

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
Programa de Pós - Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia

O Feminino Sateré-Mawé e suas Manifestações Simbólicas na Amazônia

SOLANGE PEREIRA DO NASCIMENTO

Bolsista Fapeam

Manaus – Amazonas

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
Programa de Pós - Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia

O Feminino Sateré-Mawé e suas Manifestações Simbólicas na Amazônia

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais.

Orientadora: Profa. Dra. Iraildes Caldas Torres.

Manaus – Amazonas

2016

SOLANGE PEREIRA DO NASCIMENTO

O Feminino Sateré-Mawé e suas Manifestações Simbólicas na Amazônia

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais, sob a orientação da Profa. Dra. Iraildes Caldas Torres.

Aprovado 12/04/2016

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Iraildes Caldas Torres (Presidente)
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Harald Sá Peixoto Pinheiro (Membro)
Universidade Federal do Amazonas

Profa. Dra. Rosa Ester Rossini (Membro)
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Mário Geraldo Rocha da Fonseca (Membro)
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha (Membro)
Universidade Federal do Amazonas

Manaus – Amazonas

2016

Dedicatória

Á minha venerável Mãe, Maria Santana Pereira do Nascimento, que mesmo não tendo conhecido as palavras para decifrá-las em códigos escritos, compreendeu a importância e o valor delas para o desenvolvimento e aprimoramento da alma humana.

A você minha mãe, dádiva maior de uma viagem mítica que gestou-me no seu ventre e me fez ganhar a existência, todo o meu amor. Te amo muito!

Agradecimentos

Ao Eterno Sagrado presente em todas as culturas e em todos os lugares!

A maior presença feminina de minha vida, Maria, a mãe de Jesus!

À minha querida sobrinha Letícia Paulliny, pela sombra em dia de sol quente!

Aos meus irmãos: Suzane, Cícero e Erismar por se alegrarem comigo neste momento de vitória!

À minha querida orientadora Iraíldes Caldas Torres, por ter acreditado em mim pela segunda vez, e junto comigo, navegar nas águas do Andirá rumo à terra dos Mawé, ensinando-me a abrir novas sendas não só nos caminhos da ciência, mas da amizade e das confidências, ora sob as ondas agitadas pelo vento, ora pela brisa suave e mansa que desliza sobre o dorso da serpente verde do mundo – a Amazônia. A você minha eterna gratidão, minhas preces e o reconhecimento pelo intenso trabalho de orientação. Um beijo na alma!

*Aos meus amigos: André Melo, por insistir na minha inscrição no programa de doutorado. À Socorro Alves, por emprestar os ouvidos nos momentos de angústia e junto comigo rezar; Ao Milton Melo – a primeira voz a me conduzir pelos caminhos da ciência *Strictu Sensu*; Ao Marcos Braga, amigo e companheiro maravilhoso de pesquisa pelas terras Mawé.*

À Profa. Artemis Soares, pela generosidade e alegria em campo de pesquisa. Ao Pe. Laudato, filósofo e diretor espiritual de todos os tempos; a Katy e sua mãe Jandira que me acolheram com carinho muitas vezes em sua casa, A Joelma Carvalho, pelas indicações de leitura e partilha intelectual. À Rosa, pelas inúmeras caronas durante as aulas de doutorado na UFAM.

Ao Roberto, um homem de Deus, que com fé me ajudou a romper com o véu do invisível e através do pensamento conhecer outros caminhos! Ao Paulo Pereira, amigo, massoterapeuta, pelas longas e proveitosas conversas na nossa “Quarta do Vinho”!

Aos amigos que conheci nas águas da pesquisa pelas Terras Mawé: Pe. Uggé, Vivaldo Valente, Elias Carvalho, Sidney Fernandes, que em todas as viagens nos conduziu em sua voadeira aos indígenas Bernardino e Dona Evarista, da Comunidade Simão, no Andirá, os quais nos acolheram em sua casa e partilharam conosco a sua hospitalidade. Ao querido João Cutia, Sateré-Mawé, grande conhecedor de sua cultura. Saudades de nossas conversas.

Ao Pe. Orivaldo Costa, pelas densas e importantes entrevistas, pelo acolhimento em sua casa durante as viagens a Barreirinha e pelo trabalho de tradução de textos importantes para esta tese na língua Sateré-Mawé. A você, minha eterna gratidão e carinho.

Aos professores Harald Sá Peixoto, Mário Geraldo Fonseca e Ricardo Castro, pelas valiosas contribuições por ocasião da arguição pública no Exame de Qualificação.

Ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, que me tornou mestra e doutora com uma visão multidisciplinar e transdisciplinar da realidade, especialmente na Amazônia, minha gratidão e reconhecimento pelo intenso e dedicado trabalho de todos os professores que dele fazem parte.

À Universidade do Estado do Amazonas, especialmente na pessoa do professor doutor Cleinaldo de Almeida Costa, pela liberação para estudos em 2014 e nos meses antecedentes à defesa. Obrigada pela compreensão em momentos sofridos!

À querida professora mestre Samara Menezes, pela compreensão generosa no momento de finalização da tese, permitindo-me ausentar de minha unidade acadêmica da Universidade do Estado do Amazonas.

À querida professora Gláucia, pela ajuda em assuntos jurídicos todas as vezes que se fez necessária. Obrigada!

Ao Colegiado do Curso de Pedagogia do CEST/UEA, que me permitiu sair para estudar mesmo em estágio probatório!

Aos colegas membros do Gepos – Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder, pelos momentos fortes de formação e companheirismo!

Ao povo Sateré-Mawé, especialmente às grandes mulheres de ontem, de hoje e de sempre, que miticamente conduzem seu povo rumo à terra Sem Males pela força do sakpó e da tucandeira. Elas me conduziram por uma longa jornada de mistérios no universo do seu povo! A elas e a eles, minha eterna amizade e gratidão. Em Manaus, Iranduba ou Terra Indígena, vocês são a nova família que Deus me presenteou nesta existência.

A todos aqueles e aquelas que fazem parte do meu dia a dia e comigo comungam dos ideais da ciência e do mito na UFAM, na UEA ou na minha vizinhança, Irle, Raul, Miguel, Vânia, Miriam e Débora, meu muito obrigada..

À Fapeam – Fundação de Amparo à Pesquisa no Amazonas, pela concessão da bolsa de estudo sem a qual não concluiria minha pesquisa.

*Eu sou a Mãe de todos os seres vivos, a culminação da criação
Eu gero e nutro a vida em mim e tudo o que gerei e pari é bom, muito bom.
Eu me recuso carregar a vergonha do homem no meu corpo,
Eu me recuso perpetuar a fraqueza da mulher na minha vida.
Honre tudo o que foi diminuído, receba tudo o que lhe foi negado,
Pois no início de tudo, existia somente a Mãe.
No primeiro dia criei a luz e a escuridão e elas dançaram juntas,
No segundo dia criei a Terra e a água e elas se tocaram entre si,
No terceiro dia criei as plantas e elas enraizaram e suspiraram,
No quarto dia criei as criaturas da terra, do mar e do ar
e elas caminharam, nadaram e voaram,
No quinto dia minha criação aprendeu o equilíbrio e a colaboração,
No sexto dia celebrei a fertilidade de todos os seres,
No sétimo dia deixei espaço para o desconhecido,
No início de tudo, existia somente a Mãe, a mãe criadora e nutridora de todos nós.
Honre tudo o que foi diminuído, receba tudo o que lhe foi negado
E afirme: Eu sou mulher, eu sou boa, eu sou feliz!
Eu sou a Mãe*

Patricia Lynn Reilly

RESUMO

Este estudo assume o propósito de desvelar os sentidos e significados do feminino na etnia Sateré-Mawé, sua importância e influência, buscando compreendê-la no âmbito da mitologia, dos rituais e das manifestações simbólicas próprias da etnia. O estudo atende a uma perspectiva metodológica e teórica de cunho investigativo tendo por base a dialógica, sugerida por Edgar Morin, que nos permitiu tecer uma rede de conversa com outros saberes. O locus da pesquisa foi a Comunidade Simão na Terra Indígena Andirá-Marau, Barreirinha/AM. Buscamos saber se há realmente um princípio feminino que deu origem ao povo Sateré-Mawé, sua arqué sob a qual se assentou as bases de sua cultura material e imaterial. Investigar a rica e simbólica mitologia do povo Mawé significou mergulhar na ontogênese de um povo que tem no feminino sua origem e a coluna de sustentação composta pela tríade: sakpó, tucandeira e moça nova. Os principais resultados revelaram que o feminino ancestral é o que funda a etnia e que as mulheres são sujeitos centrais na vida de seu povo, guardiãs de sua cultura e responsáveis pela continuidade da etnia no tempo histórico. Deve-se concluir, a partir da realidade revelada, que o sakpó, bebida sagrada dos Sateré-Mawé, derivada do guaraná, é o chefe dos Mawé, aquele que ilumina a palavra e confere êxito nos acordos políticos e nas relações sociais tecidas por esse povo. Deve-se considerar, por fim, que são as mulheres as responsáveis pela feitura do sakpó, o que dá a elas primazia na condução mítica da etnia.

Palavras- Chave: Mulheres Sateré-Mawé, Feminino, Mito, Rio Andirá/AM.

ABSTRACT

This study assumes the purpose of unveiling the senses and feminine meanings in Sateré-Mawé ethnicity, its importance and influence, seeking to understand it in the context of mythology, rituals and symbolic own manifestations of ethnicity. The study addresses a methodological and theoretical perspective of investigative nature based on the dialogic, suggested by Edgar Morin, which allowed us to weave a conversation network with other types of knowledge. The locus of the research was the Community Simon on indigenous land Andirá-Marau, Barreirinha / AM. We seek to know if there is really a feminine principle which gave rise to Sateré-Mawé people, its arqué under which laid the foundations of their material and immaterial culture. Investigate the rich and symbolic mythology of Mawé people meant diving in the ontogenesis of these people who have in the female its origin and the support column composed of the triad: sakpó, Tucandeira Ant and young girl. The main results revealed that the female ancestor is what founds the ethnicity and that women are central subjects in the life of their people, guardians of their culture and responsible for the continuity of ethnicity in historical time. We must conclude from the revealed fact that the sakpó, sacred drink of Sateré-Mawé people, derived from guaraná, is the head of Mawé people, one that illuminates the word and gives success in the political agreements and in the social relationships woven by these people. Finally, it should be considered that women are responsible for making the sakpó, which gives them primacy in the mythical conduction of the ethnicity.

Keywords: Sateré-Mawé Women, Female, Myth, Andirá River / AM

I'OK HIT PE

Meikowat wemū'e hap tāt imiky'esat hap imoherep kat'e hawe hawyi kat pote haryporia'in Satere-Mawe ywania ete, i'atuwat wakuat po'oğ hawyi i'atumierūt hap, ikuap teran nimo so'e hap etiat, i'atueko ko'i hawyi i'atuwat wemoherep simporika ko'i ywania wat. Wemū'e hap tiwesat wentup seha'at hap metotorokika hawyi teorika apo-apo'e hap etiat ipypya hap tiarokika, miĵum Edgar Morin puopyi, uru'aro urupi'iğ wentup yni sehay-sehay irania'in ikuap hap ko'i wywo. Sejam ikāt hap Tawa Simāu Yi Tapy'ia Andira-Marau, Barreirinha/AM piat. Uruiky'esat uruikuap sio toiğ pywopiat wentup so'owy haryporia tum sa'awynuğ hap Satere-Mawe emīt'in me, iwat arake aikowat mi'ipe ta'apyk ipypya hap iwat heko kare'en yt kare'en'i. Apo-apo'e hekat simporika nimo so'e hap Mawe emīt'in kat'e hawe min'e ontokenesi pe mīt'in toiğ haryporia ete i'atueso'owynuğ hap hawyi i'atuentikağ imuesaika hap minuğ mye'ymuat: sakpo, watyama hawyi makuptia pakup. Wakuat po'oğ ikahuro hap ko'i te'eremoherep haryporia nimuat sa'awy ywania hawyi haryporia'in mi'iria my'asetpe emīt'in ihaiğte hap ete, i'atueko kawiano haria hawyi i'atu'ywania ywoporo hap e'āt pe erohik haria. Ikahuro teran, wemoherep mikuap pyi, sakpo, mihuwa ihy Satere-Mawe wat, tūt warana pyi, Mawe ria eporekuat, mekewat imuentyhot sehay hawyi tum wakuat poritiku wo'owehik hap ko'i ete hawyi wakuat eko irania'in me mipi'iğ mekewat mīt'in puopyi. Teha'at teran ikahuro hap ete, haryporia'in sakpo hy nuğ haria, mi'iria sa'awy'i wuaria nimo so'e hap i'atu'ywania erohik haria.

Sehay ko'i-Sāwi: Haryporia'in Satere-Mawe, Haryporia, Nimo so'e hap, Andira Hy/AM.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 - Mapa da Terra Indígena Sateré-Mawé, às margens do Andirá: Comunidade Simão, Rio Andirá/AM.

Figura 2 – Lado esquerdo: Gracilene Miquiles da Paz (31 anos), arrumando o cesto de mandioca na roça. Lado direito: o processo de descascagem das raízes na casa de farinha. Comunidade Simão – Rio Andirá/AM

Figura 3 – Ama-Iru de Paz Treuquil

Figura 4 – Morte do Waranã

Figura 5 – O limiar entre o natural e o sobrenatural

Figura 6 – O Remo Sagrado dos Sateré-Mawé - Puratin

Figura 7 - Cuia de Sakpó sobre o Patavi

Figura 8 – Ritual da Tucandeira

Figura 9 – Amama sare de Paz Treuquil

Figura 10 – *Cuniculus* Paca e sua dentição

Figura 11 – Placenta Sagrada de Paz Treuquil

Figura 12 – A cobra como imanência e transcendência

Figura 13 – Espírito de um Grande Peixe

Figura 14 – A serpente

LISTA DE ABREVIATURAS

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

FAPEAM – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GEPOS – Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

Jo. Evangelho de João

Mt. Evangelho de Mateus

PIME – *Pontificio Istituto Missioni Estere*

SPVA – Serviço de Proteção e Vigilância na Amazônia

SUDAM – Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

TI – Terra Indígena

UEA – Universidade do Estado do Amazonas

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I – NAS CERCANIAS DA TESE: A ENTRADA NO CAMPO	
1.1. Nos caminhos do Andirá, as pegadas da pesquisa.....	19
1.2. Comunidade Simão, um olhar fenomenológico.....	29
1.3. Os Sateré-Mawé na tessitura científica.....	42
CAPÍTULO II – AS TEIAS MITOLÓGICAS DA ORIGEM SATERÉ-MAWÉ	
2.1. A ontogênese Sateré-Mawé e a raiz do feminino	52
2.2. O Nosokén como o lugar dos conflitos e das contendas.....	63
2.3. O feminino no nascedouro do povo Mawé.....	80
CAPÍTULO III – A RITUALÍSTICA SATERÉ-MAWÉ E SEUS SIGNIFICADOS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO	
3.1. O sakpó, como experiência do limiar no contexto Sateré-Mawé	90
3.2. A tucandeira em sua expressão feminina e masculina.....	105
3.3. A moça nova e o retorno às origens.....	115
CAPÍTULO IV – MITOLOGIA SATERÉ-MAWÉ E SUA CONTINUIDADE NO TEMPO	
4.1. A mitopoética e a expressão do imaginário Sateré-Mawé.....	127
4.2. A erotização dos mitos Sateré-Mawé	139
4.3. A Cobra como renovação do feminino	150
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
REFERÊNCIAS	166
ANEXOS	175

INTRODUÇÃO

Sursum corda! Erguei as almas! Toda a matéria é Espírito. Porque matéria e Espírito são apenas nomes confusos. Dados à grande sombra que ensopa o Exterior em sonho. E funde em noite e mistério o Universo Excessivo!

Fernando Pessoa, Poesia de Álvaro de Campos

O tema desta tese foi-me despertado no processo de pesquisa realizado pelo Gepos¹ com aporte do CNPq realizada em duas comunidades da Terra Indígena Marau-Andirá: Santa Maria do Urupadi e Molongotuba, no período de 2011 a 2013. A primeira está situada no rio Urupadi, área do Marau, no Município de Maués, e a segunda encontra-se localizada no rio Andirá, município de Barreirinha, ambos no Amazonas.

De nossas investigações em torno de aproximadamente cinco anos com os Sateré-Mawé, surgiu o tema do feminino que nos despertou o interesse como objeto de estudo para desenvolvê-lo no doutorado, articulando o espaço-tempo das manifestações simbólicas das mulheres Sateré-Mawé.

Nosso propósito neste estudo consistiu em desvelar os sentidos e significados do feminino na etnia Sateré-Mawé, sua importância e influência, buscando compreendê-lo no âmbito da mitologia, dos rituais e das manifestações simbólicas próprias da etnia. Buscamos saber se há realmente um princípio feminino que deu origem ao povo Sateré-Mawé, sua arque sob a qual se assentou as bases de sua cultura material e imaterial.

Os Sateré-Mawé são descendentes das tribos Andirazes e Maraguzes, juntamente com as etnias Munduruku, Parintintin e Mura, e estão localizados na área cultural do Tapajós-Madeira, dos estados do Pará e Amazonas. Atualmente são mais de 13.310 indígenas, segundo dados do IBGE 2010. Hoje eles ocupam o território demarcado em 06/05/1982 e homologado em 06/08/1986, numa área de 788.528 hectares e perímetro de 477,7 km², abrangendo os Municípios de Maués, Parintins e Barreirinha no Amazonas e ainda os municípios de Itaituba e Aveiro no Estado do Pará.

¹ Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder, Coordenado pela Professora Doutora Iraíldes Caldas Torres, vinculado ao CNPq/UFAM.

Os Sateré-Mawé estão espalhados ao longo dos rios Andirá, Marau, Miriti, Urupadi, Majurú, Uaycurapá e igarapés afluentes desses rios. Cada comunidade assim denominada é organizada a partir da figura de um tuxaua que é o responsável por todos os que vivem no local.

Toda a tradição Sateré-Mawé parece estar ligada ao princípio feminino que, por sua vez, se interrelaciona com o elemento guaraná, fruto mítico consubstanciado na figura do filho de Uniã Wuã Sap'í, que, renascido do ventre da Terra, tornou-se o sakpó, elemento político e sobrenatural no qual estão fincadas as crenças sagradas dos Mawé.

O mito tem a capacidade de nos fazer sair da nossa zona de conforto racional e enveredar por uma outra racionalização fundada numa lógica própria nos substratos do saber tradicional. Buscamos compreender o tempo do mito numa dimensão atemporal e o tempo vivido marcado pela existência de forma temporal (ELIAS, 1998) que marca a trajetória existencial do povo Sateré-Mawé.

Não se trata de uma sacralização do mito do guaraná, e sim, de localizarmos o lugar instituído por ele. Estamos falando de uma espécie de demiurgo norteador dos Mawé que possui estreita relação com o princípio feminino ordenador dos acontecimentos que redundaram no evento de origem deste povo. Torres (2015, p. 55) enfatiza que a “mulher Mawé é dotada de capacidade para exercer o papel de guardiã de sua cultura sendo capaz de atos grandiosos que fundam não só os seres viventes, mas também todo o sistema moral e estético do seu povo”.

Elementos de sua estética aparecem nas cores vermelha, preta e branca que compõem a tonalidade oficial da etnia. A mulher pinta o rosto com jenipapo, liberando uma essência de cor preta, o que não significa ser uma faceirice, e sim, que ela está apta para repassar os ensinamentos da etnia aos mais jovens. A cor preta é sinal de coisas positivas e virtuosas. Quando usam a cor preta, é porque desejam se lembrar de seus antepassados e a partir dessas memórias aprender novamente. É assim que o exercício de contar histórias torna-se um aprendizado constante e fundamental para não esquecer os valores culturais de seu povo.

É bem verdade que homens e mulheres desempenham papéis sociais baseados em valores ritualísticos que compõem seu acervo cultural de forma distinta e ao mesmo tempo interrelacionada. Há uma dimensão simbólica que envolve e relaciona o feminino com as plantas, com a terra, com a argila da qual surge por entre os dedos o vaso de barro. Todos são elementos que expressam o feminino na sua mais pujante

natureza. Lévi-Strauss (1991, p. 28) nos lembra que “é à índia que compete fabricar os recipientes de cerâmica e servir-se deles, porque a argila de que são feitos é feminina como a terra”. O feminino é parte integrante deste sistema simbólico, buscando explicar o princípio constitutivo de todas as coisas que faz parte da realidade do universo Sateré-Mawé.

As mulheres têm tarefas primordiais dentro da comunidade. São elas as responsáveis pela educação das crianças, pelo alimento que sustenta a todos, pela organização familiar, pelos rituais de passagem que marcam o estado de iniciação de meninas e meninos, delimitando, pedagogicamente, o interstício entre a infância e a maturidade.

Guardada toda a importância que a mulher tem na conservação dos valores culturais do povo Sateré-Mawé, não podemos deixar de reconhecer o fato de que elas vivem na mesma condição política que os homens dentro e fora da comunidade. Trindade (2003) nos informa que as mulheres Sateré-Mawé da comunidade Santa Maria do Urupadi, no rio Marau, só falam nas reuniões com a permissão do marido.

O que é instigante neste contexto étnico é percebermos a expressão do feminino que está na raiz da origem (*sa'awy nuñ*) desse povo que luta para manter vivo seu espírito através das gerações. Para os Sateré-Mawé, o tempo é a própria condição do presente, daquilo que é real, sensível, suprassensível, palpável. É o tempo do devir, não numa perspectiva de futuro inalcançável, mas o devir pautado nas experiências concretas do dia a dia que se manifesta na matéria, no sentido de corpo e na consciência como espaço do espírito (COMTE-SPONVILLE, 2000).

Essas questões suscitaram conexidades com outras ciências na perspectiva da interdisciplinaridade. O estudo assenta-se na perspectiva metodológica da dialógica proposta por Morin (2007), cuja inspiração na dimensão do *complexus* ou do tecer junto, permitiu-nos dialogar com outros saberes necessários para dar vida a outras dimensões do saber e da ciência. O diálogo com autores da etnologia indígena, da filosofia e da sociologia foram importantes para tecer a trama que gerou a tese.

O trabalho de campo foi realizado na comunidade Simão, no rio Andirá, Município de Barreirinha, Amazonas, uma das maiores comunidades em número de pessoas, com precisamente 509 indivíduos e 97 famílias, conforme dados da FUNASA (2014). A pesquisa foi composta pela seguinte amostra: 06 mulheres sendo 02 idosas; 04 homens sendo 01 tuxaua, 01 morador da comunidade e 02 indigenistas para captar suas opiniões sobre as mulheres e se consideravam existir ou não um princípio feminino

na origem da etnia. A escolha pela comunidade Simão está associada aos trabalhos de pesquisa que o Gepos vem desenvolvendo na Terra Indígena Andirá-Marau, como sinalizamos no início deste trabalho.

A técnica utilizada para a captação dos dados foi a entrevista profunda inspirada em Bourdieu (2007), com o uso autorizado do gravador no qual o sujeito, de forma livre, narra sem muitas interrupções o seu discurso, diversas vezes, sempre ouvindo o mesmo sujeito, o qual vai acrescentando mais elementos cada vez que é entrevistado. Foi possível apreendermos informações importantes que surgiram naturalmente na fala dos sujeitos da pesquisa. Outros recursos como a etnografia e caderno de campo também foram de fundamental importância para o registro do campo da pesquisa, pois só a memória não poderia dar conta de lembrarmos dados fundamentais para serem analisados na tese.

O trabalho está seccionado em quatro capítulos que se interrelacionam formando uma unidade de discussão. O primeiro capítulo traz o locus da pesquisa, momento em que dialogamos com a natureza quando apresentamos o rio Andirá, sua gente e o simbolismo do rio com suas águas esverdeadas. Dialogamos com a Comunidade Simão e seus moradores, apontando os trabalhos científicos elaborados sobre os Sateré-Mawé na Amazônia.

O segundo capítulo tem como centralidade a reconstituição das teias mitológicas Mawé num exame de sua ontogênese, manifestada no mito de origem desta etnia, especialmente o mito do guaraná, potencialmente fervilhante de imagens e palavras que não encontram ressonância somente na imanência, mas essencialmente na transcendência. É neste capítulo fundamentalmente que tratamos sobre a expressão do feminino Mawé o qual medeia toda a existência mítica do povo numa pertinácia arquetípica e contemporânea.

O terceiro capítulo aborda a ritualística Sateré-Mawé e seus significados no mundo contemporâneo, revelando a tríade mítica que se constitui no sakpó, na tucandeira e no ritual de passagem da moça nova. Estes rituais, com seus elementos simbólicos, dão significado à existência desse povo que compreende bem a estrutura de sua ancestralidade, ao mesmo tempo em que se relaciona com pessoas e coisas fora de sua cultura.

No quarto e último capítulo, realizamos uma abordagem sobre outros elementos arquetípicos da cultura Mawé, com especial relevo para a cobra. Trata-se de um ser que transita na imanência e na transcendência e se situa no limiar de dois

mundos. Tarefa complexa para o pensamento que a partir da mitopoética expressa-se em linguagem simbólica, reabilitando o inconsciente mais profundo na imagem da serpente que se mostra como feminino e mãe.

Por fim, tecemos algumas considerações finais, apresentando os principais resultados de uma longa investigação empreendida na mitologia Sateré-Mawé. É assim que este estudo assume significativa relevância no âmbito da etnologia e dos estudos interdisciplinares verticalizados nos processos socioculturais da Amazônia, do mesmo modo que poderá contribuir também para com a vida das próprias mulheres Sateré-Mawé, que passarão a ser conhecidas e visibilizadas dentro e fora do contexto indígena.

CAPÍTULO I – NAS CERCANIAS DA TESE: A ENTRADA NO CAMPO

Para o pensamento não há lugar preenchido num tempo ocupado. Tudo está vazio de realização. Só o saber, só o fazer, só o crer, só o sentir não são suficientemente pobres, nem bastante desprendidos para a embriaguez que se entrega ao imprevisível, para a paixão que se abandona ao inesperado.

Martin Heidegger

1.1. Nos caminhos do Andirá, as pegadas da pesquisa

Amazônia, terra das águas e das matas. Em tuas florestas saltitam os pés daqueles que te conhecem como a palma da mão, os indígenas, donos destas terras. Em tuas águas navegam estes nativos que facilmente se entranham em ti e se entregam a teus encantos engolfados por banzeiros sedutores. Lugar de seres encantados e encantadores por aquilo que são e pelo que acreditam. Espaço de magia onde o invisível se mostra e se retrai numa doce e saudável embriaguez, que nos permite fazer a grande viagem pelo tempo e pelo não-tempo de sua gente. No interior de suas matas ainda intocadas pela mão do “civilizador”, mulheres, homens e natureza se escondem ao mesmo tempo em que se mostram, permitindo-nos entrar e partilhar de seus saberes.

Nesse lugar de encantos naturais, o silêncio é o grande mestre-guia do pensamento que se deixa conduzir suavemente pelo rio das esmeraldas, o Andirá, portão aberto de duas culturas: o mundo dos brancos e a Terra Indígena Sateré-Mawé. No abrir-se e fechar-se de sua forma geográfica, céu e terra se tocam no horizonte de nosso olhar como se num dado momento fosse difícil distinguir uma realidade da outra. Caminhos infundáveis para o pensamento que a partir do que se vê, busca o que não vê, sabendo o que encontrou.

Por essas águas ora calmas, ora agitadas pelo vento, empreendemos nossa viagem em busca do desconhecido. Neste encontro de múltiplas alteridades que se dá primeiramente com a pujante natureza amazônica com seus rios, matas e animais, sentimo-nos plenamente extasiados, pois as trilhas, que seguimos por sobre o tapete verde do Andirá refletido no espelho de suas águas, elevam a alma do viajante ávido de conhecimento.

Foi neste cenário de águas navegáveis, por vezes bravias entre chuvas e dias ensolarados, que construímos o objeto de nosso estudo, cuja etnografia do campo de pesquisa buscamos apresentar aqui. Como recomenda Geertz (1989, p. 7), tal trabalho consiste em “uma descrição densa, que envolve o etnógrafo numa multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas”.

O trabalho de campo não se limita a ver e registrar o que é captado pelo olhar, mas ir além do fenômeno das percepções e impressões que estão entremeadas na vida e nas coisas dos sujeitos, a forma como foram pensadas e elaboradas tecnicamente por eles e por que são deste ou daquele modo. Geertz (IDEM, p. 7) chama a atenção para o fato de que “fazer etnografia é como ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado”. Trabalho que muitas vezes precisa ser apreendido para ser apresentado, pois a inconstância do tempo e das coisas num constante devir impõe pensar sobre elas somente no presente².

As supressões marcadas pela memória e o advento de novos saberes que envolvem a vida desses sujeitos se configuram na complexa atividade do pensamento de conhecer a vida do povo Mawé, a partir de suas histórias e de seu arcabouço mitológico rico em expressão cultural que se põe não somente no âmbito da materialidade e reprodução da existência, mas que atua também no aspecto do fluxo dinâmico de suas vidas. Trata-se de um povo hospitaleiro e acolhedor que abriu as portas de suas casas para a nossa pesquisa, neste grandioso rio da serpente verde, o Andirá.

A serpente verde presente na imagem da grande canoa, quer sugerir o encontro com o Outro que comporta uma significação própria e singularizante. Este Outro, como assinala Lévinas (1993), não nos vem somente a partir do contexto, mas é também rosto que se impõe sem que se possa permanecer surdo a seu apelo ou esquecê-lo. Sua presença é uma ordem irrecusável, uma “intimação” que se delineia no sentido do próprio existir. É o rosto que interpela, que desperta a consciência inebriada pelos afazeres da vida e que, numa dimensão profundamente ética, lança-nos para o infinito. O encontro com o outro ultrapassa os limites fronteiros de cor, credo ou cultura. O

² Quando nos referimos ao presente, pensamos a partir da categoria de tempo agostiniano no qual o passado já não existe, porque passou; o futuro é apenas uma expectativa do que ainda não ocorreu e o presente apenas o dado momento da experiência vivida. Cf. Agostinho (1984).

outro presente no rosto que se mostra a mim é sempre uma possibilidade de algo que toca e transforma a quem se permite sair do egoísmo. Uma vez que nos permitimos encontrá-lo, também devemos nos permitir sermos tocados por ele.

Lévinas (1993) aponta caminhos necessários de aproximação para abrigar o desconhecido e por ele ser acolhido numa relação de responsabilidade e liberdade. O outro que se manifesta é livre em suas ações e na sua maneira de perceber o mundo. A atitude de respeito é fundamental no aspecto da interculturalidade, especialmente quando o encontro se dá numa dimensão de pesquisa em que aquele que é pesquisador torna-se também pesquisado, e é nesta dimensão dialógica que o encontro acontece.

O primeiro falar se dá na dimensão do diálogo antropocósmico (SELVAGGI, 1988) instaurado nos povos primitivos através do mito e da magia que se prolonga de forma gradual na humanidade pela faculdade intelectual da razão, sob a inspiração da arte, da poesia, das narrativas, bem como das viagens e dos contatos que permitem retornar às formas arcaicas numa dialética vital de entrelaçamento com elementos teóricos e sistemáticos, como é a observação e a reflexão subjetiva.

Selvaggi (1988, p. 38) considera que neste entrelaçamento às vezes confuso,

o homem não somente vê, mas observa os fenômenos que o circundam, concentrando a sua atenção em uma coisa, prescindindo das outras, e em um aspecto prescindindo de outros aspectos, para salientar as modalidades próprias que distinguem uma coisa da outra ou um fenômeno dos outros.

Esta arte de observação não se refere tão-somente ao ato de ver, mas a *fortiori* pela poética expressão – *open your eyes*. O que significa saber distinguir entre o elemento captado pelos olhos e o ser do que foi captado e apreendido pela razão, numa ação contínua de reflexão. Neste movimento dialético, ocorre um entrelaçamento entre a observação objetiva e a reflexão subjetiva.

A reflexão subjetiva permite confrontar as ideias antigas com novas percepções, o que significa distinguir entre a aparência e a realidade. Assim, é possível perguntar sobre a verdade e sobre o porquê das aparências e da realidade e dos seus contrastes. É neste processo lento e silencioso que procede a racionalização do mundo e dos fenômenos “não mais com o capricho da fantasia e do sentimento, mas com as leis da razão e as coisas se vão gradualmente tornando racionais e inteligíveis” (SELVAGGI, 1988, p. 39).

O campo de pesquisa é um outro de possibilidades que se interpõe no caminho do pesquisador, possibilitando inúmeras leituras possíveis à medida que as relações de diálogo se estreitam e se conectam. Olhar para o campo e nele mergulhar não significa abarcá-lo em sua inteireza, senão direcionar o olhar para uma única direção com objetividade de pensamento. A nossa investigação busca compreender através do mito a raiz primordial do feminino como princípio da vida e do destino do povo Mawé, que consiste na centralidade de suas narrativas.

Rica de simbolismos, a cultura Mawé guarda em suas entranhas a imagem mítica de seus antepassados por intermédio de seus mitos de origem, o que nos leva a tecer fios de diálogo com a mitologia quando percebemos que o nascedouro desse feminino, para o qual nosso olhar se volta, tem suas raízes fincadas nas suas histórias, que dão sentido à sua existência.

O estudo da mitologia não representa um arcabouço bem elaborado de histórias fantásticas fora da realidade ou que não tenha ressonância na realidade. A mitologia é a expressão da capacidade humana de criação que transgride a racionalidade das coisas e não se assenta tão somente na imanência, mas sobretudo, na transcendência. Campbell (1992, p. 27) assinala que o mito “é o princípio da vida, da ordem eterna, a fórmula sagrada para a qual a vida flui quando esta projeta suas feições para fora do inconsciente”. E acrescenta:

Mitologia não é uma mentira; mitologia é poesia, é algo metafórico; é a penúltima verdade porque a última não pode ser transposta em palavras. Está além das palavras, além das imagens. A mitologia lança a mente para aquilo que pode ser conhecido, mas não contado. Por isso é a penúltima verdade (CAMPBELL, 1990, p. 173).

Ao dizer que o mito consiste numa penúltima verdade, o autor, aponta para uma verdade característica do próprio mito, que é o de uma não-verdade. O mito transcende a realidade sem deixar de ser imanente. O que a razão não consegue expor numa linguagem letrada, o mito transmite com desenvoltura pela oralidade numa abertura para o outro recíproco, abrindo desvio e fenda de significados atuais. Se a ciência se relaciona mais diretamente com a linearidade do pensamento numa lógica racional restrita, o mito se encaixa num discurso mais elaborado que fala das coisas e da vida sem a pretensão de entendê-las, mas tão somente de ouvir e captar sua mensagem. O mito é o novo que floresce, é a luz que após a noite ilumina as manhãs da existência

humana. “Mito é um ingrediente vital da civilização humana longe de ser uma fabulação vã. É ao contrário uma realidade viva a qual se recorre incessantemente” (ELIADE, 2007, p. 23)

Nossa viagem inicia na véspera do Natal de 2013. Uma viagem longa, mas ao mesmo tempo prazerosa. Na manhã do dia 23 de dezembro do ano de 2013, nossa equipe partiu para o trabalho de campo na comunidade Simão, localizada no rio Andirá. A voadeira conduzida por Elias Carvalho de Souza partiu do Porto Pucu, Barreirinha, deslizando nas águas do rio Paraná do Ramos, desembocando no grande Andirá, cujas águas calmas como uma noite de estrelas cintilantes nos permitiu atravessá-lo na diagonal, no sentido noroeste, rumo à comunidade Simão, Terra Indígena Sateré-Mawé.

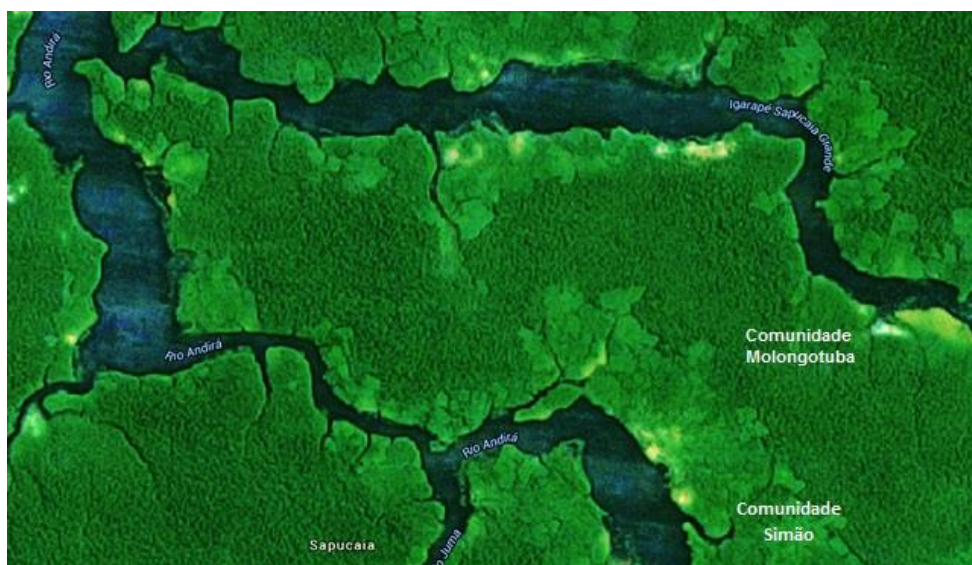


Figura 1: Mapa da Terra Indígena Sateré-Mawé às Margens do Andirá: Comunidade Simão, Rio Andirá/AM³

No motor 40 HP, a viagem durou em média quatro horas. A primeira comunidade indígena que avistamos foi Ponta Alegre, que faz fronteira da terra indígena com outras comunidades tradicionais da região. Construída à margem da maior praia do rio Andirá, que se estende por quilômetros de areia branca e fina, visível na época da vazante, esta comunidade é um verdadeiro cartão postal e um convite ao lazer, talvez por isso, o adjetivo alegre. À medida que fomos avançando pelas sinuosas curvas do rio, deparamo-nos com uma floresta alagada de molongó. Essas árvores são verdadeiros labirintos em tempos de vazante. A atenção do condutor precisou ser

³ Fonte: Google Maps – Acesso em 12/05/2015.

redobrada, para que não nos perdêssemos no seu meio e saíssemos ilesos no veio do grande rio.

Outras comunidades foram surgindo ao longo do Andirá. A calma do espaço, quebrada apenas pelo ‘ronco’ do motor, foi aos poucos revelando dados sobre a disposição do lugar que se manifesta a nossos olhos por sua arquitetura simples, própria de pessoas desprovidas de luxo e requinte.

As comunidades estão localizadas em terras firmes, em cima de barrancos altos. As casas são simples, a maioria é construída de barro coberta com palha de caranã⁴, outras de alvenaria e também de madeira. As comunidades maiores dispõem de escolas e outras de polo de saúde⁵. Estes prédios seguem o padrão da arquitetura urbana.

Barcos pequenos e grandes transportam pessoas e objetos a todo instante. Um aceno com a mão é sinal de boas vindas. Ao longe avistamos as pessoas pelo multicolor das roupas bem como das sobrinhas que as mulheres seguram firme nas mãos protegendo-se do sol. Famílias inteiras cabem nesses pequenos barcos e, quando o encontro se dá no grande Andirá, perguntamo-nos como são capazes de resistir às suas ondas sem cobrirem-se por elas. Vidas que deslizam por sobre as ondas do Andirá aprendem desde cedo a deslizar sobre as ondas da própria vida, na luta diária pela sobrevivência na floresta íngreme.

No caminho, encontramos pequenas embarcações de pescadores que lançam redes à procura de peixes ou com seus anzóis esperam tranquilamente que a isca seja finalmente fígada. São vidas que buscam nas águas o alimento extraído do grande rio. A paciência e o saber esperar são características dessa gente que aprendeu desde cedo a ouvir e sentir a natureza e, numa atitude de respeito e reverência, não infringir seus códigos. Torres (2015, p.7) assinala que “os rios da Amazônia são pedra de toque inexcelsíveis da sociabilidade, um anelo que dá conta do varar da vida [...]. Os rios não

⁴ Palmeira amazônica de folhas semelhantes ao coqueiro. Suas folhas resistentes à chuva são utilizadas para a cobertura de casas. Duram em média cinco anos. As casas cobertas com este tipo de vegetação se tornam mais imunes ao calor da região, dando um ar de frescor ao ambiente. Os sateré desenvolveram ao longo do tempo a técnica de entrelaçamento das fibras que, sobrepostas umas às outras no telhado amarrado com cipó, permite um acabamento perfeito do teto e revela o belo escondido entre materiais simples retirados da natureza

⁵ Os polos abrangem um determinado número de comunidades que são atendidas pelos agentes de saúde. As equipes se revezam na área a cada quinze dias. Os médicos, enfermeiros e técnicos de saúde atendem os indígenas na realização de exames simples como, por exemplo, o Papanicolau, específico das mulheres, acompanhamento das grávidas através do pré-natal, tratamento odontológico, palestras sobre prevenção de doenças e atendimento emergencial em caso de acidentes graves. Quando detectados casos graves de doença, ou acidentes graves com ferimento, os médicos encaminham para a base de Parintins para que sejam acompanhados até o seu pleno restabelecimento.

só têm uma função social nesta região, como também exercem poder de domínio espiritual sobre seus habitantes”.

