência“ universal, de um lado do *puratĩg* está anotado todo o bem, quanto à união e trabalho, no outro lado todo o mal, quanto à desunião e guerra.

Esse objeto resgatado do tempo e espaço mítico foi transferido na linha direta de tuxaua geral ao tuxaua geral, a posição de poder de um tuxaua geral era essencialmente baseada na sua capacidade de saber „ler“ esse „texto“. Em „leituras rituais“ – sobretudo por ocasião de chamadas ao trabalhos comunitários ou de arbitragem de litígios – esse „texto“ era recitado – na verdade só o „lado bom“. Essas „leituras“ adotaram a forma de um diálogo cerimonial, quer dizer o tuxaua geral recitava, um outro confirmava o que foi lido. Por causa da força persuasiva imperturbável desse saber sobrenatural poderoso nem uma oposição contra as lemas morais desse “texto“ era possível, alguém, que estivesse errado ou tivesse feito algo errado, teria caído totalmente em contradições. Se tivesse perseverado no seu ponto de vista, a consequência teria sido a sua morte sobrenatural.

A perda da „legibilidade“ desse „texto“ causada pelo uso amoral e interessado desse poderoso saber, significava também a perda da base de poder integrativo do tuxaua geral. „*O povo se desestruturou*“, como o exprimiu um dos meus interlocutores: interesses particulares de grupos e indivíduos triunfaram ao bem comum, a resistência contra „invasão“ do exterior desmoronou-se. Na verdade a cultura e a sociedade dos Sateré-Mawé atravessava uma profunda crise no princípio dos anos 60, quando apareceram os primeiros missionários evangélicos.

Com a entrada da Palavra de Deus (*Tupana ehay*), no entanto, como as lideranças crentes me explicaram 10 anos atrás, o meio de poder „*puratĩg*“ é considerado restaurado.

Dois fatores interdependentes foram citados como responsáveis para esse desenvolvimento:

- a) a tradução do Novo Testamento na língua dos Sateré-Mawé (acompanhada por alfabetização progressiva), assim fazendo novamente „legível“ um texto moralmente obrigatório.
- b) A fundação do conselho tribal (*Conselho Geral da Tribu Sateré-Mawé*), cujas lideranças como crentes se basearam nesse poderoso saber, para se fazerem persuasivo e integrativo o seu programa político internamente, e para se apresentarem unidos para o exterior.

O conselho, sobretudo o tuxaua geral, referia-se ao texto bíblico conceptualizado como análogo ao „texto“ do *puratĩg*. Esse saber moralmente inequívoco e o uso desse conforme a própria pretensão altruística deveria legitimar o poder da chefia tribal, os seus esforços em favor do bem comum. O seu „amor“ (em sateré: *wo'oky'e*, conceito moral fundamental de todo crente) seria a disposição, que dá forma e conteúdo a esse poder de saber, ao mesmo tempo desqualificando – analogamente ao antigo complexo do *puratĩg* – toda oposição.

Chegamos agora etnograficamente á essa dicotomia social, que está na base do modelo teórico que acabei a apresentar na primeira parte. A mudança do *Sateré sese* ou „Sateré puro“ a *Sateré pakup* ou „Sateré Novo“ – nos termos de um velho tuxaua crente – corresponde à mudança de uma – aproveitando de uma terminologia de Aparecida Vilaça - **sociedade „afinalisada“** de „clãs“ antagonísticos, da violência subjacente entre „*cunhados*“, a uma **sociedade „consanguinizando“** dentro do movimento crente, a qual disfarça as diferenças sociais, ou – expressado positivamente – tenta superá-las conscientemente em prol de uma comunidade de „irmãos“. Tudo isso referindo-se a essa sociedade primordial ainda „indiferenciada“ dos *anumareria* – traduzido pelos crentes significativamente como „*nação de Deus*“, como ela existia antes da aparição da onça canibal.

III) teoria e empiria

Como falei antes, o modelo apresentado, tentando de representar a dinâmica na ação recíproca entre estrutura e historia e como, mais especificamente, essa ação poderia ter efeito nas relações entre homens e a natureza, baseia nas considerações teóricas através dos resultados etnográficas da minha primeria pesquisa entre os Sateré 10 anos atrás. Agora, não somente o modelo vive desta dinâmica, mas também a pesquisa de campo. O que fazer, quando esta dinâmica obviamente se evaporou?

