

Programas sociais e Agência Indígena entre os Sateré-Mawé do Baixo Amazonas em Brasil

Social programs and Indigenous Agency among the Sateré-Mawé of the Lower Amazon River, Brazil

Programas sociales y Agencia Indígena entre los Sateré-Mawé del Bajo Amazonas en Brasil

Wolfgang Kapfhammer¹
Luiza Garnelo²

Dossiê: Cosmopolíticas Amazônicas e Reflexividades Indígenas

Artigo de pesquisa. Editores: Gilton Mendes dos Santos; Carlos Machado Dias Jr.

Recebido: 2018-08-02. **Devolvido para revisão:** 2018-10-29. **Aceito:** 2018-12-04.

Como citar este artigo: Wolfgang, Kapfhammer & Garnelo, Luiza. (2019). "Programas sociais e Agência Indígena entre os Sateré-Mawé do Baixo Amazonas em Brasil. *Mundo Amazônico*, 10(1): 125-154.

<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.73943>

Resumo

O artigo analisa o encontro singular entre a cosmografia Sateré-Mawé e as políticas sociais do Estado brasileiro, em particular o Programa de Transferência Condicional de Renda. Os Sateré-Mawé têm como principais modalidades de relações com a natureza, uma considerada pouco exigente, que opera num sistema de operações simples, ativadas principalmente no contexto da aquisição/extração de recursos do ambiente. Tal modalidade coexiste com um regime exigente, caracterizado pelas obrigações e responsabilidades da pessoa adulta, capaz de dominar os processos produtivos que garantem sua capacidade de agência e existência. Os programas de transferências de renda criam sua própria ecologia política, contribuindo para erodir a autonomia ontológica Sateré-Mawé e para fortalecer o consumo incondicional que não potencializa as capacidades necessárias à replicação dos processos produtivos. A desvalorização das práticas de subsistência que, para além da reprodução física dos indivíduos, são também estratégias de construção da vida comunal, estimula um modo de vida sateré-mawé fundado no simples recebimento de bens, esvaziado das dimensões simbólicas, valorativas e auto construtivas da pessoa Sateré-Mawé.

Palavras chave: Cosmografia Sateré-Mawé; Índios Sul Americanos; Políticas Públicas; Programa de Transferência Condicional de Renda.

¹ Instituto de Antropologia Social e Cultural da Universidade de Munique. kapfhammerwolfgang@gmx.com

² Instituto Leônidas & Maria Deane – Fiocruz Amazônia. malupereira2011@gmail.com

Abstract

The article analyzes the singular encounter between the Sateré-Mawé cosmography and the social policies of the Brazilian State, in particular the Conditional Cash Transfer Program. The Sateré-Mawé have as main modalities of relations with nature, one considered not demanding, that operates in a system of simple operations, activated mainly in the context of the acquisition / extraction of environmental resources. This modality coexists with a demanding regime, characterized by the obligations and responsibilities of the adult person, capable to have command of mastering the productive processes that guarantee their capacity for agency and existence. The Conditional Cash Transfer programs create their own political ecology, helping to eroding Sateré-Mawé's ontological autonomy and bolstering unconditional consumption, which fails to instantiate the necessary means to replicate productive processes. The devaluation of subsistence practices beyond the physical reproduction of persons are also strategies of constructing communal life, stimulates a concept of personhood based on the simple receipt of goods eroding symbolic, value-based and auto-constructive dimensions of the Sateré-Mawé person.

Keywords: Public Policy; Conditional Cash Transfer Program; Sateré-Mawé Cosmography; South American Indians.

Resumen

El artículo analiza el encuentro singular entre la cosmografía Sateré-Mawé y las políticas sociales del Estado brasileño, en particular el Programa de Transferencia Condicional de Renta. Los Sateré-Mawé tienen como principales modalidades de relaciones con la naturaleza, una considerada poco exigente, que opera en un sistema de operaciones simples, activadas principalmente en el contexto de la adquisición / extracción de recursos del ambiente. Tal modalidad coexiste con un régimen exigente, caracterizado por las obligaciones y responsabilidades de la persona adulta, capaz de dominar los procesos productivos que garantizan su capacidad de agencia y existencia. Los programas de transferencias de renta crean su propia ecología política, contribuyendo a erodir la autonomía ontológica Sateré-Mawé y para fortalecer el consumo incondicional que no potencia las capacidades necesarias para la replicación de los procesos productivos. La desvalorización de las prácticas de subsistencia que, además de la reproducción física de los individuos, son también estrategias de construcción de la vida comunal, estimula un modo de vida sateré-mawé fundado en el simple recibimiento de bienes, vaciado de las dimensiones simbólicas, valorativas y auto constructivas persona Sateré-Mawé.

Palavras chave: Cosmografía Sateré-Mawé; Indios Sudamericanos; Políticas Públicas; Programa de Transferencia Condicional de Ingresos.

Introdução

Na busca de combater a pobreza estrutural uma série de países da América Latina (Hall 2006, Handa / Davis 2006, Lindert et. al., 2007) implantaram boas práticas de transferência de renda. Boa parte delas se caracteriza como transferência condicional de renda (TCR), o que obriga as famílias beneficiárias a seguir certos pré-requisitos que visam a elevação da escolaridade e a melhoria dos níveis de saúde.

No Brasil a principal iniciativa desse teor é o programa Bolsa Família. O Programa já integrou outras ações existentes, tendo se tornado o maior programa de Transferência Condicional de Renda (TCR) do mundo, por afetar 46 milhões de pessoas, o que equivale a cerca de 25% da população brasileira. Os principais condicionantes do Bolsa Família são a frequência escolar das crianças e a observância de uma agenda de saúde e nutrição¹. Embora não seja possível sustentar uma família exclusivamente com a transferência monetária do Bolsa Família, recentes estudos (de Bem Lignani et.al. 2010, Paes-Sousa et.al. 2011) demonstraram que o programa foi capaz de melhorar o estado nutricional em

crianças das famílias beneficiárias já que, em geral, a compra de alimentos para os filhos é priorizada pelas famílias (Paes-Sousa et.al. 2011: 500).

O programa Bolsa Família do Brasil é considerado como uma estratégia de proteção social para promover a redução das desigualdades e garantir uma base humanitária às políticas públicas, podendo coexistir com o recebimento de aposentadoria quando haja membros idosos no núcleo familiar. Só em décadas recentes o sistema previdenciário brasileiro passou a abranger os trabalhadores rurais, aí incluídos também os idosos indígenas aldeados, mesmo tendo esses trabalhadores passado a maior parte de sua vida fora do mercado formal de trabalho, sem condições portanto, de contribuir para um fundo de previdência social (Silva, 2015). O pagamento de um salário mínimo (R\$ 954,00 em 2018) para os aposentados rurais leva em conta a grave e histórica injustiça social sofrida por essas pessoas, excluídas do acesso aos direitos trabalhistas pelo regime explorador vigente em regiões remotas do país, onde os patrões nunca se esforçaram em cumprir a legislação trabalhista (Silva, 2015). O caráter rural do trabalho indígena nas aldeias permitiu sua equiparação aos direitos previdenciários de outros trabalhadores não indígenas, na mesma condição.

Finalmente, cada mulher indígena – tal como as não indígenas - tem o direito de receber um salário mínimo como salário-maternidade durante quatro meses, por ocasião do nascimento de um filho. Se considerarmos a pouca idade das mulheres Sateré-Mawé ao ter seu primeiro filho e a taxa bastante elevada de nascimentos², conclui-se que esta via propicia um afluxo expressivo de dinheiro para as famílias Sateré-Mawé.

Nos últimos anos alguns estudos científicos sobre a política de Transferência Condicional de Renda no Brasil (TCR), têm sido publicados, embora poucos incluam os territórios indígenas na pesquisa (exceto Figueroa et al. 2014). As avaliações tem sido, de um modo geral positivas, ainda que se deva distinguir entre efeitos a curto prazo do programa e os impactos pretendidos no longo prazo. Os efeitos positivos de curto prazo sobre o estado de saúde e inclusão escolar, podem ser evidenciados com facilidade. Entretanto, parece ser muito cedo para se avaliar os efeitos de longa duração de programas sociais como as Transferências Condicionais de Renda (TCR), por se tratar de um investimento nos filhos das famílias beneficiárias. Assim, será necessário esperar para que se verifique se o ciclo intergeracional da pobreza estrutural pode realmente ser quebrado (Handa / Davis, 2006).

Por outro lado, resultados na sociedade brasileira não-indígena (sobretudo em áreas rurais) sugerem implicações socioculturais que superam os efeitos econômicos imediatos, traduzidos, via de regra, em simples ampliação do poder de compra (Piperata, McSweeney, Murrieta, 2016). Tais implicações podem ser relevantes para a análise específica de uma sociedade indígena:

Não se pode esquecer que a condicionalidade das transferências de renda, em que pese resultados sanitários e educacionais positivos, é também um mecanismo de disciplinamento social dos pobres, entendidos pelas políticas públicas como “Outro” cultural a ser civilizado. Além disso, as condicionalidades visam também a legitimação do programa social frente a uma classe média cética e, não raro, avessa a tais propostas (Handa, Davis, 2006). Ou seja, os programas de TCR são marcados por um viés cultural cujo caráter preconceituoso não é reconhecido publicamente.

No que diz respeito à populações rurais é válido supor que as transferências de dinheiro alterem comportamentos e valores em relação à capacidade de produzir a própria comida, passando-se da condição de produtor para a de consumidor de alimentos industrializados, o que redundará em perda de autonomia e em submissão a um conjunto de normas ditadas pelo mercado de alimentos (de Bem Lignani, et al., 2010). Alguns autores (Piperata et al. 2016, Bem Lignani et.al. 2010) apontam uma ampliação significativa do consumo de alimentos processados e carboidratos simples, comprados com dinheiro de programas de Transferência Condicional de Renda. O maior acesso a estes alimentos também gera uma mudança em aspectos simbólicos e culturais da alimentação, não raro em detrimento da produção agrícola da própria população.

As transferências de renda também parecem exacerbar um certo imediatismo que pode estar intimamente associado às situações de pobreza. Segundo autores como Handa / Davis (2006) e Day, Papataxiarchis & Stewart (1999) a aguda pressão física e psicológica da pobreza requer soluções de curto prazo, forçando os pobres a desenvolver um imediatismo habitual que visa garantir a sobrevivência diária, ao passo que estratégias de organização da vida a longo prazo tendem a ficar em segundo plano.