Esta percepção de Torres (2015) nos possibilita compreender a Amazônia e sua natureza como um corpo único no qual elementos materiais se unem a elementos imateriais, ricos e densos de simbologia que falam sobre a vida e as coisas de quem habita a floresta tecido com elementos espirituais. A água enquanto “estrada” que conduz viajantes no ir e vir de suas viagens é a mesma água onde habitam os seres encantados e encantadores que povoam o imaginário amazônico, tornando o nativo preñado de sabedoria.

Del Priore (2003) convida-nos a enveredar por outra margem desse espaço geográfico, para compreendermos as narrativas e cenários por fora do discurso linear e homogeneizador. É preciso, conforme a autora, reajustar as lentes para enxergarmos a Amazônia para além de suas coordenadas geodésicas, biológicas, geográficas ou cartográficas. O olhar sobre este ‘lugar’ é o de retirar a visão somente do verde e perceber a policromia e a polifonia que está abaixo da copa de suas árvores e nos seus rios.

Olhando mais atentamente para as margens, às vezes fechada pela mata, percebemos a presença humana por meio dos sinais de fumaça que ganham os céus. Certamente, é algum fogão à lenha aceso que torra a farinha e prepara o beiju⁶. Roças são também avistadas. Plantações de mandioca em meio à mata é o alimento básico desse povo que aprendeu a tratar a terra como mãe e que do seu solo sagrado faz brotar a vida em abundância.

Por cada comunidade que passamos vimos a presença de mulheres e crianças na beira do rio lavando louças, carregando água, esfregando roupas. As mães trabalham e os pequenos se divertem no frenesi próprio da infância entre pulos, mergulhos e burburinhos. Mais um aceno de cá, outro aceno de lá, e em mais uma curva de rio aquele cenário bucólico da Amazônia ficou para trás.

Realizamos uma descrição de cada comunidade por aquilo que elas se mostraram a nós em suas margens, umas se distinguindo das outras por suas construções. Uma igreja de alvenaria ou de madeira, com uma pequena torre e um sino, informa-nos que por ali, em tempos passados, o cristianismo aportou com a cruz e marcou seu território; outras, identificadas pela placa colocada acima do barranco,

⁶ Alimento feito com os derivados da mandioca, uma espécie de biscoito. Esse alimento é muito consumido pelos indígenas e populações tradicionais da Amazônia.

informam a denominação evangélica a qual pertencem. Por ali também outros credos aportaram seus barcos com a cruz.

Del Priore (2003) considera que as margens falam não só de espaços vazios ou preenchidos pela natureza, falam essencialmente de quem nelas um dia ancorou e deu sentido à sua existência. As margens da Terra Indígena Sateré-Mawé revelam o que os olhos conseguem captar entre uma piscada e uma piscadela, como diz Geertz (1989). Também ocultam os segredos velados em seu interior a partir das histórias de um povo que, nômade e errante, um dia encontrou a Mawézia⁷ de seus ancestrais e armaram ali ‘suas tendas’.

O homem e mulher amazônicos não é apenas o nascido e criado nestes rincões e sim aquele que se identifica com o lugar e a cultura polissêmica manifesta nas etnias indígenas e outros povos tradicionais que habitam suas margens. Na visão de Orivaldo Costa (46 anos), indigenista, linguista, estudioso dos Sateré-Mawé

a cultura amazônica é um encontro de múltiplas faces. Cada um a seu modo contribui para a beleza do todo. Os índios com suas histórias e sua cosmologia própria e outros povos que aqui residem com suas culturas trazidas em suas malas. Na verdade, falar em cultura amazônica é falar de tudo um pouco: várias crenças, padrões de vida diferentes e modos particulares de se relacionar com Deus – o sagrado (entrevista, 2014).

A fala de Orivaldo Costa revela um homem amazônico com seu rosto próprio, o rosto da diversidade presente em cada lugar que habita esta planície rica de simbolismo, presente em cada grande curva do rio onde barcos e canoas se cruzam, levando vidas que, embaladas em suas multicoloridas redes, acalentam sonhos.

A canoa segue em viagem. O sol que nos queimou a pele pela manhã se despede devagarinho. Dengoso ao deitar-se, puxa o manto escuro das nuvens sobre si, mostrando apenas pequenos raios de seu brilho que aos poucos vai esmaecendo. São momentos de uma perfeição sem igual. Registramos em nossas mentes e com nossas câmeras esse momento em que delicadamente o senhor do dia se despede para dormir. A noite vem e o dia vai, não sendo possível continuarmos a navegar pela ausência de luz em nosso barco, aportamos em uma comunidade e pedimos para passar a noite.

⁷ Terra sagrada ou terra sem males para o povo Sateré-Mawé . Sobre isto ver Uggé (1991).

De longe ouvimos um som de violão, e pelos caminhos escuros de barranco acima, embalados pelo som que adorna os ouvidos, encontramos um jovem cantor o qual, sentado num banquinho, tocava solitário para as estrelas que brilhavam com mais força e esplendor, alegres pela música. Ao nos aproximarmos, informamos quem éramos e o nosso destino. Um banquinho de molongó⁸ foi-nos oferecido para sentar e entre um acorde e outro, nossas vozes se juntaram num pequeno coral; as estrelas começaram a dançar, e a alegria tomou conta da humilde casa daquele jovem rapaz que deixou marcas em nossa memória.

Esses gestos de hospitalidade é uma das marcas do povo Mawé. Enrico Uggé (71 anos), missionário indigenista ouvido nesta pesquisa, revelou seu contato com esse povo nos seguintes termos: “convivo com os Sateré-Mawé há mais de 40 anos e nunca vi por um só momento um gesto grosseiro. Eles são amáveis, cordiais e muito alegres” (entrevista, 2013). Os Sateré-Mawé vivem a filosofia da boa vizinhança e do diálogo franco, nascido de suas experiências na cuia do sakpó.

O que mais guardam as margens dessa esfinge verde indecifrável, a Amazônia, como perguntava Batista (2007). Não sabemos. Só aportando em suas margens será possível conhecê-la, ainda que nunca se revele em sua plenitude.

O campo de pesquisa é assim, um lugar privilegiado no qual as relações vão se construindo e se fortalecendo a partir dos vínculos que vão se estabelecendo entre pesquisador, lugar e informantes ao longo da pesquisa. Bourdieu (2007, p. 274) afirma que,

a noção de campo é, em certo sentido, uma estenografia conceptual de um modo de construção do objeto que vai comandar – ou orientar – todas as opções práticas da pesquisa. Ela funciona como um sinal que lembra o que há que fazer, a saber verificar que o objeto em questão não está isolado de um conjunto de relações de que retira o essencial de suas propriedades.

⁸ Árvore da família das leguminosas, subfamília papilionoídea (*Erythrina corallodendron*), nativa do Brasil, com caule e ramos espinhosos, flores vermelhas e madeira branca, esponjosa e quebradiça; também conhecida como árvore-de-coral, corticeira, molongó-branco, mulungu, pau-coral, sanaduí, sanaduva e suinã. In: <http://aulete.uol.com.br/flor-de-coral>. (Acesso em 25/04/2014). Uma espécie de madeira leve e fácil de esculpir. Os Sateré utilizam-na na fabricação de banquinhos, brinquedos para crianças e artesanatos de modo geral.

Este autor nos apresenta o campo na perspectiva de rizoma (DELEUZE, 2006); sobre as percepções que envolvem o objeto de investigação e como essas relações horizontais estão imbricadas numa teia que, espraiando seus fios, prende em si uma parte da realidade do objeto que se busca. Para falar das margens antes de aportamos na comunidade Simão, tornou-se necessário fazer este sobrevoo sobre o campo da pesquisa para captar sua dinâmica.

Bourdieu (2007) sugere que devemos perceber o objeto em seu conjunto e não isolado, o que vem se somar à percepção do olhar sobre o objeto (GEERTZ, 1989) que nem sempre é nítido porque, desgastado pelo tempo, requer cuidado ao ser analisado, por guardar em si verdades que se escondem por traz da aparência. Falar das margens e do conjunto do lugar é, para o pesquisador, um trabalho desafiador, porque o obriga a direcionar o seu olhar para perceber o todo e não somente esta ou aquela situação.

Nossa viagem segue margeando sinuosamente pelas costas do grande rio. Praias de areia branca ofuscam o nosso olhar e disfarçadamente nos convidam a descer do barco e mergulhar em esmeraldas cintilantes que são as águas do Andirá tocadas pelo sol. O sentir os pés no chão e mergulhar é um refrigério para o corpo cansado e um desfrutar de um lugar que só se torna visível nas vazantes do rio. Durante quase todo o ano, as praias permanecem encobertas pelas águas, deixando transparecer apenas as copas das árvores que servem de repouso para os pássaros viajantes que cruzam continuamente o céu do Andirá em busca de alimentos e abrigo.

Os caminhos por onde a pesquisa nos direciona nem sempre são embalados ao som da música, do céu estrelado, de dias de sol iluminado e águas tranquilas. No percurso dessas muitas idas e vindas, enfrentamos dias difíceis de viagem. O Andirá, enfurecido numa discussão com o vento, esqueceu que o estávamos atravessando e, encolerizado, elevou suas ondas tão altas que sem proteção do colete salva-vidas, e ainda que estivéssemos com ele, só nos restaria a proteção da grande mãe das águas, Iara. O barco, agitado pelo vento, subia e descia por sobre as ondas que se abriam à nossa frente como se quisessem nos engolir. Imprudência nossa, registrada *ipsis litteris* em nosso caderno de campo e na nossa mente. Após esse incidente, o doce e tranquilo Paraná do Ramos⁹ abria suas portas nos dando boas-vindas. Que alívio!

⁹ Um estreito de rio que desagua no rio Andirá situado no Município de Barreirinha/AM.

A experiência do campo é singularmente marcante e encantadora. O olhar do observador nunca conseguirá captar todos os objetos, todos os fenômenos, sejam eles materiais ou imateriais. O campo é uma vastidão de significados e significantes que não se deixa apreender num único sentido. Esta pluralidade simbólica presente no dia a dia dessa gente revela um universo escondido por trás de suas margens que precisa ser mostrado pela grandeza de um povo que, aberto ao diálogo, não nos priva de sua sabedoria.

Ao subirmos e descermos o Andirá, a paisagem nos convida a interagir com ela. O admirável destas experiências é que ao mesmo tempo em que registramos objetivamente alguma imagem, ela automaticamente se autoimprime em nossa alma, induzindo-nos a perceber um mundo que está para além do que os olhos podem captar e a boca pronunciar.

Nesse sobrevoo pelas pegadas da pesquisa na subida e descida do Andirá tantas vezes navegado, aportamos nosso barco na comunidade Simão, onde não mais permanecemos nas suas margens, e sim fomos acolhidos pelo indígena Bernardino Ferreira e sua esposa Evarista Freita, de tal maneira que iniciamos a pesquisa com mulheres e homens moradores da comunidade. As águas do Andirá que nos conduziram a Simão, Terra Indígena Sateré-Mawé, não são as mesmas águas que nos trazem de volta à realidade do centro urbano. As marcas de uma outra cultura ficaram cunhadas em nossa alma, alterando nosso modo de pensar e de nos relacionar com a natureza. Como diz Heidegger (2004), há um vazio a ser preenchido: com certeza primeiramente em nós.

1.2. Comunidade Simão, um olhar fenomenológico

Aportamos em tuas terras, adentramos tuas matas, conhecemos teu povo, dialogamos com tua gente, bebemos tua bebida sagrada, nos servimos em tua mesa. Assim saudamos os moradores da comunidade Simão que nos acolheram para um trabalho que se estenderia pelos anos de 2013 a 2015. Um período de muitas idas e vindas, atravessando o Andirá em dias calmos e agitados. Para o pesquisador que adentra a Amazônia, não há escolhas a serem feitas, não existe o melhor tempo ou a melhor hora. Entre banzeiros, ventanias, chuvas ou dias de sol firme e águas calmas, o

caminho é um só: seguir em frente para encontrar o que se procura, movido pelo objetivo da investigação e pela ciência.

Sob a perspectiva do olhar fenomenológico (BOSI, 1988) e nas pegadas da etnografia (GEERTZ, 1989), apresentamos a comunidade Simão e sua gente, a partir de suas próprias falas e também de nossas percepções como arte de reflexão a qual nos permite dialogar a partir do entrelaçamento de conhecimentos empíricos e teóricos que nos possibilite falar sobre o mundo feminino Mawé.

A comunidade Simão é uma das maiores do rio Andirá em número de habitantes. Fundada e liderada pelo Tuxaua Donato Lopes da Paz (82 anos), nos meados dos anos 60, ainda hoje atuando como liderança local. Conforme dados da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), Simão tem uma população de 509 pessoas distribuídas em 97 famílias. Em entrevista, o tuxaua afirma que,

No começo foi difícil, pois essas terras que pertenciam ao meu avô Vitoriano e ao meu pai Aristides da Paz começaram a ser invadidas pelos branco e junto com outras lideranças lutamos pelo que era nosso até conseguir a demarcação. Apesar de ter um tuxaua geral no Andirá, o povo até hoje me reconhece como tuxaua geral por causa desse tempo que a gente lutou e conseguiu terra pra todos e expulsamos os invasores daqui (entrevista, 2014)¹⁰.

O tuxaua Donato expõe em sua fala os conflitos que deflagraram há mais de 40 anos contra a política desenvolvimentista que atravessou o território indígena Sateré-Mawé e trouxe graves consequências para a vida dos índios nas aldeias, especialmente pela descoberta de petróleo em terras indígenas (NASCIMENTO, 2013, p. 42). Contra essa investida, surgiram várias lideranças, entre elas a do tuxaua Donato que, após a conquista definitiva das terras Andirá-Marau, em 1986, nunca abandonou a luta do povo indígena pelas demarcações de seus territórios assegurados na Constituição de 1988.

Desses muitos atravessamentos por pessoas não indígenas em seu território, a Igreja Católica, tendo à frente seus missionários movidos pelo espírito de evangelização, estabeleceu-se no Andirá-Marau e lá fincou a cruz de Cristo, como

¹⁰ O processo de demarcação foi iniciado em 1978, quando foi realizada a delimitação da área por técnicos da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), sob orientação dos líderes indígenas: Raimundo Ferreira da Silva, Donato Lopes da Paz, Emílio Tibúrcio e Manoelzinho. Durante dois anos os trabalhos foram interrompidos por ameaça de invasão do território, e foram retomados em 1981. Em 06/05/1982 foi publicada a portaria de demarcação e sua homologação se deu em 06/08/1986. A Terra Indígena Andirá-Marau compreende uma área de 788.528 hectares e perímetro de 477,7 k. Sobre isto consultar Teixeira (2005).

fizeram em outras localidades, há mais de meio milênio, quando chegaram ao Brasil. A Comunidade Simão acolheu o cristianismo católico e até hoje professa este credo. Um dos primeiros prédios avistados ao longe quando nos aproximamos da comunidade é a igreja de São Pedro, construída pelos missionários do PIME (*Pontificio Istituto Missioni Estere*) com a ajuda dos seus moradores.

A arquitetura e a decoração da Igreja lembram-nos de que estamos pisando no solo sagrado. Do lado esquerdo da parede da capela, grades de ferro decoradas com imagens míticas da cultura Mawé, revelam traços de uma espiritualidade marcada por elementos presentes na natureza: cobra grande, guaraná, gavião real, luva de tucandeira, sol e lua e o patavi que ergue a cuia de sakpó. Todos estes elementos que compõem o universo mítico do povo Mawé guardam uma simbologia sempre viva e atualizada através de seus rituais. Trata-se de crença nas forças da natureza (*physis*) que, para Selvaggi (1988, p. 40), significa “princípio intrínseco do ser e do devir de todas as coisas não só animadas, mas também inanimadas.

Para Orivaldo Costa, “os espíritos determinam a vida do Sateré-Mawé. Eles entendem que é preciso respeitar a natureza, porque os espíritos observam todos os seus passos. São, neste sentido, um povo religioso. Acolheram o cristianismo, mas ficaram no substrato animístico” (entrevista, 2015). Torres (2015, p. 27) destaca que “o guaraná é um elemento do animismo, é o que distingue esse povo, é o que impõe respeito e institui moralidade”.

Observe-se que tanto Orivaldo quanto Torres (2015) ressaltam o caráter animístico do povo Sateré-Mawé, de vital importância para manter viva sua cultura. Ao longo de sua trajetória existencial, eles se relacionaram com outras culturas, especialmente as de matriz africana no nordeste brasileiro e incorporaram muitas de suas práticas em sua cosmovisão (UGGÉ, 1997). A relação profunda com os elementos da natureza, no sentido de percebê-la como habitabilidade não só dos homens, mas dos espíritos, das visagem e outros seres fez com que esse povo encontrasse sentido também em outras práticas religiosas que, de uma forma ou de outra, se coadunam com sua espiritualidade. Suas vidas estão amalgamadas de tal maneira com a natureza que não há mais como separar uma coisa da outra. A terra é uma experiência de vida, um encontro de alteridades. Sua relação com ela ultrapassa os liames do tempo e se lança na expectativa do devir.

Neste sentido, a natureza significa o lugar de habitabilidade de todos os seres, sempre em potência. Por isso, é concebida como uma força de capacidade

operativa que, determinada pela essência e pela forma, faz transparecer o aspecto (*eidós*) da coisa como ela é e como é percebida.

Todos esses elementos revelam as crenças ancestrais dos índios Sateré-Mawé presentes em suas narrativas de origem, revelando a raiz de um povo que tem na terra a centralidade de sua existência. Para os Sateré-Mawé, a terra é o Grande feminino e também a Grande Mãe, como enfatiza Gorresio (2005). Do seu ventre, a vida brota abundantemente no tempo.

Para Vivaldo Valente (50 anos), índio Sateré-Mawé “essa relação profunda que o Sateré-Mawé tem com terra é o mesmo cuidado que a mãe tem com seu filho. Sem terra não tem alimento e sem alimento não tem vida. Por isso é preciso preservar a natureza para que a vida seja possível” (entrevista, 2013). Lacroix (2006, p. 25) comenta que “o temor de ver degradarem-se os ecossistemas, o medo do futuro e a obsedante inquietação com as catástrofes, desperta um novo sentimento de natureza de forma mais afetiva”.

É este sentimento de afetividade para com a terra, presente nos mitos de origem dos Mawé, que revela a crença de um povo na necessidade de cuidar da terra para que generosamente ela gere o alimento, garantindo sua subsistência. Eles acreditam que o descuido para com a Mãe-Terra pode levá-los a uma catástrofe terrena rumo ao abismo, colocando em risco, a vida humana e a natureza como um todo (MORIN, 2011).

Se de um lado da igreja temos os elementos da cosmovisão Mawé, do outro lado, temos os elementos da fé católica como cálice, eucaristia, Espírito Santo sob a forma de pomba e as vestes sacerdotais. Estes símbolos não representam tão somente os símbolos sagrados da fé católica, mas as bases doutrinárias do cristianismo apregoado pelo sacerdote que é aquele que faz a mediação entre as coisas de Deus e as coisas dos homens (AGOSTINHO, 1990).

Na parede central, por trás do altar, os artistas pintaram um painel em tamanho grande com duas cenas da vida de Jesus: o momento em que ele convida os apóstolos para segui-lo: “segue-me, eu vos farei pescadores de homens” (Mt. 4,19) e o banquete eucarístico acompanhado da célebre frase de Cristo: “vocês devem lavar os pés uns dos outros” (Jo.13,14). O conjunto artístico que permeia o espaço sagrado revela elementos do encontro de duas crenças: a memória mítica do povo Sateré-Mawé que se mostra em seus elementos naturais e os símbolos da fé católica como componente exógeno, mas aceito por eles no decorrer da história.

Em “*O pensamento mestiço*” de Serge Gruzinski (2001), o autor delinea uma espécie de poética da mestiçagem e da hibridização, entendendo o primeiro elemento como embate de civilizações ou de conjuntos históricos diferentes e o segundo elemento como embate, mas no interior de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico. Esta poética privilegia, de certa forma, a presença daquilo que é contraditório, paradoxal, transgressor e que permite um entrecruzamento entre padrões estéticos diferentes e de várias origens, que podem até causar estranheza, mas se encontram, se coadunam e se tornam aceitos na obra. Poderíamos denominar essa naturalização de uma tensão harmoniosa entre elementos distintos, a qual caracteriza uma peculiar obra mestiça, e tal nos parece ser a realidade do povo Mawé na comunidade Simão, à medida que, ao mesmo tempo em que preserva cultura, reúne outros elementos a ela sem ferir suas crenças.

Continuando nosso sobrevoo pela descrição etnográfica da comunidade, localizamos do lado direito da igreja a casa de costura das mulheres, que dispõe de cinco máquinas, mesas, cadeiras e armários. A sala é de responsabilidade da senhora Evarista Carlos de Freitas (65 anos). Neste ambiente, as mulheres se encontram para efetivarem remendos e costuras. Faur¹¹ (2003) nos diz que a arte da costura e da tecelania remonta à ancestralidade do feminino. De igual modo como as mulheres tecem os fios da roupa, tecem também os fios da vida.

O ambiente só de mulheres e crianças, sempre acompanhadas por suas mães, funciona também como espaço de conversas francas entre elas, longe dos ouvidos de seus maridos. Um espaço para falar delas mesmas, de seu dia a dia, de suas lutas e dos problemas que a comunidade enfrenta. Entre gracejos, Evarista Carlos de Freitas revela que “é lá que a gente conversa, a gente fica sabendo de tudo o que acontece, mas a gente não sai espalhando por aí, não” (entrevista, 2014).

Na fala de Evarista, percebemos que esse espaço é primoroso para fortalecer a relação das mulheres no sentido de convivência fraterna, porque enquanto tecem os fios de suas roupas, também tecem os fios das relações sociais da comunidade como sujeitos pensantes e atuantes. Com a mesma maestria que seguram as agulhas em suas mãos, seguram igualmente os rumos da vida do seu povo, que inicia dentro de suas

¹¹ Mirella Faur é romena da Transilvânia, naturalizada brasileira. Formada em Farmácia e Química; há mais de trinta anos dedica-se à prática das Tradições Sapienciais. É escritora e iniciadora do movimento do Sagrado Feminino em Brasília e, em 1999, acolheu o movimento das Danças Circulares Sagradas na Chácara Remanso. Em 2000, seu Círculo de Mulheres, do qual posteriormente um grupo se denominou ‘Rodas da Lua’, recebeu Maria Gabriele Wosien em Brasília, fato esse que trouxe uma relevante contribuição para a arte dançada e o Sagrado Feminino no Brasil.

casas até chegar à arena política no barracão. Scott (1994) assinala que as mulheres têm um espaço que é exclusivamente seu e não pode ser substituído pelo homem, porque isto implicaria numa ruptura natural daquilo que é próprio de cada um dentro do universo de trabalho e das relações travadas na sociedade étnica.

A casa de costura, por exemplo, é um espaço eminentemente feminino, o barracão construído de taipa coberto de palha e de chão batido, rodeado de bancos e cadeiras é o lugar da política, onde o homem exerce o poder cumprindo a tradição de um sistema familiar linhageiro e patrilinear. Esta função tem sido ocupada pelo tuxaua Donato Lopes da Paz, desde a fundação da comunidade há mais de cinco décadas. Isto, não significa que as mulheres não possam assumir a liderança. Bernardino Ferreira (63 anos), índio Sateré-Mawé ouvido nesta pesquisa, revela que “as mulheres são importantes na comunidade, porque são elas que ralam o sakpó e sem isso não tem reunião. A mulher tem valor, mas às vezes ela não sabe que tem. Tá faltando alguma coisa pra ela tomar coragem, porque ela pode” (entrevista, 2015).

Sobre o protagonismo das mulheres na Amazônia, Torres (2005, p. 13) evidencia que “ao contrário do que supunha o grande capital, as mulheres de origem indígena não são despolitizadas, tímidas ou retraídas”, também, Silvan (2011, p. 67) considera que são mulheres aguerridas que têm na força das icamiabas¹² a raiz mitológica de um ser feminino que luta, pois no passado, enfrentou os aventureiros espanhóis, mesmo que a isso chamemos de realismo fantástico, o que sinaliza para relações de poder que são travadas no interior de qualquer grupo social sem insenção alguma. Foucault (2012, p. XXI) enfatiza: dizendo que “o fundamental da análise é que saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder”.

As mulheres Mawé são conhecedoras de tudo o que acontece na vida comunitária cotidiana. Por mais que elas não estejam hierarquicamente na representação política de sua comunidade, elas conhecem os meandros das conjecturas políticas e sociais que se dão entre eles mesmos e com a sociedade envolvente. Não há um impedimento para que as mulheres assumam cargos de chefia na comunidade e sim a ausência de incentivo ao protagonismo político no barracão, e não tão somente o

¹² Icamiabas ou “As Amazonas”, conforme a narrativa dos Primeiros Viajantes pela Amazônia.

protagonismo que naturalmente exercem no espaço privado de suas casas (SEGATO, 2003).

A comunidade é grande também em extensão. A igreja, a sala de costura e o barracão fazem fronteira com as demais construções. As casas são de taipa e madeira, cobertas de palha, algumas de telhas de amianto e outras de zinco, o que denota a simplicidade de um povo que vive em meio à floresta apenas com aquilo que é necessário para quem vive nestas condições (OLIVEIRA, 2012).

Verificamos também que não há uma organização única em relação ao local das edificações. À direita da casa de costura, as moradias foram perpetradas por arruamento, sendo que as demais estão mais dispersas. Por trás da Igreja funciona o prédio da escola, construído em alvenaria pela Prefeitura de Barreirinha, uma construção nova e bem ampla. Os moradores fizeram uma cerca de madeira para evitar que crianças e animais transitem pelo local fora do horário das aulas, para evitar sujar o prédio.

Sobre a função da escola, o tuxaua Donato comentou: “a escola do governo fracassou nosso costume. O professor ensina as coisas do branco. E a nossa?” (entrevista, 2014). Essa indagação do tuxaua vai ao encontro do que contextualiza Luciano (2011, p. 214), a saber:

Os dois modelos em curso, escola colonial e escola indígena (específica, diferenciada e intercultural) não têm respondido satisfatoriamente aos projetos, às demandas e aos desejos das comunidades nativas, embora os conceitos e ideias de interculturalidade e diferenciação pedagógica tenham possibilitado avanços históricos importantes nas políticas e práticas educacionais das escolas indígenas e não indígenas, além de ter possibilitado questionar processos pedagógicos monoculturais historicamente hegemônicos.

A escola se tornou, ao longo do tempo, um modelo positivista de construção e legitimação do conhecimento que, da forma como hoje está estruturada, não abre espaço para acolher outros modelos que não sejam os seus próprios. A ideia de ciência tradicional, academicista, impõe uma visão unilateral sobre os saberes (MORIN, 2000) que, vistos de outra maneira, seriam de grande importância para preencher lacunas deixadas pela visão do modelo único de educação.

Na perspectiva de Morin (2000), a educação deveria seguir na dimensão do *complexus*, os conhecimentos deveriam ser tecidos juntos de forma multidisciplinar –

um meta ponto de vista que fala sobre a vida, a terra, o cosmos, as artes, as humanidades e a cultura adolescente. Não se pode mais viver na caixinha da certeza disciplinar, algo voltado para si mesmo, quando o planeta e a vida conclamam novos saberes e novos fazeres que interajam entre si e fazem abrolhar uma nova educação que, diferente da proposta cartesiana, não separe o sujeito (*res cogitans*) do objeto (*res extensa*), pois “o indivíduo é 100% natureza e 100% cultura” (MORIN, 2007, p. 53) .

Os povos indígenas com o seu arcabouço de saberes tradicionais estão aptos a contribuir com uma educação apropriada ao contexto indígena. Melo (2010) assinala que mesmo sendo a escola um elemento estrangeiro, olhada com desconfiança e permanecendo em muitos casos como um lugar à parte nas comunidades, torna-se importante para efetivar laços de relacionamento necessários com a sociedade envolvente.

Ao sairmos do prédio da escola e seguindo em linha reta ao norte, deparamos-nos com o campo de futebol. Um espaço grande, coberto por relva que se estabelece como o lugar das brincadeiras, das disputas esportivas entre homens e mulheres. Todos os dias, por volta das quatro e meia da tarde, deixam a bola rolar no campo até o pôr do sol. O gosto pelo futebol fez surgir dois times masculinos na comunidade: Esporte Clube São Pedro, criado em 25 de novembro de 1999, pelo presidente Capitão Hilário, e o Filipense, instituído pelos professores da comunidade; e mais dois times femininos de nomes bem sugestivos: Coração Valente e Watiamã (tucandeira).

A comunidade organiza campeonatos de futebol entre seus times locais e com outras equipes esportivas de comunidades vizinhas. A paixão pelo futebol é notória. Mulheres e homens torcem uns pelos outros sem disputa. Este é um momento de descontração e lazer para os moradores da comunidade que também expressam sua preferência pelos clubes nacionais como Flamengo e Vasco da Gama, por exemplo. Rapazes e moças se divertem acompanhando os jogos de seus clubes pela televisão quando é possível, pois a comunidade não dispõe de energia elétrica. Um gerador movido a diesel é acionado, quando há necessidade. Isso ocorre em reuniões importantes durante a noite ou nas festividades de São Pedro, padroeiro do lugar.

Na ausência da televisão, os jogos são ouvidos através do rádio a pilha. Os mais jovens, entusiasmados pelos times do coração, pintaram seus escudos nas paredes de suas casas em tamanho grande. De um lado da rua é Vasco, do outro é Flamengo.

É comum em praticamente todas as comunidades existir um lugar específico para o jogo de futebol. Este esporte coletivo atrai a atenção de adultos, jovens e crianças. Todos se divertem igualmente. Em tempos passados, como revela João Cutia (53 anos),

Era outros tipos de diversão. A bola ainda não existia pra nós. Então a gente brincava na beira do rio disputando nado um com outro, disputando remo na canoa, indo pra mata caçar. Era assim a nossa vida. Não tinha um esporte definido, o que a gente fazia no dia a dia já era diversão também. Hoje tá tudo mudado e aí a gente já tem o futebol que também é bom. (entrevista, 2014).

Fassheber (2006) considera que nos dias atuais os jogos tradicionais indígenas são o que cada povo inventa e cria de forma diversificada, a fim de manter a identidade de sua vida lúdica e ritual. Vimos na fala de João Cutia que o futebol assimilado por eles representa uma coisa boa e com o passar do tempo foi incorporado pela comunidade, tornando-se uma prática comum de diversão para homens, mulheres e crianças. Este esporte de matiz nacional atrai a maioria, porque sendo um jogo coletivo, o importante é contar com o apoio de todos dentro do campo para alcançar um único objetivo: ver a rede balançar num lindo gol, refletindo não a vitória daquele que fez o gol, mas de todos que estrategicamente articularam passes e dribles importantes para alcançar a meta.

Outra forma de comemoração coletiva diz respeito à Festa do Santo Padroeiro. Em julho de 2014, tivemos a oportunidade de acompanhar os festejos do santo e seu arraial. A festa começa cedo, à noite, com novenário e missa celebrada pelo sacerdote itinerante. Depois da celebração, divertem-se na frente da igreja com vendas de guloseimas e bingos; música, danças típicas como mãe-mãe, cutia, dentre outras. Essas são festividades típicas do mundo do homem branco e do universo cristão que, no processo de colonização, foram incorporadas por eles em sua cultura.

Gruzinski (2003, p. 225) considera que “vencidos, esgotados pela doença, os índios não dispunham de meios para recusar o cristianismo, que além disso lhes trazia rituais de substituição adaptados às necessidades de sua sobrevivência”. Essa perspectiva do autor reforça o que a arte registrou nos painéis da igreja. De um lado, elementos da fé católica, e de outro, elementos tradicionais do universo mítico Mawé.

Em Simão, o ambiente externo do pátio da igreja é enfeitado com bandeirolas coloridas, onde ergue-se um mastro, um instrumento de madeira no qual são penduradas frutas em homenagem ao santo padroeiro. Toda a comunidade participa das

festividades. As crianças brincam e a festa vai até o início da madrugada. Depois, o gerador de luz elétrica é desligado para poupar combustível, então todos se recolhem às suas casas para descansar.

A dança de mãe-mãe celebra a origem da tribo e começa com a narração da primeira aparição de homens e animais. O chefe da dança recorre ao povo dançando e movendo uma marimba¹³, os outros vão seguindo-o, formando uma fila que vai se alargando cada vez mais com um número maior de pessoas que se concentram no barracão, o lugar escolhido. Todos podem participar, até mesmo as crianças. Durante a dança, eles representam com movimentos corporais todos os bichos da floresta (UGGÉ, 1991).

Um outro olhar sobre a cotidianidade da vida comunitária se voltou para o árduo trabalho das mulheres na roça e na casa de farinha. Este espaço coberto de palha, de chão batido, marca a habitabilidade das mulheres na comunidade. No centro está localizado o forno de barro com um grande tacho de ferro onde a farinha é torrada à lenha; pendurados pelos paus que sustentam o teto ou em jirais por sobre a cabeça, os utensílios de uso diário servem para o manejo da massa de mandioca como: tipiti, peneira, a mesa de imprensar a massa, a palheta grande que mexe a farinha em forma de remo e tantos outros apetrechos de uso habitual. Esses instrumentos rudes de trabalho revelam a labuta de homens e mulheres que da terra sobrevivem cultivam-na e dela retiram seu sustento com suas próprias mãos.

Oliveira (2012, p.229) assegura que “a casa de farinha é o *locus* do trabalho e não tem função somente na época de produção de farinha, mas o ano todo. É um lugar de referência para o trabalho, especialmente das mulheres da floresta que são as principais protagonistas de todo o processo de produção da farinha”. Em um desses dias pelo campo, fizemos a experiência da roça acompanhando o cotidiano de Gracilene Miquiles da Paz de (31 anos).

Gracilene e o marido, ao nascer do dia, numa caminhada de aproximadamente 40 minutos por dentro da mata, chegaram ao roçado de mandioca. O marido extraiu os bulbos da terra e ela, pacientemente, como se conversasse com cada um deles, arrumou-os cuidadosamente, colocando primeiro os tubérculos maiores ao redor do pano e depois os menores ao centro para equilibrar o peso e aproveitar o

¹³ Uma espécie de chocalho que faz ruído.

máximo seu teor. Ao terminar esta primeira etapa, ela colocou o paneiro nas costas¹⁴ que, preso com uma tira feita de fibra de palmeira, é sustentado pela frente. Experimentamos colocar o paneiro com mandioca em nossas costas e não aguentamos. É de fato muito pesado e o desgaste para a coluna é forçoso. O marido, com o terçado na mão, seguiu à sua frente até chegar em casa.

Ao chegar da roça, os bulbos foram espalhados pelo chão e numa roda, juntamente com os filhos e o marido, começaram o processo de descascar os tubérculos. Uma cena bem familiar e aconchegante, porém dura. Mãos calejadas e cansadas ainda encontravam forças para descascar a mandioca e colocá-la de molho, para amolecer por alguns dias, até se tornar uma massa homogênea que depois será colocada no tipiti para num processo de decantação, separar a massa do caldo, conhecido como tucupi.



Figura 2: Lado esquerdo: Gracilene Miquiles da Paz (31 anos), arrumando o cesto de mandioca na roça. Lado direito: o processo de descascagem das raízes na casa de farinha. Comunidade Simão, Rio Andirá/AM.
Autoria: Solange Pereira do Nascimento, 2014.

Para Bulport (1986, p. 15) a casa de farinha ou até mesmo a roça

passa a ser um lugar de tomada de consciência mais ampla de uma opressão que não depende apenas de sua vida privada, o que significa expressar a necessidade de uma nova definição das relações das mulheres com o trabalho e das formas que essas relações assumem, dos modos de organização, seu papel e suas funções.

¹⁴ Nas comunidades indígenas, homens e mulheres atendem a uma ordenança da divisão sexual do trabalho. No caso feminino, as atividades de casa e da roça se constituem como tarefa específica da mulher, cabendo a ela todo o processo que isso acarreta, inclusive o carregamento dos paneiros cheios de mandioca, nas costas, até a casa.

Dessa forma, não podemos reduzir o significado da casa de farinha como sendo um espaço eminentemente feminino, apesar de estar mais diretamente relacionado ao trabalho das mulheres. A casa de farinha é praticamente uma extensão da cozinha e está relacionado à vida da comunidade, seja homens ou mulheres. Na época da grande colheita da mandioca que ocorre uma vez por ano, toda a comunidade se reúne em torno da roça. Existe uma consciência coletiva de que, como afirma Gaspar (2009), a mandioca é importante para a sobrevivência na floresta desde a época pré-colombiana. Este alimento é cultivado em grande escala por quase todas as etnias no Brasil. É difícil imaginar a sobrevivência na Amazônia sem esse alimento fundamental no cardápio desses povos que habitam as matas.

O cultivo da mandioca e todo o processamento para torná-la alimento é um elemento da cultura dos Sateré-Mawé que marca a divisão sexual do trabalho, mas não somente isto, assenta-se no cabedal de conhecimento tradicional que as mulheres indígenas possuem, envolvendo a natureza e sua relação com a terra, na perspectiva do cuidado. Como assinalam Boff (2014) e Lacroix (1996), esse cuidado também nos possibilita pensar o papel da mulher na reorganização da terra, e sua importância no redirecionamento dos espaços sociais no que se refere à partilha mais justa e igualitária dos bens no planeta que, a partir da organização do espaço privado da casa, auxilia em menor escala pensar a totalidade do espaço maior se referindo ao próprio planeta.

Ao situarmos a comunidade Simão apresentando seu espaço geográfico e a trama simbólica dos fios que tece a relação sujeito-espaço, voltamos nosso olhar, tocados por uma luz específica, para as mulheres, aquelas responsáveis por cuidar da casa, do marido, dos filhos e da roça. As mulheres estão sempre muito ocupadas com afazeres domésticos, pouco conversam e pouco se envolvem nas discussões políticas da comunidade. Sua maior atuação social e política é circunscrita à feitura do sakpó, bebida derivada do guaraná relacionada à dimensão mitológica e espiritual da etnia. Sobre este universo das mulheres, paira um certo silenciamento.

O fato de não serem muito conversadeiras ou não fazem parte da vida política da comunidade com mais engajamento, não significa que elas estejam às margens, esquecidas pelos demais. Essa postura interpela e se impõe como uma outra presença, que é manifesta no interior do espaço privado da casa. O silêncio das mulheres Mawé fala do tempo real vivido cotidianamente e também de um tempo que está para além do que os olhos não conseguem ver, pois,

Os olhos amam a beleza e a variedade das formas, o brilho e a luminosidade das cores. Todos os dias, enquanto estou acordado, elas me importunam sem descanso. A própria rainha das cores, a luz, que inunda tudo o que vemos, me alcança de mil maneiras, onde quer que eu esteja durante o dia, e acaricia-me até mesmo quando me ocupo de outra coisa e dela me abstraio. Insinua-me com tal vigor que, se de repente me falta, a procuro com ansiedade, e se permanece ausente por muito tempo, minha alma se entristece (AGOSTINHO, 1984, p. 305).

Em poéticas palavras, o autor descreve a profundidade do olhar e como sentimos o seu poder que está para além de nossa vontade. Simplesmente o olhar toca nossa sensibilidade. São sensações que revelam nossa nudez (AGAMBEN, 2014) como um corpo exposto sem vestes, mas não desprovido de in-tencionalidade e de significação (HUSSERL, 1990). O olhar é o desvio (FONSECA, 2013) que revela o oculto. “Um nada que não é nada mais nada menos que o invisível” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 232).

Por mais que registremos nossas percepções sobre este povo e a forma como vivem e encontram sua habitabilidade no mundo e de modo especial na comunidade Simão, que nos ativemos em apresentar algumas imagens de sua cotidianidade, ela está profundamente enraizada no trabalho com a terra (roça), nas crenças ancestrais, nas manifestações festivas da vida comunitária e em tantas outras que naturalmente fazem parte do lugar, ficará sempre algo a ser acrescentado, pois a vida que pulsa segue o ritmo do destino de cada um que compõe este cenário sempre vazio de realização na perspectiva heideggeriana.

Compreender o outro e sobre ele falar, ainda que pelas dobras elipsadas pelo tempo, supõe despir-nos de nós mesmos, apesar de continuarmos vestidos com as pesadas vestes da razão ocidental que oblitera nossa percepção de mundo, frente à perspectiva do imaginário, e da poesia que nos leva transcender a imanência e alcançar a transcendência, ou ainda, romper com a linearidade do tempo e alcançar o não-tempo.