Quando cheguei na Vila Nova, comunidade crente no Rio Andirá e base da minha pesquisa de campo, no março do ano passado, eu tinha a impressão se tivesse sumido toda esta moral de levantamnto que tinha na época da minha primeira pesquisa. Eu não estou falando sobre estes sentimentos românticos de um antropólogo, que deplora a falta de costumes “autênticos”, estou falando sobre um ar de resignação ou até depressão, que estava suspenso sobre os campos religiosos, políticos e econômicos. A escola não funcionava, o posto da saúde abandonado, as caixas de abelhas produzindo mel, que foi elogiado como produto artesanal

dos Sateré da floresta amazônica na site da famosa organização Slow Food, quebradas e caídas, até os cultos da igreja batista pouco frequentados. Não sei, quantas vezes nas minhas primeiras conversas eu tinha ouvido sempre a mesma lengalenga:

„Sateré não usa mais“

„Ninguém mais faz ...“

„Ninguém se responsabiliza ...“

„Não tem mais interesse“

O desânimo, que aparentemente está indicado por estas frases, em parte alguma era mais visível do que no campo religioso. Um certa ondulação do entusiasmo nas denominações evangélicas ou pentecostais é sim conhecido. Mas o que desconcertava, era o fato, que ao este entusiasmo extinguido aparentemente não correspondia uma nova orientação ao catolicismo popular da região ou até à uma revitalização à religião tradicional. Ao contrário: os Sateré-Mawé pareciam ser espiritualmente cansados, muito ao contrário á vitalidade das novas formas de cristianismo nas demais países do Sur Global (*Global South*). Parecia, se **a crise tivesse vencido o movimento da crise.**

Mas, como representar antropológicamente esta situação sem cair na armadilha de uma “antropologia de ausência”, que anos atrás costumava descrever pessoas indígenas como “mortos vivos” perambulando nas ruas das suas novas moradias urbanas? Mas, por outro lado, também não adianta maquilhar a situação e, por assim dizer, pintar a casa das abelhas.

Tentamos um pequeno resumo etnográfico muito simplificado da situação na comunidade Vila Nova.

- o movimento evangélico, que cheguei a conhecer 10 anos atrás como uma revitalização do antigo e importante complexo mítico-ritual *puratĩg* e que interpretei como busca de um novo universalismo e consenso social, sofreu uma diminuição significativa de entusiasmo e do apoio por parte dos fiéis. Depois da morte de grandes tuxauas carismáticos, que não só eram promotores da nova fé, mas também conseguiram integrar o campo religioso com o campo político e até econômico, a igreja se retirou da política e continuava como mero milenarismo da Palavra de Deus (*Tupana ehay*). Sobretudo, nestes tempos pos-carismáticos, a igreja (batista no caso de Vila Nova) não conseguiu de se consolidar no sentido de criar novas estruturas, p. e. no campo de educação.

- a política, que na época da luta pela “afirmação étnica” contou muito com a solidariedade e o apoio de organizações internacionais, se re-regionalizou e sobretudo uma nova geração de tuxauas gerais se re-orientou á prefeitura regional da Barreirinha. O universalismo retórico da “afirmação étnica” parece, que se particularizou sob a influência da política partidária na região. Um exemplo econômico, mais introduzido politicamente através da prefeitura regional, pode ser a entrada da CEPLAC, um projeto de oferecer créditos ao produtores agrários. Tanto pouco que eu ainda entendo desse programa, me parece inserir este sistema numa sociedade indígena num estado crítico muito problematico. Por exemplo eu contesto que um produtor Sateré é capaz de realizar até cognitivamente, o que significa um crédito de 30.000 R\$ reembolsável durante um prazo de 15 anos.

- aliás, a economia, principalmente uma economia de auto-sustentação do modo da floresta amazônica: caça, pesca, colheita e roça virou um eclecticismo de várias estratégias mais ou menos criativas. Sem dúvida o fator economicamente hoje em dia mais importante, mas sociologicamente altamente problemático, é as regalias sociais do estado, sobretudo o pagamento de aposentadoria. O capital mais importante de um Sateré na idade produtiva é a presença de um ou mais aposentados no seu lar.

