



brincando de onça e de cutia
entre os Sateré-Mawé

RENAN ALBUQUERQUE
CARMEN JUNQUEIRA

Normatização

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (NEPAM)
Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (ICSEZ)
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Financiamento

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
(CNPq) / Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível
Superior (Capes) / Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do
Amazonas (Fapeam) / Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de
São Paulo (Fapesp)

Composição

Laboratório de Editoração Digital do Amazonas ®
Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia
Universidade Federal do Amazonas

Institucional

Este livro foi concebido a partir de apoio institucional e científico do
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo (PEPG/PUC-SP) e do Programa de
Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade
Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam)



Carmen Junqueira (PUC-SP) e Renan Albuquerque (Ufam) se conheceram na primavera paulistana do pós-golpe, em setembro de 2016. Logo em seguida, em um ato de determinação e resistência às violências territoriais e simbólicas contra os povos indígenas amazônicos – que dali para a frente só aumentariam por conta do governo ilegítimo instalado no país – deu-se o início da construção deste documento. O disposto foi compilado a partir de diálogos vivenciados e sentidos em função de experiências de campo com o grupo étnico originário mais numeroso do Baixo Amazonas, o conjunto de nativos do Andirá-Marau. O autor e a autora procuraram sublinhar crenças, atitudes, valores e ideologias que indicam, em si, como a hierarquia clânica dos Sateré-Mawé é rica e complexa. A organização e a interpretação das informações aqui contidas foi fruto de discussões nem sempre consensuais. Entretanto, o resultado parece ter sido satisfatório, pois tende a pontuar panoramas sobre formações lúdicas desses povos originários.

Este livro é dedicado à nação Sateré-Mawé.

brincando de onça e de cutia

entre os Sateré-Mawé

RENAN ALBUQUERQUE
CARMEN JUNQUEIRA





White
23/03/2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS (UFAM)
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA – SP (PUC-SP)

REITOR DA UFAM

Sylvio Mário Puga Ferreira

REITORA DA PUC-SP

Maria Amalia Pie Abib Andery

EDITORA/UFAM (EDUA)

Suely Oliveira Moraes Marques

EDITORAÇÃO E PLANEJAMENTO GRÁFICO

Renan Albuquerque – normatização e revisão

VINCULAÇÃO NO CNPq

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (NEPAM)
Núcleo de Estudos de Etnologia, Meio Ambiente e Pop. Trad. (NEMA)

ILUSTRAÇÃO

Wando Luis – desenhista

ARTE DA CAPA

Mariene Mendonça – artista visual

INDEXAÇÃO E CATALOGAÇÃO

O livro *Brincando de onça e de cutia entre os Sateré-Mawé* está publicado nos formatos impresso e digital pela Editora da Universidade Federal do Amazonas (Edua), av. General Rodrigo Otávio Jordão Ramos, 3000, Minicampos da Universidade Federal do Amazonas. A composição foi feita no Laboratório de Editoração Digital do Amazonas (Leda), estrada do Macurany, bairro Jacareacanga, município de Parintins, Campus do Baixo Amazonas, CEP 69152240, Amazonas, Brasil.

COMITÊ EDITORIAL
(Editora da Universidade Federal do Amazonas)

Antônio Marmoz (Université de Versailles)
Conceição Almeida (UFRN)
Antônio Cattani (UFRGS)
Edgar Assis de Carvalho (PUC-SP)
Alfredo Bosi (USP)
Gabriel Cohn (USP)
Arminda Raquel Botelho Mourão (Ufam)
Gerusa Ferreira (PUC-SP)
Spártaco Astolfi Filho (Ufam)
José Vicente Tavares (UFRGS)
Boaventura Souza Santos (Univ. de Coimbra)
José Paulo Netto (UFRJ)
Bernard Emery (Univ. Stendhal-Grenoble 3)
Paulo Emílio (FGV-RJ)
César Barreira (UFC)
Élide Rugai Bastos (Unicamp)
Renato Ortiz (Unicamp)
Rosa Ester Rossini (USP)

COMITÊ ASSOCIADO DA EDIÇÃO
(Laboratório de Editoração Digital do Amazonas)

Renan Albuquerque (Ufam/PIN)
Carmen Junqueira (PUC-SP)
Gerson André A. Ferreira (PPGSCA/ICHL)
Michel Justamand (Ufam/BC)
Wando Luis (Ufam/PIN)
Mariene Mendonça (Ufam/PIN)

Nota do autor

Agradeço sinceramente ao meu amigo e irmão Gerson André Albuquerque Ferreira, doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia e professor da Ufam. Além de dividirmos a coordenação do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam) na Universidade Federal do Amazonas, também realizamos inúmeras ações científicas em conjunto, como os perseverantes debates quase que diários sobre questões etnológicas e comunicacionais. Sem o seu auxílio, meu caro companheiro, este livro com a querida profa.

Carmen Junqueira não teria sido possível. Igualmente presto votos de agradecimento ao meu camarada Michel Justamand, também professor da Ufam, que prefaciou o escrito e contribuiu decisivamente para a consolidação da pesquisa.

Renan Albuquerque

Nota da autora

Meus cumprimentos à coordenação do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PEPG-PUCSP), que não tem medido esforços para viabilizar produções científicas na área da etnologia brasileira – onde trabalho desde a década de 1960. É com satisfação que publicamos estes textos em formato de capítulos, os quais tentam possibilitar reflexões e render homenagens, via estudos dirigidos, ao povo Sateré-Mawé do Baixo Amazonas/AM (Amazônia Central). Espero, nesta coautoria, ter contribuído com a ciência antropológica no sentido de proporcionar conhecimentos relativos à brincadeira da onça e da cutia dos povos da TI Andirá-Marau, na divisa do Estado do Amazonas com o Pará.

Carmen Junqueira

SUMÁRIO

BRINCADEIRAS HÍBRIDAS: EXEMPLOS PARA TOD@S!.....	15
SOBRE OS AUTORES, AS PERSPECTIVAS DA PESQUISA E O TRABALHO DE CAMPO.....	21
I. UM ENSAIO ETNOGRÁFICO SOBRE AS TEMPORALIDADES DE BICHOS E GENTES.....	31
1.1 Intencionalidade do estudo.....	31
II. ENFOQUE TEÓRICO E METODOLÓGICO PARA A ADOÇÃO DE PRESSUPOSTOS.....	43
2.1 A memória de um e a memória de todos.....	43
III. A BRINCADEIRA.....	57
3.1 Uma disputa entre clãs.....	57
3.2 Estrutura e funcionamento.....	65
3.3 Concepções e continuidades.....	83
IV. A VISÃO DOS VELHOS.....	97
4.1 Regras do jogo.....	97
4.2 Circunstâncias do duplo.....	106
4.3 Cobiça, autoridade e arquirrivalidade.....	116
4.4 O amor da onça pela cutia.....	125

V. INFLUÊNCIAS E INTERJEIÇÕES	
POLÍTICAS NA DANÇA DO <i>MÃE-MÃE</i>	139
5.1 Historicidade em torno das lutas do agora.....	139
5.2 As novas onças e cutias.....	157
VI. NATIVIDADES CORRELACIONADAS	
À BRINCADEIRA SEGUNDO A	
ORDEM DA TERRA.....	175
6.1 Comparações interpretativas sobre o plantio.....	175
6.2 Nascimentos e mortes sob encomenda	
para plantios e cultivos.....	188
6.3 A terra e a política do comércio justo.....	198
CONSIDERAÇÕES SOBRE ANIMALIDADES	
E CERIMONIAIS.....	207
O caminho para um fim em si mesmo.....	207
REFERÊNCIAS.....	213
SOBRE O AUTOR.....	226
SOBRE A AUTORA.....	228

BRINCADEIRAS HÍBRIDAS: EXEMPLOS PARA TOD@S!

Michel Justamand
Abril de 2017

Caro(a) leitor(a), antes de mais nada, FORA TEMER! FORA!

Sequencialmente, é preciso que o senhor e a senhora saibam que é um enorme prazer ser o autor das primeiras linhas da obra *Brincando de onça e de cutia entre os Sateré-Mawé*. Digo isso porque fui estudante durante anos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Fiz graduação, mestrado, doutorado e pós-doutorado. Sinto-me um filho da PUCSP. Esse livro é de coautoria de uma das professoras mais antigas da instituição onde estudei, mas, mais do que isso, de uma

autoridade conhecida e reconhecida internacionalmente na área em que atuo, a Antropologia, além dela mesma de ter sido orientadora de doutorado do professor Edgard de Assis Carvalho, pesquisador que orientou meu doutorado. Isso significa, como já disse para ela, que sou seu neto acadêmico. Filho da PUCSP e neto acadêmico de Carmen Junqueira. Só esses dois fatos já seriam o suficiente para me sentir feliz, orgulhoso e honrado de prefaciá-la tal obra. Mas tem mais...

Um motivo a mais de prazer em escrever essas poucas linhas é que o outro coautor é meu parceiro de instituição. Professor e pesquisador da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), ele é colega da unidade acadêmica de Parintins (campus Baixo Amazonas); já eu estou lotado na unidade de Benjamin Constant (campus Alto Solimões). Estamos separados por milhares de quilômetros, mas unidos pelo ideal da produção, difusão e construção de saberes científicos – além de nossos entendimentos de mundo serem os mesmos. O colega em questão é Renan Albuquerque. Já dividimos a organização de livros. Ele colaborou com demais obras que organizei com outros pares e eu já dividi a coautoria de uma organização de livro entre instituições de Brasil (Ufam) e Colômbia (UNAL) com ele. Enfim, somos irmãos de causa e de luta!

Nesse contexto, preciso abrir uma brecha para contar uma breve história desse coleguismo dentro da Ufam (e sobre a inserção do companheiro de trabalho

Renan Albuquerque no pós-doc na PUCSP). Um belo dia eu estava em Manaus para participar de um evento do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da federal amazonense, e encontrei com o Renan, que também é professor permanente nessa pós-graduação comigo. Naquele momento, conversamos sobre perspectivas de continuidades de estudos em nível de pós-doutorado e expliquei que já tinha feito um estágio de pós-doc na PUCSP. Falei sobre como eram os procedimentos e desenvolvimentos dos trabalhos, além de ter sugerido que ele entrasse em contato com a minha “avó acadêmica”, a “Carminha”, como é carinhosamente chamada por Esther Schapochnik, uma competente senhora revisora de meus textos e que morou em frente à casa de Carmen Junqueira, anos atrás, no interior do Estado de São Paulo.

Assim sendo, fiquei muito feliz que a parceira entre ambos, Renan e Carmen, tenha gerado frutos como este. Uma obra que, com certeza, merece ser lida, indicada, debatida nos meios antropológicos, mas mais do que somente nesses meios. Esta obra contribui para termos outros e novos olhares para as questões indígenas no país e, em especial, na região amazônica. Sendo essa a região que mantém a maior parte das terras demarcadas para a garantia da vida indígena e a sua continuidade.

É preciso que fique bem claro que somos, eu, Renan e Carmen, defensores da causa indígena. Defensores dos

direitos constitucionais, sociais, culturais e imemoriais dos povos étnicos amazônicos. Os povos indígenas ou originários são responsáveis pela transmissão de inúmeros conhecimentos e saberes para outros agrupamentos no continente americano e, claro, no Brasil. Saberes e conhecimentos que desfrutamos todos no país, mesmo sem nos dar conta, mas que estão impregnados por todas as partes de nosso cotidiano, como na alimentação (peixes, frutas), na arquitetura de nossas moradias (espaços abertos, luminosidade), nas redes de dormir, entre outros milhares de exemplos.

Nesta obra, *Brincando de onça e de cutia entre os Sateré-Mawé*, um dos muitos povos originários do bioma Amazônia é abordado. Nessa abordagem, procura-se mostrar que a oralidade é extremamente importante e está mantida entre os Sateré-Mawé; procura-se mostrar ainda que eles têm relações com ancestralidades por meio da manutenção de brincadeiras e do ludismo. Algo a ser ensinado a outros grupos humanos, como os não índios do país, que tendem a se “esquecer”, propositadamente, e com certa facilidade, de partes significativas do seu próprio passado e do legado sociocultural e político que lhes pertence.

O presente livro almeja nos mostrar que múltiplas formas de pensar, agir e ver o mundo, e também suas análises, se fazem sentir no lidar com jogos, brincadeiras e narrativas, tanto no âmbito das crianças quanto no dos velhos, sabedores e conhecedores da vida étnica na

aldeia. Chamei o prefácio de *Brincadeiras híbridas* já que os autores lembram que os jogos lúdicos e/ou as brincadeiras dos Sateré-Mawé seriam Tateamentos de uma relação entre bichos e gentes, entre animais humanos e não humanos, mas também animais. Exemplos para outros grupos de que é preciso respeitar saberes de velhos, de ancestrais, que são os que foram deixados ou transmitidos desde os tempos imemoriais.

Lembro ainda algo que é um tanto diferente de inúmeras relações não indígenas: que é o brincar só. Entre os ditos ocidentais, não é estranho que as crianças brinquem sozinhas, mas entre os Sateré-Mawé brincar é um ato coletivo sempre. De igual monta, é necessário frisar esse aspecto em tempos de jogos virtuais, de bolso, de computadores, que podem até serem jogos brincados coletivamente, mas com a possibilidade de distanciamento geográfico que nos remete a outro tipo de brincar. Nada relacionado com o brincar Sateré-Mawé.

Uma definição pertinente é lançada nessa obra, que pode servir para outras tantas pessoas que são arquivos vivos, nativos da Amazônia... seria aquela relacionada às gentes que dominam saberes e conhecimentos da região e difundem modos de ver, pensar e agir, baseadas em suas memórias coletivas e que estão em oposição ao que o “sistema mundo”, imposto pelo ocidente vencedor (representado pelos governos de alguns países como EUA, Inglaterra, França, Alemanha, Japão), não tem

interesse em ver difundido.

Este trabalho tem a sua coleta de dados específica de um período regularmente distante ao que escrevo essas linhas. Para que o leitor tenha mais proximidade da realidade atualizada dos fatos, cabe destacar que os dados colhidos são de agosto de 2009 a maio de 2017. Todavia, de junho de 2016 a maio de 2017 o livro se materializou, tendo sido compilado. Foi-se apresentando para nós enquanto uma produção e equalização de informações em uma estimada demonstração de que é possível aliar coleta de dados, escrita, análise e produção final de uma obra livresca como a que temos o prazer de ler.

Nesse momento, o limite para as minhas palavras chega ao fim. Conclamo aos(às) leitores(as) que não deixem de observar e ponderar sobre este trabalho, tendo uma oportunidade única de conhecer mais sobre outras formas de interagir no espaço mundo em debate, estipulado na Amazônia Legal Brasileira, bem como protagonizada por um dos muitos povos originários dali, nominadamente os Sateré-Mawé. Espero que as leitoras e os leitores também se empolguem como eu com essa obra e que ela sirva para uma miríade de possibilidades e usos em nossas vidas, por conter exemplos do que fazer para tod@s!

E, finalmente, para não esquecer nunca, FORA TEMER! FORA!

SOBRE OS AUTORES, AS PERSPECTIVAS DA PESQUISA E O TRABALHO DE CAMPO

Renan Albuquerque
Março de 2017

Para sublinhar o que impulsionou a investigação dos dados que culminaram na composição do estudo, realizado em parceria com a profa. Carmen Junqueira, creio ser interessante descrever parte de minha trajetória acadêmica, a qual considero ter estreita relação com inúmeras questões científicas contidas por admissão no livro, remontantes ao início do ano de 2009, quando eu trabalhava ainda em Manaus, Estado do Amazonas, norte do país, como professor substituto e pesquisador do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Amazonas (Ufam).

Na época, finalizando mestrado em Psicologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e ingressando no doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia, pela própria Ufam, houve a aprovação em concurso de carreira para a mesma universidade e o consequente destacamento para exercer atividades no polo do Baixo Amazonas, extremo leste amazonense, na divisa com o Pará, situando-me geograficamente, então, na região da Amazônia Central, para ser mais exato – considerando o bioma Amazônia como um todo. Após esse conjunto formidável de acontecimentos fortuitos, fixei residência na indicada localidade, diversa sob aspectos socioculturais e multilinguísticos, onde habitam castanheiros, pescadores, barqueiros, agricultores, comerciantes, folcloristas (músicos e artesãos), quilombolas, brancos migrantes, comerciantes de propensão desenvolvimentista e indígenas.

Amazônida que sou, de família originária do município de Codajás, no Madeira, mesorregião do centro amazonense – e naturalmente morador de espaços não urbanos e urbanos do bioma, porém sempre afeito a questões nativas em decorrência de minha própria condição psicossocial –, passei a tentar associar interesses acadêmico-científicos em razão da realidade vivida e construída onde me encontrava. Uma realidade que também era minha, diga-se por provocação. Dessa maneira, aquele cotidiano, fundado intrinsecamente a partir de referenciais primevos, apresentava-se como um

esplêndido território de investigação. Digo território porque me parecia exatamente isso: um lócus sentimental, de afetividade.

Dali para frente, de 2009 até 2017, completaram-se oito anos de convivência participativa em um município onde correlações existenciais estão situadas e se inserem na formação das pessoas do lugar: o caboclo, o índio, o negro e o branco (retratando segundo distinções clássicas e inexatas). Nesse período, trabalhei com investigações acadêmicas sobre saúde mental (cf. Edital Santander/ESP) e literatura indígena (cf. Edital Propesp/Ufam), almejando ações multidisciplinares de maneira integrada com Universidade de São Paulo (USP), Universidade Federal do Rio Grande do Sul Fundação (UFRGS), Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), Universidade Nacional da Colômbia (Unal), Trinity College (Irlanda) e Universidade do Estado do Amazonas (UEA), contando com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam), da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Vale lembrar que esses apoios conseguidos se deram antes da derrocada financeira da Fapeam (2015) e do Golpe de Estado no Brasil (2016), que levaram à orfandade orçamentária muitos cientistas brasileiros e principalmente amazônidas.

Entretanto, no segundo semestre de 2016, em

função dos anos passados em campo, percebi que, a partir das experiências etnográficas realizadas, tinha em mãos material razoável para almejar análises sobre o que viria a ser descrita como uma parte primordial da dança do *mãe-mãe*, que acontece anualmente, em janeiro, de 25 a 31, e fevereiro, de 1 a 7, dentro da terra indígena Andirá-Marau, dos Sateré-Mawé. Tratava-se notadamente da brincadeira da onça e da cutia. Foi quando se deu meu contato com o Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PEPG/PUC-SP), em setembro de 2016, a partir de trabalho de divulgação científica do meu Grupo de Pesquisa, o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam/CNPq), desenvolvido em parceria com o Prof. Michel Justamand, da Ufam, sendo que ele recentemente tivera acabado seu pós-doutoramento em História na mesma instituição e sugeriu o nome da Professora Emérita Carmen Junqueira para sustentar os estudos antropológicos que se pretendia executar. Na visão do colega Justamand, conseguiria encaminhar com eficácia minhas perspectivas de investigação no campo da etnologia brasileira contando com o apoio tutorial da Profa. Carmen, tendo em vista uma supervisão de pós-doc.

Cabe salientar que eu e Michel, juntamente com os colegas professores Camilo Sanchez, da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), e Josenildo Souza, também da Ufam, organizamos, entre os anos de 2015 e 2016, a

coletânea *Fronteiras de saberes*, livro multi-institucional de viés interdisciplinar, que reuniu textos de pesquisadores da Colômbia e do Brasil, versando sobre trabalhos de campo em contextos amazônicos brasileiros, peruanos e colombianos. A partir desse livro, onde publiquei artigo sobre questões proximais a xamanismos Sateré-Mawé, em coautoria com Ricardo Alexino Ferreira (USP) e Júlio César Schweickardt (Fiocruz), surgiram demais inquietações concernentes ao cotidiano dessa sociedade originária do Andirá-Marau, no tocante específico à questão clânica.

Em 30 de agosto de 2016, à tarde, conheci pessoalmente profa. Carmen Junqueira. Havíamos passado, antes disso, dois meses em contato por e-mail e via telefonemas, discutindo ações relativas ao projeto de pesquisa com os Sateré-Mawé. Nos encontramos na PUC, em Perdizes/SP, perto das 17h, para fecharmos um cronograma de interpretação e descrição dos dados. Ao me receber em sua sala, ela disse: “boa tarde, por favor, sente e tire essa gravata, porque hoje nós não temos o que comemorar”. De pronto, entendi do que se tratava e me pus sem formalidades. A presidenta Dilma Rousseff acabava de sofrer um golpe, tendo perdido o mandato. Foram 61 votos favoráveis e 20 contrários no Senado da República, capital federal. Ela viria a desocupar o Palácio da Alvorada um mês depois, de maneira honrosa e sem compactuar com a inescrupulosidade. A presidente, no âmbito dos povos indígenas, quase não mostrou avanços

no primeiro mandato, e exatamente sobre isso também discutimos naquele fim de tarde até o início da noite. Todavia, a fala inicial da professora se referia a todo um cenário de retrocessos naquele instante imediatamente percebido por ela e que os povos indígenas viriam a enfrentar na sequência, após a investida contra a democracia do Brasil, como se compreende hoje. Nesse encontro, em meio a um turbilhão de acontecimentos da época, começamos a traçar as linhas que configuram no presente nosso documento final de pós-doc no PEPG Ciências Sociais.

É diante dessa premissa e em razão da miríade de atividades dispostas na época da consolidação do pós-doutoramento em Antropologia/Etnologia Brasileira que o livro *Brincando de onça e de cutia entre os Sateré-Mawé* se apresenta. Acreditamos ser um positivo resultado da pesquisa realizada durante o estágio no PEPG/PUC-SP, ocorrido entre agosto de 2016 e julho de 2017. A supervisão das atividades teórico-metodológicas e de campo, as quais foram extremamente necessárias para a composição de informações constantes no estudo, esteve a cargo, como dissemos, da profa. Carmen Junqueira, que com ampla e reconhecida experiência em estudos indígenas xinguanos contribuiu com inúmeros posicionamentos ante a obra, até mesmo porque por toda a sua vida acadêmica trabalhou a partir de pesquisas prolongadas e imersivas com os Kamayurá do Mato-Grosso, povo com rituais intergrupais,

parentesco incidente e patricomposições familiares nativas, a exemplo dos Sateré-Mawé do Amazonas.

Nossa tarefa, sobretudo durante o trajeto, mas também antes dele, foi tentar analisar por interpretação, e não sem demasiados riscos de imprecisões inferenciais, atividades dinâmicas imbricadas de conformações para os Sateré-Mawé, etnia do tronco Tupi, dentro de uma conjuntura estruturalista heterodoxa, almejando multiplicidades fortalecidas pela interpessoalidade de locutores, própria da região de divisa interestadual configurada na Amazônia Central (Baixo Amazonas/AM). Porquanto, espaços urbanos e não urbanos foram visibilizados na tentativa de, em certa medida, identificar implicações da brincadeira para esse povo étnico dentro e fora dos aldeamentos, enquanto povo relacional e historicamente constituído por pressupostos materiais e imateriais.

O viés da abordagem, orientada por posicionamento pós-estruturalista (para falar agora de filiação teórica), foi percorrido mediante duas vertentes com traços comuns: i) a apresentada por Foucault e Deleuze, sugerindo a existência de múltiplas estruturas, sentidos heterogêneos, relações de poder e agenciamentos de desejos imanentes do campo social; (ii) e a enfatizada por Derrida e Lacan, compreensiva da estrutura como algo indeterminado e instável, em formação. Em *Gramatologia* (DERRIDA, 2004) e *Psyché: l'invention de l'autre* (DERRIDA, 1987) – caso seja de interesse aprofundar

no assunto – as vertentes são pontuadas e ponderadas, relativizando-se o conceito presente na teoria estruturalista clássica e ensaiando-se apontar estruturas como mecanismos complexos, mutáveis e não raro desordenados.

Embora a desconstrução proposta por Derrida ao estruturalismo seja um método de análise crítico-literário, ou seja, pensado para encontrar significados em narrativas e textos (escrituras e discursos), ela não é analisada somente em um contexto lítero-ficcional, e assim nos encaminhamos na pesquisa, mas sob o ponto de vista da construção de indivíduos, coletivos e memórias compartilhadas. Daí que, junto aos Sateré-Mawé, procuramos nos ater ao registro de relações cosmopolíticas, socioculturais e econômicas do território indígena e dos seus donos, segundo leituras sobre narrativas orais e arranjos cênicos. Nosso posicionamento se encaminhou contra, sobretudo, supostas oposições binárias onde se priorizaria e privilegiaria um termo apenas, em detrimento a outro, como uma regra lógica de negação, um dualismo hierárquico: bem-contramal, razão-contramoção, realidade-contraparência. Nesse *métier*, preferimos apontar o equívoco do binarismo e privilegiar a interdependência entre polos, acreditando que cada interface pode carregar vestígios de outras e manter com elas dependências temporais e situacionais.

A ação de alocar significados teóricos

problematizados por Halbwachs (1976) e Durand (1996) foi uma aposta relacionada à memória coletiva de composição do paraíso mítico e da terra conquistada dos Sateré-Mawé, bem como concordante a imaginários de guerras, caçadas, amores e uxorilocalidades. Vinculadas a essas quatro vertentes, as ideias psicológicas contidas em descrições sobre a brincadeira da onça e da cutia auxiliaram exatamente naquilo que o diálogo interdisciplinar (ou multidisciplinar) parece ter de mais profícuo, que é a interposição de compreensões acerca das hierarquizações psicofísicas e dos modos de vida em sociedade, do entrelaçamento coletivo histórico, da formação primitiva do mesmo e do outro e das dependências formativas do passado e do presente.

Brincando de onça e de cutia entre os Sateré-Mawé é nossa tentativa de explicar em que medida uma tipologia de brincadeira de roda, aprendida por ancestralidade oralizada, pode representar algo maior e mais interessante do que uma despreziosa ação lúdica, similar a muitas observadas em outros planos. Junto com a Profa. Carmen Junqueira, fizemos uma tentativa de interpretar direta e indiretamente essa montagem clânica, oriunda das linhagens do parentesco, que perpassam gerações de velhos e incidem sobre as crianças e os jovens, pontuando centralidades e adjacências formativas do ato de brincar entre os Sateré-Mawé. O livro tenta ancorar sua centralidade em uma parte do dinâmico processo de formação clânica dos

indígenas do Andirá-Marau, com foco sobre as gentes onça e as gentes cutia. Nessa intenção, procurou-se estabelecer direcionamento específico para um jogo lúdico concebido ao mesmo tempo para ser educacional e formativo. A brincadeira da onça e da cutia, por tal tópico, foi apresentada: mediante angulações e representatividades.

Boa leitura.

I. UM ENSAIO ETNOGRÁFICO SOBRE AS TEMPORALIDADES DE BICHOS E GENTES

1.1 Intencionalidade do estudo

O percurso interpretativo que almejamos privilegiar no trabalho foi construído em razão de quatro tópicos integrados entre si, amparados pelo presente capítulo inicial, *Um ensaio etnográfico sobre as temporalidades de bichos e gentes*, e pelo seguinte, denominado *Enfoque teórico e metodológico para a adoção de pressupostos*. De modo que ambos tentam situar a leitura e explicar as escolhas conceituais contidas e consideradas no estudo. No capítulo *A brincadeira*, procuramos apresentar a estrutura e o funcionamento de um tipo de jogo lúdico, o de onça e de cutia, entre os índios Sateré-Mawé, situados na mesorregião do Baixo Amazonas/AM, na Amazônia

Central; detalhar a brincadeira, que se insere no conjunto de festividades da época da dança do *mãe-mãe*¹ e em si mesma não difere de uma encenação teatral enquanto prática de auxílio na formação de sociedades étnicas pré-colombianas, foi a tarefa pretendida. No seguinte, *A visão dos velhos*, foram evocadas narrativas coletadas entre sábios Sateré-Mawé em relação ao brincar e à brincadeira, bem como se procurou nessas narrativas identificar ordenamentos imemoriais, desdobramentos históricos e, mediante tais, conjunturas entrecruzadas nas especificidades dos povos estudados. Na sequência, em *Influências e interjeições políticas na dança do mãe-mãe*, sublinhamos similitudes e associações da brincadeira com atividades cosmopolíticas segundo interpretações próprias dessa sociedade originária, sobretudo no que diz respeito à historicidade dos Sateré-Mawé e aos indigenismos estabelecidos pela nação do Andirá-Marau desde as décadas de 1980 e 1990. Por fim, em *Natividades correlacionadas à brincadeira segundo a ordem da terra*, foram ensaiadas comparações interpretativas entre o brincar nativo abordado e a estrutura da economia para o sustento e a subsistência de tradições dos indígenas; no capítulo, trabalhamos tendo em vista observar comportamentos sociais e também psicofísicos que onça, cutia e cordão humano

1 Em janeiro, anualmente, os Sateré-Mawé comemoram o mãe-mãe, festividade que antecipa o período de plantio de roças familiares e coletivas.

(tríade componente da brincadeira) geram no seu meio ante práticas de cultivo, plantio e colheita, tomando a “ordem da terra” enquanto substrato para trocas clânicas e, por isso mesmo, cosmopolíticas.

Optou-se por essa organização, dando conta segundo partes inter-relacionadas, de maneira a tentar abranger, por certo com excessivos riscos de equívoco, ações complexas que estão prenhes de representações da vida Sateré-Mawé em função de organizações totêmicas de onça e cutia; que estão dispostas de modo claro ou subjetivo na dinâmica da brincadeira clânica; que estão imbricadas em abstrações reveladoras de parâmetros do bem e do mal, dentro de uma argamassa que une dispositivos psíquicos e corporais. Psíquicos porque comandam e armazenam informações organizadoras da brincadeira enquanto ato histórico e ancestral. Corporais porque tratam de disposições cênicas, localizadas, da onça, da cutia e do cordão humano. Estes três elementos foram interpretados por nós como ativados a partir de uma “ginástica étnica”, ou melhor, de uma presentificação do imaginário a partir de uma espécie de bailado nativo mentalmente cingido. Consideramos estudar a brincadeira dado o jogo ser assemelhado a uma *manja-pegá* (pique-esconde) entre bichos-gentes pertencentes a clãs. Bichos-gentes, ao fim e ao cabo, que servem como comunicadores intermundos, transmissores de dados informacionais completos, evocativos, sobre a pessoa, a família, o agrupamento

tribal e a etnia.

A atividade em nada lembra qualquer jogo supostamente desmedido ou desinteressado. De outro modo, remete muito mais a um conjunto de amplos e profundos significados e significantes, recorrentes a partir de um conglomerado de historicidades socioculturais. A denominação do branco é a seguinte: “brincadeira”. Mas evidentemente que a transposição do tronco Tupi para a língua portuguesa não observa a mesma organização semântica que em graus nativos se nota. “Brincar”, em Sateré-Mawé, é traduzido com razoabilidade pela expressão *kiri*, verbo transitivo que ocorre sempre prefixado pela palavra *to’o* (indicativa de recíproca), recebendo sufixos no plural. Ou seja, quem brinca, brinca sempre com alguém em uma função conjuntural, e não sozinho ou isolado. A prefixação condiciona a ação a ser caracterizada pela interpessoalidade.

Optamos, assim, não por fundamentar o estudo mediante a palavra designada em português, também deposta por indígenas, mas sim naquilo que se guarda de desdobramento crucial para a significação do conceito da atividade lúdica aos Sateré-Mawé. Não se trata, portanto, de atividade unilateral em que se privilegiaria a investigação lexical do “brincar” na língua Sateré-Mawé. A meta foi, a partir da brincadeira, arregimentar explicações sobre contextos da formação histórica das comunidades ameríndias tradicionais do Andirá-Marau

amazônico, as quais são crivadas de mecanismos próprios, intersubjetivos, mantidos a partir de memorialidades de passados longínquos. Nesse intento, houve compreensão de que a construção da identidade da pessoa ameríndia é atravessada por práticas culturais e discursos de base extra-humana, sendo inconfundíveis enquanto epistemes ancestrais e sistemas de comunicação (BARRETO TUKANO e MENDES DOS SANTOS, 2015).

O ato de brincar dos Sateré-Mawé, na sua composição física e morfológica, agrega-se simbolicamente também por um invólucro, uma casca ou capa – esta identificada por tipos humanos especialistas em emissão e recepção de mensagens universais (os xamãs) –, a qual molda sua forma de estar na sociedade, de compartilhá-la. Essa moldura é experienciada em razão do clã de origem, vinculador, linear e consanguíneo. E, se acontecem enlevos entre xamãs, estados psicofísicos alterados, em amplos momentos de trato com males e sofrimentos de parentes, de igual maneira se dão estatutos mentais integradores para crianças e adultos que participam da brincadeira e trocam experiências a partir do sensível e da metafísica vivida.

Os quatro tópicos em destaque são precedidos de um prólogo textual que denominamos de *Enfoque teórico e metodológico*, sendo este um marcador, ou demarcador, do que veio a se configurar como descrição eminente do

arcabouço filosófico que amparou o estudo etnográfico – claro, se assim puder ser projetado o entendimento do que se fez nos textos que seguem. E arcabouço filosófico, em sentido irrestrito, compreende-se como um conjunto de elucubrações razoavelmente sistematizadas. Foi partindo dessas elucubrações que almejamos definir na pesquisa as disposições norteadoras, tendo em vista fomentar, como uma base decisiva, significados relativos à brincadeira. Uma base para que se evitem severas inconveniências de fundamento nas reflexões vindouras, concorrendo para uma desarrazoada estipulação de conjuntos de ponderações sobre aquilo que determinadas subjetividades não falam.

Alguns dos tratos teórico-metodológicos efetivados no estudo estão dispostos justamente a partir do significado de memória coletiva, o qual auxiliou na abordagem inicial sobre preservação de costumes e baseou o modo como se deu o encaminhamento de questões ameríndias relacionadas à brincadeira; essa brincadeira primeva, ressalta-se, foi observada como sistema explicativo de natureza hiperbólica, conjuminada por experimentações físicas e psíquicas, a partir das quais corpo e mente se tornam entrelaçados e figuram como componentes indissolúveis no processo de desenvolvimento dos jogos lúdicos Sateré-Mawé. A perspectiva do imaginário apresentou-se enquanto liberdade criadora e analítica da realidade dos étnicos da Amazônia Central, sugerindo que a representatividade

dos signos não condiz exatamente apenas com a realidade vivida, mas fala muito mais, sobremaneira mediante a exploração do passado, do aprendizado via sonhos, de fantasias e da experimentação de sensibilidades por vias psicotrópicas e ritualísticas. São quatro esferas a partir das quais a escrita é subsumida e a linguagem se vivifica.

No que concerne à linguagem e, em suma, aos modos como sociedades ameríndias transmitem ideias, problemáticas, contradições, crenças, atitudes, valores e ideologias, pode ser enfático afirmar que há tendências, mesmo atuais, para se minimizar ou refutar a experiência a partir daquele que a examina, seja indivíduo, grupo ou comunidade (GOLDMAN, 2015; GOODY, 1998, 2008). Essa é uma expressão de etnocentrismo, de obstrução do outro, que já vem de tempos idos. O Ocidente, ao inventar conceitualmente o Oriente e os povos pré-colombianos, teve e tem a rasa impressão de desocultamento, de desvelo. Todavia, essa tenra profundidade draga para níveis baixos a relação pretérita da vida em coletividade e arquiva cosmogonias originárias, há milênios mantidas como planos supra-humanos. Quando Weber, por exemplo, diz que a imaginação é algo particular, limitada a círculos de localidades, ele almeja destacar que esse ato não se atém para fora do lugar onde se circunscreve. E desde então, por arroubo ocidentalista, o pensador clássico exemplifica de que modo tem se resumido a existência

dos novos mundos a localismos. Porém, sem se contrapor à contribuição histórica de Weber para o conhecimento universal, podemos sugerir que a capacidade de integração de nações diversas dentro de uma mesma norma de sentido é fundamental para a consolidação do imaginário.