1.3. Os Sateré-Mawé na tessitura científica

Os Sateré-Mawé são um povo indígena heterogêneo, originado do tronco Tupi, pertencente à etnia Tupi-Guarani. Conforme Yamã, (2007, p. 15) eles,

são trilíngues: falam o idioma nacional Sateré, o português (implantado pela sociedade dominante), além da língua geral, o Nheengatú, falada por parte dessa sociedade que, por estar há mais de trezentos anos em contato com os brancos, atualmente vive em estado de integração, o que lhe tirou muito de sua tradição.

Estes indígenas estão organizados e divididos em cinco clãs tribais: Sateré, o clã principal e detentor dos direitos políticos do povo; Napu'wany'ã, o clã agricultor; Koreriwá, o clã caçador; Watunriá, o clã pescador e Hwariá, o clã guerreiro. Além desses cinco, há outros clãs menos importantes pertencentes a cada clã principal: o Awi'á, clã das abelhas, o Wasai, o Ga'ap, o Mói, o Waraná, o Maraguá (independente) e o Hamaut.

Eles se definem como Sateré-Mawé, que é o clã mais nobre considerado o clã dos tuxauas (chefes das tribos). O nome sateré significa lagarta de fogo e Mawé significa papagaio falante (UGGÉ, 1991). Esta simbologia contribuiu para dar um tom popular a esse povo que pertence ao tronco linguístico Tupi-Guarani.

Em consulta aos códices existentes nos arquivos das Bibliotecas Públicas do Pará e do Amazonas, percebemos que em relação ao termo Mawé, Pereira (2003) assinala que isto vem desde o início da conquista espiritual da Amazônia com os descimentos e amarrações. Os vários nomes que esta etnia recebeu foram os seguintes: Mooz, Mabué, Mangués, Manguês, Jaquezes, Maguases, Mahués, Magués, Mauris, Mawés, Maraguá, Mahué e Magueses. De acordo com Ismael (36 anos), índio Sateré-Mawé ouvido nesta pesquisa,

O nome Mawé foi dado por um missionário que entrou na reserva para catequizar os índios. Falavam que os missionários pegavam as crianças e jogavam no rio. Então, os tuxauas atacaram os luzeiros (missionários) numa praia de Ponta Alegre. O único padre que restou (do ataque), indignado com a barbárie cometida pelos índios, lançou uma praga que teria firmado o nome da etnia: Mawé, mau foste, mau serás (entrevista, 2013).

Os Sateré-Mawé habitam uma larga faixa de fronteira situada entre os Estados do Amazonas e do Pará, numa região conhecida como Mawézia, a pátria dos Mawé. Seu território reconhecido pelo Estado brasileiro, com cerca de 788.528 hectares e perímetro de 477,7 km², abrange os municípios de Maués, Parintins e Barreirinha, no Amazonas e ainda os municípios de Itaituba e Aveiro, no Estado do Pará (TEIXEIRA, 2005) e localiza-se a leste da segunda maior ilha fluvial do mundo: a ilha Tupinambarana, berço de sua civilização. Atualmente eles ocupam somente um terço da Terra Indígena Andirá-Marau, nos confins do território original. Boa parte de suas terras são divididas com o povo Munduruku.

Ao todo, formam uma população de aproximadamente 13.310 pessoas, sendo 11.060 em terras indígenas e 2.250 em outras localidades, de acordo com os dados do IBGE (2010)¹⁵. Muitos vivem nas cidades de Parintins, Maués, Barreirinha, Iranduba e Manaus.

Dentro ou fora da Terra Indígena, os Sateré-Mawé continuam empreendendo sua longa viagem em busca da Terra sem Males, herança dos Tupinambá, assim como muitos homens e mulheres em busca de seu destino, vivendo a partir de suas crenças míticas e tradições ancestrais.

Os Sateré-Mawé desde a sua origem são conhecidos como povo que sempre empreendeu grandes viagens. Motivados para encontrar a Terra sem Males, conhecida como Mawézia, estão em constante deslocamento. O primeiro contato deles com as missões do Andirá ocorreu por intermédio dos jesuítas João Maria, no rio Tapajós, e Antônio da Fonseca, em 1661. Eles cultivavam o guaraná e teciam algodão (UGGÉ, 1997). Em 1698, Padre João Valladão, recém-chegado de Portugal, foi enviado como missionário para o Andirá: Terras bem difíceis de serem encontradas naquele momento, e que, segundo estudos de Uggé (1991), eram terras boas e muito produtivas.

As condições favoráveis da terra e o número cada vez maior de pessoas e a aproximação com os karaiuí¹⁶ talvez os tenha levado de fato a se fixarem definitivamente na área a qual hoje está demarcada, como sendo território Sateré-Mawé, na região do Tapajós-Madeira, na divisa do Pará com o Amazonas. A sedentarização propiciou a reconstrução de suas vidas através da agricultura e da criação de animais. Hoje, cada família cultiva sua roça da qual advém o seu sustento básico, alguns dentre

¹⁵ <http://saladeimprensa.ibge.gov.br/noticias>. Acesso em 29/12/2013.

¹⁶ Nome dado pelos índios Sateré-Mawé ao homem branco.

eles cuidam de animais como vacas, porcos, galinhas, dentre outros que ajudam a prover uma culinária diversificada.

É comum também o cultivo de algumas hortaliças nos quintais da casa, embora não seja um hábito de todos. Esses costumes têm muitas variações de um rio para o outro ou entre as comunidades. Percebemos que no Andirá a criação de animais domésticos é uma prática mais comum e constante do que no rio Marau, que conhecemos de outras andanças pelos caminhos da pesquisa.

Todo o seu modo de pensar e de se relacionar com a terra e com os animais tem raízes no tempo primordial em que não havia distinção entre a natureza e o ser humano. Com base no mito, pudemos compreender melhor a história dos Mawé em seus aspectos éticos, morais, religiosos, políticos e sociais. Para Campbell (1992, p. 57), “a mitologia é uma transmissão das formas pelo qual a forma-das-formas sem forma pode ser conhecida”, porque apreendida pela razão como ser existente e sempre presente.

Podemos considerar este árduo trabalho de pesquisa como uma grande teia de aranha que vai sendo construída aos poucos. Os fios são conectados uns aos outros ao ponto de não sabermos qual a ponta inicial que gerou o seu encadeamento. Agora, com efeito, convém situarmos que as informações sobre a cultura Sateré-Mawé trazidas até nós por viajantes, missionários e cronistas são de importância para situarmos nosso objeto de pesquisa na direção do feminino da etnia Sateré-Mawé.

A diversidade de olhares da alma intuitiva permite aproximar-nos deste rico manancial de histórias e simbolismos, arcabouço cultural e de sabedoria do povo Mawé, não como os primeiros viajantes, mas com o intuito de continuarmos a escrever a história desse povo, em que eles mesmos são os grandes protagonistas dessas novas páginas.

Com este olhar atento como afirma Chauí (1988, p. 33), “poderoso, capaz de despir, devorar e matar. Não é o olhar alheio fonte de alienação. É sedutor e seduzido. Se faz de nós para fora; olhar é, ao mesmo tempo, sair de si e trazer o mundo para dentro de si” e nesta perspectiva do olhar, Nunes Pereira, como um dos primeiros a falar sobre o povo Mawé, parece ter captado as características e os aspectos da cultura Sateré-Mawé com profundidade, haja vista as sutilezas de uma análise rica e minuciosa.

O despir é também retirar o véu do simulacro que de alguma maneira encobre a realidade disfarçada em suas mais diferentes formas. Tornar desnudo, ainda que não seja suficiente porque o olhar quer ir além, quer devorar.

Nunes Pereira foi um dos primeiros etnólogos do século XX, escreve o seu livro *Os índios Maués* nos anos 1940, a partir de uma etnologia densa. Deixou-se seduzir e ser seduzido pela cultura Sateré-Mawé. Ao olhar para o povo, Nunes não registrou só o que seus olhos e ouvidos foram capazes de sentir, e sim, fez a experiência daquele que, a partir deste contato, encontrou seu próprio mito, posto que “o mito não é uma informação qualquer, mas ‘*une co-naissance*’, conjugação entre uma evidência de fora e uma in-vidência de dentro” (GUSDORF, 1993, p.779).

Um outro olhar que não é do etnólogo ou do pesquisador propriamente dito e sim do evangelizador pela sua condição de sacerdote católico é o de Enrico Uggé (71 anos). Possui sensibilidade artística, profunda. Pintor de figuras sacras que decoram igrejas no Baixo Amazonas, cujo olhar foi cultivado na reflexão e no contato com os próprios índios há mais de 40 anos.

No seu livro *As bonitas histórias Sateré-Mawé* (1997), ele dá voz aos sujeitos com os quais conviveu em tempos passados e com os quais ainda convive até hoje. Ele revela que “os Sateré-Mawé têm um olhar pesaroso e triste”¹⁷ (entrevista, 2013). O cuidar, o zelar e o guardar são os princípios fundamentais daquele que se põe à disposição para dialogar com o outro, num relacionamento de respeito próprio daqueles que ao serem interpelados, lançam-se na aventura do compartilhar de si e das coisas em que acredita.

Ser interpelado e deixar-se interpelar (LÉVINAS,1993) está para além de perceber o objeto de investigação apenas como objeto. Esse olhar que Enrico Uggé percebe como pesaroso e triste¹⁸ talvez seja a manifestação da ‘janela da alma’ que são os olhos, nos quais transparecem lembranças tristes de um passado de violências que a etnia viveu no confronto entre eles mesmos e com outros povos, ou o olhar “de quem procura, de quem está buscando algo que ainda não encontrou” (UGGÉ, entrevista, 2013).

Com espírito de ciência, Sônia Lorenz revela ao mundo, como pesquisadora, os “filhos do guaraná” (1992), um trabalho de investigação realizado no rio Marau junto a homens e mulheres da comunidade Santa Maria do Urupadi.

¹⁷ É provável que isto esteja relacionado, segundo Orivaldo Costa (entrevista, 2014), ao fato de os Mawé nunca terem se perdoado por haverem assassinado o chefe dos Munduruku. Esse fato marcou muito negativamente a etnia e até hoje eles se sentem culpados por isso.

¹⁸ Ver a este respeito o trabalho de Torres (2015)

O livro dessa autora retrata a vida do povo Sateré-Mawé e as tênues relações deles com a sociedade envolvente a partir do comércio do guaraná e dos serviços básicos que foram sendo reivindicados junto ao poder público como: saúde, educação, luta por direitos dentre outros. Em linhas gerais, ela traça os meandros dos relacionamentos que foram se estabelecendo com a sociedade contemporânea e com o Estado brasileiro, a problemática trazida nesse processo de encontro. Envolvida por este olhar que ao mesmo tempo que seduz é seduzido, como diz Chauí (1988), Sônia Lorenz apresenta a etnia Mawé através do seu livro *Filhos do Guaraná*.

Nessa obra, ela faz referência ao guaraná que se transforma em sakpó pelas mãos de uma mulher e se derrama por sobre o patavi, gerando vida para o povo Mawé tal qual anunciado no mito de origem por Uniã Wuã Sap'í – a mãe mítica. Segue pelos meandros do trabalho que permeia a vida dos Mawé e apresenta as conquistas desse povo como resultado das atividades que decorrem da plantação desse fruto, para a economia de subsistência das comunidades.

Outra estudiosa da temática sateré-Mawé é Iraíldes Caldas Torres¹⁹, que há mais de uma década desenvolve pesquisa entre as mulheres indígenas Sateré-Mawé nas comunidades dos rios Marau e Andirá. A autora organizou uma coletânea²⁰ sobre esta etnia, a partir de pesquisa realizada nas comunidades Santa Maria do Urupadi, no rio Marau, município de Maués e em Molongotuba, no rio Andirá, município de Barreirinha. Em um dos capítulos, a autora analisa a relação da mulher com a tucandeira e aponta os silêncios e exclusão etnológica como uma realidade vivida pelas mulheres indígenas de modo geral, e também sobre o significado mitopoético da virilidade como expressão do masculino.

Num segundo momento, realiza um sobrevoo sobre as comunidades de Molongotuba e Santa Maria do Urupadi, fazendo uma análise histórica dos processos sociais de sua gente numa dimensão etnográfica. Discute não apenas a violência doméstica e seus enfrentamentos como também analisa os intensos deslocamentos dos Sateré-Mawé para outros lugares dentro da área indígena ou para zona urbana. Nas duas últimas partes do livro, aparecem os temas dos deslocamentos e

¹⁹ Iraíldes Caldas Torres é pós-graduada em Antropologia Social pela PUC/SP, professora da Universidade Federal do Amazonas e pesquisadora sobre gênero na Amazônia. Desenvolve pesquisa na região do rio Andirá sobre o princípio feminino Sateré-Mawé em seus estudos de pós-doutoramento, realizados na Université Lumière de Lyon, France, berço de Rousseau e das teorias iluministas francesas.

²⁰ Mulheres Sateré-Mawé, a epifania de seu povo e suas práticas sociais, Manaus: Valer, 2014.

desterritorialização do povo Sateré-Mawé com ênfase no cotidiano das mulheres. Trata-se de um zoneamento etnográfico destas duas comunidades indígenas, revelando aspectos importantes da cultura desse povo.

O terreno pelo qual principiamos é novo e elipsado pela memória. Essas pesquisas vêm contribuir para a compreensão da cultura deste povo que não se rende ao tempo e às intempéries da vida. Em relação ao princípio feminino Sateré-Mawé, Iraildes Caldas Torres trava em seu novo trabalho²¹, especialmente elaborado para falar sobre as raízes constitutivas do universo da mulher Sateré-Mawé, numa linguagem poética, tecendo fios relacionais com elementos da natureza, num diálogo profundo com o campo de pesquisa.

A beleza estética do texto registra o entrelaçamento entre *teoresis* e *empíria*, num amplo discurso de base complexa que tem na filosofia sua âncora de reflexão. O trabalho se torna inovador na medida em que a autora consegue estabelecer conexões para apresentar a ontologia dessas mulheres indígenas que se situam na medula do mito fundador, cuja potência feminina constitui-se no elemento central da vida da etnia. O olhar da autora transcende a aparência visível e nos revela o invisível, como enfatiza Merleau-Ponty (2012).

Outras leituras recentes também apresentam o mundo feminino Mawé pelos veios do protagonismo social e político. Em 2013, escrevi o livro *Baku uma tuxaua na Amazônia*, fruto de minha dissertação de mestrado, apresentando a vida de Zenilda da Silva Freitas, moradora da comunidade Ponta Alegre, no Andirá que, por volta dos anos 70, saiu da Terra Indígena e se deslocou para Manaus com outros membros de sua família, fundando anos mais tarde a comunidade Sahu-apé, localizada na fronteira entre os municípios de Iranduba e Manacapuru, ao longo da Estrada Manoel Urbano Km 39.

O livro traça aspectos importantes desse itinerário, tecendo os fios da cultura Sateré-Mawé com as relações de gênero e as relações de poder numa perspectiva complexa de diálogo com a etnologia. Na sequência, apresentei a formação social desta nova comunidade e de seus membros que culmina com o espírito protagonista da grande líder e matriarca do grupo, Baku, discutindo suas crenças, seus rituais enquanto xamã de um grupo que a reconhece como tuxaua e ao mesmo tempo mãe. O texto evidencia as relações sociais de gênero, tendo por base os relatos da própria tuxaua que se situa numa urdidura híbrida entre o rural e o urbano, não sendo mais somente indígena.

²¹ Paper monográfico de Pós-doutoramento apresentado ao centre de Recherche et di Étude Antropologiques-CREA da Université Lumière de Lyon 2, France, 2015 (mimeo).

Outro autor da temática Sateré-Mawé é Wagner dos Reis Marques Araújo, que desenvolveu a sua pesquisa de mestrado, em 2010, investigando duas irmãs: Zenilda da Silva Vilácio (Arurú) e Zeila Carvalho Vieira (Kutera), nascidas na comunidade Ponta Alegre e que seguiram em deslocamento da Terra Indígena para Manaus, como fez sua irmã Zelinda Freitas, a tuxaua Baku.

O autor segue em trilhas conceituais dos estudos de gênero na Amazônia, buscando reconstruir fragmentos das histórias de vida e de trabalho das mulheres da etnia Sateré-Mawé, detendo-se, especialmente, na compreensão dessas duas grandes mulheres. O estudo problematiza as situações a que foram submetidas quando deixaram para trás suas comunidades tradicionais, localizadas na Terra Indígena Andirá-Marau, inserindo-se no trabalho doméstico em Manaus, capital do Estado do Amazonas. Revela elementos da identidade das mulheres Sateré-Mawé que são submergidas nas relações de trabalho.

Uma outra pesquisa de mestrado sobre o tema das mulheres Sateré-Mawé é de Milena Fernandes Barroso, concluída em 2011, a qual traz o recorte da violência doméstica no contexto Sateré-Mawé. Sua pesquisa identificou o significado e os tipos de violência que atingem as mulheres, situando a trajetória de quem vivenciou esse sofrimento que marca profundamente o ser mulher, seja indígena ou não.

Para a autora, a violência contra as mulheres indígenas “tem-se configurado como uma expressão da questão social de extrema gravidade a ponto de as mulheres indígenas engendrarem estratégias para seu enfrentamento” (BARROSO, 2011, p. 8). No percurso de seus estudos, a autora analisa o contexto sociocultural dos Sateré-Mawé e utiliza o conceito de gênero para analisar as relações entre homens e mulheres, assim como suas relações com a natureza, com o espaço, com as instituições sociais dentre outros. Examina o tema da violência doméstica e reconstitui a história de três mulheres da comunidade Molongotuba no enfrentamento da agressão, apresentando as decisões e ações empreendidas pelas próprias mulheres da comunidade Umirituba, apontando respostas tanto no âmbito familiar quanto comunitário para conter esses casos.

A pesquisadora problematiza os aparatos jurídicos da Lei Maria da Penha como inviável para o contexto indígena e identifica estratégias locais, revelando a limitação dos marcadores jurídicos do direito para tratar a violência no contexto indígena. Trata-se de uma ferramenta documental que poderá contribuir para a elaboração de políticas públicas pensadas pelas mulheres indígenas, a partir de suas necessidades individuais e coletivas.

Pensar a realidade de homens e mulheres e suas conexidades com o lugar em que estão inseridos e com a terra em sua dimensão antropocósmica (SELVAGGI, 1988) é fazer entrelaçamentos no processo de construção de um meta ponto de vista sobre a vida, a terra, o cosmos, as humanidades, o conhecimento, as artes, as culturas (MORIN, 2011) no intuito de que, a partir dessas novas contribuições, outros conhecimentos emerjam da razão, numa superação da ruptura entre razão e desrazão, na tentativa de suplantar o cartesianismo científico presente nas instituições e na academia.

Estes últimos quatro trabalhos retromencionados trazem para a grande discussão a situação da mulher Mawé que ora aparece como protagonista e senhora do seu destino, ainda um tanto invisibilizada dentro e fora da área indígena no que tange ao aspecto político, ora agredida no seu corpo, como numa ação de violência doméstica.

Em entrevista com a senhora Carmita Costa (44 anos), da comunidade Simão, ela afirma que o valor da mulher Mawé está presente no sakpó, pois “sem o sakpó não há reunião, porque o sakpó é o chefe comandado pela mulher” (entrevista, 2015). Quando a senhora Carmita faz alusão ao sakpó, ela está se referindo às crenças míticas do seu povo que se constituem como sentido de sua existência. O sakpó, como veremos mais adiante, não é somente uma bebida produzida a partir do guaraná, mas carrega em si um aspecto revelador da hierofania teogônica dos Mawé.

Atentemos para o fato de que todas estas pesquisas que, por um olhar ou por outro, revelam o universo no qual essas mulheres transitam não estão desconectadas umas das outras, mas interligadas, interrelacionadas como um grande rizoma (DELEUZE e GUATTARI, 2011), que espalha suas raízes de forma horizontal como um grande e único tapete por sob a terra.

Outros estudos que trazem o discurso sobre os Sateré-Mawé são os de Luciano Cardenes Santos (2010), em sua dissertação de mestrado sobre a comunidade Sahu-apé, localizada no município de Iranduba, Amazonas, região metropolitana de Manaus. Em seu estudo, o autor aborda o tema do turismo em terras indígenas, a partir da análise das políticas de turismo elaboradas no âmbito do Estado brasileiro.

Em sua abordagem teórica, o autor elegeu como foco de análise as políticas voltadas ao desenvolvimento do turismo na Amazônia junto aos povos indígenas da região, identificando como agentes principais o SPVA (Serviço de Proteção e Vigilância na Amazônia), a SUDAM (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia), os Ministérios do Turismo e Meio Ambiente e a FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

Na perspectiva de compreender o campo político no qual estas relações de poder se estabelecem entre o indígena e o indigenista, o autor apresenta posicionamentos de conferências dos povos indígenas sobre a temática e sua relação com a sociedade não indígena. A reflexão central deste estudo se concentra na comunidade Sahu-apé, da etnia Sateré-Mawé, por tratar-se de uma comunidade formada a partir de uma família extensa, liderada pela tuxaua Baku e que na busca de sobrevivência na cidade grande adotou, como estratégia própria de política desenvolvimentista, a gestão do turismo numa perspectiva étnica.

Um outro autor que retrata a vida do povo Sateré-Mawé por dentro de uma pesquisa de cunho quanti-qualitativo é Pery Teixeira (2005), em seu livro *Sateré-Mawé retrato de um povo indígena*, no qual o autor apresenta um diagnóstico sócio demográfico participativo da população Sateré-Mawé, objetivando conhecer as condições de vida e de sustentabilidade dos povos indígenas da Amazônia brasileira, em especial o Estado do Amazonas.

Neste estudo, Pery Teixeira teceu, junto com uma equipe multidisciplinar, a metodologia de um trabalho que não apresenta somente o olhar do pesquisador sobre a realidade e sim muitos olhares sobre a mesma realidade, na tentativa de retratar com maior nitidez possível a vida do povo Mawé na Terra Indígena Andirá-Marau.

A riqueza do livro está expressa nas palavras de Jecinaldo Cabral, que afirma:

como índio Sateré-Mawé, quero dizer que não realizamos este trabalho para contar cada um de nós e conferir quantos somos. Com este diagnóstico, oferecemos à sociedade e aos governos municipais, estaduais e federal os dados concretos e necessários para que possamos juntos planejar o dia de amanhã do povo Sateré-Mawé (In: TEXEIRA, 2005, p.149).

Esta fala do indígena Jecinaldo mostra a importância de conhecermos as terras indígenas e nos aproximarmos do seu povo, não na condição de tutelados e por isso menores enquanto sujeitos (DELEUZE e GUATARRI, 2002), mas na dimensão de sujeitos engajados e comprometidos na luta por mudanças políticas no âmbito indígena e do indigenismo, para que juntos possam defender a causa dos povos indígenas no Brasil, com direitos e deveres garantidos.

Chegando ao fim de nossa exposição por uma literatura sobre os Sateré-Mawé, queremos apresentar o trabalho de Mário Geraldo Rocha da Fonseca, tese de

doutorado, que lança uma mirada selvagem na literatura brasileira de maneira primorosa que, com base nas suas andanças pelo mundo indígena, a partir de desvios (BENJAMIN, 2007), revela com fina etnopoiesia a cobra transvestida na figura dos grandes rios da Amazônia que, por onde passa desperta o novo, seja a partir das experiências concretas do cotidiano, seja pelo imaginário com suas narrativas ricas e simbólicas, marcando o *ethos* deste povo que habita a floresta. “A cobra toma dimensão de um personagem que vai percorrer (mapa, história), analisar (teoria, método) e dialogar com o cânone literário indigenista e com suas conversões contemporâneas” (FONSECA, 2013, p. 8). O autor navega nas águas amazônicas no compasso da antropologia literária e se coloca nas sendas abertas da filosofia “selvagem” em diálogo com Derrida, Agamben, Nietzsche, Benjamin, Deleuze, Guatarri dentre outros.

Ainda que de forma breve tenhamos apresentado a cultura Sateré-Mawé por dentro de sua história, contextualizando o lugar onde esses indígenas vivem, num diálogo com estudiosos desta etnia, surpreende-nos o olhar diferente de cada um destes autores. São muitas as brechas que nos fazem desviar (BENJAMIN, 2007) de forma intencional (HUSSERL, 1990), num processo de metamorfose (MORIN, 2011), para fazermos emergir o novo que “retumba e arrepia” (TORRES, 2015), proporcionando-nos tecer novos conhecimentos.

Deve-se reconhecer a existência de um significativo acervo sobre este povo somado a escritos deles mesmos, como é o caso de Yamã Yaguaré – *O livro Sagrado do povo Sateré-Mawé*. Buscamos assim, despertar no leitor o desejo em conhecer o povo Mawé, que está sempre aberto ao diálogo e que traz para os estudos acadêmicos, especialmente na área da mitologia uma riqueza cultural-simbólica muito densa e profunda. Temos a consciência de que tudo o que foi dito sobre eles continua em aberto, pois o mito que move suas vidas é dotado de poderosa coerência interior, tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de autonomia.

CAPÍTULO II – AS TEIAS MITOLÓGICAS DA ORIGEM SATERÉ-MAWÉ

A floresta nasce de uma semente que brota no útero da terra. A floresta é também uma plantação de símbolos. Há, na região amazônica, um emaranhado de símbolos, a começar pela simbologia própria da floresta de todos os homens, resultado do sonho de sair de si à procura do outro que somos nós ainda, numa expressão dialética do próprio ser.

(Paes Loureiro)

2.1. A ontogênese Sateré-Mawé e a raiz do feminino

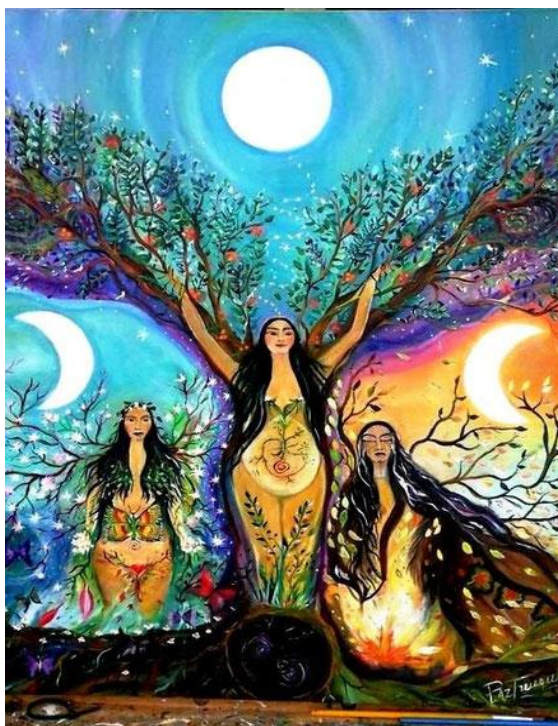


Figura 3: Ama-Iru, Fonte: Paz Treuquil, 2015²²

Os Sateré-Mawé são um povo que se constrói com a memória de um tempo passado em que não havia distinção entre o céu e a terra, entre homens e animais, tudo era um. É em busca desse mapa interior, traçado por eles próprios, que procuramos compreender a narrativa de seu mito fundador, dando especial relevo ao tempo

²² A tela de Paz Treuquil denominada Ama-Iru representa a força universal feminino (Grande Deusa), representada por três figuras e deusas do sexo feminino que simbolizavam o ciclo de vida do sexo feminino: Donzela, Mãe e a Bruxa. Estas três faces da Deusa representam os ciclos da natureza (crescimento, plenitude e murcha). Em: www.paztreuquil.com. Acesso em 12/01/2016.

enquanto expressão do feminino que na raiz de sua origem mitológica está relacionada ao tempo e ao destino.

Reconstruir as teias mitológicas do povo Sateré-Mawé na perspectiva de sua ontogênese é se perguntar por uma dimensão do ser a partir de sua condição existenciária, para fazer juz a Heidegger (2004). Ou seja, trata-se do exercício do existir num tempo dado, que para esta etnia, está diretamente relacionado ao Grande Feminino enquanto destino (moira) em Gorresio (2005).

Pensar, pois, os fundamentos desta etnia na busca de compreensão de sua origem presente no mito, é permitir à razão o exercício contínuo do pensamento, porque esta experiência sensível toca a inteligência e exige dela uma resposta não pela lógica da racionalidade, mas do próprio mito. Daí depreende-se que o caminho metodológico pelo qual principiamos para nos aproximar do objeto não é de caráter puramente objetivo, mas reflexivo e mitopoético. O feminino da etnia transcende a imanência e se projeta na transcendência.

Se uma imagem nos é possível elaborar para compreendermos a manifestação do feminino, podemos relacioná-la ao próprio sakpó, não enquanto bebida, mas no modo como ele é produzido. Os Sateré-Mawé acreditam e guardam o costume dos ancestrais de que o sakpó só poderá ser feito pelas mãos de uma mulher que já fez a experiência da maternidade. Servido no momento das reuniões comunitárias, o guaraná em bastão é ralado dentro de uma cuia, misturado com água, sempre no sentido horário, representando o tempo que não retrocede.

A mulher que faz o trabalho de transformar o elemento físico, o guaraná, em elemento espiritual, deixa de ser a simples mãe e transforma-se no Grande Feminino, senhora do tempo e do destino, que os conduz à Terra sem Males. No momento em que rala o sakpó, ela silencia e seus lábios se movem sutilmente como se estivesse em um momento de êxtase.

Ao ralar o guaraná na água, a primeira forma desaparece para fazer emergir um novo ser que é o sakpó. Esta realidade somente é apreendida, como sugere na visão de Cavalcanti (2000), pela sensibilidade intuitiva. Ao fazer surgir o sakpó, a mulher transgride toda a lógica racional e se lança pelo desvio (FONSECA, 2013) ou pelas dobras do próprio tempo.

No momento do sakpó, as mulheres produzem não somente um elemento material, mas a espécie sagrada do povo Mawé. É neste momento que ocorre a transformação da forma material para a forma espiritual, revivificando o seu povo,

animando-os na jornada terrena. O ato de ingerir o sakpó abre o espaço do não-tempo, no encontro com os espíritos que conduzem suas vidas e interagem no seu cotidiano.

Essa experiência arquetípica permite “ligar o espírito à natureza, a mente ao corpo e o eu ao universo” (CAVALCANTI, 2000, p. 19) unindo energias materiais presentes nos elementos da natureza a energias espirituais presente no homem quando se abre à experiência do sagrado, ou quando se permite atravessar a porta da existência e olhar do outro lado. Essa experiência transcendental marca de forma indelével o cotidiano e a experiência de mundo do povo Sateré-Mawé.

O povo Mawé, como qualquer outro, vive em si a dualidade da experiência mítico-espiritual entre o bem e o mal que constitui seu *ethos* religioso e o seu ser presente no mundo, em que a influência de suas crenças religiosas torna-se parte de sua experiência material, dando sentido à sua existência. É, pois, a partir desta premissa que podemos falar da ontogênese Sateré-Mawé propugnada em seus mitos fundadores e que traz em si o *principium operandi* e o *principium essendi* da etnia. O *principium operandi* a que nos referimos diz respeito à questão existencial do povo Mawé, sua trajetória histórica a partir das épocas, das situações e condições que fazem parte do seu existir e o *principium essendi*, associado àquilo que está inscrito na pre-sença (*Dasein*)²³.

A partir desta condição ontológica, deve-se compreender o ser Sateré-Mawé, não no sentido de dizer o que ele é em sua totalidade, pois, consistiria num exercício impossível, já que sua essência se situa entre o retirar-se e o ocultar-se da própria linguagem mítica. O que nos possibilita dizer algo sobre o ser se dá a partir do mito. Lévi-Strauss (2004, p. 24)

o estudo dos mitos efetivamente coloca um problema metodológico, na medida em que não pode adequar-se ao princípio cartesiano de dividir a dificuldade em tantas partes quantas forem necessárias para resolvê-lo. Não existe um verdadeiro término na análise mítica,

²³ O conceito de pre-sença = *dasein* não é sinônimo de homem, nem de ser humano, nem de humanidade. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, de ser humano e de humanidade. “O prefixo pre remete ao movimento de aproximação constitutivo da dinâmica do ser” (HEIDEGGER, 2004, p. 309). Na tradução das línguas neolatinas, é ser-ai, que só pode ser determinado a partir de seu sentido como ele mesmo. A pre-sença se dá na cotidianidade como algo sempre aberto. Para Heidegger, o sentido do *dasein* se encontra sempre na perspectiva da abertura que se dá no dia a dia, na história que vai se fazendo. O *dasein* possui um primado ôntico: a pre-sença que é um ente determinado em seu ser pela existência. O primado da pre-sença é ontológica da possibilidade de todas as ontologias, pois se manifesta sempre como pensamento criativo quando interroga pelo ser de todas as coisas. A pre-sença é uma abertura constante e única, no sentido de uma experiência singular, própria de cada um que, ao perceber todas as coisas, é capaz de perguntar por elas num exercício contínuo do pensamento que sempre se lançará na pergunta.

nenhuma unidade secreta que se possa atingir ao final do trabalho de decomposição. Os temas se desdobram ao infinito.

Esta impossibilidade torna-nos criativos, pondo-nos na condição de dialogar com a mitologia e a partir dela compreendermos o discurso. Isto implicaria a colocação de hipóteses, o que não é objeto e nem papel da ontologia. Heidegger (2004) contextualiza que o ser se manifesta e se oculta ao mesmo tempo, obrigando-nos a estar em constante pastorear, o que significa aguardar sempre sua manifestação. Conforme o autor, “os homens falam para responder e são para falar. Quando terminam de falar, deixam de ser” (IDEM, p. 16). O deixar de ser não está relacionado a sua condição existenciária, mas no *Dasein*, pois quando ousamos transmitir o que o pensamento foi capaz de captar, já não é mais do ser que falamos, mas da memória que dele fazemos.

Gracilene Miquiles (31 anos), em entrevista, afirma que “quando a gente rala o guaraná na água, não é mais só ele, já é outra coisa. É o sakpó. A gente toma, dá para nossos filhos e para todo mundo e aí a gente fica melhor. Dá força, dá coragem para ir pra roça trabalhar” (entrevista, 2014).

Atente-se para a fala de nossa entrevistada e percebamos a consciência e a percepção que ela tem diante deste novo ser manifesto. O poder transcendental que se dá através do sakpó não se limita ao momento ritualístico tão somente, ele se espalha gerando vida tal como o sangue levado pelas veias vivifica o corpo. Surge assim um novo ser.

O ser como o concebemos, enquanto conceito universal, transcende toda universalidade genérica. Ele é indefinível, porque é evidente em si mesmo, constituindo-se como *transcendens*, ou seja, como algo em constante devir, numa abertura constante. Ele está presente em todas as coisas e a partir delas, seja pelo pensamento ou em relação à experiência de mundo é que se pode pensar sobre ele. Ricoeur (2015, p. 323) lembra que “o símbolo nos faz pensar”. São estes símbolos, ricos de significados presentes no mito de origem do povo Sateré-Mawé, de que mais adiante falaremos, que despertam o pensamento na tentativa, ainda que não plena, mas criativa, no intuito de desvelar o universo feminino Mawé o qual nos instigam a conhecer.

Cassirer (1977) observa na perspectiva antropológica que os mitos são experiências humanas que os homens projetam, tanto do seu mundo exterior quanto no seu mundo interior, com suas interpretações, imagens, metáforas ou meras representações especulativas que são expressões de sua própria realidade. Os mitos não

são histórias fantásticas contadas por um povo às gerações presentes, são experiências de mundo que guardam verdades veladas, invisíveis, através de signos e significantes.

Quando em entrevista com Vivaldo Valente (50 anos), a respeito dos elementos sagrados do povo Sateré-Mawé, especialmente o sakpó como sendo o maior deles, ele foi enfático em dizer: “nós acreditamos no sakpó da mesma forma que os cristãos acreditam na eucaristia. O sakpó é para nós, de fato, uma bebida sagrada e isso de algum modo nos mantém vivos e dá força para que continuemos nossa caminhada na terra, à espera desse encontro com Tupana, que para nós é Deus” (Vivaldo Valente, índio Sateré-Mawé, entrevista, 2014).

Atentemos para a fala de Orivaldo Costa (46 anos), indigenista, segundo o qual “o sakpó é como se fosse a manifestação do próprio Tupana que os direciona na vida terrena” (entrevista, 2014). O mito é sempre um novo surpreendente, porque fala de uma realidade envolta numa linguagem rica de sinais que explicam as coisas da vida e do mundo com sua lógica própria. A experiência humana não é una e homogênea nem em seu aspecto biológico nem na dimensão do pensamento.

O universo no qual o homem vive é constituído por uma teia de relações que se dão a partir do próprio mito, que se apresenta como um outro que esconde em si verdades ocultas que quando manifestas, são capazes de nos assombrar (SILVA, 1994). Estas verdades se mostram na religião, não no sentido de códigos doutrinários e herméticos e sim como expressão de uma atividade ritual onde o sagrado se manifesta (GIRARD, 1990); na arte, como meio de aproximação entre o sagrado e o profano, que por meio de objetos materiais revela a essência por trás da aparência das coisas dadas, e pela linguagem que de forma específica evoca a memória com o intuito de fazer transparecer o ser de todas as coisas, presentes em todas as coisas.

Esta condição de estar no mundo e de transcendê-lo através da memória é ao mesmo tempo estática e dinâmica no sentido de que o ser é o princípio da existência, daí ser estático. É dinâmico na medida em que o homem situado no tempo está num constante fazer-se, o qual se reconhece como ser-sendo. Mito e realidade não são dois universos díspares, é o lugar onde o próprio homem se situa e se reconhece como tal.

Certamente, como diz Lévi-Strauss (1991), o mito é apenas uma imitação debilitada de uma verdade transformada em linguagem com o intuito de transmitir aquilo que cientificamente não corresponde a uma lógica formal. O mito tem sua própria lógica construída ao longo do tempo, seja por repetição, seja por crença, dentro de uma determinada cultura e de um tempo específico. Isto significa dizer que o mito

não é desprovido de uma lógica racional, porém, fruto de uma outra racionalidade transvestida de símbolos nem sempre aparentes e simples de serem apreendidos pela mente, mas que exigem esforço intelectual no intuito de revelar, ainda que não plenamente, sua verdade oculta.

É nesta perspectiva de diálogo com a mitologia que se situa o nosso esforço para compreendermos a dimensão do feminino Mawé, a partir do constructo ontogênico da etnia presente no mito de origem onde o feminino se manifesta ora na expressão de uma simples planta denominada “Espírito de um Grande Peixe”, ora como a figura de uma mulher ou mesmo como o próprio guaraná ou a cobra-grande. O feminino é o próprio tempo que sem tempo algum se manifesta de acordo com a linguagem do mito. Esse ser feminino é condição *sine qua non* de existência concreta da etnia. Ele traz em si a vida em potência e ato. Como potência é o tempo e o destino. Como ato é a Grande-Mãe, a terra, e tudo o que ela comporta. Eis o incontestável pasmo que o mito nos proporciona.

Um povo de busca constante

O povo Sateré-Mawé possui grande inteligência, são depositários de uma memória muito viva e capaz de interpretar e conhecer o pensamento do outro. São práticos nas atividades do dia a dia, cordiais e muito hospitaleiros com aqueles que lhe inspiram confiança. Embora alegres e desejosos de tranquilidade, são, ao mesmo tempo, diplomáticos e firmes em algumas situações como, por exemplo, a que nos ocorreu em campo em dezembro de 2013, quando em visita à comunidade Castanhal, solicitamos permissão para ver o Puratin e esta visita nos foi negada pelo tuxaua daquela comunidade. Orivaldo Costa (46 anos) discorre sobre símbolo dizendo que o Puratin

É uma espécie de remo sagrado, talhado em madeira de aproximadamente 1X50m e pintado em sua textura. Daí a derivação na língua Mawé (tin = pintado). Dizem os mais velhos que o remo sagrado é parte do corpo de um deus e que tem uma certa consciência do bem e do mal. Eles dizem que de um lado se conta a história positiva, boa do povo Mawé e de outro lado, a história negativa, ou seja, o tempo em que viviam em lutas entre seus próprios clãs e depois com a sociedade envolvente que aos poucos foram adentrando o seu território, levados tanto por uma questão religiosa de catequização dos índios, quanto por uma exploração econômica de suas terras” (Orivaldo Costa, entrevista, 2015).

Esse objeto sagrado guarda em forma de hieróglifos as normas e os interditos deste povo que ao longo de sua caminhada, registrou sua experiência moral-social em objetos materiais que eles consideram como os cânones de sua etnia. O interdito está relacionado à crença da dualidade bem e mau presente no objeto. Ao longo dos anos, os Sateré-Mawé perderam a capacidade de ler estes sinais e, por isso, temem que, ao ser mostrado, eles revelem o lado negativo que conta a história de dor e desespero da etnia. “O olhar que se desperta em direção ao passado, divertindo-se e compenetrando-se nas imagens de um outro tempo” (FILHO, 1988).

