

UMA VISITA À CASA DO IMPERADOR: SOBRE O TRABALHO DE COOPERAÇÃO ENTRE MUSEUS E *SOURCE COMMUNITIES*

Claudia Augustat
Obadias Batista Garcia
Wolfgang Kapfhammer
Ranulfo de Oliveira

Em 2003, com a publicação de *Museums and Source Communities*, surgiu a primeira obra panorâmica sobre uma nova tendência de pesquisa em museus etnográficos: a cooperação com descendentes dos grupos indígenas dos quais são oriundos os objetos das coleções (PEERS; BROWN, 2003). Esse princípio, na verdade, não chega a ser uma invenção do século XXI: no começo do século XX, Franz Boas, o fundador da antropologia cultural americana, já buscava a colaboração de conselheiros indígenas ao trabalhar e apresentar acervos colecionados (FIENUP-RIORDAN, 2010, p. 1). Isto não chegou a mudar muita coisa na teia do poder estendida entre representantes de *source communities* e curadores de museu. Ainda em 1989, o Museum of the American Indian de Nova York negou a um Yup'ik o acesso às coleções de seus antepassados, com a justificativa de que faltavam as referências científicas. Surpreendentemente, o Congresso dos Estados Unidos decidiu, ainda no mesmo ano, levantar um novo prédio para o museu em Washington, que foi inaugurado em 2004 com o nome de National Museum of the American Indian. Arquitetura e exposições foram desenvolvidas e colocadas em prática em estreita cooperação com representantes de *source communities*, e constituem um testemunho impressionante no que diz respeito à mudança de orientação ocorrida nas relações entre museus e *source communities*.¹

Museus etnológicos deixam de ser vistos como arquivos da cultura material de culturas desaparecidas ou ameaçadas de extinção, e funcionam antes como administradores de uma herança cultural

1 Exemplos da cooperação entre *source communities* e museus indígenas podem ser encontrados em Van Bussel e Steinmann (1999).

conjunta, sempre partindo do pressuposto de que tanto os colaboradores dos museus quanto os representantes das *source communities* dispõem de um conhecimento específico acerca do assunto. Esse conhecimento foi adquirido em contextos diferentes, mas no trabalho de cooperação o conhecimento de uns e o de outros são igualmente valorizados. Não pode se tratar, no caso, da pergunta sobre quem e se alguém tem razão, mas sim do fato de que as diferentes perspectivas ao serem contempladas em conjunto levam a uma compreensão mais profunda das coisas.



Imagem 1 - Obadias Batista Garcia, Ranulfo de Oliveira e Wolfgang Kapfhammer conversando sobre os utensílios para inalação de drogas. Coleção Natterer. Viena, março de 2012. Foto: Claudia Augustat

A cooperação com *source communities* hoje em dia já se estabeleceu em vários museus etnológicos, e ainda assim está apenas engatinhando.² Na Coleção América do Sul do Museum für Völkerkunde de Viena, Claudia Augustat deu os primeiros passos nessa direção em 2005: em uma viagem de coleta às Guianas, ela visitou várias comunidades dos Macuxi; na bagagem, levou uma documentação fotográfica do acervo Macuxi do século XIX, que apresentou nas comunidades visitadas, discutindo-a com os Macuxi interessados (Imagem 2).

2 Um bom panorama acerca da complexidade da cooperação com *source communities* é oferecido por Van Broekhoven, Buijs e Hovens (2010).

*DE ACERVOS COLONIAIS AOS MUSEUS INDÍGENAS:
FORMAS DE PROTAGONISMO E DE CONSTRUÇÃO DA ILUSÃO MUSEAL*



Imagem 2 - Macuxis diante da exposição fotográfica de objetos de sua cultura provenientes de Viena. Rupununi-Sayane, Guiana, 2005. Foto: Claudia Augustat

Os Macuxi vivem nas regiões de campos na fronteira do Brasil com a Guiana. Com cerca de 9.500 integrantes do lado guianês e quase 30.000 do lado brasileiro, os Macuxis estão entre os maiores grupos indígenas das terras baixas sul-americanas. Sobretudo desde o século XVIII, sua cultura foi submetida a influências maciças da sociedade colonial e da sociedade nacional posterior, que acabaram culminando no abandono de várias práticas culturais por parte deles. Este fato e a população que diminuía devido às epidemias levaram a uma dura crise em meados da década de 1940, que atingiu também suas relações com os recursos naturais: para garantir sua sobrevivência física, os Macuxi intervieram de um modo destruidor, inusitado até então, no ecossistema que os alimentava. Estrutura social, língua e festas continuaram a fundamentar sua identidade, no entanto. Um novo crescimento da população através de programas de saúde organizados pelo Estado levou também a um fortalecimento do papel de lideranças tradicionais: os índios voltaram a ganhar influência e a exercer controle social, o que resultou em efeitos positivos no uso dos recursos naturais (FORTE, 1996, p. 18).

Hoje em dia o conhecimento em torno do uso duradouro de seu ambiente é, para os Macuxi da Guiana, um dos mais importantes aspectos formadores de identidade de sua cultura, algo que os une com sua história e diante de cujo painel também interpretam as transformações de sua cultura material. De um modo geral, os macuxis inquiridos contemplaram a documentação fotográfica da coleção com grande interesse. À surpresa e à admiração com a habilidade artística de seus antepassados, no entanto, misturou-se uma sensação de perda cultural e luto. Devido às transformações maciças experimentadas por sua cultura nos últimos 200 anos, muitos dos objetos mostrados não mais fazem parte de sua cultura material, e o conhecimento acerca deles empalideceu ou foi completamente perdido. Seus comentários dizem mais a respeito dos macuxis do presente do que sobre seus ancestrais do passado. Nesse sentido, pode-se apenas especular se uma explicação racional e positiva para o desaparecimento de objetos da cultura material não estaria destinada a dar conta da sensação de perda que de um modo geral está vinculada à contemplação de objetos históricos.