Não menos fundamental, e que caminha em consonância ao imaginário, é o uso da linguagem, como o apontado. Se o uso da linguagem está organizado em razão de classes sociais e, lógico, em detrimento a classes não hegemônicas, então pensar a linguagem nesse caminho se contrapõe a admitir a existência de variedades da língua e da escrita (GNERRE, 1994). Aliado a isso, estão as gramáticas normativas das sociedades não autóctones, que representam totens um tanto deficitários da realidade, a nosso ver, vindo a funcionar como elementos para o privilégio de poderes totalitários e constituindo-se enquanto escrituras da desigualdade social. Em *Ó índio como pesquisador*, Gnerre (1983) defende que generalizações de linguagem nos campos da educação formal e informal, próprias a afetar o imaginário, como tem sido historicamente o caso manifesto das ações do Ocidente ante povos ameríndios amazônicos, concorrem para afetar a liberdade de opinião e as formas de organização social. A própria interpretação sociocultural sobre a natureza, em situações histórico-educativas, de narrativa, de oralidade, de transmissão de saberes e fazeres, acaba sendo

atrofiada por conta de extremidades e primazias eurocênticas.

Esse embate, por certo, iniciou-se há, no mínimo, cinco séculos e meio, quando Colombo disse que a Terra estava se apequenando no sentido territorial por causa dos empreendimentos das navegações portuguesas e espanholas, então definidores de novos conhecimentos. A partir das visões e dos ares de outros continentes, esquadras ibéricas estavam delimitando de maneira inequívoca, por suposto, o que era em verdade o planeta onde sempre se havia habitado. Foi anunciado que nas navegações residia a salvação à obscuridade e ao desconhecimento, e um sonho universal, em suma, pairava a reboque da lógica expansionista dos séculos XV e XVI. Um sonho natimorto, diga-se por rebeldia e negação. Hoje, idêntico paradigma fetichista se mantém objetivado e ainda marcado por atos extremos de dominação (FANON, 1979, 2008; GONDIM, 2007). Nesse organograma contemporâneo, pessoas que são arquivos vivos, nativas da Amazônia, são acusadas de delírios que as impediriam de enxergar com clareza; seriam como prisioneiras de si mesmas porque não possuem desejo de ter a mesma orientação socioeconômica e cultural que o Ocidente por vinculação inventou (PERROT, 1991 [2008]). Tem-se, na totalidade, e contrapondo-se a Bergson, a afirmativa de Durand (1996, p. 55-56): “não é de um suplemento de alma que nossa cultura tem necessidade, mas sim de um

suplemento de civilização, ou melhor, daquilo que Lévi-Strauss chama de sociedade”.

O Ocidente, em febre civilizatória ambígua, criou a categoria “irracional” e a aplicou — e hoje ainda o faz — a tudo aquilo que desconhece, repudia e se enjoja. Em uma palavra, aplicou com terminologia direcionada àquilo que não é próprio de si, que não é espelho. Assim, povos pré-colombianos, com mecanismos de imaginação ativados em função de sentidos, de movimentos corporais e intenção mental, passaram a ser podados por causa dos métodos acachapantes da conquista ultramarina europeia. Resultado disso é que a linguagem dos *outros* não tem florescido vistosa e enaltecida de percepções. Muito menos, e antes desta, o imaginário, logo ele que permeia os campos da educação por substancialidades e êxtases, incluindo as ativações mediúnicas e as proeminências metassensoriais (ACHTERBERG, 1996). Por conseguinte, situando o objeto de estudo, a brincadeira dos Sateré-Mawé, uma lúcida representação de um passado imemorial, uma ginástica corporativa e orgânica da memória coletiva, é um autêntico exercício de notabilidade do quão civilizador pode ser um jogo lúdico. Civilizador em geral, no sentido das proximidades com as características étnicas, do imaginário, da linguagem, dos sentidos, da linhagem clânica e dos simbolismos.

Nessa brincadeira, crianças indígenas se constroem como pessoas histórico-sociais e de direito na relação

com o meio onde vivem, influenciadas por uma gramática expositiva da vida segundo identidades clônicas e cênicas operadas (CHARLOT, 1986; SARMENTO, 2005). No desenho do estudo, para se almejar inferências sobre possíveis significados de ser criança indígena na Amazônia, interessou conhecer com parcimônia o universo coletivo onde o lúdico acontece. E além, propriamente, dos significados sobre ser criança indígena na Amazônia representarem construtos da proposta de forma específica, também se suscitaram específicas emersões relacionadas a composições cosmológicas que incidem nos pensamentos orientadores do brincar.

Partindo da exposição, este texto tentou mostrar-se como um ensaio etnográfico no qual a observação de três atos não isolados, componentes de uma mesma encenação ritualística em forma de brincadeira, serviu como base para reflexões sobre a sociologia relacional dos Sateré-Mawé. As primeiras conotações apuradas nos remeteram a interpretações acerca da figura da cutia, como ágil e lépida, pronta a servir ao seu povo diante da norma arrumada da sociedade; as segundas sobre o papel da onça, como forte e predadora, que pode até transgredir normas para conseguir seus objetivos e defender a continuidade da espécie; as terceiras sobre a mediação ajuizada que o cordão humano traça ou ensaia que traça, como entidade seguradora de regras que guiam a sociedade étnica Sateré-Mawé.

II. ENFOQUE TEÓRICO E METODOLÓGICO PARA A ADOÇÃO DE PRESSUPOSTOS

2.1 A memória de um e a memória de todos

O brincar é universal e principalmente se brinca quando criança. Trata-se de atividade que acumula, no mínimo, particularidades simbólicas e territoriais (ARIÈS, 1981; CORSARO, 2002). Considerando que fomenta aprendizagens e desenvolvimentos cognitivos, além de incursões prévias a status não relacionados apenas a afetos proximais e parentais (TOMÁS, 2006), a perspectiva foi investigar relações possíveis de um tipo singular de brincadeira indígena, sobremaneira no que pesem consequências da atividade na formação da pessoa Sateré-Mawé. A brincadeira da onça e da cutia realizada por crianças Sateré-Mawé, etnia que habita a Terra Indígena Andirá-Marau, no extremo leste do Estado do

Amazonas, já quase na divisa do Estado com o Pará (e também o município de Maués, a nordeste de Manaus), em princípio envolve i) aprendizados sobre ascendências clônicas acionadas por memórias coletivas; sequencialmente, ii) primórdios fundamentais da brincadeira; e por fim iii) estruturações e funcionalidades interativas. São inscrições inseridas em contextos de entendimento acerca da prática, que pode gerar diferentes e multidiversas análises, considerando imaginários Sateré-Mawé, com destaque para memorialidades grupais do povo.

Foi realizada investigação com crianças moradoras dos aldeamentos Monte Alegre e Molongotuba (TI Andirá-Marau)², abrangendo-se estudo direcionado em um local denominado “Casa de Trânsito”, que serve de moradia para indígenas em fluxos e trânsitos intermitentes ou regulares pela cidade de Parintins/AM. Nesse espaço, não houve contato direto com as crianças. A observação participante se deu por meio de registros do jogo lúdico, sem interferência. Foram realizadas sessões de visitas na intenção de registrar dados manifestos e latentes sobre a brincadeira. Foi adotada opção para levantamento do contexto social dos indígenas. Dados da coleta foram analisados a partir de

2 Ambiente de pequeno porte, distante cerca de 2h de bote tipo voadeira, partindo-se da sede urbana do município de Parintins, município a extremo leste da capital amazonense, na divisa com o Estado do Pará, região da Amazônia Central (Baixo Amazonas/AM).

inferências acerca do fenômeno, descritas a partir de relações de troca, padrões comportamentais e coocorrências incidentes ao ato, que é uma reciprocidade de experiências entre clãs. Especificamente para a coleta de informações sobre essa brincadeira, a pesquisa aconteceu de agosto de 2016 a maio de 2017, no contexto da observação sistemática participante e das entrevistas a velhos da etnia. Entretanto, bem antes disso, nos últimos nove anos, como preparação para a nossa escrita, já vínhamos investigando generalidades componentes do jogo lúdico e tentávamos compará-las a marcações sociais globais sobre a etnia.

Procuramos entender que estudos sobre ascendências clânicas, bem como princípios e manutenções de brincadeiras tribais, baseiam-se em formações cosmológicas e consanguinidades. Além do mais, revisitações referentes ao mito de fundação da etnia foram efetivadas e notamos possibilidades amplas de interpretações variantes. Tanto porque o mundo primordial superior dos Sateré-Mawé se configura, amiúde, como ordenador do pensamento dessa sociedade originária; e ainda posto que a irmandade de sangue é o lastro que registra o ordenamento no Andirá-Marau desde a fundação, no zênite das pessoas e das coisas. A ideia da pesquisa foi abordar a brincadeira tradicional como constructo componente de um sistema de concepções de mundo transmitidas intergerações, dentro de uma dinâmica própria de manifestação grupal

presente em cotidianos de crianças indígenas.

Questão fundamental que permeou as abordagens foi: i) em que medida a brincadeira se constrói de forma significativa ante tradições, territorialidades e simbologias cosmológicas míticas para os Sateré-Mawé? Sobre a pergunta, tomamos a contento o mecanismo por meio do qual esse tipo de brincar se desdobra, sua estrutura diante de papéis assumidos e os modos a partir dos quais se tendem a notar subjetividades que povoam o universo lúdico da etnia.

De modo não ordenado e pelo viés da antecipação não agregadora, poder-se-ia destacar que existem aspectos lúdicos na brincadeira e que esses são desencadeados em função de estatutos pueris, mas isso tenderia a ser muito mais uma aventura reducionista pouco eficiente para a compreensão daquilo que podemos considerar como uma verdadeira disputa interconexa entre parentes. Outra perspectiva, que poderia se apresentar por hipótese tão equivocada quanto, seria apontar supostas similitudes existentes na brincadeira indígena em função de padrões de jogos infantis de brancos, mas daí um ciclo excludente de entendimento referente ao viés nativo e pré-colombiano poderia se formar e consolidar. Ao almejarmos o fundamento do estudo mediante atos de aprofundamento reflexivo sobre aspectos dinâmicos do fenômeno da brincadeira da onça e da cutia, parece que conseguimos obter um tanto menos de incerteza no concernente às intenções sociais e

individuais implicadas a partir de trabalhos datados na sociologia europeia, sobremaneira a francesa, quando a tradição de estudos de sociedade, fortalecida e consolidada com o viés durkheimiano, principiou o entendimento de que pessoas, individualmente, são o resultado intercambiante do meio onde vivem.

A perspectiva vigorou de modo acentuado em multidiversos estudos sociológicos do velho continente, até que Halbwachs (1968), discípulo de Emile Durkheim, sugeriu com parcimônia que o arcabouço social tendia a se fazer valer em razão de outro determinado domínio, a memória. A interconectividade, portanto, entre o meio social das pessoas e o registro singular de suas experiências, o que até então havia sido campo mais afeito à psicologia e à psicanálise, passava a figurar entre preocupações permanentes da sociologia. E ainda trouxe a temática da memória para o campo socioperceptivo, lançando, no mínimo, uma complexa questão de fundo: quais relações e subjetividades são formadas entre indivíduos e sociedade, sejam em níveis grupais ou pessoais?

Classificações sociais de mundo e classificações mentais são cristalizadas entre diálogos de um mesmo com um outro, entretanto é a memória eminentemente um fenômeno social, um algo a mais construído a partir das vivências coletivas. A pressuposição foi posta quando Halbwachs (1976) defendeu o caráter social da memória e apontou a linguagem como desencadeadora de fixações

mentais. Para ele, a existência de convenções e arranjos parametrizados residia no caráter coletivo e simbólico da linguagem (DUVIGNAUD, 1990). Sobre o disposto, seu contemporâneo Paul Ricoeur (2007) projetou que memória, história e processos de esquecimento se baseavam em contradições e controvérsias orientadas pelo uso da linguagem no cotidiano. A afirmativa veio ao encontro do que o próprio sociólogo francês, além de outros como Proust, William James e Freud, igualmente na mesma época que Halbwachs, cada um à sua maneira, já tinha procurado sublinhar: a memória era um ato verbalizado de conhecimento do mundo (SANTOS, 2003). Outrossim, “[...] o funcionamento da memória individual não é possível sem instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente” (HALBWACHS, ID., *op. cit.*).

Atos de compreender e partilhar símbolos e seus significados em função de territorialidades altamente imbricadas por cadeias dominiais afetivas e comuns fomentavam, portanto, o caráter social de memórias individuais, as quais eram pontos de vista de uma mesma memória coletiva. Essas memórias individuais são crivadas com níveis coletivos de crenças, atitudes, valores e ideologias, formando-se, assim, uma espécie de conjuntura memorial. Sem afirmar que a memória coletiva é a soma das memórias individuais, a aposta, todavia, é que essa mesma memória coletiva forme uma

consciência coletiva.

Sendo a memória fruto do coletivo social, cada indivíduo, enquanto inserido em seu agrupamento, participa da formação da coletividade e, portanto, da memória do grupo. Esse indivíduo cristaliza, por si só, lembranças que o grupo guarda em si mesmo de modo seletivo, a partir de escolhas e angulações de vida e dos fatos do cotidiano. No interior desses grupos, assim, tendem a ser desenvolvidas as originalidades das memórias coletivas, porém seletivamente permite-se que cada indivíduo eleja suas prioridades segundo seus interesses e possibilidades. Nesse ínterim, a lógica dos grupos prevalece ante a lógica individual, mas sem desligar-se desta, e os grupos familiares ganham importância fundamental ao se fundarem como microcosmos das coletividades.

Se lembranças individuais são condicionadas a grupos de referência e a família é o núcleo que mais se apresenta como agregador de marcas do passado, a vida parental não só expande horizontes de recordações, mas cria elos geracionais a partir da reconstrução das memórias. O apego afetivo, constante na esfera familiar, oferece consistências às lembranças; doutro modo, o desapego se relaciona ao esquecimento e ao isolamento memorial. Reconhecer e reconstruir histórias de vida familiares são atos, para Halbwachs, constitutivos de identificação com a mentalidade de grupos aos quais se pertence. Acerca da discussão, Marc Bloch escreve em

fins de 1925, para a *Revue de synthèse*, resenha crítica justamente sobre as teses de Halbwachs, esclarecendo que, para si, a memória coletiva pode ser simplesmente uma ação comunicativa entre indivíduos, posto o seguinte: para que “um grupo social cuja duração ultrapassa uma vida humana se ‘lembra’ não basta que diversos membros que o compõem em um dado momento conservem no espírito as representações que dizem respeito ao passado do grupo”. A princípio, “é necessário que os velhos cuidem de transmitir essas representações aos mais jovens” (BLOCH, 1998, p. 229).

Além da problemática apontada, que contrasta com fundamentações de Halbwachs, elementos de dominação e violência simbólica podem se mostrar como variáveis intervenientes dentro de processos de significação da memória coletiva, tal como se especulou após estudos sobre os períodos de pós-guerra e Guerra Fria (POLLAK, 1989). Significa dizer que elementos ditatoriais, de poder e mando, de intolerância, passaram a ser percebidos também como reguladores da coletividade, mesmo que esta, em determinadas situações, observe como externa a regulação. Em *História da loucura* (1978), Foucault caminhou por idêntica lógica epistêmica consolidada por Halbwachs e relatou atividades sociais excludentes e segregacionistas, apresentando arquiteturas próprias, meios institucionais, arranjos móveis e esferas de poder que coordenam à força mentes e corpos. Em *Vigiar e punir* (FOUCAULT,

1999) foi observado que a criação de disciplinas pacificadoras servia para uma doutrinação incidente e preparava sociedades para que obedecessem a uma suposta unidade local e global. “A disciplina não pode se identificar com uma instituição nem com um aparelho; ela é um tipo de poder, [...] uma tecnologia” (ID., *op. cit.*, p. 177).

Partindo da elucubração, e agora trazendo as discussões para a seara da pesquisa, buscamos explorar o sistematizado no estudo porque foi entendimento não somente que clãs subjacentes à brincadeira da onça e da cutia podem ser formados a partir de uma memória coletiva, mas esse tipo de brincar, enquanto dinâmica clânica festiva, está inserido dentro de um conjunto de memorialidades históricas que fortalece indivíduos em suas inter-relações grupais e os mantêm coesos. Nessa direção caminhamos, sobretudo ao notarmos que, em *A psicologia dos grupos e a análise do ego*, Freud (1969), contemporâneo de Halbwachs, discute, em referência à teoria de Le Bon, sobre “grupo psicológico”, identificando por grupo psicológico a ação de uma pessoa, em grupo, quando ela forja tipos de memórias coletivas que a fazem sentir, pensar e agir de forma muitas vezes diferente de outras tantas quando ela está só.

A leitura freudiana expôs pontos de contato entre a sociologia de grupos e a psicanálise mnemônica e referencial. O viés antropológico, por sua vez, calcado

em categorias de análise do material de campo, dos registros e anotações, da etnografia, encaminhou a discussão para a ideia de que viver em grupo é ocupar lugares em ambientes simbólicos e territorialmente definidos, é extrapolar o individual e estabelecer vínculos socioafetivos e históricos. Essa tríade teórico-metodológica, tal como se ponderou, foi mister na compreensão de formações e características de agrupamentos ameríndios da Amazônia Central como uma totalidade espreada em processos complexos, apontando trâmites ou passagens do que é consciente e manifesto para o inconsciente e latente.

Sobre esses trâmites intermodais, do consciente e do inconsciente, relacionados à brincadeira da onça e da cutia, foram destacados sistemas de explicação complexos e componentes de campos do imaginário que são estratégias eficientes para se determinar conhecimentos indiretos (DURAND, 1996), mediante os quais o processo de aquisição de saberes perpassa tanto por organizações lógicas quanto ilógicas. Esse tipo de estratégia para brincadeiras grupais surgiu no século passado, enquanto abordagem, ao se considerarem degraus da infância, quando foram publicados relatos sobre o brincar e se buscou avaliar em que medida mentalidades formadas a partir do nascimento rearranjavam simbologias em meio a vivências. Até hoje, no Ocidente, a ideia se mantém de modo geral (COLL DELGADO e MÜLLER, 2005), salvo vieses

concernentes a sociedades étnicas (NUNES, 2012), e foi por esse enfoque a pretensão de tratamento.

A consideração foi que a brincadeira, entre indígenas amazônicos, emana de uma ecologia política compartilhada etnicamente. E cabe entender ecologia política como um conjunto amplo de saberes e fazeres que envolvem natureza e cultura (ALBERT e KOPENAWA, 2003). Tende a ser tudo aquilo que de maneira sensível é dado pelo ambiente e possui uma classificação caudal e extensiva, amplamente organizada pela relação entre imaginário e real. É aquilo que, como elemento de natividade, repousa na caracterização “terrana” das pessoas, para usar um conceito de Latour (2012), ou seja, naquilo que emana da comunidade onde se vive, principalmente quando é investigada a existência de povos autóctones sem relação permissiva e hierarquia com o Estado tal e qual se concebe em sociedades urbanas.

A geopolítica possível, para os ameríndios, é a da vida e da morte, do espaço e do tempo, mediada por aspectos abstratos que aglutinam planos holísticos e oníricos. E como ocorre na contingência do estar vivo e estar morto, do presenciar o aqui e o agora, crianças que brincam a partir de posições de poder classificadas por espiritualidades de gente e de bicho, de gente e de planta, de gente e de pedra, projetam-se para serem crianças inseridas em categoria sociocultural diferenciada, firmada por maquinarias primitivas não capsuláveis por

Estados nacionais (WAGNER, 2010). Ser criança e estar permeada por brincadeiras nativas significa participar de uma realidade semântica a partir da qual entes da natureza, visíveis ou não, intermedeiam parâmetros cosmológicos.

Aos Sateré-Mawé, imaginações essenciais próprias dessa inserção dos pequenos no universo adulto solidificam o que eles realmente poderão ser no futuro, em termos de pessoas com crenças e atitudes não dissonantes, modeladas por uma brincadeira que, em si mesma, é totêmica e é histórica (FIGUEROA, 1998). Essas duas características gerenciam imaginações do passado e suscitam um futuro inenarrável, mas sedimentado, podendo produzir, originalmente, atos mediúnicos induzidos por uma cênica antropomórfica e ritualística. No caso da brincadeira de onça e de cutia, a cênica se funda a partir de movimentos corporais e psíquicos que remetem os brincantes a universos metafísicos, descolando seus corpos da realidade e os refundando na simbiose de bailados animados por estados de torpor e transe não gerados por substâncias psicotrópicas externas às pessoas.

A própria sensibilidade do contato com o outro, o fator da pele que não se habita, partindo-se desse princípio, potencialmente se encaminha a promover uniões em que são possibilitadas interações e socializações dos Sateré-Mawé em diferentes níveis, tendo em vista contextos de memória coletiva

(ALVAREZ, 2009; PENTEADO *et al.*, 2014). E se o estudo levou em conta o ato de brincar enquanto interpessoalidade mediante a qual são formados processos de autoconhecimento via relações cingidas com universos externos, relações possíveis desse brincar na formação da pessoa Sateré-Mawé estão necessariamente imbricadas nesse processo. Uma formação adensada por climas e arrumações primitivas positivadas segundo aprendizados familiares e de parentesco.

Ao estudarmos a brincadeira da onça e da cutia do povo Sateré-Mawé, a intenção foi conhecer artifícios semânticos e papéis socioculturais compostos pela etnia. A opção realizada foi pelo universo infantil, mas que é tangenciado por velhos, porque brincadeiras tendem a construir identificações e reconhecimentos de pertença ao grupo, além de teatralizarem realidades ao se expressarem modos de vida e incentivarem modelos de compreensão para regimentos que dizem respeito ao real e ao imaginário étnico.

III. A BRINCADEIRA

3.1 Uma disputa entre clãs

Bernal (2009), Pereira (2003), Lorenz (1992) e Uggé (1991) situam que tropas colonialistas, missões jesuítas e carmelitas, durante o século XVIII, impulsionaram a diminuição populacional e territorial dos Sateré-Mawé em terras brasileiras. Estudando os sobreviventes, já na metade do século passado, Nimuendaju (1948) foi um dos primeiros a classificar a língua da etnia como pertencente ao tronco linguístico Tupi. Hoje, após tempos de dispersão, essa sociedade tradicional habita a Terra Indígena Andirá-Marau, onde vivem cerca de 11,3 mil membros, representando o segundo maior agrupamento autóctone do Amazonas. Outros grupos de Sateré-Mawé também vivem em Manaus/AM e nas cercanias rurais da capital, além do município de Maués.

Os Sateré-Mawé são heterogêneos, pertencentes à base Tupi-Guarani. Eles se organizam em *ywanias* (clãs):

sateré (lagarta), *waraná* (guaraná), *ywaçai* (açai), *hwíato* (águia/gavião), *akuti* (cutia), *awkuy* (guariba), *as'ho* (tatu), *yawára* (onça), *piriwato* (rato grande), *akyi* (morcego), *moi* (cobra), *nhampo* (pássaro do mato), *uruba* (urubu) e *nhap* (caba)³. Clãs definem posições familiares históricas de ocupação sob condições determinadas, das quais são citadas nascimento, casamento, relações de trabalho produtivo material e relações de trabalho produtivo imaterial. A ocupação de uma posição clânica é estado mantido por princípio e em razão de tradição conceitual da etnia. Por vezes, em casos de realocação clânica, a condição furtiva é o emparentamento consanguíneo.

Estruturas clânicas Sateré-Mawé, por referenciarem animais precursores, são formadas por hierarquias, a partir das quais é escolhida uma pessoa para ser tuxaua, autoridade da aldeia. Tuxauas, homens ou mulheres, são pessoas sábias por definição política e relacional, carregam status de mestre ou mestra do grupo, possuem conhecimentos empíricos, pragmáticos e prestígio por sua liderança, orientando-se por direitos, poderes e funções de governo e administração ante seu clã e demais clãs do aldeamento. Desde a eleição, tuxauas só

3 Cada clã contém linhagens e cada uma delas é exogâmica, todavia, em função de novas economias políticas, que outrora eram cosmopolíticas, relacionadas a hegemonias sobre o Consórcio Waraná, construções endogâmicas têm sido verificadas em certa medida por conta de relações dominiais econômicas. Acerca do disposto, no terceiro capítulo procuraremos expor melhor o problema.

perdem os cargos por motivo de falecimento, quando posteriormente o filho mais velho (ou filha) assumirá a função, mantendo a linhagem. Em maioria, tuxauas são homens e dominam seus clãs. Clãs são formações caracterizadas por estruturas familiares moduladas segundo transferência de doutrina geracional. Em geral, não há migração de um clã para outro. Cada clã tem seu fundador, um patriarca com marco na história da etnia em função de seu legado e trabalho coletivo, fortalecendo a tradição indígena pertencente aos integrantes.

Para a origem dos clãs utilizam-se mitos contados por velhos e reproduzidos. Note-se exemplo do enfatizado.

Antigamente, a onça comia muitas pessoas. De tanto comer, já não havia quase ninguém. Quando chegava a hora dela aparecer, as pessoas se escondiam. Certo dia, quando ela chegou, só encontrou o papagaio da velha e perguntou:

– O está fazendo?

– Estou cantando.

– Onde está sua dona?

O papagaio respondeu: – Ela foi à roça buscar batata.

A onça pediu para o papagaio que lhe avisasse quando a velha voltasse. E assim foi embora. Quando a velha chegou, o papagaio contou-lhe que a onça tinha vindo. E que ela tinha recomendado que ele nada lhe contasse. Mas o papagaio contou que a onça disse que ia comer a velha.

Então, a velha preparou um tucupi malcozido para oferecer para a onça quando voltasse. Nesse momento a onça chegou e a velha ofereceu o tucupi malcozido. E a onça tomou o tucupi à vontade.

Em seguida, a onça ficou com muito sono e dormiu na casa da velha. Pediu que não mexesse com ela. Pediu também que catasse o piolho dela. E a velha ficou catando piolho, enquanto a onça roncava. Depois a velha saiu devagar, deixando a onça. Pegou um pau bem apontado e enfiou no ouvido da onça. A onça gritou e morreu.

Em seguida a velha chamou todos que estavam escondidos. E logo apareceram. A velha contou que tinha matado a onça.

E perguntou de cada uma das pessoas, onde estavam escondidos. Uma pessoa falou que estava escondida dentro do pau, conhecido como Sateré. Então ela deu o nome de nação Sateré. A outra na frente tinha se escondido debaixo do guaranazeiro. Então ela deu o nome de nação Guaraná.

Outra tinha se escondido em cima do açazeiro. Então passou a ser conhecido como nação Açaí. Por último veio outra e disse que tinha se escondido junto com os filhos da cutia. E recebeu o nome de nação Cutia. A partir daí, é que surgiram as nações (SOUZA, MARCIANA e TRINDADE, 1998, p. 10-11).

Sendo grupos de famílias que descendem de ancestrais comuns, clãs possuem mitos originais de surgimento, e no particular do povo do Andirá-Marau

esses mitos envolvem diversas narrativas sobre hierarquias cosmológicas e alteridades sociofamiliares e de compadrio (ALVAREZ, 2009). Urdidas a essa conjuntura, encontram-se interpretações sobre a composição não humana dos mitos e as caracterizações híbridas dentro de uma estrutura piramidal e patrilinear de poder própria à etnia, perpassando naturalmente pela arte das guerras e das memórias de defesa de território (ALMEIDA e SUASSUNA, 2010; SILVA, 2012; LIRA e RUBIO, 2014).

Guerreiros(as) de clãs Sateré-Mawé adotam modos de vida segundo a ancestralidade, tendo como modelo a regência para o alcance da divindade primada pelo “pai/guia”⁴, como são chamados os seres ancestrais pelos seus descendentes. Os que descendem, por lógica, são “filhos(as)” e, além disso, tudo o que faz parte do clã também é considerado tal e qual “filho(a)” da divindade, como instrumentos sagrados, seres anímicos, totems, lugares de espiritualidade, gestuais e corporeidades em horários de alimentação, reza e sexualidade. Note-se que quando são indicados esses referenciais às materialidades e imaterialidades inerentes à vida e às psiquês e corporeidades humanas, fenômenos sociais e culturais são o que se almeja abranger enquanto objetos de representações e imaginários (LE BRETON, 2002). Além disso, a partir dos clãs, a pretensão de se

4 Informação de Yaguarê Yamã, em março de 2016.

aglutinarem respostas sobre a sociedade Sateré-Mawé se concretiza porque “quanto mais se pensa sobre a estrutura de uma sociedade em termos abstratos, como um grupo de relações ou de padrões ideais, mais se torna necessário pensar separadamente sobre a organização social como atividade concreta” (FIRTH, 1961, p. 35-6).

Para descrever a brincadeira, o clã pareceu uma chave para funcionar enquanto categoria de análise, para instigar tópicos sobre a afetividade e a alta empatia envolvidas nos tempos da brincadeira dentro da sociedade Sateré-Mawé, sazonalizada em janeiro e fevereiro, durante período de plantio coletivo. Uma categoria, não obstante, afeita ao amor e à guerra. Um clã tende a demarcar aquilo que é dele e aquilo que vem do outro, o que está dentro e o que está fora, como uma dualidade entre o bom e o mau caráter, destravando interpretações acerca do poder das relações e humanidades aquecidas segundo graus de familiaridade e ensaiadas na brincadeira da onça e da cutia.

A onça e a cutia são dois conjuntos clânicos que mostram substratos para reflexões sobre a formação da brincadeira, sua funcionalidade e suas estruturas adjacentes. Note-se que, nessa idêntica percepção sobre relações de parentesco dual, Strathern (2016) relembra que existem passagens interessantes no capítulo *Of the love of relations*, da obra *A treatise of human nature*, de David Hume, sobre seguridades, similitudes e semelhanças em irmandades que independem da

consanguinidade primordial. Em resumo, a composição da brincadeira em destaque, tratando-se da dualidade clânica entre os onça e os cutia, pode ser entendida por interesses comuns e inclinações diferenciadas em razão de sistemáticas e abordagens não conformes.

Além do principal embate da brincadeira entre onça e cutia, mas estando dentro dessa mesma cênica construtiva de guerra, correlatos a ela estão três outros clãs, que têm, em realidade, importância diferenciada. Os membros do clã lagarta, os bons tuxauas; do clã gavião, os bons guerreiros; e do clã cobra, os bons pajés, integram a tríade de papéis sociais que crianças executam no jogo lúdico. Demais ascendências clânicas da etnia Sateré-Mawé, que ao todo, fora as cinco citadas, formam nove, parecem representar papéis com ares coadjuvantes no cenário de atividades próprias ao jogo lúdico ancestral. Os cinco principais clãs integrantes moldam, porquanto, protuberâncias relacionadas ao imaginário histórico da etnia nesse ludismo e encaminham para outros clãs mensagens sobre o que ensinam e aprendem mutuamente, interagindo.

O clã lagarta é formado por lideranças não somente potenciais, mas que atuam no presente, identificadas nas comunidades Sateré-Mawé do Andirá-Marau. Orientadoras políticas e tomadoras de decisões integram o lagarta. Indiscutivelmente, o clã organiza e estimula comunidades quando há debates sobre posicionamentos cosmopolíticos e planejamentos referentes a estratégias

de contatos negociados ou confrontos com brancos. Os lagarta tem maior poder de decisão concernente a conglomerados de temas discutidos no cotidiano das aldeias em questão, no Andirá-Marau, principalmente, mas enfrentam amiúde controvérsias quando dois ou mais grupos de tuxauas de uma mesma localidade ou de localidades diversas têm posicionamentos antagônicos.

O clã gavião mostra como característica o empreendedorismo migracional, considerando a capacidade de adaptação do gavião-real amazônico (harpia) a diversas áreas florestais. Não por acaso, foram esses núcleos familiares clânicos que iniciaram o processo de desterritorialização e reterritorialização dos Sateré-Mawé para Manaus, advindos do Andirá-Marau para a capital amazonense. Por estruturação, tem-se o bico do gavião enquanto arma da ave de rapina, a moldar representações de combate sobre o clã, conhecido pelo domínio da estética da guerra. Essa consistente “flecha” do animal, apontada, rígida, sólida, com a extremidade em forma de foice ou gancho, celebra a força e a agilidade. Suas asas e suas garras, amplas, desenhadas não como meros adornos, porém como instrumentos de velocidade e força na captura, denotam a elegância, a avidez e sagacidade.

Membros do clã cobra, de modo latente, são *painis*, pajés de ventre, ou seja, de nascença, ordenados por iluminação orientada segundo consanguinidade ou a partir de sopro divino, manifesto em choro pelo bebê

ainda dentro da barriga da mãe e sendo narrado o episódio para tuxauas da etnia (ALVAREZ, 2009). Todavia, não por isso os cobra possuem algum depoimento claro a dar em que se interpretem como integrantes dos altos clãs Sateré-Mawé envolvidos na sua parte da brincadeira, além dos lagarta e gavião. Significa que por concepção não podem ser compreendidos como inseridos no alto escalão Sateré-Mawé, mas por obrigação, conforme chamamento cosmológico de tuxauas, devem se apresentar quando solicitados e assumir uma posição de interlocutores de fazeres e saberes.

3.2 Estrutura e funcionamento

A brincadeira da onça e da cutia, considerando o que se discutiu, pode ser compreendida como um jogo coletivo de roda, disputado em função de resoluções de conflito e embalado por cantos tradicionais. O jogo é uma representação histórica componente da dança do *mãe-mãe*, festividade de plantio-ritual realizada na segunda quinzena de janeiro e início de fevereiro, no Andirá-Marau, em agradecimento tanto à produção que se avizinha no ano quanto ao colhido nos últimos 12 meses para consumo e negociação. A dança do peixe, a brincadeira do juruti e a brincadeira da paca compõem o conjunto de regimentos lúdicos que consolidam o

cerimonial *mäe-mäe*. No primeiro e segundo meses do ano, homenagear divindades ligadas à natureza é um modo atitudinal de prestar reconhecimento e solicitar novos favores. Importante salientar que a brincadeira da onça e da cutia é realizada como prática ritual em janeiro e fevereiro, mas durante todo o ano se realiza a cênica, em maior ou menor proporção, até mesmo em áreas urbanas de estadia dos Sateré-Mawé.