No contexto Sateré-Mawé, uma das formas como o ser é apreendido pela razão está presente no ritual da tucandeira, como nos disse João Cutia (57 anos) da Comunidade Simão:

No mundo existe coisas boas e coisas ruins. Tudo tá contaminado. Hoje a gente faz o ritual da tucandeira para ajudar quem se perdeu pelo caminho e se deixou contaminar pelas coisas que estão aí. Só que hoje não é mais como no meu tempo, por exemplo, os nossos tios nos chamavam e explicavam tudinho pra nós. Ele dizia que a tucandeira ajuda a gente a encontrar o caminho de volta, porque depois que a gente é ferrado vinte vezes e tem que completar todo o ritual, a gente ressurgue de outra forma (entrevista, 2014).

Essa fala de João Cutia nos mostra a profundidade transcendental das crenças que movem seu povo e nos enseja perceber os elementos culturais que permitem à etnia ter continuidade histórica. A tucandeira não é somente uma formiga, ela é o remédio que cura, que fortifica e reconduz para o caminho certo. A formiga é este elemento criativo, presente desde a origem da etnia e envolve não só a cura, como também todo o preparo para a vida adulta.

Buscar vestígios do passado para explicar o presente ou até mesmo perguntar por sua origem é a pergunta, é a indagação primeira desde o momento que o homem toma consciência de si mesmo como ser situado no espaço-tempo da existência. Mediante a dissipação dos grupos pré-humanos pelo planeta, há cerca de seis milhões de anos, com o aparecimento do ancestral mais longínquo do homem, o *Australopithecus*, até meados de 4000 a 3500 a.C, quando se dá historicamente o aparecimento da escrita, muitas hipóteses são cogitadas no âmbito das ciências humanas e físicas que, de uma forma ou de outra, tentam refazer esta linha do tempo em busca de respostas sobre nossa condição existencial terrena.

Até o aparecimento da linguagem escrita, a transmissão da história desses grupos se dava por meio da fala, por suas narrativas orais passadas de uma geração à outra ao longo dos anos. Os Sateré-Mawé eram povos ágrafos e somente depois passaram a dominar a escrita e registraram suas primeiras memórias por meio de hieróglifos no Puratin. O que temos notícias é que estes sinais, lidos em tempos idos pelos mais velhos da etnia, hoje não são mais compreendidos pelos mais jovens. Não há registro de nenhum estudo linguístico específico sobre o remo sagrado. Acredita-se que poderia ser também um código de leis, mas são apenas especulações presentes nas falas de um ou outro informante. Acreditamos ser mais uma possibilidade de investigação sobre este povo que não nos deixa de surpreender a cada estudo realizado.

Sobre o puratin, João Cutia nos informou em entrevista que,

somente os mais velhos sabiam ler. Muitos deles já morreram e não ensinaram tudo que estava escrito nele. A gente sabe que conta a história da gente, mas não dá para identificar o que é. Outra coisa é que o puratin é um viajante. Ele fica um tempo num lugar, depois vai pra outro e os mais jovens nem conhecem (entrevista, 2014).

Nessa fala de João Cutia, percebemos que ocorreu realmente a perda dos significados deste objeto sagrado a que nos referimos anteriormente. É possível que o Puratin seja um fragmento importante na mitologia Mawé o qual o tempo apagou de suas memórias a capacidade de interpretar como os antigos o sabiam.

Apresentaremos a narrativa do guaraná que se constitui num dos mitos de origem do povo Sateré-Mawé a partir da transcrição²⁴ que fizemos do texto original, uma das narrativas mais completas que encontramos até o momento. Informamos que se trata de um mito extenso em sua escrita e que, por isso, optamos por dividi-lo didaticamente, facilitando assim o nosso diálogo e reflexão ao longo do capítulo que está seccionado em três subitens. O mito foi desmembrado por partes para facilitar o seu melhor entendimento, a saber:

²⁴ A senhora Maria Trindade narrou o mito para Enrico Uggé, missionário do PIME (Pontifício Instituto Missioni Estere) que atua na Terra Indígena desde os anos 1970. Uggé transcreveu na íntegra o mito em seu livro intitulado “*As bonitas Histórias Sateré-Mawé*” (1997). O mito do guaraná é extenso em sua narrativa. Assim, optamos por descrevê-lo e analisá-lo, dividindo-o em partes para que didaticamente pudéssemos dialogar com ele sem perder o rigor científico. Um outro dado importante deste mito é que ele revela as bases constitutivas da ontogênese e estética Sateré-Mawé, explorando minúcias que nos auxiliam a nos aproximar um pouco mais do nosso objeto de estudo que é o mundo feminino da etnia.

- I -

Antigamente, no tempo dos homens, houve uma reunião. Tinha um homem que tinha um filho pequeno. E o homem avisou que iria por aí pelo mundo inteiro e disse ao filho:

- Fique, meu filho, eu vou andando. Vão chegar pessoas que vão perguntar da minha planta, você não conta nada. E o pai foi embora. Quando o homem saiu, já vinha chegando uma pessoa que perguntou ao menino:

- O que é aquela planta que está no terreiro do teu pai? Mas, a criança não contou, só disse:

- Não sei, só meu pai sabe. Aí a pessoa foi embora. Mais tarde veio outra pessoa que perguntou novamente:

- O que é aquela planta? O menino respondeu:

- Não sei, só meu pai sabe. E a pessoa foi embora. Mais tarde veio outra pessoa que falou:

- O que é aquela planta muito bonita que está no terreiro do teu pai?

O menino não queria contar, mas desobedeceu a ordem do pai. O nome da planta é *Espirito de um Grande Peixe*, assim contou o menino. Depois disso, a pessoa foi embora e foi dizendo para todo mundo o nome da planta. Como as pessoas já sabiam o nome da planta, convidaram o pai do menino para conversar. Mas o pai do menino já sabia que queriam persegui-lo, por isso convidou as pessoas para irem a casa dos tios dos peixes e lá se reuniram. O pai do menino convidou a Coruja Grande para a reunião. Ela falou para que, na reunião, o filho dele ficasse entre as suas pernas e que avisaria quando vinham os inimigos, querendo matar o filho dele. O homem falou para a coruja:

- Você fica olhando para o meu filho. Eu vou conversar. Você tem que fazer a continuação da minha palavra. A Coruja fez como o homem tinha mandado. O filho estava entre as duas pernas do pai, o pai mandou chamar o povo para fazer a conversa. Ele convidou também um tal de Cuxiu (macaco) para ajudar na conversa. E o homem começou a conversar, mas antes avisou o Cuxiu dizendo:

- Depois que eu falar duas vezes você continua a minha palavra. Assim que o homem terminou de falar duas vezes, esperou a continuação da palavra dele pelo Cuxiu. Mas, o tal do Cuxiu disse:

- E agora o que eu vou dizer?

E o menino disse que se a palavra do pai não fosse continuada era sinal de que alguma coisa iria acontecer (UGGÉ, 1997, p. 30).

Eliade (2007, p. 25) considera que “toda história mítica que relata a origem de alguma coisa pressupõe e prolonga a cosmogonia. Isto não quer dizer que o mito de origem imite ou copie o modelo cosmogônico, pois não se trata de uma reflexão consertada e sistemática. Mas todo novo aparecimento – um animal, uma planta, uma instituição, implica a existência de um mundo”. Deleuze e Guattari (2012, p. 15), comentam “que as relações objetivas dos animais entre si foram retomadas em certas

relações subjetivas do homem com o animal, do ponto de vista de uma imaginação coletiva, ou do ponto de vista de um entendimento social”.

A origem do povo Sateré-Mawé está diretamente relacionada com a terra e seus elementais centrados nos animais e no homem, reunidos num grande diálogo em busca de uma solução para minimizar os efeitos de um interdito rompido, como veremos na segunda parte da narrativa, quando a mulher grávida desce à beira do rio para pegar peixe, desobedecendo o ordenamento do pajé. É a partir deste dado que o mito aponta sinais de crença num mundo sobrenatural, manifestado na figura de uma planta envolta num mistério que se apresenta como sendo um dos elementos geradores do princípio da etnia.

O mito narra a trajetória de vida de um povo imiscuída em elementos antropomórficos, como se toda a realidade fosse homogênea, única e não sexuada. Não há como distinguir o que é macho ou fêmea, a não ser pela força da palavra. O mito fala de plantas e animais na mesma dimensão que os categoriza como pessoas e espíritos. Ou seja, um mundo de subjetividade no qual a linguagem é a linguagem da própria natureza.

Esta planta se manifesta inicialmente como ‘Espírito de um Grande Peixe’ e se mostra personalizada como uma entidade mítica cujo nome não deveria ser revelado. Ela dará movimento à trama mítica e se revelará de diferentes formas ao longo da narrativa, mostrando-se como o elo de ligação entre a origem do povo Mawé e o fim como sentido de existência da etnia.

O mistério e o cuidado que circundam a planta se constituem no primeiro interdito presente na narrativa, e a desobediência ocasiona a punição daquele que a ele desobedece. Esta é mais uma linguagem específica do mito para expressar o constante renascer do mundo espiritual que está num constante devir.

Wundt (1906, p. 308) “descreve o tabu como o código de leis não escrito mais antigo do homem. É suposição geral que o tabu é mais antigo que os deuses e remonta a um período anterior à existência de qualquer espécie de religião”.

A punição pela violação de um tabu é, sem dúvida, originalmente deixada por um agente interno automático, ou seja, o próprio tabu violado se vingava. Quando do surgimento dos deuses e espíritos com os quais os tabus se associaram, esperava-se que a penalidade proviesse automaticamente do poder divino. Em outros casos, provavelmente como resultado de uma ulterior evolução do conceito, a própria

sociedade encarregava-se da punição dos transgressores, cuja conduta levava seus semelhantes ao perigo.

Talvez o Nosokén, como este momento primitivo, constitua-se nessa fase anterior ao surgimento dos deuses. A figura de um grande pajé aparece como o ordenador do lugar. A planta cujo nome não poderia ser revelado implica o aparecimento de um novo tabu que se interpõe e provoca mudança no modo de pensar destes seres. Vejamos que na narrativa, após o assassinato da mulher a qual descera à beira do rio para pegar peixes, o pajé se reúne com seus irmãos e diz que a partir daquele momento eles deveriam mudar seu pensamento.

Mudar o pensamento pode significar uma mudança de comportamento. Sair de um estágio sob o império do caos, da anarquia e avançar para um estágio superior de um ordenamento social o qual, segundo Girard (2002), seria mais justo e igualitário. Neste sentido, o mito se revela pedagógico por apresentar essas nuances escondidas na linguagem simbólica do próprio mito.

A mudança de pensamento também pode estar relacionada ao fim de um ciclo e início de outro ou mesmo a alternância entre opostos, como diz Faur (2003), referindo-se ao mundo mítico das divindades que se presentificam na vida dos homens como elementos da natureza.

2.2. O Nosokén como o lugar dos conflitos e das contendas

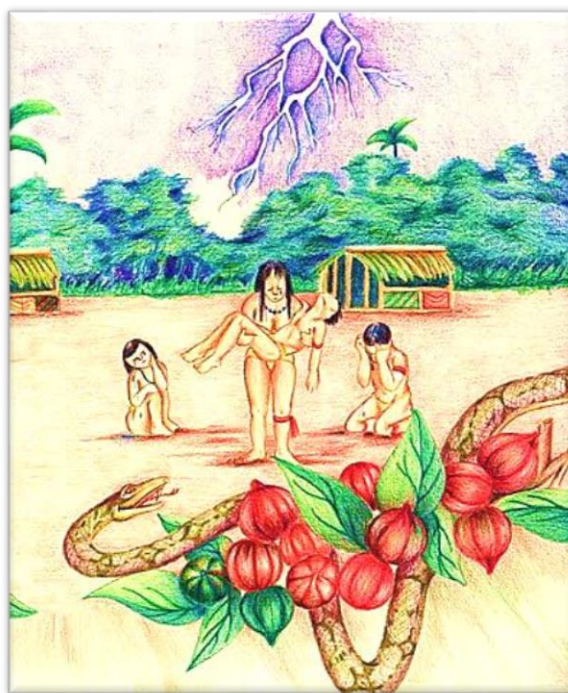


Figura 4: Morte de Waraná²⁵

Diversos olhares e registros epistemológicos sobre o mito impõem um desafio no exercício da imaginação. Rico e com uma linguagem simbólica e inaudita, o mito se manifesta sempre como uma novidade em qualquer tempo e lugar. Para Vernant (2000, p. 12)

Ele se apresenta como um relato vindo do fim dos tempos e que já existiria antes que um contador qualquer iniciasse sua narração. Nesse sentido, o relato mítico não resulta da invenção individual nem da fantasia criadora, mas da transmissão e da memória. Esse laço íntimo e funcional com a memorização aproxima o mito da poesia, que originalmente, em suas manifestações mais antigas, pode se confundir com o processo de elaboração mítica.

No fim ou no começo de tudo, o mito sempre esteve lá. Sua ativação, como diz o autor, dá-se pela memória. É *Minemosyne* a única capaz de ativá-lo vivo e atuante, que nos despertando para ouvi-lo, faz-nos fixá-lo pela redação para não mais esquecê-lo. Ou seja, o mito só sobrevive pela condição da memória, da oralidade e da tradição. É

²⁵ Fonte: <https://sites.google.com/site/lendaseproverbios>. Acesso em 13/01/2016

preciso contá-lo, é preciso revivê-lo e não importa se o narrador, nesse diálogo com sua memória, reescreva o texto. Mito e narrador vivem o tempo de igual modo.

Entre o esquecer e o lembrar, coloca-se a condição criativa do próprio mito, que não é apenas um texto poético, polissêmico em si mesmo, mas é múltiplo de significação e não fixado de forma definitiva, como assinala Vernant (2000). Possivelmente a grande beleza do mito esteja nessa capacidade contínua e, por que não dizer, eterna de refazer, de se recontar, porque simplesmente o mito é o que é, e o narrador tem a função junto com *Mnemosyne* de não deixá-lo esquecer, visto que ele mesmo não morre e nem pode morrer.

Outra condição do próprio mito é que ele nos convida a abrir-nos à transcendência, numa experiência que ao mesmo tempo pode ser espiritual e subjetiva. O mito nos proporciona adentrar pelas sombras do mistério, do irracional, do oculto, ao mesmo tempo em que nos faz delirar despertando em nós a “alma titânica” (BERNABÉ, 2012, p. 15), a um só tempo divina e imortal.

Sendo divina essa alma mítica em nós, ela se manifesta de forma hierofânica. Ela revela nossos deuses e também nossos demônios. Somente o mito nos permite a capacidade desse encontro com nossa própria natureza. Na dimensão do mito, experimentamos a imortalidade ao mesmo tempo que desejamos morrer. Eis o jogo da existência que o mito nos interpõe. É nessa constante oposição que o contador de história ao narrar, encontra o sentido de sua existência.

O mito não só tem o poder de nos fazer pensar, mas nos fazer pensar de igual modo. Ele é a primeira experiência humana na arte de recriar o mundo a partir de elementos que transcendem a própria razão. Campbell (1990) nomeia essa busca como *bliss*²⁶; Sócrates diz que está no “conhece-te a ti mesmo” e Platão, na saída da caverna, que não significa romper com o elo mítico, pois ele estará sempre lá no fim e no começo de tudo, dentro e fora da caverna, a todo tempo sendo esquecido e lembrado. O mito é, talvez, a experiência mais profunda de nossa alma. Conforme Jung (2011, p. XXIV)²⁷,

A alma não é de hoje; sua idade conta muitos milhões de anos. A consciência individual é apenas a flor e a fruta própria da estação, que

²⁶ *Bliss* é uma palavra inglesa que numa tradução aproximada significa bem-aventurança. Para Campbell, este conceito vai um pouco além de seu significado. Ele considera como *bliss* a atitude de ouvir a canção do universo presente em todas as coisas que interpelam o homem. Aquele que ouve o chamado empreende uma grande viagem (que se dá em seu interior) e ao retornar, é capaz de descobrir aquilo pelo qual dá sentido à sua existência.

²⁷ In: Gorresio (2005, p. 19)

se desenvolveu a partir do perene rizoma subterrâneo e se encontra em melhor harmonia com a verdade, quando inclui a existência do rizoma em seus cálculos, pois a trama das raízes é mãe de todas as coisas.

Não que a alma possa ser datada em anos, essa é uma linguagem metafórica do autor que mergulha na mitologia para encontrar-se com os arquétipos mais remotos da mente humana, na expressão do grande rizoma e do grande cosmos que quer simbolizar, também, o encontro de cada um com seu próprio destino na figura do feminino.

Os Sateré-Mawé vivenciam essa experiência de colher flores e frutos na linguagem junguiana no dia a dia de suas vidas, porque fazem continuamente a experiência de diálogo com *Mnemosyne*, sendo eles o narrador. Em entrevista com a senhora Evarista Freita, ela nos disse: “a nossa casa, a roça de onde vem nossa comida, nosso jeito de viver aqui todos juntos é do jeito que nossos pais nos contaram. A gente acredita no que eles disseram e assim a gente vive” (entrevista, 2014).

As histórias que os antigos contavam são muito mais que um conjunto de histórias fantásticas, se assim queremos dizer. Essas histórias se constituem num código ético, moral e religioso que direciona a etnia a caminhar sempre em frente com esperança. Quando Evarista diz que as coisas do dia a dia não estão desconectadas de suas crenças, significa que esses mitos cumprem seu papel de rizoma; o mito se espraia de forma tão profunda que não há como separá-lo da realidade. Está imbricado no pensamento, nas ações e se estabelece como verdade.

Uma das funções do mito é ser sociológico, pois se coloca como suporte e validação de uma determinada ordem social. Padrões sociais de comportamento variam de um lugar para outro e nas mais diferentes tribos (MAFFESOLI, 1987). Os sateré compreenderam isto desde seus primórdios e isso não altera sua compreensão de realidade. O mistério que permeia o mito só tem verdadeiro significado quando é compreendido a partir do lugar e das condições socioculturais que o envolvem. Para Campbell (1990, p. 32), “essa função do mito assumiu a direção do nosso mundo e no momento se encontra desatualizada”.

A vida moderna engendra regras de comportamento padronizadas numa estrutura de sociedade que quer apagar seus vestígios míticos, perdendo por vezes a conexão com sua memória e com sua história. Cada vez mais, os mitos são retraduzidos

como literatura e não mais percebidos como um caminho de reencontro do homem com seu *self*²⁸.

É possível que o mito também cumpra sua função pedagógica, ensina como viver uma vida humana sob qualquer circunstância e em qualquer tempo. Jaeger (2001, p. 23) assinala que “a educação é uma função tão natural e universal da comunidade humana que, pela sua própria evidência, leva muito tempo a atingir a plena consciência daqueles que a recebem e praticam”. A *paideia* no seu sentido mais profundo aponta os caminhos para o despertar do *ethos*.

Pensar a educação como o despertar do *ethos* de um povo é inegavelmente uma verdade. A transmissão de conhecimento passada de pai para filho é uma prática social e coletiva existente em todas as sociedades, seja de forma oral ou escrita. Este é um princípio comum a todos os povos. Os Sateré-Mawé não diferem desta regra. Suas histórias e rituais são o seu arcabouço pedagógico, sua *paideia*.

Em Simão, ao entrevistarmos o tuxaua Donato Lopes da Paz sobre a educação indígena e a educação dos brancos, ele nos disse: “é importante, a gente precisa. É um jeito que a gente tem de aprender também as coisas do branco. Mas às vezes o conhecimento do branco chama mais atenção do que o nosso. Os mais jovens nem quer mais participar de nossos rituais” (entrevista, 2014).

A fala do tuxaua expressa o que Luciano (2011) denomina como dilema. Dilema entre os ensinamentos da escola indígena e os ensinamentos da escola do branco. Para esse autor (IDEM, p. 214), “a busca por esses novos caminhos deve começar pela avaliação da capacidade dos modelos de escolas que temos e idealizamos para dar conta das atuais perspectivas dos povos indígenas, profundamente dinâmicas e muitas vezes únicas”.

Na aurora da filosofia grega, Heráclito entendeu o *ethos* na sua sentença célebre: “*Ethos anthropos daimon*”. É sob este acolhimento do *ethos* que o espaço do

²⁸ *Self* no sentido junguiano e não metafísico. Ou seja, uma estrutura que abrange todas as possibilidades da vida, as energias, as potencialidades. Tudo o que o indivíduo é capaz de vir a ser. Poderíamos também falar de *self* total, que seria a realização plena do sujeito. Jung (2014) denominou o *Self* de arquétipo central, arquétipo da ordem e totalidade da personalidade. Conforme Jung, consciente e inconsciente não estão necessariamente em oposição um ao outro, mas complementam-se mutuamente para formar uma totalidade. O *Self* é um fator interno de orientação, muito diferente e até mesmo estranho ao ego e à consciência. O *self* não é apenas o centro, mas também toda a circunferência que abarca tanto o consciente quanto o inconsciente, é o centro desta totalidade, assim como o ego é o centro da consciência. Para ele, à medida que você toma consciência do *self*, o ego nasce e este é a identificação consciente com o seu corpo, suas experiências e memória, ainda que limitadas a um corpo físico. O ego, para Jung, define-se como o centro da consciência que se relaciona com o mundo através do eu (sujeito) e o *self* em si é essa força motriz sempre em potência, capaz de se refazer a cada nova experiência vivida.

mundo torna-se habitável e compreensivo para o homem, numa exigência radical do seu dever ser. É, pois, a retomada desse sentido profundo do *ethos* que se constitui como morada da consciência humana que o homem, num exercício incessante de pensamento e sempre diante de uma postura aberta para o mundo que está num constante devir e se manifesta como ser-ai, será capaz de se perguntar pelo sentido de sua existência no *Dasein* (HEIDEGGER, 2004).

A dimensão espiritual do povo Mawé está intrinsicamente ligada ao mundo dos espíritos, que eles relacionam ao Nosokén²⁹. Este lugar mítico é envolto em contendas e revoltas onde há a predominância da magia relacionada às forças e mediação da natureza. Observemos a sequência da narrativa, a saber:

- II -

Aí, os peixes fizeram judiação no filho que estava entre as duas pernas do pai dele. Depois o filho dele adoeceu e o pai não terminou a conversa. O homem voltou para sua casa, o filho ficou muito doente e depois morreu. Depois que o filho morreu, tocou o filho com o dedo e disse:

- Coitado do meu filho! O teu tio te matou.

Tinha uns meninos na casa, e o pai do menino disse a eles:

- Vão chamar o meu irmão que meu filho já morreu.

Os meninos foram chamar o tio do menino e disseram que era para ele ir com o seu irmão. Ele, porém, se recusou e só foi outro dia.

Chegou e disse:

- Eu não vim, porque você falou que eu tinha morto o teu filho. Olha o espírito do teu filho está na guelra dos peixes, olha!

E o pai olhou. A alma do filho estava mesmo na guelra dos peixes, depois perguntou:

- Como vamos fazer agora? E o tio respondeu:

- Vamos gerar o nosso filho para fazer algo contra os peixes. Depois o pai do menino ficou zangado e deu um tiro nas larvas de um pau e elas caíram na água.

Aí, o tio do menino falou ao irmão dele:

- Que nome vamos dar agora para esse nosso filho, depois de ser gerado? Aí, o pai respondeu:

- Eu daria o nome de coxa esquerda.

²⁹ Nosokén é um lugar mítico, descrito como um lugar de muitas fruteiras, água, animais, onde tudo teria começado. É nesse lugar primordial que toda a trama da criação presente nos mitos de origem desse povo se desenrola. Nosokén é o lugar mais puro da mitologia Sateré-Mawé. É a morada dos espíritos, da magia, a terra do encanto, onde não havia ainda traços de racionalidade como concebemos hoje. No Nosokén, vivencia-se uma pré-consciência ainda envolta nas trevas da ignorância no sentido de ausência do *ethos*. Neste lugar, as forças da natureza se estabelecem com toda sua potência natural e acredita-se que tudo está relacionado diretamente com todas as criaturas das quais o homem em seu estágio inumano faz parte. Tudo é um no Nosokén. Não há distinção entre natureza e vida humana. É o lugar da alta magia Sateré-Mawé. É o lugar do intocado. O espaço entre o natural e o sobrenatural: o liminar.

- Não daria certo esse nome, falou o irmão dele.

Vamos dar um nome de uma coisa que seja ardida como pimenta.

De novo o irmão dele respondeu:

- Não é certo isso, não é nome que se dê. As novas gerações vão ter novos descendentes. Eles não vão saber falar o nome. Caso alguém pergunte a eles: Para onde foi o teu pai? Aí, eles falarão: Foi para lá colocar água ardida. Assim vão dizer as crianças. Eu sou o tio do menino e o nome dele é: *Timbó Vermelho*, por isso o nome do menino será tirado do nome, porque é meu filho também, E assim os descendentes irão saber o nome. Se alguém perguntar: Aonde foi o teu pai? Eles irão responder: Foi botar o timbó.

Pois bem! Falou o pai do menino, e o irmão dele continuou:

- Agora abre teu filho em pedaços, tira o osso da coxa direita, tira a coxa esquerda e tira o fígado. Tira a veia.

Depois com tudo isso fez a raiz do timbó, mas o pai ficou com muita raiva e o tio falou ao pai do menino:

- Não fique triste com a morte do nosso filho. Ele vai vingar-se todos os dias, todos os momentos em que for colocado o timbó na água.

Depois, o pai plantou o timbó por ordem do irmão dele. Em menos de um mês, a planta estava crescida porque foi feita pelo próprio dono. Depois que o timbó cresceu, o pai reuniu o povo para colocar o timbó. Juntaram-se muitas pessoas. E o pai, com raiva, colocou o filho (timbó) na água. O pai falou ao povo:

- Nas três curvas do rio irei gritar, gritar, daí vão juntando porque o peixe deve pular na beira, o peixe não vai morrer na água. Somente a mulher gestante não deve juntar peixe. Ela só poderá juntar peixe atrás.

Ai nas três curvas, ele gritou, gritou:

- Wan, Wan, Wan... Você, meu filho, vinga, mata os peixes, mata os peixes até o fim do rio. Eles estão escondidos neste rio depois de haver morto você, por isso mata os peixes até o fim do rio Wan, Wan, Wan...

As pessoas convidadas, logo que o pai do timbó gritou, foram correndo para a beira do rio (UGGÉ, 1997, p 33).

Nesta segunda parte da narrativa, percebemos a grandeza da mitopoética Sateré-Mawé que no compósito de seus elementos naturais aparece como um espaço não homogêneo, condicionado a quebras e roturas (ELIADE, 2010). Uma experiência que se dá numa dimensão de pré-consciência³⁰.

O mito fala de floresta, de rios, de animais que se comunicam entre si e de espíritos que são os grandes xamãs que orientam tanto a vida material quanto espiritual deste povo. O Nosokén é a morada por excelência de Tupana, Wassiri e Hanumawató

³⁰ O conceito de pré-consciência (grifo nosso) tem sua fundamentação epistemológica a partir do aforismo nº 119 de Heráclito - "*ethos, anthropos daimon*" (BORNHEIM, 2000). Para ele o *ethos* é a morada, a abertura, o espaço; *anthropos* é o homem e *Daimon* é a consciência, ou se preferirmos o *Nous* nos referindo a Anaxágoras. O *ethos* é o espaço a partir do qual a consciência (ser) se manifesta no homem. É o solo firme no qual surge a práxis. É algo íntimo presente nele e não assimilado do exterior. Não é algo introjetado, mas aquilo que já está presente nele de modo inato, mesmo que esteja adormecido como potencial. Este estado de pré-consciência transcende a dimensão do tempo cronológico, ele está diretamente relacionado ao *Dasein* heideggeriano, no sentido de que o sujeito ainda não foi capaz de vivenciá-lo em sua plenitude.

(UGGÉ, 1991). Tupana é um ser superior, o sagrado, que aprova o bem e desaprova o mal. Outros seres também fazem parte desse habitat dos espíritos, são aqueles relacionados com a origem da etnia, Haté, Négui, Ariawat (o fogo) dentre outros. Esses espíritos partilham da vida cotidiana do povo Sateré-Mawé. Eles estão presentes em todos os ambientes em que vivem e nos quais transitam, como a floresta, a roça e as águas.

Neste contexto, o Nosokén representa o lugar da manifestação do sagrado (hierofania), morada dos espíritos que envolve a cosmogonia Sateré-Mawé. A planta presente no Nosokén é o limiar – a porta de passagem que separa os dois espaços e indica ao mesmo tempo a distância entre os dois. Eliade (2011, p. 29) assinala que o “limiar tem seus guardiões: deuses e espíritos que proíbem a entrada tanto aos adversários humanos como as potências demoníacas e pestilências”.

Este limiar a que o autor se refere diz respeito ao limite natural que envolve as coisas da vida, ou num termo heideggeriano, as coisas existenciárias e a dimensão do sagrado em sua condição de transcendência. Estas duas realidades não se tocam, e, conforme Uggé, “tudo o que está no céu é a verdadeira origem do que está na terra, esta é a cosmovisão deles. Por isso a anta, o veado, a cobra tudo o que existe na terra é o reflexo do céu e tem um certo influxo desses elementos sobre a terra” (entrevista, 2013). Em outras palavras, é como se a realidade que pensamos ser de fato real, fosse apenas a imagem de um mundo perfeito refletido num espelho.

Se, para Eliade (2011), a realidade do limiar envolve as pestilências, para Girard (2002), significa uma certa desordem social. No mito grego, a ‘peste’ é traduzida como a influência dos deuses sobre os homens, alterando sua condição, ou seja, os deuses indignados podiam alterar o “curso da natureza, tornar as mulheres estéreis, as plantas improdutivas” (IDEM, p. 175). A peste não diz respeito somente à doença, mas ao reino da anarquia e do caos.

No Nosokén, o pai era o guardião da planta e, ao viajar, repassou a responsabilidade para o filho, ainda imaturo em idade, o qual não obteve revelar o segredo do mistério, gerando a desordem manifesta em intrigas e contendas. Uma vez revelado o segredo, este espaço foi de alguma maneira maculado e o sacrifício do menino se tornou uma espécie de reparação na tentativa de manter sempre aberta a fenda do limiar, lugar de comunicação e vivência com o mundo sobrenatural.

Esteticamente a beleza do mito consiste na dramaticidade dos movimentos que foram executados para a vingança do pai. Duas situações são distintas na narrativa:

a primeira é que o pai, desesperado, tenta recriar o seu filho através do seu envolvimento com os espíritos pela arte da pajelança; e outra, é que, concomitantemente, ele executa o plano de vingança contra os seres da água que são os peixes, pois o espírito de seu filho fora encontrado na guelra de um deles. Assim, ele reúne seus irmãos, articula o seu plano e o põe em prática.

Balandier (1997, p. 121) enfatiza que,

A ordem e a desordem são como duas faces de uma moeda, indissociáveis. São dois aspectos ligados ao real, sendo que um, baseado no senso comum, parece ser o inverso do outro. Em uma sociedade tradicional que se define em termos de equilíbrio, de conformidade, de estabilidade relativa, que se vê como um mundo civilizado, a desordem se torna uma dinâmica negativa que cria um mundo ao contrário. Do mesmo modo, ninguém ignora que a inversão da ordem não é seu dismantelamento; pode servir para reforça-la ou ser um de seus elementos constitutivos sob um novo aspecto.

A linguagem mítica sempre será imprevisível e surpreendente. Ela inverte toda possibilidade de linearidade do pensamento e do discurso. É uma linguagem sempre nova e atuante, pois está em constante efervescência. Detienne (1998, p. 222) considera que são “variados os caminhos onde ninguém questiona o fato de que a verdadeira vida do mito tem sua fonte em uma palavra viva’.

Na sequência da análise do mito Mawé, a primeira atitude dos pajés contra os peixes é a de retirar-lhes o alimento que são as larvas encontradas num toco de árvore. A segunda atitude é a de usar partes do corpo do filho para criar um elemento tóxico que pudesse vir a atingir todos os peixes igualmente. A narrativa descreve didaticamente o passo a passo do grande pajé para chegar ao seu intento. Das entranhas do filho, ele cria o timbó vermelho³¹ e realiza com sucesso seu desejo de vingança.

³¹ Timbó ou curari é um elemento extraído da raiz de nome científico *Dellis elliptica*, conforme Heizer, Robert F. Venenos de pesca (RIBEIRO, 1986). Essa planta tem elementos tóxicos que, se lançados na água, fazem com que os peixes adormeçam e sejam facilmente apanhados com as mãos, facilitando assim a pesca. Costume muito usado pelos indígenas em tempos passados, essa prática causa um desequilíbrio da natureza, porque peixes grandes e pequenos são atingidos igualmente, o que ocasiona a morte inevitável de todos. Hoje os Sateré-Mawé reconhecem que essa prática que surgiu a partir de um processo de vingança e de contendas entre eles em tempos idos tem ressonância direta no tempo presente, quando percebem a escassez de peixes em suas aldeias. O mito é rememorado em todas as suas ações e estas têm ligação direta com a mitologia. O cotidiano é marcado pela atuação dos espíritos. O sagrado, enquanto dimensão espiritual, e o profano, enquanto vivência do mundo, transitam na mesma dimensão. Notemos como o mito reflete suas ações e como suas ações são refletidas pelo mito.

Os peixes finalmente são todos mortos e as pessoas podem descer à beira do rio e apanhá-los naturalmente com as mãos, com exceção da mulher grávida. Há um interdito contra a mulher em seu estado de gravidez e uma punição severa e fatal pela desobediência.

A razão pela qual a mulher “costuma ser alvo de inúmeros tabus praticamente em todos os grupos culturais não reside no fato de ela ser “suja ou impura”, nem que ele encarne a projeção dos desejos incestuosos dirigidos à mãe como julgava Freud” (AUGRAS, 1989, p. 39). É necessário que consideremos algumas características intrínsecas de homens e mulheres, tais como a capacidade de interpretar o mundo que os rodeia através de símbolos e conjuntos identitários. Neste contexto, assinala Naccioli e Paes (2012, p. 426),

a mulher pode ser encarada como ser poderoso, capaz de transitar entre diversas categorias que inclusive simbolizam conjuntos representados socialmente como incompatíveis. Com efeito, quando há referência à figura feminina, referencia-se o tabu, estreitamente associado à ambiguidade cujo poder intrínseco há necessidade de se proteger. Assim, destaca-se a posição marginal que a mulher ocupa em tantas culturas dada ao fato de apresentar, melhor que o homem, a condição animal do ser humano.

A mulher, por ser elemento de ligação entre dois mundos, pertence a ambos e, por conseguinte, situa-se na articulação de dois sistemas mutuamente excludentes. Esta atitude de violência do pajé contra a mulher em seu estado de gravidez revela a face do dualismo natural entre *anima* (força feminina) e *animus* (força masculina), “sendo *anima* a mulher no interior do homem, transmitindo-lhe as mensagens vitais do *self*” (JUNG, 2008, p. 250).

E a narrativa continua...

- III -

Aí, o pai estava para gritar novamente, quando viu uma mulher gestante que estava caída na água juntando peixe na frente dele. Aí, o pai do timbó tirou o espírito, a alma da mulher gestante. Ele já tinha avisado mas ela não obedeceu. Assim, tirou o espírito e matou a mulher. O pai do timbó do rio subiu para a sua casa onde a irmã estava menstruada. Passou perto da irmã e disse:

- Planta isso (algo da mulher gestante), ó minha irmã, para você comer quando estiver menstruada. Ela plantou bem a planta que cresceu e desenvolveu. Os dois irmãos (pai e tio do timbó) falaram para a irmã deles:

- Vai buscar maniuara (espécie de saúva), nossa irmã, porque nós vamos mudar o nosso pensamento. Nós todos vamos procurar fazer outro modo de pajelança.

E a irmã deles foi embora, foi buscar maniuara. Chegou no lugar da maniuaras e quebrou umas folhas para sentar-se. No momento em que ela estava sentada, vieram algumas pessoas, uns tais de Araras, falaram ao lado dela, ela era Uniã Wuã Sap'í. Ela voltou para casa sem nada. Mas os irmãos mandaram-na de volta buscar maniuara. O pai do timbó disse para ela:

- Vão aparecer alguns homens, minha irmã. Não sorria para eles. Ela respondeu:

- Não vou achar graça para eles, meus irmãos. Ela foi e aí chegaram os mesmos homens (Araras e disseram):

- Olha para cá (Uniã Wuã Sap'i) olha para cá. Depois a menina olhou e ralhou com eles.

- Não falem para o meu lado. Eu não vim por causa de vocês. Eu não quero vocês.

Ela foi embora para casa e falou para irmãos:

- Estavam me chateando quando eu fui buscar maniuara.

Depois que a mulher foi embora, as araras desceram no lugar em que estava sentada e fizeram uma arte. Por isso, a mulher ficou gestante. O irmão da mulher gestante mandou fazer remédio. Ela dissolveu, mas o remédio ficou coalhado. Aí, o irmão dela (pai do timbó) disse:

- Agora, minha irmã, você não obedeceu ao que eu falei, falei para você não achar graça. Agora defuma a barriga, minha irmã. Mas ela respondeu:

- Não vou fazer isso (matar a criança). Quero ficar como vocês, meus irmãos. Quero ter o meu semelhante.

Depois ela quis matar o filho na hora do parto. Não matou bem, ficou desmaiado. A criança viveu. A mãe falou para ela:

- Você vai ficar como chefe. Os teus tios não gostam e sentem inveja. Depois de alguns dias, Uniã Wuã Sap'i foi saindo até o lugar do maniuara. Vieram novamente as pessoas (Araras) que a chateavam e começaram de novo a chamar:

- Olha para cá Uniã Wuã Sap'í.

Ela ralhou novamente. Depois ela foi embora para casa, mas as Araras fizeram a mesma arte no lugar onde ela havia sentado. A mulher ficou novamente gestante. Aí, o irmão falou:

- Eu te dei conselho, minha irmã, mas você não atende mesmo a minha palavra. O irmão mandou que ela defumasse de novo a barriga.

Ela respondeu:

- Não, meus irmãos, eu quero ser sábia como vocês (fazer pajelança), por isso eu devolvi os remédios de vocês e aprendi a fumar como vocês. Quando a criança nasceu, foi maltratada pela mãe, ficou semimorta. A criança era bem pequena.

A mãe falou para a criança:

- Somente os teus descendentes irão dar conselhos (ensinar) para você, meu filho. Você também vai abençoar as pessoas que vierem depois de ti (UGGÉ, 1997, p. 36-37)

Os conflitos se acentuaram após a proibição do pai do menino em relação à mulher grávida que desce à beira do rio para apanhar peixes e o ato de desobediência da mesma. Esta mulher que rompe com o ritual em plena execução torna-se uma afronta

ao poder do pai do timbó, que cumpre a promessa de matá-la. Este morrer violentamente, como é descrito, simboliza o elemento essencial necessário para a abertura de outra consciência. A mulher aparece como ser fundante na cosmogonia Sateré-Mawé, não como um ser menor e nem submissa. Ela intervém no ritual porque tem poderes para intervir ou do contrário não o faria, eis sua manifestação enquanto feminino.

Lévinas (1980, p. 64) afirma “que o outro se constitui como revelação e não como simples fenômeno. O outro irrompe não como invenção, nem como descobrimento, mas como palavra, como revelação”. A mulher é este outro que se apresenta com uma certa consciência de si para o outro. Sua condição de ser mãe e gerar vida a coloca nessa condição. Então, a imagem dessa mulher grávida quer também revelar esta possibilidade de ser para o outro, mesmo com a própria vida. Daí o sentido da morte, concebido por Heidegger (2004), no sentido do ser-para-a-morte, ou seja, para uma outra presença, a expressão de um outro *Dasein*.

Esta atitude, tanto do ponto de vista estético quanto ontológico, é de um encanto sem igual. Esteticamente, o mito narra com abundância de detalhes cenas de um drama muito intenso de emoções que a memória é capaz de captar em nítida imagem todas as nuances vividas na narrativa. Do ponto de vista da ontologia, há uma manifestação do ser enaltecida na figura da mulher grávida, que inicia um processo de saída do estado de pré-consciência que os envolvia para a experiência do *ethos*. O mito torna-se, deste modo, extremamente pedagógico em sua estrutura, pois apresenta didaticamente o constructo mental de saída de uma pré-consciência para a consciência.

Seguindo a análise da narrativa, observa-se que o pai, num ato extremado, mata a mulher e entrega parte de seu corpo à sua irmã que estava menstruada para que ela, ao plantar esses restos corporais que viriam a se transformar em uma planta novamente, pudesse usar como remédio durante suas regras. A mulher em seu estado gravídico está diretamente relacionada com a água. O líquido amniótico que é gerado em abundância no seu corpo, presente no seu ventre, é a magia química do organismo feminino que, de forma natural e sem artifícios mágicos, é capaz de gerar uma outra vida semelhante a sua. Boff (2010) relaciona o ventre materno aos grandes oceanos e rios de onde a vida brotou há milhões de anos no planeta Terra.

As mulheres gregas na idade clássica, em estado de gravidez, tinham como parte de seus exercícios ir à praia e, ao adentrar o mar, sentiam o balanço das ondas em sua barriga. Esse exercício tinha como objetivo trabalhar o movimento em todas as

direções para que ao nascer a criança perdesse o medo e enfrentasse melhor os problemas da vida (JAEGER, 2001).