Um outro passo na cooperação com *source communities* foi a visita, em 2009, de uma delegação dos Kanoê, Makurap, Tuparí e Aruá de Rondônia a Viena (vide, acerca disso, AUGUSTAT; KANOÊ; KAPFHAMMER, 2011). A cooperação com o etnólogo muniquense Wolfgang Kapfhammer, que desde 1998 trabalha com os Sateré-Mawé no Brasil, levou Claudia Augustat à ideia de incluir representantes deste grupo indígena nos preparativos da exposição “Além do Brasil”.

O motivo imediato da visita de Obadias Batista Garcia e Ranulfo de Oliveira, ambos índios sateré-mawé da *área indígena* Andirá-Marau no Baixo Amazonas³, era o desejo de confrontá-los com testemunhos de sua cultura na Coleção Natterer, a fim de conseguir informações mais precisas acerca dos objetos, cuja inserção no contexto cultural muitas vezes não pôde ser destrinchada pelos colecionadores de outrora.

3 Os Sateré-Mawé são agricultores praticantes de coivara de língua tupi, habitantes da floresta tropical ao sul da cidade de Parintins, na *área indígena* Andirá-Marau. Eles são conhecidos como os iniciadores do cultivo de guaraná (*Paullinia cupana*), uma planta de teor cafeínico, de cujos frutos é extraída uma bebida energizante. Wolfgang Kapfhammer agradece a Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) pelo incentivo generoso à pesquisa (HA5957/6-2) entre os Sateré-Mawé, assim como ao CNPq, no Brasil, por conceder o visto de pesquisa (010581/2009-0) (vide KAPFHAMMER, 2004, 2009; 2012a, 2012b; WRIGHT, KAPFHAMMER, 2012).

O resultado de nosso diálogo, do qual se dará notícia a seguir, acabou indo muito além de tais combinações negociadas. Instigados pelos testemunhos ainda nem de longe emudecidos de sua própria cultura, os dois colegas indígenas nos levaram com eles a uma viagem pelas zonas cosmológicas centrais da concepção de mundo dos Sateré-Mawé.

Nusoken

Pontos de contato entre culturas que parecem completamente díspares entre si podem ser encontrados justamente no lugar menos esperado (Imagem 3).



Imagem 3 - Imagem 2: Ranulfo de Oliveira e Obadias Batista Garcia diante da “Casa do Imperador”. Viena, 2012. Foto: Wolfgang Kapfhammer

Foi exatamente a magnificência real e imperial do Primeiro Distrito de Viena que evocou uma ressonância de caráter especial entre os colegas sateré-mawé: o fato de o Museum für Völkerkunde estar instalado no antigo palácio imperial Neue Burg, assim como a história contada de acréscimo. Segundo ela, Natterer, à época, teria feito sua viagem na comitiva da arquiduquesa Leopoldina, que viajou ao Brasil para se casar com o futuro imperador brasileiro Dom Pedro I. Isto acabou concedendo à visita de trabalho uma importância inesperada, uma vez que o *imperador* – uma pessoa que na reminiscência dos Sateré-Mawé se amalgamou a

partir dos dois Dom Pedros – até hoje continua sendo uma das figuras mais importantes na mitologia dos Sateré-Mawé.

De acordo com a narrativa, os primeiros humanos viviam em um local de origem rochosa, chamado *nusoken*, em um “paraíso” que não deixava de ter lá suas ambivalências, e que aos poucos foi ficando pouco confortável, uma vez que o sol brilhava sem parar. O êxodo do “paraíso” foi conduzido justamente por aquele *imperador*, que queria levar os índios consigo para “fora”. Com sua atenção desviada por palmeiras carregadas de frutos, os índios, no entanto, acabaram perdendo a partida do navio do *imperador*. Ele os deixou em seu mundo de florestas com a promessa de voltar a se lembrar deles um dia, demonstrando-o por jamais deixar que lhes faltasse materialmente alguma coisa.

Este mito fundamenta duas questões: por um lado, explica a divisão desigual dos bens materiais, pois é o *imperador* que leva consigo, para fora, para as cidades dos brancos, os cobiçados produtos dos brancos e seus “meios de produção” e, por outro, resta aos índios, mediados por seus xamãs, o acesso à caça de animais selvagens e a outros recursos da floresta, que são preservados por uma mãe-animal (*miat ehary*) em *nusoken* como uma espécie de protótipos de pedra.

Porém, a relação com o “imperador” é ambivalente. Na condição de relação de poder, ela corresponde a ligações materialmente vantajosas com os “avatares” do *imperador*, na feição das instituições públicas de proteção ao índio ou de políticos locais. O preço pago por tais vínculos, que procuraram a salvação sempre fora do âmbito habitado pelos índios, acaba sendo o de uma alienação crescente quanto ao próprio ambiente florestal. As tentações do mundo urbano dos brancos acabam por erodir os vínculos materiais e afetivos com os próprios recursos e capacidades, e a precariedade onipresente desses mesmos recursos leva a brigas e dissensões. Tanto que o desenvolvimento cheio de crises das estratégias indígenas no sentido de dominar a vida representou de fato o tom principal das explicações dos colegas sateré-mawé.

Waraná

A tendência à briga e à separação constitui um dos dilemas fundamentais na convivência de sociedades amazônicas, e isto tanto mais na medida em que o posicionamento como população indígena autônoma diante do mundo em torno exigiria uma apresentação homogênea e fechada. O mito da origem do guaraná, um dos elementos centrais da cultura sateré-mawé, pode assim ser lido também como um esboço de harmonia social em uma sociedade que tende a se fragmentar (Imagem 3).



Imagem 4 - Dona Mariquinha (*in memoriam*), uma das maiores contadoras de mitos da nação Sateré-Mawé, ralando guaraná. Vida Feliz, rio Andirá, 1999.

Foto: Wolfgang Kapfhammer

Ele representa a conclusão de um ciclo que dá conta de acontecimentos que marcaram o mundo de hoje. E é justamente a feia, mas também cheirosa cobra, que consegue engravidar a *Uniawasap'i* cobiçada por todos os outros animais. A gravidez de *Uniawasap'i* lhe deteriora a

capacidade de servir a seus irmãos como curandeira perita, de modo que os parentes enciumados acabam matando a criança. *Uniawasap'i* retira os olhos do cadáver e os planta; do olho direito surge o primeiro arbusto de guaraná. A mãe enlutada enterra seu filho, não sem antes, diante da sepultura, lhe profetizar um grande futuro como figura de liderança, que conseguirá organizar uma convivência pacífica e produtiva. Por fim, surge da sepultura o primeiro casal humano: os primeiros mawés como “filhos do guaraná” (*waraná mempyt'in*).