O Contexto da Pesquisa

Esse artigo apresenta uma parte dos dados de campo do primeiro autor, que desde 1998 vêm pesquisando na Terra Indígena Andirá-Marau dos Sateré-Mawé. No período compreendido entre 2009 e 2013 o foco da investigação se dedicou às relações entre humanos e o seu meio-ambiente não-humano, mas sem perder de vista um contexto de fortes impactos de dinâmicas econômicas e sociais advindas de elementos externos à vida Sateré-Mawé, que repercutem em seu meio social e nas características ecológicas do território ocupado pelo grupo. Essas dinâmicas “trans-ambientais” implicaram numa aproximação “trans-cultural” do pesquisador, identificando “conjunturas” (Sahlins 1985) históricas que estimulam, e por vezes exacerbam, estruturas internas indígenas resultando em cosmografias “híbridas” (Friedman 1988; vj. Kapfhammer 2004) e - numa maneira criativa - “contaminadas” (Tsing 2015) ao longo do contato secular dos Sateré-Mawé com a sociedade brasileira.

Esse artigo focaliza um processo trans-cultural que aos olhos dos nossos interlocutores indígenas ameaça a capacidade criativa indígena. As análises e reflexões produzidas por tais interlocutores perscrutam o horizonte político à sua frente e vislumbram possíveis “limites de devir” (Bessire 2014) entre os Sateré-Mawé.

O cerne de nosso argumento é cosmológico, via pela qual buscou-se entender melhor porque os programas sociais não vêm tendo sucesso em aliviar – e em muitas circunstâncias até agravaram - uma das mais profundas aflições cotidianas presentes em diversas comunidades Sateré-Mawé, que é a crônica escassez de alimentos.

Os resultados aqui apresentados resultam do uso da metodologia clássica de nossa disciplina: observação participante, registro de inúmeras conversas no cotidiano e entrevistas qualitativas semiestruturadas. Dado o longo tempo de trabalho de campo os informantes foram múltiplos, abrangendo homens e mulheres, jovens e idosos, agricultores, chefias políticas e religiosas, estudantes, iniciandos do ritual pubertário (*waumat*), lideranças de associações indígenas e outros personagens do cotidiano Sateré-Mawé.

Um dilema cosmológico: Condicionalidade no contexto etnográfico

Os Sateré-Mawé, falantes de língua tupi, são um dos poucos grupos indígenas a viver nas vizinhanças do baixo curso do rio Amazonas, nas terras demarcadas Andirá-Marau, perto das cidades de Parintins, Maués e Barreirinha. Horticultores típicos, caçadores e pescadores da floresta tropical amazônica, os Sateré-Mawé têm uma longa vivência de contato intercultural, tendo sido intensamente incluídos nos ciclos predatórios e exploradores do extrativismo regional, mas mantido, apesar disso, a condição de produtores e comerciantes de guaraná, preservando historicamente importante grau de autonomia (Kapfhammer 2004a, 2009, 2012b, 2017; vj. também Alvarez 2009, Figueroa 1997, Lorenz 1992).

A associação entre a pressão ecológica e econômica, gerada pelo contato interétnico sobre os ambientes aquático e florestal e a explosão demográfica do próprio grupo vem favorecendo a escassez de alimentos, que se converteu num problema crônico. Parte dos esforços dos Sateré-Mawé para lidar com os problemas de geração de renda e de acesso aos alimentos foi canalizada para um projeto de comércio justo, intitulado “Projeto Integrado de etnodesenvolvimento”, ou simplesmente Projeto Guaraná, em execução por um número surpreendente de anos. Dentre os objetivos do projeto destacam-se a retomada da centralidade cosmológica do guaraná reinterpretada à luz de uma ética ambiental ocidental, a fim de produzir e comercializar guaraná e outros produtos florestais, em sua maioria coletados, em parceria com entidades ambientalistas. Embora estabelecido com sucesso, o Projeto Guaraná

não tem alcance suficiente para reverter a situação crítica enfrentada pelos Sateré-Mawé, em particular no que diz respeito à escassez de alimentação.

Embora o Projeto Guaraná se esforce para manter e mesmo revitalizar a cultura produtiva, instituída em torno do cultivo do guaraná, promovendo alternativas criativas como o sistema de roças consorciadas (vj. Kapfhammer 2012b), ele persiste numa posição minoritária entre as forças econômicas e simbólicas que adentram o mundo Sateré-Mawé. Seus líderes atribuem grande parte do problema à esmagadora concorrência exercida pelas transferências governamentais, com prejuízo àquela iniciativa³.

Para dar uma ideia das proporções: em um ciclo anual cerca de 80% do fluxo de recursos que compõem o orçamento das famílias que participam do Projeto Guaraná são oriundos dos benefícios sociais, enquanto que apenas 20% vêm do projeto de comércio internacional justo, apesar dos preços incomparáveis que o projeto é capaz de pagar aos produtores individuais. Assim sendo, pessoas com direito a benefícios sociais tornaram-se grandes trunfos de um agregado familiar Sateré-Mawé. Se houver duas pessoas com direito a pensões em uma casa, a receita deles será de aproximadamente R\$ 1.800,00 por mês, com um montante anual de R\$ 21.600,00, o que equivale a 540 quilos de Guaraná vendido no mercado justo por R\$ 40,00 o quilo. Atualmente, apenas os agricultores Sateré-Mawé mais produtivos conseguem gerar uma safra deste porte, cujo valor empata com a renda de dois aposentados⁴.

O regime de transferências de renda cria sua própria ecologia política entre os Sateré-Mawé: menos por bloquear o acesso ao território de produção ou a mercados para venda de produtos, mas por reconfigurar desejos (vj. Rubenstein 2004) criando o que chamaremos uma “*cargo-stance*”⁵. Posteriormente será mostrado, que, este processo de subjugação interétnica é permeado pelas raízes da cosmologia Sateré-Mawé.

Vale argumentar que os Sateré-Mawé fazem sua própria leitura das condicionalidades dos programas de transferência de renda. Se, na ótica governamental, as condicionalidades visam o alcance de objetivos de longo prazo, como a acumulação de capital humano entre os filhos de famílias beneficiárias⁶, em termos Sateré-Mawé as condicionalidades e incondicionalidades têm que ser entendidas também à luz do quadro cosmológico das relações entre as pessoas humanas e domínios não-humanos.

Olhando pelo ponto de vista Sateré-Mawé a condicionalidade tem que ser entendida como um sistema de relacionamento complexo e exigente, a que uma pessoa adulta é submetida em sua vida produtiva como agricultor de subsistência na floresta tropical. Já a incondicionalidade funciona como eixo principal num sistema de relações simples e pouco exigentes, que são ativadas principalmente no contexto da aquisição/extração de recursos do ambiente⁷. Ambos os esquemas de relações são afetados positiva ou negativamente por eventos históricos diferenciais.

O eixo da argumentação apresentada a seguir é que o acesso ao pacote das transferências governamentais exacerba a mythopraxis (Sahlins, 1985; vj. Kapfhammer 2004a, Wright / Kapfhammer / Wiik 2012: 386) de relações incondicionais com o ambiente (no sentido amplo do termo) no contexto da modernidade Sateré-Mawé. A apropriação de recursos externos pode seguir modelos cosmológicos tradicionais, sem deixar de revelar-se disfuncional à longo prazo, em função do deslocamento gradual dos fundamentos cosmológicos e ontológicos da autonomia e da agência⁸ do grupo frente ao exterior.

Em outro trabalho Kapfhammer (2012a, 2012b) argumentou que basicamente duas modalidades de relações humano-natureza⁹ podem ser identificadas entre os Sateré-Mawé: uma baseada em relações “não condicionais” com o meio ambiente, ao lado de outra pautada por relações “condicionais”. O modo não condicional é construído em termos de relações com a mãe da caça (*Miat ty*), enquanto o modo condicional gira em torno de uma relação de afinidade com a Mulher Serpente (*Uniamoire'i; moi*, cobra), como encenado no *waumat*, o rito de iniciação (vj. Kapfhammer 2012a / b).

As duas modalidades são orientadas pelo desenvolvimento do ciclo de vida de uma pessoa. O modo condicional em particular é construído durante o rito de puberdade, que demarca o momento de substituir um modo de relação pautado pela consanguinidade, por um sistema de relações formulado em termos da afinidade. Embora o grande esquema do modo condicional de relações seja estabelecido no rito de iniciação, ele também encontra uma miríade de expressões na vida cotidiana, em forma de múltiplas e complexas regras e restrições de conduta a serem cumpridas por aqueles que desejam viver pacificamente e, ao mesmo tempo, serem capazes de se beneficiar dos recursos que garantem a vida. O descumprimento de tais regras de conduta pode implicar em doença e na interrupção do acesso aos recursos de diferentes domínios do ambiente (vj. Kapfhammer 2017).

Em função disso, é viável chamar este modo condicional de “*exigente*”, ou seja, um sistema que cria um ambiente de comunicação específico, caracterizado por uma complexidade de relações entre humanos e natureza muito maior do que o “*não exigente*”, baseado na lógica da atenção incondicional, como a oferecida por uma mãe a seus filhos. No ciclo de vida de uma pessoa Sateré-Mawé a lógica não exigente é internalizada antes do modo exigente de relações com a natureza, que se institui a partir da puberdade.

No inventário de Descola sobre modos possíveis de relações no âmbito animista, o exemplo dos Campa (Aruaque) talvez seja o que mais se aproxima do caso Sateré-Mawé (Descola 2005, 2012: 486-92; Weiss 1975). A relação dos Campa com o “dono” [mestre] dos animais é baseada em uma lógica do dom (num sentido não-Maussiano), tal como a relação dos Sateré-Mawé com a mãe dos animais (*Urihe'i*). No regime do dom, em contraste com a troca, este é entregue incondicionalmente, por benevolência.

No mundo Sateré-Mawé as modalidades exigente e não exigente coexistem, numa espécie de potencialidade habitual ou de alternância. Acima de tudo, argumenta-se, que certos eventos históricos e impactos externos são capazes de desencadear ou reforçar uma ou outra modalidade. A conjuntura de uma modernidade expressa na recente introdução de programas sociais que implicam em pagamentos governamentais, certamente traz à tona o modo não-condicional de demanda, gerado num ambiente expandido que inclui o Estado.