Mas, quando resumimos: nem a igreja, nem a política, nem a economia parecem oferecer estratégias viáveis e adequadas para resolver a problema básica de sustentação suficiente numa sociedade com alto crescimento demográfico. A falta de *mi’u*, a carência alimentar crônica continua ao longo do Rio Andirá.

Mas, estou correndo mais uma vez no perigo de cair na armadilha de uma “antropologia de ausência”! No resto desta palestra vou tentar de buscar uma saída.

Primeiro queria fazer uma pergunta. Não é, que a situação econômica no Rio Andirá fosse sem alternativas. Faz tempo já existe um projeto muito prometedora de comércio justo no primeiro lugar de guaraná, da qual os Sateré-Mawé são os cultivadores originais, mas também de outros produtos florestais como andiroba, mirantá, copaiba, pau-rosa e, recentemente, assaí.

Mas porque é, que perante tantos problemas básicos, esta alternativa com a sua ética de comércio justo, pelo menos no Rio Andirá não conseguia se manifestar de uma maneira suficiente para melhorar significativamente as condições da vida?

Do ponto da vista de uma ecologia política nem o acesso dos Sateré aos seus recursos naturais, nem o acesso ao mercado europeio são inibidas por forças políticas (pelo menos

não de uma maneira insuperável). Mas isso só é verdade, quando não é reconhecido como historicamente forças hegemônicas terem um efeito ao longo prazo.

Com certeza a produção de guaraná junto com a exploração de outros produtos florestais entre os Sateré-Mawé são enraizadas na história de extrativismo na região, mas no caso do guaraná observamos que esta planta, além do fato que se origina lá e assim faz a AI o polo genético desta planta industrialmente significativa na Amazônia, também tem um papel central na mitologia e cosmologia desta etnia.

Waraná em sateré, da qual deriva a sua denominação portuguesa “guaraná”, contem a palavra “*wara*”, muitas vezes traducido como “início de todo o conhecimento”. O consumo de *sapo*, a bebida feita de guaraná, significava recolhimento ou concentração espiritual por parte dos consumidores, com a finalidade de falar as *sehay wakuat*, as “palavras boas”, as quais unicamente conseguem de construir consenso e harmonia social. Correspondentemente o consumo de guaraná foi parte do ritual do *puratĩg*, do que acabamos de falar. Um *sapo* extraordinariamente grosso foi consumido pelos participantes neste ritual, a cuia com a bebida foi colocado no *patawi*, um suporte na forma de uma ampulheta, este mesmo colocado bem no esteio central a casa, desta maneira enfatizando a significação cosmológica do procedimento. “Palavras boas” também foram faladas pela *Uniawasap’i*, a mãe do menino, que virou guaraná, no mito de origem:

Imediatamente depois da origem da água e da paisagem fluvial, a mulher *Uniawasap’i* vai para o rio e é emprenhada por uma cobra pequena. A sua gravidez priva a *Uniawasap’i* da sua capacidade de fazer “remédios” para os seus irmãos, que são pagés. Eles detectam a sua gravidez e por ciúme mandam ela embora. Sozinha no mato ela dá luz a um menino. Seguem alguns episódios, nas quais acontecem várias mortes. Do corpo de uma das vítimas nasce a primeira castanheira. O “filho da cobra” descobre esta árvore e colhe as castanhas, desta maneira causando mais uma vez a raiva dos seus tios ciumentados, que consideram a castanheira a sua propriedade. Eles esperam o seu sobrinho e matam ele com flechas, quando ele volta para apanhar mais castanhas. Com uma corda eles cortam o seu corpo no meio. *Uniawasap’i* vem correndo, tira os olhos do corpo do seu filho e planta eles no chão. Do olho direito nasce a primeira planta de guaraná. *Uniawasap’i* junta os partes restantes do corpo e coloca eles numa vasilha para revivê-los. Depois dois fracassos, a origem dos porcos do mato e do

macaco koatá, o primeiro casal humano saí do receptáculo, os Sateré assim sendo os “**filhos do guaraná**”.