O consumo ritual de guaraná serve, desde então, ao recolhimento interno, e está destinado a invocar aquelas “boas palavras” (*sehay wakuat*) que são as únicas capazes de motivar para a ação conjunta em uma sociedade sem instituições hierárquicas. Um bastão de guaraná preservado na Coleção Natterer testemunha não apenas a tradição secular dos Sateré-Mawé no comércio inter-regional do guaraná como produto, mas também esclarece o papel da “cultura guaraná”, que realmente merece o nome, na concepção de mundo dos Sateré-Mawé.

Ao compreender o mito como parábola, Obadias Batista Garcia desenvolve, a partir do uso ritual do guaraná, uma ética complexa, que ele concebe como linha diretiva para toda e qualquer ação política:

Guaraná em nossa cultura, el[e] tem um grande significado. Para nós é uma Bíblia, para nós é uma lei, uma constituição para o nosso povo. Porque guaraná é como [se] fosse um tuxaua, um grande líder, onde está a profecia da mãe dele, da nossa origem. Guaraná, el[e] orienta gente, é o orientador do povo. Então é isso o que o povo Sateré-Mawé vem fazendo há séculos, né. Porque guaraná é uma palavra pra nós, é o “princípio de conhecimento”. Guaraná para nós é onde nasce todo o conhecimento, a sabedoria dos Sateré. É o significado do guaraná, o que em nossa língua é “waraná”. Por isso, em nossa vida, guaraná se usa em todos sentidos, em todos momentos: seja lá para caçar, seja lá para trabalhar, para pescar, para qualquer coisa nas atividades cotidianas do povo Sateré. Guaraná é usado no primeiro lugar. Como [se] fosse na vida cristã o “primeiro Deus”. Tem que pedir a Deus para depois vir as coisas boas, então, hoje entendo guaraná é como [se] fosse a Gênese, o primeiro livro da Bíblia. Mas só que é contado do nosso jeito, da nossa cultura. Porque na cultura Sateré não existe papel, não existe escrita. Ninguém sabia ler letras ocidentais. Então os nossos antigos contavam a história do mundo, a história d[a] origem do mundo, da humanidade, das leis do mundo, do jeito deles, usando guaraná, que é a palavra do início do conhecimento, do início da sabedoria. Então hoje

eu entendo, que os nossos antigos explicam isso. O guaraná. A educação sateré era informal, era contad[a] do pai para o filho, uma história. Na realidade, muitos anos depois, os Sateré começaram a ler e escrever, o que apareceu no *puratîg*. Guaraná era mais antigo, que era contado. Ou seja, uma política informal passad[a] de pai para o filho. O *puratîg* é a mesma política, mas já era formalmente escrita. Então através disso o povo vinha se orientando. *Waraná* é uma política, e o *puratîg* a mesma política. Não é diferente, só que um é informal, outro formal. *Uniawasap'i* é uma política, não é formalmente conhecida como uma mulher, não é mulher, mas é poder! [...] Por que mulher? Porque mulher é desejada por todos. Seja lá animal, seja humano, mas sempre a fêmea é desejada pelos machos, os homens. É por isso [que] é colocado *Uniawasap'i*, que é mulher, mas não é mulher. É uma figura de mulher, mas que é política. O homem no mundo todo é obsedado pelo poder; então no mundo dos Sateré também. A mulher é poder, *Uniawasap'i* é poder. [...] Então na medida [em] que a mulher foi prenhá por uma cobra. Sempre existiu na história da humanidade uma cobra, que é o nosso inimigo. Sempre teve essa ligação. Então consegui ter essa criança, a *Uniawasap'i* teve essa criança. Todos os animais desejavam essa mulher *Uniawasap'i*. Naquele tempo, pau, animais falavam, até hoje falam, só que a gente não sabe a linguagem deles. Se perdeu, mas todos falam, todos se compreendiam. E a partir daquele momento, *Uniawasap'i*, todos queriam ela. É o significado: todo mundo quer poder, porque o poder não é para qualquer um. Então se entregou e teve essa criança. [...] O perfume que a cobra usou não é “perfume” literalmente, mas sim é o poder de convencimento. É o poder de argumentar, o poder de conquistar, ela se configura como perfume, porque perfume você passa, cheiroso, aí todo mundo acha bom aquele cheiro; ela significa o poder de convencimento, que é o perfume. Então, através daquele perfume, conquistou a mulher. Então hoje nós temos que orientar através disso. Um bom líder, um bom tuxaua, ele tem que se orientar por isso. Então [havia também] os tios dele, eles são inimigos, literalmente eram inimigos da humanidade, sempre tem um [como] Satanás: ele era anjo da luz do céu, por inveja, por ser demagogo demais, houve uma guerra no céu, foi jogado; são parentes, né, se tornou diabo, demônio, da mesma forma, era parente, mas só do lado mal [...] Então os inimigos tentaram matar [a criança] e conseguiram matar. Assim como Jesus antigamente foi morto por inveja, assim como Cain foi morto pela inveja do irmão; pior coisa do mundo, se você tiver inveja do seu próximo, pior crime que existe. Jesus foi matado pela inveja, pelos parentes dele. Da mesma forma a [criança] foi mort[a] pela inveja. Mas só que el[a] ressuscitou como Jesus ressuscitou [...] E a mãe profetizou em cima da ressuscitação dele. Disse: “Olha, tu serás

grande. Tu venceu a morte”. Como Jesus venceu a morte e trouxe a oportunidade de se salvar algum dia. Da mesma forma ele foi morto, ressuscitou, e a mãe profetizou. Porque aquele que se quer guaraná, o que é o princípio do conhecimento, será feliz, será um grande líder, será um grande chefe, será reconhecido. Mas por uma questão: tem que ter cuidado com esse poder! Para que você não sirva esse poder para fazer mal ao seu próximo. Então ser líder tem que ser “wará”. Sempre tem que ser *waraná* para frente. Se não for *waraná* na frente, você vai ser um grande líder, mas não para o benefício para o povo, mas para destruir, para você criar problemas entre o teu povo, entre os líderes, não respeitando o espaço, os outros, para ser líder. Então pode acontecer, se não tiver o *wará*. Então isso significa *waraná* para nós. *Waraná* é a lei, *waraná* é uma Bíblia, *waraná* orienta. Então é uma constituição para nós (OBG).