Entre os Sateré-Mawé o modo exigente de relações homem-natureza não se caracteriza por diferenciais de reciprocidade, como ocorre no modelo de Descola em que a reciprocidade equilibrada faz contraponto à predação. No mundo sateré-mawé o modo exigente está associado à intuição afetiva da existência de um lado escuro da natureza; à vida num ambiente que pode ser ambivalente, violento e vingativo. Na cosmologia sateré-mawé essa percepção é construída com base em uma noção de “toxicidade” ambiental (*satek*). O cultivo da mandioca exprime de modo exemplar o caráter tóxico da natureza, já que exige atenção plena do agricultor para o processo, requerendo, dentre outras técnicas, uma desintoxicação dos produtores, propiciatória de um cultivo bem sucedido do venenoso tubérculo. A subjugação corporal concretizada no *waumat*, o ritual iniciação onde os meninos adolescentes têm de suportar as picadas venenosas e extremamente dolorosas de formigas tucandeira, é parte desse preparo do adulto sateré-mawé para lidar com um ambiente nocivo (Kapfhammer 2012a).

Já o modo de extração incondicional dos recursos do ambiente tem precedência na cosmologia sateré-mawé. Em certos rituais de caça os xamãs pedem caça da mãe dos animais *Urihe’i* (Kapfhammer 2017). Um homem mais velho Sateré-Mawé fala de seu sogro, que era um xamã (*paini*):

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

Em contraste com o bem conhecido intercâmbio realizado entre o xamã humano e o mestre sobrenatural dos animais na cosmologia tukano – tornado famoso por Reichel-Dolmatoff (1976) - não há troca recíproca executada aqui (vj. Descola 2012:428 sobre a cosmologia Campa).

Curiosamente, há uma pessoa, ou mestre (*kaiwat*) na cosmologia sateré-mawé que se relaciona com o caçador só em termos condicionais, é *ase'i kuru* ou Curupira. Se um caçador usa um dos muitos preparativos mágicos (*mohãg* ou cagila / pusanga em português regional) associados ao Curupira a fim de se beneficiar dos recursos de caça que esta entidade comanda, ele tem que obedecer meticulosamente as muitas regras e restrições que são inerentes à qualquer pacto com esta entidade. Estas regras e restrições interpenetram rotinas diárias e criam uma complexa cultura de atenção à lida com domínios humanos e não-humanos.

Já a relação com a mãe dos animais é diferente, caracterizando-se por uma espécie de “demanda-partilha” (Peterson 1993; vj. Wright / Kapfhammer / Wiik 2012, Kapfhammer 2012a/b). Esse tipo de relacionamento incondicional entre caçadores Sateré-Mawé e a mãe dos animais parece ter sofrido uma atualização histórica na relação entre patrões, regatões, agentes indigenistas governamentais, ONGs no mercado de projetos e representantes indígenas dos Sateré-Mawé, bem como na relação dos Sateré-Mawé, enquanto cidadãos brasileiros, com órgãos governamentais como o Instituto Nacional de Seguro Social (INSS) e outras instituições responsáveis pelos pagamentos de transferência de renda, além de agentes locais e políticos em época de campanha.

O elemento que liga esses eventos ao longo da história do contato interétnico é a estrutura de relacionamento incondicional, que pode ser assim expressa, segundo a mentalidade sateré-mawé:

Xamã – mãe dos animais (doação generosa, sem contrapartidas)

Tuxaua – regatão

Capitão – FUNAI

Liderança indígena moderna – ONGs nacionais e internacionais

Cidadãos indígenas – estado brasileiro (doação generosa, sem contrapartidas)

Nesse contexto, observa-se que a noção de condicionalidade, tal como expressa num programa de transferência condicional de renda como o Bolsa Família, assume uma conotação inversa na lógica Sateré-Mawé, na medida em que o benefício social recebido do governo é assimilado ao polo

das relações incondicionais tradicionalmente estabelecidas com as fontes de alimento na natureza, sendo entendido como uma dádiva à qual contrapartidas não são exigidas.

A perseverança do modo de relação incondicional entre os seres humanos e seu meio ambiente desvela um dilema da cosmologia indígena, ou melhor, da cosmopraxis. A aceitação incondicional de transferência de dinheiro contrasta, mas coexiste, com outra prática, igualmente tradicional: a noção de produtividade e agência indígena, expressa em mitos sobre a origem de importantes plantas cultivadas.

A transformação da onça em mandioca: A herança mítica da agência indígena

Em 2009 Terence Turner publicou uma crítica erudita relativa aos debates recentes sobre animismo, perspectivismo ou multinaturalismo, entre as culturas ameríndias da Amazônia. Nela Turner argumenta que a possibilidade de transformação produzida pelas culturas humanas seria mais importante que a perspectiva diferencial entre duas posições, no regime de relações homem-natureza. Para o autor, é a *potencialidade de transformação* da natureza que caracteriza a *agência* em culturas ameríndias da Amazônia. Com base em mitos famosos sobre a origem do fogo de cozinha dos Gê, Turner mostra como essas narrativas não só explicam a existência de certos fenômenos culturais na atualidade, mas também, como os produzem ou os reproduzem:

“A essência da cultura plenamente desenvolvida, em contraste com o meio termo representado pelos proto-animais, pode ser melhor descrita como a capacidade de *produzir* coisas, e, mais importante, é que essa habilidade implica adicionalmente na *capacidade reflexiva de produzir o processo de produzi-las, como uma forma generalizada e infinitamente replicável da atividade*” (2009:20, ênfase de Turner), (tradução dos autores).

A característica fundamental de uma sociedade verdadeiramente humana, de acordo com Turner, é a capacidade de gerar processos produtivos (l.c.):

“A cultura assume existência plena quando os ancestrais humanos não apenas tomam posse dos objetos [originários dos proto-animais], mas quando se tornam capazes de objetivá-los e replicar os processos (em termos pragmáticos, efetivar a produção) pelos quais objetos são produzidos: como usar o fogo para fazer fogo, como fermentar mandioca para fazer cauim, ou como transformar a superfície de seus corpos com pinturas ou ornamentos para produzir ou regular, de acordo com padrões culturais, os processos corporais internos, dando origem à aspectos da personalidade social” (2009: 21). (Tradução dos autores)

Um bom exemplo da origem do poder transformador e produtivo no mundo sateré-mawé, é o mito sobre a origem da mandioca: A narrativa começa com

um clássico conflito entre o herói cultural *Hate ywakup* e seu sogro potencial, um jaguar canibal, que anteriormente devorou todos seus aspirantes a genro. Após algumas tentativas frustradas de se casar com um sapo e uma mulher aguti, *Hate ywakup* decide cortejar a filha da onça. Ciente dos apetites canibais do sogro potencial, ele confia em seu poder¹⁰ xamânico para levar a melhor sobre o monstro. *Hate ywakup* consegue driblar todas as manobras mortais da onça e foge, escondendo-se sob o cabelo da mulher-sapo. A pedido de *Hate ywakup*, a mulher-sapo finalmente mata a onça enfiando uma pedra candente na sua garganta. *Hate ywakup* bate na carcaça com um ramo da árvore taperebá¹¹ e joga-a na água, onde a onça se transforma no jacaré açú (caiman negro, *Melanosochus niger*). A onça-caiman se torna o mestre (*kaiwat*) dos peixes (*murikaria*). Enquanto isso *Hate ywakup* desiste de se casar com a filha da onça, que, por sua vez, torna-se a esposa de um homem sapo (*cururu*). Um tempo mais tarde os peixes organizam um festa de dança, para a qual convidam a filha da onça, mas visam matá-la, por ela nunca ter considerado a possibilidade de casar com eles¹². O plano é matá-la através de poderes xamânicos e transformá-la em mandioca.

Apesar dos avisos de seu marido-sapo a filha da onça participa da dança com os peixes; é enfeitada, fica doente e morre. Os xamãs-peixes desmembram seu corpo e enterram as partes; do túmulo brota a primeira planta de mandioca. No entanto, a nova planta demonstra ser intragável, porque é muito “forte”¹³. Então as pessoas arriscam uma experiência e convocam uma reunião a fim de descobrir como produzir beijos. Infelizmente todos aqueles que provam a planta mandioca morrem. Eles pedem conselho ao pajé *Hate ywakup* quem tem sucesso em reviver as pessoas mortas ao soprar tabaco sobre elas. Devido a isso, os narradores se apressam em explicar que as pessoas são capazes de consumir cerveja de mandioca até caírem “mortas”, só para se levantar novamente depois. Uma segunda experiência de produção bem sucedida é a da feitura de tarubá (cauim), cuja origem remete às abelhas, que ensinaram os seres humanos como preparar a bebida.

Depois que as pessoas ancestrais encontraram meio de processar com sucesso, a venenosa planta da mandioca em bebida e alimento básico, um velho chamado *Neki* aparece e pede a planta da mandioca. Os donos da mandioca (as pessoas peixe - *murikaria*) o aconselharam a abrir uma roça própria, pois assim a planta (-mulher) se mudaria para lá. Depois de um trabalho árduo, pois naquela época existiam apenas machados de pedra, *Neki* deixou tudo pronto; a floresta foi derrubada e queimada e uma (única) planta de mandioca foi plantada; aí ele se mudou para sua roça. Embora o povo peixe o tenha advertido para não revelar seu segredo *Neki* divulgou seu recente achado, pois queria gastar sua farinha e beiju numa festa. Algumas mulheres-pombas chegaram e lhe disseram que se ele se casasse com uma delas ele teria mandioca plantada em todo o seu jardim, ao invés de um único exemplar. No dia seguinte, a planta de mandioca desapareceu.

O povo dos peixes lhe disse:

“Agora, ela [a mulher mandioca] não lhe quer mais. Você só terá de mandioca, se convidar os seus amigos e parentes a fim de preparar uma roça. Você vai ter que limpar, queimar e plantar. Esse é a única maneira de fazê-lo!”

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

Como já foi dito, e de acordo com Turner, a capacidade de produzir coisas, cuja origem os mitos recontam, “implica na capacidade reflexiva de produzir o processo de produzi-las, como uma forma generalizada e infinitamente replicável da atividade” (2009: 22). E o que nos parece mais importante, tomado o ponto de vista dos Sateré-Mawé: as capacidades e competências (meios de produção) para replicar o cultivo da mandioca estão, em geral, disponíveis no interior da cosmografia¹⁴ sateré-mawé, fato exemplificado na longa narrativa supracitada, em que os dois episódios ilustram o estabelecimento de uma capacidade reflexiva que permite ao grupo replicar processos produtivos.

Em uma série de processos experimentais a humanidade de hoje adquiriu a capacidade de transformar tubérculos de mandioca em alimento básico (beijus) e bebidas festivas (tarubá). Assim o Sateré-Mawé de hoje deve ser capaz produzir a sociedade, alimentando seus parentes próximos através da comensalidade de consanguíneos comendo beiju, bem como empreender a celebração de rituais que agenciam relações exogâmicas, a farra festiva de aliados potenciais bebendo tarubá¹⁵.