No *mäe-mäe*, a sonoridade que embala o viés lúdico desse jogo é proveniente de um tambor feito com madeira molongó (*Malouetia tamaquarina*), itaúba (*Mezilaurus itauba*) ou embaúba (*Cecropia pachystachya*). Quando se toca alternadamente, fim de tarde e à noite, para ritmar a brincadeira, prenuncia-se a preparação para o *waimat* (ritual da tucandeira), realizado no próprio mês janeiro, no 29º, no 30º e no 31º dia, ou imediatamente nos primeiros dias do mês seguinte. Ao que se apresenta, o *mäe-mäe* é ritual preliminar e mesmo indutor do *waimat*, envolvente de crianças de todas as etapas da infância e de todos os clãs componentes Sateré-Mawé, com mais ou menos participantes distribuídos segundo cada clã. A disposição, em geral, se dá em terreiros, dentro de espaços aldeados ou mesmo em ocupações indígenas urbanas, as quais são muito comuns na Amazônia, fora de metrópoles como Belém/PA, Manaus/AM e Porto Velho/RO, para citar apenas algumas do bioma. Brincar de onça e de cutia requer a

mínima arrumação de um cenário lúdico, que não é organizado segundo marcações tecnológicas, mas conforme perspectiva ancestral, de modo complexo e com densidades históricas implicadas.

É realizada da seguinte forma a brincadeira da onça e da cutia: crianças que desejam participar se juntam em um ponto não central do aldeamento, fazem fila e velhos escolhem duas representantes do grupo para iniciarem a encenação dos bichos forte e fraco no jogo. Uma para ser a onça e outra para ser a cutia. Depois, a ginástica lúdica começa a se materializar. A cênica inicia com a preparação mental das crianças, que partem de uma conversa entre si em que opções e estratégias de ataque e defesa são debatidas. É como um diálogo para acertos relacionados ao tipo de ensaio propulsivo a fazer para se atingir o objetivo: bailar e proteger a cutia da onça. Mas será que existe mesmo um objetivo único? Na composição dos participantes e na distribuição de papéis as virtualidades sobre quem faz qual ataque e quem apoia qual ato singular de defesa é algo dinâmico, organizado e coerente com o propósito.

É como um exército a fazer planejamentos para entrar em campos inimigos e aniquilar defesas; é como uma guerrilha a agir por flancos e de modo inesperado para dominar e conquistar; é como um jogo esportivo contra um adversário de longa data; são como famílias que se unem para suplantar dificuldades e agir com o foco em reviravoltas. No passado, lanças, espadas e

escudos eram meios de ataque; no presente, bombas e pólvora poderiam ser as parafernalias da morte. Mas entre os Sateré-Mawé, a cênica da dança é a instrumentação com a qual se luta. E não se tende a referir à luta no sentido figurado, mas real, porque lutar é defender linhagens para a etnia, é agilizar a herança que se carrega no sangue e tornar visível tudo o que grupos com parentescos distintos tornaram seu.

Distribuições de ataque e defesa, portanto, são medidas para confinamentos e compensações na brincadeira, principalmente porque a cutia, pode-se dizer, fica boa parte do jogo confinada por uma roda de crianças, enquanto a onça tenta atacá-la, do lado de fora da roda. Todas as demais crianças inseridas na brincadeira e não escolhidas para representar os bichos principais formam um círculo estreito, não exato, de coadjuvantes que se estabelecem em volta da pessoa que irá encenar a cutia. A onça fica fora, pois é apartada do grupo. Tanto onça quanto cutia constroem mentalidades próprias a essas representações e criam metáforas gestuais e cênicas referentes ao jogo lúdico. A meta é formar uma barreira humana de isolamento, similar a uma prisão acordada de defesa, para que a criança cutia — seja um escolhido curumim ou uma escolhida cunhantã — não se aproxime da onça a ponto de servir de alimento a ela.

Para se proteger, a cutia, encenada pela pessoa mantida em prisão acordada pela conjuntura, serve-se do

espaço do cordão humano infantil, entendido como a roda de crianças que protege a cutia, porque este é formado para levar a termo uma única missão: reter a onça e escapar dela em instantes fortuitos. Forma-se, na totalidade do cenário da brincadeira, a segregação de contato da cutia e do cordão humano com a onça. Nesse instante, constrói-se um plano de adversidades e inimizades entre os dois mais importantes figurantes do jogo ancestral indígena. A onça é representada por uma criança forte e de maior estatura, tendo em vista a magnitude do animal. A cutia é representada por uma criança de porte mais frágil e menor. São antagonismos não apenas físicos, mas crivados de conceituações mentais diferenciadas.

O jogo se inicia quando começam os ensaios dos ataques do animal forte contra o animal fraco e os brincantes que compõem o cordão humano de defesa da cutia devem articular entre si estratégias e usar força e inteligência em níveis coletivos para defendê-la. A ideia é simples: proteger a cutia significa não permitir que a onça acesse o espaço dela, a capture e a devore. A salvação depende de escolhas, nesse intento. É uma brincadeira disciplinar, de comunicação intensiva, com ao menos uma rede de informação clara e bem definida, da cutia com o cordão humano. Mas a onça também se comunica e direciona mensagens de ataque para a cutia e para o cordão humano. São incursões do bicho forte contra o bicho fraco atravessadas por uma barreira não

intransponível de pessoas, que tenta de uma determinada forma o controle dos espaços da onça e da cutia e acaba suscitando um modelo de exclusão por fechamento e cerca.

Por outro lado, o ato de cuidar, no jogo, materializa-se até o ponto em que se dá a formação e a manutenção da roda. É um verdadeiro círculo de proteção formado pelo cordão humano. A toca da cutia, assim denominada e organizada para defender o animal fraco, é mediada por relações de confiabilidade formadas ali, ocasionalmente, porque nem todas as crianças aceitam ser coadjuvantes. É uma construção social às vezes mais e às vezes menos cooperativa dos Sateré-Mawé, ao fim e ao cabo da análise, mas não livre de fragmentações de formação, a partir da qual membros da brincadeira se tornam parte de um grupo de parentes chegados ou não, afins potenciais (VIVEIROS DE CASTRO e CARNEIRO DA CUNHA, 1993; VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 2013).

O cordão humano, por dimensão de intensidade e acirramento do jogo, comunica entre seus pares acerca do uso de artifícios para impedir que a cutia seja apreendida e devorada pela onça. Essa comunicação leva a termo a memória coletiva dos brincantes e mesmo de quem assiste. Ao mesmo tempo em que ocorrem ataques desferidos pelo animal forte contra a cutia, esta, acuada, tenta fugir de dentro do seu espaço, guardado pelo cordão humano, em objetivo marco de oposição ao seu defensor. É uma verdadeira relação de poder que enuncia

os papéis sociais transpassados conforme sistemática única, dentro do arcabouço da cosmologia Sateré-Mawé, devendo, no caso, serem respeitados pelas partes envolvidas em suas complexidades e posicionamentos morais.

O desenrolar mostra um gestual antropomórfico típico, teatralizado, livre de balizamentos fixos, assentado sobre bases primitivas. A nosso ver, a roda formada em torno da cutia não se orienta por sentidos de privação, limite, clausura ou encerramento, mas proteção, cuidado, direito ao espaço e libertação mediada. Esse entendimento funciona de maneira eficiente, como combustível para cosmovisões de indígenas Sateré-Mawé. São criadas consciências cósmicas na brincadeira a partir de estados emocionais intensos, com origens imemoriais, enaltecendo-se as ideias de ataque e defesa de territórios, bem como os imaginários referentes a planos extraterrenos.

Em dado instante, ocorre inversão territorial e simbólica de papéis — não de modo consensual e certificada, não de forma cordata, obediente. Há um comportamento próprio para essa violência simbólica estipulada. A onça alcança lugar dentro da roda em um ataque violento, ao mesmo tempo em que a cutia despista sua predadora por um limiar de encenação, escapando para o lado de fora do cordão humano. A tensão aumenta a partir do bailado ritmado do jogo lúdico. O pra-lá-e-pra-cá aquece a troca dos espaços de domínio, além de

servir para a descaracterização e a sequencial recharacterização dos bichos. São forças oponentes que passam a coexistir na brincadeira como duplos transgressores e arquirrivais. Integrantes do cordão humano aprisionam o felino voraz como prenda ao próprio sacrifício, o que pode ocorrer a qualquer momento, tendo em vista a possível matança da cutia.

A pressuposição intrínseca da luta e da fuga, que medeia a troca de papéis, está baseada na memória coletiva do atacar ou ser atacado pelo outro, fíncada em lembranças de guerra. Na memória coletiva encontram-se referências também ao inimigo interno ou externo, que pode ser representado por uma pessoa, um status ou uma ideia. Inimigos e amigos formam elos de dependência, por assim dizer, e mesmo inconscientemente cooperam para a existência mútua. Se um grupo perece totalmente, outro também se vai. São indivíduos que se agrupam para brincar e esse ato, o de agrupar-se pelo viés do jogo lúdico, leva a que os consideremos como indivíduos em grupo, como coletivos. Seus discursos e seus atos, manifestos, exprimem e escondem outros discursos latentes ou outras vontades não ditas.

Porém, não se permitindo que a onça saia de dentro do cordão humano, haveria que se comemorar a fuga do animal menor e a sua libertação por fim. Essa seria a pretensão mais comum dentro de uma conjuntura ocidentalista, urbana, branca e higienizada. Esse seria o

objetivo ao se tentar reconstituir a imaginação conceitual indígena nos termos da própria imaginação branca, que em muitos vieses é adornada por felicidades irracionais ou não explicadas. Mas a lógica do aprisionamento brando, maquiado, serve de melhor interesse às teatralidades Sateré-Mawé. A motivação, nessa parte do jogo da onça e da cutia, é mitológica no sentido da fabricação de resultados e empatias inerentes a esses resultados. O próprio mito de fundação de cada linhagem de parentesco é um ponto de partida que se coloca em relevo.

O brincar de onça e de cutia, por envolver número significativo de participantes, é atividade motriz de viés imaginativo, cooperativo e com armação de posições antagônicas simultâneas, pautadas dentro de um modelo socializador étnico, mediado por conexão coletiva boa parte das vezes angustiante e dramática para indivíduos não iniciados, não indígenas. Na brincadeira, a criança Sateré-Mawé faz reflexões sobre ataques e defesas, interage com o meio social e os contextos vividos nesse meio, “obedecendo a marcas explícitas dos ritmos e ciclos sazonais” (NUNES, 2012, p. 86). E por ciclos sazonais entendem-se etapas cósmicas orientadas por desterros que têm como nascedouro a entropia, ou seja, a desordem das coisas e dos seres. Desordem, enfatiza-se, compreendida como uma multiplicidade de coisas a um só tempo.

O estatuto clânico e a teatralização da brincadeira da

onça e da cutia podem ser considerados igualmente como dimensões ancestrais de um mesmo movimento, a partir do qual elementos se misturam e interpõem em razão da noção primitiva das associações entre clãs para combater inimigos ou das disputas entre clãs para domínios territoriais nas aldeias Sateré-Mawé do Andirá-Marau. O jogo, portanto, como ato natural, historicamente falando, é mais primitivo do que a cultura socializada e cultiva a integração de animais, dado ter sido originado conforme artificios biológicos da vida (HUIZINGA, 1999). Porquanto, planos da formação constitutiva da etnia são operados no jogo e isso, cremos, remete ao suposto de que sua compreensão é também a compreensão de parâmetros da memória coletiva.

A associação de significados no espaço privilegiado da aldeia implica em fomento à construção de conhecimentos dentro de um modelo de lazer que não possui regras propriamente ditas, mas sim normatizações cosmopolíticas. A realidade originária dessas normatizações, por exemplo, incide sobre o processo de convite ou chamamento de uma criança a outra para começarem o jogo. Eles firmam o convite entre si para brincar já a partir de certo ritual de atitudes e gestos, o qual, ao aceite, funciona como eliminador da vida cotidiana. Inicia-se assim a combinação de regras restritas referentes à brincadeira, fundamentada pela consciência de se estar em uma atividade ligada ao parentesco.

Após o chamamento coletivo, o que se passa a estabelecer são acordos multilaterais feitos entre crianças que participam do jogo, sob parâmetros de arranjos de compadrio organizados em função de se viver ou morrer em uma batalha pela existência não do mais forte, mas do mais estratégico dos bichos. Uma batalha compartilhada pelos pequenos e também pelos velhos do lugar, que amenizam extremos que possam vir a acontecer na organização interna do jogo. O convite entre as crianças deflagra a organização da brincadeira, por certo. Mas até que ponto há uma consciência de que o ato do chamamento se opera dentro de um espírito de devoção cosmológica?

Acreditamos que quando as crianças Sateré-Mawé se reúnem para brincar de onça e de cutia a devoção cosmológica se opera nos momentos em que há trocas e combinações de elementos. São, por si mesmos, componentes do engendramento de tensões e dramatizações, até mesmo porque a escolha de quem vai ser a onça ou a cutia é feita pelo físico, pela idade e ainda pela expertise na cênica do jogo. Os integrantes, de maior ou menor porte corporal, são avaliados também em função de já terem participado outras vezes, sendo que todas as escolhas são moldadas por exceções. Além dos acordos simbólicos, da integração do corpo, da projeção mental das ações no desenvolvimento daquele teatro cosmológico e da articulação grupal pró ou contra a cutia ou a onça, existem compostos étnicos universais

que envolvem fundamentos da estrutura coletiva, muito caros às pessoas integrantes. Notamos ser uma estrutura que é organizada para dialogar diretamente com o espaço nativo, com a terra batida, regendo assim o funcionamento da brincadeira.

Acerca desse funcionamento, é importante frisar que território e elementos simbólicos são duas categorias presentes no âmbito da brincadeira da onça e cutia. Epistemologicamente, apontam para formações multiculturais, aquecedoras do imaginário dos Sateré-Mawé. Elas estabilizam a maquinaria que rege o contrato dessa forma de brincar, conforme as seguintes medidas descritas:

i) As crianças que formam a roda, denominadas de cordão humano, criam uma contundente proteção, a toca da cutia, e utilizam qualquer espaço possível, seja amplo ou exíguo, para servir como guarita, esconderijo ou rota de fuga em benefício do bicho fraco, devido não haver número determinante e consensual de pessoas para a constituição da toca;

ii) O cordão humano pode ser constituído em chão batido ou campo limpo, dado que se trata de um terreno de guarita para a cutia. A exigência é que a toca não impeça do bicho estar livre para possibilitar o desenvolvimento eficiente da brincadeira. Ou seja, a cutia deve ter espaço para se deslocar da direita para a esquerda, para frente e para trás, enquanto o cordão humano gira no sentido horário ou anti-horário — para

guardá-la e ao mesmo tempo confundir a onça em relação a sua posição e plano de escape;

iii) A roda se desloca conforme a necessidade de proteger a criança-cutia e a criança-onça usa de estratégia para capturar a presa e se alimentar dela. Existe a possibilidade de a cutia fugir da toca e a brincadeira ser encerrada, mas é raro ocorrer. O jogo funciona pela força física da onça em relação à rapidez do animal menor e ainda pelas territorialidades mediadas pelo cordão humano.

Partindo-se da arrumação disposta, a criança-cutia, representada pela criança mais nova e/ou mais fraca do grupo, é colocada dentro do cordão humano para se sentir protegida das investidas da criança-onça, mais forte do grupo. Uma proteção, além de destacada territorialmente, também interpretada simbolicamente. O componente simbólico, por esse entendimento reflexivo, é incorporado ao espaço de domínio, ao território. São categorias que dialogam e, nesse caso essencial, são incorporadas uma a outra para formarem uma representação do quão importante é a disputa clânica. Para a cutia, ser devorada significa não só decair, servir de alimento e regozijo à onça, mas estar em posição de sacrifício ante outro ser, de maior hierarquia dentro do arranjo presa-versus-predador. O espaço dominial do qual a cutia se apropria, apesar de territorializado pelo afeto, torna-se limitado no momento em que a mesma precisa de proteção, ou amplo

quando ela sai da roda e necessita fugir para que a onça não a alcance e a devore. A deliberação desse espaço é funcional e não parametrizada só por características éticas e morais, mas também ambientais, e por isso a territorialidade e o simbolismo se intercalam.

A criança-onça, que engloba em si a representatividade da força do grupo étnico de crianças Sateré-Mawé, articula-se e avalia diversos espaços para poder traçar estratégias de invasão ao cordão humano e captura da cutia. Ela se preocupa em ocupar à força o espaço do outro e, para isso, identifica lugares vazios e fragmentados, onde a roda não está tão fechada, para pleitear o objetivo da brincadeira, conflitar a cutia, em um pleno ritual de preparação para sacrificar, caso consiga, o animal menor. A onça pode ocupar vãos limitados, trocando de lugar com a cutia, mas a situação só ocorre quando a cutia sai da roda, o que sugere a inversão de papéis, atingindo o nível clânico substancial do jogo.

O cordão humano participa integralmente dessa disputa, mediando espaços e criando situações de arbitragem do conflito. São essas arbitragens que asseguram a garantia da legitimidade ao jogo lúdico. Isso não quer dizer que as crianças que compõem a roda, braço a braço, unidas, bailando e rindo dentro da natureza desse brincar, sejam responsáveis por fazerem as regras da brincadeira, mas elas, sim, em conjunto, incitam movimentos, propõem inovações, instigam

confrontos e até certo ponto forçam decisões de embate entre os bichos forte e fraco.

Tomando essa conjuntura territorial e simbólica, não é possível determinar limites de tempo para o encerramento da brincadeira e não se definem vencedores ou perdedores em razão de forças e juízos anímicos representados. Uma brincadeira pode levar dias para ser concluída, ou mesmo semanas, conforme a temporalidade da escolha para a apresentação das disputas. Quem avança primeiro? Quem recua em seguida? E, após os passos iniciais, a ginástica da briga é emaranhada em si mesma ou se dispersa? Um jogo pode ser suspenso e recomeçar horas depois, uma semana depois, dez dias depois. São diferentes situações que podem ser arrançadas segundo princípios que já estão postos desde o início primordial de definição da brincadeira, quando se deu significação ao fato de que não necessariamente o jogo deve ter começo, meio e fim em uma única sessão de atividade. O tempo é um item de fundamento e com ele se arregimentam valores, porque é a partir da rapidez ou da demora na escolha de uma estratégia de ataque e de defesa que se operam multilateralidades.

É importante sublinhar que parece ser menos relevante quem vai ganhar ou perder, qual bicho teve mais elementos para se destacar no conjunto de atividades e táticas direcionadas ou qual criança teve melhor estratégia para a fuga ou o ataque em face às

outras componentes. A mostra de poder dos clãs e a organização do conjunto de representações cênicas são preponderantes e se situam como características singulares a serem protuberadas no teatro lúdico. No caso, o ato primordial que essencializa vencedores e vencidos é a força implementada por ataques e defesas, por fluxos e influxos. O mais teso e simbolicamente violento consegue subjugar o rival e sai vitorioso. Tende-se a repetir a brincadeira enquanto houver jogadores aptos a representar humanidades e não humanidades imbuídas no jogo, sendo que cada representante, ao incorporar o papel de onça ou de cutia, incorpora também valores cosmológicos e movimentados desejos de se expandir corporal e mentalmente.

O movimento do cordão humano, a corrida de ataque da onça e a disparada em fuga da cutia são variáveis nominais, valorativas ou, para dizer o mínimo, projetam-se enquanto tal sem restrições de sentido. E há basicamente três relações a respeito do espaço e do tempo. A primeira mediada pelo sistema que o cordão humano adota para funcionar dentro de modelos esquemáticos da brincadeira, se em sentido horário ou anti-horário. A segunda orientada a partir do espaço que a cutia ocupa dentro de sua roda de refúgio, que conforme menor ou maior amplitude mostra planos intensivos de domínio. E a terceira submissa ao tempo das ancestralidades, a partir do qual a memória coletiva dá origem a histórias e construções de pessoa conforme

identidades Sateré-Mawé. Essa triangulação cria uma condição de receptividade própria à etnia.

São os espaços e as temporalidades elementos fundamentais para o desenvolvimento da brincadeira. Quão mais amplo o lugar e mais largo o tempo, maior a duração do rodízio de personagens, além de mais cognitiva, afetiva e amadurecida a convenção para esse lazer se mostra (SARMENTO, 2005). E uma vez que haja acordos e articulações realizados pelo grupo para a onça não alcançar a presa, as crianças se servem da força conjunta para ajudar a cutia, possibilitando uma única troca de lugares entre os dois elementos do jogo lúdico. Quão mais estreitos são os espaços de fuga para a cutia quando o cordão se abre, podem ser delimitadas menores possibilidades de escape para o bicho fraco, deixando-o a mercê de variáveis físicas que o tornam ainda mais indefeso diante da força e agilidade da onça.

Em *Qu'est-ce que la philosophie?* (DELEUZE e GUATTARI, 1991) se problematiza que, no contexto de civilizações originárias, pré-colombianas, muitas das relações com o mundo são ulteriores aos próprios indivíduos porque a formação de práticas de tratamento se antepõe à formação das pessoas enquanto conjuntos humanos com lembranças intercaladas por um passado compreensível e rememorável. Pessoas são, portanto, “resultado da interiorização de uma relação que lhe é exterior” (p. 22). Significa que a aposta é no tratamento com outrem, principalmente quando se buscam

aplicabilidades não apenas para causas explicativas da realidade, mas também consequências dessas explicações. No jogo lúdico, o viver em função da relação com outrem, com o coletivo, é apresentado de tal maneira que coisas da vida e da morte se entrelaçam. O brincar, portanto, em si mesmo, envolve dinâmicas de predação e pertencimento. Tipificar a estrutura e o funcionamento da brincadeira tem a ver, assim se supõe, com essas duas dimensões em razão da sustentabilidade do jogo.

Por um lado, se a caça e a perseguição geram estilos e trajetórias de fuga, é porque a escapada aos ataques é necessariamente um ato de evasão e debandada, historicamente inscrito na constituição psicofísica dos membros da etnia. De igual modo, é historicamente inscrita na constituição psicofísica dessa sociedade pré-conquista a preparação direcionada para o conflito entre linhagens matrízicas. Uma disputa, por certo, sequenciada pela ação violenta de devorar mental e corporalmente o inimigo, não sem antes fustigá-lo com dores lancinantes de uma pseudomorte muito representativa, tão iníqua e tortuosa o quanto possível. O suposto remete a estados transcendentais em que o movimento dos corpos se situa na encenação de papéis clânicos na brincadeira. Esses papéis estão sob a influência de forças ancestrais que não parecem ser dadas ao acaso, mas insistentemente propositais.

3.3 Concepções e continuidades

Brincadeiras são dinâmicas de significado territorial e simbólico, agregadoras ou dispersoras de saberes segundo universos coletivos dos povos primevos da Amazônia Central em estudo. Entre os Sateré-Mawé, por exemplo, elas se caracterizam por simulações teatrais bem avaliadas em decorrência da uma estrutura lúdica, em que são circunstanciados bens de natureza material e imaterial, os quais expressam percepções de base comum e impulsionam construções da pessoa indígena em níveis, no mínimo, de crenças e atitudes. Para a criança da etnia, o brincar idealiza corpos e fundamenta o psicológico em razão de relações preconcebidas, cujo aprendizado se dá no cotidiano da vida em coletivo e individualmente (ALMEIDA e SUASSUNA, 2010; SILVA, 2012).

Observando o funcionamento do jogo, notamos que, ao participar da atividade, crianças tornam-se mais propensas a moldar auto-identificações que servem de fomento à ideia da unidade fraterna para membros clânicos de um mesmo tronco de parentesco, mas com diferenças na composição da relação gente-bicho. A partir da brincadeira, são fortalecidas projeções de concepções e continuidades sob bases de vivências comuns e partilhas de saberes e fazeres. Essas concepções e continuidades são elementos que realinham a presumida oposição entre consanguinidade e afinidade

(FAUSTO, 2014), tornando-a praticamente nula no âmbito do jogo ou tão tênue a ponto de se tornar imperceptível.

Consanguinidade e afinidade passam a ter igual valor na brincadeira por estarem relacionadas. Essa associação se dá no nível local de ordenamento, em função do que fazem e do que planejam fazer as três esferas pessoais componentes próprias a ela, representadas por cutia, cordão humano e onça. Um forte dialogismo, porquanto, orienta a comunalidade étnica. Ele é notado pela mais forte escritura mítica dos Sateré-Mawé: o remo sagrado Porantim. Disposto simbolicamente enquanto objeto totêmico para a etnia, esse remo sagrado invoca êxtases xamânicos que propiciam contato com universos sensíveis e metassensíveis, mediante instrumentações mentais que captam conhecimentos tradicionais (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

Em *Saberes indígenas e resignificação no processo identitário dos Sateré-Mawé/AM* (RODRIGUES et al., 2014), publicado na revista Espaço Ameríndio, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), ensaiamos tratar tópicos da questão. Figueroa (1998), igualmente, procurou definições para as mitologias Sateré-Mawé e, por conseguinte, para os simbolismos instituídos da etnia. Em específico para a brincadeira da onça e da cutia, via objetividade do Porantim, enquanto ato cognitivo com métodos e instrumentos próprios

conformados a partir de aportes cosmogônicos e espiritualísticos, trabalhos de Cardoso de Oliveira (1964), Esteva Fabregat (1984) e Eriksen (1991) apontam caminhos em que o discurso mítico, em jogos lúdicos, tem impacto pró-ativo junto a esses indígenas a partir da representatividade do remo sagrado.

No que se refere ao aspecto mítico, os Sateré-Mawé possuem marcadores étnicos fundamentais de identidade. O Porantim é um deles. Sendo um bastão sagrado em forma de remo, de madeira escura e lisa, com incisões de cor branca, faz às vezes de símbolo icônico material, que insinua tradições orais ancestrais e é objeto consultivo de legisladores sociais. Os Sateré-Mawé se referem a ele tal e qual um objeto cosmogônico, que reúne consigo conhecimentos da mística de demiurgos universais da etnia, funcionando como síntese epistemológica. A materialidade da peça indica caminhos para apartar desavenças e conflitos. O ícone é suporte onde estão gravados, de um lado, o mito da origem e a história do guaraná; e de outro, histórias de guerras. “Posiciona-se para a sociedade que o talhou como instituição máxima, aglutinando esferas política, jurídica, mágico-religiosa e mítica” (LORENZ, 1992, p. 15).

Pelo apresentado, nota-se ser manifesto que a constituição identitária dos Sateré-Mawé perpassa por processos de rupturas e continuidades expressivas. São experiências vivenciadas por essas populações tradicionais da Amazônia Central fatores determinantes

para a afirmação da vida ou a perda dela – dependendo do grau de transmissão de conhecimentos de anciãos e anciãs para jovens e de influências externas no jogo. Se na brincadeira da onça e da cutia a força totêmica e de veneração relacionada ao Porantim advém de injunções pictóricas indicadas nos entalhes do remo, cuja gênese da autenticidade é atestada na territorialidade entrecruzada ao simbolismo, também nela se insinua o futuro em função do que é pictórico.

Em parte das sociedades da Amazônia Central a comunidade étnica alimenta dinâmicas racionais de institucionalização de políticas e amparos afetivos (GONÇALVES, 1997). Essas dinâmicas não tendem a se dar apenas em nível de decisões comunitárias tradicionais ou no trato com sociedades urbanas, mas também em função da inscrita canônica que consta no Porantim, com seus valores normativos e reguladores. Para os Sateré-Mawé, no próprio remo sagrado existem dispositivos constituintes da pessoa étnica. São essas conformações que abarcam diversidades e principiam vínculos emocionais mantidos com territórios e símbolos específicos por meio de domínios sobre a terra, as memórias coletivas, os modos de vida compartilhados e as sociabilidades do cotidiano (LIMA, 1986, 1995).

A brincadeira da onça e da cutia, portanto, configura-se em moldes de aliança – não matrimonial, não imperativa, não totalizante –, mas uma aliança moral, protetora e estruturante, que personifica

humanos e não humanos em dado modo particular com que cada um vê o mundo, arrumando-os para uma disputa disciplinada em subjetividades. O brincar constitui-se, então, de um lado, como arena para a apresentação da personalidade coletiva do cordão humano, instituído por guardiões afeitos àquele microcosmo de guerra; e de outro, dentro de uma razoabilidade, como referência direta à onça e à cutia, que comumente são animais imbricados em extensões perspectivistas, concretizando-se conforme seus estatutos relativos e relacionais de predador e presa.

Esses estatutos estipulados no contexto do jogo desvelam papéis sociais correlacionados a memórias de conflitos, em um tempo onde existiam cotidianamente figuras arquirrivais e sacrificiais para os Sateré-Mawé, a partir das quais matador e vítima caminhavam segundo definição dual, mas inseparável. Funcionava mediante uma associação de complementaridade, na qual o mesmo e o outro guerreavam não apenas contra si, mas contra a extinção de uma tradição, contra um universo conspirador e mutável. O mesmo dependia do outro e se fixava enquanto figura étnica contra ele, mas não para aniquilá-lo totalmente (subjugá-lo, sim). Esse mesmo, apenas mediante o outro, numa agressividade interdependente, tinha a mesma intenção, de vencer, mas não extinguir o oponente.

A encenação dessa interdependência, sugerimos, dá-se na brincadeira da onça e da cutia (HARRISON, 1993).

Onça e cutia só existem porque se fundem um no outro e se complementam na formação daquele microcosmo de guerra, onde, como já foi sublinhado, o cordão humano representa uma personalidade coletiva a arbitrar, como um juiz. E hoje é mantido no conjunto dos Sateré-Mawé do Andirá-Marau algo aproximado ao que foi denominado de par matador-vítima (LÉVI-STRAUSS, 1955, 1956), que se digladia na brincadeira como se fosse uma briga por posições cimentadas na paixão pelo jogo lúdico. Na contenda, um deseja estar inserido no subjetivo do outro, possui-lo, dominá-lo a partir de intencionalidades e a morte da cutia ou da onça significa justamente a dominação equivalente, ritmada pela simetria da agressividade e pelas ações apaziguadoras do cordão humano.

A função dos brincantes principais, onça e cutia, é definida pela vontade de cada um deles em ocupar o ponto de vista do inimigo (IB., *op. cit.*), que pode ser tanto a outra criança quanto o outro velho do clã adversário. E a função do cordão humano é conseguir ser o *referee* desses pontos de vista. Como interlocutor de prestígios, as avaliações do cordão humano dão-se bem como foi identificado em *Dostoievski e o parricídio* (FREUD, 1928), quando se estudou a paixão pelo jogo conforme a literatura do escritor russo, e mais precisamente conforme a obra *O jogador*, em que as apostas em resultados constituem uma espécie de julgamento do outro. No caso dos Sateré-Mawé, a

brincadeira da onça e da cutia (um exímio jogo lúdico) pode funcionar como uma verdadeira prova de grande sofrimento, onde se julgam e se matam simbolicamente os velhos, em uma tentativa das crianças de tomarem o lugar deles como futuros representantes dos clãs.

A complexidade da brincadeira mostra pistas de que ela é uma experiência antecipada da morte das pessoas velhas e sábias. Os clãs dominantes do jogo, o da onça e o da cutia, tentam, por imaginário, a partir de sinais de transferência, a satisfação de ser o outro a partir da aniquilação do inimigo. A vontade de dominação, por parte da onça, perpassa mais pela identidade subjetiva da presa do que pela funcionalidade ideológica que se possa adquirir a partir do ato de devorar a cutia (o bicho apequenado). Não se trata de um domínio estritamente físico, mas, sobretudo, mental, operado pelo reconhecimento que advém da predação, da submissão do outro por forças corporais e psíquicas. A cutia, ao conseguir escapar da onça, festeja às divindades sua fuga e cresce espiritualmente com a anunciação da vitória aos espíritos. E sua vitória, intrinsecamente, é, em verdade, uma não-derrota porque se insere em um rito primitivo de iniciação.

No jogo, ser predador ou presa não é estatuto social, é condição de reciprocidade construída a partir de uma natureza revelada pela contingência da historicidade da etnia (TEMPLE, 1989). Nessa historicidade, a total falta de adaptabilidade dos povos indígenas aos modos de

dominação da colonização europeia na Amazônia é ponto a ser notado e aí nos remetemos novamente à ideia de que o Ocidente, ao conceituar verdades interessadas sobre o Oriente, supôs que apresentava ao mundo os povos originários. Só que, muito antes disso, esses próprios povos, de modo autônomo e independente, já entabulavam profícuos diálogos inteligentes em suas independências enquanto sociedades com histórias e culturas próprias, autodeterminadas.

No jogo lúdico, a existência de uma posição circunstancial em razão de composições psicofísicas, bem como a estruturação dos papéis de brincantes, permite que haja trocas furtivas de posições. A cutia pode vir a ser onça e a onça pode vir a ser cutia por determinado momento e segundo determinada proposição contextual da brincadeira. A inversão dos polos faz parte da dança semiológica e dialética com a qual os bichos tendem a exercer poder um sobre o outro. O dualismo brando fortalece tanto a onça quanto a cutia. Elas se complementam, são vitais uma a outra. Assim, pensar sobre a inversão é instigar intuições acerca da condição relacional e mutável de inimizade para os Sateré-Mawé, uma inimizade balanceada pela glória guerreira.

Por exemplo, inexistente, nessa brincadeira nativa, um inimigo por excelência, definido como espectro canibal por densidade de elementos maléficos. Nenhuma máscara mortuária, de face horrenda, é estabelecida definitivamente sobre o bicho forte. A onça, portanto,

não encarna em si a figura do mal. De igual modo, a concepção de cutia desafia também o estereótipo da candura e da bondade. O que há são representatividades condicionadas a planejamentos de ataque e defesa entre adversários simbioticamente mutantes, dentro de um contexto também de transformação orgânica, arrumado por caricaturas gestuais, faciais, suores e rangeres de dentes, forjados segundo condições clínicas. E se o estatuto ontológico muda, seja da onça ou da cutia, é tão somente porque esse protótipo de guerra está desenhado na brincadeira, e guerras são recriadas a cada batalha.

O que há de bárbaro no ato de devorar a cutia, por parte da onça, e de exótico na sagacidade da cutia em escapar do bicho forte com a ajuda do cordão humano, é a trama. Ocorre da mesma forma quando Goethe desnuda e apresenta ao mundo um Mefistófeles como figura icônica da maldade, pois é na história das personagens que ele ganha notoriedade; e também acerca de Dante, quando se aponta que o inferno é aquilo que a humanidade projeta sobre si. Porém, particularmente temos muita maldade icônica e muitos infernos projetados, cada qual a aterrorizar a pessoa que o imaginou. No jogo lúdico, que é um tipo de literatura ameríndia narrada e encenada, o que existe é uma formação de crianças competidoras para a guerra, é a construção da indianidade para as batalhas no porvir.

A meta da brincadeira também é propor que a cutia olhe com olhos de onça e a onça olhe com olhos de cutia,

dentro de um cenário de interação cíclica e adversativa, caracterizado na disputa inimigo *versus* amigo, existência *versus* decadência. Estar na posição do outro, sendo diferente do mesmo, equivale a estar fora do próprio corpo, mas sentir-se ainda nele. Tudo para que se celebre a vida e a morte do adversário, seja a onça ou a cutia, por embalos de cânticos e teatralidades Sateré-Mawé, tendo em vista que a vitória ou a derrota, ao que se insinua mediante sanhas interpessoais, seja decidida em função de um ambiente dominial, constituído por ares ancestrais e marcadores de identidade. Nesse complexo cenário, o cordão humano, ao agir como guardião e verdugo dessa intersecção consensual, não busca pacificar humores, mas incitar a continuidade da ordem clânica (LÉVI-STRAUSS, 1975)⁵. O cordão possui conectividade tática com predador e presa, e por isso define condições metodológicas e pragmáticas da brincadeira. Para arbitrar adversidades primitivas, o cordão avoluma-se de concepções próprias aos velhos Sateré-Mawé, a saber: premonição, adivinhação, saber e evocação. E dentro desse teatro de guerra, a brincadeira se apresenta como episódio geopolítico e militar, que incita recordações sobre resistências ao processo civilizador pós-invasão

5 Segundo Wisnik (2008), Lévi-Strauss, em *O pensamento selvagem*, cita o caso de indígenas da Nova Guiné que, tendo aprendido com ocidentais a jogar futebol, não o faziam para vencer, mas para empatar, mesmo que às custas de jogar “tantas partidas quantas [...] necessárias, para que se equilibr[ass]em exatamente as perdas e ganhas” pelos dois lados.

europeia.