De certo modo, essa “cultura do guaraná” é uma utopia, pois os pressupostos estruturais e os desafios históricos de uma sociedade de índios da floresta se opõem à sua realização:

É a mesma coisa a questão do *puratig* [vide abaixo]. No *puratig* que tá no wará, tá lá: seja lá briga, seja lá guerra, seja lá o bem que você pode fazer. Lá você tem tudo, lá você pode escolher qual caminho, você é livre de escolher o caminho. Mas tá lá escrito assim como foi informalmente *wará* como *puratig*. É a mesma coisa. Então, ao longo dos anos, ela vem trazendo isso, repassado pelo pai para o filho. Hoje os Sateré-Mawé, [com] mais de 400 anos que nós temos contato, os Sateré nunca perderam essa direção da orientação do *waraná*. Acreditamos muito nisso, apesar que hoje tem um grande contato com o mundo branco, de capitalismo – eu não vou condenar todo mundo branco, mas a maioria dos brancos. Assim como os Sateré, existe uma política que não está dentro do *wará*, por isso existia muita briga também entre os Sateré. “Sateré”, entre aspas, é um povo que tá lá. Mas verdadeiramente “Sateré” é um pouquinho de muit[o]s clãs, que tão lá. Tem assaí, tem *waraná* – no caso, eu sou do clã *waraná* – tem inambu, tem cutia, tem muit[o]s clãs. Então havia briga entre eles por ciúme, por poder. Por que? Saíram totalmente da lei do *wará*, do *puratig*. Então definiram os seus próprios interesses e houve grande briga. Nesta briga foram [e], quando os colonizadores também vieram, os índios estavam frac[o]s e divididos e acabaram tendo essa briga entre nós. E com isso for regredindo o nosso povo. Então o nosso povo hoje, politicamente, ele está fraco (OBG).

Puratĩg

O objeto de culto *puratĩg* está estreitamente vinculado ao consumo ritual de guaraná. Na verdade, se trata de uma borduna cerimonial, não muito diferente das peças que também podem ser encontradas nas coleções do século XIX. De qualquer modo, os Sateré-Mawé não compreendem esse objeto, que hoje em dia é guardado por uma família na comunidade de Castanhal, no rio Andirá, como se fosse uma arma, mas sim como uma patente, uma espécie de documento; a decoração riscada é entendida como “escritura” (Imagem 4).



Imagem 5 - O *puratĩg* das comunidades Sateré-Mawé à beira do rio Marau, cacique Evaristo Miqulis, Nova Esperança, com Obadias Batista Garcia, idealizador do Projeto Guaraná. Foto: Obadias Batista Garcia

Um grande cacique tinha de ser capaz de ler essa escritura, e as palavras ditas valiam como absolutamente definitivas e pacificadoras. Esse ritual era acompanhado do consumo de um guaraná especialmente forte.

Então, primeiro o guaraná para nós é líder. Ele é um grande respeitado. Aquele guaraná é o princípio da conversa, como a mãe dele ordenou na hora que foi matado o seu filho. Quando os tios mataram ele, ela tirou os olhos dele. Na hora de plantar, ela ordenou como vai acontecer no futuro. É a mesma coisa como acontece hoje em nossa cultura. E por isso hoje em dia o guaraná é um líder muito respeitado. E o acompanhante dele é o *puratig*. Quando foi lid[a] a escrita do *puratig*, as crianças não eram autorizadas para entrar e ouvir. Na hora da leitura do *puratig*, o guaraná ralado tava em cima do *patawí*. Também naquela hora uma senhora ralava guaraná muito devagar. Ela não podia ralar depressa. Ela ralava um guaraná muito pouco e grosso. Depois de ser pronto foi distribuído para as pessoas. Eles tomaram guaraná não por causa d[a] sede. Cada pessoa provou esse *sapo*. Depois que tomaram todos, colocaram em cima do *patawí*. Eles respeitaram muito aquele que lia o *puratig*. As crianças não podiam ouvir. Porque no pensamento deles uma criança, que olhou para o *puratig*, sofria tontura. Primeiro os velhos fizeram assim. Também aquele *puratig* em nossa cultura é a Bíblia. Naquela época nós índios mormos no mato. Primeiro não era como agora. Como o meu pai me criou, não era como agora. Naquele tempo a nossa língua ainda não era escrita. Também ninguém sabia escrever a nossa língua. Naquele tempo ne[nh]uma criança sabia ler. Também nem os adultos sabiam ler e escrever. Mas um dia, em 1960, chegou o missionário dos Estados Unidos. Foi ele que ensinou primeiro a nossa língua na letra. E ele nos ensinou na nossa própria língua. E ele mostrou como escrever (*toiwan*) em nossa língua. Primeiro ele nos ensinou como ler. Primeiro ninguém sabia ler. Também nós não sabiam ler o *puratig*. Mas o *puratig* é a Bíblia verdadeira. Na hora da leitura do *puratig*, eles ficaram muito calados e atentos. Prestaram muita atenção para conhecer a sabedoria do *puratig*. Mas aquela nossa língua ninguém sabia ler. Mas naquele tempo ele já escrevia a nossa língua. Uma palavra “y’y” (água), também “pay” (paca). Qual letra, qual letra? Ninguém sabia ainda. Mas ele escreveu no papel. Aí ele ensinava para os adultos. Aí eles já tavam sabendo a leitura. Aí os adultos acharam muito melhor. Depois de aprender ler, eles chegaram a conhecer a palavra de Deus. Depois ele foi aprontar a Bíblia, já todas as crianças sabiam ler. Mas primeiro os adultos não tinham autorizado ouvir o *puratig*, nem olhar. Mas hoje em dia já sabem a palavra de Deus. Hoje em dia ninguém proíbe as crianças [de] entrar e estudar [...] Desta maneira, o guaraná ficou como líder em nossa cultura. Mas por que eles não autorizavam ouvir a leitura do *puratig*? Hoje em dia ninguém mais sabe ler! Não era a culpa de nós, mas do próprio pai e avôs. Porque os nossos avôs não nos autorizavam para ouvir? Mas, se eles tivessem autorizado, ninguém tinha esquecido [de] ler o *puratig*.