Finalmente, as habilidades artesanais de fazer tarubá são ensinadas a (proto) humanos por (proto) animais, as abelhas. O episódio final sobre a distribuição da nova planta mapeia algumas implicações sociais da cultura da mandioca: a conduta de *Neki* estabelece a necessidade de organizar as grandes obras comunitárias (puxirum) para limpeza, queima e plantio das roças, entendidos como eventos sociais absolutamente cruciais nas comunidades Sateré-Mawé. Além disso, também faz alusão às redes femininas de conhecimento sobre o cultivo de mandioca que é ativado pelas alianças conjugais.

Este mito, que ensina nada menos que a produção do alimento básico do grupo, salienta um pré-requisito da reprodução da sociedade como um todo. Até o dia de hoje certas variedades de mandioca são chamadas *awyato wato* e *awyato hit*, (onça grande e onça pequena). A transformação produtiva da força bruta e perigosa da onça canibal propicia sua conversão de importante alimento para as pessoas de hoje.

Em sua exigência de conhecimento complexo, tecnologia e relações sociais, o cultivo da mandioca continua a ser um baluarte da ética e da estética na vida diária da aldeia, e acima de tudo é um baluarte manejado por mulheres.

Os homens têm uma participação principalmente quando se trata de tirar da natureza selvagem o espaço necessário para o cultivo de mandioca. A auto estima masculina como caçador e, em épocas anteriores como guerreiro, pode ter seu efeito na lide com a natureza. Limpar a floresta primária é pensado como algo mais viril do que limpar a capoeira (mata secundária). Por outro lado os homens têm que se disciplinar desde tenra idade como artesãos qualificados que suprem as mulheres com os cestos que estas necessitam para processar a mandioca convertendo-a em alimento.

A cultura da mandioca integra não só um conhecimento ecológico e econômico, mas também as habilidades no trato com as relações sociais, rituais e de gênero. Em suma, ele organiza a vida em um sistema exigente, que é rico não apenas em envolvimento estético dos atores com seu ambiente social e natural (Ingold 2000), mas é também baseado exclusivamente em recursos internos e autônomos.

Entretanto, a cultura da mandioca que deveria estar profundamente enraizada na vida cotidiana sateré-mawé, tem estado sob pressão nos últimos anos, por várias razões. Como dito antes, a associação entre acelerado crescimento demográfico, as agressões ambientais advindas do regime predatório da economia regional não indígena e as necessidades da crescente população Sateré-Mawé vêm exercendo pressão sobre os recursos ambientais, de tal modo que a escassez de alimentos tornou-se um problema crônico. Se anteriormente a apontada escassez de alimentos se limitava à caça e à pesca, nos últimos anos a falta ocasional de farinha de mandioca também passou a ocorrer.

A falta até mesmo do alimento mais básico é atribuída pelos Sateré-Mawé a um aumento do número de famílias que abandonam a abertura de roças e preferem confiar nos benefícios sociais mensais, passando a comprar sua comida na cidade. Segundo os entrevistados, tais famílias preferem *aguentar períodos prolongados de escassez*, quando o dinheiro acaba e a comida é consumida, *do que plantar a própria roça* (vj. Piperata et al. 2016).

No que diz respeito à produção de mandioca uma variedade de fatores, tanto objetivistas quanto construtivistas, deve ser levada em conta. Em primeiro lugar o crescimento populacional gerou uma demanda crescente de espaço para a abertura de roças. Cada aldeia controla determinado território que considera como seu; no interior deste território a possibilidade de alocação de lotes de terreno para novas roças está chegando ao limite.

Socialmente há dificuldade crescente para a organização e manutenção de um grupo de trabalho para as ações comunitárias necessárias (puxirum

ou ajuri) para abertura de roças novas. A dificuldade de reunir pessoas para realizar o trabalho coletivo é atribuída a uma crise geral de estratégias de produção de consensos por meio da autoridade tradicional das chefias¹⁶. Estas se dizem desautorizadas pelo aumento do individualismo que observam entre as novas gerações¹⁷. Por outro lado, o incentivo econômico do mercado regional para produzir mandioca é muito flutuante. Em tempos de preços elevados pode ocorrer que a maior parte do estoque de farinha da aldeia seja vendida para as cidades próximas, em prejuízo da subsistência das famílias nos meses seguintes. Já em tempos de crise de preços a atenção das pessoas pode se desviar por completo da produção.

O desânimo que cerca a produção da farinha de mandioca certamente está, ligado aos baixos preços de um mercado regional depreciado. Porém, ele também tem origem – e gera consequências – numa mudança de *habitus* (rumo a um *cargo-stance*; vj. acima) instituída ao longo de décadas de exploração e dependência histórica. No relato que se segue, um tuxaua reclama da falta de vontade dos seus companheiros da aldeia para assegurar a própria subsistência. Para caracterizar este tipo de comportamento ele escolhe, não por acaso, a palavra *eko* (costume):

“Porque o costume dos Sateré é assim: Eu sei muito o nosso costume. Eu nasci no meio do [bom] preço de guaraná, mas os Sateré nunca ficaram ricos através do guaraná. Eles produzem muito pouco. Ele gostam de tomar, mas serve para vender também; só que ninguém mais produz. Também a mesma coisa é a farinha: serve para vender e serve para comer. Mas o costume (*eko*) dos Sateré virou, e [agora] a produção deles nunca é suficiente. A nossa terra é grande, mas não fazemos suficiente produção para nos sustentar. Antigamente trabalhamos muito com o pau rosa¹⁸, mas nunca conseguimos rancho suficiente para nós. Quando pegamos rancho só [dava para] uma vez; aí no outro dia nós não podia pegar mais. Se queria comprar uma espingarda, [o dinheiro devido pelo patrão] não chegava para outros objetos. É assim o costume do índio. Hoje o preço do guaraná é muito alto, mas ninguém dos Sateré vende uma tonelada. Também nem um tuxaua trabalha mais nos guaranazais. Dos produtores de hoje ninguém vende mil quilos por ano. Eles vendem 10 quilos, 30 quilos, 15 quilos, 20 quilos, 40 quilos, 50 quilos; é só. É assim o costume dos Sateré; de todos nós. [...]

Aqueles que não fizeram roça ficaram com fome. Agora ninguém mais trabalha em pau rosa, mas as pessoas ainda passam fome. Hoje até o capitão tá com fome, porque não tem roça. [...] Nós temos que usar o nosso pensamento para trabalhar certo e não ficar com fome. Mas algumas pessoas não usam o seu próprio pensamento e ficam atrasadas para fazer a roça. Aqueles que não pensaram antes de fazer a roça, se atrasaram para fazer qualquer [outro] trabalho. Aquelas pessoas estavam reclamando: “Hoje não tem farinha!” Houve gente reclamando: “Não tem a minha farinha!” Hoje em Nova Horizonte não tem farinha. Lá no Santo Antônio mesma coisa; lá no Kuruatuba também não tem farinha! [...] Eles pensam só no salário. Chega na cidade e vai para o banco para receber dinheirozinho. Nem uma pessoa mais leva algum produto para o tuxaua, para ajudar ele. Nem uma pessoa mais ajuda o seu pai e a sua mãe. [...] E hoje em dia muitos ganham (*tat*)¹⁹ um salário (*sa'up*) como aposentado, bolsa família, e professores também.

O anti-mito: Uma teoria indígena de dependência

A complexa interação de forças externas, que impactou a cultura Sateré-Mawé, permitiu desenvolver uma “postura de cargo” (*cargo stance*; Kapfhammer 2012a), que parece ter se atualizado quando os programas estatais destinados a combater a pobreza adentraram as terras indígenas. Há uma grande narrativa sustentando essa mudança de *habitus* que pode ser entendida como uma espécie de “anti-mito” (Da Matta 1971, Kapfhammer 2004b), associado ao mito de mandioca: é a história do “Imperador”.

O lugar de origem de todas as coisas foi o *nusoken*, mas o brilho ininterrupto do sol e o grande número de insetos com ferrões que atormentavam as pessoas, tornava difícil viver lá. Um líder, chamado *ase'i Imperador*, finalmente mandou todos deixarem o *nusoken*. Ele mandou o pessoal ir para frente, rumo à beira do rio, onde parava um barco para levar todo mundo para fora. Infelizmente os [proto-] índios se demoraram num lugar na floresta onde tinha muitas frutas de palmeira e por isso perderam o barco. O Imperador [o ancestral dos brancos] foi embora para a cidade levando todas as coisas do *nusoken* consigo, estabelecendo desta maneira a distribuição desigual dos bens materiais entre brancos e índios. Mas o Imperador não saiu sem antes prometer que lembraria de vez em quando, de mandar bens materiais para os índios que haviam permanecido na floresta deles. Os descendentes do Imperador foram brancos que ficaram na Inspetoria, SPI e FUNAI (vj. Kapfhammer 2004a/b, 2012b).

À primeira vista esta narrativa²⁰ - um dito recitado após a demarcação territorial para o grupo - que atribui ao Sateré-Mawé um lugar específico de viver, parece relacionar-se a uma distribuição desigual dos recursos e bens entre índios e brancos.

Porém, se olharmos mais de perto, a mensagem fala sobre como desejos indígenas foram desviados para o exterior (vj. Fisher 2000, Rubenstein 2004; vj. também Piperata et al. 2016): devido ao seu imediatismo, os índios perdem o barco do Imperador e, conseqüentemente, perdem todos os meios de produção, originalmente de propriedade da humanidade primordial, habitante da floresta. Doravante mercadorias só poderiam ser obtidas por escambo de produtos florestais.

No entanto, a troca direta de produtos florestais por produtos do Imperador nunca funcionou em termos econômicos igualitários e, ao longo do tempo a assimetria se aprofundou, frente à grande valorização dos produtos ocidentais em comparação aos produtos de origem florestal. Esta desvalorização gradual da economia florestal Sateré-Mawé é paralela a uma perda iminente da “*forma infinitamente replicável de atividade*” (Turner 2009: 20) como a realizada no cultivo da mandioca. Como gostos culinários mudam e o conhecimento tecnológico se perde neste processo, gerações de Sateré-Mawé são progressivamente confrontadas com o problema de mudança da linha de base (*shifting baselines*)²¹. Cada geração de Sateré-Mawé se afasta

progressivamente, tanto em termos mentais quanto em termos práticos, do seu ambiente florestal, de modo que a sua linha de base ambiental tenderá a ser cada vez mais distante de quaisquer referências à floresta, em particular em termos cosmologicamente significativos (vj. Piperata et al. 2016; Torres et al. 2106; Steward 2007).