O interdito da gravidez que o mito relata não nos parece estar relacionado à gravidez em si. Trata-se de um interdito sobre um impuro que a mulher porta. O pai, ao perder o filho, tenta reanimá-lo de todas as maneiras e não consegue, nem mesmo recorrendo aos artifícios da magia e, a mulher por sua vez, desce à margem do rio naquele estado, tornando-se uma afronta ao seu poder. Trata-se, como diz Balandier (1997, p. 25), de

Uma termodinâmica cósmica não denominada: a certeza do reino da entropia que se traduz em degradação qualitativa em desaparecimento das diferenciações; em perda de energia eficaz. A história dos homens é a história de uma luta permanente e trágica contra esse processo.

A figura desta mulher grávida que se coloca na condição de subverter a ordem estabelecida, revela o poder do feminino, trazendo em si a determinação e a coragem como marcas preponderantes de sua personalidade. O romper com o interdito acabou instituindo um novo *ethos* para a etnia.

O fascínio e o pavor são dois sentimentos opostos que permeiam a mente masculina em relação à mulher (KOSS, 2004). Encanto pela beleza de um corpo delineado em curvas arredondadas, olhar penetrante, voz suave, capaz de gerar vida, nutri-la e educá-la. Pavor, pelas secreções e líquidos que saem deste corpo, principalmente com ênfase para o sangue menstrual. Foi a partir deste pavor que se criaram os tabus (GARCIA-ROZA, 1985) e os interditos ao longo do tempo. Para Koss (2004, p.15), em algumas sociedades antigas, o sangue menstrual era símbolo de poder, e o momento que ela encontrava-se “sob a influência da lua”, isto é, menstruada, era capaz de conectar-se com mundos diferentes, pois a mulher estava em condições liminar³². Ainda conforme esta autora,

³² O conceito de liminaridade a que a autora se refere é trabalhado por Genep (1977) sobre os ritos de passagem e designa uma etapa intermediária de um ritual de passagem, quando o indivíduo não pertence mais a uma categoria anterior e nem a uma nova categoria de ser. Entendemos como um breve instante entre as duas categorias, a saber: Se [A] designa o momento anterior e [B] o momento posterior então $A \leftrightarrow B$, ou seja, o intervalo entre ambos é o que consideramos liminaridade. Em relação à menstruação, significa dizer que esta condição fisiológica própria do corpo feminino representa a brecha que se abre no tempo como possibilidade de transitar entre o sagrado e o profano na mesma condição, proporcionando à mulher um poder sobrenatural, ligado tanto à vida quanto à morte. “Há registro de xamãs que precipitam sua menstruação antes de iniciar um trabalho poderoso. As sibilas da Antiguidade Clássica eram jovens mulheres menstruando. A habilidade para mediar as forças entre os mundos está intimamente relacionada com o menstruar” (KOSS, 2004, p. 15). Na Amazônia, por exemplo, este estado de liminaridade é denominado de panema, que significa má sorte, infelicidade, geralmente no trabalho. As mulheres

Seja no parto, seja na menstruação, é no momento da passagem, quando deixa o interior do corpo da mulher e se manifesta no mundo exterior, que o poder contido no fluxo sanguíneo lança a mulher numa condição liminar, em que vida e morte, consciente e inconsciente se tocam. Nesses momentos, o véu que separa os mundos é tênue, muito sutil, possibilitando sua transposição. A habilidade para mediar forças entre os mundos está intimamente relacionada com o menstruar (KOSS, 2004, p.15)

A mulher grávida não se apresenta no cenário do drama narrativo como alguém de menor valor, mas com um poder extraordinário, pois o estado de gravidez no qual se encontra a coloca na posição de uma grande xamã que lida igualmente com a vida e a morte. O ato de dar a vida, seja físico ou espiritual, é próprio do ser feminino pela condição nata de ser a grande intermediária entre o nascer e o morrer, entre o tempo e o destino.

Bataille (2013) faz essa ligação entre a reprodução dos seres e a divindade. Para o autor, os seres estão em constante descontinuidade e é essa descontinuidade do ser causada pela morte, é, ao mesmo tempo e sempre, o desejo de alcançar a continuidade. A relação nascer – reproduzir – morrer é uma constante na busca de nunca deixar de ser. O grávido representado no mito é possivelmente uma maneira da linguagem mitológica de falar desse ‘eterno’ contínuo.

O morrer não é fundamentalmente o fim. É uma passagem necessária para um outro estado de consciência que se coloca como mistério. Por isso, ela não hesitou. A atitude do pajé era de executar o ritual de passagem, tarefa que lhe é atribuída no processo de aprendizagem dos seus ensinamentos espirituais e não de questionar ou continuar impedindo a manifestação do ser. Acreditamos que há uma “consciência oculta” presente no pajé que vai se revelando em toda a narrativa.

Heidegger (2004, parte II, p. 35) afirma,

que a morte nivela-se a uma ocorrência que, embora atinja à presença, não pertence propriamente a ninguém. A morte que é sempre minha, de forma essencial e insubstituível, converte-se num acontecimento público que vem ao encontro no impessoal. O discurso assim caracterizado fala da morte como um caso que permanentemente ocorre. Ele propaga a morte como algo sempre real, mas lhe encobre o caráter de possibilidade e os momentos que lhe pertencem de irremissibilidade e insuperabilidade. Com essa ambiguidade, a

menstruadas ou grávidas que, ao tocarem indevidamente no instrumento de trabalho de seu parceiro ou parente do sexo masculino, transmitem negatividade.

presença adquire a capacidade de perder-se no impessoal, no tocante a um poder ser mais próprio.

A morte da mulher presente na narrativa pertence a uma linguagem simbólica peculiar do mito. Isto significa que a morte dada como trágica e publicizada no Nosokén é em sua inteireza a manifestação do estado limiar que, na figura do feminino, trouxe outra possibilidade de ser presença, pois na linguagem mítica, o morrer está também relacionado à mudança de um tempo para outro, não significando necessariamente a morte como fim último.

A planta que no passado iniciou o ritual de passagem do estado de pré-consciência para o *ethos* é progressiva. Não há como interromper o tempo ou revertê-lo. Ricoeur (2010) assinala que ele é uma força que nos envolve e está sempre em potência. O acontecimento protelado pelo pajé através do interdito é rompido pela segunda vez. A primeira pelo seu filho, e a segunda pela mulher grávida. A imposição natural do acontecimento ultrapassa o limite do pajé e se prorroga numa outra presença que se manifesta em sua fala quando diz “agora vamos mudar nosso pensamento”.

Mudar o pensamento faz parte de um aprendizado que será sempre dado em decorrência da experiência dada no agora. A atitude desta mulher mítica é imperiosa tanto quanto a força do próprio tempo “que priva o homem de qualquer presente, porque o presente já aconteceu não existe o novo, mas o agora” (LAPOUJADE, 2013).

Na sequência da narrativa, quando o pajé revela que daquele momento em diante o pensamento deles iria mudar, sua primeira atitude é romper com o pavor do ser feminino que lança para fora seus excrementos, especialmente o sangue menstrual. A planta mítica que entrega a sua irmã como remédio para ser usado nos dias de sua regra guarda outros segredos que aos poucos vão sendo revelados no decorrer da história.

Observe-se que o cenário muda. A floresta e os seres que nela habitavam tornam-se agora o plano de fundo onde tem ênfase a relação entre o feminino e o masculino num processo de disputa de poder e ao mesmo tempo de aprendizado. A planta guarda segredos que o pajé desconhece, porque sempre se manifesta potencialmente num novo ser, que não pode ser apreendido pelo tempo.

A narrativa, marcada de múltiplos simbolismos, revela o encontro da mulher com os seres encantados da floresta que se apresentaram em forma de araras. Estes seres tentaram persuadi-la de todas as maneiras e não conseguiram. Então, eles juntaram as folhas nas quais ela havia se sentado para juntar formigas e, num ritual de pajelança,

engravidam-na por duas vezes. O primeiro filho nascido ela tentou matar, mas não conseguiu, e então, proferiu que ele seria o chefe dos tios. Ao nascer o segundo filho, tentou matá-lo também, mas foi em vão. Para este, ela se voltou e pronunciou que ele deveria ouvir os ensinamentos e abençoar as pessoas.

Neste ínterim, ela foi persuadida pelo irmão para retirar a vida do filho ao nascer. Recebeu dele o remédio e o cigarro para defumar a barriga. Desistiu do rito, devolveu o remédio ao irmão e disse que desejava aprender com ele a arte da pajelança, que se identifica ao “controle dos sonhos, a viagem da alma, o sacrifício e a metamorfose animal levando ao controle do clima, à cura, à clarividência e à divinização” (SANTOS, 2007, p. 30). Aprendendo essas técnicas, ela acreditava ter os mesmos poderes para intervir na realidade tal qual o irmão, mas não na mesma medida dele, como veremos mais adiante. Pois sua condição, enquanto ser feminino, representa uma outra consciência.

Mais uma vez essa mulher mítica rompe o interdito e se mostra com forte personalidade, portanto, não é submissa. A narrativa prossegue nos seguintes termos:

- IV -

O irmão dela ficou com raiva. Naquele tempo, só se comia maniuara porque não existia a caça. O irmão mandava sempre a irmã dele buscar maniuara. Ela sempre ia e aqueles homens (Araras) ao lado dela diziam:

- Olha para cá Uniã Wuã Sap'í. Ela ficava zangada e dizia:

- Eu não quero vocês. E os homens correram com o pai deles e disseram:

- Uniã Wuã Sap'í não nos quer, velho, e ralhou conosco.

Aí, o velho disse que iria no lugar deles. Foi na frente do caminho onde a moça ia passar. O velho colocou alguns cheiros, mas o cheiro era mau e ela disse:

- Eu não quero você. Você está com mau cheiro. Mas o velho correu mais à frente e estendeu-se no caminho e lá se fez como um perfume cheiroso. A moça respirou o perfume do velho e disse:

- Esse que é cheiroso, quero para mim. Nesse momento em que ela falava, a cobra (sacai boia pequena) passou por baixo da perna dela e na passagem lhe lambeu. A cobra correu para fora do caminho. Aí, que ela falou para o velho:

- Você pensa que eu te quero? Não.

Mas ela ficou gestante novamente. O irmão dela ralhou com ela dizendo:

- Eu te dei conselho e você não me ouviu, eu não quero aqui na minha casa filho de cobra que depois vai se multiplicar. Eu não quero.

O irmão, pai do timbó, continuou falando que a morada dele era para um chefe e insistiu para que ela matasse esse novo filho. Ela respondeu:

- Não vou matar esse meu filho. Vocês têm vários desses semelhantes que geraram. Eu quero ser como vocês. Cada um de nós estudou e tem sabedoria. Eu também sei meus irmãos. Todo dia eu fazia o remédio de vocês e aprendi.

Aí, o irmão dela não disse mais nada. Só disse para o filho mais velho que quando o filho da irmã crescesse e a mãe estivesse longe, matasse o filho dela. Ela continuava gestante. Depois ela começou a ter dor de parto. Não aguentando a dor para ter a criança. Depois veio uma mulher e perguntou:

- O que você tem, Uniã Wuã Sap'í? E ela respondeu:

- Estou com dor de parto. A outra falou:

- Eu vou ajudá-la a ter a criança. Você vai ter a criança pelas minhas mãos.

E nasceu a criança. As tias foram olhá-la. A mulher que ajudou a ter a criança era a tal de Mucura que falou:

- A irmã de vocês já teve a criança. Eu ajudei.

As tias da criança foram correndo para ver e acharam a criança bonita. Elas foram com os tios da criança e contaram que o filho da irmã era bonitinho. Aí, o pai falou:

- Pois bem. Eu não estou satisfeito. Não estou alegre com o filho de minha irmã porque é filho de cobra.

E continuou:

- Depois que se multiplicar não vai dar certo, porque é filho de cobra (UGGÉ, 1997, 36).

Nesta quarta parte do mito de origem, num sobrevoo pelo rico e simbólico Nosokén, a cobra entrou no drama e se tornou a pedra de toque no desenrolar da trama mítica. Performática em sua forma, a cobra roubou a cena das araras e seduziu a mulher com um gesto erótico. Houve uma permissão para a conjunção carnal que se deu entre os dois e que pelo ato sexual, diferentemente do que ocorrera, até então, ela gerou o terceiro filho que despertou sensivelmente a ira do irmão contra ela e a obrigou a matá-lo. Houve um enfrentamento dos dois e ela revelou que aprendeu com eles a lidar com as forças da magia, porque sabia fazer os remédios. Campbell (1992) enfatiza que

O medo da mulher e o mistério da maternidade foram para o homem forças de estampagem não menos significativa que os medos e os mistérios do mundo da própria natureza. E, nas mitologias e tradições rituais de toda a nossa espécie, podem ser encontrados inúmeros exemplos dos esforços inexoráveis do homem para relacionar-se efetivamente – à maneira, por assim dizer, da cooperação antagônica com essas duas forças estranhas e também intimamente constrangedoras: a mulher e o mundo (CAMPBELL, 1992, p. 60).

A concepção de poder associada ao feminino se dá em função de sua ligação intrínseca com a natureza. A mulher não só conhece os ciclos naturais, como carrega em

si sua influência e com eles se relaciona numa harmonia singular. Em função disso, acreditava-se na antiguidade que as mulheres eram bruxas por saberem curar e também amaldiçoar quando preciso fosse. Reconhecendo isso, o irmão de Uniã Wuã Sap'í não faz nenhuma objeção, pois reconhece o poder da irmã.

Há uma expectativa em torno do parto de Uniã Wuã Sap'í. Observemos que das outras vezes, o mito não relata sobre as dores do parto que indicam o momento próximo ao nascimento da criança e nem ao papel das parteiras. Era comum, em tempos passados, que as mulheres indígenas, ao sentirem as dores do parto, caminhassem sozinhas para a mata e lá tivessem seus filhos. O pai ficava a uma certa distância e só se aproximava quando ouvia o choro da criança (UGGÉ, 1991). Neste caso, há um aparato especial em torno da mulher, que passa pela figura das parteiras e das irmãs de Uniã Wuã Sap'í. São elas que acompanham o momento do parto e aquelas que levam a notícia do nascimento do novo rebento, inclusive descrevendo sua aparência como sendo 'bonito', para seus irmãos.

Os filhos de araras gerados até aquele momento eram frutos de magia. O filho de cobra, diferentemente dos outros, fora gerado de forma natural através do ato sexual entre eles. Chega o tempo propício, Uniã Wuã Sap'í dá à luz o seu filho, fruto de sua vontade e desejo. Para Garcia-Roza (1985), o desejo é um desdobramento da busca pelo prazer. Um prazer que é também uma percepção de busca da própria identidade. O filho da cobra é a realização plena dessa mulher, porque ela tem consciência de que a cobra está relacionada ao equilíbrio do próprio tempo, e está no começo e também no fim de cada ciclo. "A cobra está relacionada à água que é a responsável pelo equilíbrio da natureza, por isso que não se deve matar a cobra" (João Cutia, entrevista, 2014). Ou seja, matando a cobra, mata-se também a possibilidade de vida.

Esta atitude desperta a ira dos irmãos que articulam meios para matar a criança quando pequena, para que não viesse a se multiplicar. A vigilância do irmão em relação à sua irmã se intensifica. Suas irmãs ajudam no parto e comentam sobre as feições da criança, descrevendo-a como bonitinha. Uniã Wuã Sap'í traz ao mundo uma nova descendência que marcará para sempre a vida do seu povo. O filho de seu relacionamento com a cobra abre mais uma vez a brecha do tempo e lança as sementes de um novo devir que terá na figura da mulher o seu elemento central.

Nesta quarta parte da narrativa mítica, nos deparamos com a mulher que, tendo aprendido a lidar com a arte xamânica dos irmãos e conhecendo o que poderia acontecer, antecipa-se mais uma vez aos fatos como aquela capaz de intervir na

‘desordem’, para fazer emergir uma nova sociedade determinada por um novo ordenamento. A mulher procede o caminho do retorno que se dá na imagem da cobra. João Cutia em entrevista nos disse: “a cobra era gente, um dos melhores pajé” (entrevista, 2014). A cobra, como a força que está no fim e no começo de tudo, é também aquela que miticamente se apresenta como destino. Bopp (2009, p. 53) poeticamente diz: “Tamaquaré meu cunhado, cobra grande vem-que-vem, corra imitando meu rastro, faz de conta que sou eu, entregue o meu pixé na casa do Pajé-pato”.

A cobra vem-que-vem. Em outras palavras, de sua presença ninguém poderá fugir ou se esconder. Simbolicamente a relação da mulher com a cobra significa uma rememoração do tempo quando o narrador, voltando-se para *Mnemosyne*, reescreve novamente a trajetória mítica lançada ao tempo do não-tempo. Essa dramaticidade trágica (NIETZSCHE, 2007) dá balanço ao mito que se situa entre duas grandes forças no universo: o feminino e o masculino, e dele se compõe, ainda que miticamente seja o Grande Feminino senhora do tempo e do destino.

2.3. O feminino no nascedouro do povo Mawé

Em toda a trajetória mítica da origem Sateré-Mawé, percebe-se a presença do feminino plena de sua individuação manifestada sob diversas formas. Ela é o alfa e o ômega, o princípio e o fim. A memória, o tempo, o movimento. Ela é a expressão mais profunda da *aletheia*³³ heideggeriana. Seu ser se manifesta e se esconde sob as nuances do tempo e do não-tempo. Ela transita entre duas realidades distintas e destes dois universos faz parte igualmente.

O mito revela traços marcantes de uma força feminina que direciona a vida do seu povo desde toda sua existência como a figura de uma mestra que orienta e conduz no tempo de sua condição humana, suportando as vicissitudes de sua finitude. Acompanhemos a continuação do mito:

³³ *Aletheia*, palavra que na sua estrutura dominada pelo privativo “A” anuncia o cessar de um estado de clandestinidade, isto é, o processar-se de um des-velamento ou de uma des-ocultação. É este desvelamento a abertura que garante o inacabável dar-se do ser nos entes particulares e que garante para o homem a possibilidade de corresponder ao ente tal qual como ele é e assim enuncia-lo adequadamente. Heidegger aproxima seu sentido em relação ao poetar que é a experiência da relação com a própria abertura do ser e de por ele ser interpelado (BEAUFRET, 1976, p 103).

- V -

Aí, a velha respondeu que o filho de Uniã Wuã Sap'í tinha o lugar certo onde seria bem recebido, mas os filhos dos irmãos dela seriam iguais ao pai. Depois a criança cresceu, mais os filhos dos tios não eram bonitos. Ele tinha dois. Um era o Parauacu e outro Cosó-Cosó. O pai falou ao filho para matar o filho de sua irmã. Os dois filhos falaram ao periquito que quando florescesse a planta da tia que é a castanheira, cortasse as flores. Também falaram para o Japu que quando o fruto da castanheira ficasse maduro, batesse o pedúnculo da fruta. E ai vai se saber que está maduro. Depois falaram mais para a cutia que quando o fruto da castanheira caísse era para ela roer a castanha. Assim eles explicaram tudo. O pai falou aos filhos:

- Vocês sempre vigiem a planta de vocês.

Mas a planta não era deles. Eles foram, quando chegaram só havia fruto verde. Era a primeira castanheira e ficava no terreiro da primeira casa (Nosokén) e era baixa. Quando mais tarde foram ver, já havia lugar do fogo embaixo da castanheira e os dois falaram entre eles.

- Já comeram o fruto da nossa planta, irmão!

O outro respondeu:

- Como é que está, então? Já comeram sim! O filho mais velho disse:

- Eu já mandei para lá alguém (os três bichos), falei ao periquito que quando tivesse cortasse as flores.

Porém o filho mais novo falou:

- Não foi ele!

Aí, o irmão mais criança falou:

- Não foi ele! Mas o irmão mais velho refletiu:

- Eu falei para a cutia roer quando caísse a castanha e foi ele que comeu. Porém o irmão dele respondeu:

- Não foi a cutia não, não é assim que a cutia rói.

Aí, o filho mais velho disse:

- Foi o filho de nossa tia.

Mas, o pai falou aos filhos:

- Fiquem à espera e o mate.

Eles foram. Chegaram atrasados, o filho da tia já havia ido embora. Voltaram para casa. Os dois filhos falaram:

- Amanhã ele vai morrer.

E chamaram can can. Falaram que ficasse no meio do caminho vigiando a planta e quando alguém passasse, se fosse o filho da cobra, para ele gritar avisando:

- Lá vai o filho de cobra. Lá vai o filho de cobra.

Assim Can Can fez como foi dito. E logo mais o Can Can começou a gritar avisando:

- Lá vai o filho de cobra. Lá vai o filho de cobra passando.

O pai falou para os filhos:

- Já está gritando para ali. Agora um de vocês vai levar um laço bem fino para cortar o corpo do filho de cobra no meio, outro vai levar a flecha para flechar. Não deixem-no gritar se não a mãe dele vem correndo jogar praga. A mãe do menino conhece a pajelança igual a nós.

O filho de Uniã Wuã Sap'í correu na frente de sua mãe para querer apanhar castanha. Sendo ainda criança, queria apanhar com vara e querendo subir. Naquele momento, os sobrinhos da tia cortaram o menino no meio com o laço na frente da mãe dele. O pai dos

agressores tinha dito que não deixassem a criança gritar. Mas, o menino gritou uma só vez dizendo:

- Mamãe! Quando a criança deu o grito, a mãe de longe estendeu a mão para o filho que foi morto. Depois estendeu novamente a mão e pegou uma parte do menino para ser o guaraná.

E aí os dois falaram um para o outro:

- Você viu a nossa tia? Não vamos comer a criança cobra porque nossa tia já estendeu a mão. Quando cortaram a criança e o flecharam também, a criança largou a flecha dela dizendo:

- Vou flechar vocês. Um dos sobrinhos tomou a flecha, aí um sobrinho falou para a tia:

- A flecha não vai ficar para vocês.

Ele deu o primeiro fuso para ela. E o fuso era bonito e não tinha defeito (UGGÉ, 1997, p.40).

O tempo passou e o filho de Uniã Wuã Sap'í cresceu. Os olhos do tio se voltaram para o menino na tentativa de matá-lo como havia prometido. Um novo plano foi articulado juntamente com seus filhos e outros seres da floresta. A primeira atitude era de se apossar da árvore de sua irmã, um pé de castanheira, e assim o fizeram. Após esse primeiro momento, o pai ordenou aos filhos que eles matassem o seu primo com um laço bem fino, para que o corpo fosse dividido ao meio e que em seguida o flechassem. O pai avisou aos filhos para que fossem rápidos, pois temia que a criança pudesse chorar e a mãe, ao ouvir o seu choro, amaldiçoasse-os.

A maldição está relacionada ao que Girard (2002) denomina como 'peste'. "uma metáfora transparente de um certo tipo de violência recíproca que se propaga". O medo dos irmãos é que Uniã Wuã Sap'í agisse como eles, do mesmo modo que fizeram. Esta atitude poderia representar um contrassenso de suas ações. Até agora a figura da mulher aparece como aquela que elimina a peste e não a transmite.

A ação foi executada. Os sobrinhos da tia mataram seu filho. Cortaram seu corpo ao meio. Seus sobrinhos flecharam a parte do corpo que a mãe desesperada conseguiu alcançar com a mão. Um dos sobrinhos voltou ao local e retirou a flecha, dizendo que a tia não podia ficar com ela. Em seu lugar, deram-lhe de presente um fuso, e a narrativa diz que ele era bonito e não tinha defeito. Para Faur (2003, p. 20)³⁴

Fiar e tecer são antigas artes mágicas femininas e aparecem nos mitos de várias deusas como expressão de seus poderes proféticos, criativos e sustentadores dos ciclos lunares, das estações e da vida humana. Tendo o fuso como símbolo de poder, a deusa como fonte criadora controlava e mantinha a ordem cósmica, os ciclos naturais e a continuidade do mundo. Fiar é um processo cíclico assim como

³⁴ Cf. <http://www.teiadethea.org/> Acesso em 02/01/2016

também é a alternância das fases lunares, das estações, da vida e da morte, do início ao fim. Inúmeros mitos descrevem deusas tecendo com fios sutis o céu, o mar, as nuvens, o tempo, os elementos da natureza, os ciclos e os destinos dos seres humanos (FAUR, 2003, p. 20)

A autora nos apresenta o fuso, não como um objeto que pudesse tecer os fios de uma roupa qualquer, mas um objeto que simboliza o reconhecimento de uma divindade que tece o próprio tempo e o destino dos homens. A teia de Theia, na mitologia grega, significa a formação e sustentação de uma teia feminina de conexão e de reverência à sacralidade feminina, permanentemente renovada por todas aquelas mulheres que se dispõem a celebrar, honrar e servir à deusa.

Ao retirar a flecha da mão de Uniã Wuã Sap'í e oferecer um fuso perfeito e bonito, eles estavam reconhecendo não só sua divindade como o Grande Feminino senhora do tempo e do destino dos homens, mas a tecelã ancestral que tal qual a aranha se transforma na intermediária entre o céu e a terra, ampliando sua teia que simboliza a alternância das forças que sustentam a estabilidade cósmica.

Observemos que este gesto dos sobrinhos de Uniã Wuã Sap'í representa o fechamento de um ciclo e abertura de outro. Um fim e um começo que se renovam no encontro de forças opostas. É o encontro da divindade feminina na figura de (Uniã Wuã Sap'í) e do masculino na figura do grande pajé (pai do timbó).

Campbell (1990) ressalta que a figura do homem ou do pai representa o encontro com o próprio caráter e destino e a figura da mãe relacionada com a natureza, com a terra de onde a vida brota, personifica-se na energia que dá origem às formas pela própria capacidade de gerar a vida. Metaforicamente, no mito o feminino e o masculino simbolizam o encontro do destino com a forma que gera um outro tempo inaudito. Um tempo propício para a mudança de pensamento como o mito descreve, ou seja, o tempo mesmo do mito.

Tal mudança de pensamento se encontra simbolicamente marcada em dois objetos distintos: a flecha e o fuso, caracterizados respectivamente como masculino e feminino. Ao tomar para si de volta a flecha que havia matado o filho de sua irmã e ao mesmo tempo presenteá-la com um fuso, estava se estabelecendo o lugar social de ambos na etnia. A flecha simboliza o poder masculino, representando o falo e por isso pertence ao homem. O fuso é um elemento arredondado em sua forma, simulando o órgão genital feminino, por isso pertence à mulher.

A flecha enquanto falo está relacionada com o poder do caçador, do provedor, daquele que dispõe de força física para resistir aos reveses da floresta e perseguir a caça por dias se necessário for. O fuso está relacionado a uma atividade mais delicada, própria das mãos femininas. Ao fiar, a mulher dá forma ao tecido que será usado para fazer as suas vestes e de sua família. Esta atividade não dispõe de força física e nem de abandono do lar. É uma atividade ancestral, a figura da tecelã que, ao tecer os fios da roupa, tece também o bem-estar de sua comunidade.

Estes dois objetos presentes na narrativa representam a sabedoria do povo Mawé, que reconhece desde todos os tempos que tudo o que existe no universo é fruto da junção de elementos opostos, céu e terra, noite e dia, chuva e sol, homens e mulheres. Todos têm um sentido e um lugar no mundo igualmente. O simbolismo que cada objeto carrega em si quer representar na vida prática que tanto a mulher quanto o homem serão responsáveis pelo desenvolvimento de seu povo de igual modo, cada um exercendo tarefas próprias em suas comunidades.

O fuso vai além da forma que representa. Ele mostra o destino do mundo na figura do feminino Mawé, que está relacionado com a casa como habitabilidade. A casa representa o lugar por excelência da realização plena da mulher para esta etnia. É o lugar onde a mulher transcende, o lugar de interação com as formas³⁵ numa linguagem campbeliana. É possivelmente o lugar onde ela exerce sua magia no sentido mais profundo de seu ser, pois não só interage com as formas, como também as modifica. Oliveira (2012, p. 124) afirma que “a casa é o *ethos* das mulheres, um legado de valor cultural imensurável”.

A flecha simbolicamente representada enquanto falo metaforizada na ideia de destino como sugere Campbell (1990), o que também significa a incompletude do povo Mawé, que desde suas origens vive uma procura constante em busca da Terra sem Males. Este eterno devir os faz experimentar um sentimento de angústia diante da vida. Acreditam que todas as coisas estão inter-relacionadas. Tudo o que acontece na cotidianidade de sua vida terrena tem relação direta com o mundo espiritual.

³⁵ Ressaltamos que o conceito de forma em Campbell (1990) está diretamente relacionado às coisas existenciárias no mundo físico e ao mesmo tempo sua inter-relação com o mundo espiritual. Ou seja, uma planta que se usa para fazer um remédio tem sua forma física como um vegetal qualquer, mas as propriedades de cura que carrega em si vão além de sua aparência real. Os elementos curativos dessa planta estão intrinsicamente ligados ao mundo espiritual que proporciona o alívio dos males de quem dele se serve. Esta ‘magia’ é realizada pelo feminino que, conhecendo a natureza por dentro e por fora, sabe extrair dela a cura.

Tudo o que existe na terra é influxo dos elementos que estão no mundo espiritual. Uma visão antropomórfica, pois relacionam este elementos como se tudo fosse a mesma coisa. Se você pergunta, por exemplo, onde está o cachorro, eles apontam para o céu e identificam a constelação que o representa (UGGÈ, entrevista, 2013)”

Simbolicamente, é assim que eles concebem todas as coisas e percebem-nas como interligadas. Há uma conexão entre todos os elementos e tudo converge para a realização de todas as coisas, sejam aquelas de ordem divina ou humana. Acompanhemos o desfecho final da narrativa para compreendermos o que por ora refletimos:

- VI -

Depois ela olhou para o olho do filho. Tirou o olho e levou para casa. Passou a mão no rosto do filho e disse:

- Teus tios te fizeram morto, cortado. Eles pensam que você vai sofrer muito. Você não vai ser um coitado, mas vai ser um invisível em todos os momentos. Você o guaraná, vai estar presente quando tomar sakpó (guaraná ralado na água). Você vai como chefe para todos os povos. Para fazer os trabalhos, para fazer casos, sempre estará presente o guaraná, o meu filho único. Você vai se multiplicar e vai ficar na terra nova. Você vai dar conselho todos os dias de manhã, de tarde e de noite.

Assim ela falou ao filho. Para os seus descendentes, para as autoridades que irão conhecê-lo e continuou dizendo:

- Você, guaraná, vai ficar também para pedir mercadorias. Quem possuir guaraná saberá coisas boas. Terá bom lugar. As pessoas que tiverem guaraná vão dizer: Meu filho, vamos trabalhar, vamos cortar caraná, meu filho, Nos encontros irão falar bonito. Você vai realizar boas conversas e irá dizer: Bom dia, meus tios! Bom dia, meus avós. Assim dirás aqui neste mundo. Você ficará aqui neste mundo, meu filho. Onde você estiver, sairão coisas boas. Apesar de ser filho de cobra a pessoa que contar sobre você terá grande sentimento. Quando tomarem sakpó, as pessoas pedirão mercadoria e vão trazer mercadoria, meu filho. Quem te conhecer irá contar tua palavra chorando, irá fazê-lo na cuia em cima do Patavi. Você irá contar boas palavras, meu filho. Teus tios te mataram para você ficar como coitadinho. Porém você não vai ficar como coitadinho. Quando houver vidências, brigas, você vai dar conselho para acalmar devagar os seus descendentes. Vai ter conversa bonita. Você é inteligente e ficará em coisas boas. Você pode sair para outro lugar, meu filho³⁶ (UGGÈ, 1997, p. 45).

³⁶ O mito foi narrado por Maria Lopes Trindade da comunidade Simão. Este é o mito do guaraná mais completo de que temos notícia. O mesmo mito foi-nos narrado por Felicidade Lopes dos Santos (71 anos), também da Comunidade Simão. Ao analisar as duas narrativas, fizemos opção pela primeira transcrita no livro *As bonitas histórias Sateré-Mawé*, de Enrico Uggè (1997), pelo detalhamento mais minucioso da mesma, o que nos possibilitou uma análise mais acurada sobre a ontologia Sateré-Mawé.

Toda a narrativa do mito de origem Sateré-Mawé está envolta em rica linguagem, pois apresenta os fundamentos ontológicos e teleológicos da etnia que é simbolicamente conduzida por duas grandes forças: o feminino e o masculino, que o mito apresenta como numa relação de fraternidade, pois Uniã Wuã Sap'í aparece como irmã do Pai do Timbó.

Essa relação, ainda que seja fraterna como o mito narra, podendo não significar uma relação parental, é a representação de irmandade entre todas as coisas, porque supõe-se que tudo o que existe vem de um deus criador, mas é marcada por momentos dramáticos e conflituosos entre ambos. Conforme Balandier (1997, p. 132), faz parte do processo natural de organização de toda sociedade à medida em que,

é indissociável de sua própria existência, como a de todo ser: sítio de forças, de processos, de trocas continuamente em movimento. A ordem social se alimenta incessantemente da energia nova que a desordem providencia, mesmo através dos fracassos, quando o equilíbrio não se refaz ou não se estabelece em configurações diferentes.

São estas emoções potenciais de forças opostas que movimentam toda a trama situada no limiar do mundo físico e espiritual a qual consideramos que “os mitos são metáforas da potencialidade espiritual do ser humano, e os mesmos poderes que animam a nossa vida, animam a vida do mundo” (CAMPBELL, 1990, p.24).

A primeira parte da narrativa desvela o véu oculto da origem Mawé, apresentando-se ao grande cenário mítico como uma planta (Espírito de um Grande Peixe) que, guardada com todos os cuidados pelo pai do timbó, prorrompe-se como uma força poderosa ao ter seu nome revelado. Esta energia feminina traz em si o poder de abrir e de demarcar os fundamentos da moral de seu povo, que emerge pedagogicamente da condição de pré-consciência para o *ethos*, numa viagem envolta no mistério de uma linguagem mítica que ora se mostra, ora se retrai na expressão do nascer e do morrer presente em toda a exposição. Uggé (1991) considera que ela é a grande responsável pelo ordenamento social da vida Mawé. Sobre seus ombros recai esta grande responsabilidade.

Os fundamentos da moral Mawé emergem na figura de uma castanheira³⁷. De porte majestoso por sua altura, esta planta representa no imaginário da etnia o elo de

³⁷ A castanheira cujo nome científico é *Bertholletia excelsa* é uma árvore frondosa que pode alcançar até 50 metros de altura e 5m de diâmetro no seu tronco. A castanheira só se reproduz em lugares intocados.

ligação entre o céu e a terra. As raízes da castanheira querem representar os fundamentos da habitabilidade feminina encontrada na imagem da casa. Este feminino transgride toda forma de pensamento ocidental sobre o papel da mulher e a dimensão do significado de casa. O mito nos proporciona uma outra leitura de mundo que suplanta todos os limites da razão. Detienne (2008, p. 25) assinala que,

refletir sobre o mito, hoje, no ocidente, é primeiramente reconhecer e experimentar a fascinação que a mitologia e seu imaginário, no sentido mais comum, não cessaram e não cessam de exercer sobre nós e sobre a história de nossos saberes mais recentes. Fascinação nascida de uma leitura que não conhece ruptura, por assim dizer e alimenta-se de cada analogia oferecida pelo curso de uma história segura de seus primórdios gregos.

É essa linguagem que fascina e torna fascinante a atitude da mulher que diante do filho morto não julgou a atitude do irmão ou vingou-se contra ele. Nesta atitude, revela-se o cariz da mulher Sateré-Mawé como ponto de equilíbrio da casa³⁸. Ela é a mãe da casa e a ela cabe o dever de educar e conduzir a todos para seu destino final. Este caminho pedagógico de educação está exposto em toda a narrativa e tem sua culminância moral e ética na última parte do mito, quando o irmão temia que ela lançasse sobre eles uma maldição, pois reconhece sua divindade. Ao contrário, ela profetizou sobre o futuro da etnia, deixou registrado os ensinamentos que eles deveriam seguir para viverem em harmonia.

Numa atitude materna, ela toma seu filho morto nos braços, devolve-o a terra e como a grande tecelã do mundo, reconstitui a teia rompida do intermediário entre céu e terra. Do fio da terra, ela tece o guaraná³⁹, do fio do céu o sakpó. Estes fios, reconectados, tornam-se um signo importante no contexto do mito, pois representam a

Para que possa dar frutos, a planta necessita de orquídeas que se alojam em seu tronco, pois atraem tipos específicos de insetos que polinizam a planta. Seu fruto é muito apreciado na culinária amazônica e também por roedores e estes são os grandes responsáveis por seu plantio, pois ao enterrar castanhas para comer, esquecem onde as colocaram e estas brotam naturalmente mais tarde. A castanheira se constitui como o lugar do limiar. A planta é um tipo de arquétipo que une o mundo natural ao sobrenatural.

³⁸ O termo casa aqui referido quer significar o espaço do mundo, e mais precisamente em relação à etnia Sateré-Mawé, o seu ambiente comunitário.

³⁹ O guaraná é um arbusto da família das sapidáceas cujo nome científico é *Paullinia Cupana*. É conhecido por seu fruto característico que tem um formato de olho humano. A história do guaraná está de fato relacionada ao povo Sateré-Mawé. São seus maiores cultivadores e seu poder energético está relacionado com a força que recebem de seus espíritos para continuar sua jornada na busca da terra sem males.

relição entre feminino e masculino, reequilibrando as forças opostas do mundo que geram a harmonia entre todos os seres.

A revelação do ser espiritual que se vela na forma de fruto, se desvela inicialmente como uma semente que, para mostrar suas propriedades materiais, precisa ser triturada e transformada em pó. Para aparecer como poder mítico precisa ser demudada em forma de bastão que representa o falo, energia masculina, o qual junto com a energia feminina formam as duas grandes forças geradoras da vida. “O guaraná abre a mente, faz a gente aprender” (João Cutia, entrevista, 2014).

O encontro dessas duas grandes potências se dá na cuia, ou seja, no próprio mundo. A expressão dessa energia masculina, como mostra toda a narrativa mítica, trilha um caminho de aprendizado para mostrar sua real potencialidade. A pedra, que é outro elemento feminino que a mulher segura nas mãos para ralar o bastão, é o grande mestre espiritual o qual ensina que o poder de um grande chefe é o de servir e se desfazer, se preciso for, para liderar os seus no caminho da justiça e da paz. A pedra que desfaz o poder do falo se une ao último elemento feminino que é a água, a qual, plena de vida, se mistura ao guaraná e os dois se imiscuem numa só realidade, numa só forma: o sakpó.

Uma vez juntos, o destino e a forma reunidos na cuia sobre o patavi, transmutados pelas mãos de uma mulher e mãe, rala o bastão na água no sentido horário, passa a cuia no mesmo sentido aos presentes que, num gesto sagrado de respeito, curvam-se ao grande chefe, ouvem seus conselhos e procuram vivenciá-los.

A palavra chefe não significa no mito a expressão do poder masculino, mas apenas uma expressão para simbolizar a real dimensão do poder que ele exerce. O sakpó é uma bebida gerada a partir de dois elementos: o masculino representado pelo guaraná, e o feminino representado na imagem da água que o dissolve. Ao se tornar uma mistura homogênea pelas mãos da mulher, o elemento masculino esmaece fazendo surgir o feminino e vice-versa. Estamos diante da figura do andrógino que no *primum* mitológico,

não é nem o casal, nem a dualidade complementar, mas o um, que é ao mesmo tempo macho e fêmea, sem se dividir na metade. Nesse sentido, a compreensão do andrógino não deve ser vista como duas partes que se juntam em um *unicum*, mas como algo mais: a coincidência dos opostos. (TERRIN, 1998, p.74)

O mito é esta forma tenuíssima de informação que emerge em cada um, permitindo empreender uma viagem interior, tendo nas mãos um mapa envolto numa linguagem simbólica que precisa ser desvelada na própria experiência do existir.

O mito nos presenteia com dados importantes da cosmovisão Sateré-Mawé, especialmente sobre o ser da mulher. Em toda a exposição mítica, a figura do feminino é evidenciada como um ser independente e livre. A raiz ôntica do povo Mawé traz em suas origens mais profundas a figura de um feminino primordial que se constitui como *ethos* da etnia (TORRES, 2015).

Esta abertura de consciência tanto do mundo espiritual quanto do mundo físico se plenifica tanto no ser feminino quanto no masculino. A magia feminina transborda de dentro para fora; a magia masculina é aprendida num movimento contrário. O encontro destas duas grandes potencialidades que metaforicamente podemos chamar de sístole e diástole se constitui ontologicamente no hálito da vida que animou todas as coisas, tanto no mundo físico quanto no mundo espiritual do povo Mawé.

CAPÍTULO III – A RITUALÍSTICA SATERÉ-MAWÉ E SEUS SIGNIFICADOS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

O passado é aquilo que não é mais, que foi extinto e não volta, no sentido de vergangen/révolu; mas também é aquilo cuja passagem continua presente e marcante, cujo ser continua a existir de forma misteriosa no presente: aquilo que tem sido, gwesen/été.