DE ACERVOS COLONIAIS AOS MUSEUS INDÍGENAS:
FORMAS DE PROTAGONISMO E DE CONSTRUÇÃO DA ILUSÃO MUSEAL

Nós tínhamos o conhecimento do *puratig* como nós ainda temos o conhecimento do guaraná. Porque hoje em dia nós ainda usamos o *patawí*, cuia e pedra para ralar. Até agora existe o *puratig* original no Castanhal. Mas ninguém pode olhar, porque está escondido no quarto. Por causa disso ninguém sabe ler no Andirá. Mas da mesma forma a Bíblia está com nós (RdO).

Segundo a descrição de Ranulfo de Oliveira, a oralidade criativa de sociedades “sem escrita” não é destruída com a introdução da escrita, mas esta, antes, compensa a crise que impera na cultura da memória tradicional. Na iconografia da comunidade eclesial evangélica dos Sateré-Mawé de fato o *puratig* ocupou completamente o lugar da cruz cristã. (Imagem 5).



Imagem 6 - O Novo Testamento na língua sateré-mawé com uma imagem do *puratig*.
Foto: KHM

Waumat

Um complexo mitológico-ritual, que talvez esboce uma imagem mais realista de uma sociedade de clãs amazônica internamente diferenciada, e cujo objetivo inclusive é estabelecê-la, é o ritual de iniciação *waumat*. Essa festa, que em português é chamada de *dança da tucandeira*, impressiona sobretudo pela chocante prova de dor à qual são submetidos os jovens iniciandos ao serem obrigados a enfiar as mãos em “luvas” tecidas cheias de formigas venenosas (Imagem 6).



Imagem 7 - Dança *tucandeira* na comunidade indígena Nova América, rio Andirá, 1998. Foto: Wolfgang Kapfhammer

Essa “impregnação” dolorosa de corpo e espírito protege de doenças e transforma o rapaz em um caçador cheio de sucesso e em um bom marido. Para resumir: em uma *pessoa bem íntegra* (OBG), ou seja, uma pessoa “completa”. Também Natterer, que conseguiu coletar várias dessas luvas de *tucandeira*, compreendeu a função do ritual. Natterer escreve:

DE ACERVOS COLONIAIS AOS MUSEUS INDÍGENAS:
FORMAS DE PROTAGONISMO E DE CONSTRUÇÃO DA ILUSÃO MUSEAL

Apenas [há] alguns dias recebi de um amigo, o capitão Diogo de Barros Cardozo, de Maué, uma missão junto ao rio Maué (que parece ser o rio Itrupadi de Arrowsmiths), arcos e flechas da nação maué e 2 mangas duplas, tecidas em palha de palmeira, cujo revestimento os índios enchem de tucanguiras [tucandeiras], uma espécie de formiga venenosa, enfiando depois o braço dentro dessas mangas e assim dançando com elas para, através da superação da dor das muitas picadas, mostrar sua força; ao que parece, isso é uma condição especial para o casamento, e quem não resiste à dor cai em vergonha e não recebe mulher (Carta a Karl von Schreibers, 29/6/836).

As canções que acompanhavam a dança e as provas de dor se referem à origem mítica da festa, quando o tatu buscou as formigas do reino subterrâneo da mulher-cobra.

Um outro gênero de canções se refere a conflitos e acontecimentos violentos do passado e os festeja. Ele instala o candidato, portanto, na posição correta no interior da tessitura social, mas ao mesmo tempo aprofunda as partes frágeis dominadas por conflitos no interior dessa mesma tessitura social:

Ao passar do tempo o povo começou [a] crescer. Então começou conflito entre os parentes: Eu sou tratado como parente só [pelo] meu clã: filho do meu pai, pai da minha filha, meus tios, meu avô... esse é o meu clã, esse é waraná, meu parente, esses aqui também... Então com [o] tempo virou uma comunidade, virou uma grande comunidade, duas, três comunidades, aí houve grande conflito, já [há] bastante tempo, já [com] bastante população. Com escassez de alimentação, como tinha muita gente começou [a] escassear alimento. Aí havia conflito de novo, começava briga, guerra entre eles. Então, como já havia a tradição do *waumat* só de um povo, todos usaram *waumat*, seja lá *waraná*, seja lá *wassa'i*, inambu, todos clãs usavam, porque [a] origem só foi um[a]. Então começavam [a] inversar [inventar versos para cantar, WK], quando mataram nas guerras as pessoas, né? Aí na festa, inversar. Aí alguns clãs vinham escutar de longe. Aí, quando era sobre o clã deles que tavam inversando, eles pagam um pagé, chegava lá e matava o cantador. Era assim a briga. Ess[a] era a briga do passado (OBG).

As canções de luta do *waumat* eram portadoras também de recordações de acontecimentos históricos: elas cantavam ações guerreiras da época da revolta da Cabanagem ou então de confrontos com funcionários da Funai em tempos mais recentes. Também essas canções podem ser compreendidas como narrativas que expressam

resistência, uma resistência oferecida pelos Sateré-Mawé desde que os brancos (*wahi kyt'i*) apareceram, numerosos como as contas de um colar (*wahi*), conforme é dito na linguagem poética dessas canções.