Com a introdução do sistema mercantil de aviamento na cosmologia Sateré-Mawé, a capacidade de produzir bens foi gradualmente transferida para o exterior. Os modos de troca, por sua vez, passaram da condicionalidade exploradora do escambo extrativista para a incondicionalidade das doações (irregulares e muitas vezes errática) por agências indigenistas, e finalmente, aos pagamentos de transferência (regulares) pelo Estado. A falta de motivação para produzir tornou-se habitual, ou “um costume” (*eko*) entre os Sateré-Mawé, como o idoso chefe do Rio Andirá já referido, apontou. Mas não se trata apenas do lamento de homens idosos sobre a geração mais nova (vj. Wilk 2006); os pagamentos de transferência de renda também prejudicam o projeto de comércio justo (Projeto Guaraná) que luta para garantir uma modernidade alternativa para os Sateré-Mawé.

“Toda vez que eu vou para Guaranatuba, a minha comunidade, eu converso muito com minha mãe ... e quando falamos sobre a questão da produção, ela diz: “Ouça, antes não havia professores nas comunidades [...] não havia pensão de velhice, não havia agentes de saúde; mas toda vez que você vinha para alguma casa a gente ia te oferecer inhame beiju, milho, batata, peixe, um cesto cheio de laranjas para chupar, e assim por diante. A produção era grande! Ninguém abria apenas uma roça pequena”, ela me diz.

Meu pai sempre abriu grandes roças e sempre na floresta onde era bom para plantar mandioca brava e também mandioca doce, milho, abóbora, e assim por diante [...] Hoje em dia é comum ter professores em cada comunidade que recebem salário. E em todas as comunidades há 10, 15, 20 pessoas que recebem pensões. É claro que ninguém é contra que as pessoas tenham acesso ao apoio do governo, mas na verdade a intenção era que este crédito, para os produtores ou para as famílias, servisse para estimular o aumento da produção. No entanto, nosso povo tem se acostumado a receber Bolsa Família. [Sempre] há alguém na família que recebe pensão; há alguém que recebe um benefício, ou de cuidados de saúde ou salário-maternidade ou outros benefícios governamentais, e alguns o Bolsa Família. Aí as pessoas simplesmente esperam o fim do mês para viajar para a cidade e comprar suas provisões. Eles têm se acostumado a isso: “Veja, eu já tenho um pouco de tudo para sobreviver”, eles dizem. Com isso eu vejo que a produção torna-se escassa. [Tudo está] diferente.

Como eu viajo muito, eu sou capaz de comparar as duas regiões de Andirá e Marau. Vamos ver: que têm sido os grandes produtores no Andirá? Tuxaua Severo. Eu ainda vi a sua plantação de guaraná depois que ele tinha morrido. [Seu filho] G. ainda vendeu para nós duas ou três vezes. Então ele parou. Outro grande produtor era tuxaua Zuzu. Nós ainda viemos para comprar dele, cerca de dois sacos. Hoje não há nada mais. Outro grande produtor era tuxaua Donato, hoje ele já está velho

e vende metade de um saco, no máximo, 20 ou 30 quilos. Tuxaua Timaco de Santa Cruz, de quem sempre comprei até 300 quilos, também morreu; até recentemente comprei 200 quilos, vendidos por sua esposa. Assim, os grandes produtores desaparecem e seus filhos normalmente não se encarregam mais, como seus pais fizeram. Na minha comunidade meu tio vendia seis, sete sacos de guaraná; [era] um grande produtor de guaraná, e hoje seu filho vende dois, três sacos no máximo. Isto é a dedicação que os homens velhos e experientes ainda tinham e os jovens não têm mais”²². (Eudes Batista, responsável pela gestão financeira do Consórcio de Produtores Sateré-Mawé, 2012)

Da força vital ao espírito dos mortos: A expropriação ontológica da pessoa Sateré-Mawé

O deslocamento cosmológico da capacidade produtiva do interior para o exterior também pode ser observado em um nível ontológico. Recentemente, uma ONG publicou uma cartilha na língua Sateré-Mawé para servir como um guia para as pessoas indígenas obterem os documentos necessários para candidatar-se a benefícios sociais. É interessante observar como uma linguagem altamente burocrática foi traduzida pelos professores indígenas, para sua língua:

O título da cartilha “*mo’yha nug torania piat haria*”, significa *bengala para todos*; no original em português o texto trazia a palavra *orientação*, termo que foi traduzido como *bengala*. Na mesma cartilha, a frase “*popera registro haywi Certidão de Nascimento hap ti waku iramia’in popera wo’on’uesaika hap puiuk hamo*” significa: “Com estes documentos se tem direito (*uesaika*) de fazer algo, ou de solicitar alguma coisa”. Aqui a palavra decisiva é *uesaika* ou *hesaika*. Ele aparece em todo o texto, sempre no sentido de exprimir “o direito de fazer alguma coisa”, mas designa também um tipo de poder jurídico, inerente aos documentos. Em outros contextos contemporâneos, também pode significar “estar registrado” ou “estar documentado”.

No entanto, “*hesaika*” realmente denota a força física de um corpo saudável (*aipit esaika*). Por exemplo “*hesaika*” é um homem com força suficiente para cortar árvores de grande porte para abrir uma roça²³. Em outros tempos um homem teria sido ridicularizado por outros, se ele abrisse sua roça apenas entre árvores baixas da capoeira. A força física é, literalmente, introjetada e incorporada, durante o ritual iniciático *waumat*, por meio de picadas de formigas venenosas que os jovens têm de suportar mais de 20 vezes, a fim de poderem construir um corpo pleno e forte (*hesaika*) (Kapfhammer 2012a / b, Wright / Kapfhammer / Wiik 2012).

Em linguagem xamânica “*-saika*” refere-se ao poder predatório da onça (Figuroa 1997). De acordo com a teoria da etnomedicina Sateré-Mawé “*hesaika*” é a qualidade de força (reimosa) inerente à carne e nem todo mundo é capaz de comê-la sem correr o risco de ficar doente. Em síntese, o sentido

tradicional de “*hesaika*” é a força vital que todos os seres vivos possuem. Para manter um corpo forte um homem tem de comer o suficiente e também tem que ficar afastado da influência enfraquecedora das mulheres que menstruam.

Chama-se atenção para o fato de que “*hesaika*” elemento de força e poder por excelência, cuja principal fonte advém do rito masculino de passagem, um dos principais elementos de constituição interna da sociedade, passe a ser usado para designar uma fonte externa de poder (o benefício social) a partir do qual os Sateres passam a tirar seu sustento.

Por outro lado, *hesaika* refere-se também ao poder político dos chefes tradicionais. Sewu Mikilis, o chefe tradicional estimado e defensor carismático da confissão evangélica, explicou:

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

O *puratĩg* é um espécime bastante singular entre os objetos rituais de índios da Amazônia: Do ponto de vista museológico, é uma clava cerimonial do tipo espatulada, com desenhos abstratos inseridos em ambos os lados da lâmina²⁴. O *puratĩg* não é, de modo algum, considerado um arma e sim uma patente, um documento, se usado o vernáculo português tal como entendido pelos Sateres, que confere poder a quem o porta. Os desenhos entalhados são considerados como escrita; são palavras reveladas sobrenaturalmente em tempos primordiais:

“Depois de uma luta com um espírito mal (*ahiãg*) na periferia do mundo, o herói cultural *Wasiri* arranca o cacete do demônio e volta para casa usando a arma como muleta. Mas ele não conseguiu chegar lá em um só dia, então dormiu no toco da árvore que se chama *musuepo*, árvore de língua. Lá ele gravou tudinho! Todas aquelas palavras no *puratĩg*. Daquele árvore saíram palavras boas e palavras más²⁵. Num lado ele gravou as palavras más e no outro ele gravou as palavras boas. Porque de um galho daquela planta saiu a palavra boa e de outro saiu a palavra má. Porque aquele *puratĩg* é um tipo de gravador. De manhã ele procurou de onde saíram as palavras e neste momento ele só viu uma árvore.”

No caminho de volta *Wasiri* inscreveu na bengala (os narradores usam ao termo *documentou*) as palavras que ouvira na árvore e ela se tornou o *puratĩg*. Nos tempos antigos, os chefes retiravam seu poder de sua capacidade de “*ler a escrita*” (*wakuat sehay*, as boas palavras) disposta sobre o *puratĩg*²⁶. Estas leituras rituais, acompanhadas pela ingestão de guaraná (Kapfhammer 2009), serviam para resolver conflitos. As boas palavras construía a unanimidade necessária para fazer o trabalho comunitário nas roças. Este poder do *puratĩg* para produzir palavras e trabalho foi chamado de “*hesaika*”, como explicado por Nunes Pereira, durante seu trabalho de campo pioneiro entre os Sateré-Mawé nos anos 30:

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

A percepção dos desenhos incisos no *puratĩg* como “escrita” e do objeto em si como “documento” (e também patente) já é uma resposta indígena ao poder epistêmico da cultura ocidental. No contexto moderno o significado de *hesaika* é modificado de força física para “poderoso por estar registrado e documentado”. Erdene Michilis, que foi convidado pelo gestor do sindicato dos produtores de comércio justo para iniciar uma reunião, começou por recitar alguns dos importantes mitos Sateré-Mawé (veja acima) e usou repetidamente a palavra *hesaika* em seu discurso:

“Agora nós vamos documentar (*hesaika*) a história da abelha. Esse trabalho já faz tempo aconteceu, mas ainda ninguém registrou (*hesaika*). Mas hoje o nosso amigo nos avisou [que vai] documentar (*hesaika*) a história da abelha.”

O termo oposto a *hesaika*, (força vital) é *ehog* e, similarmente passou a designar um conceito da burocracia ocidental. Num contexto tradicional *ehog* significa o espírito dos mortos, “sombra” ou “alma sombra”. No entanto, no contexto moderno do consumismo regional, *ehog* designa a nota fiscal, uma conta que se deve, e ainda cheque e quitação. Para dar um exemplo: os frangos comprados (fiado ou à vista) e consumidos, terão um “*ehog*”, expresso na conta do supermercado, onde esteja impressa a palavra frango. Nesse contexto, *ehog* é um documento, cuja força vital (*hesaika*) foi gasta e consumida.²⁸

Para manter a sua qualidade *hesaika* a pessoa sateré-mawé não deve dormir muito. Alguém, que não segue o hábito de levantar-se nas primeiras horas da manhã para tomar um banho no rio, vai ser “devorado” por sua rede e envelhecer rápido. A rede (*yni*) conota canibalismo e morte (*mu’uro hap*). No mito sobre a origem da cultura de mandioca o herói *Hate ywakup*, o epítome da expertise e agencialidade entre os Sateré-Mawé, conversa com o Velho Onça, que o convida para se deitar em sua rede, ao que ele responde: “Eu nunca fiz isso como um morto! (*uito rato yt gu’uro tuiã’ag hat i rato e*)”. Melhor ainda, ele se senta no banco, que astutamente trouxe consigo, fora da casa do onça canibal e assim escapa de ser devorado.