Jeanne Marie Gagnebin

3.1. O sakpó, como experiência do limiar, no contexto Sateré-Mawé

A ritualística do povo Sateré-Mawé é um convite para conhecermos com maior profundidade a centralidade de sua cultura, um caminho que percorremos pelas sendas do imaginário social preñado de significados e manifestações simbólicas. Trata-se de um acervo significativo de crenças arquetípicas guardadas na memória que, vivido em coletividade, norteia a vida desse grupo étnico.

Geralmente o povo Sateré-Mawé é conhecido só em função do ritual da tucandeira, porque é também o mais propagado no meio não indígena. Trata-se de um ritual masculino que enaltece a virilidade do jovem neófito, e se torna mais visível na arena pública do que o ritual da moça nova, realizado no silêncio e num período de quatro a cinco meses de retiro espiritual.

É por esses caminhos da ritualística desse povo que a crença naquilo que escrevemos vive uma perigosa indeterminação. “Ela torna presente aquilo que está ausente, e é duplamente signo [...] de algo que não está mais presente da ausência e ausência de presença, é um rastro” (GAGNEBIN, 2014, p. 21). Trata-se de uma reflexão que nos levará à fenomenologia do sakpó, bebida sagrada dos Sateré-Mawé.

A fenomenologia desta bebida sagrada encontra no limiar proposto por Walter Benjamin a sua possível interpretação. Para Benjamin (2007), trata-se de um limiar (*schwelle*) de fronteira (*grenze*). Para o autor, o limiar é uma zona de mudança, de transição e de fluxo, mesmo que pertencente à ordem do espaço se refere essencialmente a tempo, o que difere de fronteira que está mais diretamente relacionado

a território entre dois ou mais espaços geográficos ainda que haja fluxo e transição entre eles.

A ideia de tempo permite a transmissão de imagens *mnêmicas* que dão lugar a uma experiência, mas que não podem ser percebidas pelos sentidos não perceptíveis. A natureza tem uma influência muito grande nesse processo de contar o tempo, se assim podemos falar. Entre os Sateré-Mawé o tempo é o presente traduzido no tempo real da colheita dos frutos, de acordo com a estação, pelas fases da lua, o que implica a plantação da roça e a pesca, mas não necessariamente pelo *chronos*.

O tempo é, então, o devir, a abertura. O tempo não se atrela à perspectiva linear tradicional na qual passado, presente e futuro se articulam numa sequência retilínea de acontecimentos, mas é pensado como unidade destas três dimensões (HEIDEGGER, 2004). Se tudo é presente, tudo é mutável, pois o presente por definição é sempre novo: “a eternidade, o ser, a matéria, a necessidade ou o ato não passam de maneiras diferentes de pensar a universal presença do devir, que é o sujeito do tempo e sua única realidade” (COMTE-SPONVILLE, 2000, p. 139).

Toda a tradição Sateré-Mawé parece estar ligada ao princípio feminino que, por sua vez, se inter-relaciona com o elemento guaraná. Deste elemento natural, nascido no grande ventre da terra, brota também o elemento político e sobrenatural no qual estão fincadas as crenças sagradas dos Sateré-Mawé, que, através do *sakpó*, como iluminador da ação política, é conduzido para o cumprimento e reprodução da vida pela mão da mulher. Torres (2015) considera ser a mulher Sateré-Mawé o princípio e o fim, o alfa e o ômega da etnia. O caminho pelo qual todos deverão passar para encontrar seu próprio destino. Numa linguagem metafórica, podemos dizer que a mulher Sateré-Mawé é a expressão da própria terra de onde tudo provém e para onde tudo retorna após seu fim. Assim como da terra brotam as plantas e a água que alimentam o homem, da mesma forma, da mulher brota a força do *sakpó* como elemento iluminador de sua ação política e de sua vida coletiva.

O *sakpó* é uma prática coletiva conduzida pelas mulheres e esta prática está presente em todas as ações e atos sociais do seu povo. Se a presença física da mulher no meio político é invisibilizada, ela rompe as barreiras da discriminação na sua forma espiritual, tendo no *sakpó* a sua centralidade. Esta bebida mítica é servida aos convivas pelas mãos da mulher e para ela retorna fechando o ciclo da intenção para a qual foi servida.

A partir da narrativa mítica exposta no primeiro capítulo, entendemos que o sakpó derivado do fruto do guaraná se constitui na centralidade do povo Mawé e é a partir dele que o próprio povo se organiza coletiva e politicamente. Essa experiência os faz transitar entre duas realidades e dois tempos indistintamente. Passado e presente, natural e sobrenatural não são dicotômicos entre si como fronteira, mas fluem, transitam num ir e vir aonde tudo é passível de realização.

Ao tomar o sakpó, os Sateré-Mawé empreendem a viagem mítica de volta a um passado espiritual onde se dá o encontro com o grande chefe da tribo, o guaraná. É importante ressaltar neste contexto que esse ritual é realizado a qualquer momento, o que nos indica estar este povo intrinsecamente ligado ao seu mundo espiritual e nele e tão somente nele encontrar o sentido de sua existência.

O sakpó deve ser cuidadosamente ralado sempre no sentido horário pelas mãos de uma mulher que já tenha feito a experiência da maternidade, pois o sakpó é grávido de um novo *kairós*⁴⁰ e revela a abertura desse povo na perspectiva do contemporâneo que, para Agamben (2009, p. 18), “é sempre retorno que não cessa de se repetir, portanto nunca funda uma origem e, com isso, se aproxima da noção de poesia”, pois, para ele, a poesia é “esse movimento do olhar para trás operado no poema e, portanto, um olhar para o não-vivido.” (IDEM, p. 19).

Essa planta híbrida, o guaraná, que surge do amor de uma mulher e de um ser mítico, a cobra, torna-se ontologicamente o nascedouro da cultura Mawé. Lévi-Strauss (2012, p. 53) considera que “os seres que o pensamento indígena investe de significação são percebidos como que mantendo um certo parentesco com o homem”. Se chamássemos esses seres de sobrenaturais falsearíamos um pouco o pensamento dos índios (JENNESS, 1935). O importante é compreendermos que deste amor proibido, vivido no jardim do Nosokén, os dois geraram o grande chefe – o Guaraná, que nortearia para sempre a vida dos Mawé tanto no sentido espiritual como material, pois o guaraná é aquele que inspira a boa venda, o bom relacionamento com o branco, aquele que fala nas reuniões, aquele que traz a paz entre eles e os faz crescer enquanto povo (UGGÉ, 1991).

Em sua trajetória de vida, este povo se exaspera em sua cultura, rituais, vivência comunitária e história narradas pelos mais antigos como fonte de sabedoria que os estimula a recomeçar sempre sem perder sua identidade arquetípica. É esse beber

⁴⁰ Palavra de origem grega que significa momento certo ou oportuno relativo a uma antiga noção que os gregos tinham do tempo.

continuamente nas fontes originárias de seus ancestrais que permite aos Sateré-Mawé conviver com outros povos sem perder suas raízes e o sentido de sua existência. Essa experiência só é possível a partir do feminino da etnia, que é a porta de acesso ao limiar sem o qual não poderíamos falar da origem desse povo que transita igualmente entre o mundo mítico constituído por seus deuses e o mundo real contemporâneo.

O sakpó é a dádiva dos deuses ancestrais do povo Mawé. O anelo sagrado que os une enquanto povo e norteia sua prática cotidiana tanto em relação ao trabalho, ligado diretamente com a terra, quanto no que diz respeito à dimensão de sua misticidade relacionada com a terra, os astros, as matas e os rios. O sakpó, primordialmente unido a outros rituais como o da tucandeira, torna-se a brecha que possibilita o retornar às fontes originárias, gerando impulso que os direciona no caminho do inesperado num constante esperar⁴¹.

O sakpó enquanto elemento mítico propicia ao povo Mawé a experiência do reencontro com seus antepassados. Eles acreditam que os espíritos ancestrais de seu povo estão presentes em todos os lugares e os acompanham continuamente em sua vida cotidiana. Não é temerário afirmar que, ao ingerir o sakpó, o sateré ascende ao mundo dos deuses e de lá retorna tendo feito a experiência do *homologeïn*⁴². Assim, entendemos o limiar como um eterno fluxo presente onde não há distinção entre as coisas naturais e sobrenaturais. O mundo natural rodeado pela natureza e tudo o que ela é em si mesma é apenas um reflexo do mundo sobrenatural do qual estão sob constante influxo pela força do sakpó.

Ao ingerir o sakpó, o Sateré-Mawé alcança o portal dessa experiência mítica sem artifícios de transe ou coisa do gênero, como observamos entre os Yanomami que, para ascender ao mundo espiritual, fazem uso do paricá⁴³. O que impressiona em relação ao sakpó, como diz Vivaldo Valente (50 anos), é que “ele é vida, é transcendente. O sakpó que vem do guaraná que é vida dentro de um líquido que é água produz vida” (entrevista, 2014). Eles acreditam que o sakpó é a porta que conduz ao

⁴¹ Esperançar significa construir seu caminho, sua história, e não permanecer à espera de algo que não se sabe ao certo o que esperar, utopia.

⁴² O termo em grego se refere à experiência da escuta profunda, ou seja, numa auscultação. Somente aquele que é capaz de fazer a experiência do *homologeïn* é capaz de falar.

⁴³ Paricá é extraído de uma planta amazônica que, preparado até se tornar um pó bem fino, é colocado numa zarabatana e inalado. Ele tem elementos alucinógenos em sua composição, o que permite o estado de transe durante o ritual.

plano de onde vieram e para o qual retornarão um dia. O ato de ingerir o sakpó e desejar apenas coisas boas é a condição para o retorno, ou como diz Benjamin (2007, p. 535), para a “morada do sonho”. Observemos a figura a seguir:

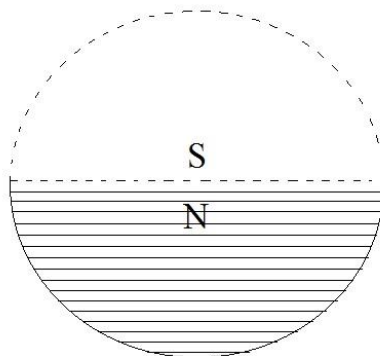


Figura 5: O limiar entre o natural e o sobrenatural. Autoria: Solange Nascimento, 2014.

Nessa figura, o mundo natural [N], que representa a existência e as coisas existenciárias, mostra-se fechado por traços, porque não há mais nada a ocorrer diante da condição biológica (Nascer, Viver, Morrer). Essa é a expressão da natureza em sua totalidade. Na parte superior do ciclo, encontra-se a dimensão do sobrenatural [S] pontilhado e em aberto. Essa dimensão para a qual se volta o nosso olhar, nossa poesia, nossa reflexão diante da eterna e única pergunta sem resposta: *de onde viemos e para aonde vamos*, nos move em todas as direções em busca de uma solução que apazigue a nossa inquietação.

O elemento sobrenatural [S] nos instiga a perguntar pelo sentido da existência pelo fato de querermos acreditar que ela irá se extinguir com o advento da morte. Deve-se reconhecer que a morte é uma passagem para uma dimensão desconhecida. Isto nos coloca em abertura constante entre uma realidade e outra, nem sempre como limiar (*schwelle*), mas como fronteira (*grenze*). Os dois traços representando essa passagem fechada em relação ao mundo [N] expressa a realidade daqueles que perderam a perspectiva do poema, como diz Agamben (2009). O outro traço em aberto na dimensão [S] é a possibilidade da experiência daqueles que habitam a morada dos sonhos, como afirma Benjamin (2007). Os Sateré-Mawé vivem essa experiência da morada dos sonhos. Para eles, não há distinção entre o mundo natural e o sobrenatural. As duas realidades se tocam pela força da chave que torna essa experiência possível: O sakpó [N↔S].

A morada do sonho, como fala Benjamin (2007), não é um lugar estabelecido, porque não se refere à fronteira (*grenze*), mas à dimensão do limiar (*schwelle*) por não ser um espaço fechado, delimitado. O limiar é o espaço da transitoriedade, de passagem de ida e volta. O lugar onde tudo é possível. O limiar não é uma tenuidade, embora se ponha *in limine* ou no interregno. “Ele é capaz de se derramar sobre suas bordas, desbordar, espalhando grande possibilidade de potência. Assume um aspecto dançante e metamorfoseante” como assinala Behrens (2010, p. 96).

Torres (2015, p. 14) considera que o limiar nos ajuda a pensar a fronteira étnica, “o lugar como canto de territorialização e desterritorialização concomitantemente. Nos permite pensar a figura feminina como central dentro da cultura étnica, embora a mulher seja silenciada pelo anelo de um patriarcado transvestido de ‘cultura’”. Enfatiza a autora:

É na penumbra risomática da ontogênese Sateré-Mawé que a mulher encontra o seu lugar de destaque, no limiar entre o mítico-cultural da força feminina e o reino da política com seus cânones androcêntrico. Um vasto raio de possibilidades pode atingir a mulher Mawé, a partir deste limiar, que aparece com maior luminosidade no tempo contemporâneo (TORRES, 2015, p 15).

Para os Sateré-Mawé, a prática cotidiana do sakpó consiste em dar a ele um lugar de destaque que é uma maneira de não esquecer seus ensinamentos. O mundo moderno no qual estão inseridos têm atrativos contrários às suas leis morais. O sakpó torna-se um chamamento à vivência de suas crenças e um reforço mítico-espiritual que permite tornar vivas as raízes da grande árvore que os sustenta, o guaraná.

O sakpó é também a expressão mais profunda da relação da mulher com a terra. Até o momento presente pela narrativa do mito, o que tínhamos era um caos estabelecido. Para Gorresio (2005, p. 109), o caos se refere ao “princípio ontológico. É a imagem mítica que, em termos da filosofia romântica, poderíamos aproximar de *Ungrund*, o abismo do Ser ou ao Nada romântico onde tudo começa, onde tudo se perde e se dissolve”. A morte do filho da mulher e o ato de enterrá-lo representam a morte de um passado de guerras, do caos que reinava e do surgimento de um novo homem, potencialmente renascido da terra, plantado pelas mãos de uma mulher.

Para os Sateré-Mawé, esse novo humano está representado na formação de um clã único no renascimento de um povo que é o povo Sateré-Mawé. João Cutia,

indígena da comunidade Simão, no rio Andirá, revela a forma como ocorreu a organização num único clã nos seguintes termos:

Nós somos muitos clãs e vivíamos separados, brigando entre nós. Brigamos muito e começamos a perceber que aquilo não ia dar certo, porque a gente estava morrendo muito. Então cada clã foi conversando entre si e a gente percebeu que, se continuasse daquele jeito, não ia mais ter o nosso povo. Então resolvemos parar. Reunimos (todos os clãs) e decidimos que seríamos um único povo. Uma única nação. E escolhemos ser Sateré-Mawé (João Cutia, 53 anos, entrevista, 2014).

João Cutia está se referindo ao tempo de seus ancestrais cuja história está gravada no Puratin, símbolo diacrítico dos Sateré-Mawé. Trata-se de uma espécie de “livro” constitucional do povo Mawé, considerado sagrado porque contém nos seus signos heroglifados a história do povo e sua trajetória pela terra. O remo tem dois lados. De um lado, narra parte da história que eles denominam como sendo um tempo de conflitos e contendas entre eles; muito provavelmente uma experiência antes do guaraná como nos revela a história mitológica do Puratin e, de outro lado, a história que narra um tempo de paz e prosperidade, possivelmente, após o advento do sakpó, que culminou em grandes mudanças na vida desse povo.

Numa das passagens narrativas do mito do guaraná se lê: *“depois o pai do menino ficou zangado e deu um tiro nas larvas de pau e elas caíram na água”*. Para Lévi-Strauss (2012, p. 72), esse vocabulário que fala sobre “vermes, larvas e insetos são agrupados sob um termo genérico que exprime o fervilhamento, a erupção, a ebulição e a efervescência” de um momento significativo de mudança para aquele povo. No lado reverso do puratin, muito provavelmente consta o início de um outro momento da história após o surgimento do guaraná, do sakpó, que não é mais um tempo de fervilhamento de acontecimentos de toda ordem no Nosokén, mas um tempo de paz, de diálogo e de racionalidade. Um tempo não mais marcado pelas forças da natureza em seu estado *in natura*, e sim um tempo em que a racionalidade impera, a partir do feminino que retumba com força, trazendo em seu ventre o ‘novo’.

Os grafismos contidos no Puratin, que em seu conjunto se constitui no texto oficial da história do povo Mawé, não é mais lido ou conhecido pelos indígenas. Os mais antigos dominavam esse tipo de escrita e ensinaram para alguns de forma oral. A não tradução escrita desses sinais ocasionou a perda dessa história, que julgamos ser fundamental para o conhecimento das origens desse grupo étnico que traz em si as

marcas da dualidade entre bem e mal, expressa numa trajetória de vida marcada por experiências negativas e positivas como eles próprios reconhecem.

O registro escrito desse tempo dominado por forças maléficas que tinham nos grandes pajés seus artífices está registrado em um dos lados do remo sagrado, o puratin. Pelo fato de os indígenas não dominarem a escrita do remo, eles temem em segurá-lo pelo lado que narra coisas negativas que aconteceram no passado, pois de acordo com a sua moral, a própria leitura consiste numa evocação das forças do mal, o que provocaria a desordem entre eles mais uma vez. Em entrevista, João Cutia chama atenção para o fato de que,

Antigamente, os velhos sabiam ler o puratin do jeito certo e nada ruim acontecia. Hoje ninguém sabe mais. Se ler do lado errado, coisas ruins podem acontecer. Então é por isso que ele fica guardado. O Puratin é uma arma (entrevista, 2014).

O que antes afirmávamos sobre a escrita ser ao mesmo tempo veneno e cura tem de fato sua significação própria. Aquilo que escrevemos se torna rastro de um passado que se presentifica sempre a partir de uma releitura. Assim, o povo Sateré-Mawé entende que o puratin guarda em si esses rastros marcantes da dualidade entre o bem e o mal e eles temem que, ao ler, as forças do mal retornem, causando a desordem e a morte. Manter o puratin em segredo é uma forma de proteção contra o que eles consideram como história negativa. Acreditamos que por esse motivo seja possível que os mais velhos temessem ensinar a grafia do puratin aos mais jovens, pois o interdito que circunda o remo diz respeito a um segredo que se constitui no *ethos* da etnia.

O puratin é um ícone sagrado, memória viva, porque os Sateré-Mawé se referem a ele como “escritos sagrados”. Para Bernardino Ferreira (63 anos),

É uma coisa muito importante. Ele é para nós um documento muito grande. Eu lembro que minha mãe dizia que para receber o puratin é como uma pessoa que estuda muito até receber o diploma. Para mim, foi muita luta receber o Puratin. Antes, sem o puratin, a gente era muito massacrado pelos bichos. O Puratin mostra que a gente tem uma defesa na nossa cultura. Sem ele, para nós, não tem sentido. Nós Sateré tem esse documento que é nosso guia, assim como os branco têm os deles (entrevista, 2013).

Observemos, na fala de Bernardino Ferreira, que o puratin é uma espécie de documento que ele compara com as leis do homem branco. O Puratin representa não só as marcas do passado grafadas pelos mais antigos, mas uma escrita proxêmica que está

para além do aparente. É, em outro sentido, um guia espiritual que expressa o limite entre o bem e o mal, uma dupla realidade antagônica que permeia não só o imaginário Mawé, mas a organização social da etnia.

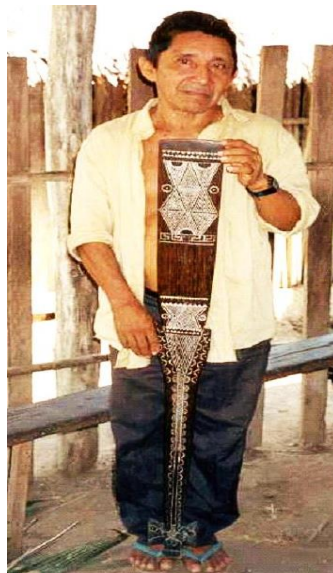


Figura 6: Puratin: Remo Sagrado do Povo Sateré-Mawé⁴⁴

Souza (2011, p. 30) enfatiza que “na leitura do Puratin, as histórias remetem a um passado mítico e presente, traduzindo um sentimento coletivo e uma ordem de pertencimento, onde todos são regressados ao passado, às origens míticas”. Existem três cópias do remo sagrado guardadas tanto no rio Andirá quanto no Marau.

Seja a palavra escrita ou oral, ela tem um poder extraordinário sobre aqueles que ouvem e falam. Detienne (2008, p. 14) assinala que “a civilização correspondente aos povos da natureza não pode se difundir entre pessoas iletradas: a escrita é indispensável. A escrita é a marca constitutiva das sociedades históricas, as que fazem a história que os historiadores devem escrever, sobretudo depois que se tornaram profissionais de uma verdadeira ciência”. Assim, entendemos que a escrita do Puratin em hieróglifos faz do povo Sateré-Mawé um povo não ágrafo, mas dominante de uma escrita própria que se perdeu no tempo por desuso.

O importante é percebermos que esse tempo de guerra, do qual nos fala João Cutia, é um tempo anterior ao guaraná. Para a moral Mawé, é imprescindível que o

⁴⁴ Tuxaua Evaristo do rio Andirá. Fonte: http://sateremaw.blogspot.com.br/2013_01_01_archive.html

sakpó seja ralado no sentido horário, pois acreditam que o que está por vir traz sempre a esperança de algo bom. O sentido horário é a expressão de caminhar na direção do futuro, do novo. O medo do passado de guerras e contendas é um interdito entre eles. Assim, o sakpó torna-se a força propulsora que dirige os passos do povo Mawé sempre na direção do novo, de energias positivas que eles relacionam à obediência aos deuses das matas e dos rios. Os Sateré-Mawé acreditam que o céu (mundo astrofísico e lugar dos deuses) é o reflexo da vida terrena. O que está escrito na terra, está escrito no céu e vice-versa.

A vida do povo Mawé é marcada por três grandes rituais que consideramos ser o tripé de sustentação das crenças e vivências deles: o sakpó, a tucandeira e a moça nova. Os dois últimos se referem aos rituais de passagem e têm um tempo específico para acontecer, conforme a dinâmica dos sujeitos e da coletividade do grupo étnico. O sakpó está presente na cotidianidade do grupo, pois representa a vida para este povo, tanto no sentido espiritual quanto material.

Esse mundo sagrado, que surge da cuia do sakpó ativado pela força do feminino, prorrompe-se sobre as forças maléficas vivenciadas por este povo ainda em estado de natureza, em tempos idos. O registro dessa experiência negativa escrita no Puratin é o reverso da história nova que surge a partir do guaraná e marca significativamente suas vidas. O estado de natureza representa o tempo do masculino, o momento em que a tribo vivia sob a égide dos grandes pajés e suas pajelanças, a própria representação do caos, conforme sinalizamos no capítulo anterior. O sakpó é o tempo do feminino. É o reverso da primeira história. É o tempo novo que traz em si a pujante força da racionalidade.

Assim podemos afirmar que o sakpó se constitui na coluna da espiritualidade mítica do povo Mawé. Erguido sobre o patavi, sustentáculo da cuia que representa a horda do mundo, esse líquido precioso, sinal de vida para o povo Mawé, derrama-se sobre o chão sagrado da Terra sem Males e sobre todos aqueles que de forma respeitosa bebem com eles na mesma cuia. Esses três elementos relacionados diretamente ao guaraná - sakpó, patavi e cuia - formam a tríade da crença que engendra o mundo sagrado dos Sateré-Mawé.



Figura 7: Cuia de Sápó sobre o patavi – Rio Andirá/2014. Autoria: Solange Nascimento, 2014.

Marcados historicamente pela dualidade de forças opostas, os Mawé buscam, na força do sákpó, a energia vital e necessária para continuarem sua trajetória de vida, a partir dos ensinamentos do grande chefe. Percebamos o papel do feminino que surge da grande árvore denominada *‘Espírito de um Grande Peixe’*, encontrada no jardim do Nosokén, torna-se a chave que possibilitou o início de uma nova história para o povo Mawé.

Esse feminino que tem relação direta com o sákpó é ao mesmo tempo a porta e a fechadura. Enquanto porta, permite-nos pensar em passagem, enquanto fechadura, transmite-nos a ideia de algo que precisa ser mantido em segredo, guardado.

O ato de a mulher pegar o filho morto, de abrir a cova e o enterrá-lo é o mesmo ato trazido no Gênesis (2, 7), quando da terra Deus faz o homem, depois sopra em suas narinas e lhe dá a vida. Vida e morte não são dois atos distintos e inseparáveis. O viver e o morrer são a mesma realidade. Como assinala Lévi-Strauss (2012, p. 276), “dos heróis míticos, pode-se verdadeiramente dizer que voltam, pois toda sua realidade reside em sua personificação, mas os humanos morrem de fato”. O guaraná ressurgido em forma de sákpó é esse herói mítico que não morre, porque é sempre vivo e presentificado na memória do povo Mawé.

O feminino é aquele que dialoga com a natureza e a terra, tanto no plano físico do ato de semear e colher, como no plano xamânico cujos saberes lhe permitem retirar da terra as raízes, as ervas, as folhas e as sementes para curar. Em conversa com a

tuxaua Baku, índia Sateré-Mawé da Comunidade Sahu-apé, coletamos a seguinte informação:

As pessoas vêm me procurar por alguma doença que têm e eu procuro curá-las. Minha irmã conta uma história que havia um xamã na área indígena do Andirá que, quando ia curar as mulheres, rasgava suas roupas, esfumaçava com o cigarro e outras coisas que ele usava para curar. Eu não. Não preciso de nada disso. Quando saio cedo de manhã para colher as ervas, vou muito consciente do que eu estou fazendo e sabendo o que eu estou fazendo. Esse trabalho é sério. Os espíritos falam e ninguém pode brincar com isso. (Tuxaua Baku, 57 anos, entrevista, 2013).

Na fala da tuxaua, percebemos que não existe no universo das mulheres Sateré-Mawé uma distinção entre as coisas materiais e imateriais. Tudo é um. No aprendizado do dia a dia e seguindo os caminhos da mãe xamânica, a tucandeira, elas vão aprendendo a entrar pelas brechas do tempo e encontrar as respostas que buscam na dimensão do corpóreo, orientadas pelos espíritos. A predisposição e o chamado são intrínsecos à natureza feminina em saber lidar com a transcendência. Algumas mais do que outras se apropriam melhor do método para alcançar tal fim. Outras permanecem mais na imanência, e essa permanência não significa que perderam o *felling* com suas raízes. Apenas não desenvolveram seus dons, como a tuxaua nos relatou em entrevista.

Desde todos os tempos, há relatos interessantes e estudos realizados sobre a questão do misticismo estar voltado mais para as mulheres do que para os homens. Abreu (2007), sobre o sagrado feminino, afirma que,

O misticismo era um caminho da fé tradicionalmente aberto a cristãos de ambos os sexos, que os doutores da Igreja e, mais tarde, os escolásticos encorajaram investigadores que se dedicaram ao estudo do misticismo medieval, na medida em que houve o cuidado de fazer um estudo comparativo da vida dos santos e dos escritos devocionais, verificaram a existência de uma aparente maior vocação para o misticismo entre o sexo feminino do que entre o masculino, bem como de competências místicas adquirirem maior notoriedade pelas suas competências místicas, sobretudo no século XIII (ABREU, 2007, p. 175).

Percebamos que essa relação do feminino com o sagrado e com a terra estão imbricadas numa dimensão de transcendentalidade que ultrapassa as barreiras do tempo e se projeta para além de nossos limitados sentidos. Na cosmovisão feminina Sateré-Mawé, são elas as que detêm as chaves da “terra sem males” nas mãos. O sakpó que é ralado no sentido horário, seguindo a ordem do tempo como o concebemos, põe em

movimento o motor imóvel que se lança através da potência do fruto do guaraná num outro, capaz de reordenar o que está desordenado. As mais velhas, pelo tempo das experiências vividas, são o eixo de sustentação que equilibra as forças entre Tupana e Yurupary, que sustenta, no pedestal da cuia, o universo mítico que jorra sobre o seu povo, permitindo abrir suas consciências para fazer o bem e viver na paz.

A trajetória dos Mawé marcada por violência no passado, como descrita no mito do puratin, revela-nos um povo desejoso de seguir as trilhas da tucandeira, encontrando nela também a sua força. A tucandeira torna-se, assim, o ritual de passagem próprio dos homens que, não tendo o mesmo poder de misticidade das mulheres, precisam ser preparados e iniciados no caminho do sagrado que marca a vida e a trajetória desse povo de modo singular.

As mulheres Sateré-Mawé sabem que são elas as grandes guardiãs da vida espiritual do seu povo e as responsáveis pela continuação da etnia. Elas são o elemento de ligação com o passado distante, com as raízes do mito. São elas as grandes xamãs que conhecem os segredos da terra e transitam no limiar entre o natural e o sobrenatural.

Adentrar a mitologia do povo Mawé é, na acepção de Detienne (2008, p. 25), “experimentar a fascinação que a mitologia e seu imaginário, no sentido mais comum, não cessaram e não cessam de exercer sobre nós e sobre a história de nossos saberes mais recentes”.

No ato do toque, do pegar a terra, de abrir suas entranhas com as mãos buscando a profundidade ideal para lançar a semente neste movimento erótico e sagrado, ao mesmo tempo, a vida se potencializa em um novo ato. A semente que desce ao útero da terra não perde sua essência, torna-se a uma outra pre-sença⁴⁵. O filho morto e enterrado ressurge transvestido de uma força única e inigualável para este povo, que com base nos sinais de morte marcados em trajetória humana, foi capaz de se deixar conduzir pela vida personificada no sakpó.

A vida Sateré-Mawé só tem sentido quando os indígenas cumprem o seu destino e não se imiscuem do processo de passagem. Aqueles que não fazem essa

⁴⁵ Mantivemos a escrita pre-sença, pois o termo não é sinônimo de existência e nem de homem. A palavra Dasein é comumente traduzida por existência. Em **Ser e Tempo**, traduz-se em geral, para as línguas neolatinas pela expressão “ser-aí, être-là, esser-ci, etc. Optamos pela tradução de pre-sença pelos seguintes motivos: 1) para que não se fique aprisionado às implicações do binómio metafísico essência-existência; [...] 2) pre-sença não é sinónimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade”. (M. Heidegger, **O Ser e o Tempo**, parte I, Nota N1 de Márcia de Sá Cavalcante, 2004, p. 309).

experiência se perdem nas coisas do mundo e são facilmente engolidos pelos prazeres externos à sua condição de ser existente enquanto Sateré-Mawé.

Os filhos da mistura (Mawé e brancos) se tornam um perigo para esse povo se não forem reeducados na cuia do sakpó e não fizerem sua iniciação com a ferroada da formiga. O velho homem deverá morrer para que um outro renasça do olho direito do guaraná transformado em bastão (pênis), precisa ser desfeito na água (sêmen vaginal) que num encontro simbiótico se transforma no poder mítico, sustentáculo de homens e mulheres na mesma dimensão.

A força do feminino não está relacionada à exposição em arenas políticas ou de diversão nos moldes da sociedade ocidental. A força da mulher Sateré-Mawé está na terra, no reservado de sua casa, na floresta, no contato direto com os espíritos que, revelando-se através da pajelança, vão abrindo os caminhos por onde devem caminhar. Esse é o seu ethos. O seu lugar por excelência.

Não podemos relacionar a vida dessa mulher no interior da casa como se fosse um castigo, como a história ocidental entende nos moldes do patriarcado. Não significa que o espaço do lar subjugué as mulheres apenas aos afazeres domésticos a ponto de ficarem embotadas em atividades de menor valor. O espaço da casa não significa que essa mulher fique à margem dos conhecimentos essenciais e necessários à sua condição no mundo. Essa visão machista perdurou e perdura com força até hoje e levou as mulheres ocidentais a um feminismo radical que também não responde aos seus anseios.

Elas são atentas a tudo o que acontece a sua volta. Não são despolitizadas, como supôs o grande capital (TORRES, 2005). Sua influência sobre as decisões não se encontra na arena política do barracão⁴⁶, espaço masculino, mas no território da intimidade da casa.

A força do guaraná e da tucandeira são sinais de resitência de um povo que busca se reencontrar nesse emaranhado de ideias e possibilidades em que estão

⁴⁶ O barracão arena é lugar de decisões políticas, não é um espaço eminentemente masculino em sua totalidade. As mulheres transitam livremente nele. Elas podem assistir às reuniões e delas participar. Se desejarem, também podem fundar associações de mulheres e sua palavra é ouvida. Em algumas comunidades, elas são mais politicamente participativas, em outras não. Muito mais do que uma imposição masculina em não permitir a participação delas, pensamos ser uma falta de interesse das mesmas e, em alguns casos, provavelmente falta de interesse por parte dos homens para incentivar nesse processo de emancipação política. A pergunta que fazemos vai além de nossas percepções. Elas precisam mudar ou somos nós que queremos impor um modelo de atuação feminina com base em nossos critérios de ocidentalidade de luta de mulheres, e dessa forma acreditamos que são submissas, subjugadas, invisibilizadas?

envolvidos e envoltos, e com os quais têm de aprender a lidar para sobreviver. É uma luta constante dos mais velhos em relação aos mais jovens. Uma etnia forte, guerreira, com sinais evidentes de transcendentalidade e esperança. A cuia do sakpó precisa restabelecer o equilíbrio entre esse povo, e esta tarefa específica é da mulher, porque a ela foi dada a função pelos deuses, no Jardim do Nosokén.

São as mulheres que, resistindo às agruras e ao cansaço da roça, cuidam dos filhos, suportam a dura lida de todos os dias e preparam a bebida mágica do seu povo que, como “alimento divino”, renova as forças para a imortalidade. Conduzir os Sateré-Mawé rumo à terra sem males é a missão do feminino, o qual não esquece um só dia de ralar o guaraná e servir o sakpó, bebida ancestral que une a todos num mesmo ideal, reaproximando-os de suas origens, e se lança sobre a horda do mundo, convidando todos os povos a experimentar de sua grandeza mítico-espiritual.

É esse feminino traduzido na forma de sakpó que se lança sobre o universo Mawé, renovando as forças ancestrais da tribo na busca, em suas origens, do sentido de viver no tempo presente. O papel das mulheres é de grande responsabilidade para a vivência tribal. Se elas falham no processo de transmissão dos valores tribais, podem colocar em risco toda a essencialidade da vida mítica de seu povo. Não é demais afirmar que são as mulheres as grandes responsáveis de manter viva a chama da tocha que clareia os passos e os caminhos do povo Mawé rumo à tão sonhada e desejada terra sem males.

3.2. A tucandeira em sua expressão feminina e masculina

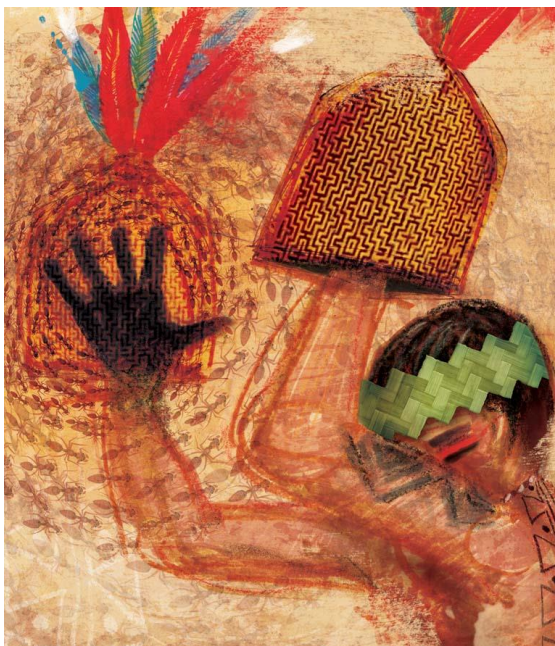


Figura 8: Ritual da Tucandeira⁴⁷.

Seguir os caminhos da formiga significa entrar por um universo desconhecido onde a cada passo somos surpreendidos por fragmentos da história de um povo que, por intermédio de seus rituais, rememora suas experiências do passado por meio de sua mitologia, na qual se encontram os alicerces arquetípicos de sua experiência de mundo, e a forma como se ressignifica no presente mundo moderno, frente aos constantes desafios de ordem cultural ou até política, no envolvimento e confronto com outras formas de pensamento as quais não podem negar e nem delas se eximir.

A cada passo dado em busca da origem do povo Sateré-Mawé, percebemos que somos movidos, atraídos pelo mistério sedutor do mito e ao mesmo tempo desafiados pelas forças de poder presentes entre mulheres e homens como protagonistas das narrativas.

Em nosso sobrevoo pela ritualística Sateré-Mawé, encontramos com um dos totens mais significativos da cultura dessa gente que não para de nos surpreender a todo

⁴⁷ Fonte: <http://mauricioneiro.blogspot.com>. Acesso em 13/01/2016.

instante. Envoltos ainda pela pujante força do sakpó, deparamo-nos com a formiga denominada tucandeira⁴⁸, os indígenas chamam-na watyamã, e ela se constitui no seu totem principal. Esse animalzinho de apenas 22 a 25 milímetros de comprimento e como um ferrão cuja dor provocada por sua picada é de alta intensidade, tornar-se-á o nosso guia xamânico no exame mais profundo da cultura Mawé.

Pensar a tucandeira⁴⁹ não mais como uma formiga e olhá-la para além de sua aparência física é se deparar com um “sistema totêmico bem articulado e independente”, Lévi-Strauss (2012). Enquanto totem, ela perde sua aparência física e se estabelece como o guia espiritual do povo Mawé, como a ‘grande educadora’.

A ferroadada dolorosa, causada por seu ferrão no contato com a pele, representa o despertar da consciência para a vivência dos valores e costumes do povo Mawé. Pelos caminhos da formiga tucandeira e se deixando conduzir por ela, queremos alcançar a essência da pedagogia de um povo que aprende através da dor o sentido de sua existência.

Seguindo seus passos e adentrando em sua toca, o povo Mawé se deixa conduzir por ela envolto em meio à dor, à dança e à festa. Esse ritual está para além de ser apenas um ritual de passagem da infância para a vida adulta que os meninos enfrentam em sua puberdade. A tucandeira inicia nessa fase e se estende durante toda a vida. Nesse sentido, ela ultrapassa o que Genep (1978) caracteriza como ritual de passagem que delimita um processo transitório de uma idade para outra. Esse totem xamânico é o responsável por encetar o jovem rapaz ao mundo Sateré-Mawé e de mantê-lo em sua cultura. Assim como o sakpó, a tucandeira, de uma forma mais intensa, abre as portas para a experiência liminar, iniciada na infância, e que não cessa mais durante toda a vida.

A brecha da toca da tucandeira, uma vez aberta, não se fecha mais. Aquele que é convidado a fazer essa experiência ouve a voz do universo (CAMPBELL, 1990) e responde a ela de maneira inexorável. Esse pequeno animal conduz o Sateré-Mawé rumo a sua *bliss* que, para esse autor, diz respeito à realização pessoal de cada um.

⁴⁸ *Dinoponera grandis* ou *criptcerumatratum*.

⁴⁹ É uma poesia de amor como qualquer outra da literatura grega em que as expressões do épico, do trágico e do mágico se entrecruzam num grande rompante de sentimentos que envolvem a alma humana. As relações de gênero são marcantes na figura de uma simples formiga (representando a imagem da mulher) e as mãos de um homem que, na busca do amor, se submete a uma das mais dolorosas picadas de formiga da Amazônia, a Tucandeira.

No mundo Mawé, não são os pais que determinam a vida dos filhos, mas é a própria criança que desde cedo, na convivência com os valores sociais e espirituais de seu povo, aprende a ouvir a voz mítica de seus antepassados, segundo a trilha que a tucandeira, a deusa xamânica que a guiará na sua jornada pessoal. É o jovem que, ao escutar sua voz interior, dá início ao seu caminho para a maturidade.

Segundo a tradição Sateré-Mawé, a tucandeira tem várias propriedades importantes para o povo Mawé. Dentre elas se destaca: o aspecto curativo, a iniciação masculina, a identidade tribal, o ritual mitológico-comemorativo e a dimensão propiciatória.

O aspecto curativo da tucandeira está relacionado com a cura de doenças do corpo e da alma. Em relação ao corpo, podemos citar a febre, a malária, o reumatismo e tantas outras; dentre as doenças da alma, a preguiça, a covardia, o medo. Dizem os antigos que a tucandeira foi um presente de Mypyñukuri da geração do grande Tatu para os Sateré-Mawé, para que eles a utilizassem como uma forma de vacina contra todos esses males.

Como iniciação masculina, a tucandeira torna-se a saída do mundo infantil para o mundo adulto cujo ritual de passagem só se torna completo após 20 vezes que o rapaz se permitir ser ferroadado pela formiga. Esse ritual é também a marca da identidade tribal. Para o povo Mawé, o sateré verdadeiro é aquele que se permite encontrar com a formiga e não foge de seu destino, ainda que seja doloroso. Assim como o ouro verdadeiro é provado ao fogo, o Sateré-Mawé é provado no ferrão da tucandeira.