Dez anos atrás, as lideranças dentro do movimento evangélico, que, como cabamos de falar, foi ao mesmo tempo uma revitalização do complexo *puratĩg*, facilmente conseguiram de integrar o “projeto guaraná” nascente no seu discurso. Sobretudo eles se referiam á assim chamada “profecia” do *Uniawasap’i*, falada perante do seu filho morto:

„Você já tá morto, mas um dia você vai ficar aquí no mundo para organizar qualquer trabalho. Você vai ficar como líder.

Todos os teus descendentes sempre vai se reunir para você.

Você vai se responsabilizar para os teus descendentes, quando começa o trabalho deles.

Para fazer as casas, as roças, limpar o terreno, para qualquer trabalho

Também, quando as lideranças se reunirem.”

Agora, para achar uma resposta à nossa pergunta, é preciso de apontar para uma das falhas mais comuns na antropologia: criar a ficção que fosse disponível todo o conhecimento cultural à qualquer pessoa em qualquer momento. Na verdade é trivial, que conhecimento não só é distribuído quantitativamente – por exemplo o discurso do *puratĩg* era claramente restringido aos tuxauas interessadas em legitimar a sua autoridade -, mas também qualitativamente não é igualmente presente. O que segue, é inspirado por pesquisas alemãs sobre memória cultural.

(1)

O sociólogo Thomas Luckmann dedicou uma obra pequena, mas importante ás narrativas de conversão religiosa. Nela destaca, que nestas narrativas noções culturais, que predatam a conversão, não estão suprimidas, mas ao contrário mantidas presentes na memória, embora com conotações altamente negativas, assim até mais enfatizando o valor moral da mudança religiosa. Luckmann chama isso “interdição de amnesia”.

Dentro do movimento evangélico dos Sateré esta presença negativa nas narrativas da conversão são claramente estas noções que são associadas com violência, ou seja mais ou menos todo, o que está (ou estava) presente no campo do xamanismo e da dança da tucandeira. Um bom exemplo deste tipo de “presença negativa” de elementos culturais é uma narrativa de um dos líderes pioneiros do movimento crente, um velho tuxaua, que numa das

suas histórias desenvolve uma teoria “culinária” do processo de civilização sateré. Segundo ele, uma época primordial, mas deficiente, de consumo de frutas palmeiras depois do descobrimento do fogo é seguido pela época do consumo de carne de caça. Mas esse povo ainda vivia “como os animais”, só o consumo de sal tinha o efeito “civilizadora” e “humanizadora”; sal, que só era disponível depois do contato com os comerciantes brancos e a mercadoria deles.

Como a história do povoamento sateré em geral (fora do mato, baixando para os grandes caminhos fluviais para fora) esta história de consumo é um movimento para fora da floresta, mas afastado da natureza. Nota-se, que estas teorias são exatamente contrárias às narrativas ecológicas das organizações auxiliadoras ocidentais e dos parceiros do comércio justo. Possivelmente esta ideologia é também responsável para a aceitação deficiente ou até ausente de projetos econômicos, que se referem à comercialização de recursos florestais, embora ela ia abrir uma saída da miséria. E pode ser, que aqui, além de fatores mais pragmáticos, um modo de pensar tem o seu efeito, que equipara uma relação próxima à natureza, mato e frutas florestais com uma regressão a um estado não civilizado? Quando nos consideramos, que a teoria culinária corresponde a uma teoria de progresso social, que define progresso como progressiva ausência de violência, este modo de pensar então poderia ter sido até reforçado pelo discurso evangélico.

(2)

Esta associação natureza – violência, seguinte da análise de Luckmann, então seria um exemplo de uma presença negativa de noções culturais através de uma “interdição de amnésia” no contexto de uma conversão religiosa. Mas tem uma outra dinâmica: processos de desimbolização, o desaparecimento de noções culturais da consciência. Muito provavelmente não para desaparecer completamente, mas para sobreviver através de uma presença escondida.