Paini

As peças mais espetaculares dos Sateré-Mawé na Coleção Natterer são certamente as esculpidas tabuinhas para cheirar a droga paricá dos pajés ou xamãs. O tradicional meio artístico da arte de entalhar madeira hoje em dia desapareceu completamente, mas isso não vale para as mensagens transmitidas por esse meio. Correspondendo ao esquema dicotômico da perfeição (moral) original e da posterior decadência, também os dois colegas índios distinguem entre pajés bons e aqueles que abusam de seu poder. Por um lado, os pajés eram capazes, devido às suas boas relações com a mãe-animal (*miat ehary*), de providenciar os cobiçados animais de caça; por outro lado, em sua função de serem senhores sobre as forças e os poderes que trazem a morte, eram também atores decisivos na rede dos conflitos sociais. A capacidade de manipular a substância *satek* (veneno mortal) encontra sua expressão também nas esculturas de cobras das tabuinhas para inalação. Estes utensílios serviam de repositório para um pó alucinógeno que era inalado (*aipe*); no êxtase da droga, os pajés eram capazes de invocar seus espíritos auxiliares e incorporá-los.

Na condição de especialistas em realidades ocultas, eles também eram capazes de decifrar as canções poeticamente intrincadas do *waumat*:

Então o pajé tinha esse conhecimento, essa interpretação. Então, antigamente, quando havia uma festa, por exemplo, algum pajé ia lá, mas não se mostrava, ficava escondido, ouvindo os cantos deles. Aí, se esse cantou, estão fazendo festa, porque geralmente vão à guerra, eles matam, massacram, aí eles inversam, e vão fazer festa, alegria depois da festa, eles vão inversar [sobre] o que eles fizeram. Festa de vitória. Aquele que perdeu pode estar escondido, ouvindo o que eles estão falando. E muitos desses, como eles são pajés, usaram disto [os utensílios que jazem sobre a mesa diante de nós] para matar o cantor. Fazia pajelança de tal forma que não precisava chegar lá [e] matar a pessoa, só através da pajelança cortava a garganta dele. Naquele canto ele toss[i]u assim, já foi: tosse, tosse, tosse, até morrer. Então era assim que eles fizeram. Então por isso a dança de tucandeira era até proibid[a] nesses tempos! (OBG).

Desenvolvimentos marcados por crise em tempos mais recentes fizeram com que também os mecanismos tradicionais de conflito e regulação de conflito escalassem a ponto de chegar a uma espiral infinita de violência, e violência vingando violência. O movimento de conversão evangélica a partir da década de 1960 foi também uma espécie de movimento contra a bruxaria, que desacreditou a figura do pajé:

Antigamente, como Obadias falou, tinha muitos pajés. Também o meu avô, pai da minha mãe, era pajé. Ele contou todas as coisas como foi o serviço do pajé. Tinha pajés que foram muito respeitados. Tinha pajé [que] quando aconteceu uma enfermidade, ele descobriu. Ele não descobriu a doença dela, da criança, mas só que ele foi acusar outro. É só para enganar! Mas tem pajé às vezes que falam a verdade, às vezes que não. O meu avô falou, quando os pajés usam um feitiço, alguma coisa, [ele] escondeu a coisa, a folha; sempre escondido aqui na mão ou debaixo da língua, só para enganar o paciente. Essas coisas ele explicou para nós mesmos! Como eu sou o neto dele! Porque na época ele já foi convertido como evangélico. Aí ele explica tudinho o trabalho do pajé [...] Eu não tenho mais confiança com os pajés. Porque nós já sabemos que o trabalho era muito para enganar a gente. Mataram muito por causa disso. Tem pajé, mas não como era antigamente. Porque antigamente o pajé era muito respeitado, como médico. Mas hoje em dia, no Andirá, quase não tem mais pajés (RdO).

Pi'ïg e hap

O desafio de controlar forças e poderes potencialmente fatais não necessariamente desapareceu com o xamanismo, e ainda continuam existindo estratégias de solução comprovadas desde os tempos antigos. Conforme nossos colegas indígenas nos explicaram com base nos objetos debatidos, a transferência de motivos decorativos de um meio, a madeira das antigas tabuinhas para inalação, para outro – os cestos necessários para a preparação da mandioca (*pi'ïg e hap*) – não ocorre por acaso: as duas coisas, o trabalho do xamanismo e também o preparo da mandioca brava venenosa, alimento fundamental dos índios das florestas da região Amazônica, seriam ao final das contas a mesma coisa: uma espécie de controle sobre substâncias “venenosas” (*satek*).

Waumat II

A noção de se estar submetido a substâncias ambivalentes, “venenosas”, também é visível na simbologia da festa do *waumat*. O fato de em tempos mais recentes ser perceptível uma espécie de revitalização do *waumat* talvez se deva ao estímulo da realização estética, ao desejo de carregar a autoafirmação cultural não apenas nos lábios (para fora), mas também de realizar vida indígena significativa (para dentro). Vista deste modo, a festa do *waumat* pode ser contemplada igualmente como uma espécie de resistência ontológica, como uma estratégia para proteger a própria pessoa das forças que dissolvem sua identidade. Essas forças são representadas metaforicamente nas artes da sedução da mulher-cobra *Uniamoire’i*, de cuja vagina afinal de contas são oriundas as formigas roubadas pelo tatu. Por isso, jovens *ateré-mawé* voltam a se submeter a este ritual extremamente dolorido, e seguem assim uma necessidade de emoção profunda como estratégia de resistência contra a miséria e a falta de perspectivas da vida na reserva.



Imagem 8 - Reunião para um seminário nas comunidades de Nova Esperança, rio Marau, na qual foi criado um “Conselho de Anciãos” (*nãg nia*). Abril, 2012 (www.nusoken.com)

Puratig II

Na condição de ativista político, Obadias Batista Garcia sempre situa suas explicações também no contexto da pressão política por parte justamente de políticos índios locais, aos quais sua fração está exposta. Para agir contra a decadência de mecanismos tradicionais, construtores de consenso que ele esboça, seu grupo aposta cada vez mais na instrumentalização renovada dos mecanismos proporcionados pelo antigo ritual do *puratig* no sentido de construir a harmonia social. Assim, em uma assembleia ocorrida na região do rio Marau logo após a visita dos dois colegas a Viena, foi fundado o grupo dos *nãg nia*, dos “anciãos”, destinado a conceder mais reconhecimento e validade social à categoria dos antigos “sábios”, aos conhecedores da cultura, à autoridade e ao poder de convencimento dos caciques (Imagem 7).