O ritual da tucandeira não tem um tempo específico para acontecer. É mais comumente realizado no tempo de verão mais intenso entre os meses de julho a outubro. Independente disso, os velhos pedem que a festa seja feita quando querem narrar aos mais jovens os acontecimentos mais antigos da tribo. As lendas e narrações transformam-se em mitos, como afirma Uggé (1997), e os participantes revivem juntos, revitalizando assim o aspecto mitológico-comemorativo da nação Mawé, dado através das músicas e das danças na festa da tucandeira.

Outro aspecto muito importante da festa diz respeito à questão propiciatória. O jovem, ao entregar-se ao ritual guiado pela tucandeira, aprende a ouvir seus conselhos e descobre sua vocação, enquanto trabalho no interior do mundo tribal, seja como caçador, agricultor, pescador ou guerreiro.

Durante o denso trabalho de campo, ouvimos pais e mães nos dizerem que é o jovem rapaz que, ao sentir o desejo de ser ferroadado – de fazer seu ritual de passagem -

procura o cantador da comunidade, e ele começa a prepará-lo, ensinando-o a cantar. Percebamos aqui um elemento importante para dar início ao ritual, a música. A trajetória de vida desse povo é marcada por canções próprias que falam sobre seus antepassados e narram sua história. A música tem em si um caráter pedagógico muito denso, pois é ela que abre a mente do jovem para a escolha de sua vocação pessoal e essa, tendo característica propiciatória, também representa os quatro grandes clãs do mundo Mawé: caçador, guerreiro, pescador e agricultor.

O tio, que é também o cantador, tem a função de apresentar as músicas, deixando a critério do jovem sua escolha. Essa escolha, segundo o indígena João Cutia,

É pessoal. O rapaz ouve o tio cantar e aí, se ele gosta, se ele decidir que é aquela música e não outra e essa música fala da terra, dos alimentos, então ele será agricultor; se a música falar das águas, dos peixes, ele será pescador. Da mesma forma, se falar dos bichos, ele será caçador e se falar do puratin, do tempo das lutas, ele será um defensor do povo, um guerreiro (entrevista, 2014).

Observemos a relação profunda da música com o aprendizado interior do jovem rapaz. Não é o tio, enquanto cantador e aquele escolhido pelo jovem para conduzi-lo rumo à tucandeira, que decidirá a vocação do jovem, mas ele próprio que se permitindo seduzir pela força de seus ancestrais encontrará o caminho de sua *bliss* (CAMPBELL, 1990).

A música, assim como a tucandeira, é feminina em sua essência. Metaforicamente e numa linguagem poética, podemos dizer que a doce e suave voz da deusa música seduz de forma subjetiva e simbólica o jovem coração daquele que, deixando-se fascinar por seus encantos sonoros, prepara-se para o dia das núpcias. O jovem seduzido não pode entrar no santuário da deusa xamânica de mãos vazias ou impuras. Ele precisa estar pronto para receber as dádivas que serão concedidas no grande dia. As músicas e a dança são partes necessárias do ritual. O movimento é rítmico frontal, lateral, em roda, e evolui na sinuosidade da cobra. Os passos são bem marcados e os chocalhos (nhaa-pé), presos ao calcanhar e abaixo do joelho, são verdadeiros instrumentos que auxiliam a manter o ritmo em harmonia e a mente do jovem atenta para retornar ao mundo material, após sua experiência liminar.

À medida em que a dança evolui, outros participantes vão se juntando aos demais como gesto de solidariedade com aquele que está sendo ferroadado. O cantador

permanece até o final, ajudando a segurar o braço do neófito sempre para cima, representando também simbolicamente o poder do falo.

A tucandeira torna-se, assim, a grande noiva, e o ritual do *waiperiá* a celebração da união entre o jovem e sua amada. Com o chocalho amarrado no calcanhar e no joelho, ele é trazido ao centro do barracão por seus pares, do mesmo modo como o noivo é conduzido à câmara nupcial. O jovem rapaz conhece enfim sua amada e dela experimenta sua força, quando calça as luvas na mão. É nesse exato momento que se dá a íntima relação entre eles. O jovem conhece finalmente sua amada, a tucandeira, e por ela se deixará conduzir pelo resto de seus dias.

A tucandeira, que por excelência é o ritual de iniciação masculina, é também eminentemente feminina em suas origens, a começar pela luva que representa a vulva de moça virgem. Para tal ritual, não há apenas uma espécie de luva, mais várias, com “formas, tecelagens e tamanhos diferentes que representam seres viventes primordiais e as motivações atuais de quem se ferra” (UGGÉ, 1997, p. 74).

É o feminino que chama, que atrai, que marca a hora certa de fazer a grande experiência de sair de uma condição de infância na qual a sexualidade ainda não é vivenciada pelo menino, para uma condição de experiência da sexualidade, momento em que ele rompe com essa fase e inicia uma outra. Dizia-nos João Cutia que o ritual da tucandeira perdeu o sentido de suas origens que ele assim descreve:

Para a dança da tucandeira, os velhos proibiam comer qualquer coisa, porque lá está a saúde e a educação. O curumim naquela época não era estragado como agora, com bebida e outras drogas, não pintava cabelo, não via coisas de televisão. Vivia somente a aldeia. Naquele tempo do passado, se eu tivesse um filho ou dois, o tio falava que ia ajudar a fazer o ritual dele. Ele marcava entre os sete ou oito anos. Com essa idade, ele ia ser ferroadado pela primeira vez (entrevista, 2014).

Nesta primeira parte da entrevista do indígena João Cutia, sobre a preparação do ritual da tucandeira, duas situações nos chamam a atenção: a primeira, que remete às origens do ritual, fala de um tempo preparatório pelo qual o menino deveria se submeter para merecer o encontro com a tucandeira. Para tal fim, os mais velhos proibiam uma restrição alimentar na qual nem todo alimento, por mais natural que fosse, deveria ser consumido ou ingerido pelo garoto, pois cada alimento guarda uma simbologia própria que pode ou não favorecer este tempo propício como bom ou mau, segundo as crenças da etnia.

Para Souza (2014, p. 12), “certos alimentos como sal, peixes e caças são considerados inadequados, pois deixariam o neófito sem forças para vencer as ferroadas da tucandeira”. Ou seja, o corpo do menino era preparado com os devidos cuidados, pois a ferroadada da formiga, acreditam os mais antigos, transfere para o garoto uma certa imunidade contra os males não só do corpo como também do espírito.

É importante percebermos que a fome à qual o garoto é submetido também faz parte do ritual preparatório de esvaziamento de si mesmo, necessário para suportar as ferroadas da tucandeira que não atinge somente as mãos do menino, mas essencialmente sua alma. Ao dominar as necessidades do corpo como a fome e a dor e aprendendo a superar tais obstáculos, o garoto também aprenderá a dominar as vicissitudes da alma e isto o fará ascender para a dimensão espiritual de seu povo. A disciplina de domínio das necessidades fisiológicas constituiu-se num aprendizado que leva ao domínio das necessidades do espírito. Poder-se-ia dizer que, neste processo, o menino deixa seu estado de natureza, de inocência, e passa a protagonizar sua própria vida com responsabilidade.

A preparação, muito mais que física, é extremamente de ordem espiritual. O momento da conjunção carnal da luva, símbolo da vulva feminina, e a mão do menino dentro da luva, simbolizando o falo ereto, transcende a imagem da conjunção carnal e se imaterializa numa conjunção profundamente espiritual. Os mais velhos acreditavam que o corpo deveria estar num estado de pureza, pois do contrário, a verdadeira conjunção entre ambos não alcançaria o seu fim. Fim este relacionado à educação e à saúde não só do corpo, mas da alma essencialmente. Continuemos com a entrevista:

A segunda etapa seria aos dez anos. Para cada momento existe um tipo de luva específica. A primeira seria *ipep tig* (início) pode ser usada só cinco vezes. Aí, vem outra luva para mais cinco vezes, que se chama *atyry apype'i* (meio). Essas luvas significam que ele está no meio do ritual. Aí, ele, depois de dez vezes de ferroadada, ele já podia provar a carne de macaco velho, porque ele pula muito, corre muito na floresta. Então, depois de mais dez dias, os pajés e os mais velhos se reúnem para fazer outra luva, *i'ok tig* (perto do fim). Aí, ele já pode andar pra lá, pra cá, mas não pode comer tudo. Agora, depois mais cinco, com outra luva que se chama *pacu tig* (fim). (João Cutia, entrevista, 2014).

Observemos que o ritual da tucandeira não se completa na primeira experiência de encontro com a formiga. O processo de aprendizagem do neófito é lento e gradativo. Há um tempo inicial, intermediário e final representado simbolicamente pelo número

20⁵⁰ e vários tipos de luvas específicas para cada momento. Como numa dosagem de remédio, o menino vai experimentando aos poucos, conforme o amadurecimento da idade e do espírito, a força transmitida pela formiga. Essa extensão tem um único objetivo: torná-lo Sateré-Mawé, e como tal, testemunhar isso com sua própria vida no convívio de sua etnia.

O ritual da tucandeira representa a vida, a morte e a ressurreição para o iniciante, para aquele que se submete ao rigor da tucandeira. O menino imaturo e medroso que inicia o ritual é transformado no homem maduro e consciente de seus atos, porque encontra seu caminho pessoal e coletivo, pois aceita viver e pautar suas ações conforme os valores de sua cultura e nisso encontra o sentido de sua existência. Ressurgir significa ultrapassar os limites da temporalidade e se lançar num não-tempo, sob uma nova forma, pleno de sentido.

A tucandeira, como diz Perniola (2000, p. 95), “leva ao desnudamento e à verdade que deve ser assumida sem reservas, porque só assim se pode descobrir o elo íntimo que une o nu com o véu, a verdade com a sua ocultação”. Esse desnudamento se refere à entrega total, um lançar-se à morte de si mesmo, de seu ego, de suas vontades, de seus prazeres, de seus desejos. O homem ressurreto é um homem de ideias claras e com senso de justiça. João Cutia revela que,

Depois de terminar as vinte vezes de ferroada, o menino bebe um chá de cipó de veado vermelho para vomitar tudo o que comeu durante o ritual. Depois disso, ele senta com os mais velhos e será direcionado para a vocação que a tucandeira aponta. O pajé então o benze com o seu maraí (maracá), o braço do rapaz, e a avó rala o guaraná para ele beber, porque é o guaraná sagrado que vai abrir a mente dele. De manhã bem cedo, os velhos descem para a beira e com ervas especiais dão banho no menino. Em seguida, ele vai para a mata caçar e tem que trazer alguma coisa se a vocação dele for de caçador; se for pescador, tem que ir para o rio e trazer peixe e assim vai. O ritual não é à toa. Você, terminando bem todos os passos da dança, nenhuma doença vai te pegar. Depois você escolhe uma música que foi ensinada pelos mais velhos para você cantar.
(entrevista, 2014).

⁵⁰ O número 20 representa a completude do tempo ritualístico para os Sateré-Mawé. Este número também indica para os estudos cabalísticos a Ressurreição, o que reforça tudo o que anteriormente foi explicado, para exterminar todas as debilidades criadas. Exatamente em meio às dificuldades é que os defeitos irão aflorar! Assim, defeito observado deve ser defeito eliminado. A figura desse arcano está relacionada a um anjo que toca trombeta anunciando o julgamento. Ou seja, fazendo ressuscitar os mortos, aqueles que morreram no ego. Cf. <https://sites.google.com/site/anumerologiaemnossasvidas/arcano-20>. Acesso em 17/02/2015).

Este simbolismo da tucandeira, presente no casamento entre o neófito com seu corpo material e a tucandeira em sua dimensão transcendental, é o ponto alto da originalidade da cultura Mawé e da continuidade da própria etnia. Nesta última parte da entrevista, João Cutia aponta para o verdadeiro simbolismo da tucandeira que é o casamento entre o neófito com seu corpo material e a tucandeira simbolicamente representada na forma de formiga, mas de essência imaterial. Esse encontro liminar e metamorfoseante entre essas duas formas distintas: humano e animal, corpo e alma, provoca reações profundas na consciência do jovem rapaz que não abarca a totalidade do evento fenomênico.

Os mais velhos, ao oferecer o chá de cipó de veado vermelho, reconhecem o poder transmitido da tucandeira para o menino que deverá, a partir daquele momento, continuar ouvindo seus conselhos e se acerrar de seus princípios para dar continuidade aos ensinamentos da mãe xamânica. Os resquícios alimentares que ficaram no corpo do jovem rapaz devem ser expelidos, representando a morte do corpo e ao mesmo tempo a elevação do espírito. O chá ingerido pelo menino, com consciência, torna-se o elemento simbólico de purificação e elevação espiritual.

O lançar os excrementos presos ao corpo físico do jovem rapaz para fora, na forma de vômito, após tomar o chá, simboliza a experiência mais profunda da *alethéia*, que significa o movimento da mente humana entre o esquecer e o lembrar, como manifestação da experiência sobrenatural vivida. Para Bartholo (2002, p. 13), “esta é uma linguagem de amor”.

Atentemos para outros elementos da fala de João Cutia acerca da participação do pajé e da avó do menino como elementos importantes durante a dança da tucandeira. Na cultura dos Mawé, o pajé domina a arte de interpretar fatos reais, sonhos, fenômenos naturais e extranaturais, de proteger pessoas e lugares, de achar a causa das doenças, feitiços e curá-los e também de se comunicar com os espíritos. Isto é, a presença do pajé torna-se de fundamental importância neste momento do ritual em que o menino adentra um estágio superior de elevação espiritual. A bênção proferida pelo pajé por “meio de rezas, defumações com ervas e breu branco” (CARVALHO, 2015, p. 83), representa simbolicamente a proteção necessária para o neófito que inicia sua jornada por lugares desconhecidos do espírito.

O segundo elemento é a presença da avó que oferece ao menino o sakpó. Eis aqui um dos pontos mais relevantes do ritual. O sakpó fecha o ciclo que culmina mais

uma vez com a presença marcante do feminino. O sakpó oferecido ao menino, nesse instante, coloca-o diante do grande chefe da etnia, a última voz a ser ouvida e seguida por todo o sempre. O sakpó descortina o véu da mente turva do menino e lhe revela os segredos da cultura Mawé na mente do homem novo renascido.

A riqueza de detalhes presente na dança da tucandeira é inexprimível. O rito é uma verdadeira festa de casamento. É a dança nupcial das bodas. A noiva é a tucandeira, o noivo é o menino que, para merecer sua amada, precisa estar preparado para ela e, por isso, deve seguir fielmente cada passo para chegar à consumação do ato. A dor da ferroadada experimentada no embalo da música ancestral vai abrindo a mente do jovem esposo que, aos poucos, vai adentrando na câmara sagrada onde se encontra a jovem esposa que lhe revela seus segredos. Ao jovem esposo é dado conhecer, por um breve instante, o que por ora, na condição mortal, deverá esquecer, ainda que esta grafia de amor se torne incólume em seu espírito.

Essa relação que se dá entre dores pela intensa picada de inúmeras formigas, presentes em ambas as luvas, permite ao jovem merecer sua amada. Trata-se de uma relação de puro erotismo entre um humano e uma formiga e é embalada pelas músicas escolhidas pelo jovem, pois através delas e ouvindo a voz de sua amada, seguirá o seu caminho. Esse primeiro encontro entre ambos não significa que o ritual esteja completo. A formiga é essencialmente educadora e curativa. Para encontrar seu caminho no mundo e não ter dúvidas sobre ele, o jovem deverá passar outras dezenove vezes, num total de vinte rituais, para alcançar a maturidade ancestral e realizar sua *bliss*.

A relação que se dá entre o jovem rapaz e a formiga através do ritual tem um poder de ‘transubstanciação’, ele altera a forma visível do elemento material e o torna imaterial. No ritual, há uma assimetria postulada entre sagrado e profano. A formiga que ferra, em meio às lágrimas provocadas pela dor do ferrão penetrado na pele, passa a ser imagisticamente também a figura da mãe que, segurando a mão do filho, conduz para o cumprimento de sua vocação humana.

Uggé (1997, p. 73) assinala que a “ formiga na luva com enfeites plumários é a tucandeira primordial que representa a mulher linda e encantadora, mas também enigmática e imprevisível de todos os tempos”. A tucandeira é o anelo entre o passado, o presente e o futuro da etnia. Segundo Uggé (1997), o ritual foi sempre realizado desde as origens. Os velhos falam com muita saudade da prática da dança para o bem da tribo a qual acompanhava as várias circunstâncias e significação.

Essas experiências não seriam possíveis se a memória não fosse o elemento que liga o passado ao presente, ainda que não estejamos falando do tempo como o concebemos, mas da experiência do não tempo, que só acontece quando história e memória se unem num exercício constante de pensamento, tornando possível a junção de todos os tempos, o passado, o presente e o futuro num único momento. A experiência de ir além do tempo através da dor da ferroada, da música, da dança permite a experiência de adentrar ao mundo sagrado, pois a aparência visível que se dá na formiga torna-se uma aparência invisível. O que pode parecer profano torna-se profundamente sagrado (ELIADE, 2010).

A formiga que não é mais simplesmente formiga, transveste-se de um guia espiritual, de uma mestra educadora que tem a responsabilidade de conduzir o povo Mawé rumo à terra sem males. Assim, o ritual da tucandeira tem dimensão social. Ela é prova individual que exige a presença de componentes tribais bem estruturados. De acordo com Uggé (1997), o ritual antigo chegou até nossos dias na sua forma expressiva através do canto e da ferroada da formiga. A melodia do canto e o ritmo da dança evocam a presença do mito na realidade de hoje. A música tem a função de distinguir entre “o tempo e o não-tempo, o tempo pulsado” (BOULEZ, *apud* Deleuze, 2012, p. 51).

A tucandeira é o rastro vivo da voz da memória ancestral que continua a soar aos ouvidos dos Sateré-Mawé, não permitindo que eles esqueçam as raízes de seu povo ainda que envoltos num pensamento selvagem (LÉVI-STRAUSS, 2012). A tucandeira, assim como o sakpó, são elementos totêmicos da vida Mawé que se estabelecem como marcos definidores para entendermos a relação desse povo consigo mesmos, com o mundo sagrado e com os outros no tempo presente.

A beleza estética do ritual da tucandeira consiste no reencontro amoroso e profundo da natureza com o homem. É o *religere* das forças cósmicas que une duas realidades diferentes e opostas que só encontram sentido quando unidas. A formiga é o animal mítico que retorna, sempre trazendo a mensagem dos espíritos que continuam a proteger e defender os Sateré-Mawé contra as agruras do tempo presente.

Os Sateré-Mawé são os guardiões do conhecimento mítico-espiritual que está presente não só na tucandeira, mas no sakpó e no ritual da moça nova. Esse saber mítico vivo, alimentado pelos rituais, é a expressão não só das crenças e cultura do povo Mawé, mas sobretudo, do verdadeiro sentido de vida, fazendo com que esse povo

continue atravessando o vale sombrio da existência, sem se deixar perder-se nele por vias tortuosas.

O verdadeiro sentido da tucandeira leva ao júbilo, à confraternização entre os pares, à celebração comunitária em que cada um tem seu significado próprio e específico. As mulheres e os homens da etnia são os grandes responsáveis por manterem vivas essas crenças, sem fechar os ouvidos para as vozes do passado, tendo o cuidado de guardar os ensinamentos ancestrais. Se ocorrer a perda dessa tradição, possa ser que no futuro ocorrerá a extinção desse povo, não por morte física, mas por morte de sentido da existência.

3.3. A moça nova e o retorno às origens



Figura 9: Amama sare. Fonte: Paz Treuquil, 2014

A Mama Sare, pintura sobre tela da autora Paz Treuquil, 2014, simboliza o ritual da iniciação feminina dos índios Mapuche, do Chile e Sul da Argentina. De acordo com a explicação conceitual da autora, significa

o arquetípico esquema da iniciação feminina, com a reclusão da iniciante em um lugar onde não vê o sol, uma conexão com a lua, artesã do tempo e tecedora da existência, concebida como um labirinto ou como uma encruzilhada intrincada (provável que seja) no qual o destino está pendurado. Não admira que a teia de aranha, imagem perfeita deste conceito se chama em Basque de Amama Sare, ou seja,

avó de rede (ou o que é o mesmo, rede de ancestrais do sexo feminino) (PAZ TREUQUIL, 2016)⁵¹.

O simbolismo maior da arte está em sugerir conexões com o ritual da moça nova Sateré-Mawé, no que diz respeito à reclusão e ao tempo, dois elementos preponderantes e instigantes nesse processo de passagem das meninas que deixam sua infância e iniciam sua vida adulta.

Toda a construção da vida política e social indígena se dá a partir da transmissão de conhecimento fundamentado nas histórias narradas de geração a geração, dos mais velhos para os mais jovens e da vivência cotidiana dessas histórias como parte da vida de cada um. A palavra tem um poder criador e gerador de ações que se tornam ao longo do tempo a própria experiência de vida concreta de cada indivíduo.

Em relação ao mundo feminino Sateré-Mawé, percebemos que o poder gerador e criativo da palavra, o *logos*, tem relação direta com suas crenças e mitos, encontrando nele a origem. A vida feminina, que inicia no jardim do Nosokén com a árvore cujo nome diz respeito ao *Espírito de um Grande Peixe*, tornar-se-á a grande responsável por dar sentido à existência do povo Mawé por trazer em si aspectos peculiares de uma feminilidade que é intrinsecamente ligada ao mundo espiritual da etnia.

O adentramento da mulher Sateré-Mawé ao mundo espiritual, lugar para o qual ela se volta e empreende sua grande viagem (CAMPBELL, 1990) se dá durante o seu ritual de puberdade. O sangue menstrual marca o fim da infância, na qual tudo era possível e não era exigido da criança uma postura social determinada, passa a ser, a partir de agora, o grande marco definidor de sua vida em sociedade e em família.

O ritual da moça nova ou da paca⁵², assim como o ritual da tucandeira, tem uma simbologia muito forte no mundo Mawé. Se na tucandeira a iniciativa parte do garoto, no ritual da moça nova a decisão é dos pais da menina, pois a ela nada é falado antes do aparecimento do sangue menstrual. Esse determinante biológico, envolto em mistérios dos quais ela não sabe ou que não compreende, é o motivo principal de uma mudança repentina de comportamento a que ela é compelida a aderir. Os pais desde cedo começam a preparar a casa da moça nova, onde ela ficará reclusa no atendimento

⁵¹ Em www.paztreuquil.com. Acesso em 12/01/2016.

⁵² O nome científico é *Cuniculus paca* (paka) que significa vigilante, desperto, sempre atento, segundo FERREIRA, A. B. H. Novo Dicionário da Língua Portuguesa. Segunda edição. RJ: Nova Fronteira, 1986. p. 1 243

ao ritual, do começo à sua completude, quando suas filhas mostram no corpo as primeiras mudanças para uma nova idade.

Assim como o movimento do sangue sai de dentro para fora, ele se torna no ritual feminino a representação de um chamamento de igual sentido, movimento pelo qual representa o se desfazer de tudo o que era individual e privativo para se tornar social e público. A menina que não é mais menina, e sim passa a ser considerada mulher, começa seu longo caminho de preparação através do ritual da moça nova ou da paca, pelo fato de ser o dente deste animal o principal item utilizado durante o ritual, perfazendo o caminho de volta às origens de forma solitária e reclusa, para encontrar-se consigo mesma, com o *Espírito de um Grande Peixe*, com o seu eu feminino mítico-espiritual. Trata-se de um processo longo e dolorido de invaginação⁵³, conforme aponta Maffesoli (2012), sobre a saída do irrefreável mundo em que se vive para entrar no mundo da sensibilidade, das emoções, do afeto, alusão ao útero materno.

A menina indígena, ao ser retirada do meio social para a reserva da casa da moça nova, já não é mais a menina, mas a mulher. O sangue menstrual, como marco definidor de sua condição social, permite à jovem moça se recolher para depois se mostrar. É de fato um ritual de passagem, como afirma Turner (1974).

Os pais ficam atentos a este momento e, quando sentem que a idade se aproxima, preparam uma casa especial para acolhê-la. Os Sateré-Mawé também denominam a casa da moça nova, por ser muito pequena, de quarto (um único cômodo). É uma construção pequena, feita de palha e sem janelas. Apenas com uma porta e afastada do espaço público da comunidade, no seu interior, cabe apenas uma rede. Não há banheiro para as necessidades. A menina recebe de sua mãe um pedaço de pau com o qual deverá cavar um buraco para ali depositar seus excrementos. Ela fica ali reclusa aproximadamente cinco meses, e neste tempo é alimentada apenas pela sua mãe, que também é a responsável por lhe trazer água na cuia para beber. A comunidade respeita e não interfere, pois este é um ritual e como todo ritual ele é sagrado e necessário para a vida daquele que o pratica e para a vida social da comunidade.

⁵³ Conceito da biologia que se refere a uma penetração natural de uma formação de células num conjunto com cavidade ou depressão, no seio de outra zona celular do mesmo órgão. De uma forma mais simples, são curvaturas da membrana celular para o interior da célula. A ideia de invaginação do sentido que abarca o movimento irrefreável das coisas do mundo indica o regresso às entranhas, ao sensorial. É o colocar-se em sintonia com as cadências do devir. Um repousar que vai ao encontro do ideal de progresso, é o progressismo. O ser humano é percebido em seu âmago, além do cérebro racionalizador, com seu corpo sensual pleno de ritmos e sentidos (Ver: MAFFESOLI, 2012).

A moça, reclusa em sua casa, é retirada do convívio social e iniciada numa espécie de ‘noviciado’ para o qual este tempo lhe é favorável e representa o seu caminho de aprendizagem, que deverá fazer para se encontrar com a grande-mãe espiritual do povo Mawé e aprender a desenvolver suas potencialidades, sejam elas de caráter espiritual ou político⁵⁴. A casa da moça nova é a representação do mundo silencioso e oculto, invisível e pleno de sentido para o povo Mawé.

Diferentemente da tucandeira, um ritual público e de caráter festivo em que toda a comunidade e visitantes se alegram e festejam com o garoto iniciando sua vida adulta, embora em meio à dor pela picada da tucandeira, a moça nova faz a experiência do abandono familiar, aprende desde cedo a perder tudo e a largar tudo, preparando sua mente para o despertar de uma nova vida que se dá de forma espiritual e depois social. Neste tempo, ela precisa adentrar o mundo espiritual xamânico da etnia, para receber as orientações dos espíritos que a conduzirão por toda a sua vida.

As memórias ancestrais dos Sateré-Mawé têm força e se encontram manifestas em seus rituais de passagem, principalmente o waiperiá ou da tucandeira, como é mais conhecido (ritual masculino), e o da Paca ou Moça Nova (ritual feminino). Deter-nos-emos a analisar aqui o ritual de passagem especificamente feminino e seu retorno às origens, a partir da experiência pessoal feita por Zelinda da Silva Freitas⁵⁵, conhecida como tuxaua Baku, que pela primeira vez nos falou mais profundamente sobre o ritual das meninas, seu significado e seu simbolismo mítico.

Esse ritual é denso de simbologia e sentido. É algo muito privativo do mundo feminino Mawé e pouco se fala a respeito dele. Nem todas as mulheres passaram por esse ritual e não são todas que gostam de falar dessa experiência. De forma espontânea, a tuxaua Baku transita pela experiência de sua intimidade profunda que consiste também no marco definidor de sua ação social e política anos depois. Ouçamo-la em sua exposição:

⁵⁴ O político a que aqui nos referimos não significa que as mulheres Mawé participem ativamente da vida pública no contato com a sociedade envolvente, como ocorre com os homens. Há sim mulheres protagonistas que representam este tipo de poder, porém, o político ao qual nos referimos é sobre a influência que a mulher Mawé exerce no âmbito público, a partir do espaço privado onde exerce o poder máximo de fala e ação. A fala da mulher Mawé é transmitida na arena política através de seu companheiro. A influência de seu poder no âmbito da casa é tão forte quanto dos homens no espaço público. Ela acompanha as ações da vida pública como grande observadora e intervém, a partir do privado, para modificar o público.

⁵⁵ Nascida na Comunidade Ponta Alegre, no rio Andirá, e hoje matriarca e líder política da Comunidade Sahu-apé – Iranduba/Amazonas, narrou com precisão de detalhes todo o seu ritual da moça nova.

O ritual da moça nova, ele é quando a gente fica⁵⁶ [...] eu, quando fiquei, tinha onze anos e menstruei pela primeira vez. Eu não sabia o que significava, porque a minha mãe ainda não tinha falado pra mim. Lembro que nesse dia eu tinha ficado responsável de fazer faxina na roça. Então, enquanto eu estava capinando, eu vi aquele negócio (sangue) escorrendo pela minha perna. Aí, fui embora tomar banho, mas a coisa não parava, até que minha irmã mais velha me perguntou o que era, e eu disse que não sabia, porque não havia me cortado, nem nada. Então ela disse que eu estava moça nova e saiu correndo para falar pra mamãe, que veio correndo. Me agasalhou e depois bateu em mim, porque pensava que eu tinha me furado num pau (Entrevista, 2013).

Observemos, pela fala de Baku, que a chegada da menarca nunca lhe fora antes falado, porque de fato a criança Sateré-Mawé é apenas uma simples criança e age como tal. Os aspectos da sexualidade não são repassados pelos pais para a menina antes do advento da primeira menstruação. Nesse caso específico, ela não entendeu a situação que lhe ocorria e, por inocência, rompeu com o interdito de não poder descer à beira do rio para lavar-se, pois, como enfatiza Torres (2009, p. 30), a menina “impura” não pode descer, tomar banho de rio em tal estado, porque no fundo das águas habitam os seres encantados e sobrenaturais, como o boto, que guarda em si um substrato erótico, fálico que se assenta na sexualidade e na erotização”.

Essa situação também foi inusitada para a própria mãe, que, tendo percebido o rompimento dos primeiros passos do ritual da moça nova, fez, num ato de desespero e por conhecer profundamente a importância da manutenção do rito, repreensão à filha, agasalhando-a imediatamente dentro de casa. A tuxaua Baku relembra deste ritual nos seguintes termos:

Não sabia exatamente o porquê, mas depois que me agasalhou, ela me colocou num quarto de barro que era sagrado e eu não sabia até então para que servia. Ela atou uma rede de mingangue - rede feita somente de fios, sem tecido, e trouxe um pau para que eu cavasse um buraco no chão ao lado da rede para fazer minhas necessidades. Deitei na rede e fiquei nessa posição durante três dias sem mudar de lado. Depois de seis dias, eu me levantei, tomei banho. Depois do banho, ela me arranhou o lado esquerdo com o dente da paca e eu continuei deitada na rede apenas de um lado só, sem mudar de posição. Só via água e bebia, porque levavam na cuia. Desse jeito, eu passei um mês inteiro (entrevista, 2013).

⁵⁶ Ela se referiu à menarca.

Percebamos que um dos elementos principais do ritual é a saída do espaço social para o espaço privado. A reserva da moça nova em sua casa é o momento crucial do processo de invaginação que permite à menina voltar-se para si mesma. Os burburinhos, as brincadeiras da infância são interrompidas de forma abrupta por um evento biológico que é a menarca. Agora ela precisa se preparar para agir não mais como criança, mas como mulher. A casa é o reencontro dela consigo mesma, já que enquanto criança vivia soltamente na comunidade.

No decorrer da narrativa, percebemos a presença de objetos simbólicos e necessários ao ritual. Vejamos que, ao ser resguardada imediatamente após a menarca, a menina não somente é guardada em sua casa, mas recebe um pedaço de pau o qual ela deverá usar para fazer um buraco na terra e nele lançar seus excrementos. Esses elementos não aparecem na narrativa como ocasionais ou de menor valor, eles representam o simbolismo do ato sexual.

O pau, representando o falo masculino e entregue a filha para que o utilize para abrir um buraco no chão, é a expressão da conjunção carnal dada no próprio ato sexual para o qual ela deverá se preparar, pois é intrínseco à natureza feminina a continuidade da vida como expressão estética da beleza e da realização da mulher Mawé, porque a maternidade é o fechamento do ciclo de sua existência tanto físico-biológica como mítica, uma vez que a ela, enquanto mãe, cabe ralar o guaraná na cuia e transformá-lo em sakpó para dar aos filhos (etnia).

Esse retorno expressa a profundidade mítica do ritual e da vivência feminina na cultura Sateré-Mawé. É na reclusão da casa que a menina será preparada para tornar-se mulher, de acordo com as crenças e costumes de seu povo. Simone de Beauvoir nos diz que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, isso significa o desabrochar da consciência feminina que aos poucos assume um novo papel e uma nova forma de vivenciar o seu próprio corpo, sendo preparada para adquirir uma nova postura, de maneira a responder aos ensinamentos e às crenças de sua etnia.

Há nesse momento um segundo corte do cordão umbilical. Se antes esse cordão fora rompido de forma natural como ato de nascer e vir ao mundo, agora é rompido pela segunda vez, representando um segundo nascimento, o da vida social e espiritual. Tudo é novo nesse momento. A menina, resguardada no interior de sua casa, retorna de forma imagística ao útero de sua mãe para que, lançando-se no obscuro do

desconhecido, possa fazer retumbar o novo, como diz Agambem (2009). Continuemos a acompanhar a narrativa do ritual nos meses que seguem:

Depois do segundo mês, durante o período menstrual, eu só tomava chibé e comia sahay (saúva). Após os três dias, eu tomei banho e aí meu corpo foi arranhado novamente do lado direito. Depois que minha mãe me arranhou com o dente da paca, ela passou catauari e mangarataia. Essas raízes ardem muito. A permanência no interior da casa de barro continua. Depois meu pai trouxe cutia e inambu para eu comer. Aí, eu comia pouquinho. Neste mês (terceiro), eu pude virar para o outro lado e permanecer assim até terminar a menstruação. Eu podia andar, mas somente dentro da casa, fora dela, nem pensar. Aí, eu já comia castanha, paçoca de inambu e tucano. Peixe e veado, não. Ainda no terceiro mês, depois do terceiro dia, o meu corpo foi novamente arranhado e então eu fui para a roça arrancar mandioca. O suor escorrendo pelas feridas dói muito; você não pode reclamar e nem gemer. Eu pegava a mandioca, colocava no paneiro e voltava para a casa novamente (IDEM, 2013).

Percebamos que é no interior da casa, do espaço privado que a vida feminina indígena se prorroga com toda força. Para Yamã (2007), o barro das paredes do quarto representa o útero da terra de onde surgiram os Sateré-Mawé e da qual vem o seu sustento. A terra representa o elemento ancestral, o guaraná. Assim como Uniã Wuã Sap'í cavou a terra e nela depositou seu filho, assim a menina resguardada deverá repetir esse gesto todas as vezes que seu corpo indicar, conforme suas necessidades, simbolizando uma rememoração do mito. Ou seja, dá-se aí a experiência limiar da conjunção espiritual entre o sagrado e o profano concomitantemente. “O limiar concretiza tanto a delimitação entre o ‘fora’ e o ‘dentro’ como a possibilidade de passagem de uma zona a outra” (ELIADE, 2010, p. 148).

Para os Sateré-Mawé, não há ruptura entre o mundo físico e espiritual. Tudo é só uma única realidade, o que está presente na terra tem uma relação direta com o que está no céu. Tudo é sagrado e profano ao mesmo tempo. O profano, no nosso entendimento, não se projeta como algo negativo, mas como o sagrado inverso.

Eliade (2010) nos diz que essa passagem é perigosa. Faz parte do imaginário, ela abunda nos rituais de iniciação e de morte. A passagem é representada pelas imagens de uma ponte que corta como navalha e tão estreita quanto um fio de cabelo. Isso tudo quer significar a dificuldade que o iniciante ou aquele que ascendeu ao mundo dos mortos deverá passar para gozar das prerrogativas de quem foi capaz de ser merecedor.

Um outro elemento extremamente importante que aparece como o instrumento principal do ritual é o dente da paca, usado para arranhar o corpo da menina. O porquê desse artifício é explicado pela própria tuxaua Baku nos seguintes termos: “Os antigos dizem também que a paca é gorda e assim nós devemos ser gordas e de pernas grossas. Eles dizem que é pra gente não ficar doente e para não ter preguiça. Arranhando com o dente da paca, a gente fica esperta, acorda cedo e vai trabalhar (Tuxaua Baku, entrevista, 2013).



Figura 10: *Cuniculus paca* e sua dentição⁵⁷.

Observe-se que, na fala de Zelinda, a paca aparece como sendo um animal robusto e forte. Essa descrição estética e também antropomórfica nos indica que para os Sateré-Mawé não há uma distinção entre homem e natureza, pois a visão do Nosokén é o referencial para se pensar o mundo (UGGÉ, 1991). Não é conveniente relacionar a mulher a animal que não fosse capaz de significar a força necessária para suportar o peso do trabalho na roça e o trabalho de casa. O corpo, em sua estrutura mais robusta, é para este povo sinônimo de saúde e vigor físico, por isso está relacionado à paca, como o próprio nome sugere, e não a outro animal com características menos vigorosas.

É importante percebermos as nuances simbólicas que esse ritual de passagem nos traz. Pedagogicamente, como afirma Campbell (1990), ele nos revela elementos significativos para entendermos melhor o universo feminino. Vejamos que após ser retirada do meio social e reservada em sua casa, o elemento rede que aparece no discurso está relacionado com o aprendizado da obediência. A menina deita-se na rede tecida apenas com fios, o que não é confortável, e durante os três primeiros dias se mantém numa única posição.

⁵⁷ Ver: <https://www.google.com.br/search?q=imagem+da+paca>. Acesso em 19/09/2015.

A obediência, segundo Santo Tomás, in: (Suma Theológica, II-II, q. 104, a. 2 sol. 3)⁵⁸ “é a virtude pela qual se reconhece pela ordem natural e do divino, a retidão e a excelência do mando de uma autoridade superior”. Obedecer, segundo a terminologia latina ‘*ob-audire*’, significa aquele que fala. Do grego *hypakuo*, é estar à escuta, *peithomai* – deixar-se persuadir, confiar ou fiar-se. Essa definição etimológica sugere que só é possível ser obediente quando nos dispomos a ouvir atentamente àquele que nos fala.

Atentemos para o sentido da palavra ‘obedecer’ que não significa ser submisso às cegas, mas capaz de ouvir e deixar-se persuadir, o que implica uma permissão de quem ouve se dispor ou não a obedecer. É um ato livre de escolha. A menina Sateré-Mawé coloca-se à disposição dos seus pais para ouvi-los, porque reconhece neles a capacidade de ensiná-la e conduzi-la neste momento de sua vida. A ela caberá decidir no futuro se seguirá ou não esses preceitos para os quais foi preparada. O indígena João Cutia revela que: “nós ensinamos nossos filhos e mostramos o que é bom ou não, mas a gente nunca vai decidir por eles. É triste ver quando eles quebram a cara. Às vezes já é tarde demais. Isso dói na gente, porque não era pra ser assim” (entrevista, 2014).

Ouvir e deixar-se conduzir pelos pais. Embora num primeiro momento nos pareça, pela atitude da mãe, que não houve escolha e sim uma predeterminação para o cumprimento do ritual, sendo o sangue menstrual o primeiro sinal, as etapas seguintes sucedem um acordo entre ambos: os pais que têm o dever de ensinar, e a filha o direito de aprender. O deixar-se conduzir pelo ritual da paca é permitir-se morrer, não no sentido da morte física, mas na dimensão do simulacro. Para Perniola (2000, p. 183),

A dimensão existencial da morte está estritamente ligada à dimensão do tempo: se não houvesse morte, não haveria tempo. A conexão entre tempo e morte é um aspecto fundamental, tanto do ser-para-a-morte como do simulacro da morte. Em Heidegger, a antecipação da morte revela-se como decisão, isto é, projeção e clara determinação da única possibilidade própria e certa da existência.

É chegado o tempo da mudança em que a menina deve ser transformada em mulher. O ritual denso pelo qual ela se permite passar representa o advento de um novo tempo necessário à sua existência, tanto no sentido pessoal quanto no sentido coletivo,

⁵⁸ <http://virtudes cristas.blogspot.com.br/2010/08/obediencia-virtude-crista.html>

pois está inserida num grupo étnico que tem um código moral em torno do qual todos se reconhecem como sujeitos.

A rasgadura dolorida feita com o dente de paca e que fará sair mais sangue do seu corpo é a representação, numa linguagem metafórica, da mudança de um simples casulo em uma linda borboleta. Há uma entrega plena do próprio corpo. O corpo não pertence mais à menina, ela o entrega, oferta-o como sacrifício, como requer todo rito de passagem (ELIADE, 2010). Essa entrega física e espiritual de si mesma é a brecha no tempo que se abre na perspectiva de fazer brotar o novo, de renascer.