Como mostrei, esta pesquisa está baseada num modelo teórico, que enfatiza basicamente uma dicotomia de dois “regimes sociais” (particularista + universalista). Como ambos regimes parecem já fortemente moldados pela história colonial e pós-colonial, eu incluí mais um regime social, que provavelmente precede os contatos coloniais, mas continua a moldar o presente. Chamei este regime “**regime de moradia**” ou “*dwelling regime*” usando uma expressão do antropólogo inglês Tim Ingold. Algumas sociedades amazônicas, especialmente no seu estado pré- ou extra-colonial, mostram uma maior similaridade aos hábitos das sociedades caçadoras e coletores. De acordo com Ingold, nestas o ambiente se torna a moradia de caçadores e

coletores pelo fato de nele morarem e de incorporarem suas peculiaridades no padrão de suas ações cotidianas. Atos de colheita e a narração de histórias e mitos não chegam a formar uma dicotomia entre o material e o ideal, entre a ação ecológica dentro da natureza e a construção cultural da natureza, mas ambas as ações acabam de ser formas de morar.

Queria destacar dois elementos deste “regime de moradia”, que talvez possam nós ajudar achar novamente essa “dinâmica”, que o modelo de uma dicotomia entre particularismo e universalismo perdeu perante a realidade etnográfica dos Sateré-Mawé.

(A)

O primeiro conceito, bastante comum entre sociedades caçadores-coletores, é ele de uma extração incondicional (ao invés da reciprocidade!) de uma natureza generosa, muitas vezes imaginada como “mãe”.

Também os Sateré-Mawé conhecem uma “mãe dos animais” (*miat ehary*). Tem bastante narrativas mitológicas e semi-legendárias, até histórias do tipo “aconteceu na comunidade tal”, que relatam da capacidade de grandes pagés de entrar em contato com esta “mãe de animais” e pedir dela a fartura de animais de caça. Estes “encomendas” de bandos de porco ou de guariba nunca falam de “troca” ou de qualquer modo de reciprocidade entre “provedores” e “consumidores”. Ao contrário: sempre é enfatizado o carinho da mãe dos animais de aprovisionar o povo incondicionalmente.

Esta benevolência é deslocada para fora num mito, o qual, perante da situação etnográfica atual, acho importantíssimo, embora bastante “antiquado”: trata-se da história do *ase’i Imperador* ou avô Imperador, muito provavelmente Dom Pedro II. Este mito pertence a um gênero, que lida com a distribuição desigual de bens culturais entre os índios e brancos.

Por causa de uma praga de insetos no *nusoken*, o “paraíso” pedroso (*nu*) dos Sateré, o Imperador decide de guiar o seu povo, os índios, para fora. Ele manda eles para frente, para esperar ele no porto na beira do rio. Na marcha pela floresta os índios chegam num lugar onde tem muitas palmeiras bonitas cheias de frutas gostosas. Para aproveitar esta fartura eles demoram lá e conseqüentemente perdem o barco do Imperador para fora. Dois sapos acompanham o Imperador, um deles vira o branco, o futuro dono de todas as máquinas, fábricas e ferramentos, o outro vira o ancestral dos negros, empregado como cozinheiro no barco do Imperador. Mas o Imperador não deixa o seu povo “silvícola” sem prometer, que ele

se lembrará deles e de vez em quando ele mandará eles estes bens materiais, que eles tinham perdido por causa do seu atraso.

Com certeza este mito elabora a experiência histórica do extrativismo na região e do regime tutelar, mas sobretudo a instalação histórica e profunda de um hábito de assistencialismo. Na realidade Sateré-Mawé hoje em dia esse hábito assumiu uma importância e, ao mesmo tempo, um valor mágico, que acho apropriado de falar de um verdadeiro pensamento cargo².

Esta noção de provisionamento incondicionado já aparece nas narrativas xamânicas sobre as “mães dos animais”. Lá os pagés mostram menos o comportamento de manipuladores de uma balança recíproca no campo das teorias indígenas de doença (vj. o exemplo de Reichel-Dolmatoff!), mas muito mais o de sustentadores benevolentes dos seus confiados: justamente como esses grandes tuxauas, que segundo as narrativas conseguiram atrair os comerciantes e que asumiram o cargo (port.) de distribuir a mercadoria (agora: *cargo*, ingl.) entre o pessoal deles; e justamente até hoje em dia certas lideranças políticas, que distribuem livremente os recursos dos diversos projetos de apoio; e justamente como o sucessor jurídico do Imperador, o estado brasileiro, com as suas regalias sociais. “Aposentadoria”, “maternidade”, “bolsa de família”, tudo isso é a realização mágica deste sonho com o *cargo* prometido pelo Imperador.