Como se observa através de tais exemplos, a capacidade generativa, ou seja, a capacidade de “fazer as coisas passarem a existir” (Hull 2012 apud Frohmann 2008) que residia no corpo de cada pessoa Sateré-Mawé foi construída originalmente através da interação / interpenetração com o domínio da floresta, sendo, contemporaneamente, transferida para os documentos burocráticos do Estado brasileiro. Ontologicamente esse processo de deslocação espacial assemelha-se a um processo de mortificação.

Considerações Finais

É com certo entusiasmo que Uzendoski (2005) declara a Amazônia como “um lugar na linha da frente das ‘modernidades alternativas’ (Gaonkar 2001)”. Para Little (2002) “o movimento preservacionista é um casamento de ciência ambiental e movimentos sociais da Amazônia: povos indígenas, ONGs, seringueiros etc., lutam

por formas preservacionistas de desenvolvimento, como alternativas para as políticas insustentáveis do extrativismo” (cit. em Uzendoski).

O mesmo autor segue argumentando:

“Há muito poucos amazônidas ficando ricos ou satisfeitos com os fins extrativistas do capital. Uma via para conceituar essa tensão inerente com a mais poderosa categoria material da modernidade é através da conceito de modernidades alternativas. Ao contrário das lógicas produtivas do capitalismo, amazônidas continuam a insistir que a natureza é uma entidade complexa e sensível com quem é preciso se relacionar socialmente. Se a natureza pode ser ‘generosa’, ela pode ser vingativa e predatória, tal como as pessoas também podem sê-lo. Essa é uma forma quintessencialmente amazônica de conceber o mundo. A modernidade, se é para funcionar de todo, não tem escolha a não ser se adaptar às complexidades dessa realidade amazônica persistente” (2005: 235).

Entretanto há que se ter cuidado para não exagerar nas narrativas de resistência e resiliência dos povos da Amazônia na esteira da modernidade ocidental.

Há realidades muito diversas na região e, no caso dos Sateré-Mawé, encontramos uma sobreposição complexa de lógicas de agencialidade que se relacionam diferencialmente rumo à modernidade. Um exemplo dessa complexidade é o que chamamos de sistema *exigente*, que pode ser resiliente à modernidade, principalmente por manter fortes pontos de referência com o ambiente florestal imediato, parecendo pertinente para representar uma “alter-modernidade” em parceria com os atores ocidentais alternativos²⁹.

Porém conforme apresentado, a pesquisa entre os Sateré-Mawé, evidencia um esquema de relações humano-natureza em que aquele baseado numa visão de natureza generosa que efetua ofertas incondicionais de seus recursos, coexiste com o regime mais exigente de relações condicionais, instituído na interação com uma natureza vingativa e predatória, com demandas de retorno frente aos produtos obtidos no ambiente natural pelos Sateré-Mawé (Kapfhammer, 2012a). Este último regime de relação fornece o contexto adequado para a construção – e manutenção – da capacidade de “produzir processos produtivos” (Turner 2009)³⁰.

Entretanto, os dados de campo mostram pessoas Sateré-Mawé fortemente propensas, particularmente os membros mais jovens do grupo, a marginalizar essa lógica e a priorizar o sistema incondicional - pouco exigente - de recepção de benefícios, que se mostra mais congruente com a modernidade, ou pelo menos com os modos como a modernidade vem se expressando na periferia da sociedade ocidental, e gerando um encontro singular com as políticas sociais de transferência de renda recentemente adotadas no Brasil.

Na trajetória observada entre os Sateré-Mawé nota-se um deslocamento da fonte estável de poder – do interior para o exterior do grupo – produzindo uma condição, moderna *par excellence*, marcada pela descontextualização. Não por

acaso essa modernidade indígena tem tendências milenaristas que produzem uma auto imagem de produtividade autônoma (Hornborg 1998, 2001), mas de fato ilusória, já que dependente de termos desiguais da troca, uma vez que se funda em um poder externo, representado pelo Imperador e seus avatares - a FUNAI, as políticas de bem estar-social e outros – visto como o principal (ou mesmo o único) meio de obtenção dos bens materiais (vj. Whitten, 2008).

Um dos desdobramentos dos programas de transferência condicional de renda é a universalização do consumo. No grupo estudado esta política social aprofunda a disfuncionalidade já instituída no processo colonizatório prévio. Aqui, as transferências prejudicam a resiliência, pois fortalecem o consumo incondicional sem instituir contrapartidas construtivas, consideradas como necessárias pelos Sateré-Mawé para reproduzir sua sociedade. Ao desvalorizarem as múltiplas práticas de subsistência, que para além da reprodução física dos indivíduos são estratégias de construção vida comunal, estimulam-se uma modernidade fundada no simples recebimento de bens, esvaziando-se as dimensões simbólicas, valorativas e auto construtivas envolvidas da produção dos alimentos.

Neste caso, o acesso aos benefícios sociais e às mercadorias se faz à custa de uma contínua erosão da autonomia ontológica dos Sateré-Mawé, instituindo um processo de colonização dos desejos indígenas (Rubenstein 2004) que degrada a “cultura de mandioca” em favor da “cultura da bolacha”.

O exemplo dos Sateré-Mawé mostra que uma bem-intencionada, mas culturalmente imprevisível política social pode contribuir para privá-los, num sentido muito prático, da autonomia de reproduzir seu modo de vida diferenciado. Além da ironia de que uma política que pretende apoiá-los pode contribuir para aliená-los de seu ambiente florestal, isto ocorre no exato momento em que eles são eleitos pelos ecologistas ocidentais como guardiões do ambiente amazônico em risco.

Estes não são eventos simples e nem isentos de contradição. Trata-se, pelo contrário, de investigar as sérias consequências políticas, sociais e psicológicas desta política governamental sobre a gestão da moderna vida indígena. Trata-se de levar a sério as teorias antropológicas sobre a pessoa (*personhood*) na Amazônia, a qual se constitui pela cumulativa interação e interpenetração com os domínios específicos dos não-humanos da floresta, que instituiu os fundamentos da própria vida (Zent 2013). Assim sendo, políticas sociais que promovam o distanciamento entre os grupos indígenas e seus territórios devem ser objeto de preocupação, dadas as consequências negativas que essa interação fundamental – uma vez interrompida - pode acarretar para a produção de pessoas e sociedades indígenas. Se um dos pressupostos do programa de transferência de renda é a obtenção de uma vida melhor, ele padece de um viés cultural incontornável, na medida em que apaga justamente as possibilidades de obtê-la.

Contrariamente aos objetivos anunciados pela política governamental de redução da pobreza estrutural, o impacto das transferências de renda pode

desencadear consequências imprevisíveis, como o aumento do consumo em detrimento da produção, reduzindo – ao invés de ampliar – a capacidade dos Sateré-Mawé de reproduzir sua vida comunal como um grupo social culturalmente diferenciado no Brasil.

Não desconhecemos que as transformações no modo de vida Sateré-Mawé não se iniciaram com os programas de transferência de renda e nem se limitam à influência deles. Como ocorre em toda pesquisa optamos por definir um recorte para um certo conjunto de dados, procedimento que priorizou nesse artigo, a análise dessa faceta das relações com a sociedade envolvente. Sem dúvida o nosso argumento é inspirado pela forte, e às vezes dura, crítica que ativistas e intelectuais Sateré-Mawé vêm fazendo sobre os efeitos da entrada dos programas sociais na terra indígena. Longe de serem saudosistas, tais posicionamentos miram é a manutenção da autonomia do grupo no futuro próximo.

Tais ideias nativas vêm sendo corroboradas por publicações recentes (Silva Parsons, 2015; Dou et al., 2017 e sobretudo Piperata, McSweeney e Murrieta, 2016), que associaram métodos quali-quantitativos para analisar o impacto desses programas sociais em áreas rurais (não-indígenas) da Amazônia, chegando a resultados que confirmam larga e pormenorizadamente nossas conclusões.

Os povos indígenas denunciam mais uma vez o recrudescimento das pressões políticas sobre suas vidas e suas terras (Carneiro da Cunha et al. 2017). Nesse contexto, antropólogos como Carlos Fausto (loc.cit:415) argumentam que uma antropologia adequada deve buscar sínteses que apontem para uma nova ecologia da vida. Tendo tal ideia em mente nossos dados remetem à importância de preservar a força vital (*hesaika*) da pessoa Sateré-Mawé frente a ameaça sombria do *ehog*, o espírito da morte que teima em ameaçar a Amazônia e seus habitantes.

Notas

¹ Concretamente, as condições para receber o Bolsa Família são: ter renda familiar até um ¼ do salário mínimo; os membros família menores de 17 anos de idade terão que se matricular na escola e possuir um certificado de vacinação, sendo que o número máximo de crianças incluídas no cálculo do benefício é de 3 por família; mulheres grávidas na família têm que fazer o pré-natal. O valor máximo recebido por família equivale a R\$ 200,00, mas a maioria recebe abaixo deste valor.

² Embora a taxa de natalidade média no Brasil seja menor que 2 filhos por mulher, entre os Sateré-Mawé há uma média de 8 filhos por mulher (Teixeira 2004). Desde os anos setenta, a população multiplicou dez vezes e totaliza hoje aproximadamente 12.000 pessoas. Está além do escopo deste artigo, mas há uma questão de gênero a ser notada aqui: tais taxas, muito elevadas, de natalidade têm consequências graves para a condição psico-física das mulheres na sociedade Sateré-Mawé. Esta sociedade também está enfrentando uma transição demográfica, como muitos outros grupos indígenas das terras baixas da América Latina, com elevação da sobrevivência dos idosos, mas sem redução das taxas de natalidade (McSweeney / Arps 2005).

³ As receitas oriundas da produção para o mercado regional (por exemplo, farinha de mandioca) são geralmente insignificantes, porque os preços são muito baixos e o mercado altamente volátil; ao passo que o projeto de comércio justo paga até três vezes mais por um quilo de guaraná, em comparação ao mercado local. Além disso, os custos de transporte da produção para a cidade, feito por via fluvial, aumentaram consideravelmente nos últimos anos, devorando a lucratividade da produção rural e desestimulando ainda mais as atividades agrícolas dirigidas ao mercado regional.