As cênicas da onça e da cutia marcam a passagem de um padrão, acreditamos, já *a priori* adverso, em que operações bélicas são formações mediante combates interétnicos, para uma realidade ainda pior, em que logo se dá a perspectiva do aniquilamento, da sujeição e da destruição do oponente mais fraco em face à rudeza da situação do jogo lúdico. Indígenas que brincam teatralizam aquilo que sempre pode ter sido entendido por eles como uma batalha histórica, resgatada a partir de estratégias para dominar o oponente. Os clãs são como ordens de cavaleiros e o campo de guerra é o terreiro de um aldeamento, onde correr e se esconder é permitido, porém nunca é aceita a debandada.

A distinção entre combatentes e não combatentes ocorre na subdivisão de papéis para o ato de brincar, sob avaliação perscrutadora do cordão humano e dos velhos, que analisam a ética paramilitar inserida na atividade, tentam cotejar adversidades elaboradas e por fim atestam sobre vencedores e perdedores. A histórica oposição de exércitos coloniais ante populações nativas mostrou grande parte do espírito dizimador de guerras inter-relacionais globais e agora se anima a memória desse passado por meio do jogo. Os Sateré-Mawé o fazem para vivificar a resistência. São clãs que disputam honrarias a partir desse etnoconflito e compilam a função de atacantes e defensores.

Na brincadeira, a tensão entre a vida instintiva e a

vida imposta por marcações socioculturais se condensa, formando volumosa carga de ambiguidade a ser impulsionada por desejos, vontades e necessidades. Representar a onça ou representar a cutia, partindo-se de completudes clânicas, é fator decisivo de marcação para os Sateré-Mawé. E como uma junção marcadora da etnia, tende a ser constituída aos poucos, desde a infância, à força de fantasias, imaginações, frustrações, perdas e ganhos, dentro de um imaginário regente exatamente desse processo do jogo lúdico.

A brincadeira da onça e da cutia, no sentido em que aqui se projeta, é compreendida como rito de iniciação organizado a partir do princípio de conflitos. Rito que, de similar maneira ao relatado em sociedades urbanas (KONRAHT *et al.*, 2011), principia em razão de um tipo de interação com o enfoque a partir do tradicionalismo histórico, enaltecendo-se o fortalecimento da promoção de fatores associados à cooperação, às relações pró-sociais e à satisfação de si e dos outros. São fatores interligados à função da empatia, os quais possibilitam que as crianças se relacionem e promovam associações e unidades em vez de conflitos e isolamentos.

O ato de brincar, assim, parece persuadir crianças a seguirem tendências interpessoais originárias das materialidades e imaterialidades ancestrais dos Sateré-Mawé. Sem essa persuasão, doutro modo, a vida comunitária arrefece e pequenas diferenças passam a inspirar reações violentas e o próximo mais parecido

eticamente é aquele que se passa a odiar com maior intensidade, negando a integração à coletividade. Para as crianças, ser onça, cutia ou integrar o cordão humano é uma ação de busca por sentidos míticos para acontecimentos da vida e sobre lugares no mundo. Acontecimentos e sentidos, nesse contexto, integram o conjunto da formação anímica dos Sateré-Mawé e estão relacionados, por exemplo, a culpas, rebeldias, afetos, felicidades, incertezas, provações, negações e contravenções – todos estados componentes de comportamentos assumidos por força da memória coletiva.

Foi notado um tipo de negação decorrente do medo de se perder no ajustamento grupal, dado que se trata de uma perda relacionada à invenção de pensamentos e critérios próprios. Na coletividade, crianças indígenas podem se furtrar à tarefa de criarem-se a si mesmas, com menos incertezas quanto às suas escolhas, em princípio porque consideram estar acompanhando uma identidade grupal baseada em espiritualidades cosmológicas. Dessa forma, a brincadeira, enquanto ato envolvente de todo um agrupamento, apresenta mais certezas que os atos individuais, porque já está posta, já é uma realidade de todos.

IV. A VISÃO DOS VELHOS

4.1 Regras do jogo

Desde fins do século XIX, portanto há pouco mais de 200 anos, que a cultura pós-moderna instituída em ambientes urbanos e higienizados da Europa vem idealizando a infância como época feliz em totalidade e repercussão. Não se trata de um consenso, mas é algo corriqueiro e até certo ponto comum e requerido. Para povos autóctones amazônicos, no entanto, essa construção comportamental envolvente de um protótipo de pessoa parece carecer de sentido porque, como notamos nas diacronicidades da onça, da cutia e do cordão humano, a atenção dos indígenas adultos a essa etapa da vida é sugestionada justamente para não se fazerem declinar a autonomia e a atividade universal da vida nesses indivíduos, bem como não infantilizar os pequenos. Sobretudo porque a cênica da brincadeira é

mais que uma obrigação pró-forma, resistível e normalista. É um ato para se repetir na infinitude, tendo em vista conceituar experiências afetivas e ancestrais. É uma base da construção da pessoa Sateré-Mawé, que envolve parâmetros que movem vontades.

Acreditamos que a hipótese apresentada na introdução do livro – de que noções sobre guerras, planos ofensivos e defensivos entre os Sateré-Mawé, incidam sobre concepções da sociedade e da cultura enquanto instâncias essenciais do pensamento – pode ser pensada em concomitância a posturas, gestos, encenações e maneirismos instituídos na brincadeira. Partindo-se da interpretação, não somente as instâncias de pensamento, mas as atividades e as posturas corporais, também pareceram constar como modelos de compreensão para universos que dizem respeito a imaginários étnicos na TI Andirá-Marau. O jogo da onça e da cutia instaura-se sob uma cristalizada e imperiosa óptica que exige sacrifícios e riscos estimados. É um cenário montado para uma atividade que não se resume à fabricação de prazeres lúdicos, guiados por respostas, até mesmo porque se assim o fosse essas respostas não seriam tão relevantes enquanto tradição sociocultural.

Existe uma dimensão trágica constante a velhos, curumins e cunhantãs Sateré-Mawé que interagem em meio a esse movimento de vontades. Essa dimensão possui, supomos, quatro marcadores fundamentais para a etnia: i) consumo ritual e cotidiano do guaraná, ii)

funções do tuxaua e do xamã, iii) guarda de materialidades sígnicas e iv) ritos de iniciação (ALVAREZ, 2009). As marcações podem ser consideradas em relevo a territorialidades e simbolismos e, partindo do estimado, domínios sobre terras, memórias coletivas, modos de vida e sociabilidades do cotidiano estão implicadas no jogo. Cunhantãs e curumins Sateré-Mawé participantes da brincadeira passam a anunciar, mesmo que inconscientemente, um possível futuro de confrontos endógenos e exógenos. Eles se preparam para o porvir, pois estão a encenar problemas e cismas que são síndromes do passado. Tanto onça quanto cutia acenam positivamente para o brincar por planos legais e ilegais, com referência no incerto, mas apostam nisso verdadeiramente. O cordão humano media e complementa o cenário de disputa, levando em conta as exigências do prazer da guerra e a rebeldia do confronto.

Sendo assim, até que ponto, por esse indicativo e elã condutor, podemos falar em síndrome de um passado que continua a produzir rebentos motivados ao enfurecimento? Entre os Sateré-Mawé, assim como para a etnia Hixkaryana – que mesmo em menor número de indivíduos divide o protagonismo na porção da Amazônia Central (Baixo Amazonas/AM, no Estado do Amazonas) – marcas históricas mostram pistas de que, para envelhecer, crianças da etnia deve se tornar aquilo a que foram destinadas ser pela linhagem clânica. Devem

envelhecer como viveram, conscientes de seu papel como membro de um(a) guia gerador(a). Um envelhecimento que, na esfera do aprendizado do jogo e dos princípios que o envolvem, é um luto antecipado de si mesmo, uma sensação de superfluidade em fim de linha, de devir da morte. Dentre as regras da brincadeira, as visões da velhice e da vida às voltas com a morte (por cansaço, doença, reclusão, isolamento ou apenas por se deixar partir) são mostradas às crianças com a desnaturalização essencial que a disputa clânica propriamente encena.

Em resumo, não é que as experiências da guerra e da velhice preparem as crianças para entenderem e praticarem a brincadeira em dias futuros. As crianças são preparadas para a guerra e a velhice a partir da prática da brincadeira no presente e do entendimento da contemporaneidade. Afetos referentes à integração delas nos clãs, que marcam o movimento das vontades e definem as estruturas na etnia, são produzidos (ou, no mínimo, exacerbados) pelas expressões no jogo. Os afetos associados geram as expressões e as expressões situam e reforçam os afetos que as produziram, dentro de uma cadeia recorrente. A um só tempo, mudanças em posturas corporais e mentais estruturam maneiras de ser no mundo e promovem crenças e atitudes segundo concepções étnicas.

E são concepções étnicas, vale lembrar, aquelas geracionais também. Isso suscita uma primordial reflexão sobre a capacidade (ou incapacidade) Sateré-

Mawé de aceitar que seus filhos, por linhagem clânica, sejam diferentes dos pais. Não que eles deixem de valorizar a diferença – o que acreditamos ser algo destacável a esses povos indígenas –, mas é difícil dizer o quanto tal sociedade ancestral consegue tolerar que seus rebentos não correspondam às suas expectativas. Ser onça, cutia ou fazer parte do cordão humano é corresponder a uma expectativa, é manter-se historicamente capaz, à altura das tarefas que os coletivos de sua predição humana pretenderam e assumiram realizar em função de um mito fundador.

Corroborando ao disposto, parte da psicanálise francesa (LACAN, 1998) ponderava que ações ou atos essenciais para a existência das pessoas, seja em função de um pensamento individual ou de uma memória coletiva, são possibilidades raras. De fato, sugeria-se, o que domina a vida e a história é a repetição, dentro de um contexto de extrema semelhança ao que já se viu no cotidiano. Aplicando o suposto para a realidade da satereria explícita na *kiri to'o akuti-yawára* (brincadeira de onça e de cutia), isso não quer dizer que a repetição seja algo ruim por definição. Esse é o caso do jogo étnico em análise. Repetir sua sistemática não é um conformismo. Do contrário, é a manutenção do agrupamento de rebeldias, objetivadas no treinamento da geração seguinte para que ela remeta seu legado à geração futura e assim por diante.

No âmbito de sociedades não tradicionais, a

valorização de indivíduos se dá em termos mais amplos que a valorização de comunidades. Essa arrumação em realidade parece ser mais uma atrofia concernente às singularidades e ao respeito às tradições coletivas. De modo que o particular, o destino unidimensional, acaba por ter um tanto mais de validade na sociedade pós-moderna que os domínios conjunturais. A despeito disso, e concorrente contra essa tendência, é importante assimilar que o aspecto nativo de comunidades étnicas se afirma em repetições: rituais de reflexão e enlevo, ritos familiares, morais cultivadas, patrilinearidade, tradições coletivas e uniformidades alimentares, para citar alguns aspectos do tradicionalismo, garantem que o todo viva mais do que o uno. E justamente no Andirá-Marau o papel dos velhos em assumirem para si a autoridade da transmissão das tradições é algo muito conceitual e, convenhamos, necessário.

Velhos carregam consigo a missão de fazer com que o destino das orientações imemoriais da vida seja cumprido enquanto valor supremo. Não apenas enquanto ser vivo, enquanto amazônida, enquanto indígena, enquanto pessoa étnica. O apelo que se funda no mito de origem, no rastro do clã, aparece manifesto no amor aos filhos. Mas ao legarem tradições e se declararem amorosos ante aos filhos, que ora praticam a cênica da brincadeira, pais e sábios Sateré-Mawé não se deixam desviar por esse mesmo amor – confundindo-o de modo equivocado com um sentimento maior, extrapolado, o

que seria ilegítimo. Isso porque o sentimento instituído no jogo não parece ser um fundamento consensual incluso na ação de transmitir tradicionalidades a partir de uma disputa. Além do mais, o estrito dever de amor aos filhos, simplesmente por causa da geração e da criação, é algo questionável do ponto de vista da naturalidade e da verdade sentimental. Mas, então, que tipo de amor é esse entre pais e filhos de que se trata na brincadeira Sateré-Mawé? Ora, o laço amoroso urdido é aquele cobrado pelos velhos como sentimento fortalecido por vínculos locais, os quais darão continuidade aos Sateré-Mawé como um todo no *nusoken*⁶.

Mas a escolha da versão de paraíso que se quer é livre a partir da verdade sentimental incluída na brincadeira. Partindo desse ponto, velhos ensinam que o jogo não é uma imposição de práticas. É mais que isso. Representa uma construção essencial ancorada em uma genealogia, porque faz parte de uma história coletiva, de uma ordem precisamente comprometida com ideais maiores, com planos de produção em grupo no tocante a um sentido comum para a vida, um sentido ministrado pelo cosmos. Concomitante a essa caracterização, viver ou morrer são componentes que se alternam nas cênicas. E se passa a entender que uma morte que tenha sentido, tal e qual a morte encenada no jogo, é um desafio

6 Paraíso ancestral Sateré-Mawé, onde gente, bicho, pedras e plantas interagem. Plano existencial metafísico almejado no pós-morte.

fenomenal contra a falta de sentido da vida. O princípio mostra que o amor à existência só faz erotizar a morte porque não mais a torna algo ruim, mas até certo ponto desejada e planejada para ocorrer em hora e local pré-determinados, de acordo com princípios racionais (LACAN, 1973).

Um mundo que não é absoluto, sem intencionalidade real, que não oportuniza a entrega irrestrita dos corpos e das almas nativas – já desde criança com o máximo instalado de potencial comprometimento a uma causa que seja conformativa – é um mundo pequeno para os Sateré-Mawé; é um mundo sem a percepção da grande tragédia que é a existência em função de uma vida intolerável. Na brincadeira, a teatralidade oferece a montagem e a desmontagem de afetos interditos e inscritos na psiquê dos indígenas, que ordenam dimensões de saberes e fazeres ora suspensos pela modernidade tardia instalada na Amazônia. Uma modernidade que pouco oferece em rendimentos que sejam válidos para a formação da sociedade Sateré-Mawé.

A regra do jogo, para além do que seria referendado por arbitragem do cordão humano, é a medida do *não ser*. Tanto os velhos, que já brincaram e agora vigiam o ato, quanto os pequenos, que passam a entender o âmago do brincar durante a própria ação, mantêm-se às voltas com a imensa incompletude fundada em um dos aspectos que consideramos interditos na brincadeira: a angústia. Se a

onça e a cutia perseguem o desejo de ser o outro, desse outro irreconhecível completamente, o fundamento da angústia deve-se ao fato de jamais a onça ou a cutia saberem ao certo o que representam não apenas para quem as fita, mas uma para a outra. Que ser ou objeto represento para minha adversária? O que sou para ela? O que ela de mim almeja? É a parábola do louva-a-deus, sobre a qual outrora tanto se debruçou (LACAN, 1962-1963; PLON, 2006). Verifiquemos que, partindo desse princípio, não parece ser qualquer acontecimento degradante ou desconfortante relacionado ao confronto onça *versus* cutia que mais interessa. A angústia daí não surge, mas sim da situação irremediável de espera por um acontecimento que, inevitável como tal, ao tardar só avoluma o próprio sentimento angustiante.

As regras do jogo perpassam, portanto, pela prática de tornar-se exatamente aquilo que se nasceu para ser por força de circunstâncias referentes à historicidade da etnia – e por que não dizer por escolha intrínseca. As crianças do clã onça e as crianças do clã cutia são remetidas, antes, durante e após a brincadeira, a situações cumulativas de angústia porque a meta dos velhos, a partir dessa arrumação (não forçada, que se sublinhe), é fazer com que sejam gerados estados psicofísicos necessários para a elevação de *handcaps* que as possibilitem se tornar, de fato, onça ou cutia; que as possibilitem enfurecer-se enquanto onça ou cutia. Porém, não vemos, nesse caso, a angústia como um mal-estar

concreto, mas sim como o sinal nativo de uma engrenagem a ser posta em funcionamento para que seja aperfeiçoada a construção da memória coletiva dos clãs. A experiência de angustiar-se, tangenciada na prática do jogo, fortalece a consolidação do duplo que habita sob a pele dos Sateré-Mawé.

4.2 Circunstâncias do duplo

O duplo é corpóreo e mental, é manifestação expressiva da natureza da pessoa Sateré-Mawé. É quando as crianças assumem, pela inventividade dos velhos, artifícios da linguagem e das posturas cotidianas e se veem como definidores da representação ativa de si; é quando usam essa linguagem para dizerem sobre si, mesmo quando não são senhoras de suas próprias casas, mesmo quando ainda não conseguem assumir seus duplos, sendo que uma parte desses duplos inerentes à etnia tende a se mostrar oriunda de mitos pan-americanos referentes ao surgimento dos brancos enquanto “emissários de um outro mundo” (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 292). A integração dos duplos dos clãs onça e cutia à vida das crianças fundamenta parte do *waiperiá* (ritual da tucandeira), que até pouco tempo atrás suplantou a prática do *wakaripé* (ritual para tornar-se adulto), dos Maraguá (os índios dos cacetes ou as gentes dos lagos), povo que possui específica e proximal

correlação com os Sateré-Mawé.

Tomar a fórceps o próprio duplo no contexto do jogo, consegui-lo por sanha e sangria, é um modo de organizar o vazio do eu, sustentá-lo e identificar lugares para a realização plena do indivíduo dentro do seu clã de origem e em função dos outros clãs Sateré-Mawé. É o duplo da vida que aparece e se mantém até a morte; é este que acompanha como um espectro a patrilinearidade dos membros dos clãs. O jogo, ao precipitar o duplo, concorre para reinserções diante das próprias existências e fomenta substituições psíquicas na mesma ordem das alucinações xamânicas de satisfação, fantasia, devaneio e sonho. O duplo auxilia no descarregamento de excitações advindas do exterior. As vias motoras, impulsionadas na cênica do jogo, acionam emotividades imanentes. São essas vias que possuem função decisiva por deslocarem posições prévias e atribuírem-nas outras perspectivas.

A potência simbólica do duplo auxilia a pessoa Sateré-Mawé a sair de derivas existenciais. A encenação da animalidade de cada clã e suas caracterizações é por certo um teatro referente à genealogia da etnia. O duplo, esse ser de alma e corpo animais, é o algo que está fora do eu e por isso alimenta sentimentos de falta. E se falta algo para o eu, esse algo deve estar no outro, ou seja, exatamente no duplo. É desse duplo que se espera receber o que está a escapar. O duplo, ao manter consigo a chave para a completude do eu, também acumula seus

desejos mais remotos e porquanto deve-se manter completo a todo momento para que deixe de viver uma vida de castração. Partindo-se dessa arquitetura, pensamos ser aí que reside a angústia inominada na brincadeira, porque a completude do duplo animalesco é a um só tempo familiar e estranha para os Sateré-Mawé.

Entrar, por meio do jogo lúdico, no universo das pessoas adultas, das pessoas que já reconhecem seus duplos, é experimentar um repertório de desejos proibidos via interpretações do imaginário. Os efeitos da experimentação são surpreendentes porque as crianças querem ser adultas, mas não sabem como perguntar dos pais. Quando bailam ao sabor das mediações do cordão humano dentro da cênica da brincadeira, onça e cutia se situam em uma dimensão para além de suas cronologias, de suas datações temporais. Elas adentram a processos mentais que as fazem saltar para outra personagem, agregando conhecimentos, sentimentos e emoções, o que configura por certo o acolhimento dos duplos.

A brincadeira é como um ritual simbólico de passagem que possibilita inserções no universo adulto, um universo de desejos plenos e conhecimento. É um ato que força o uso do corpo como imagem para o outro assistir. Apresenta o corpo, por completo, como uma construção essencial para o gozo. Entretanto, esse ritual, ao que avaliamos, não é uma prática *stricto sensu*, mas em certa medida um ritual menor, porque não leva em conta qualquer pressuposição de que a infância mereça

tratamento especial por ser uma época de suposta felicidade suprema em comparação à vida adulta. Até mesmo por ser essa idealização uma composição branca, ocidental e romantizada, tendo prosperado a partir de fins do século XIX e início do século XX em diante, quando se começou a pensar as crianças como seres de ternura e candura infindáveis. A infância Sateré-Mawé, notamos, para o bem dos próprios índios não representa a felicidade de um passado perdido para os adultos ou um doce remédio para dores colaterais da velhice. Estando aquém de ser a caricatura de um mundo encantado, a infância ameríndia não se move a partir da criação de mercados de bugigangas para manter compradores cativos. O sonho de imortalizar a infância e estagnar a idade senil é inapropriado, para destacar por menos, aos Sateré-Mawé.

Longe de infantilizar o tema, narrativas relacionadas à ordem da *tainãgarwa iguçarwa* (cultura infantil), destacam a onça como bicho arisco, malvado, devorador, colhedor de inimizades criadas com demais animais da mata e que por isso merece morrer cego. No mito da onça, do tatu e do inambu-relógio (ave pequena que canta sempre à mesma hora) (YAMÃ, 2007) se passa a história de um chiste entre o tatu e a onça, que mesmo sendo cunhados caçoam um do outro durante uma caminhada pela mata, até que findam brigando e por artimanha o tatu se esconde em um buraco e consegue acertar uma patada nos olhos da onça, golpeando-a

fortemente. Cega, ela passa a ser alvo de chacota dos animais da selva até que encontra um inambu-relógio que faz remédio de *jutaysyka* (com folhas de jatobazeiro), colhe *olhos de agarwã* e repõe a visão da onça. Como prestígio, a onça dá um pedaço do seu couro pintado para que o inambu-relógio se vista e com ele ganhe proteção contra outras onças parentes que vivem na mata. O que se depreende, então, sobre a narrativa, é a constituição moral da onça, como bicho forte, agressivo e pronto a atacar e matar em função de sua natureza, mas que possui pontos fracos.

Quanto às histórias sobre a cutia, o bicho fraco é apresentado em muitas delas – como na descrita na sequência (ID., *op. cit.*, 2014) – como fêmea voluptuosa. O mito é contado da seguinte forma: depois de ser disputada por três machos, o quati, o boto e a coruja, a cutia firma união com dois parceiros ao mesmo tempo. O quati e o boto, que são primos, copulam com a cutia noite a noite em regime de concordata, mas o boto tem mais dificuldades para manter relações de alcova porque a cutia não tem familiaridade com o fundo do rio, morada dele, e vive às voltas com o medo de se afogar. Em uma das noites, antes de ir para a casa do boto, a cutia aceita a ajuda da coruja, que outrora havia perdido a disputa pela cutia para os primos. A coruja promete ensinar a cutia a nadar. A ave se oferece para mostrá-la como mergulhar sem sufocar e assim aproveitar melhor a relação no fundo do rio. No entanto, a coruja arma um bote e

domina sexualmente a cutia na *abiu' rãna* (casa da árvore). A relação se dá não apenas uma, mas várias vezes, e a cutia, então, apaixona-se pela sodomia da coruja e se casa sem que o boto e o quati saibam. Por um tempo, o estratagema funciona, mas, quando ambos os enganados descobrem, armam uma emboscada e ateam fogo na casa da coruja. Ao tentar fugir das labaredas, a cutia é detida pelo boto, que pula em suas costas e une seu couro ao dela, pretejando sua pele. A coruja acaba sendo surrada pelos dois primos.

As narrativas compõem a *çãgyra iguçarwa* (cultura do sagrado), e a partir daí definimos a interpretação sobre as histórias, considerando que englobam mitos de origem, narrativas de premonição e temáticas de visagem e posto que aparecem por metáforas na brincadeira, com sentidos não lineares, em função da utilização de uma das plataformas antigas que referendam o saber Sateré-Mawé, a *urutopiãg*, que em suma é um rosário de religiosidades filosóficas e míticas. Partindo-se em razão da *urutopiãg*, a *tapirayarwara* (anta-onça-cachorro) é tomada enquanto bicho sagrado pela aparência monstruosa e pelo vínculo às divindades. A cutia é o bicho sem conexão direta quanto à metafísica do mundo, que não necessariamente insere-se como componente dos processos existenciais do Andirá-Marau. Em um primeiro momento, poderia parecer que o bicho forte, em importância, suplantasse o bicho fraco, mas se tratam de condições diferenciadas, não

equidistantes. Na *urutopiãg* está fixada a distinção das essências dos bichos forte e fraco pela própria determinação da espiritualidade dos animais.

Os velhos⁷ contam que a partir da *urutopiãg* se afirma com tenacidade a existência de um grotesco ser que representa a alma das onças a proteger os felinos e seus *ayrãgá* (pessoas com duplos ligados às onças), tendo a força descomunal da anta e a domesticidade do cachorro. Esse temido fantasma, a *tapirayawara* (anta-onça-cachorro), é um espectro que aparece em igapós e várzeas, em meio à mata fechada, com cheiro forte e ferocidade descomunal. Diz-se que seu odor fétido é suficiente para causar dor de cabeça intensa e confusão mental durante 12 horas. Essa construção é diversa da orientada acerca da cutia, um animal sem uma alma tão representativa para si mesma, porém que conta com a seguridade do *yanawvy* (grande espírito da mata), que possui como aliado todos os seres ovíparos e mamíferos da natureza, exceto a onça. A fantasmagoria implicada na narrativa dos mitos de *tapirayawara* e *yanawvy* é constituinte das pessoas e dos duplos animais das pessoas, segundo nos mostra um membro do clã águia dos Sateré-Mawé⁸.

7 Informação de Jaguarê Yamã, em março de 2016.

8 Informação de Douglas Hwiato Sateré (foto acima), em novembro de 2016.

Doglas é artesão e tem influência junto a seus pares, seja no Andirá-Marau ou na cidade de Parintins/AM



O galpão onde trabalha em Parintins/AM (detalhe) agrega itens naturais que fomentam a produção artesanal

Não se tratam apenas de seres oníricos plenos (FAUSTO, 2014), ou seja, sonhados e vividos no imaginário, mas também de seres lembrados em

narrativas conceituais sobre a etnia. São seres, em verdade, que habitam corpos transcendentais e se fazem presentes como manifestações de vontades mediúnicas da natureza. O que se conta sobre eles está pontuado de forças, hierarquias e emoldurado de medos e coragens. São mitos que não apenas almejam inserções civilizatórias e nem tematizam a ultrapassagem dos planos de natureza e cultura. Eles quiçá correlacionam a prática lúdica da brincadeira da onça e da cutia com a conquista gloriosa dos duplos, e conseqüentemente com a diversificação da pessoa Sateré-Mawé.

Na constituição da etnia, segundo os velhos, a conquista do duplo, para o clã cutia, é bem mais complicada que para demais clãs investidos na brincadeira. Na historicidade nativa, a cutia é um bicho de carne reimosa, que causa irritações e infecções cutâneas, ruim para se caçar e difícil de comer nas aldeias. Cutia na mesa nem sempre é sinal de fartura, mas por vezes de falta de opção para a alimentação coletiva; sinal de que a caça na mata não foi tão frutífera quanto poderia se esperar a partir da matança de bichos como caititu, queixada, porco-do-mato, jabuti, anta e guariba, bem como aves e peixes em geral. Para o clã onça, obter seu duplo é algo muito natural e um tanto automatizado, dado que o bicho-totem dessa natividade primitiva no bioma é esse próprio animal temático do clã. Sendo o escolhido por excelência simbólica entre inúmeras etnias da Amazônia Central, tonifica, ele

mesmo, maestrias de força, visão, olfato, audição e velocidade. A onça não é presa. Ela é predadora e dona de uma autoridade reconhecidamente espontânea e inata.

Em narrativas sobre a apropriação do saber no âmbito da brincadeira da onça e da cutia, por constituição de um ou outro bicho, fica claro que as apropriações não se dão no sentido dos usos políticos e de poder para confrontos pessoais indígenas, mas sim no tocante à benfeitoria grupal dos aldeamentos e, por conseguinte, quanto à memória coletiva encravada na genealogia étnica. Ser onça ou ser cutia é um padrão de assentamento clânico dos Sateré-Mawé, arrazoado pelo cordão humano, o qual auxilia na definição das relações estruturais desses dois clãs com seus duplos, que são muito diferentes em intenções de subsistência, mas iguais ao extremo nas formas sociais. A complementaridade do diferente e do igual, por funcionar como pêndulo entre dois patrigrupos com sistemas de chefia e duplos paralelos, concede ao cordão humano uma forma híbrida de mediação. A hibridez funciona para que se mantenha a coesão com a avaliação da brincadeira segundo a força espiritual e a compleição de cada bicho, além das ações subliminares e abstratas dos duplos. A condição de ostentação de poder, nesse caso, é a de ser o bicho mais esperto em relação aos demais. Ela é a cobiça da brincadeira. É a última instância a se almejar.

4.3 Cobiça, autoridade e arquirrivalidade

Sobre a cobiça, o que se conta⁹ é que, aos dois clãs envolvidos, para ser alguém cujos sentimentos preencheriam supostos vazios existenciais são necessárias a sabedoria no jogo e a tática para burlar atos do contrário. Nessa direção problematizada, é sugestivo perceber a concepção Sateré-Mawé de que riquezas da brincadeira não valem apenas às pessoas em si, mas para serem acumuladas e utilizadas pelos duplos. Uma das riquezas da qual se fala é a liberdade para futuras escolhas pessoais ou coletivas, uma liberdade que não é direcionada ao desobedecimento da autoridade dos velhos da etnia, mas sim a reafirmações da associação entre o que as crianças são e o que pretendem ser, em uma combinatória singular de modos de vida. Conseguir uma autonomia libertária a partir da integração na brincadeira, da participação ativa nela, é uma constante na medida em que se brinca entre pares com um objetivo definido: obedecer à prática lúdica por entendê-la integrativa das responsabilidades da vida, resguardando que em tempos vindouros crianças tenham legítimas propensões à decisão, não sendo, portanto, serviços de uma desobediência estéril, a partir da qual deixariam de se inteirar das ancestralidades da etnia apenas porque desobedecer seria tão mais importante do que fazer

9 Informação de Doglas Hwiato Sateré, em novembro de 2016.

aquilo a que foram ensinadas a fazer.

Um dos fundamentos da autoridade Sateré-Mawé repassada no jogo lúdico é a ancestralidade representativa do clã, como sugerimos. Ela encontra repouso junto aos pequenos porque esse ensinamento amplia limites e subentendimentos. O conhecimento sobre a constituição de saberes e fazeres é concatenado tanto a partir da autoridade física quanto mental dos velhos e do cordão humano. Dos velhos porque são o reflexo de um passado e do cordão porque medeia a transmissão desse reflexo futuramente aos infantes. Interpretando o estipulado, a pergunta chave para a concepção da autoridade parece ser: qual a origem das autoridades (física e mental) formadas em função da brincadeira? Em primeira instância, tentando responder ao inquirido, cremos que a sustentação daquilo que no futuro virá a ser uma autoridade mental amparada pela sociocultura da etnia é, em boa monta, a violência real (física), mas com o artifício da dívida de gratidão conjuntamente. Assim, tem-se que a execução de violências reais e ameaças a infantes no contexto da brincadeira está ligada ao peso da autoridade do bichototem.

A autoridade corporal e mental afirmada na brincadeira pelos velhos é naturalmente precedida pela estrutura clânica para que anciãos e anciãs possam se proteger da gana de poder movedora das crianças e que será aplicada da mesma forma, com violência real e

mental, à geração seguinte de Sateré-Mawé. Assim, forma-se um ciclo generativo amparado pelo valor da brincadeira, com a aquiescência de um conservadorismo do ponto de vista do estatuto patrilinear da autoridade, que não se aplica igualmente enquanto conservadorismo para a reprodução de conhecimentos. A autoridade constituída é uma coisa e os cuidados no repasse dessa autoridade são outra. Ambas não se dão em ato simultâneo ou via sentimentos amenos, tanto porque a primazia para se possuir autoridade sobre o outro, mantendo-se estruturas posicionais dos clãs, gera polêmicas.

Ao reconhecermos concepções de autoridade diante do interpretado e de acordo com narrativas de velhos, assumindo a brincadeira como constitutiva da etnia, notamos que o lúdico também vem a ser algo penoso no processo de repasse de conhecimentos. Não que a valorização de facilidades no trânsito do aprendizado via ludismo seja algo contraprodutivo, mas suspeitamos que ao povo do Andirá-Marau valha bem menos do que o rito histórico empregado. A bem de nossa observação, os dois clãs em destaque dessa etnia originária do tronco Tupi – e já pensamos ter abordado esse ponto – possuem igualdades perigosas e são em suma essas igualdades que sustentam a cimeira entre onça e cutia. Uma cimeira que não torna óbvia a descoberta de uma sinistra disputa interclânica, que lenta e gradualmente se desenvolve desde a tenra infância e é concretizada na vida adulta. A

princípio pode ser algo banal ou de aparência insossa a rivalidade entre os bichos, mas há muito mais imerso entre os arquirrivais.

Por exemplo, na intenção de morte da onça contra a cutia acrescenta-se a verve do xamanismo direcionado à cura. O animal forte quer matar o animal fraco porque a debilidade traz doenças a partir de sua carne reimosa, com alto teor odorífero de sangue. Evitar a insanidade do pensamento e os adoecimentos físicos é ato amansador a partir do resguardo quanto a um futuro incerto que o pitiú da matança poderá trazer. E dizemos “pitiú” exatamente para denominar também o odor exalado pela cutia (e pela capivara) quando sua pele é retirada (STRADELLI, 1929). Esse mesmo sangue, de acordo com narrativas locais, conduz para além-mundo a alma do bicho morto, e, se impregnado no bicho matador, pode produzir distúrbios caracterizados por estados leves de neurose, como o bruxismo. É o contágio com o pitiú que representa perigo e não o assassinato do clã rival. Pelos olhos, pelas narinas e pela boca se contamina ou se impregna do odor de sangue escorrido na matança. Após a contaminação, o ranger de dentes se inicia, fazendo vítimas todas as pessoas que provaram da cutia. O bruxismo do pitiú é um dos estados que tendem a preceder ao mal do roubo de sombra¹⁰. Sintomas de

10 “Roubo da sombra” é doença *illness* e se forma segundo processos socioculturais e valores inscritos no cotidiano.

roubo de sombra são percebidos não só pela pessoa, mas pela família, pelos entes afetivos e por parentes próximos. Dentro da perspectiva dos Sateré-Mawé da Amazônia Central, o processo de busca pela cura perpassa pelo reconhecimento do problema a partir da própria pessoa acometida. Um dos contrafeitiços operados no âmbito xamânico é o ordenamento a uma ave limpadora de carniça, o urubu camiranga, também denominado urubu de bico vermelho ou limpador. O pajé ordena a ave que encontre a sombra do doente a partir de sobrevoo em área de clareira. Em estado de enlevo, é realizada a comunicação extra-humana, formalizada em imaginários compostos por estatutos de vida e de morte.