Waraná global

O guaraná não apenas está no centro da cultura material e espiritual dos Sateré-Mawé, mas, na condição de produto principal de uma empresa de *fair-trade*, o Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé, também faz com que surja automaticamente o contexto para um movimento de revitalização cultural:

Então, hoje, por exemplo, através desse guaraná, a gente tenta resgatar esse valor, que hoje nós temos. Hoje, os Sateré-Mawé, na aldeia, tá em torno de 12.000, 140 comunidades. Fora da Área Indígena deve ter no mínimo 3.000 Sateré. Entre Manaus, Parintins, Barreirinha. Muitos Sateré se espalharam porque o sistema está trabalhando para que a gente possa sair da Área Indígena. O sistema educacional é integracionista, a gente vai saindo [...] Além disso tem a política partidária, [com] que hoje os Sateré-Mawé estão envolvidos: tem prefeito índio, tem vereador índio, tem cabos eleitorais índios. Totalmente isso fez com que o povo fica[sse] desunido. Totalmente estão esquecendo a lei do *waraná*, a lei do *puratig*. Então dentro desta política que hoje nós estamos tentando resgatar isso. Através desta política introduzid[a] de fora houve grande desunião. Houve grande assistencialismo paternalista, porque o governo dá subvenção para eles através de aposentadoria, através do auxílio de maternidade, através do Bolsa Família, enfim. Tantos “projetos sociais”, entre outras, o governo cria para buscar o seu eleitorado.

Os Sateré também estão nisso. Então isso faz com que a Área Indígena, a floresta, a biodiversidade, a riqueza que est[ão] lá, tá menos valorizad[as] pelos Sateré. Acham que é muito melhor receber subvenção do governo do que você cuidar da sua área, a biodiversidade, toda a riqueza que tem lá. Então, com isso, o povo Sateré-Mawé gradativamente está perdendo essa cultura. Então [...] eu estou praticamente [há] 20 anos lutando. Eu fui autor do projeto, em 1993 criei um projeto a partir deste conhecimento do impacto socioeconômico-cultural que o meu povo tá sofrendo: desunião das nossas lideranças, que não conhecem mais a história, a política do *wará*, do *waraná*, a política do *puratig*. Eles deixam de fora pegando a política ocidental. Então faz com que o povo fi[que] desunido. Eu tento resgatar isso. Porque o projeto guaraná não é por acaso que eu coloquei o nome “Projeto Guaraná. Etnodesenvolvimento do povo Sateré-Mawé da Terra Indígena Andirá-Marau”. Não era por acaso, mas sim baseado no *wará*. [Quando *Uniawasap’i*] enterrou [o seu filho], ela falava a profecia onde disse: “Meu filho, tu pensas, que era [por] você ser coitado e [ter sido] matado, sim? Pelo contrário! Tu serás grande, tu serás reconhecido mundialmente. Tu serás procurado mundialmente. Tu vais sentar na cadeira de autoridade, tu serás autoridade do teu povo. Tu vais emancipar o teu povo!”. Então, por estas profecias, ela enterrou essa criança. Então, por isso, que hoje nós estamos aqui falando do *waraná* em Áustria, muito longe de lá, é [o] guaraná que tá trazendo [para] aqui, não é outra coisa. Então, o projeto guaraná surgiu a partir daí. Em 1993 começamos a trabalhar o que era política verdadeiramente construíd[a] para o povo. Respeitando a cultura. Porque nós vendemos na verdade com o projeto guaraná... não é guaraná em si, mas a *cultura* do guaraná. É a nossa cultura. É o conhecimento Sateré. Não é somente você meter a mão na tucandeira, ou você aprender [a] fazer tipiti, paneira, qualquer artesanato, não é isso. A cultura Sateré é como viver bem, que não serve só para Sateré, mas para todo mundo: respeitar meio ambiente, respeitar ecologia, trabalhar com autossustentabilidade, geração de renda e emprego, ter uma educação diferenciada nas aldeias. Produzir sem destruir. A produção, aquilo que estou produzindo hoje, mas [que] os meus netos e bisnetos possam trabalhar a mesma produção que estou trabalhando [hoje]. Isso chama-se sustentabilidade. Então, essa é a política, a educação, que estou trazendo através do projeto guaraná [...] Então o projeto guaraná não é simplesmente comércio, mas é uma forma de construir uma política dentro da política do *wará*, do guaraná [...]. Então, hoje, é só seguir, respeitar e a partir daí fazer acontecer essa profecia. Então, [há] um caminho long[o] ainda a percorrer! Mas não existe outro caminho (OBG).

O referido projeto hoje em dia é uma empresa que fatura cerca de R\$ 800 mil por ano. Além dos contratos com distribuidores europeus de produtos *fair-trade*, a vinculação ao movimento muito presente na mídia da *slow-food* também acaba favorecendo o projeto, sem contar que os Sateré-Mawé são o primeiro grupo indígena do Brasil (e o terceiro grupo no Brasil como um todo) que pode usar o cobiçado selo “Denominação de Origem Controlada”.

Nusoken.com

A renda do Projeto Guaraná também não deixa de ser, ao final das contas, o cumprimento daquela promessa que o Imperador fez aos índios que ficaram para trás, na floresta. Em um e-mail de 18 de abril de 2012, Obadias nos escreveu sobre a assembleia às margens do rio Marau:

Mas essa história da cartilha⁴ foi um assunto muito importante, porque teve muito a ver com o Imperador quando levou os Brancos chamados (*kāikāiasig*) e que hoje está retribuindo [a]os Sateré-Mawé com a compra de guaraná. E foi um argumento muito forte de constituir o Grupo de *nāg nia* (sábios), porque pela primeira vez uma Assembleia se iniciou com o conto de Origem de *warana*, onde [está] o princípio do conhecimento. Isso foi muito marcante para todos [os] presentes e solicitaram que a partir desta Assembleia se fizesse o conto antes da Assembleia começar para [que] todos possam saber que é de grande importância para as novas gerações. Porque não existe outro caminho de desenvolvimento. Portanto, foi assim que criamos o Grupo de *nāg nia*. Por isso podemos trabalhar com essas pessoas.