⁴ Ao contrário do que se poderia esperar, esta situação não conduz a um empoderamento dos idosos que recebem aposentadoria. Pelo contrário, além do recurso ser rapidamente apropriado pelos membros mais jovens da família, não raro para usos recreativos, tal processo expressa uma crise nas relações intergeracionais, na qual o monopólio do controle da moeda e mercadorias pelos mais jovens, reduz os mais velhos a uma situação de impotência anteriormente desconhecida.

⁵ Utilizamos aqui os termos “cargo”, tal como no sentido de “cargo cult”, ou seja, o esforço ritual de acelerar a a chegada de bens materiais como descrito para as sociedades recém colonizadas da Melanésia (Worsley 1957); e “stance” no sentido de uma postura habitual de esperar por bens materiais, mas sem necessariamente buscar meios rituais para acelerar sua vinda.

⁶ Transferências como aposentadoria e salário maternidade, que constituem, de longe, os maiores rendimentos das famílias Sateré-Mawé, são incondicionais de qualquer maneira, segundo a ótica Sateré-Mawé. Além disso, não está claro que o aumento das chances de jovens indígenas no mercado de trabalho regional possa realmente significar algo que não seja apenas um incremento à uma migração urbana, já expressiva.

⁷ Essa dicotomia é inspirada pela discriminação clássica de Woodburn (1982), que sob um aspeto temporal, distinguiu uma “economia do retorno imediato” de caçadores-coletores da “economia do retorno demorado” de agricultores. Aliás, o uso que fizemos da dicotomia enfatiza relações sociais diferenciais acionadas pelos seres envolvidos.

⁸ O termo *agência* está sendo usado no sentido de capacidade de agir, de trabalhar para adquirir ou obter, ou seja, ter diligência (in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [on line], <https://www.priberam.pt/dlpo/agencia> [consultado em 19-05-2017])

⁹ Philippe Descola (2005) explorou a pluralidade de esquemas relacionais com domínios não-humanos da natureza, acomodados no mesmo modo animista de identificação entre as culturas amazônicas. Estilos específicos de filosofias sociais (por exemplo, “a predação generalizada”, “simetria de obrigações” ou “sociabilidade da partilha”) podem ser encontrados entre os diferentes coletivos, embora Descola admita que nenhum modo relacional possa ser absolutamente dominante nesses grupos (Descola 2012: 493).

¹⁰ *Hate ywakup* resume a agencialidade autônoma: para evitar os convites sinistros da onça para que entre em sua casa, *Hate ywakup* leva o próprio banco que fabricou, o que lhe permite sentar do lado de fora e escapar das armadilhas do jaguar. Tal episódio oferece um padrão ideal de atitude que ativistas políticos Sateré-Mawé tentam emular “levando seus próprios bancos” para as lutas etnopolíticas.

¹¹ O taperebá (*Spondias mombin*) é uma árvore frutífera com uma casca áspera, cujas características lembram o couro do jacaré

¹² Os *murikaria*, (pajés maus), são considerados como *hamu'in*, “tios”, da filha da onça, em função da onça-jacaré ser seu “mestre/dono” (*kaiwat*).

¹³ A mandioca brava, se consumida crua é um veneno mortal

¹⁴ Seguindo Little (2001:5-7) definimos “cosmografia” como identidades, ideologias e sistemas de conhecimento ambiental coletivas e históricas, criado por um grupo social para estabelecer e manter o seu território. Em contextos de contato é comum a superimposição de cosmografias. Esses encontros não somente resultam em conflitos, mas também em influência mútua, acomodações unilaterais e interpenetração. Além do conceito territorial entendemos o termo no sentido mais amplo de “fazer o mundo” (Nelson Goodman).

¹⁵ Durante o ritual de iniciação *waumat*, no qual os meninos são iniciados na organização social de clãs exogâmicos, visitantes convidados são obrigados a beber tarubá até cair, antes de serem admitidos na casa da festa.

¹⁶ Em épocas anteriores o consenso social necessário à realização de trabalhos comunais era criado por meio de reuniões formais, realizadas na casa dos chefes. Componentes importantes dessas reuniões eram a representação do poder simbólico da chefia, representado pelo *puratig* e o consumo ritual de guaraná (sobre esse objeto ritual bastante singular chamado *puratig*, vj. Kapfhammer 2004a).

¹⁷ A realização de trabalho coletivo depende exclusivamente da boa vontade dos participantes para permanecer no grupo até que o ciclo de trabalhos seja completado. Discussões sobre as cargas divergentes de trabalho, frequentemente levam à desistências de participar do ajuri.

¹⁸ Nos anos 50 e 60 a terra indígena foi atingida por um ciclo particularmente devastador do extrativismo amazônico que foi a exploração do pau rosa. É interessante que, retrospectivamente, a era da extração do pau rosa seja lembrada como uma época caracterizada pela acesso a mercadorias e não pela miséria e exploração, apesar das graves devastações sociais e ecológicas que gerou. Pessoas como tuxauas, que funcionavam como corretores e intermediários para os comerciantes brancos, em contraste com os membros das famílias comuns que efetivamente realizavam o árduo trabalho de corte e arraste do pau rosa, tendem a idealizar este tempo.

¹⁹ O interlocutor usa o verbo *tat*, “receber de graça”. Do ponto de vista dos Sateré-Mawé a noção de “incondicionalidade” também pode se estender a posições assalariadas, como professores ou agentes de saúde.

²⁰ Isso foi dito em 1999, pelo tuxaua Sewu Mikilis, então, um protagonista poderoso e carismático do movimento de conversão evangélica. Enquanto a maioria dos mitos de origem deve ser recitada canonicamente, o mito do Imperador está aberto a interpretações. Nos últimos tempos, os ativistas do projeto de comércio justo do guaraná interpretam a narrativa como um mandato Sateré-Mawé para o gerenciamento de seu meio florestal (ver Kapfhammer 2012b).

²¹ A “síndrome de mudança das linhas de base” (*shifting baselines*) refere-se ao incremento da dificuldade de perceber as alterações ambientais e, portanto, à

incapacidade para se chegar a juízos que possibilitem alterar dificuldades enfrentadas. Essa falácia cognitiva é consequente ao fato de que cada geração tende a considerar uma situação vivida (por exemplo, a falta de peixes nos rios) como normal. O conceito de “mudança de linhas de base” foi introduzido por biólogos marinhos (vj. Sáenz Arroyo et.al. 2005), mas o psicólogo social alemão Harald Welzer (2008) aplicou-o aos debates sobre a mudança climática.

²² Há uma expressiva tradição oral sobre homens Sateré-Mawé que foram grandes produtores de guaraná. Sociologicamente estes grandes homens e suas famílias, muitas vezes formaram a espinha dorsal do crescimento dinâmico de comunidades aldeãs.

²³ *Ga’apy hesaika kahato koi ehamo*: Floresta / força / muito / plantar / para.

²⁴ O nome *puratĩg* provavelmente significa, “*pura*”, espátula usada para torrar farinha de mandioca, e “*tĩg*”, pintado.

²⁵ *Wakuat sehay, sehay nakuat’i*. Os desenhos incisos em ambos os lados da lâmina “da clava” são considerados a escritura que documenta estas palavras

²⁶ Para uma discussão ampliada do *puratĩg* ver Kapfhammer 2004a, 2009a. Hoje, o (original) *puratĩg* ainda existe, mas está guardado em uma casa de família no Rio Andirá e não o mostram mais. No entanto, representações do *puratĩg* tornaram-se icônicas dentro do movimento evangélico, onde o *puratĩg* substituiu a cruz cristã. Nos últimos tempos, o *puratĩg* do Rio Marau (considerado uma cópia do original) tem reaparecido em certos contextos políticos. Ele também aparece no desenho da logomarca “*Nusoken*” dos produtores Sateré-Mawé de comércio justo (ver Augustat / Batista Garcia / Kapfhammer / de Oliveira 2012).

²⁷ Adota-se a palavra *documento*, porque os tradutores usam exatamente este termo para designar o fenômeno de uma perfusão animista da burocracia ocidental. Da perspectiva indígena os documentos portam uma força vital (*hesaika*). Não se trata aqui de uma eficácia abstrata, mas sim do poder do próprio papel, presente na sua materialidade na mão da pessoa. “Documento” ou “patente” são palavras chave da tentativa Sateré de expressar os seus próprios conceitos de poder, ou força. Eles usam esses termos, porque a burocracia ocidental chegou a eles como algo extremamente poderoso e animado de vida. Também por causa disso o *puratĩg* não é coberto de desenhos ou grafismos, mas de um “escrito”.

²⁸ O Estado não existe simplesmente como uma burocracia da regulamentação, mas também “como uma presença espectral materializada em documentos” (Hull 2012 citando Das 2004).

²⁹ Ver Wright / Kapfhammer / Wiik (2012) para uma análise mais detalhada do projeto Sateré-Mawé de Comércio Justo como uma alternativa culturalmente sustentável, ainda num conceito “ambicioso” ou “exigente”, de modernidade dentro de uma sociedade indígena.

³⁰ Entende-se, que esse modo de produção é algo fundamentalmente diferente da exigência que os colonos não-indígenas na Amazônia fazem para os índios: a de que eles devem ser produtivos como os brancos (Campbell em Carneiro da Cunha et al. 2017). Esse modo não é necessariamente tradicional, mas obedece às “lógicas vivas” (Kohn 2013) do meio-

ambiente amazônico. O Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM) reagiu a uma tradução preliminar desse artigo escrevendo uma carta ao Ministério de Desenvolvimento Social, na qual propunham que a produção regional da merenda escolar pelas famílias dos alunos fosse convertida em condicionalidade para receber os recursos do programa Bolsa Família (carta do CGTSM 25/1/2015). O ministério não respondeu.