Tomar parte na escala de importância da ordem dos matadores (clã onça) significa conseguir passe livre para se distinguir dos parentes a partir de prestígio individual. O ato de socialização do homicídio, consolidado na cênica da brincadeira, identifica os melhores *marupiaras*¹¹ (predadores), os quais poderão jactar-se pela bravura e obter maiores prestígios. Alguns benefícios de ser *marupiara* sublinham-se na liderança nas caçadas e na submissão dos rivais em disputas internas por mulheres, ambas as posições de vanguarda dentro da estrutura clânica Sateré-Mawé. Uma mulher que se consegue a mais é motivo para se vangloriar, pois

11 Termos similares são *moropi'hã*, em Araweté, *brupiare*, em Aché, e *rupiara* em Guarani antigo (FAUSTO, 2014, p. 304).

a linhagem patrilocal aumentará por certo. Uma mulher a menos resulta não raro em agressões entre pares, seja em espaços recatados ou em lugares para a violência pública.

A arquirrivalidade entre onça e cutia é apresentada a todos do aldeamento nos modos lúdicos de falar, cantar, rir, mover, pular e correr. O jogo molda-se a partir de repetitiva experiência física e nele cada uma das atividades nominadas deve ser produtiva para os pares, sejam adversários ou aliados. A natureza da brincadeira de onça e de cutia, em nível de comparação, é bem diversa a de rituais formais, como o *waymat* (luva da tucandeira), uma clássica atividade espiritual e de incorporação. Nele, a pessoa Sateré-Mawé ascende a níveis de ação interativa, onde o ato primordial que deverá liberar o corpo das crianças de forma afetiva e psicossocial para a vida adulta é vinculado a um aceno de autoridade ordenado por tuxauas e, nesse caso, também por pajés. Eles orientam a dança e a colocação de luvas na cerimônia, remetendo jovens e suas famílias a iconicidades referentes à procriação e a deveres patrigrupais com a seguridade dos entes da comunidade. O ácido fórmico expelido pelo instrumental vivo do *waymat*, as formigas, imprime o encerramento da tutela dos pais, mas sem que a energia vital do parentesco cesse.

Igualmente, o metamorfoseamento corporal constante na brincadeira da onça e da cutia se dá no

nível pragmático e cognitivo. É uma assimilação própria enunciada não a cada ataque, a cada defesa, a cada tática de fuga ou plano de captura. Mas em um instante contratado pelos integrantes. Quando o cordão humano está a proteger a cutia, confinando-a dentro da roda, o matador está sendo representado pela onça; do contrário, em outro momento, a cutia passa a fazer o papel do matador quando a onça é isolada no círculo das crianças componentes do cordão. Esse metamorfoseamento sugere que não há um bicho-matador somente, dadas a noção de destruição ou apropriação do outro. São dois bichos-matadores (não conceitualmente fixos, mas assim entendidos) que se metamorfoseiam a partir da convocação a essa antiestática predação. Pela significação matricial do clã, não é concebível que a onça e a cutia invertam suas posições generativas, entretanto, paradoxalmente, parece que a brincadeira da onça e da cutia agrega mais esse valor para si: o de conduzir os Sateré-Mawé a uma sociabilidade própria e diferenciada durante o jogo.

Ter um arquirrival nesses termos é uma arte civilizatória dos Sateré-Mawé com fator de significado e valor à vida social, ou ao menos à vida social desses dois personagens clânicos, onça e cutia, protagonistas da construção de diferenças, seja por chefia ou outro posto de autoridade. Essa arte civilizatória se sustenta pelo suposto da reciprocidade, como antes almejamos situar, e se forma por congruência à afiliação às metades

(KRACKE, 1990), as quais estão entrelaçadas por simbologia totêmica. Se onça e cutia são autênticos inimigos, fiéis e cativos um ao outro, a diferenciação entre ambos não é cronológica, espacial, determinista ou voluntarista. Supomos ser uma diferença histórica, fruto de autonomias que cultivaram. O que nos intriga, todavia, na estruturação formal e de conteúdo da brincadeira, é o fato de que não acreditamos ser uma causalidade a onça ter escolhido ou ter sido escolhida cosmologicamente para estabilizar uma plataforma de arquirrivalidade com a cutia. São bichos com clã-matriz muito heterodoxo e cosmovisões irreconciliáveis, de linhagem sanguínea com alta dispersão e não equidistantes. Portanto, situar *kiri to'o akuti-yaxwára* a partir de simplificações causais parece ser uma disposição frágil.

Além do suposto, a complexidade para definições de unidades sociais da brincadeira se acumula por conta de longos e violentos processos pós-conquista, a partir dos quais a sistemática comunitária dos povos autóctones da TI Andirá-Marau foi ficando cada vez mais plausível de auto revisões críticas em razão de fronteiras étnicas terem sido estreitadas à força, o que propiciou instabilidades nas relações dentro-fora das aldeias. Não queremos corroborar, e assim enfatizamos, que se estima a vitimização dos povos Sateré-Mawé por conta de práticas lúdicas e de guerra terem sido, em parte, fragmentadas pelo entrelaçamento do brincar e do matar.

A própria etnologia estruturalista as avalia como entrelaçadas a elementos que consolidam interdependências formativas da reciprocidade, notando-as como fatoriais e intergrupais, a despeito da visão funcionalista, que reafirma as práticas lúdicas e de guerra como mecanismos de coesão social (LÉVI-STRAUSS, 1975; TEMPLE, 1989).

Em *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política*, Pierre Clastres (1982) critica com veemência Lévi-Strauss por minimizar ou relativizar efeitos da guerra, seja ela estudada como desempenho lúdico ou batalha real. A conceituação da troca, princípio transcendental no estruturalismo antropológico, tende a ser condição generalista para as humanidades dos povos amazônicos primitivos, entretanto se apresenta profícuo investigar com profundidade o que, em nossa opinião, é uma ambígua extensão causal para a cobiça, a autoridade e a arquirrivalidade, que permeia procedimentos entre os onça e os cutia durante as festividades da dança do *mäe-mäe*. O que entendemos por extensão causal (naturalmente, causa e efeito) é a redução das criativas sociabilidades intrínsecas a planos repetitivos de modos de troca. E se esses dois clãs têm fixação compulsiva um pelo outro, a birra étnica pode funcionar como uma implicância intuitiva, captada por premonição.

Na brincadeira, fazer guerra não nos parece ser uma habilidade mutual em que se trocam gestuais ensaiados a esmo, sem propósito incidente. O decorrente se mostra

ser muito mais um ato de enfrentamento a partir de incorporações gente-bicho. Sobre essa arte incorporativa, de *se ingerar* (como localmente é denominada a criação mística de transformação de pessoas em animais), podemos compreendê-la a partir da constituição das linhagens das pessoas onça e cutia, cuja crença cosmológica adentra no campo das afinidades sentimentais e das ligações de afeição.

4.4 O amor da onça pela cutia

Integra a significação dos cutia a noção de trabalho regular, estratificada em planejamento, controle e estocagem de alimento por tino sazonal. São pessoas que tendem a ser definidas, segundo linhagem, como produtivas no contexto das atividades de roçado e trato com a terra cotidianamente, e com mais intensidade em períodos de plantio, no início da estação chuvosa amazônica (dez/jan). A nós, mostrou-se destacável o fato de velhos Sateré-Mawé entenderem que integrantes de estruturas e funções sociais do clã cutia são pessoas ágeis, sem tempo, diferenciadas das demais pela lógica da qualificação para a atividade laboral repetitiva, uma virtude de existência. Propender ao trabalho como representatividade desse clã é manter um troféu à mostra, uma subjetivação positiva.

Pessoas cutia reclassificam seus tempos de descanso

e atravessam severa jornada com menor repouso em comparação a demais clãs de diferente formação; não se pintam demais com jenipapo e urucum para que a beleza não lhes roube a maturidade para o labor; não são iguais, portanto, a indivíduos dos clãs *akyi* (morcego), *nhampo* (pássaro do mato), *uruba* (urubu) e *nhap* (caba). Destes quatro últimos, algumas pessoas que os integram são como pacas, gordas e bonitas, mas são afeitas a não gostarem de trabalhar e repousarem o dia inteiro, indo passear e farrear à noite. Doutra maneira, pessoas cutia são reativas a fenômenos sociais e incorporam positivamente ajustamentos familiares, não tendo larga diferenciação das pessoas ariranha, as onças d'água, um subgrupo proto-integrativo dos *yawára* (onça). *Akyi* (morcego), *nhampo* (pássaro do mato), *uruba* (urubu) e *nhap* (caba) não são boas para casar e dividir atividades domésticas, em contraste às pessoas cutia, como nos contou Douglas Hwiato Sateré, liderança do clã águia, em franca interpretação acerca das pessoas *akuti*. “A cutia não tem tempo porque trabalha muito. Ela se alimenta mais de frutas e as sementes que carrega ela planta, ela cozinha e lava [...] Ela é inteligente para resolver as coisas”.

Nosso colaborador aponta que as *akuti* historicamente foram incorporadas, por rendição, aos clãs dominantes *sateré* (lagarta), *yawára* (onça), *waraná* (guaraná) durante guerras ancestrais de composição

étnica da Mudurukânia, uma imensa região a espelhar o *nusoken* na Terra¹², onde viviam povos Hixkaryana, Mura, Parintintin, Munduruku, Tupiniquim, Maraguá, Kambeba e Wai-Wai, além evidentemente dos próprios clãs internos Sateré-Mawé, *sateré*, *waraná*, *ywaçai*, *hwíato*, *akuti*, *awkuy*, *as'ho*, *yawára*, *piriwato*, *akyi*, *moi*, *nhampo*, *uruba* e *nhap*. Todos eram rivais entre si por conta de destribalizações endógenas e todos estes grupos tribais, a partir da perda em batalhas por predominância, submeteram-se aos escolhidos povo lagarta (apoiados pelos onça, guaraná e águia) e formaram uma etnia maior. Na hermenêutica sobre a rendição, vimos que as pernas finas e curtas da cutia foram uma adaptação à necessidade imperiosa de arquear-se perante os vencedores, de caçar pequenas presas, de caminhar e correr ligeiro em terrenos íngremes ou acidentados, de enfiar-se em buracos pequenos para desentocar bichos nanicos, de esconder-se de predadores maiores e de se manter na trilha dos ideais da linhagem.

Mas os cutia, mesmo derrotados, sustentaram-se como clã moralmente confiável, como bons plantadores e coletores. E além do plano da gramática proativa para o cultivo, tenderam a ser bons resolvidores de conflitos,

12 O *nusoken* se constitui de pedra, água, bicho e planta, onde efígies totêmicas e protótipos de animais de caça são mantidos pela mãe animal (KAPFHAMMER, 2004, 2012). Nele, a territorialidade Sateré-Mawé se estabelece por estados de guerra e comunga experiências a partir de estruturas clânicas e cosmopolíticas.

ainda hoje, pois agem com rapidez e diplomacia. O clã atuou em conflitos que outrora incidiram sobre a Mundurukânia¹³, a qual correspondia ao paraíso *nusoken* na Terra e se estendia do rio Tapajós, oeste do Pará, até o rio Madeira, mesorregião do Médio Madeira do Amazonas, abrangendo o que hoje são os limites dos municípios de Nova Olinda do Norte e Borba, a sul de Manaus. Outra característica das gentes cutia é que “elas vão andando, mas vão comendo também, e rápido; não são aquelas pessoas que vão esfriando, por ali, e depois dizem: ah, não quero mais!”, ressalta D. Hwiato Sateré, dentro de um plano de metáfora comparativa com demais subgrupos proto-integrativos existentes e inseridos nos próprios clãs Sateré-Mawé de linhagem vertical. O arranjo mítico, desta feita, pode ser explicado da seguinte forma: assim como ressaltamos que ariranhas (onças d'água) pertencem como subgrupo proto-integrativo dos *yawára* (onça), paca e porco inserem-se como subgrupo dos *as'ho* (tatu) e *piriwato* (rato grande), respectivamente. *Awkuy* (guariba), *ywaçai* (açai) e *moi* (cobra) são proto-integrativos do clã *sateré* (lagarta). *Akyi* (morcego), *nhap* (caba) e *uruba* (urubu) são proto-integrativos dos *hwiato* (águia/gavião).

Os onça, que também corroboram com esse cenário

13 A Mundurukânia foi uma grande área abrangendo boa parte dos Estados de Amazonas e Pará, onde viviam diferentes grupos tribais da Amazônia Central, de organização clânica, os quais guerrearam entre si por hegemonia na era pós-Conquista.

dialético de senhor e escravo intraclãs ao minorar diretamente ao menos um subgrupo, os ariranha, são compostos “por pessoas que não falam muito, mas que pensam, que se vestem com roupas lindas de plumagem e fazem roça antes de todas as outras”, explica D. Hwiato Sateré, ao rememorar a história de um velho que tinha duas filhas, conversava pouco e, no fim do verão, antes do tempo chuvoso, já preparava seu cultivo sozinho, cantando no quintal e impulsionando vizinhos a lhe acompanharem. No Andirá-Marau, se sugere que quando as gentes onça fazem roça é para demonstrar a demais patrigrupos que o façam em seguida, em um ato de liderança para a sustentação de identidades clânicas formadoras da etnia. Sendo mantenedoras e guardacostas em caçadas, praticantes de andanças em companhia e pareamentos corporais, os quais lhe auxiliam mais no agir e menos no falar, pessoas onça arregimentam características de pensamento autônomo como fortaleza de espírito, como ação isonômica. Aos outros, guiarem-se em função dos passos firmes dos onça em busca do descanso contemplativo, obviamente após o labor antecipado, representa a promoção na temporada do plantio.

Pessoas de liderança, partícipes do clã onça, não andam sujas, têm passos firmes e retos e a prontidão altiva os assemelha aos *hwiato* (águia). Perdas humanas que tiveram na batalha pela disputa patrigrupal da Mudurukânia, no passado, fortificaram sua pele, a qual é

equivalente a um invólucro físico que orienta decisões e, como se conta no Andirá-Marau, a luta endureceu seus corações. Uma ajuda qualquer que se solicite dos membros do clã onça é retribuída com oferecimento de trabalho e, nesse propósito, seus membros afirmam agir no fortalecimento dos Sateré-Mawé quando ensinam afazeres a parentes que possuem por obrigação organizar dotes coletivos ou individuais, mas não o sabem.

Hoje, os onça continuam sendo procurados na organização desses dotes porque são admirados, queridos pela autoridade, mas nem sempre ocorre de encontrá-los dispostos a contribuir. Se diz que tanto os onça quanto os águia, ao percorrerem a mata, por solo ou por ar, não se tornam bichos predadores fáceis de topar com eles. São furtivos. Enxergar uma onça ou um gavião real não é em todo dia de caçada, porque só se mostram a quem merece percebê-los e quiçá persegui-los. São fortes e esquivos. Aos humanos, cabe o merecimento de toparem antes com o cheiro desses bichos para depois poderem vê-los. Historicamente, a mítica os precede. Uma mítica a partir da qual a onça, na certeza de que vai capturar a caça, desfruta e antegoza desde o prazer da espreita até a consumação do ataque. É mesmo sensível ao permitir a corrida débil e sem rumo da presa durante o cerco. Inclusive a alma para que acredite cegamente em seu propósito e tente viver, mantendo o sangue quente para sua senhoria. Ainda assim, a onça não deixa de perceber o cheiro de morte enregelar os membros do animal em

fuga, prestes a ser aniquilado, e frui disso. No ritual de matança, satisfaz-se ao sentir o bicho fraco se revolver em pavor exponencial, por um instante ainda acreditando na evasiva, na escapadela do ataque, mas tudo é em vão. Vorazmente, a predadora rasga com virilidade a carne e tritura os ossos da vítima para se regalar no banquete de um corpo fresco e destroçado. O brando pitiú dos membros recém-abertos consolida o paladar viscoso e levemente salgado encontrado nas entranhas. E como é bom sentir o aroma da carnificina e a glória da predação.

É dessa compilação histórica que os Sateré-Mawé do clã onça dos tempos de hoje são sucessores. A eles, foi confiado na contemporaneidade o continuísmo do mito dentro de um cenário bastante atual de interpretação, em que se compreende o violento ato de predar como ensaístico para os *bahsesses* (benzimentos) oferecidos a demiurgos criadores do mundo. Os *bahsesses* são realizados exatamente por todos os Sateré-Mawé durante a dança do *mäe-mäe*, porém incluem duas primitividades ressignificadas que incidem com singularidade sobre a brincadeira da onça e da cutia: i) as guerras e caçadas intramuros da Mundurukânia; e ii) o amor e a uxorilocalidade no Andirá-Marau.

Pensamos já ter explanado alguns factuais sobre os primeiros elementos (guerras e caçadas) a integrarem esses duplos itens de primitividades associadas – quando se salientou a Mudurukânia como terra conquistada e

consolidada a partir de dádivas retiradas do recíproco, porém divino, *nusoken*; como terra onde Hixkaryana, Mura, Parintintin, Munduruku, Tupiniquim, Maraguá, Kambeba e Wai-Wai, além dos próprios clãs internos Sateré-Mawé, guerrearam por predominância em séculos passados. Acerca dos outros dois elementos constitutivos das referidas primitividades abordadas (amor e uxorilocalidade), acreditamos que o episódio a ter institucionalizado como costume tribal a integração de cônjuges à casa de mulheres indígenas desposadas foi uma complexidade em especial, gerada em um passado não tão remoto e aperfeiçoada para se manter no presente, relativa à afeição sentimental da onça pela cutia nos idos e também na época de hoje. Operada simbolicamente como narrativa não dita em vieses do mito fundador do clã cutia¹⁴, o caso se conformou como sintomático da primeira vez que um aglomerado de machos onça se prestou a deixar sua casa em razão de um bicho de menor importância hierárquica dentre as linhagens de clãs Sateré-Mawé. Era uma composição de fêmeas cutia.

Era ainda época de guerra e os onça tinham se unido aos lagarta, aos guaraná e aos águia para derrotar rivais internos e exogrupos, diferente dos cutia, que

14 Ver tópico “3.2 As circunstâncias do duplo”, quando o referido bicho fraco é disputado pelos machos boto, quati e coruja, a onça não integra a briga pela “fêmea voluptuosa”. Não obstante, em surdina põe fim à poligamia e rapta para si a cutia, tornado-se seu par.

permaneciam autônomos e fugidios em busca de sobrevivência dado serem de menor porte, frágeis em comparação às quatro robustas organizações patrilocais. Na luta, a união lagarta-onça-guaraná-águia fez crescer a quantidade de postos estratégicos possíveis de serem manipulados para o enfrentamento aos *ywanias* (clãs) de fora da Mundurukânia, como os inimigos Meiru, antropófagos que bebiam o sangue de vítimas. Além disso, de certo modo fixou-se uma clânica quadriforme (e assim vamos nomear a partir daqui a conjunção dos quatro clãs).

Apesar de estarem unidos na liderança conjunta na Mundurukânia, e isso lhes dava poderes de decisão ante grupos menores, em certo momento os onça criaram afeição às pessoas cutia e as favoreceram, sobremaneira segundo o que se nota no legado das rimas musicadas da etnia, denominadas de mitopoética. Na mitopoética da guerra Sateré-Mawé (FIGUEROA, 2000; ALVAREZ, 2004; KAPFHAMMER, 2004, 2012), há conjuntos de cantatas descritoras, em harmonias semitonais, de algumas construções sobre as rivalidades e as parcerias multilaterais do Baixo Amazonas em função de terras e simbologias disputadas. As músicas mostram dialéticas da batalha liderada pelos lagarta, onça, guaraná e águia. São inferidas nas cantatas as lutas da Mundurukânia como fluxos de gentes com intencionalidades particulares e grupais. Ou seja, cada um dos quatro clãs líderes tinha poder de decisão e escolha: eles poderiam

desejar a outros clãs de menor porte que lhes servissem e em troca não os exterminariam.

Naturalmente inseridos nesse caudal humano clânico de mortes e salvamentos estavam homens e mulheres cutia. Essas pessoas permaneciam intocadas na mata profunda dos espaços imemoriais da Amazônia Central, fugindo da guerra, escondendo-se. Mas não demorariam a serem sobrepujadas física e moralmente. A clânica quadriforme as encontrou e se serviu delas, integrando-as e ordenando-as. As voluptuosas mulheres cutia foram alvo de disputa. Líderes lagarta, onça, guaraná e águia raptaram o máximo de fêmeas para si e fizeram os machos de escravos. Os onça também repartiram mulheres e homens, todavia em dado momento da distribuição dos vencidos entre os vencedores houve estranhamento dos onça com os demais três clãs fortes. No aqodamento, em meio a tratamentos decisórios acerca da ordem sobre os cutia, o clã onça se afeiçoou um tanto a mais daquelas gentes e as exortou a se manterem unidas, bem como cuidou da integridade total das fêmeas que arregimentou para si e agiu contra a queda e a ruína historiográfica do clã de bicho fraco.

Apesar das gentes cutia terem sido obrigadas a servir à clânica quadriforme, somos levados a acreditar que os onça as protegeram com pretexto para reeditarem a liberdade dos subjugados de acordo com o que ainda restava do lado gentil da afetividade reinante

na Mundurukânia do entre guerras. Diferente dos clãs lagarta, águia e guaraná, com poucas afinidades eletivas de ordem sentimental e alto interesse pela cosmodominação, os onça não discordaram em agir em sintonia ante a astúcia do amor cumulativo que passaram a desenvolver por aquele clã de bicho fraco. As mulheres cutia subdivididas entre os primeiros três patrigrupos foram destinadas a afazeres de roça, de alcova e por inúmeras vezes a papeis de fêmeas de procriação para aumento da linhagem dos clãs dominantes. Os homens, como enfatizamos, foram escravizados ou mortos. Para além disso, mulheres cutia sob jugo dos onça, também forçadas a trabalhar em cultivos e servir sexualmente, tiveram o item procriação expandido para uma esfera familiar e a dinâmica do pertencimento afetivo foi não somente mantida, mas incentivada, o que culminou sendo o embrião histórico da uxorilocalidade entre os Sateré-Mawé do Andirá-Marau. Um embrião aquiescido pela rivalidade endogâmica já existente e agora acirrada dos onça contra os lagarta, guaraná e águia. Estes três não queriam mulheres cutia para esposas ou como representatividades matriarcais de porte, entendendo-lhes como serviçais do sexo e procriadoras de nível excelente, contrastando e contrariando com os interesses dos onça nessa esfera. Os onça, ao contrário, as desejavam para além dos coitos.

Mas da Mundurukânia de ontem até o Andirá-Marau de agora, no centro do bioma Amazônia, o tempo

modificou os ânimos e a formação étnica conjuntural, sendo a vocação clânica parcialmente remodelada pelos sonhos indígenas e pelas contingências da vida em sociedade. A supremacia dos lagarta, fato estruturante cuja marca foi a ação estratégica empreendida pelo patrigrupo, fomentou a pacificação de conflitos internos entre a clânica quadriforme e acabou por classificá-los como autênticos líderes dirimidores de sanhas étnicas, como chefes de uma linha sucessória composta por onça, guaraná e águia. Os lagarta não mais passaram a ordenar batalhas intertribais para reafirmar a psique indígena. Eles agora justificavam sua verve dominante conforme posicionamentos cosmopolíticos marcados por escolhas sociais, confirmadas em cerimoniais e festejos, onde consolidavam suas projeções e decisões para a etnia em função da hostilidade acirrada de outrora e segundo marcações relacionais com os brancos. No Andirá-Marau de hoje, em datas de agenda, quando se desenterram informações e sentimentos e se recolocam lembranças do passado para permanecerem ativadas como memórias repartidas, surgem imagens refletidas das lutas entre os patrigrupos, remontantes a eras que se foram. Um desses festejos, que antecede a um cerimonial, o *waymat*, é exatamente a dança do *mäe-mäe*, que engloba a brincadeira da onça e da cutia e a nosso ver propicia uma referência direta sobre a Amazônia Central (Baixo Amazonas/AM) como matriz planetária do *nusoken* imemorial e da Mundurukânia daquele pretérito de

animosidades, ambos paraísos de outrora, territorialidades provedoras e esfuziantes do bem e do mal, para onde se ruma de passagem, mentalmente, em regime sazonal, com intuito de revigorar a memória coletiva de extensão à guerra e à caçada, ao amor e à uxorilocalidade.

O sentimento de proximidade emocional entre pessoas onça e cutia representou uma virada fortuita, um gesto de decisão, que tornou intimamente ligado o cotidiano familiar não somente dos clãs envolvidos na afetividade, mas de toda a etnia Sateré-Mawé. Esse capítulo da vida do tribalismo no Andirá-Marau está incrustado no multidirecionamento das histórias sobre a Mundurukânia e o que nelas ocorreu, devendo ser interpretado não apenas como apêndice, mas enquanto atributo explicativo da existência clânica dos indígenas, enquanto aquilo que propiciou a eles a intensidade de uma ficção, a força de viverem uma aventura cega. Para os novatos Sateré-Mawé que experienciam as primitividades da etnia durante o *mäe-mäe*, a descoberta do horror da guerra pela mitopoética e pelas danças e brincadeiras anímicas é lenta e gradual. Ocorre por transferência de saberes a partir de mostras sobre o amor e a uxorilocalidade formados daqueles confrontos que principiaram desde a junção da clânica quadriforme.

Por fim, interpretamos: foi um desejo realizado dos onça da antiguidade flertar com as fêmeas cutia e querer protegê-las contra demais flertes, sendo um desejo hoje

igualmente receptivo pelas duas partes. E ainda reconhecido, cabe dizer. Aberto, aceito, positivo ao bicho forte, aguardado pelo bicho fraco. Um desejo dominante, constituído à força de realizações e frustrações originárias da guerra, que se quer preservar. Um ato que auxiliou no entendimento do porquê de estarem vivos no universo amazônico, do porquê das matanças terem constituído uma só etnia, maior e mais forte ante todas as que guerreavam. É um desejo existente, escrito simbolicamente no Porantim, e parece ser também, como tentamos argumentar, uma incrível construção histórica, fortalecida em razão de desdobramentos ocorridos na constituinte demográfica da TI Andirá-Marau. E se as histórias da guerra contam ao mesmo tempo elementos implicados na história política e afetiva dos patrigrupos, isso se dá performaticamente no conjunto mítico e poético que compõe a estrutura de poder na sociedade Sateré-Mawé.

V. INFLUÊNCIAS E INTERJEIÇÕES POLÍTICAS NA DANÇA DO *MÃE-MÃE*

5.1 Historicidade em torno das lutas do agora

A brincadeira da onça e da cutia, a dança do peixe, a brincadeira do juruti e a brincadeira da paca, todas inseridas na dança do *mãe-mãe* depois da nova formação socioterritorial dos Sateré-Mawé e consolidadas nos anos do pós-guerra da Mundurukânia, compõem atualmente festividades que antecedem à cerimônia do *waymat*. Acontecem em fim de janeiro e início de fevereiro, ano após ano, introduzindo, por sequenciamento, *ethos* em associação ao ritual da tucandeira. As ludicidades integrantes da dança do *mãe-mãe* são uma herança daqueles tempos febris, quando marcas míticas de confrontos, afeitas a angulações simbólicas e ambientações representativas, situavam-se

interpostas em lugares de viés cósmico para a etnia. Alguns desses lugares, no passado, constituíram-se dentro de uma esfera primal, segundo identificação regionalíssima. Foram eles a maloca dos espíritos, a toca das formigas venenosas, a casa das onças, o ninho das serpentes, a cachoeira dos demônios, a maldita árvore do mappinguari e a praia do jacaré-açu. Cada um desses espaços terrenos da velha Mundurukânia ajudou a representar no presente um quadro de registros limítrofes, de acordo com modais totêmicos de significado histórico para a composição do que entendemos como terra indígena Andirá-Marau.

Esse foi um procedimento explicativo dos Sateré-Mawé, de origem memorialista, para os limites da TI Andirá-Marau, que encontrou eco no cenário de emergência política indígena vivido no início da década de 1970, quando se precipitaram uma série de eventos com propostas anticolonialistas em todo o mundo. Diferentes povos autóctones uniram-se e reivindicaram reconhecimento e autonomia política e dentre eles os povos indígenas brasileiros, que já estavam vivendo ferrenhos rebatimentos das crises econômicas e políticas a partir das quais a ditadura militar se permitia resguardar. Esses rebatimentos forjavam os modelos de exploração da terra, a diminuição da influência histórica nos modos de vida e a tutela irrestrita. Naquele momento, os Sateré-Mawé, eram, então, o segundo grupo indígena em volume de pessoas contatadas por

brancos na Amazônia, depois dos Tikuna, e o terceiro em situação territorial requerida por ancestralidade pelos indígenas do Estado brasileiro. Em meio a esse cenário, ocorreu que entre 25 e 3 de janeiro de 1971, em Barbados, na América Central, começaram as análises das situações de povos minoritários correspondentes e semelhantes e ficou decidida a elaboração de um documento, posteriormente apresentado à opinião pública, com intuito de se incentivar a luta de libertação política dos povos indígenas amazônicos em sentido direto.

O diagnóstico do Relatório de Barbados (1971) propôs que Estados, movimentos sociais, religiosos e intelectuais, bem como pesquisadores e militantes das áreas de humanidades e correlatas, deveriam assumir responsabilidades políticas iniludíveis, de ação imediata, para mitigar agressões a povos autóctones da América, principalmente dos sul-americanos, e contribuir para a autonomia política deles. Em relação às ações estatais, deveriam liquidar trâmites coloniais externos e internos, romper com sistemas de exploração e dominação, deslocar poderes econômicos de minorias oligárquicas e criar um Estado verdadeiramente multiétnico, no qual se mantivessem os direitos de autogestão e livre escolha de alternativas socioculturais e linguísticas. O relatório avaliou que transformações de porte seriam impossíveis no continente se sociedades minoritárias não sentissem que tinham em suas mãos a criação do próprio destino.

Apesar de numericamente inferiores, indígenas, por exemplo, deveriam ter resguardada, na afirmação de especificidades, alternativas a caminhos negativos já transitados pelas sociedades nacionais estatais.

O que se debateu em Barbados teve ampla repercussão no decorrer da década de 1970 no Brasil. Iniciaram-se ações de visibilidade constituídas à margem da política indigenista oficial, opondo Estado e sociedade civil, delineando novas modalidades de poder, criando tensões insofismáveis. Barbados foi a primeira e quicá a pedra fundamental de muitas outras conferências protuberantes. No Brasil, diante das forças de mobilização, assembleias nacionais de povos indígenas ocorreram em pleno regime militar. Mesmo com dificuldades e impedimentos à participação indígena e até mesmo à realização de assembleias, como ocorreu em Roraima, em 1976, um cenário reposicionado se cristalizou. Nos anos 1970, marcou-se a aproximação política entre os vários grupos indígenas do Brasil, propiciada via encontros promovidos pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Até então, as etnias eram em grande parte desconhecidas entre si, o que dificultava a junção de forças capazes de alterar rumos estabelecidos no passado por agências oficiais indigenistas.

Importante ressaltar que a educação foi um dos principais nexos de aproximação e articulação dos grupos. A associação das necessidades básicas educacionais com demais lutas indígenas, orientadas no

âmbito da autodeterminação, foi amadurecida pelo contato entre povos indígenas, agentes urbano-indígenas e assessores urbano-indígenas, com apoio de entidades aliadas no quadro de reivindicações pelo direito à diferença. Não tardou para a criação da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), logo em seguida. A composição da base da Coiab era formada pelas organizações indígenas Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), União das Nações Indígenas do Acre (UNI), Conselho Indígena de Roraima (CIR), Associação dos Povos Tupi do Pará, Amazonas, Maranhão e Amapá (Antapama), Conselho Indígena do Vale do Javari (CIVJA), Coordenação da União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia e Norte de Mato Grosso do Sul do Amazonas (Cumprir) e Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (APIO). Ela cimentou a dinâmica de formação de lideranças étnicas amazônicas em geral, sendo a participação dos Sateré-Mawé em encontros de fundamental importância para que se iniciassem processos de organização da Coordenação por interface com todos os povos indígenas do bioma, e ainda com relevos de lideranças comunitárias. A iniciativa foi encampada pelo tuxaua Donato Lopes da Paz¹⁵, que tomou frente na comunicação uniforme interétnica em razão de uma

15 Índio Munduruku que foi adotado por uma família Sateré-Mawé e ganhou respeito e notoriedade entre os clãs lagarta, onça, águia e guaraná.

proposta política advinda dos Sateré-Mawé para os demais povos, relacionada a ações e representações dos grupos no cenário da sociedade nacional. A partir de então, a presença de lideranças tradicionais do Andirá-Marau foi percebida no contexto das trocas globais.

Até fins da década de 1980, os acontecimentos sugerem que a integralidade de lideranças tradicionais oriundas de linhagens clônicas Sateré-Mawé passou a se constituir como um ato estratégico em relação ao domínio político da etnia ante exogrupos indígenas amazônicos. Junto com os Baniwa e os Tikuna, na Coiab de início da década de 1990, esta já em vias de consolidação no contexto nacional, os Sateré-Mawé ganharam relevância. Primeiro os clãs tradicionais, unguídos dentro do *nusoken* e assentados na historicidade das guerras do passado na Mundurukânia, tiveram reconhecimento; depois, emergiram novas lideranças, caracterizadas por posicionamentos dominantes e atuações de destaque no circuito das trocas globais. Entrementes, na relação política interétnica amazônica dentro da Coordenação, tanto líderes tradicionais como novas representações Sateré-Mawé formaram capital humano necessário para concentrar a hegemonia e cimentar o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM), fundado em 15 de setembro de 1987, estabelecido de fato em 1991 e reconhecido por demais organizações indígenas do bioma na segunda metade dos anos 1990, tal como a Coiab. As duas instituições,

portanto, vieram a garantir a legitimidade de lideranças de base que se encontravam até certo ponto olvidadas na subestrutura do cotidiano do Andirá-Marau, reunindo pessoas de clãs com qualidades gerencias supostamente adequadas aos sistemas modernos de trocas. Não que esses sistemas fossem algo irrepreensível. Longe disso. A própria ideia de “troca globais” se baseava em interpretações controversas no contexto das forças cosmopolíticas que compunham a psicofísica das lideranças tradicionais Sateré-Mawé. Há de se ressaltar, ainda, que na época houve experiências negativas advindas de confrontos com a Elf Aquitaine, empresa de petróleo estatal francesa, bem como madeireiros e regatões nas regiões dos rios Marau e Andirá, e também relacionadas com o controle político da Funai. Esses acontecimentos do novo cenário político no Brasil favoreceram à criação do CGTSM e ao notarmos a composição política que articulou a criação do Conselho, percebemos o choque da cultura política indígena hierárquica vertical ante a subliminaridade horizontal de novas lideranças.