Conforme foi dito, o Imperador levou o dinheiro e os bens de *nusoken* para fora, para o mundo dos brancos; os meios de sobrevivência dos índios da floresta, no entanto, ficaram com os Sateré-Mawé. Ao final das contas, o conhecimento mitológico de que esses fundamentos estão ancorados no lugar de origem chamado *nusoken* proporcionou o ensejo de usar esta palavra carregada de significado como nome da marca e como *web-domain* do consórcio. Com isso se expressa que “os produtos dos Sateré tenham um valor agregado acima daquele do mercado”.⁵

4 Uma breve descrição da Coleção Natterer escrita em sateré, assim como os objetos sateré-mawé contidos nela, que elaboramos em conjunto durante a visita.

5 E-mail de Mauricio Fraboni, Acopiama, a Obadias Batista Garcia e Wolfgang Kapfhammer,

Ruptura e continuidade, perda cultural e esforços de revitalização marcam a vida da população indígena do Brasil hoje em dia. Em primeiro lugar, sem dúvida nenhuma, está a garantia da sobrevivência física. O etnólogo inglês Peter Gow (1991) escreveu certa vez que os índios não pensam sobre a manutenção de sua cultura enquanto não souberem como e se os seus filhos sobreviverão. O reconhecimento dos direitos a terra foi um passo importante do governo brasileiro no sentido de garantir a sobrevivência dos grupos indígenas.

Mas o que vem depois da vitória na batalha política? Processos de revitalização se estendem a outros âmbitos da cultura, tentando voltar a dar à vida um sentido que vá além da sobrevivência meramente física. Neste ponto, os museus com suas coleções etnográficas podem servir de fonte para investigar os rastros da própria história.

A cooperação com Obadias Batista Garcia e Ranulfo de Oliveira mostra, no entanto, que é possível fazer muito mais: o que deve surgir é um diálogo produtivo para ambos os lados, um diálogo que olhe para o futuro:

Quando cheguei [em Viena], eu não percebia o que era o trabalho aqui. Eu não percebia apesar da experiência que eu já tenho, mas uma coisa que ainda não havia percebido: o que é o trabalho de antropologia, naturalista? O que é o trabalho daquelas pessoas que se preocupam [com] o material [dos] que já se foram? Para mim era [...] simplesmente colocar uma exposição como se fosse um troféu, uma questão que fosse lembrad[a]. Para mim um museu é isso. Mas aqui aprendi [i] com vocês que não é isso. É fazer com que nós pass[e]mos [a] entender o mundo de hoje. Mas pra isso nós precisamos entender o mundo do passado. Para poder a gente descobrir os problemas do passado para compreender o problema do presente. Para poder construir o nosso mundo no futuro. Então, ess[a] é uma coisa que aprendi. A cultura não pode ser trancada, a cultura não se pode esconder, não se pode trancar em sete chaves, por assim dizer, porque a cultura não é uma coisa que se pode pegar e colocar num outro lugar, ou se pode roubar. A cultura é saber, é [esta] a definição que faço. É saber, é o conhecimento, aquilo que tu sabe. A cultura se perde não no momento em que se vende seu artesanato, a cultura se perde quando se esquece o conhecimento do seu povo, a sabedoria, isso [é] o que perde, não se rouba. Então, [é] o valor que tem esse museu, todo [o] acervo, todo mundo [que] aqui est[á]. Então, através disso podemos aprender muita coisa. Então, para mim, é isso uma educação: de você conhecer o mundo para entender o presente para poder construir o futuro (OBG).

datado de 24/01/2012. A Acopiama trabalha na interface do consórcio indígena e do mercado internacional para produtos fair-trade.

REFERÊNCIAS

AUGUSTAT, Claudia; KANOÊ, José Augusto; KAPFHAMMER, Wolfgang. Begegnungen mit den Kanoê. In: PLANKENSTEINER, Barbara; VAN BUSSEL, Gerad; AUGUSTAT, Claudia (Hg.). **Abenteuer Wissenschaft**. Etta Becker-Donner in Afrika und Lateinamerika. Wien: Ausstellungskatalog des Museums für Völkerkunde Wien, 2011. p. 73-79.

FIENUP-RIORDAN, Ann. From Consultation to Collaboration. In: VAN BROEKHOVEN, Laura; BUIJS, Cunera; HOVENS, Pieter (eds.). **Sharing Knowledge & Cultural Heritage: First Nations of the Americas**. Studies in Collaboration with Indigenous Peoples from Greenland, North and South America. Leiden: Sidestone Press, 2010. p. 01-06.

FORTE, Janette (ed.). **Mukusiope Komanto Iseru**. Sustaining Makushi Way of Life. Georgetown: Business Print, 1996.

GOW, Peter. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon Press, 1991.

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**. Vol. II: **Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil**. Campinas: Editora Unicamp, 2004. p. 134-193.

_____. Divine Child and Trademark. Economy, morality, and cultural sustainability of a guaraná project among the Sateré-Mawé, Brazil. In: VILAÇA, Aparecida; WRIGHT, Robin M. (eds.). **Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas**. Farnham: Ashgate, 2009. p. 211-228.

____. Amazonian Pain. Indigenous ontologies and Western eco-spirituality. In: HALBMAYER, Ernst (org.). Dossier: **Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies**. Berlin: Indiana 29, 2012a. p. 145-169.

____. 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. p. 75-82.

PEERS, Laura; BROWN, Alison K. (eds.). **Museum and Source Communities**. A Routledge Reader. London: Routledge, 2003.

VAN BROEKHOVEN, Laura; BUIJS, Cunera; HOVENS, Pieter (eds.). **Sharing Knowledge & Cultural Heritage**: First Nations of the Americas. Studies in Collaboration with Indigenous Peoples from Greenland, North and South America. Leiden: Sidestone Press, 2010.

VAN BUSSEL, Gerard; STEINMANN, Axel (eds.). Out of the Ordinary: Museums of Ethnology on the Eve of the Third Millennium. **Archiv für Völkerkunde**, 50, 1999.

WRIGHT, Robin M.; KAPFHAMMER, Wolfgang; WIJK, Flavio Braune. The Clash of Cosmographies: Indigenous Societies and Project Collaboration – Three ethnographic cases (Kaingang, Sateré-Mawé, Baniwa). **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, v. 9, n. 1, 2012.