Referências

- ALVAREZ, G. O. (2009). *Satereria. Tradição e Política Sateré-Mawé*. Manaus: Editora Valer.
- AUGUSTAT, C., BATISTA GARCIA, O., KAPFHAMMER, W., DE OLIVEIRA, R. (2012). A Visit to the Emperor's House: On the Cooperation between Museums and Source Communities. En: C. Augustat, (org.), *Beyond Brazil. Johann Natterer and the Ethnographic Collections from the Austrian Expedition to Brazil (1817 - 1835)*. (117-125). Vienna: Exhibition Catalogue Museum für Völkerkunde.
- BESSIRE, L. (2014). *Behold the Black Caiman. A Chronicle of Ayoreo Life*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226175607.001.0001>
- CARNEIRO DA CUNHA, M., R. CAIXETA, J. M. CAMPBELL, C. FAUSTO, J. A. KELLY, C. LOMNITZ, C. L. SULKIN, C. POMPELA, A. VILAÇA. (2017). Indigenous peoples boxed in by Brazil's political crisis. *HAU Journal of Ethnographic Theory* 7(2), 403-426. <https://doi.org/10.14318/hau7.2.033>
- DAMATTA, R. (1971). Myth and anti-myth among the Timbira. En: P. Maranda, E. Köngas Maranda (eds.): *Structural analysis of oral tradition*, (271-91). Philadelphia: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9781512804393-011>
- DAS, V. (2004). The signature of the state: the paradox of illegibility. En: V. Das; D. Poole (eds.), *Anthropology in the Margins of the State*, (225-52). Santa Fe: School of American Research Press.
- DAY, SOPHIE; E. Papataxiarchis, M. Stewart (eds.). (1999). *Lilies of the Field: Marginal People Who Live for the Moment*. Boulder: Westview Press.
- DE BEM LIGNANI, J., R. SICHIERY, L. BURLANDY, R. SALES-COSTA. (2010). Changes in food consumption among the Programa Bolsa Família participant families in Brazil. *Public Health Nutrition*, 14(5), 785-792. <https://doi.org/10.1017/S136898001000279X>
- DESCOLA, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Editions Gallimard.
- DESCOLA, P. (2012). "Beyond nature and culture. The Traffic of Souls". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 473-500. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.021>
- DOU, Y., P. Deadman, D. Robinson, O. Alameida, S. Rivero, N. Vogt, M. Pinedo-Vasquez. (2017). Impacts of Cash Transfer Programs on Rural Livelihoods:

a Case Study in the Brazilian Amazon Estuary. *Human Ecology*, October 2017. <https://doi.org/10.1007/s10745-017-9934-1>

- FIGUEROA, A. L. G. (1997). Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie centrale, Brésil), Thèse présentée pour l'obtention du titre de Docteur en anthropologie, EHESS, Paris.
- FIGUEROA, A., J. BORGES, N. PINHEIRO, P. PIRES. (2014). Avaliação dos fluxos de acompanhamento das Condicionalidades de Saúde do Programa Bolsa Família (PBF) para povos indígenas, *Revista brasileira de monitoramento e avaliação* 8, 130-159.
- FISHER, W. H. (2000). *Rainforest Exchanges. Industry and Community on an Amazonian Frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- FRIEDMAN, J. (2008). No history is an island. *Critique of Anthropology* 8, 7-39. <https://doi.org/10.1177/0308275X8800800302>
- FROHMANN, B. 2008. Documentary Ethics, ontology, and politics. *Archival Science*, 8(3), 291-303. <https://doi.org/10.1007/s10502-008-9073-y>
- GAONKAR, D. P. (2001). *Alternative Modernities*. Durham: Duke Univ. Press.
- HALL, A. (2006). "From Fome Zero to Bolsa Família: Social Policies and Poverty Alleviation und Lula". *Journal of Latin American Studies*, 38(4), 689-709. <https://doi.org/10.1017/S0022216X0600157X>
- HANDA, S., B. Davis. (2006). The Experience of Conditional Cash Transfers in Latin America and the Carribean. *Development Policy Review*, 24(5), 513-536. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7679.2006.00345.x>
- HORNBORG, A. (1998). Ecological Embeddedness and Personhood: Have We Always Been Capitalists?. *Anthropology Today*, 14(2), 3-5. <https://doi.org/10.2307/2783277>
- HORNBORG, A. (2001). *The Power of the Machine. Global Inequalities of Economy, Technology, and Environment*. Walnut Creek: Altamira Press.
- HULL, M.S. (2012). "Documents and Bureaucracy". *Annual Review of Anthropology*, 14, 251-67. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104953>
- INGOLD, T. (2000). The Perception of the Environment. *Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- KAPFHAMMER, W. (2004^a). "De "Sateré puro" (sateré sese) ao "Novo Sateré (sateré pakup): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé". En: R. M. Wright (org.), *Transformando os Deuses. Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil, vol. II*, (134-193). Campinas: Editora Unicamp.

- KAPFHAMMER, W. (2004b). “‘Imperialismo’ y ‘anti-imperialismo’ en los trópicos: resistencia y desistencia en las narraciones matsigenka y saterémawé”. En: M.S. Cipolletti, (coordinadora), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: Individuo y sociedad en las tierras bajas y en los Andes*, (135-149). Quito: Editorial Abya Yala.
- KAPFHAMMER, W. 2009. “Divine Child and Trademark. Economy, morality, and cultural sustainability of a guaraná project among the Sateré-Mawé, Brazil”. En: A. Vilaça, R.M. Wright (eds.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*, (211-28). Farnham: Ashgate.
- KAPFHAMMER, W. 2012a. “Amazonian Pain. Indigenous ontologies and Western eco-spirituality”. In: E. Halbmayer (org.), *Dossier: Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies*, Indiana 29, 145-169.
- KAPFHAMMER, W. 2012b. “Tending the Emperor’s Garden: Modes of Human-Nature-Relations in the Cosmology of the Sateré-Mawé Indians of the Lower Amazon”. En: U. Münster, D. Münster, S. Dorondel (eds.), *Fields and Forests. Ethnographic Perspectives on Environmental Globalization*, RCC Perspectives, 2012/5, 75-82.
- KAPFHAMMER, W. 2017. The Art of Forest Life. On human-animal relationships among the Sateré-Mawé on the Lower Amazon, Brazil. In: G. Marchand, F. Vander Velden (org.), *Olhares cruzados sobre as relações entre humanos e animais silvestres na Amazônia* (Brasil, Guiana francesa), (251-73). Manaus: EDUA.
- KOHN, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520276109.001.0001>
- LINDERT, K., A. LINDER, J. HOBBS, B. DE LA BRIÈRE. (2007). The Nuts and Bolts of Brazil’s Bolsa Família Program: Implementing Conditional Cash Transfers in a Decentralized Context. Social Protection Discussion Paper, No. 0709. Washington: The World Bank.
- LITTLE, P. E. (2001). *Amazonia. Territorial Struggles on Perennial Frontiers*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- LORENZ, S. (1992). *Sateré-Mawé. Os Filhos Do Guaraná*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, Coleção Projetos 1.
- MCSWEENEY, K., S. Arp. (2005). A “Demographic Turnaround”: The Rapid Growth of Indigenous Populations in Lowland Latin America. *Latin American Research Review*, 40(1), 3-29. <https://doi.org/10.1353/lar.2005.0012>
- PAES-SOUSA, R., L.M. PACHECO, E. SHISUE MIAZAKI. (2011). Effects of a conditional cash transfer programme on child nutrition in Brazil. *Bulletin of the World Health Organisation*, 89, 496-503. <https://doi.org/10.2471/BLT.10.084202>
- PARSONS, K. (2015). Reaching out to the persistently poor in rural areas: An analysis of Brazil’s Bolsa Família conditional cash transfer programme.

Thesis submitted to the Department of Social Policy at the London School of Economics for the degree of Doctor of Philosophy, London.

- PEREIRA, M. N. (1954). *Os Índios Maués*. Rio de Janeiro: Edição da “Organização Simões”.
- PETERSON, N. (1993). Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers. *American Anthropologist*, 95(4), 860-76. <https://doi.org/10.1525/aa.1993.95.4.02a00050>
- PIPERATA, B., K. MCSWEENEY, R. MURRIETA. (2016). Conditional Cash Transfers, Food Security, and Health. Biocultural Insights for Poverty-Alleviation Policy from the Brazilian Amazon, *Current Anthropology* 57(6), 806-24. <https://doi.org/10.1086/688912>
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1976). Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest. *Man* 11, 307-318. <https://doi.org/10.2307/2800273>
- RUBENSTEIN, S. (2004). Steps to a Political Ecology of Amazonia. *Tipiti*, 2(2), 131-176.
- SÁENZ-ARROYO, A., C. Roberts. (2005). Rapidly shifting environmental baselines among fishers of the Gulf of California. *Proceedings of the Royal Society of London Series B - Biological Sciences*, 272, 1957 - 1962. <https://doi.org/10.1098/rspb.2005.3175>
- SAHLINS, M. (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- SAHLINS, M. (2000). *Culture in Practice: Selected Essays*, New York: Zone Books.
- SILVA, P. da. Aposentadoria por idade do trabalhador rural. Revista Páginas de Direito, Porto Alegre, ano 15, No. 1268, 03 agosto de 2015. Disponível em: <http://www.tex.pro.br/index.php/artigos/316-artigos-ago-2015/7317-aposentadoria-por-idade-do-trabalhador-rural>
- STEWART, A. (2007). Nobody farms here anymore: Livelihood diversification in the Amazonian community of Carvão, a historical perspective. *Agriculture and Human Values* 24, 75-92. <https://doi.org/10.1007/s10460-006-9032-2>
- TEIXEIRA, P. (2004). Estudo demográfico da população Sateré-Mawé residente em terras indígenas e em áreas urbanas. Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP. http://www.abep.nepo.unicamp.br/site_eventos_abep/PDF/ABEP2004_782.pdf
- TORRES, P., C. MORSELLO, L. PARRY, R. PARDINI. (2016). Who Cares about Forests and Why? Individual Values Attributed to Forests in a Post-Frontier Region in Amazonia. *PLOS ONE* December 2016.
- TSING, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400873548>

- TURNER, T. (2009). The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness. *Tipití*, 7(1), 3-42.
- UZENDOSKI, M. (2005). Making Amazonia: Shape-shifters, Giants, and Alternative Modernities. *Latin American Research Review*, 40(1), 223-36. <https://doi.org/10.1353/lar.2005.0015>
- WELZER, H. 2008. *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- WHITTEN, N. (2008). Interculturality and the Indigenization of Modernity: A View from Amazonian Ecuador. *Tipití*, 6(1), 3-36.
- WILK, R. (2006). 'But the Young Men Don't Want to Farm Any More': Political Ecology and Consumer Culture in Belize. En: A. Biersack, J. Greenberg (eds.): *Reimagining Political Ecology*, (149-70). Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388142-006>
- WOODBURN, J. (1982). Egalitarian Societies. *Man, the Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(3), 431-451. <https://doi.org/10.2307/2801707>
- WORSLEY, P. (1957). *The Trumpet shall sound: A Study of 'Cargo' cults in Melanesia*. London: Macgibbon & Kee.
- WRIGHT, R., W. KAPFHAMMER, WIJK, F. (2012). The Clash of Cosmographies: Indigenous Societies and Project Collaboration - Three ethnographic cases (Kaingang, Sateré-Mawé, Baniwa). *Vibrant - Virtual Brazilian Anthropology*, v. 9, n. 1. January to June 2012. <https://doi.org/10.1590/S1809-43412012000100014>
- ZENT, E. 2013. Jotí Ecogony, Venezuelan Amazon. *Environmental Research Letter* 8, 15pp. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/8/1/015008>