Na virada dos anos 2000, Coiab e CGTSM já se configuravam como espaços congregacionais de lideranças indígenas e instituições. Neles, aglutinaram-se interjeições relativas a grupos amazônicos como um todo, ajudando na ampliação de perspectivas discursivas gerais junto ao Estado. A própria Coiab passou a ser coordenada também por um Sateré-Mawé, o parente

Jecinaldo Sateré, de 2002 a 2012, quando representou mais de 80 mil indígenas. Jecinaldo, com apoio dos patrigrupos mais fortes do Andirá-Marau e de jovens adultos de clãs que gravitavam em torno da clânica quadriforme (ver tópico 4.4), chegou ainda a ser titular da Secretaria de Estado Indígena (Seind) do Amazonas (2009-2012) e membro da Prefeitura de Barreirinha (município a leste do Amazonas) até 2013, tendo em 2011 integrado também uma lista tríplice para dirigir a Funai nacional¹⁶. Junto com Bonifácio Baniwa, ora diretor-presidente da Fundação dos Povos Indígenas do Amazonas (Fepi) em semelhante período, construíram o protagonismo de movimentos populares indígenas na Amazônia brasileira.

Até o ano de 2008, em consonância à meteórica ascensão dos Sateré-Mawé na cena indígena amazônica, deu-se a emergência política de jovens lideranças não tradicionais dentro da etnia. O fato de imediato não contradisse os rumos das indianidades em construção. O próprio Jecinaldo foi um dos mais destacados da juventude em ascensão. Essas pessoas eram, em suma, adultos em idade produtiva para itens como trabalho e família, e que por tempos ficaram sombreados por velhos de clãs dominantes. Com pouco poder de decisão dentro de territórios imemoriais, jovens líderes eclodiram

16 Até hoje Jecinaldo Sateré tem muita influência junto à Coiab e ainda ocupa postos de destaque na Coordenação.

dentro das duas instituições de representação política, driblando construções hierárquicas clivadas por cosmodominação. As atividades das novas lideranças se avolumaram e ganharam tónus. Depois, constituiu-se um ambiente de desconforto interno tanto no CGTSM quanto na Coiab. Não se tratava de uma situação que desvirtuasse as reivindicações políticas das etnicidades estabelecidas politicamente no bioma Amazônia, mas para os Sateré-Mawé essa realidade conjuntural foi o bastante para se gerar contra-esforços de setores tradicionais dos patrigrupos do Andirá-Marau no sentido de frear o avanço das novas lideranças. Estava, pois, consolidado o estabelecimento de disputas políticas internas. E a partir desse estabelecimento a ponta da crise foi fundada, assim entendemos, no receio – por parte de setores tradicionais – de que fosse invertida ou alterada a base de poder contida na sociohierarquia histórica da etnia.

Enquanto propostas advindas de novas lideranças continuassem no campo da hegemonia política em CGTSM e Coiab, a disputa seria por força institucional, o que de forma alguma se deu. O encabeçamento de ações pretendidas enquanto atos de autodeterminação e isonomia econômica dentro da esfera Sateré-Mawé, mas não apoiadas de modo equânime na TI Andirá-Marau por desencontros de opiniões, foi amparado em tipificações alentadas sob o conceito de “comércio justo”. Não indígenas participaram das decisões e um projeto,

denominado de “Projeto Waraná”, de base das gentes guaraná, foi instalado. Essa iniciativa viria a alterar todo o cenário ora composto nos idos da Mundurukânia, pela clânica quadriforme (lagarta-onça-guaraná-águia). Em dado momento, estrategicamente, os próprios indígenas Sateré-Mawé interessados em posições políticas aproveitaram a troca de um presidente do CGTSM, ajustaram os laços com a Coiab e reforçaram alianças com vereadores e/ou deputados não indígenas do bioma, tendo em vista firmar parceria com uma empresa francesa, a Guayapi Tropical, disposta a tomar lugar como conveniada comercial do grupo dos novos líderes. Diante do imbricado constructo social, o qual tentamos descrever brevemente, consolidou-se um quadro político que impulsionou traços de reinvenção e realocação da cosmodominação em razão da figura de *tui’sas* gerais Sateré-Mawé, conduzindo assim a uma cena modificada, que se articulava em torno tanto de instituições indígenas quanto não indígenas, acontecimento que não eliminou investidas da política indigenista capitaneada na Amazônia pelos dois órgãos (CGTSM e Coiab). O disposto nos leva a supor que esses órgãos, mesmo possuindo estrutura formal indigenista, remanejaram outras tradições políticas históricas, híbridas, no bioma.

Figura ímpar nesse processo de rearranjo de lideranças Sateré-Mawé foi Obadias Batista Garcia, do clã guaraná, atual coordenador do CGTSM e reconhecido líder dentro da Coiab. Segundo Obadias, o

costume de escolher mandatários clânicos mantém-se tradicional no Andirá-Marau, mesmo depois da hibridização destacada que se implantou fora da TI. O que mudou, todavia, após os eventos das décadas de 1990 e 2000, foi a escolha não ser mais um costume incondicionalmente veiculado à supremacia do clã lagarta e dos *tui'sas* tradicionais¹⁷. Outros clãs podem sublinhar preferências, a exemplo do dele mesmo, Obadias, membro das gentes guaraná, que assumiu posição de destaque político apoiado por uma mítica construída pelo patrigruppo *waraná*, a qual diz respeito à estrutura de poder na sociedade Sateré-Mawé. Ele, representando seu clã, aponta que tudo começou quando uma velhinha, ajudada por um papagaio falante (*marwê*) e um pássaro encantado (*hwiato*), conseguiu matar uma onça (*yarwára*) que perseguia os homens. Os guaraná, na narrativa, apontam que havia uma onça devoradora dos filhos de anumará (ave endêmica habitante de florestas subtropicais ou tropicais úmidas) e que certa vez ela encontrou uma velhinha com um papagaio falante.

Segundo o relato, o papagaio não comeu a velhinha porque não gostava de carne velha. Então a velhinha ficou contando estórias para a onça, ou melhor, “enrolando-a”, dizendo que o pessoal (os filhos de

17 Decorreram 23 anos desde que a primeira liderança tradicional Sateré-Mawé assumiu de fato e de direito um cargo na direção do CGTSM, havendo um hiato do *tui'sa* Zuzu Michiles, em 1987, até o *tui'sa* Antônio Tibúrcio Neto, em 2011.

anumará) não estava, pois essas gentes tinham ido caçar.

Isso aconteceu várias vezes, até que a onça, um dia, encontrou sozinho o papagaio falante. E então o papagaio disse:

A velha saiu para trabalhar.

A onça entrou e falou o seguinte:

– Amanhã, quero encontrar a velha e todo o pessoal, caso contrário, vou comê-la.

Quando a velha chegou, o papagaio começou a choramingar e falar assim:

– A onça vai te comer!

Mas sem falar diretamente com a velha. Porém, a velha entendeu. Depois, a velhinha indagou o papagaio:

– O que tu falaste?

Mas o papagaio não respondeu.

A velha escutou no ar:

– Ti... kuã! Ti... kuã!

É o canto do tikuã, o pássaro encantado.

Mas a velha não gostou do canto e disse:

– Cala a boca!

Então apareceu um rapaz que falou:

– Era eu o tikuã! Quero te avisar: a onça vai querer te comer amanhã. Mas tem um jeito. Ela vai querer dormir nas tuas costas. Tu deixas, mas tu preparas uma estaca bem afiada. Deixa-a dormir profundamente, pois se não dormir profundamente ela desperta e te come na hora. Quando ela roncar, tu pegas a estaca e tu a colocas

no ouvido dela e tu a matas.

A onça chegou e pediu para a velhinha tirar os piolhos da cabeça dela (na realidade eram os ovos de mosca que ela tinha sobre seus pelos sangrentos). A velhinha fez tudo direito e matou a onça roncadora. Depois, a velha chamou todos os filhos de anumará que estavam escondidos no mato e perguntou por cada um:

– Embaixo de qual árvore tu estavas escondido?

Um tinha se escondido em baixo da árvore Sateré; outro, em baixo das ramas do guaranazeiro; outro embaixo da cutia; outro embaixo do gavião. Esses são nomes de árvores, pois quase todos os bichos têm sua árvore predileta. Então os homens saíram de seus esconderijos de baixo das plantas e das árvores que dão o nome aos vários clãs.

Diz a narrativa que daí vieram os nomes dos clãs.

Os gaviões eram muito guerreiros, caçadores e ladrões, como os Meiru e os Uanumu. Mas depois começou uma guerra entre eles. E foi o homem que tinha se refugiado debaixo da árvore predileta dos lagarta (*saterê*) o que trouxe a paz, juntamente aos membros do clã guaraná.

Em suma, tal explicação mitológica descrita aponta para o entendimento da lógica de parte dos atos que culminam na linha de sucessão dos tuxauas Sateré-Mawé

na atualidade¹⁸. Cabe salientar mais uma vez que Obadias é *waraná* e por isso (talvez) ele enfatize que seu clã teve maior propulsão junto aos *sateré*, ante os águia e os onça, na tarefa de construção da paz interclânica nos tempos da Mundurukânia – o que não seria de se criar espécie, dado que versões do mito tendem a ser construídas conforme angulações de pessoas ou famílias tribais que o narram. Porquanto, interpretando o imbróglio, consideramos esse evento, o de transladação da mítica e a particular reconformação da percussão da linhagem clânica, tendo em vista o enaltecimento do clã guaraná, como uma consequência de reagrupamentos vinculados a situações distintas em que tuxauas de domínio tradicional e não tradicional, por investida mútua de disputa de poder, posicionavam-se entre lideranças institucionalizadas ou entre lideranças étnicas. Tratou-se, entendemos, de uma reciprocidade mediada por interesses políticos, dentro de tendência oportunizadora de espaços para novas articulações e composições na direção do CGTSM que, sendo estrutura organizativa para mundos não indígenas, foi constituída mediante critérios políticos específicos. Assim, aqueles que tinham maior facilidade em lidar com estruturas burocráticas em razão de políticas externas ocidentais e brancas, podendo ampliar a relação dos Sateré-Mawé com outros segmentos políticos, em geral eram

18 Informação de Obadias Garcia Sateré, em outubro de 2016.

escolhidos para presidirem o Conselho.

O que podemos notar em meio à torrente de acontecimentos é que o contexto sociopolítico e econômico do Brasil, então guiado pelo capitalismo neoliberal desde a década de 1960 e mais fortemente a partir dos anos 1990, ainda que tardiamente incidiu sobre o bioma Amazônia e impactou perspectivas estruturais, funcionais e humanas. Como estigma gerador do modelo do capital livre pautou-se a concorrência, incentivada na medida em que foram concretizados tratos intersetoriais entre firmas e empreendimentos, entre trabalhadores e prestadores de serviços na região. E daí se passou a construir um aparato avolumado de desigualdades, mediante o qual a concorrência acontecia, mas sem variabilidade, entre desiguais. A concorrência jogou povos tradicionais na disputa pela terra contra megaempresas do agronegócio amparadas por Executivo, Legislativo e Judiciário, três poderes que pouquíssimo se posicionam em favor de minorias nacionais. Ademais, o golpe militar de 1964 concretizou no Brasil uma ditadura que, ao longo de 21 anos, forjou na região amazônica uma série de atividades voltadas para a construção de grandes projetos de investimento (GPIs), supostamente para alavancar a economia. Esses projetos, macroeconômicos, foram arrumados segundo conjuntos de ações direcionadas a empresas multinacionais, compiladas a partir do Programa de Integração Nacional (PIN). Vertentes do

PIN foram o “Plano Decenal”, o “Metas e Bases”, o “Proterra”, o “PND I”, o “PND II” (este especialmente direcionado ao bioma Amazônia), o “PND III” e o “Avança Brasil”. Todos com objetivo de construir grandes obras, redistribuir terras e enriquecer agroindústrias e empresas eletrointensivas, fortalecendo a infraestrutura nacional somente nas áreas de energia, transporte, empréstimos bancários e comunicações – sem justiça social. O regime militar e os consequentes governos democráticos do país, até 2002, buscaram importar modelos de desenvolvimento correntes e usuais fora do Brasil, impondo formatos preestabelecidos.

Para os Sateré-Mawé, particularmente, esses fatos e fenômenos sociopolíticos estruturantes na Amazônia desde os anos 1960 levaram a que territorialidades e simbolismos se mesclassem ao sistema liberal econômico vigente. Só que muito mais o lado positivo desse arranjo foi destacado em relatórios governamentais. De outra forma, polêmicas concernentes à desterritorialização e à reconversão de hierarquias ancestrais, sociedades nativas, homogeneidades e tradições concorreram para refundar a realidade via bases não democráticas, produzindo ranhuras (se não, rachaduras) em estruturas humanas históricas formadas ao longo de décadas, séculos e milênios no bioma. Cada Sateré-Mawé que estava à frente de CGTSM e Coiab, assim como todas as demais lideranças indígenas que atravessaram os anos de chumbo e a redemocratização do país, bem como a

posterior abertura de fronteiras, passava a valer em função dos resultados que conseguia e pela eficiência de investimentos atraídos, por vitórias em um mundo concorrencial. O fugidio, caracterizado pela pulverização de passados e presentes, teve como consequência aos povos do Andirá-Marau a desordem e a elevação de fragmentações sociais. Percebemos que a incoerência de ações sociopolíticas acarretou, desta feita, na degradação do ambiente e no esgotamento das gentes étnicas da Amazônia Central (e particularmente aos Sateré-Mawé). O esgotamento a que nos referimos remonta à finitude do ser humano como ser de vontade; ao decaimento enfrentado no confronto com a sociedade e consigo mesmo. Além do mais, importa sublinhar que os Sateré-Mawé tiveram de passar por situações de tensão ao terem de se adaptar à nova ordem, mutável em si mesma, o que os levou a ajustamentos de conduta em um cenário de ambiguidades.

O ocorrido de os povos do Andirá-Marau terem se tornado em parte cativos do sistema apontou para uma domesticação potencial, que tendeu a atrofiar autossustentações cosmopolíticas imemoriais. Como povo pré-conquista, ao conduzir políticas de representatividade no CGTSM e na Coiab, foi castrador ter de seguir e assumir regras de poder apresentadas como verdades absolutas no trato com o Estado. Para eles, escapava-lhes, a partir de controversos programas estatais, o ideal de eficácia para se recuperar e manter

históricas experiências de vida; escapava-lhes a possibilidade de avivar e reanimar os pares em uma política tradicional para a produção de valores com variedade orientada para atividades locais, visando melhorias na qualidade de vida e bem-estar. A consequência foi que relações traçadas na política institucional passaram a mediar interações entre grupos e pessoas, influenciando na constituição das escolhas conjunturais a partir de parentescos e obstruindo altas parcelas da subjetividade residente em identidades indígenas. Adversários com atributos de inimizade preferencial, como é o caso dos onça e dos cutia, foram formados com maior intensidade, porém sem elementos essencialmente étnicos, parametrizados por histórias de fundação da etnia, fazendo decair a concorrência entre ambos e fragilizando estruturas da memória (CLASTRES, 1982; COMBÈS e SAIGNES, 1991). Agora, o que se destacava eram constituintes ligados a cargos, posturas em órgãos não-governamentais, influências regimentais e soldos recebidos por funções burocráticas. A lógica foi expressa a partir da consolidação de privilégios por função gratificada para ocupantes de estatutos representativas em CGTSM e Coiab, os quais se estendiam como funcionários tanto para ambientes institucionalizados quanto não institucionalizados, da vida pública e privada.

Ao longo das últimas duas décadas, ao menos, foi possível detectar subsídios históricos e antropológicos

nessa postura, os quais estrategicamente deslocaram modelos interpretativos referentes a americanismos pré-colombianos para situações práticas de afinidades na Amazônia, em especial para a realidade sociocultural e as políticas do grupo Sateré-Mawé (ALVAREZ, 2004). Houve, assim, redimensionamentos hierárquicos e mudanças em intersubjetivações contextuais de grande fundamentação para as indianidades em suas multifacetadas direções. Foram atos contextuais que potencializaram interferências e alterações ligadas ao modelo político dos grupos indígenas do Andirá-Marau e de agentes do entorno, tendo ocorrido a passagem de um modelo anteriormente ligado ao ‘mundo tribal’ para um modelo alimentado por éticas transnacionais enviesadas por conexões com agentes externos. Os acontecimentos mencionados sinalizam para um corte ou ultrapassagem de um sistema de liderança historicamente ligado a localismos para outro determinado por órgãos oficiais do Estado e mesmo do Terceiro Setor, onde o embate entre lideranças proeminentemente construídas dentro do próprio movimento indígena tem sido posicionado frente a espaços articulados transnacionalmente.

5.2 As novas onças e cutias

A política indigenista amazônica reformada a partir

de CGTSM e Coiab, como almejamos notar, tendeu a ser compreendida enquanto consequência de processos históricos nacionais com possibilidade de serem projetados sobre a cosmologia vertical dos Sateré-Mawé. Acreditamos que essa projeção, estudada por hipótese, no percurso do problema abordado não chegou claramente a modificar relações clânicas e de poder entre patrigrupos dos povos do Andirá-Marau, mas em determinado aspecto pode ter enviesado o reconhecimento de tuxauas, caciques e *painis* – três personas de grande fundamento nas aldeias – como pessoas protuberantes sobre definições próprias da etnia, arregimentando conhecimentos transversais sobre a economia intersetorial étnica e a política institucional indigenista. Conhecimentos estes que estão culminando, ao fim e ao cabo, em reposicionamentos de pessoas dentro das hierarquias tradicionais no Andirá-Marau, com efetivos impactos no pensamento mítico dos velhos e na sabedoria espiritual do povo.

Hoje, para os Sateré-Mawé, sonhar com lutas entre patrigrupos antropomórficos, relembrar cantos de ordem e lamento dos tempos da clânica quadriforme de lagarta-onça-águia-guaraná, encontrando respostas para problemas a partir das reconstituições de batalhas, parece ter um tanto menos importância do que atividades distribuídas conforme aparelhamentos de cargos e funções em CGTSM, Coiab e mesmo dentro de ambientes aldeados, agora sob jurisdição não apenas de

ancestralidades carregadas por tuxauas, caciques e *painis*, mas também de factuais anunciadas por capitães e capatazes escolhidos por influência do Estado. Ou ainda, interpretando de outro modo, parece ter importância comprometida muito mais institucionalmente e não localmente esse viés de ação – o que por suposto não seria de todo fundamental aos indígenas dentro do complexo cenário de trocas intersetoriais entre Estado e etnia. De maiores essencialidades seriam as variações políticas e as formações de lideranças dentro do contexto institucional de atuação no indigenismo estatal e não estatal. Mas, mesmo isso, embora representando sinal de resistência, não se caracterizava por completo como luta social, posto que, categoricamente, uma luta pode ser identificada como “social” apenas na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, das particularidades das pessoas, chegando a um ponto em que as atitudes se tornam a base de um movimento coletivo de expansão de saberes e fazeres (HONNETH, 2003).

A construção teórica desenvolvida por Honneth (IB., *op. cit.*) sobre reconhecimento, inclusive, dá margem para pensarmos variações e orientações presentes que compõem as experiências políticas e cerimoniais dos Sateré-Mawé. Sobretudo para fortalecer discussões acerca do potencial semântico contido nas lutas sociais desse povo, heurísticamente marcado pelo Projeto Integrado de Autonomia Política, denominado

popularmente como Projeto Waraná¹⁹, tratado no tópico anterior. Sobre o projeto, muito conhecido dentro e fora dos círculos nativos da etnia, o que destacamos é que ele desencadeou alterações e interferências diretas e indiretas no processo de formação e legitimação das atuais lideranças políticas, porém trouxe certa autonomia macroeconômica aos indígenas, no comparativo com o recente passado de programas lineares de agricultura familiar solidária, promovidos pelo Estado. Nesse sentido, a nova formação de hierarquias clânicas, a partir de institucionalidades e não somente de

19 Projeto integrado de etnodesenvolvimento em execução na Terra Indígena Andirá-Marau, que hoje abrange 437 famílias em 74 localidades da TI. Foi concebido com objetivo de fortalecer a agricultura e a soberania alimentar dos nativos, bem como proporcionar geração de renda e valorização de saberes, posto que o Andirá Marau é tido tradicionalmente como o último abrigo do waraná no mundo inteiro. Diz-se, dentro do escopo do projeto, que a TI representa um *Sateré-Mawé éco ga'apypiat Waraná mimotypoot sése*, ou seja, um "Santuário ecológico e cultural do guaraná nativo dos Sateré-Mawé". O projeto foi criado embrionariamente nos anos 1980 e instituído em 2008, dentro de uma proposta para vender sementes secas de guaraná e derivados, objetivando-se a construção da autonomia econômica da Nação Sateré-Mawé. A justificativa foi que sem autonomia econômica, sem autofinanciamento via articulação organizacional do povo para a subsistência das famílias, baseada na produção e não na dependência do assistencialismo, não pode existir autonomia política. Sem autonomia econômica, organizações acabam sendo manipuladas e votos acabam sendo comprados. E sem autonomia política ninguém vai permitir aos Sateré-Mawé a livre expressão sociocultural. Sem autonomia política, sem liberdade, a expressão da cultura fica sendo caricatura (um jardim zoológico humano). Por isso, não é errado dizer que o projeto é de produção e comercialização de sementes secas de guaraná e derivados (cf. Portal Filhos do Guaraná, 2017).

tradicionalidades, as quais, é primordial destacar, não desapareceram, mas se encontram subsumidas em razão de papéis políticos determinados, é influenciada por cargos e funções de fora das aldeias, das famílias e da conjuntura de lutas do passado.

Pode parecer tênue a escolha por essa afirmativa, entretanto, se verificarmos a história de lutas entre os patrigrupos viventes na Mudurukânia de outrora, vemos que os clãs guaraná e águia avançaram na linha sucessória dos lagarta, ultrapassando os onça, até então sucessores naturais por causa das suas artes da guerra e de serem representantes da memória das condições de uxorilocalidade entre casais Sateré-Mawé (pronunciada pelo amor às gentes cutia). Aqueles, aproveitando-se do momento histórico, que em certa monta não se distinguiu das batalhas por poder dentro da velha terra mítica, reconstruíram em parte o lendário das lutas travadas e dos amores do passado, contudo pela cosmovisão das contingências do presente. E hoje, na dança do *mäe-mäe*, apesar de a alegoria ainda ser tradicionalmente arrumada para protagonizar a onça e a cutia na brincadeira, guaraná e águia orientam e muito a ideologia formativa que molda a festividade, predecessora do *waymat* na sequência de cerimoniais dos Sateré-Mawé.

Os guaraná e os águia souberam caminhar pelos condutos da liberdade moral que se observa nas estruturas de poder do CGTSM e da Coiab, mesmo

entrando em conflito exatamente com o controverso tradicionalismo constante no cotidiano de parte dos étnicos do Andirá-Marau. De similar maneira, na contemporaneidade inexistem exigências de heroísmos e bravuras por linhagem clânica para ascender a chefias de grupos de parentesco dentro das instituições. Assim como não se exige a contabilidade de heroísmos durante a existência terrena que possam ser validados como “registros positivos” a permear a vida após a morte, no *nusoken*, na Mundurukânia ou em qualquer terra prometida. Em suma, são as novas concepções indígenas que dialogam com o espólio sociocultural arregimentado e constroem outras nervuras a serem inseridas dentro da brincadeira de onça e de cutia.

Em suma, parece não se tratar de pensar em aniquilamentos de papéis sociais, mas sim de reinvenções desses papéis, o que também mexe com a autoridade engendrada a partir de cada um dos lugares de fala assumidos por tuxauas, caciques e pajés em razão de significantes históricos e territoriais. E também, se são duas culturas – a do Estado e a dos étnicos –, dois sistemas, alocados em uma única arena de tensão e confronto político, há duas complexidades em transformação, em uma maneira dual de lidar com o universo cosmopolítico e pensar realidades as quais dividem o mesmo cenário. O contraponto indica, de um lado, organizações indígenas passando a atuar como postulantes de projetos de desenvolvimento e proteção

ambiental na Amazônia; de outro, ONGs em estado de parceria, a fornecerem assessoria de natureza técnica e intermediarem acordos transnacionais. Ramos (1986) aponta que um dos efeitos da entrada de ONGs no campo indigenista ao longo da década de 1990 foi o surgimento de um ‘indigenismo privado’ que atuou a par do ‘indigenismo público’ da Funai. Essa reforma entre papéis institucionais e não institucionais teve seus rebatimentos nas natividades Sateré-Mawé.

Dentre as complicações, houve as que atingissem as simbologias da brincadeira da onça e da cutia, como tentamos sublinhar no tópico. E apesar de não terem deixado os clãs menos arraigados de historicidades, no entanto o que se deu foi uma espécie de modelagem reformadora da brincadeira da onça e da cutia dentro do *mãe-mãe*, que em resumo mostrou-se integrativa de parte das capacidades imaginativas das pessoas e seus duplos. Uma modelagem ocorrida segundo perspectivas supralocais – e aqui não temos certeza em dizer se a ação foi obstrutiva, mas o que se infere é o seguinte: para as gentes onça e as gentes cutia, limites impostos ao horizonte da vida parcialmente institucionalizada têm sido observados concomitantes ao binarismo indigenista relativo às coisas ‘de fora’ e ‘de dentro’. A consequência é que o ‘público’ e o ‘privado’ se confundiram e pareceram tornar-se estranhamente tristes no contexto da etnia, por serem tópicos diversos de um relacionamento que subverteu a vida no Andirá-Marau.

No rodaminho histórico envolvente da economia das pessoas e dos amores entre bichos no Andirá-Marau, as novas onças e cutias, institucionalizadas ou não, mantêm processos de inalação do *ipadu* raspado, do *rapé* de cumaru e fumam cigarro de *taxary* para determinarem territorialidades e afetos; mantêm confraternizações pela uxorilocalidade formada pelos desejos de conquista e sustento da casa da mãe da mulher esposada. O que se reformulou foi a disciplina associada às matanças e devorações nos altos tempos da guerra da Mundurukânia, quando as gentes onça, destroçadas por sentimentos não correspondidos das gentes cutia, as aniquilavam por atos canibais para demonstrarem força persecutória e inverterem a culpa associada ao aniquilamento. Na morte da figura do amor, contemplava-se a prática do matador tornar-se maior que a presa executada, assumindo-se a ideia de que o ato de devorar era uma punição à cutia por não satisfazer totalmente o desejo da onça. Esse modo canibal de ontem, hoje é incorporado socioculturalmente pelo ‘modo da conquista’. Os disciplinamentos que pessoas onça impõem a pessoas cutia correlacionam-se a impedimentos de autoridade.

Acerca das ações de disciplinamento, os águia, patrigrupo membro da clânica quadriforme – contabilizando-se seus proto-integrativos *akyi* (morcego), *nhap* (caba) e *uruba* (urubu) – inseriram-se na historicidade dos onça e dos cutia porque possuem força

para lutar contra o bicho forte e as memórias das batalhas de outrora o permitem fazê-lo. No mesmo prumo de interpretação, é importante ressaltar que o tamanduá, animal não integrado a qualquer clã de linhagem de dominância Sateré-Mawé, e também inconstante enquanto clã proto-integrativo, participa também do cerimonial da brincadeira da onça e da cutia como agente matador do bicho forte – e apesar de nem sempre o bicho forte morrer na cena lúdica, em repetidas vezes o tamanduá se faz presente como ceifador, algoz, mentor de aflições, tormentos e torturas, com maior ou menor participação durante as apresentações no *mäe-mäe*.

Dos disciplinamentos que constam como penalidades dentro do jogo, a correição física imposta pelo tamanduá à onça é, por completude, um ato de impedimento de autoridade total. Esse impedimento de autoridade é o pagamento que as crianças infringentes de regras do jogo, individual ou coletivamente, enfrentam em face à debilidade dos atos na brincadeira. E lembremos que distribuições de ataque e defesa são medidas para confinamentos e compensações tanto para a onça, a cutia ou o cordão humano. Assim, compreendendo o jogo lúdico por esse lócus, o impedimento é uma forma de leitura doutrinária étnica dos Sateré-Mawé a alertar sobre o cotidiano de perdas e ganhos da história do povo do Andirá-Marau. É uma disciplina. E disciplina é poder (cf. FOUCAULT, 1999).

A onça, como verdugo ancestral da cutia, lidera os ensinamentos de agressão e defesa durante o jogo. Só que, em verdade, na interlocução com a cutia existem as expressões de força e ira dos águia e a figura mórbida do tamanduá a concorrerem para a distribuição de contendas interclânicas. Por exemplo, na prática, no momento em que um elo do cordão humano se parte, ou se abre por pressão, e como consequência acontece a invasão da onça na roda da cutia, as crianças que foram incapazes de evitar a fissão são punidas por fraquejarem no trabalho de união por uma causa comum. Essa causa situacional da brincadeira é correlata a causas políticas de futuro. Serve de exemplo para a necessidade de união no porvir. A pena pode integrar um conjunto de impedimentos de autoridade relacionado às pessoas e às famílias das pessoas envolvidas. No limite, estar impedido a ponto de perder a ‘coragem de onça’, ou deixar de ser *yawára marãna* (onça de luta) ou *yawáretê* (onça verdadeira), é esvair-se como indivíduo étnico, em que pese a autocomiseração por descrença na *tãbatajá* (aceitação de que o *tajá* originou a onça ou a jiboia).

O ato de penalizar as crianças responsáveis dentro do arrazoado da cosmologia adensadora dos clãs que integram cerimoniais predecessores ao *waymat* rememora as categorizações de guerras, caçadas, amores e uxorilocalidades. São categorias dos tempos da maquinaria ancestral da etnia, quando bichos e gentes eram onipotentes entre os Sateré-Mawé e competiam

por posições tribais. Um tempo em que o canibalismo predatório vinculado às satererias, entre elas a dança do *mãe-mãe*, e por correlação a brincadeira da onça e da cutia, articulava-se aos poderes da vida. Nessa época, os disciplinamentos passeavam pelos gostos e cheiros das pessoas, alargando-se no modo canibal como condição humana porque os duplos precisavam se alimentar. A transcendência e a longevidade passavam pelas vitórias e culminavam no sabor da carne e no gosto de sangue.

Sem a pretensão de traduzirmos a história das categorizações essenciais Sateré-Mawé a partir de uma associação livre e direta, e compreendendo que os animais selvagens organizados para serem totêmicos dentro dos clãs foram convertidos em indivíduos políticos e hoje servem ao indigenismo, seja ele público ou privado, almejamos, outrossim, supor inferências de que o plano metafísico das cosmologias de acepção clânica cederam boa parte de seu lugar na construção da pessoa às linearidades da política funcional do indigenismo amazônico. Uma política em que relações pessoas-cargos-recebimentos possuem altos status ante relações de pessoas-bichos-deuses. Nessa política, “é como se houvesse uma fratura, um rompimento inequívoco que foi determinado estrutural e simbolicamente em função de adaptações forçadas a exigências externas de ordem secular, mas que se fazem sentir na contemporaneidade” (ALBUQUERQUE e FERREIRA, 2016, p. 200).

A suposição nos leva a crer que a maneira como a etnia tem mantido na atualidade a memória coletiva, referindo-se a lugares primitivos de ocupação como espaços dominiais, cujo imaginário sobre eles se modifica segundo ações humanas para atender a circunstâncias dadas, tem se modificado frente a pressões contemporâneas. Na circunstância, o povo Sateré-Mawé está se obrigando a elaborar estratégias para defender territórios, ancestralidades clânicas e manter suas afetividades míticas e seus cerimoniais. Eles têm se voltado ainda, e agora por meio de CGTSM e Coiab, a tentar fazer com que a Funai admita, não forçosamente ou burocraticamente, mas de fato e por direito, a existência de distintas formas de expressão política – incluindo representações espirituais – dentro de marcos legais e reconhecidos.

O cenário leva a crer a existência de divergências entre criações sociais, imaginações cosmológicas e normas jurídicas. Nessa conjuntura, há risco de se fundir o lado conceitual histórico com o lado pragmático contemporâneo do indigenismo, permitindo que categorias jurídicas substituam categorias datadas de um passado remoto (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998a, 1998b). Para o Estado brasileiro, com práticas assistencialistas que atualmente tomam contingentes étnicos como agrupamentos puramente numéricos, capazes de decidir eleições em esferas municipais, o povo Sateré-Mawé do Andirá-Marau tende a servir como um

conjunto de humanos prestidigitados. São tomados como produtivos na medida certa a adaptarem-se à realidade pós-moderna, sendo até mesmo alvo de negociações em função de dimensões ideológicas arbitrárias e não indígenas. Como entidade invisível, mas observável, o ‘indigenismo público’ pode servir a possibilidades pragmáticas para o avanço do ‘indigenismo privado’ em esferas governamentais. O público é aquele estatal, generalista por vezes, orientado a partir de interesses não necessariamente alinhados ao bojo estratégico dos modos de vida dos povos tradicionais. O privado atrai a organicidade e o simbolismo multiétnico para além daquilo que o Estado supõe ser de seu controle.

Sobre a prestidigitação, é possível em alguma medida que recursos assistencialistas possam não de forma obrigatória terem sido criados com essa função, todavia incorporam combustível para a engrenagem. São aposentadorias compulsórias, ajudas de custo, salários-extras, pensões temporárias e vitalícias, empréstimos pessoais, entre demais²⁰. A presumível situação de dependência, no entanto, não nos parece em qualquer ponto ser parasitária, podendo não concorrer a todo custo para alterar saberes e fazeres Sateré-Mawé. A

20 Em determinado período, auxílios estatais podem representar até 80% da receita anual familiar indígena, com média de flutuação em territórios Sateré-Mawé de 15% para menos ou mais, competindo de modo ambíguo com rendimentos de projetos envolvendo extração de guaraná, os quais geram até 20% da renda familiar.

dinâmica da produção de sentidos em razão de festejos clânicos, como a brincadeira da onça e da cutia, não tende a ser modificada sensivelmente em suas escalas basilares. O que entendemos acontecer, igualmente, são as existências de impactos esperados em razão do contexto mutável da contemporaneidade, o qual, aliás, é global. E ser global significa incorporar-se à velocidade da informação, das sistemáticas comunicacionais, do avanço da burocracia estatal, da política partidarista e do capital especulativo e volátil.

Como somos da liderança indígena, eles pensam que nós temos que manter os índios, mas pensamos diferente. Existem os políticos que pagam cem reais, dão gasolina, rancho e eles acham que devemos agir assim, isso faz com que muitos não trabalhem. Por isso muita gente fala que índio é preguiçoso. E o Projeto Guaraná [Waraná] é para trabalhar, é pegar na enxada, suar para se sustentar. Vamos trabalhar dentro da nossa cultura, vender nosso guaraná, mas não deixar de ser Sateré de verdade (Entrevista concedida por Sérgio Batista, outubro de 2016).

O trecho sugere que CGTSM e Coiab alinharam-se às tendências da ética do comércio justo global e passaram a não mais integrar cosmovisões de simbologias anímicas em decisões coletivas, preferindo a velha política de cargos e funções. Não se trata de uma

ação negativa, mas os institucionalismos comerciais nem sempre tem objetivado a recuperação de espaços perdidos por anciãos ou tuxauas em consequência de conflitos políticos com líderes carismáticos da nova geração. E vice-versa. Novatos também armam situações ambíguas de confronto em busca de patamares e carreiras de destaque. Na interação da disputa, o mundo indígena na Amazônia está sendo caracterizado por instabilidades contingenciais, intensificadas em contextos de autonomia política diante das exigências contemporâneas. Estas são muitas vezes ancoradas em desilusão e mal-estar, sintomas da reorganização social frente aos desafios do presente. E um desses desafios é a política de parentesco patrilinear.