Agora olhamos o seguinte modelo, que parece muito simplificado, ou até trivial, mas, no meu ver, presta para ilustrar uma dinâmica cultural, que quase corre transversalmente á dinâmica de uma dicotomia entre regimes particularistas e universalistas:

confiança	→	desilusão	→	salvação
<i>encantamento</i>	→	<i>des-encantamento</i>	→	<i>re-encantamento</i>

Quando olhamos a linha superior, temos:

a) confiança: a extração incondicionada de bens da natureza, confiando nela como a criança confia na sustentação pela mãe: a mãe natureza.

b) mas o que poderia ser a desilusão? Muitas vezes ritos de iniciação consistem numa revelação de um segredo cultural aos neofitos. Na minha hipótese, o segredo, que é ritualmente revelado no *waumat*, na dança da tucandeira, é exatamente o fato, que as relações com a natureza não podem ser incondicionadas! Em vez da confiança na mãe natureza benevolente é erguida a fantasma de uma natureza perigosa, violenta, “tóxica”. Lembramos,

² *cargo*, ingl. = carga, port.! // *cargo cult*, sociedades de Melanésia

que foi o tatú, que buscou as formigas de baixo da terra para as rapazes poderem meter as suas mãos. Mas eu não expliquei até agora, onde o tatú encontrou as formigas: a saber na vagina de uma mulher cobra. Tem muitos exemplos desta versão ameríndia do motivo mítico de uma “*vagina dentata*”, mas o simbolismo de “meter a mão” numa luva cheia de formigas venenosas não poderia ser mais explícito. Então, o que é revelado é o fato de uma relação perigosa com a natureza, exigindo uma iniciação dolorosa num mundo de violência. Vale a pena de pensar mais sobre a reação mútua entre este regime e o regime violento do extrativismo (e sobretudo das extrapolações da violência deste regime, das quais fala Roberto DaMatta na obra citada).

c) então a salvação desta realidade desiludida consista na nova cultura consumidora: a expectativa de *cargo* na floresta conforme da promessa do Imperador. Mas esta salvação precisa de disfarçar, desimbolizar a reciprocidade assimétrica e hierárquica, a violência e a exploração. Disfarça também o rompimento com o próprio meio ambiente através do deslocamento da salvação esperada para fora.

B) agora, quando olhamos a linha inferior, tem mais um aspeto no “regime de moradia” (*dwelling regime*), é o que Ingold chama de “envolvimento poética” ou seja a relação estética e sobretudo afetiva com o próprio meio ambiente. Como acabei de falar, a trajetória de “confiança” à “salvação” tem que desimbolizar este “envolvimento poético” com a floresta para trocá-lo com um verdadeiro “feticismo de mercadoria”. O que resta, eu suponho, é um difuso sentimento de perda.

Mas talvez uma mudança de perspectivas dê bons resultados. Dez anos atrás um dos tuxauas mais carismáticos desta era interpretava o mito do *ase’i Imperador* não como esperança do *cargo* de fora, mas como o destino dos Sateré como guardiões desse “*sateré-mawé eko ga’apiat mimotopot sese*”, desse “santuário ecológico e cultural dos Sateré-Mawé”. Até este velho tuxaua, que desenvolveu a sua teoria de civilização, da qual falamos, no seu depoimento não deixou de falar das palmeiras da época pre-civilizatória de uma maneira “encantada”. Em vez de falar de burití, patawi ou assaí ele colocou palavras ou termos arcaicos, que aludem aos mitos cosmogônicos: um passeio para apanhar frutas de palmeiras iguala interagir com uma natureza “encantada”. É exatamente isso, o Ingold queria dizer com “envolvimento poético”. E quem sabe. Talvez um diálogo entre a “ecologia profunda” (*deep ecology*), esta cosmografia espiritual do movimento ecológico ocidental como também é transportado pelo

movimentos como Slow Food e Terra Madre, parceiros do projeto guaraná dos Satere, e a cosmologia amazônica consega de revitalizar o “envolvimento poético” dos Sateré-Mawé com o seu “Jardim do Imperador”, como, dez anos atrás, o movimento evangélico conseguiu revitalizar o complexo *puratĩg*.

Toran