Essa política obviamente determina o pertencimento a grupos anímicos em ambientes aldeados, que se tratam conforme referenciais mítico-territoriais. Todavia, a organização da sociedade em confluência ao Estado torna arritmica a funcionalidade do conjunto de argumentos ancestrais que identificam o primitivismo indígena. Na estrutura desses campos, sobressaem-se relações de força entre agentes e instituições envolvidas na luta ou na distribuição de poderes segundo intensidades. A própria crise ambiental tende a mobilizar novas possibilidades de reapropriação da natureza (LEFF, 2008), em decorrência, sobretudo, do que Alimonda (2011, p. 21), no tocante a americanidades próprias dos povos do sul global, afirma: “el trauma

catastrófico de la conquista y la integración en posición subordinada, colonial [...], es el reverso oculto de la modernidad, y la marca de origen de lo latinoamericano”. Por outro lado, essa marca configurada, que ainda assim assumimos advir da pessoa moderna na Europa, construída ao longo dos séculos passados, também é integralizada por elementos do novo mundo amazônico.

O que pontuamos ser nocivo no âmbito do propenso alinhamento indígena às realidades inventadas por Estado, instituições, marcado por efeitos opostos aos planejados, é o conjunto de atividades governamentais sobrepujadas às ordens instaladas: política, científica, cultural, empresarial, artística e médica, entre demais, excessivas vezes montadas burocraticamente. Essas atividades, pelo substrato da dominação e da exclusão que carregam, são legitimadas enquanto inquestionáveis. E ainda podem passar a ser eixos sustentadores de cosmovisões conveniadas por objetos convertidos em ideais do mundo modernizado. São ideais encalacrados em coisas que falam negativamente por si mesmas e são arrogadas a serem objetos finais da história, dentro de um cenário de hibridização do moderno com o tradicional. E justamente esse cenário é influenciador das composições estipuladas na dança do *mãe-mãe*. Aliás, o próprio *moderno* já nos parece representar a hibridização *a priori*, o que o implica ser um fim em si mesmo.

Para os Sateré-Mawé, o indigenismo como técnica tende a ser considerado ao menos segundo duas concepções. A primeira instrumental, a partir da qual a técnica serve de meio a certos fins, como por exemplo para invocar desobediências civis e para emular adversários. Outra, funcional, em que a técnica serve como sistemática para se caracterizar mundos visíveis e invisíveis, denominando gentes, bichos, plantas e pedras. Então se dá que, no cenário de embate das novas lideranças ante as velhas, onde, como dissemos, a política das relações pessoas-cargos-recebimentos possui melhor status ante as relações pessoas-bichos-deuses, o indigenismo brasileiro mostra duas faces de efeitos singularmente convulsivos: a reguladora e a descritora. Tais são propriedades contraditórias, que desocultam um tipo de vida indígena racionalizante, mecanizada, não plenamente instituída de visões míticas e espirituais constantes em esferas organísmicas e ecossistêmicas (SANCHEZ, 2016). Esse desocultamento de tradições Sateré-Mawé e a posterior institucionalização de práticas de indianidade têm fundado cisões entre gentes, bichos, plantas e pedras. E ressalte-se que o disposto acompanha a história dos indígenas do Andirá-Marau desde tempos imemoriais, auxiliando na construção e manutenção de simbolismos e memórias coletivas. Inclusive, essas memórias coletivas, de idêntico modo, também se inserem sobre concepções referentes ao indigenismo praticado por étnicos, sejam velhos ou novos líderes,

dentro da Coiab e do CGTSM.

No particular da dança do *mãe-mãe*, o que pudemos compreender foram as espiritualidades e territorialidades Sateré-Mawé em estado de franca conformação, sobretudo porque se notaram alterações em referenciais importantes nas estruturas de poder dos aldeamentos do Andirá-Marau que se refletem fora dos ambientes dominiais da TI. O cenário aponta sugestões sobre a reestruturação não de linhagens clânicas, como seria de se esperar, mas de organicidades concernentes à composição dessas linhagens em assentos de poder de CGTSM e Coiab. Essas reestruturações tendem a deslocar planos de austeridade com relação a lideranças mágico-religiosas e tuxauas ungidos pelo totemismo implicado nos duplos que orientam membros dos clãs onça e cutia, ambos os principais inseridos na problemática, oriunda da realidade apartadora das discussões sobre o indigenismo público e o privado. A assimetria é simbólica, mas com reais consequências em guerras, caçadas, amores e uxorilocalidades, como tentamos explorar no tópico.

VI. NATIVIDADES CORRELACIONADAS À BRINCADEIRA SEGUNDO A ORDEM DA TERRA

6.1 Comparações interpretativas sobre o plantio

A dança do *mäe-mäe* é como um lembrete sazonal interpretativo que os Sateré-Mawé impõem a si mesmos como uma marcação visceral, uma datação plena do plantio e da colheita. Durante as comemorações, nos meses de janeiro e fevereiro, comportam-se como cordiais jardineiros que precisam ser impelidos a cuidarem de plantas com água e afeto. Cada etapa dos jogos lúdicos da época opera florescimentos e se desencadeia a partir de um tipo de arrumação própria, de chamamento ao trabalho. A brincadeira da onça e da cutia está inserida nessa forma de entendimento

amazônico acerca do entorno ambiental e das imaterialidades do local onde estão os parentes. Talvez seja mais inteligível pensar o jogo não como um ato forçado à jardinagem, mas como propulsão para a atividade de arejar o solo, desembuchar folhagens secas, limpar canteiros e propiciar o crescimento do verde como organismo pulsante. Se onças e cutias, como pensamos, sendo protagonistas no cultivo, dialogam aos modos da terra com o cordão humano, este o fiador da colheita, é interessante entender que se trata de uma produção mítica para o consumo. Além disso, é um ato de avolumar o plantio, que engendra uma realidade para além da mera percepção do real.

Os clãs lagarta, onça, guaraná e águia, orientadores de normatizações do *mäe-mäe*, coordenam atividades relativas às noções de território, memória e tecido de relações sociais durante as festividades do início de ano. A clânica quadriforme, unida pela conveniência das guerras desde tempos imemoriais e subsistente ao passado de mortes em confronto, detém o poder de suas linhagens para proclamar dotes e instituir afinidades. Os motivos desse poderio, dessa forma de manutenção de autoridade, foram atestados em batalhas constantes dos anos do *nusoken* (simbólicas) e da Mundurukânia (territoriais). São arquirrivalidades que perduram não sem ameaças, por causa de ajustamentos políticos (capítulo anterior) e do plantio. Duas condições que enobrecem os Sateré-Mawé e lhes dão a percepção de

saberem agir com palavras e com as mãos. O plantio é uma forma de economia de subsistência através de negociações, de trocas, intercâmbios, o que quer dizer que é ainda uma maneira de aglutinar verdades e mentiras, assim como acontece na política.

São verdades e mentiras subliminares, entretanto arrumadas para moldarem escolhas e determinações de relacionamentos afetivos interclânicos. Quando uma jovem, seja onça ou cutia, pretende enamorar-se, dar-se em sua corporeidade e mentalidade a outra pessoa Sateré-Mawé, igualmente sedo um homem onça ou cutia, a perspectiva do clã é considerada no âmbito da terra e das atividades que cercam o cultivo e a colheita. O bom homem provedor passará no teste. É necessário, entretanto, que o outro desejado seja do clã arquirrival (bicho forte *versus* bicho fraco), como é o caso das gentes onça e cutia. Daí se inicia a ginástica da uxorilocalidade, com o chamamento, por exemplo, do pai de uma moça onça para que lhe seja apresentado um pretendente cutia, ou vice e versa, no âmbito do gênero.

O mancebo, então, é levado ao campo de sementeira, ou particular ou coletivo, de um ou de todos, em geral localizado no quintal da casa ou talvez em uma área comum da aldeia. Lá, o parentesco é investigado e avaliado. Iniciam-se testes para saber se seu tônus físico e sua designação psíquica, bem como suas intenções intrínsecas, no sentido da determinação de linhagem, servem para serem juntados com os dotes da suposta

nova família a acolhê-lo. Depois, começam os atos da conquista.

Primeiro, arranja-se um modo do pai da moça chamar o pretendente para cultivar a terra consigo, plantando roça e preparando a colheita, em uma atividade sem comida, durante um dia inteiro. O teste é de resistência. Apenas a água e um *tarwary* grande servirão para eles durante as próximas oito horas de labuta. O percurso de trabalho do desejante mancebo apontará quais qualidades e defeitos podem ser elencados ou suprimidos pelo pai da moça. Então, o rapaz chega, se põe a arar o solo em preparo e mostrar o que sabe do cuidado provedor de uma casa. O quanto mais planta, mais parece demonstrar sua intenção de desposar a jovem fêmea. O ritual de iniciação é posto logo aí, na intenção de auxiliar nas atividades afeitas aos modos de vida com o pretenso sogro. Há que destacarmos que a fertilidade do plantio no solo e a virilidade masculina coadunam para o rito de homogeneização do pedido para o enlace. É uma narrativa da solicitação do moço e outra contraposição do pai. Ambas são diametralmente opostas. Um ataque e uma defesa – ou ataques e defesas conjunturais, no jogo da parentela direta e do parentesco interclânico.

Talvez não seja menos inteligível falar em atos desiguais de confrontação ou descabimento nessa arrumação de uxorelocalidade. Mas o jovem, não iniciado, precisa ultrapassar a prova simbólica dos encantamentos

do trago do *tarwary*. O enlevo do fumo, assim mesmo, sem dança e bebida, lhe é oferecido intencionalmente pelo pai da moça, como se fosse um cafezinho de meio expediente, de descanso breve. Só que o fumo pesa, prepara a cabeça e faz mirar visões. Os fortes conhecem o imaginário que os anéis de fumaça proporcionam dentro do tema da afetividade de clãs, ou melhor, dentro do mitema dessa afetividade indígena (LÉVI-STRAUSS, 1994 [1958]), este disperso em vários relatos diferentes e não em uma única história linear e bem arrumada.

Aqui e ali se mostram a nova e a antiga pessoa no campo de sementeira. A um mesmo momento, é no ciclo mitológico da uxorilocalidade e das batalhas dos velhos tempos que gentes, bichos, pedras e plantas se juntam para concorrerem pelas indiretas formações que a afetividade proporciona: espaços de dominação, posicionamentos hierárquicos de linhagem e apontamentos para funções de origem cosmológica. Na gramática inscrita na terra Sateré-Mawé, pessoas onça e cutia dialogam por meio daquilo que veem e sentem na alma em acordo a planos metafísicos do *tarwary*. O cigarro representa uma visão da entrada no universo da sabedoria, um passo adiante dos caminhos que separam vontades sexuais de crianças e adultos. Representa também um muro físico que divide cordeiros de lobos, ou melhor, meninos de homens. Ao apostar que o pretendente quer adentrar no mundo abençoado do gozo com o clã arquirrival e, por complementaridade,

reproduzir a uxori-localidade, o pai da moça constrói provas e tipologias de asilamentos e repressões para contrariar e cansar o macho, fazendo-o desistir.

A narrativa operada pontua ao menos dois fundamentos primordiais e um constitutivo a ambos os bichos. Os primordiais são relacionados à guerra intertribal e à constituição da clânica quadriforme, que baniram do poder na área da Amazônia Central clãs menores Munduruku, Mura e Hixkaryana e instalaram a supremacia dos Sateré-Mawé na confluência do território do Amazonas com o Pará. O constitutivo é aquiescente à economia para a sobrevivência e para as trocas étnicas no Andirá-Marau. Além disso, uma conexão integrativa da inimizade preferencial dos onça ante os cutia é relembrada e repetida, como dissemos, nessa ginástica de aproximação e distanciamento. O que se aproxima e o que se afasta são exatamente sabedorias que os rivais onça e cutia almejam como objeto do desejo. No caso do jovem cutia que planeja desposar a moça onça, mas para isso tem de convencer o pai dela sobre sua virilidade ao trabalho, o intento não passa pela primeira barreira de provação. Concomitante ao inicial cigarro fumado, a fronteira do extraterreno começa a ser abordada e o rapaz não suporta o cansaço. Ele adormece envolvido ao sabor gratificante do enlevo e das visões. Sem voltar ao trabalho e nem continuar conversas aprofundadas com o pai da jovem, ele admite seu erro ao pleitear ser o proposital companheiro dos desejos de

alcova dela. O pai da moça, então, encerra o cultivo do terreno familiar junto ao pretendente e o expulsa do ambiente de plantio, negando-lhe o direito a desposar sua filha.

A formação de jardineiro do jovem falha por causa da indisposição dele ao fumo associado ao labor pesado, contingencialmente falando. Esse mitema nos ajuda a perceber desígnios incorporados a afetos em torno do cultivo de grãos após as festividades do *mäe-mäe*, ao que compreendemos enquanto comparações interpretativas sobre o plantio e a colheita em razão da guarda dos fenômenos das batalhas e da uxorilocalidade. Portanto, é possível serem natividades correlacionadas à brincadeira segundo a ordem da terra, em si mesma a ordem dos deuses. A própria dança do *mäe-mäe* parece ser um arrazoado de odes cósmicas à preparação do solo à semeadura, bem como às mudas, ao trato produtivo, à colheita e à distribuição. A brincadeira da onça e da cutia, ao estar aí inserida, perfaz um item a mais dentro da complexidade situacional, da sazonalidade, da história, que acompanha a memória coletiva dos Sateré-Mawé e vivifica parentescos, compadrios e afinidades enredadas em consanguinidades e linhagem clânica.

A capacidade de renovação orgânica do cultivo da terra pelo viés da filiação de inimizades preferenciais dentro da brincadeira da onça e da cutia perfaz um processo extra-humano de ensaios fundamentais ao *waymat* no Andirá-Marau. São as prévias dentro dos atos

da dança do *mãe-mãe*, processos, diríamos mesmo, animalescos, potencialmente canibais, em que os duplos, aqueles mais próximos de si e ao mesmo tempo ambivalentes, preparam atos de devoração (onça) ou libertação (cutia). Espíritos animais adotados por intencionalidade nesses atos são maneiras de as pessoas integrantes de clãs estabelecerem estreitamentos para arrumarem tratos ou maus tratos oriundos da vontade de matar aquilo que está fora de si, aquilo que não enxergam. Na própria negação do outro, subjetiva-se o que está fora e se tende a incorporá-lo como adversário comum e histórico. São, em suma, relações familiares envolventes de controle e proteção (do pai para a filha, como notamos), para citar apenas essa esfera afetiva. São relações ponderadas a partir das potências da onça e da cutia nesse estrito viés.

Na brincadeira, fica evidente que existem diferenças abismais entre uma *yawára marãna* (onça de luta) ou *yawáretê* (onça verdadeira) e uma *mitãgá akuti* (criança cutia). O simbolismo assimétrico perdura, de certo, principalmente nos tempos do plantio. Cada bicho enredado se mostra à própria maneira, como um específico jardineiro da terra. E se planta porque se quer semear, fertilizar, em uma alegoria para o enchimento da barriga da parceira fêmea, para a inseminação natural e sentimentalizada, para o gozo como resultado do coito. Quando se planta, se sexualiza em uma dinâmica de alimentação da carne, em que o sêmen é o germe e a

própria finalização com sucesso da sementeira. De forma que o próprio plantio após o *mãe-mãe* estabelece um sequenciamento da relação sexual ora mantida entre bicho forte e bicho fraco. Porquanto, é na terra onde são guardadas as características dos amores e das uxorilocalidades concernentes à onça e à cutia. É na terra e para a terra que os cerimoniais se armam. Ao colocar grãos no solo, o grande criadouro das naturezas do mundo, é representada a ação de guarda em receptáculo para a apropriação das vontades executadas no coito, mas não de modo a desincorporar as animalidades dos clãs. Ambos os bichos participam integral, física e psiquicamente não apenas do plantio, mas também exprimem por meio dos seus sexos as forças que regem o lugar.

A fertilidade da terra é semelhante à fertilidade de bichos e gentes. Melhor dizendo, o processo de inseminação da terra para a colheita é idêntico, conceitualmente, porque em todos os casos elencados a ação precipitada é a de fazer chegar uma ou mais sementes à bolsa de desenvolvimento (solo ou útero). O plantio, portanto, se dá como em uma corrida em busca do cobre, que traz como consequências muitas vezes a secuiara, um estado psicofísico que acomete ao jardineiro e o lança à mofina, ocorrente quando vômitos nauseabundos e enjoativos, empachamentos carregados de ansiedades e febres incendiárias, corroem o corpo dos Sateré-Mawé em decorrência de uma gravidez de efeitos

opostos, que acomete dores ao homem. É a fertilização malsucedida, não no contexto da formação do feto, mas da panema gerada, dos males engendrados, os quais retiram completamente de machos do clã, seja do bicho fraco ou forte, as vontades de alcova.

A devolução, entretanto, dos prazeres da cama, está contida na ingestão de alimentos que contenham um sabor benfazejo para além de um bom paladar. Estes devem ser cultivados de maneira ‘limpa’, sem uso de agrotóxicos ou substâncias nocivas à saúde e ao meio ambiente. Tal é o recado da festividade indígena, posto que no plantio pós *mãe-mãe* a busca pela limpeza acontece na ritualística da brincadeira da onça e da cutia, na dança do peixe, na brincadeira do juruti e na brincadeira da paca, como ponderamos outrora. Nosso enfoque de pesquisa, exatamente no primeiro jogo lúdico descrito, com ênfase particularmente neste capítulo no plantio e bem como nas familiaridades dos desejos dos bichos forte e fraco, diz respeito ainda a mitemas que possam surgir concernentes à relação onça *versus* cutia. Um deles é o do enamoramento, ou ao menos a tentativa de junção a dois; outro é o mitema das comidas e dos atos componentes de ingestão de alimentos são.

Desses alimentos, o consumo-ritual de maniva mansa e sementes oleosas (como o açáí) é uma preocupação dos velhos em relação aos modos contemporâneos de produção e distribuição de víveres gerados na TI Andirá-Marau, embora muitas vezes este

consumidor da atualidade, o indígena do presente, perceba com desconfiança o argumento da sustentabilidade exposto em campanhas publicitárias por não ter certeza se empresas realmente o tem como princípio genuíno, presente em diretrizes e em suas práticas, ou se é apenas uma estratégia de marketing. Outrora Freyre (1966 [1939], p. 53) já destacava entendimentos sobre a escassez de ingredientes europeus no Brasil da Era da Conquista, pois segundo ele “[...] tudo faltava: carne fresca de boi, aves, leite, legumes, frutas; e o que aparecia era da pior qualidade ou quase em estado de putrefação”.

Isso significa pensarmos que, anos mais tarde, quando os portugueses passam a tomar conta das cozinhas, a dieta europeia original não pode ser posta em prática de mesa, restando como alternativa a culinária indígena e suas indissociabilidades. E justamente esse impedimento para o uso de ingredientes do Velho Mundo veio a contribuir para a hibridização constante das comidas dos dias de hoje na Amazônia nativa, em que a situação é similar, sobremaneira no aspecto do consumo-ritual. Este é marcado na dança do *mãe-mãe* e investido sobre alimentos de bichos e manutenções de territórios e simbolismos²¹. A modalidade da brincadeira

21 A falta de ingredientes europeus, somada à tradição indígena, miscigenou a culinária. A cozinha brasileira tornou-se híbrida, tal como o povo, como se demonstra nas 108 receitas apresentadas por Freyre em *Açúcar*. Todas elas contêm ingredientes e/ou técnicas indígenas entre o

de onça e de cutia tende a ser observada também no aspecto das comidarias, como uma reinvenção do consumo com demandas planetárias, o que possibilita o aparecimento de uma espécie de etnoconsumo.

A boa mesa nativa, nesse caso, não é a mesa do presente, mas do passado; é aquela que se fez nos tempos dos antigos, na seara pré-colombiana, quando a comunicação interclânica era a da guerra e das devorações ocorrentes de pessoa a pessoa, grupo a grupo. A economia indígena do deguste de carne humana no passado, porém, foi substituída pela economia do conhecimento moral sobre a vida, dentro de uma hierarquia formada por merecimentos e por uma gramática constituída por ao menos duas razões ontológicas: a honra da virtualidade e a altivez do desenvolvimento de capacidades plenas. Ambas são orientadas pelo controle simbólico que se pretende ter sobre outro. Sobre essa forma particular, a economia do deguste dos Sateré-Mawé remete-nos à noção de guerra e consumo dos Parakanã, dado que “visa a apropriação de capacidades e/ou princípios morais da vítima” (FAUSTO, 2014, p. 419).

A ideia de vítima, em nosso foco, é disciplinada pela figura da criança cutia que trava a batalha do jogo unicamente amparada pelo cordão humano. O animal quer vencer a onça, igualmente matando-a ou

cru e o cozido no sentido dado por Lévi-Strauss (ID., *op. cit.*, 1997).

aniquilando as vontades dela de alguma maneira astuta. Ela representa a fragilidade e a pequenez do bicho fraco, adversário cativo a entremear-se nos laços caudais da agressividade e da força da criança onça. A brincadeira se molda como um canal de trocas e articulações para a dominação do concorrente arquirrival. Os acordos se dão sob mediação do cordão humano, que de hora em hora se abre (solta as mãos) e força a regeneração da disputa, também baseada em controle e proteção, incidindo sobre nominações de senhorios e cupinchas. Fausto (IB., *op. cit.*, 335-418) entende a nominação dos Parakanã, mediante a qual nos inspiramos para estudar parte da tradição do povo do Andirá-Marau, como uma dialética do senhor e do xerimbabo.

A dança do *mãe-mãe* envolve ações e funções coordenadas, predeterminadas, que se diferenciam da vida cotidiana por estarem envoltas em processos clânicos e de parentesco. O plantio *a posteriori* é uma prática realizada em razão de animalidades, pois, como vimos, onças e cutias também disputam o protagonismo do cultivo e, ao longo da brincadeira, são as personagens principais. São bichos que, nas festividades, não somente adornam o cenário, mas o animam e tonificam com suas presenças e metamorfoses ensaiadas. Que fique compreendido o seguinte entendimento: o jogo lúdico da onça e da cutia não é uma cênica “com animais”, mas sim “de animais”, mediada por agrupamentos clânicos também envolvidos no cordão humano, este composto

por membros de diversas linhagens Sateré-Mawé. Na cênica, a presentificação conjunta da vida e da morte de não humanos aponta para variáveis supraglobais de entendimento de mundo. É o contrário da noção intrínseca de descrições classificatórias e opositivas entre indivíduos e animais ou indivíduos e objetos. O que ocorre é a linguagem da disputa, da guerra encenada.

Se o cultivo não se aproxima de ser o efeito de uma amizade instrumental de clãs, muito menos a atividade é uma rede burocrática de parentes afeitos, compadrios e afins, em que o trabalho com a terra seja uma mera repetição. Aos indígenas, nos atos de jardinagem e semeadura se mostram definições de poder e relações sociais, tais e quais estilos de certificação. Funciona como ferramenta disciplinar que possibilita rearranjos de cadeias de produção em torno de valores sociais e ambientais. Desse disciplinamento, relações não mercantis, qualificadoras e atribuidoras de valor originário, são acrescentadas.

6.2 Nascimentos e mortes sob encomenda para plantios e cultivos

Quando chega o fim de agosto ou início de setembro, proliferam as primeiras colheitas no Andirá-Marau. Tubérculos são retirados para o preparo depois da terra ter sido inseminada pelos Sateré-Mawé. Tipitis, painéis

de descanso, fornos de barro e fumeiros formam o bojo de instrumentos usados no que representa a temporada mais quente dos trópicos, a marcar o começo da estação seca na Amazônia. É a nova existência já frutificada, aberta às sociedades pré-conquista, pronta para ser mastigada, deglutida e transformada em energia vital. As vicissitudes incidem, reinstalam-se, passam mais uma vez a integrar a mesa das comunidades da TI. E com elas as novas onças e cutias são preparadas para inimizadas reconduzidas.

Um ciclo finda e outro recomeça. A brincadeira do bicho forte e do bicho fraco, ela mesma de viés predador e canibal, armada sob pretensões de amor e de guerra, propicia uma morte e um nascimento sob medida. É como um ato heroico dentro de uma assimilação processual, mas com aportes de subestimação do outro, de achatamento do outro enquanto ser de vontade. Partindo desse entendimento, subestimar o outro pode significar aos Sateré-Mawé a operação de atos que i) minimizam o volume de ataque do adversário contra si e ii) desdenham a imponência do contrário em face ao poder de oposição que ele mostra. São duas atitudes incongruentes que afetam as gentes onça.

Estamos propensos a acreditar que o afetamento se dá de maneira negativa, porque pela própria consolidação da linhagem do bicho forte o clã se concebe enquanto primordial e essencialista frente à batalha de contraste ao bicho fraco, seja física ou psicicamente. Os

onça, por integrarem a clânica quadriforme dos tempos da Mundurukânia e guardarem constituições familiares de totens de animais guerreiros, são concebidos como superiores aos cutia. A percepção de superioridade compele a estados de ânimo invejáveis, a partir dos quais os onça salivam gostos acres de propulsão a mortes e nascimentos. Por fim, nascer e morrer depende, nessa dança de animais, de funções de manutenção dos duplos Sateré-Mawé incrustados na terra Andirá-Marau.

No caso, os duplos dos membros dos clãs onça e cutia são exatamente seus bichos-totens. Estes, ao bailarem e rezarem às linhagens durante o *mãe-mãe*, permanecem peripatéticos e funcionais dentro da própria psicofísica original, caminhantes em meio aos vivos. Estando afeitos ao mito fundador, tornam-se aprisionados na natureza matriz, trabalhando simbolicamente para o plantio, porém sendo bem mais úteis que confinados no *nusoken* ou perdidos no cosmos extra-humano. A armação estrutural que os prende à terra, doutra forma, é propiciada pelo verbo declamado, pela fala habitual de injunção. Os duplos das gentes oriundas do bicho forte e do bicho fraco, assim, mantêm-se rodantes no seio dos cotidianos dos humanos desses clãs conforme se repetem seus nomes. Mas as regências desses duplos, ou seja, aquilo que os categoriza e avoluma seus conteúdos, vai desaparecendo à medida que se deixa de encenar seus protótipos de fundação e dizer das suas graças.

Os Sateré-Mawé, povos pré-conquista e visceralmente anímicos, parecem aceitar a morte não como um fardo a ser ancorado na psique dos vivos e que os vêm atormentar em noites de assombração. A alma, para eles, ao retornar à terra, de onde partiu no início dos tempos do *nusoken*, pode lhes visitar em forma de vento, de pedra, de planta ou de bicho (tipos consagrados ao longo dos tempos). É igualmente um duplo que se manifesta, dialoga ao modo espiritual e se relaciona com eles. Essa é uma perspectiva, um ponto de vista cosmológico próprio, que busca nas numerações e simbologias extraterrenas dos indígenas da Amazônia Central explicações míticas para fenômenos e fatos da realidade presente.

A característica marcante dos povos do Andirá-Marau, a nosso ver, concernente às partidas a outros planos de reconhecimento (como eles significam suas mortes – com descensão à terra e não ascensão ao céu), é a aceitação plena do fim em si, físico, corporal. Porém, não aceitam o poder do fim estabelecido ele mesmo e ele só, tal e qual quando se está em uma eterna caminhada, dia após dia, a um cadafalso, carregando-se o esquife da pessoa que se foi. Os Sateré-Mawé, noutra perspectiva, por um ângulo de parentesco e consanguinidade, não admitem manter um monopólio das suas dores e as sublimam conforme fazem registros orais e oníricos de seus sentimentos, os quais são tão complexos quanto qualquer equação responsiva que almeje descrever o

movimento incerto do sopro primordial da vida no universo.

A brincadeira da onça e da cutia, nesse ínterim, é uma transposição para o lúdico da necessidade de repetição de memórias coletivas que estabilizam e ordenam os dois clãs. Se um dia nenhuma pessoa Sateré-Mawé mais pronunciar o nome do seu duplo, este retirar-se-á do plano terreno e nunca mais será integrado ou sentido na sua completude. Sem a ordem da terra, o decaimento do pós-morte arquiva de uma vez por todas a alma e desaparecem quaisquer lembranças do que foram um dia esses bichos enquanto duplos de gentes. É como um apagamento ou esgotamento finitivo. O sentido empregado de apagamento diz respeito a um conjunto de ações ou atividades, direcionadas ou não, intencionais ou aleatórias, que culmina em silenciamentos da brincadeira. Em *L'épuisé*, de Deleuze, encontramos a ideia de esgotamento como um ponto de abalo e uma possibilidade de fuga de prisões socioculturais (FERREIRA e RODRIGUES, 2012). Nesse aspecto, esgotamento é o encerramento do ser étnico como ser de vontade; é o decaimento profundo que se enfrenta em confronto com a sociedade e consigo mesmo.

Na realização do plantio dentro do arcabouço das festividades do *mäe-mäe* se semeia a evitação da morte. É o fechamento do corpo pela força da terra que resguarda os indígenas do devir do fim. Plantar é apalavrar e

aceitar animalidades dentro de concepções humanas e assumir humanidades inseridas em planos animais. A tática da interação onça-cutia como uma organização ontológica parece guiar-se por um protótipo de seguridade, porque com o corpo fechado a panema não abala a pesca; com o corpo fechado flechas inimigas não atingem o alvo; com o corpo fechado a colheita é densa de volume para as cauinagens. Fechar o corpo, e assim dar-se ao interior das coisas, entre pajés do Andirá-Marau, significa involucrar proteção sobre algo ou alguém. Uma pessoa “curada” é aquela de corpo fechado, protegida, livre dos encantamentos, forte para enfrentar as dores do mundo como se tivesse carregado e dançado com uma caça nas costas (como fazem os Parakanã, que dançam com tatus e jacarés).

O “curado” é o dono dos próprios ossos, faz-se a si mesmo porque é duro, rígido, teso, dotado de espiritualidades diversas e complexas, de bicho e de gente, o que o faz sublimar mesmo com seu peso físico sobre desígnios terrenos e, assim, ele se livra de empachamentos, piemas e secuiaras. E o cultivar *pré-waymat* é cerimonializado para que se preparem gentes dos clãs forte e fraco com possibilidades de receberem esses dons e os guiarem a outrem. Interessa, nessa discussão, não esquecer de pontuar que a brincadeira da onça e da cutia se aproxima da ideia de ritual guerreiro – diferente de ritual xamânico – porque não se justifica apenas pela armação de plantios e manutenção de

cultivos, mas se usa de uma determinação das *waurãgas* (mães da mata), amamentadoras e educadoras dos *waurás-anbãgas* (bichos propícios à manifestação de espíritos em si), que em verdade são bichos visagentos que aparecem nos arrombados²².

As *waurãgas* dão aleitamento e afetividade às suas crias e o ato de mamar dos *waurás-anbãgas* é igualmente materno, restitutório e proximal porque dialoga com humanidades da terra pela condição do peito da mãe. Sugar o leite é realizar-se nas preferências da consanguinidade e das sexualidades, sem qualquer princípio único de individualismo. É a partir do alargamento das rachaduras dos bicos dos seios das fêmeas amamentadoras e protetoras das matas que os jatos de leite regam as bocas que a seu tempo verterão seus sumos e rejeitos à terra. O lactífero feminino, sendo transformado em compostagem, transfere ao solo choros e alegrias próprias. O ciclo de adubagem baseia o de semeadura e ambos se acomodam ao ciclo da amamentação a um mesmo tempo, sem concomitância exata, mas vale incrementar o suposto de que a nutrição da mãe aos filhos metamorfoseia estados de alma, assim como a dança com a onça nas costas metamorfoseia as forças vitais. A força de ser bicho vira força de ser gente, dentro de uma potência transformadora.

22 Denominação nativa própria para destacar territorialidades míticas (rios, paranás, igarapés ou furos).

Para virar bicho ou virar gente, dentro das festividades da dança do *mãe-mãe*, norteadora do cultivo, procuramos também pontuar alguns dos ânimos dos indígenas a partir da cauinagem. São ânimos reativos ao motivo-ritual, que democratiza tanto o cultivo quanto as inseminações da terra, mas se deve prezar ainda pela verificação das alucinações envolventes e não exatamente ancoradas ao primor do ato. Sobre esses ânimos para o enlevo, supomos que não são tão altas as doses ingeridas durante a cênica lúdica da onça e da cutia, em comparações a rituais xamânicos de passagem e emancipação. São doses curtidas pelos velhos, que impulsionam os embebedamentos e as alucinações no terreiro. Mas mesmo assim são quantidades concentradas e há que se considerar *engúios* (ânsias nauseabundas de vômitos) e desarranjos provocados às pessoas bebedoras concomitantes às visões.

O *engúio* diz respeito a ação responsiva de colocar para fora do corpo os males e os aprisionamentos guardados. Os refluxos podem ser entendidos como expulsamentos, sobretudo os acionados pela beberagem. As pessoas que ingerem *caxiri/caiçuma* de batata doce ou macaxeira depois das fermentações e das incorporações do cheiro acre e da turbidez gordurosa, o que as faz enjoar e vivenciar *engúios* e náuseas, passam por provações físicas. Elas tiram de dentro do organismo o que as torna sujas e incapazes, arqueando-lhes a energia

e os desejos de libido. É interessante ter notado em nosso campo de estudo que na brincadeira da onça e da cutia não há menos participações de ingestores de cauim que em demais danças e aquecimentos do pré-plantio. Pela natureza da atividade, de viés infanto-juvenil, poderíamos ter sido levados a crer que as beberagens fossem mais amenas, de lento compasso, com menos *engúio*. Mas isso não ocorre. As pessoas preparadoras e as bebedoras se misturam e intercalam. Não há atividades únicas e singulares. São interconexões cambiáveis.

Sobre bebidas e comidas, entre os Sateré-Mawé o mingau de banana e as caças preparadas para o cozimento são referenciais para festividades integrantes dos tempos de cultivo e colheita após as arrumações do *mãe-mãe* e do *waymat*. Peixes também apontam perspectivas de fartura, de alta integração e reconhecimento a essas boas épocas, assim como o tradicional *çapó* (guaraná com água servido na cuia em rodas de conversa, por algumas vezes acompanhado de um pouco de farinha). Nas oportunidades festivas voltadas às alimentações e empanzinamentos, o sangue e a baba expurgada na matança de animais predadores para comidarias coletivas são fervidos nas paneladas como ingredientes do preparo.

Em sinal de referência, pinturas de urucu e jenipapo, investidas ao vermelho e ao negro, são destacadas nos aldeamentos. Exemplo disso ocorre em sociedades da

alta Amazônia venezuelana ou guianense, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, a extremo norte do bioma brasileiro, quando se reúnem povos Ingarikó, Yanomami, Macuxi e Taurepang, sejam de Xitei/RR, Caramambatai/RR, Manalai/RR ou dos longínquos Vale das Surucucus e sopé do Monte Roraima, para comemorarem a exceção da TI, até o presente momento, nos planos e modos de vida material e imaterial dos brancos. Uma evolução da atualidade, pois a invasão de arrozeiros ocorreu mais fortemente nos tempos da ditadura brasileira (1964-1985) e a posterior saída deles se deu na segunda metade da década inicial dos anos 2000.

Comparativamente, são sociedades distantes as nações do Andirá-Marau e de Raposa Serra do Sol, incluindo-se o aspecto geográfico, mas mostram similaridades incontestes e representações da memória coletiva segundo modelagens complexas. Desta feita, situam-se em tantos outros pontos como simétricas. Os “povos do céu” (ALBERT e KOPENAWA, 2003) e as gentes originárias da Mundurukânia herdada do paraíso *nusoken*, na Amazônia Central, dialogam mesmo sob longínquo aspecto territorial e mitológico. Um diálogo estipulado em razão de simbologias e planos míticos. Enquanto os povos de Raposa Serra do Sol convivem nos lavrados e montanhas das fronteiras do Brasil com Venezuela e Guiana, os parentes do Andirá-Marau organizaram suas vidas a partir da clássica guerra ganha

pela clânica quadriforme, ocorrida no Amazonas, na divisa com o Pará, sendo estes hoje denominados na literatura étnica antropológica específica a partir do protuberante tribalismo do clã lagarta. O viés tribal moldou em grande parte o que é hoje a etnia Sateré-Mawé, a despeito dos embates históricos dessas gentes com os onça, os guaraná e os águia.

6.3 A terra e a política do comércio justo

Uma reverberação desse estado ulterior de conhecimento (marcado por embates históricos na Mundurukânia) acontece também nos dias do presente. O protagonismo dos lagarta tem sido questionado por causa das gentes guaraná, que estipulam grande parte das regras de associação ao “comércio justo” europeu no seio do Projeto Waraná. E a estipulação, no caso, significa princípio financeiro e economia de branco. Essas relações interpessoais competitivas entre os clãs lagarta e guaraná são relevantes, sobretudo em momentos de recrutamento de novos indígenas para trabalharem como funcionários do Projeto, bem como em instantes decisivos de promoção de aliados políticos. Recrutar e promover, atividades estas em que há a proeminência de amizades instrumentais, as quais funcionam como um grande motor na criação de redes políticas de tratamento, são marcadas por certos

apadrinhamentos. Elas (as amizadas instrumentais) são tão notadas em organizações burocráticas e mesmo em organizações étnicas, onde as redes de cooperação ou competição normalmente se cristalizam em “panelinhas” internamente a esses caminhos de entendimento.

Especialmente em situações de desequilíbrio de poder, as panelinhas têm “funções instrumentais importantes ao tornarem uma situação imprevisível em algo mais previsível e ao fornecerem apoio mútuo contra surpresas perturbadoras, internas ou externas” (RIBEIRO, 2008, p. 115). É complicado afirmar que tal característica é uma particularidade das relações sociais da atualidade entre os Sateré-Mawé e conseqüentemente das relações políticas e definições de poder. Mas estiveram a aflorar percepções de que, se no passado as batalhas e a uxorilocalidade funcionaram como moeda de balizamento para ascensões, quedas, divergências de interesses e opiniões, a pauta da contemporaneidade é o comércio justo, esteja ou não operacionalizado pelo plantio e o cultivo previamente espiritualizado pela dança do *mäe-mäe*.

Entrementes, não tende a ser ponto pacífico que “a construção de uma autonomia econômica através do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé” (cf. ALBUQUERQUE, Renan, 2015, apud FRABONI, 2016) seja capaz, ela só e ela mesma, de fundamentar “a construção de uma autonomia política [quicá cultural] através do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé” (IB.,

op. cit.). As ambiguidades que foram sugeridas no tocante ao Projeto Waraná estão associadas a fragmentações notadas e verificadas em campo, realizadas antes mesmo de consultas sobre a brincadeira da onça e da cutia e sobre o *mãe-mãe*, bem como avaliadas segundo inferências de depoimentos de membros do próprio Waraná. Ou seja, entendemos que, dada a dinâmica e a mutabilidade de crenças, atitudes, valores e ideologias humanas, a aposta foi uma reflexão de que, muito possivelmente, a cadeia associativa e exponencial defendida por Fraboni (IB., *op. cit.*) – autonomia econômica leva a autonomia política que leva a autonomia cultural – está prenhe de mais incertezas do que realmente aparenta estar. E justamente este é o ponto referencial da questão. Como sublinhar cientificamente que a associação suposta (economia-política-cultura) se dá sem interferências psicofísicas? Em que medida impactos do avanço do capital geram estranhamentos aos Sateré-Mawé dentro dos contextos restrito, da brincadeira da onça e da cutia, e amplo, da dança do *mãe-mãe*?

Os circuitos que vinculam projetos de escala local em âmbito global têm construído uma rede multilocalizada de sementeira e comercializações por meio da qual informações e pessoas são intercambiáveis. Soluções técnicas e administrativas são assimiladas e algumas vezes melhoradas em projetos apresentados como vitrines para a implementação de novos métodos e

tecnologias. Esse foi o exemplo do Projeto Waraná, que tem vingado até o momento, porém com rebatimentos e alterações em composições cerimoniais exatamente de plantio e cultivo, agindo de modo direto no tocante a saberes tradicionais então encapsulados dentro de cosmologias ancestrais avolumadas, formadoras da gênese dos Sateré-Mawé. É como se fosse uma nova ferramenta disciplinar, não alinhada a princípios cerimoniais, que possibilita rápidos rearranjos de cadeias de produção em torno de valores sociais e ambientais no Andirá-Marau. Logo, a formação de redes de poder associadas à plantação e à venda do guaraná apresenta aspectos que podem privilegiar ou prejudicar atores inseridos no organograma produtivo, conforme a sua estruturação e as dinâmicas regulatórias.

Até fins da década de 1990, na brincadeira da onça e da cutia praticamente inexistiam precarizações marcadoras da sociedade branca, como a sublinhada por amparo do Projeto Waraná. Um organograma, na época de outrora, só viria a atrapalhar a educação formal e mítica que o jogo lúdico entre bicho forte e bicho fraco carregava e ainda carrega em si – além das demais festividades do *mãe-mãe*. A cênica que os membros dos dois clãs protagonistas e o cordão humano executavam para referendar suas linhagens e chamar bons espíritos para auxiliarem no cultivo da terra era agenciada pela naturalidade que os chistes clânicos historicamente emanavam de si. Mas a inventividade branca, que

originou o Projeto Waraná, mesmo sem intenção direcionada, passou a inserir na imemorialidade da brincadeira e do cerimonial da dança do *mäe-mäe* o fator mercantil agregado ao comércio da terra.

Por fim, desde os anos 2000, a disputa por mercado e a valorização do guaraná estimularam o aparecimento de empresas compradoras, como a Sociedade dos Povos para o Eco Desenvolvimento da Amazônia (Sapopema), uma firma comum a três estruturas: o CGTSM, a Cooperativa Agrofrutífera de Urucará (Agrofrut) e a organização familiar Agrorisa Produtos Alimentícios Naturais Ltda., com sede em Manaus/AM. A emergência intensificou a aquisição daquilo que a natureza oferta, agora denominado de “produto”, despontando no mercado mundial do lucro via um ambíguo marketing verde: o guaraná plantado e colhido passa a ser, então, um substrato exótico da Amazônia ou algo como um elixir revigorante sem precedente da natureza.

O que mais tende a causar estranhamento nos contextos do cultivo é ser a mesma terra cerimonial a terra utilizada, em parte, para o funcionamento do comércio justo, o que caracteriza um sistema de uso sobreposto de territórios míticos para o capital. A montagem dessa problemática tem sido fomentada por relações de assessoria com ONGs ligadas ao modelo europeu de comercialização do guaraná. A conexão pode ter contribuído (ainda que involuntariamente) para a

marginalização dos espaços cerimoniais e também dominiais das pessoas agricultoras mais pobres, ou politicamente desconexas, situadas no final da cadeia comercial. Destaque disso são indivíduos indígenas sujeitados e subjugados a práticas de menores preços ofertados no mercado, asfixiados por um modelo extrativista historicamente existente em crônica monta na Amazônia. A sistemática vem sendo substituída pelo processo de consorciação agroextrativista aplicado no projeto integrado do grupo Sateré-Mawé, estipulador de terras cerimoniais como espaços integrantes de um mesmo tino político e econômico liderado por grupos de poder operadores de níveis elevados de integração e encadeamento socioambiental.

O fenômeno dos festejos patrigrupais de plantio e das provisões de alimento para famílias de proeminentes gentes onças e cutias do Andirá-Marau, parelhas no amor e na dor pela uxori-localidade, são totalizantes porque transpassam a lógica do usual, do corriqueiro, e atingem o cerne dos modos existenciais (MAUSS, 1974). Essa cadeia planifica toda uma complexidade pensada e vivida não apenas dentro da TI amazonense que faz divisa com o Pará, mas também fora dela, em situações de fortalecimento de saberes e fazeres ancestrais. Os conjuntos de hábitos e costumes desses dois clãs normatizam estabelecimentos de socialização frequentados por eles e hierarquias familiares próprias de suas parentelas. O arremate histórico que está

inserido e baseia as conjunturas de linhagem desde os tempos da Mundurukânia, para onças e cutias, só vem a vivificar o passado no presente continuado, trazendo consigo um fio condutor histórico.

Em *Guaraná: a máquina do tempo*, interessante ensaio diagnóstico feito por Figueroa (2016), é sugerido que, em meio a refluxos do extrativismo vil dos ciclos da borracha e do pau-rosa, o cultivo do guaraná se generalizou entre a população regional do Médio Amazonas (mesorregião do Baixo Amazonas, considerando-se o Estado do Amazonas) e Baixo Tapajós. Diz a autora que o mítico produto foi incorporado como insumo industrial da região Norte, ocultando, assim, a origem étnica e imemorial do guaraná vinculada ao povo Sateré-Mawé. “O uso associado à indústria de refrigerantes ocorreu longe do contexto social indígena [...] Foi feita exploração publicitária com referência a um indígena idealizado, genérico, que aos poucos é tirado da cena publicitária em um processo de branqueamento” (ID., *op. cit.*, p. 39).

Interpretado o sublinhado, temos que a historicidade interposta entre a semeadura, o cultivo, a germinação e a frutificação muito pouco ou quase nada atingem o consumidor final. Ou ainda, não se pretende chegar a esse nível de esclarecimento público por conta de conveniências informacionais porque é caro e dá trabalho disseminar a informação. A pessoa no sudeste/sul do Brasil ou na Europa que abre uma lata de guaraná e o

toma, mesmo sendo afeita a questões indígenas, o faz sem ter noção de que entre a ordem mítica da terra, a política do comércio justo global e aquela bebida gaseificada há oposições históricas estabelecidas.

Em suma, o que pretendemos tornar exposto neste tópico é que tanto no passado recente, quando, lembremos, Vicente Cañas²³ foi assassinado próximo a um lugar chamado Caixão de Pedra, em 6 de abril de 1987, defendendo o território Enawenê-Nawê/MT contra empresas invasoras, quanto na atualidade do século XXI dos Sateré-Mawé, em que firmas matadoras por arma branca, de fogo ou armas neoliberais concorrem para aprisionamentos e arquivamentos, exemplos marcantes de contradições se multiplicam. Poderíamos citar inúmeras pessoas que infelizmente se prestaram a fôrceps como mártires e ainda se prestam em operações de combate à economia de extensão na Amazônia, dentro de TIs. Contudo, somente apontamos para a questão dos Enawenê-Nawê de ontem porque nos pareceu similar aos contextos dos Sateré-Mawé de hoje – não em intensidade, mas em alguns graus de funcionamento e interpretação. Partindo-se daí,

23 Na floresta amazônica, no norte de Mato Grosso, Cañas vivia só, em um barraco perto da aldeia dos Enawenê-Nawê, os índios bravos. Sua missão era protegê-los da ganância de fazendeiros que queriam avançar sobre a terra dos nativos. O corpo do pregador, que tinha 46 anos, foi encontrado por indigenistas cerca de 40 dias após sua morte. O laudo médico-legal informa que ele teria sido atingido a golpes de porrete e peixeira.

acreditamos que o comércio justo poderia ser precedido de melhores fiscalizações populares, tendo em vista cosmologias operantes serem revertidas muito mais segundo diálogos intersetoriais e não conforme compadrios e afinidades políticas herdadas do capitalismo.

CONSIDERAÇÕES SOBRE ANIMALIDADES E CERIMONIAIS

O caminho para um fim em si mesmo

A brincadeira da onça e da cutia aponta para dentro das cosmologias Sateré-Mawé porque, em si mesma, mostra-se como uma reunião de cênicas implicadas, em boa medida, nas relações clânicas do Andirá-Marau, incididas por linhagens de parentesco. O que do passado foi marcado em função dos enxergamentos noturnos para armações estelares e formas celestes, hoje tematiza o jogo lúdico das animalidades, na terra onde se planta e se colhe. De maneira que estar amparado por velhos em situações de teatralização, por força de cerimoniais, parece representar um real processo de escalonamento nos degraus de sabedoria da etnia. As marcações das

disputas interclãs orientadas desde as batalhas da Mundurukânia são reafirmadas e revividas, externadas para que os duplos não se retirem das existências espirituais das pessoas e desapareçam nas cacimbas encantadas do *nusoken*.

Os processos de subjetivação são imanentes à brincadeira. Em cada passo alternado, nos bailados e nos ritmos cadentes da roda, nas caricaturas e formas anímicas expressas, os tempos de pujança da clânica quadriforme são lembrados. Não é de se alarmar que quem entra como onça ou cutia no jogo lúdico tem que desempenhar papel fundamental de verdugo ou bicho astuto, respectivamente. Se a memória coletiva é a memória dos tempos da Mundurukânia, fica patente que reativar imagens de adversidade ante o outro é uma característica primordial para a aquisição de saberes. Principia que, por si, cada duplo em potencial, que se projeta para um posterior estado manifesto, é um duplo importante para as estruturas e funções da brincadeira nativa.

A cerimônia onde estão inseridas as personagens da onça e da cutia é a dança do *mäe-mäe*, como explanamos, esclarecendo que ela é composta ainda pela dança do peixe, pela brincadeira do juruti e pela brincadeira da paca. Significa ressaltar que, para uma disposição mais ampla do que vem a ser o enredo enciclopédico dessa complexa arena, teríamos ainda de caminhar para as descrições dessas demais três encenações lúdicas

componentes do *mäe-mäe*. No entanto, neste livro, almejamos nos ater apenas a uma delas e mesmo assim notamos que a conjuntura formativa que recai sobre as gentes onça, cutia e as diplomacias do cordão humano é algo impressionante: a um só tempo magistral e de tonalidade irrepreensível.

Na estrutura desses campos sobressaem-se relações de força entre os agentes e as instituições metafísicas envolvidas na luta mediada (entre os indígenas e as suas linhagens). São participantes que, reais ou imaginários, distribuem entre si um capital específico a ser acumulado no curso de lutas anteriores do passado, a orientar algumas estratégias da contemporaneidade. O que podemos entender da brincadeira é que ela diz respeito a uma epistemologia distinta, particular dos Sateré-Mawé, de modo que outras brincadeiras, sob a epistemologia dos brancos, não são melhores, nem mais corretas ou racionais. São desenvolvimentos diferenciados, que acompanharam aportes particulares, mitológicos e científicos.

O que tentamos abordar foi um protótipo de epistemologia do Andirá-Marau, suas formas de ver o universo, os elementos e a história que compõem o jogo lúdico dos nativos do lugar. Os caminhos foram traçados mediante um jogo, que não se propõe a controlar e manipular fenômenos da construção de mundo a partir de artifícios totêmicos, mas sim a apresentar interesses históricos e concepções referentes à memória coletiva

dos nativos por meio de trocas e reciprocidades. Esse intercâmbio, não só de coisas, mas de informações, se for perdido ou intoxicado, concorre para a geração de vinganças por parte desses seres (dos duplos de onça e cutia e de seus visagentos correspondentes), causando mortes. Contra isso, os xamãs são identificados entre os velhos que resguardam as cênicas da brincadeira e surgem como primordiais agentes de comunicação branda, persuasiva e positiva, com as diferentes fantasmagorias de múltiplos espaços dominiais no bioma tropical.

Concomitante, entendemos que os textos dispostos almejavam ser de algum esforço interpretativo para se pensar sistemas de afinidades ou alianças na Amazônia, especificando-se dois clãs arquirrivais da etnia em destaque, os Sateré-Mawé. Tais afinidades ou alianças, e assim percebemos nos trabalhos de campo, abrangem simultaneamente comunicações entre humanos e animais e plantas. Sobre as abrangências, não estimamos que sejam meras caracterizações descartáveis ou de menor importância no conjunto formativo da pessoa do Andirá-Marau. A suposição é que elas abarquem fatos e fenômenos que fazem parte de um processo potencializador das lutas e reflexões sobre i) quem são? e ii) quem ainda podem vir a ser as pessoas da etnia?. São interlocuções e debates a serem dinamizados dentro da marcação grupal dessa nação, via aconselhamentos e sabedorias de modo educativo, e também fora desse

modo, em encontros nacionais e internacionais com outros grupos, em debates políticos e econômicos.

Nos textos, entendemos que, na atualidade, está posta a urgência em se discutir e planejar medidas capazes de quebrar cadeias de tutela política do Estado, da Igreja e de grandes corporações comerciais. Pareceu-nos clara a perspectiva que hoje se apresenta de se concretizarem formas independentes de agenciamentos que estruturalmente não impeçam a efetivação de ações verdadeiramente autônomas, por parte dos grupos indígenas amazônicos. São agenciamentos propostos, os quais dotados de uma imemorialidade eficiente, não cativa, de manutenção dos direitos constitucionais e das conquistas que justificam a formação de lideranças ameríndias de fato e de direito. E exatamente a brincadeira da onça e da cutia se encaminha no sentido de um ponto de vista brasileiro, amazônico, histórico e contextual. É um jogo encenado, que parte da mítica para a vida, com argumentos simbólicos e concretos. É uma tratativa cosmoartística que mistura artifícios clânicos com imaginários antepassados e, por isso, é uma atividade completa e multidirecionada.

REFERÊNCIAS

ACHTERBERG, Jeanne. A imaginação na cura: xamanismo e medicina moderna. São Paulo, Summus Editorial, 1996.

ALBERT, Bruce e KOPENAWA, Davi. Les ancetres animaux. In: ALBERT, Bruce e CHANDES, Hervé (eds.). Yanomami – l'esprit de la forêt. Paris: Foundation Cartier/ Actes Sud. pp. 67-87, 2003.

ALBUQUERQUE, Renan e FERREIRA, Gerson André Albuquerque. “Onde as pedras falam e os animais são gente”: marcas de territorialidades míticas Sateré-Mawé/AM. pp. 197-221. In BARTOLI, Estevan, MUNIZ, Charlene e ALBUQUERQUE, Renan. Parintins: sociedade, territórios & linguagens. Manaus, Edua, 229 p., 2016.

ALBUQUERQUE, Renan. Rezas e rituais entre os Sateré-Mawé 3: o projeto Waraná. In site Amazônia Real (<http://amazoniareal.com.br/rezas-e-rituais-entre-os-satere-mawe-3-o-projeto-warana/>), em 30/03/2015. Comentários de FRABONI, Maurizio, em 14/04/2016, com acessos em 30 de março de 2017.

ALMEIDA, Arthur de, SUASSUNA, Dulce. Práticas corporais, sentidos e significados: uma análise dos jogos dos povos indígenas. Rev. Movimento. Porto Alegre, v.16.nº 4. p. 53-71. Out/dez. 2010.

ALIMONDA, Hector. La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. In: ALIMONDA (Org.) La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina, CLACSO. CICCUS,

Buenos Aires. Outubro de 2011., Cf ALBUQUERQUE, Renan, JUSTAMAND, Michel, SANCHEZ, Camilo, SOUZA, Josenildo (orgs.). Fronteiras de Saberes. Manaus, EDUA, 2016, p. 288.

ALVAREZ, Gabriel. Política Sateré-Mawé: do movimento social à política local. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.1, n.2, p.9-44, dez. 2004.

ALVAREZ, Gabriel. Satereria – Tradição e política Sateré-Mawé. Manaus: Editora Valer, Capes, Prodoc, 2009.

ARIÈS, Philippe. História social da infância e da família. Rio de Janeiro. Zahar, 1981.

BARRETO TUKANO, João Paulo; MENDES DOS SANTOS, Gilton. Des poissons et des hommes. Pour une autre anthropologie. Les Temps Modernes (Paris. 1945), v. 5, p. 158-173, 2015.

BERNAL, Roberto Jaramillo. Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus. Tradução de Evelyne Marie Therese Mainbourg. Manaus: Editora da Faculdade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

BLOCH, Marc. “Memória coletiva, tradição e costume: a propósito de um livro recente”. In BLOCH, Marc. História e Historiadores: textos reunidos por Étienne Bloch. Lisboa: Editorial Teorema, 1998.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O índio no mundo dos brancos: a situação dos Tukúna do Alto Solimões. Difusão Europeia do Livro, Coleção Corpo e Alma do Brasil, São Paulo, 143 p., 1964.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 439-464, 2012.

CHARLOT, Bernard. A mistificação da pedagogia: realidades sociais e processos ideológicos na teoria da educação. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política. São Paulo, Brasiliense, 1982.

COLL DELGADO, Ana Cristina e MÜLLER, Fernanda. Sociologia da infância: pesquisa com crianças. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 26, n. 91, p. 351-360, Maio/Ago. 2005.

COMBÈS, Isabelle e SAIGNES, Thierry. Alter ego e naissance de l'identité Chiriguano. *Cahiers de L'homme (Ethnologie, Géographie, Linguistique)*, n. s. XXXParis, EHESS, 1991.

CORSARO, William A. A reprodução interpretativa no brincar ao faz de conta das crianças. *Educação, Sociedade e Cultura*, n° 17, 2002, p.113-134.

DERRIDA, Jacques. *Psyché: L'invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva, 2004.

DURAND, Gilbert. *Campos do Imaginário*. Tradução de Maria João Batalha Reis. Instituto Piaget, Lisboa/Portugal,

1996.

DUVIGNAUD, Jean. Prefácio. In: HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo, Vértice, 1990.

ESTEVA FABREGAT, Claudio. Estado, etnicidad y biculturalismo. Barcelona, Ediciones Península, 1984.

ERIKSEN, Thomas. The cultural contexts of ethnic differences. *Man: Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26, 1, 1991.

FANON, Franz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Franz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador, Edufba, 2008.

FAUSTO, Carlos. Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

FERREIRA, Gerson André Albuquerque, RODRIGUES, Renan Albuquerque. Rotas possíveis para se pensar a imagem da cidade. *Relem – Revista Eletrônica Mutações*, julho – dezembro, Texto 8, 2012.

FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. *Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie Centrale, Brésil)*. Paris: EHESS, 1998. 585 p. (Tese de Doutorado).

FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. O Imperador dos Sateré-Mawé. In RICARDO, Carlos Alberto (org.). *Povos indígenas no Brasil 1996-2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental

(ISA), 2000.

FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. Guaraná, a máquina do tempo dos Sateré-Mawé. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 11, n. 1, p. 55-85, jan-abr. 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222016000100005>.

FIRTH, Raymond. Elements of social organization. Londres, Watts & Co, 1961 [1951].

FOUCAULT, Michel. História da loucura. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: a história da violência nas prisões. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

FREYRE, Gilberto. Açúcar: algumas receitas de doces e bolos dos engenhos do nordeste. Rio de Janeiro: José Olympio, 1939 [1966].

FREUD, Sigmund. Dostoievski y el parricidio. In: Obras completas de Sigmund Freud. vol. XXI. Buenos Aires: Santiago Rueda; 1928.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma Psicologia Científica. In: Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

GNERRE, Maurizio. O índio como pesquisador. Revista Caderno de Estudos Linguísticos, pp. 31-43 (4), 1983.

GNERRE, Maurizio, Linguagem, Escrita e Poder. 1ª reimpressão. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

GOLDMAN, Marcio. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, dez. 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000300641&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 13 set 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/010493132015v21n3p641>.

GONÇALVES, Marco Antonio. O valor da afinidade: parentesco e casamento entre os Pirahã. *Rev. Antropol.* [Online]. 1997, vol.40, n.1, pp. 55-107. ISSN 0034-7701.

GONDIM, Neide. A invenção da Amazônia, 2^o edição, Manaus: Editora Valer, 340 p., 2007 (Série: Memórias da Amazônia).

GOODY, Jack. A lógica da escrita e organização da sociedade. Editora Contexto, 1998.

GOODY, Jack. O roubo da história: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do oriente. Editora Contexto, 2008.

HALBWACHS, Maurice. *La Mémoire Collective*. Paris, PUF, 1968.

HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Mouton, 1976.

HARRISON, Simon. *The mask of war: violence, ritual and the self in Melanesia*. Manchester: Manchester Univ. Press, 1993.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática*

moral dos conflitos sociais. São Paulo; Editora 34, 2003.

HUIZINGA, Johan. Homo ludens: o jogo como elemento da cultura. Perspectiva: São Paulo, 1999.

KAPFHAMMER, Wolfgang. Do 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, 134-193.

KAPFHAMMER, Wolfgang. Tending the Emperor's Garden: Modes of Human-Nature Relations in the Cosmology of the Sateré-Mawé Indians of the Lower Amazon, 2012.

KONRAHT, Sara; O'BRIEN, Edward; HSING, Courtney. Changes in Dispositional Empathy in American College Students Over Time: A Meta-Analysis. *Pers Soc Psychol Rev.* 2011, 15: 180. DOI: 10.1177/1088868310377395.

KRACKE, Waud. El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintitin. In. M. Perrin (ed.) *Antropología y Experiencias del sueño.* Quito, ABYA-YALA/MLAL, pp. 145-158, 1990.

LACAN, Jean Jacques. L'agressivité em psychanalyse. In. LACAN, J. J. *Écrits.* Paris: Seuil, 1973.

LACAN, Jean Jacques. *Escritos.* Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LATOUR, Bruno. *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes.* Paris: La Découverte, 2012.

LE BRETON, David. Cuerpo Y Sociologia. Las Etapas. In: David Le Breton. La Sociologia del Cuerpo. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. La structure des mythes. In: Anthropologie structurale. Paris: Pion, pp. 227-55, 1955.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Les organisations dualistes existent-elles? In Anthropologie structurale. Paris: Pion, pp. 147-180, 1956.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. Tradução Beatriz Perrone-Moises, ed. Cosac Naify. Ed. Brasil, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Histoire de Lynx. Paris: Plon, 1991, p. 292 [ed. bras. História de linco, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993].

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropología Estructural. Barcelona: Ediciones Altaya, (1994) [1958].

LIMA, Tania Stolze. A vida social entre os Yudjd (índios juruna): elementos de sua ética alimentar. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional, 1986.

LIMA, Tania Stolze. A parte do cauim: etnografia juruna. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional, 1995.

LIRA, Natali Alves Barros; RUBIO, Juliana de Alcântara Silveira. A Importância do Brincar na Educação Infantil. Revista Eletrônica Saberes da Educação, Volume 5, nº 1, 2014. www.uninove.br/marketing/fac/publicacoes_pdf/educacao/v5_n1_2014/Natali.pdf. Acessado: <20 de março de 2015>.

LORENZ, Sônia da Silva. Sateré Mawé: os filhos do guaraná. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista. 1992.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. v. II. São Paulo: Edusp, 1974 [1923-24].

NIMUENDAJU, Curt. The Maue and Arapium. In Steward, Julian H. (Ed.) Handbook of South American Indians. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, 1948. v. 3. p. 245-254.

NUNES, Ângela. No tempo e no espaço: brincadeiras das crianças A'uwe-Xavante. In: NUNES, Ângela; SILVA, Aracy Lopes da; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva; NUNES, Ângela. Criança Indígena Ensaio Antropológico. São Paulo: Globo, 2012.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Indigenismo e Territorialização. Rio de Janeiro, Contracapa Livraria Ltda., 1998a.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana, vol.4, no.1, p.47-77, Abr. 1998b.

PENTEADO, Regina Zanella; SEABRA, Mônica Nicolau; BICUDO-PEREIRA, Isabel Maria T. Ações Educativas em Saúde da Criança: o brincar enquanto recurso para participação da família. Revista Brasil Crescente do Desenvolvimento Humano. São Paulo, 6(1/2). 2014.

PEREIRA, Nunes. Os Índios Maués. 2ª. ed. rev. Manaus: Editora Valer e do Governo do Estado do Amazonas, 2003.

PERROT, Dominique. Les empêcheurs de développer en rond, Ethnies. Droits de l'homme et peuples autochtones, n° 13. Tradução de Lígia Romão e revisão de Luísa Valentini. Survival International France, 1991. In Revista Cadernos de Campo, São Paulo, n. 17, p. 219-232, 2008.

PLON, Michel. Je sui, donc je doute. In LEITE, Nina Virgínia de Araújo. Corpolingagem: angústia, o afeto que não engana. Campinas, SP. Mercado de Letras, 2006.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos. Volume 2, número 3. Rio de Janeiro: CPDOC, 1989, p. 315.

PORTAL FILHOS DO GUARANÁ. Notícias e FAQ – Perguntas Frequentes. In <http://www.nusoken.com/noticias-1/faq>, acessos em abril de 2017.

RAMOS, Alcida. Sociedades indígenas. São Paulo: Editora Ática, 1986.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. Gustavo Lins. Novos Estudos CEBRAP 80. pp. 109-125, 2008.

RICOEUR, Paul. A Memória, a História, o Esquecimento. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Renan Albuquerque; RIBEIRO NETO, Aluizio da Silva; SILVA, Maria de Lourdes Ferreira. Saberes indígenas e ressignificação no processo identitário dos Sateré-Mawé/AM. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 206-229, jul./dez. 2014.

SANTOS, Myrian Sepúleda dos. *Memória Coletiva e Teoria Social*. São Paulo: Annablume, 2003.

SARMENTO, Manuel. As culturas da infância nas encruzilhadas da Segunda Modernidade. In DELGADO, Ana Cristina Coll e MÜLLER, Fernanda. *Sociologia da infância: pesquisa com crianças*. Campinas, vol. 26, n. 91, p. 351-360, Maio/Ago. 2005.

SANCHEZ, Camilo Torres. Por uma ecologia política do mundo da vida e da formação da modernidade na Amazônia. In ALBUQUERQUE, Renan, JUSTAMAND, Michel, SANCHEZ, Camilo, SOUZA, Josenildo (orgs.). *Fronteiras de Saberes*. Manaus, EDUA, 2016, p. 288.

SILVA, Aracy Lopes da. Pequenos “xamãs”: crianças indígenas, corporalidade e escolarização. In SILVA, Aracy Lopes da, MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva, NUNES, Angela. *Criança Indígena. Ensaio Antropológico*. São Paulo: Globo, 2012.

SOUZA, Perpétua de; MARCIANA, Maria; TRINDADE, Ivana Ferreira. A História da Nossa Origem. In MICHILES, Adail Barroso, OLIVEIRA, Clóvis Fernando Palmeira (Org). *História, Lendas e Mitos Sateré-Mawé*. Manaus: SEDUC/IER/AM, 1998.

STRADELLI, Ermano. *Vocabulário da língua geral português-nheêngatú/nheêngatu-português*. Rio de Janeiro, Livraria J. Leite, 1929.

STRATHERN, Marilyn. Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões... *Revista de Antropologia* 59(1)-2016.

TEMPLE, Dominique. Les origines anthropologiques de la réciprocité, 1989, <http://dominique.temple.free.fr/recipro cite.php>, (consulté le 5 décembre 2016).

TOMÁS, Catarina Almeida. As crianças como prisioneiras do seu tempo-espaço. Do reflexo da infância à reflexão sobre as crianças em contexto global. Instituto de Estudos da Criança, Universidade do Minho/Portugal. Currículo sem Fronteiras, v.6, n.1, Jan/Jun, 2006, p.41-55.

UGGÉ, Henrique. As bonitas histórias Sateré-Mawé. Manaus: SEDUC, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (eds.). Amazônia: etnologia e história indígena. São Paulo: Núcleo Hist. Indígena/USP. pp. 150-210, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2):115-144. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. Cosac Naify, 5ª ed. 2013.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: CosacNaify [Trad. M. Coelho de Souza e A. Morales], 2010 [1981].

WISNIK, José Miguel. Veneno remédio: o futebol e o Brasil/José Miguel Wisnik. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

YAMÃ, Yaguaré. Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé. São Paulo. Petrópolis, 2007.

SOBRE O AUTOR

Renan Albuquerque é docente do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (Icsez) da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Possui graduação em Comunicação Social pelo Centro Universitário Nilton Lins (2001), especialização em Psicopedagogia pela Universidade Cândido Mendes/RJ (2002), em Comunicação Empresarial pelo Centro Universitário Nilton Lins (2004), em Psicologia Social pelo Centro Universitário Nilton Lins (2005), com mestrado em Psicologia Social pela Universidade Federal da Paraíba (2008) e doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2013).

É Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/Ufam), Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação (PPGCCom/Ufam) e Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPsi/Ufam). Nos PPGs, orienta pesquisas de mestrado e doutorado. Lidera o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam/Icsez/Ufam) e coordena o Laboratório de Editoração Digital do Amazonas (Leda/Icsez/Ufam).

Tem experiência em investigações sobre conflitos na Amazônia e impactos socioambientais, encaminhando

estudos em áreas rurais, ribeirinhas, indígenas e com atingidos por barragens. Mais recentemente, desenvolveu a presente pesquisa de Pós-Doutorado em Antropologia (Etnologia Brasileira) sob tutoria da profa. Carmen Junqueira, na PUC-SP. É pesquisador articulista da Equipe Amazônia Real, vencedora em 2016 do Prêmio do Público para Língua Portuguesa na concorrência The Best Activism On Line, promovido pela Deutsche Welle/GER.

Publicou, entre outros trabalhos, *A desconstrução da informação* (2006), *Sofrimento mental de indígenas na Amazônia* (2014) e *Comunidades indígenas urbanas: a educação escolar em Y'apyrehyt* (2016).

SOBRE A AUTORA

Carmen Junqueira é professora titular do Departamento de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo desde 1979 e recebeu o título de professora emérita desta universidade em 2002. Dedicou-se à defesa dos povos indígenas e a numerosos projetos de pesquisa e cooperação com povos da Amazônia e de São Paulo, com destaque para os Kamaiurá do Alto Xingu e os Cinta Larga de Mato Grosso.

Foi avaliadora da situação dos povos indígenas afetados pelo Programa Polonoroeste (1982-87) em Mato Grosso e Rondônia e pelo Pmaci (Acre, continuação do primeiro). É uma formuladora de princípios indispensáveis à afirmação dos direitos indígenas e analista da situação dos povos brasileiros no sistema político-econômico atual e das mudanças ocorridas nas últimas décadas.

Foi presidente da Associação dos Sociólogos de São Paulo. É membro do Conselho Consultivo do CEBRAP (Centro Brasileiro de Planejamento), do Iamá (Instituto de Antropologia e Meio Ambiente) e outras ONGs. Criou o Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, que coordenou entre os anos de 1973 e 1989, no qual trabalharam a seu convite muitos professores cassados pela ditadura militar.

Orientou dezenas de doutorados e mestrados,

ofício que continua a exercer, assim como segue a ministrando dois ou três cursos por semestre. É autora dos livros *Os índios de Ipavu* (Ática, edição atualizado no prelo na Perspectiva), *Sexo e Desigualdade* (Olho D'água) e outros, além de numerosos artigos publicados no Brasil e no exterior.

Este livro foi composto graficamente no
Laboratório de Editoração Eletrônica do Amazonas,
da Universidade Federal do Amazonas