O que nos impressiona é o ato pedagógico do rito, apresentando uma lógica sequencial de acontecimentos em que todos os elementos utilizados dialogam entre si. A casa de barro, a rede, os alimentos, a morte do velho corpo e o ressurgimento de um novo que está relacionado com a terra, pois o retorno à roça não é mais o da criança com cujo auxílio a mãe contava, mas da nova mulher que, ao ser arranhada pelo dente da paca e suar debaixo do sol escaldante com as fendas abertas no seu corpo, deverá entender a sua sobrevivência, relacionando-a ao sacrificado trabalho de abrir fendas na terra para dela fazer brotar a vida. As fendas da terra são metaforicamente as fendas do seu corpo.

Essa força e esse poder que o rito expressa transcende a ordem do natural. A menina se funda na mulher que se funde na terra e, dessa nova matéria, faz brotar mais uma vez o feminino de origem, renascido para continuar gerando a vida, tanto no sentido da imanência quanto da transcendência. Nietzsche (1995) entende a existência articulada a um sentido fundamental: o sentido da terra, ou seja, a experiência da imanência é fundamental para se pensar o ser humano e a sua superação, o da transcendência é o ir além que resultará na morte do próprio homem.

Ao ser arranhada pelo dente da paca e após o quarto mês, a moça nova deve ir para a roça plantar e colher mandioca com os sulcos do seu corpo abertos e não pode gemer e nem chorar. Esta atitude simboliza a experiência que a mulher nova está fazendo com o seu próprio corpo. A menina ‘morreu’ no ritual e uma nova mulher ressurgiu, trazendo vivência da transcendência, iluminada pela prática ancestral do retorno às origens da etnia.

É a mulher de consciência que faz vibrar os acordes sonoros de um novo tempo que se prorrompe, isto é, é a mulher plena de sentido, desabrochando para o mundo de seu povo e para ele estando pronta. Para Andrews (1995, p. 202), “quando você atravessa o limiar da mulher em transformação, você atravessa o limiar que todas

as mulheres atravessam, e todas têm em comum: é o começo de sua vida sagrada e sua verdadeira irmandade na terra”.

A mulher Sateré-Mawé é aquela que carrega em si as sementes míticas de seu povo, tanto no seu corpo, porque é a continuadora da vida pelo ato de gerar assim como a terra que produz o alimento e sacia a fome, quanto na consciência, pois no contato íntimo da casa, ouvindo os ensinamentos de sua mãe, ela desperta para a vida mítica e sagrada. É o despertar da sensibilidade que a leva a transitar pelo mundo dos espíritos, obedecendo a seus ensinamentos e repassando para o seu povo por meio de seus rituais. A mulher Sateré-Mawé é a chama que não se apaga e o fogo que fumeja na etnia.

Ouçamos a última parte da narrativa e o fechamento do ritual:

No quarto mês, minha mãe me mandava fazer as tarefas de casa e tomar banho num banheiro de palha, construído só para mim dentro do mato. Depois que eu fazia as tarefas, eu voltava de novo para minha casa. Só depois do período menstrual do quinto mês, é que eu saí do quarto para tomar banho na beirada e então eu já estava pronta para trabalhar. Então é nessa hora que a comunidade fica sabendo, porque a moça nova saiu do quarto. Antes disso, ninguém pode saber. Isso só pertence à mãe e ao pai. A aldeia sabe, porque ela some, significa que ela estava guardada, porque ela é moça nova (Tuxaua Baku, 57 anos, entrevista, 2013).

Pensar o ritual de passagem ultrapassa os limites desse ou daquele povo, pois sua linguagem é universal e encontra ressonância em todos os povos igualmente, salvo a natureza peculiar de cada rito e de cada lugar. A mensagem que o rito de passagem feminino Mawé traz em si é a superação do apolíneo, e isso não se dá somente na esfera da imanência onde há a presença de um corpo físico que se lança na experiência do se submeter ao ritual, mas especialmente de um ‘corpo’ imaterial que se projeta para além do visível e do tocável (MERLEAU-PONTY, 2012).

Esse longo tempo de cinco meses, morando sozinha num quartinho e longe dos ruídos da comunidade, é o tempo destinado à aprendizagem necessária para a sua condição de mulher que também tem relação direta com sua saúde. A moça que faz o ritual se torna mais forte e saudável para se tornar mãe e cuidar bem de sua casa. Os alimentos consumidos durante o ritual e outros que lhe são tolhidos têm relação direta com a saúde, tanto do corpo quanto do espírito, porque também sobre isso não há distinção para os Sateré-Mawé. Corpo e espírito são uma só coisa e uma só realidade que se funde na dimensão mítica de compreensão de mundo que os circunda.

Numa última análise da narrativa, acentuamos o seu desfecho final, a culminância do rito. Após o quinto mês, depois de seu período menstrual, a moça sai de sua casa e vai à beira do rio banhar-se. Assim como o rito iniciou, ele finaliza. Percebamos que há um movimento de entrada e saída, de começo e fim sempre se renovando. Ao menstruar pela primeira vez, ela voltou-se para si mesma e empreendeu sua viagem sozinha, pois o ritual, ainda que seja uma manifestação da vida comunitária em sua totalidade, é uma experiência pessoal, um voltar-se para si mesmo no intuito de conhecer-se a si mesmo e encontrar as respostas que sua consciência busca.

Nessa viagem, a moça nova primeiro deparou-se com o silêncio, a solidão, um exercício profundo do conhece-te a ti mesmo. Na sequência, depara-se com a terra e com ela aprende e faz a experiência do cuidado, pois toda a sua vida está relacionada com esse grande útero que gesta não só o homem, mas todo o universo. O fechamento desse ciclo ritual só se completa no encontro com a água. A moça nova move-se em direção ao rio e nele completa seu destino final. A água do útero materno é o líquido amniótico que sustenta a vida dentro de si, o qual, ao se romper, lança para o mundo um novo ser, uma nova vida. Ela mesma renasce, ela mesma se prorrompe, ela mesma se lança e, numa linguagem simbólica, faz ressurgir não só a mãe, mas o feminino sagrado da etnia Mawé.

A relação com a água não é somente a de purificar-se, de limpar toda eira restante, a água torna-se a expressão de uma vida nova, porque finalmente a menina submergida foi transformada na nova mulher que emergiu.

Essa mulher que emerge da água, renascida, está pronta para a vida em comunidade. Os Sateré-Mawé não fazem festa para a moça nova. A alegria deles é saber que o tempo não consegue apagar suas certezas, apesar de conscientes das incertezas que é a própria vida. Viver para este povo é um constante lançar-se no escuro sem temer a falta de óleo para suas lamparinas. É simplesmente viver.

CAPÍTULO IV – MITOLOGIA SATERÉ-MAWÉ E SUA CONTINUIDADE NO TEMPO

A humanidade não poderia começar com o pensamento abstrato ou com uma linguagem racional. Tinha de passar pela era da linguagem simbólica do mito e da poesia. As primeiras nações não pensavam por conceitos, mas por imagens poéticas; falavam por fábulas e escreviam em hieróglifos.

Ernest Cassirer

4.1. A mitopoética e a expressão do imaginário Sateré-Mawé

Ao navegar pelas águas do rio Andirá e nelas emergir engolfados pelo encanto de seu tom esverdeado, levemente tocado pelo brilho do sol, qual esmeralda mais pura e aquilatada, não navegamos por um rio apenas, mas pelo rio dos sonhos e dos símbolos. É como se um novo mundo se abrisse perante nossos olhos, escrito numa linguagem desconhecida que precisasse ser decifrada para ser manifesto. Neste momento, sentimos que não basta a lógica racional da ciência e sim a leveza da poesia que nos toca de algum modo, por primeiro.

A arte em sua concepção holística tem a capacidade de nos fazer transbordar diante daquilo que em princípio não somos capazes de compreender, mas nos toca a alma. Extasiados que ficamos diante da beleza infinda da natureza daquele pitoresco lugar, o verde rio navegado se transforma em esmeraldas cintilantes, um bem precioso, embalando com seu banzeiro os sonhos dos povos tradicionais indígenas e não-indígenas que habitam esta região. Nas terras Mawé, o rio que nos leva até eles é verde. Um rio de esperanças!

A linguagem da poesia nos aproxima das coisas e das pessoas, permitindo-nos falar sobre elas, não de forma objetiva como numa descrição densa, tão somente, mas também envolvidos pela magia do lugar que nos transmite uma outra linguagem, diferente daquela com a qual estamos acostumados no mundo acadêmico.

Diante de cenários bucólicos próprios da floresta amazônica, é-nos exigido, como exercício do pensamento e da escrita, uma forma de pensar e falar das coisas a partir de uma nova objetivação que, para Cassirer (1998), são as formas simbólicas. Logo, não existe uma realidade que seja interpretada de diferentes formas, mas sim uma realidade que é construída de formas diferentes, com diferentes valores e perspectivas.

Essas formas simbólicas são criadoras de totalidade ordenada, cada uma cria seu próprio cosmos explicativo para suas interrogações de maneira específica.

A experiência de vida dos Mawé passa necessariamente pela linguagem da natureza e dela recebe seus influxos. O rio não é apenas o lugar do qual provém o alimento fresco de todos os dias, o peixe; ou dos encontros ao fim da tarde contemplando o pôr do sol, das inocentes brincadeiras das crianças na beira d'água, de lavar as vasilhas de casa e de tomar banho, mas a morada dos deuses que habitam suas profundezas, como a Iara, por exemplo.

A terra não é mais o solo fértil que, se adubado e cuidado, gera o alimento cultivado nas roças, mas a morada do Guaraná, o chefe por excelência do povo Mawé, presentificado como uma espécie de arbusto cujo fruto tem a aparência de um olho humano que tudo vê e tudo observa.

O céu não é somente o lugar dos astros, dos planetas e das galáxias para a astrofísica, e sim o lugar onde habitam os deuses, o protótipo original de todas as coisas, pois acreditam que o que há na terra, há também no céu, mas em sua forma pura, original. O céu é o lugar de Tupana, o seu deus maior para o qual retornarão após a jornada terrena.

Observemos que o povo Sateré-Mawé tem uma relação profunda com a natureza, não como algo externo a si, mas a extensão de si mesmo. Homem e natureza não são dois opostos, mas o todo. Tudo é um. Essa realidade, na qual o todo é um, manifesta-se à nossa percepção como arte no sentido holístico, expressão de uma vivência que contém ao mesmo tempo o mito, a linguagem e a ciência, aqui compreendida, não enquanto objetividade dura, e sim como uma produção espontânea do sujeito, uma forma de objetivação em meio às outras, numa perspectiva cassireriana.

Ao pensar a partir desta discussão, entendemos que a linguagem mítica se estabelece como expressividade da relação homem-natureza, não separando signo e significado, nem imagem das coisas, sempre carregada de muita emotividade, estando esta bastante arraigada nos rituais de iniciação especialmente, e outros rituais de cerimonial político, como é o caso do sakpó, por exemplo. O rito, assim compreendido, será sempre a linguagem utilizada por esses povos para se comunicar com o sagrado, no sentido de religação da ordem que deve ser restabelecida. De característica combativa, os ritos trazem uma mensagem inscrita de um tabu que não pode e não deve ser rompido, porque gera a desordem e o mal.

O cumprimento dessa lei estabelecida através do rito proporciona o ordenamento social necessário à vivência comum e restabelece os liames sagrados com o divino. Tanto a vida quanto a morte são compreendidas como reencarnação e passagem, consecutivamente. Para o homem primitivo, essas duas dimensões da existência dizem respeito ao sagrado que concede a ele o ato de nascer e de morrer quando chega o tempo de ir. O indígena Bernardino, da Comunidade Simão, revelou em entrevista que “assim como uma plantinha nasce hoje, a gente cuida, vê ela crescer e depois morrer, assim é nossa vida. A gente é como as plantas: num dia nasce e no outro morre. E assim tem que ser” (entrevista, 2013).

A percepção e o ordenamento do tempo, para os Sateré-Mawé, seguem o ritmo da natureza, ou seja, eles acreditam ser a natureza a grande mestra que impõe limites naturais e necessários à própria vida. Morin (2007), ao se referir à condição humana de ser 100% cultura e 100% natureza, faz-nos voltar nossa consciência para esta condição própria de nosso ser-no-mundo. Não somos diferentes dos outros seres que compõem este universo em totalidade, apenas fomos dotados de capacidades diferentes do resto dos demais seres existentes.

Para os Sateré-Mawé, o sagrado a que eles se referem como Tupana tem o poder de julgar o que é certo e o que é errado, cabendo àquele que se entrega ao rito a submissão e obediência sem questionamento. Diz Cassirer (1998) que a partir do momento em que o homem lança a pergunta sobre o porquê, muda a perspectiva de percepção das coisas e do mundo, gerando a linguagem da ciência.

Ao mesmo tempo que essa cosmovisão foi libertária, porque rompeu com as enlaças que prendiam o entendimento a uma fatalidade imobilista e, sob vários ângulos, irracionalista, dominada pelo encantamento do mundo – resultou também dualista e maniqueísta. Ao dissociar o homem da natureza, estabeleceu-se uma sintonia direta entre a ordem legislada por Deus e a sua capacidade de contemplação pelo homem de ciência, como expressão da verdade. Na ortodoxia dessa interpretação, espíritos críticos e investigadores da natureza foram consumidos sem piedade em fogueiras.

A velha discussão de que, segundo Balandier (1997, p. 17), no início a “ciência quis a morte do mito, assim como a razão quis a supressão do irracional” se mostra hoje no cenário científico, não mais como um entrave ao diálogo, mas como abertura de possibilidade para um novo pensar e um novo entendimento sobre um determinado tipo de conhecimento que o mito traz em suas narrativas de forma universal, porque presente em todos os povos e culturas, revela, ao mesmo tempo que

vela, uma verdade escondida numa linguagem específica do imaginário humano. Um imaginário carregado de sentido e sem o qual não seria possível fazer ciência na Amazônia. Estamos diante de *bricoleur* ou como dizem os americanos *It Yourself*.

A história do mundo não nasce pela ciência, mas pela capacidade humana de pensar o impensável, de ver o invisível no visível (MERLEAU-PONTY, 2012), de comparar o incomparável (DETIENNE, 2004). Tudo é possível nesses tempos de crise do conhecimento, e o desafio que se nos interpõe é o de sermos capazes de não desperdiçar nenhuma forma de saber. O tempo cartesiano e comteano de uma visão positivista da realidade e do mundo cede cada vez mais lugar para a poesia como expressão primeira desse movimento natural do próprio pensamento voltado para si mesmo. Uma bricolagem no sentido levi-straussiano de uma ação espontânea que não segue os padrões do rigor científico, mas que nem por isso deve ser considerada de menor valor.

A Amazônia, em especial, é um lugar privilegiado dessas ações espontâneas do pensamento. O imaginário do homem amazônico revela o seu grau de intimidade com o espaço natural da floresta e dos rios e neles se imiscui como se fosse uma única realidade. Isso se torna o despertar da *poiesis* de um povo que aprendeu a observar a natureza e, observando-a, ir além do que os olhos podem ver. O imaginário amazônico transgredir o aqui e o agora e se lança num não-tempo que tampouco é estabelecido apenas a partir das coisas existenciárias, mas na dimensão do poético e do simbólico.

A arte de contar histórias, herança dos povos indígenas em que tudo tem vida e todas as coisas interagem entre si, está diretamente relacionada à vivência do cotidiano e das experiências, marcadas pelo ritmo da natureza que não distingue o homem da própria natureza como realidade viva e pujante que o circunda. A Iara, a cobra grande, o boto, são todos personagens desse rico imaginário que anuncia uma outra forma de pensar este espaço que não seja unicamente por meio do discurso científico, mas evoca também a mitopoética como reflexo da identidade de um povo, sendo indígena ou não, o qual percebe a Amazônia como um espaço aberto de possibilidades polifônicas e polissêmicas.

O rico arcabouço mitológico do povo Mawé, que concebe o guaraná não apenas como fruto, mas como chefe; ou a serpente, não apenas um animal irracional, mas o elemento gerador de vida, que juntamente com Uniã Wuã Sap'í, movimentam a trama mítica das origens, é, no nosso entendimento, a simbologia mais rica de sentido e valor desse homem que, para Morin (2007), é também 100% natureza. Suas narrativas

vão desde a forma como concebem o início de todas as coisas que se dá no jardim do Nosokén até a expectativa do reencontro com suas origens após a morte.

A complexidade das narrativas se dá pelo fato de que, ao longo de aproximadamente 350 anos da presença de evangelização, os mitos e ritos da cultura indígena Mawé incluíram, e de certa forma, assimilaram conteúdo da doutrina e da vivência cristã. Uggé (1997, p. 98) nos diz, por exemplo, que “nas narrações mitológicas da grande água e do primeiro fogo, temos elementos para pensar que houve uma reinterpretação e adaptação do universo religioso típico do índio sateré com a evangelização cristã. O universo religioso atual dos índios Mawé é um conjunto de religião animista, espiritismo, afro-brasileiro e fé cristã”.

Não é de estranharmos que esses elementos todos tenham chegado até eles, descendentes que são dos índios tupinambá, sendo nômades na busca da terra sem males, crença de seus antepassados. Em suas viagens por muitas regiões do Brasil, especialmente pelo nordeste onde essas crenças são vivenciadas com mais intensidade, é possível que, por um motivo maior de sobrevivência, tenham assimilado elementos culturais, os quais, num dado momento, tiveram ressonância em sua cosmovisão.

Essa relação com diferentes povos, em diferentes épocas e crenças também diferenciadas, mostra-nos, de certa maneira, a capacidade de adaptação desse povo frente a outras culturas e a preservação de suas crenças, hoje tão vivas em seus rituais, ainda que entendamos ter ocorrido uma miscigenação cultural, na qual possivelmente elementos de outras culturas tenham sido agregadas às suas, mas sem perder peculiaridades muito próprias de seu jeito de ser-no-mundo, como expressa no puratin, na tucandeira e na moça nova. Mesmo que a um dado momento em sua mitopoética percebamos elementos de caráter exógeno, isso não desqualifica suas histórias, mas nos mostra que a cultura, como diz Cassirer (1977), é uma invenção humana e o é de fato. Sendo assim, a cultura é passível de ressignificação.

Ressaltamos que o mito de origem apresentado no primeiro capítulo desta tese nos traz a figura de um jardim de onde tudo surgiu, e as imagens que a narrativa Mawé nos apresenta não são diferentes daquelas do jardim do Éden, narrativa do mito judaico-cristão, mas com elementos próprios da cultura Mawé. A figura do feminino que na narrativa bíblica do Gênesis se refere à Eva como primeira mulher, no Nosokén, é a própria árvore cujo nome não deve ser revelado, protegida no meio do jardim.

A revelação do nome do *Espírito de um Grande Peixe* assim como a transgressão do ato de comer o fruto proibido no Éden estão diretamente relacionados

ao tempo, rompido na perspectiva de um outro tempo marcado pela atitude de um feminino que faz a roda da vida girar. Podemos dizer que a estética da mitopoética Mawé revela-se como uma metáfora do teatro grego onde a relação bem e mal são muito marcadas e provocantes. A luta constante entre o estabelecido (Apolo) e o transgressor (Dionísio) nos coloca na expectativa de um novo que se irrompe a todo momento, permitindo-nos contemplar a beleza do imaginário humano que vai além do que nossos sentidos podem tocar ou nossa mente imaginar. Não há mais a obsessão pela harmonia, mas abre-se um grande espaço para a entropia e à desordem que, para Balandier (1997, p. 11), essa “consciência da desordem está viva e cria reações, contrárias hesitações”.

A desordem provocada por forças de oposição a que nos referimos numa linguagem arqueológica grega presente nas figuras de Apolo, que representa a ordem, e Dionísio, que representa a ‘desordem’, não significa mergulharmos num caos sem um ordenamento, pois no próprio caos há uma ordem estabelecida ainda que de ordem inversa. A efervescência natural, o borbulhar de novas possibilidades trazidas por essa junção de forças e movimentos contrários fascinantes, exige-nos pensar não mais a partir de uma racionalidade simétrica, linear, mas numa razão mais ampla e profunda em que o impensável e o invisível possam se mostrar e se manifestar no palco do conhecimento de igual modo.

O caos não é sobremaneira sinônimo de bagunça, ele é a manifestação de uma inquietude, ao mesmo tempo que atrai pelos ruídos que causa, busca explicações para esse imprevisível e inédito que se manifesta. Não sendo possível uma explicação racional, o homem primitivo busca na própria natureza elementos que se autoexpliquem. Diz Maffesoli (1985, p. 148) que “a consecução paroxística deste corpo amplificado, deste ‘corpo’ que é causa e efeito da sociedade de base, é por um lado, a confusão, mesmo o caos – que prepara, em seu sentido pleno, a civilização”.

A ideia de civilização para os Sateré-Mawé é a da integração entre homem e natureza. Em todas as narrativas, sejam as de origem ou não, percebemos a influência e participação direta de animais e plantas no seu modo de pensar e de se relacionar com a natureza, não sem citar os influxos da mesma sobre eles. A natureza carrega em si a potência de um demiurgo que, ao mesmo tempo em que cria e recria a matéria existente, também é responsável pelo mal que se estabelece no mundo. Essa potência demiúrgica se manifesta na crença de que tudo tem *anima* e esta tem relação direta com cada ser na terra, seja nos rios, na terra (roça), na mata, animais e pássaros.

A crença nesse mundo espiritual é tão forte e tão arraigada nas ações desse povo que uma simples árvore caída na floresta é anúncio de um mal presságio, um anúncio de algo negativo que poderá acontecer, seja em relação a um indivíduo apenas ou em relação à própria comunidade. Acreditam que esse prenúncio esteja relacionado a doenças ou até mesmo à morte. Normalmente essas crenças estão conexas à ordem da feitiçaria. Uma espécie de trabalho⁵⁹ encomendado por pessoas, sejam elas indígenas (parentes)⁶⁰ ou não. O medo que povoa o imaginário Mawé tem origem em suas raízes míticas. Em todas as suas histórias, a dualidade bem e mal é visível e atuante em sua memória. As inúmeras experiências de morte vividas em sua trajetória humana e mítica fazem com que eles desejem viver em paz e fazer o bem.

Em sua crença acreditam que o bem (Tupana) e o mal (Yurupary), que fazem parte da ordem dos “Monã ou suprema classe” (Yamã, 2007, p.32), coabitavam juntos no primeiro mundo, identificado como sendo o instante quando o nome da árvore “*Espírito de um Grande Peixe*”, em meio ao Nosokén, não havia sido revelado. A árvore, como afirmamos antes, é o feminino oculto, o lado inverso da criação que não deve ser associada ao mal, mas à força geradora de vida que, ao se manifestar, faz fervilhar o Nosokén, provocando uma nova ordem.

Diz o mito que, a partir do momento de quebra dessa ordem natural, houve uma separação inevitável entre Tupana e Yurupary. Magkarú Sése – a serpente responsável por seduzir a mulher e de cujo ato gerou o Guaraná, foi levada por Tupana para o céu na tentativa de criar um segundo mundo onde seres encantados, os Pajé-Poxy (sacerdotes de Yurupary) e os Paini-Pajés (sacerdotes de Tupana) habitariam esse novo lugar.

Para Yamã (2007), os Paini-Pajés foram os grandes responsáveis pela criação do mundo e deram seus espíritos pertencentes à ordem dos Wihóg’wató, ou classe dos espíritos da natureza, para proteger a Mãe-Terra. São eles: “Tapyra’yamara, o espírito das onças; Yanawyt, o espírito dos cachorros; kasawá-w-açu, o espírito das aves e do céu; Ka’ápóra, o espírito da floresta e de todos os animais de caça; Pirá-

⁵⁹ O termo trabalho, neste contexto, se refere a um rito mágico de feitiçaria. Encomendar ou fazer um trabalho significa que você foi vítima de um feitiço e que este provavelmente causará algum mal, seja de ordem espiritual ou física (doenças) de origem desconhecida. Os sateré temem esse tipo de ação e condenam atitudes de pajés que usam desses artifícios. Eles preferem lidar com a cura através de ervas e não se utilizar desses recursos naturais para provocar o mal.

⁶⁰ Consideram por parentes todos aqueles que são indígenas, independente do grupo étnico.

waçú'ringa, o espírito dos peixes; e Sukuyú'wéra, o espírito das cobras e das águas (Yamã, 2007, p. 32).

Após essa recriação que deu origem ao segundo mundo, os Pajé-Poxy perderam a capacidade de vida eterna e envelheceram; foram transformados em Anhang (demônios) – esse termo, segundo Uggé (1997), pertence à cultura Tupi e significa espírito mau. Do contato com a religião cristã, foi denominado de demônio ou diabo. Os missionários do séc. XVII falavam do “terreiro do diabo dos Tapajó que era um espaço de terra plano e largo dentro da mata [...] lá tinha grandes festas e bebidas. Feiticeiros falavam com voz rouca e grossa e diziam ser a voz do diabo”. Hoje, o termo mais comum entre os Mawé para falar do mau é ‘visagem’⁶¹. (UGGÉ, 1997, p. 12)⁶².

Atentemos para o fato de que envelhecer significa que perderam a capacidade de vida eterna e foram lançados no tempo. O mal surge, na visão do Mawé, a partir da ruptura entre a classe dos Monã. Yurupary perde a dimensão do divino, ou seja, é caído do céu e passa a habitar a terra impedindo que as criaturas que ali habitam possam retornar um dia para o céu de onde vieram. Esses seres se multiplicam na terra e passam a se manifestar como visagem e assombrações. Da ordem dos Wãgkãgkãg e seguidores de Yurupary, são eles:

Koré-kãkãnema, a porca visageta; Pinto-Piróka, a visagem dos quintais; Matinta, o fantasma – que é o próprio Yurupary, Matintaperê, mulher amaldiçoada pelo Pajé-Poxy; Yurutay, a mãe das aves agourentas; Kuyãguéra, a mais maléfica de todas (a mulher que voltou do mundo dos mortos para matar os homens em idade de casar); e Ária-wató, o fogo-fátuo das beiras dos rios, conhecida como boitatá (YAMÃ, 2007, p. 33).

A rica simbologia que povoa o imaginário do Sateré-Mawé representa a profunda relação desse povo com a natureza e a não distinção entre o mundo real e o mundo espiritual. A dualidade bem e mal é nítida em todas as narrativas, e os elementos representativos das forças do bem permite-nos pensar na dimensão escatológica de suas crenças. Numa linguagem teológica, é possível dizer que a parusia desse novo mundo

⁶¹ A visagem é um espírito mau, algo que eles não conhecem ou de um defunto. Sua aparição está relacionada a lugares onde aconteceram mortes, matanças, epidemias, assombrações, dentre outros.

⁶² Uggé fez referência ao dados coletados nas Crônicas dos Padres Jesuítas por BETENDORFF, João Felipe, SJ – Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão, 1699, p. 170. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1910.

se dará na vitória de Tupana sobre Yurupary, ou seja, a manifestação definitiva da Terra sem Males – desejo de um novo céu e uma nova terra sem guerras e sem doenças.

Peremptoriamente há uma relação muito forte de temor com a natureza. Eles acreditam que após a criação do segundo mundo “os encantados que compõem a ordem dos Ypakahawãg foram os únicos que não sofreram transformação e continuaram vivendo na floresta. Eles são filhos da cobra grande: sukurijú, surukukú, jiboia e kutimbóia” (YAMÃ, 2007, p. 33). Estes são seres poderosos no imaginário Mawé. O senhor João Cutia, em entrevista, disse-nos que “se ao sair de casa para pescar ou caçar e encontrar com uma cobra, é melhor voltar para casa ou se desviar dela” João Cutia (entrevista, 2014). Eles tomam o surgimento desse animal como um aviso de que tanto no rio quanto na floresta naquele momento não estarão seguros.

A cobra, no imaginário Mawé, é o elemento que liga os dois mundos e todos os reinos da terra. Para João Cutia, “a cobra é o elemento central que equilibra as forças da natureza. É ela a responsável pelas grandes águas e pela vazante. Matar uma cobra é colocar a vida da natureza em risco. O melhor é deixar ela ir” (entrevista, 2014).

A cobra representa para o povo Sateré-Mawé o ciclo das águas. Matá-la representa perigo. Não é o caminho correto para a conservação da natureza e para manter o equilíbrio entre o reino das águas e da terra. A cobra tem que ir, deve viver, pois ela é fluxo natural de vida.

Ela é a representação da eternidade e da fecundidade espiritual. Foi da cobra e do seu relacionamento com a mulher Uniã Wuã Sap’i que surgiu o Guaraná – chefe mítico do povo Mawé, que trouxe a paz para todos os clãs da etnia, em que ele, entre si, revela o mito do puratin. Sobre a cobra e o simbolismo mítico que ela carrega no âmbito da cosmovisão desse povo, trataremos no último item deste capítulo.

Não menos importante do que a cobra, mas hierarquicamente abaixo dela, estão outros seres encantados que povoam os rios: a tartaruga, as piraibas e os botos. Os paini-pajés denominam estes animais como ‘seres míticos’, como companheiros-do-fundo. São seres também temidos não somente pelos Sateré-Mawé, mas pelos habitantes da Amazônia. O boto tem uma característica antropomórfica. Ele é aquele ser aquático que em noite de lua cheia sobe o barranco do rio vestido de branco com um chapéu na cabeça e seduz as moças do povoado. Do ato da sedução entre os dois, resulta o surgimento de uma criança que, por não ter pai revelado, é considerado ‘filho do boto’. Para a indígena Evarista, da Comunidade Simão,

as meninas moças não devem descer para a beira do rio quando estão no seus dias. É perigoso. O boto que fica lá no fundo sente o cheiro e atrai as menina. Elas ficam sem ação e aí acontece o que não é para acontecer. A menina tem que ficar em casa e a mãe tem que cuidar dela até passar tudo. Quando uma menina fica moça, o cuidado deve ser mais ainda (entrevista, 2013).

As moças são proibidas de descerem menstruadas para a beira do rio e se banharem, pois o sangue menstrual atrai os seres-do-fundo. Nesse período devem se reservar às suas casas para não correrem o risco de se relacionar com um ser encantado e se tornarem encantadas para sempre, ou de gerarem um filho sem pai. Isso as deixaria mal faladas na comunidade e vizinhança. Obviamente que essa relação é um interdito, uma forma de proibir as mulheres a não manter relações fora do casamento, um ordenamento social, como comenta Balandier (1997).

Sobre o casamento Mawé, é importante salientar que ele tem uma “atitude primordial, sem traços nem cerimônia exterior. O rapaz passa a viver com a moça na casa dos sogros e a aceitação dos pais é manifestada por um simples silêncio concordatário” (UGGÉ, 1997). Neste sentido, os filhos gerados desta união são legítimos. Hoje, com a aceitação do cristianismo, os casamentos são realizados a partir do ritual do matrimônio. Na maioria das vezes, esse ritual é realizado apenas por uma questão de formalidade perante a religião que aceitaram da crença do homem branco, pois o pacto maior dessa relação é o consentimento estabelecido entre noivos e pais, conforme a tradição.

Quando Uggé (1997) se refere à atitude primordial, ele chama a atenção para as origens da etnia no jardim do Nosokén, quando do encontro entre Uniã Wuã Sapí e a serpente. Essa união gerou conflito na família da mulher, após o anúncio de que daria à luz a um filho. Os irmãos dela não aceitaram a cobra como genro e nem a criança como sobrinho. Esta discórdia culminou na morte do filho de Uniã Wuã Sapí, pois não o reconheciam como legítimo. Assim, o cuidado com as meninas para que não desçam à beira do rio quando estão menstruadas tem uma fundamentação mítica e significativa, haja vista o que aconteceu com Uniã Wan Sapí que engravidou de uma cobra, resultando em morte, e isso eles não desejam mais que se repita.

A morte trágica da criança que gerou o Guaraná – o símbolo da maturidade política e social do povo Sateré-Mawé, trouxe um novo ordenamento para a etnia. Se antes percebemos pelas narrativas que a imposição de atos agressivos sobrepunha o diálogo e o entendimento entre eles, isto foi ressignificado com o advento do Waranã

(chefe). A morte da criança e seu ressurgimento como chefe foi o divisor de águas para um novo posicionamento político e social da etnia. Morte e vida – sempre dois extremos muito presentes na vida dos Sateré-Mawé. Um momento marcado pelas forças dos Paini-Poxy, representado na figura dos irmãos de Uniã Wan sap'í, e outro momento oposto, representado pela própria Uniã Wan sap'í, conhecedora do mundo dos Paini-Poxy e sendo ela mesma a representação dos Paini-Pajé, transforma a morte do filho num episódio superior que marcará definitivamente a vida do seu povo.

Em outros termos, é possível dizer que o Guaraná representa o arquétipo da criança rejeitada e que foi assassinada. Para Hillman (1973, p. 395)⁶³,

a imagem da criança morta é a imagem da nossa esperança perdida, do nosso desapontamento criativo, da imaginação tolhida. A criança morta não é só a morte da vida, mas também a vida da morte; não é só o fim da vida, mas também o fim do sentido ou da finalidade da vida.

Na trajetória do povo Mawé, resgatar a criança perdida pode significar também o resgate do sentido da própria existência, porque na imagem da criança está manifesta a representação simbólica dessa memória coletiva. Na linguagem poética do mito, a riqueza de detalhes desse processo de invaginação que, segundo Maffesoli (2012, p. 59), “é a lógica do regresso, um retorno ao ventre, aos sentidos, ao sensível” se dá na expressão mais profunda da mãe fazendo brotar da terra o seu filho morto como um novo arquétipo, capaz de “harmonizar-se com os ritmos, quase fisiológicos da existência”. Esse filho renascido torna-se a bebida ingerida por eles todos os dias, denominada sakpó.

A atuação do feminino, nesse processo de reordenamento da memória coletiva que se dá na visão mitológica como mãe do guaraná, é manifestada na vida concreta desse povo como a grande guia que os conduz à terra sem males. Foi de suas mãos que o guaraná tomou vida e é a partir do movimento de suas mãos que ele se manifesta. A mulher Mawé, ao ralar o guaraná em bastão na cuia e transformá-lo no chefe esperado por todos, revela o poder que lhe foi dado no Nosokén e faz com que esse poder seja reconhecido por seu povo. A cuia de sakpó posta no patavi é o trono onde o feminino primordial habita.

Podemos considerar a mitopoética Sateré-Mawé fértil e plena de uma feminilidade que permeia toda a trajetória mítica e real da etnia. As narrativas são de

⁶³ HILLMAN, James (1971). *Abandoning the Child*. *Eranos-Jahrbuch*, vol. 40, 357-407. Leiden : E. J. Brill, 1973

uma beleza poética imensurável. A fertilidade criativa de contar suas histórias e revelar suas memórias perpassa por uma linguagem profunda com a natureza, consigo mesmo e com o Totalmente Outro, os deuses que guardam e regem suas vidas num movimento contínuo de nascer, morrer e nascer de novo, até a chegada a seu destino final.

É perceptível a força do feminino presente na etnia e a importância que as mulheres representantes deste ser feminino primordial têm. Os Sateré-Mawé seguem os rastros do *Espírito de um Grande Peixe* – e é nesse espírito feminino que depositam a esperança do retorno ao Nosokén.

A trajetória do povo Mawé é a própria trajetória da humanidade lançada na aventura de encontrar-se a si mesma rompendo elos estabelecidos, rompendo paradigmas, experienciando o esvaziar-se e o consumir-se e de algum modo não perdendo a esperança de que existe algo maior além da morte.

O imaginário enriquecido pelas experiências cotidianas da vida são, a seu tempo e a seu modo, a pedra de toque fundamental para que este povo deseje continuar sendo o que é, sem perder os vínculos com a sua cultura. A mulher Sateré-Mawé, como conhecedora das crenças originárias de sua etnia, é a grande responsável por manter viva as raízes fundamentais que sustentam essa grande árvore no meio do Nosokén. Cada Sateré-Mawé é uma folha dessa grande árvore que desprende de seus galhos novos saberes para um novo pensar.

Embora a cultura “nunca nos ofereça significações absolutamente transparentes, a gênese do sentido nunca está terminada. Aquilo a que chamamos de nossa verdade sempre o contemplamos apenas num contexto de signos que datam o nosso saber” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 63). O que o povo Sateré-Mawé nos oferece está para além dos saberes, signos e significantes estabelecidos pela ciência. O feminino Mawé constitui-se num útero aberto no tempo, pronto para dar à luz novas vidas que buscarão se reconhecer e se encontrar no tempo-espaço da etnia em busca de sentido.

4.2. A erotização dos mitos Sateré-Mawé



Figura 2: Placenta Sagrada. Fonte: Paz Treuquil, 2014⁶⁴.

Neste sobrevoo sobre a erotização dos mitos Sateré-Mawé, trazemos a Pintura a óleo sobre tela, de Paz Treuquil, que representa a Terra como útero sagrado, presente no imaginário de muitos povos indígenas espalhados pelo mundo, entre eles, os Navajos, povos da Nova Zelândia e também os Sateré-Mawé, que acreditam ser a Terra a Grande Mãe de onde tudo nasce e para a qual tudo retorna após a passagem pela existência.

É do arcabouço das narrativas do povo Sateré-Mawé, a nós transmitidas em entrevista durante o trabalho de campo, quanto daquelas registradas em especial nas obras intituladas *“As bonitas histórias Sateré-Mawé*, de Enrico Uggé, e *“Sehaypóri – o livro sagrado do povo Mawé”*, de Yamã Yaguarê, que ousamos falar de erotização dos mitos, sob a perspectiva de quem se lança na busca de um diálogo que transgride a lógica da ciência e se depara com uma realidade desconhecida presente numa profunda

⁶⁴ Em: www.paztreuquil.com. Acesso em 12/01/2016.

relação homem-natureza. São insondáveis os caminhos que percorremos pela floresta dos sonhos e dos encantados que povoam o imaginário Mawé. Neste lugar, a vida se manifesta em todos os recantos e, sob o olhar atento dos espíritos, segue seu fluxo na habitabilidade da terra e na transcendência do céu.

Num instante eterno, como diz Maffesoli (2003), tudo é possível de sentido e neste mesmo instante eterno tudo poderá não mais existir. É neste fio da espada entre o ser e o não-ser que o imaginário Mawé está situado. Assim, os mitos, com sua linguagem peculiar, sinalizam-nos transgredir a lógica do aparente e adentrar ao universo do imprevisível, do obscuro, do velado permitindo-nos decifrar seus códigos ou não.

É comum neste rico e simbólico cenário nos encontrarmos com a Iara que canta e encanta, com o Boto que atrai misteriosamente as mulheres para o fundo do rio e com elas copula; ou mesmo nos assustarmos quando uma árvore cai na floresta ou uma cobra atravessa o caminho, significando mau presságio, dentre tantas histórias. São tantas as manifestações sobrenaturais tornadas naturais nesse imenso cosmos de sentido denominado de mito pelo povo Mawé, que não nos é possível fazer essa viagem dos sonhos senão pelos caminhos da mitopoética.

Falar de erotização, remete a Eros. Para Oliveira (2013, p. 160), “o mais belo e primevo, o mais belo entre os deuses imortais, na opinião de Hesíodo⁶⁵”. Eros é a própria expressão da beleza. Um intermediário entre a alma e o intelecto. Em outras palavras, estar-se-á frente ao olho de Afrodite, a qual descreve a função do amor, tendo por referência a visão sensível” (IDEM, p. 160).

A sensibilidade desse olhar erótico que nasce do olho de Afrodite ultrapassa a dimensão do corpóreo e se situa para além do tempo. Eros torna-se, assim, a tríplice imagem do amante, do próprio amor e do amado. Uma figura intrigante, presente desde todos os tempos, o responsável por fazer surgir do caos inicial o cosmos. Em Perniola (2000, p. 62), percebemos que ele se situa entre “o mortal e o imortal, um intermediário entre o humano e o divino, um grande ‘demônio’ que garante as relações entre os deuses e os homens”

Pensar esse deus como intermediário entre dois pontos opostos não significa que ainda assim o possamos definir. “Interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses é como está no meio de ambos, ele (Eros)

⁶⁵ Cf. Teogonia, 120.

os completa” (GORRESIO, 2005, p. 13). Para o mito, não há certezas indubitáveis, pois sua essência é a de ser fluida. Neste sentido, lidamos no campo de uma hermenêutica aberta, na qual o discurso do mito se fragmenta em vários tempos, multiplica-se e se separa sempre em potência e torna a integrar-se novamente. É pois, a partir desta realidade mítica, com suas peculiaridades que fogem à lógica do tempo enquanto cronos, que é possível estabelecermos conectividades do pensamento com a própria realidade e o mito, partindo das experiências sensíveis e suprassensíveis que permeiam os insondáveis caminhos do imaginário do povo Sateré-Mawé.

Os mitos, como afirma Pinheiro (2013, p. 138),

Capacitam e exercitam nossa percepção primordial da natureza por meio da razão imaginativa [...] condição privilegiada de habitabilidade da natureza [...] não qualquer habitabilidade, mas aquela que nos abastece de prazer, fecundidade e agradabilidade, que marca o traço de topofilia com a natureza e a cultura.

É esse elo afetivo, estabelecido entre natureza e homem, que marca o lugar da criatividade do pensamento em qualquer povo e cultura a qual permita voltar-se para natureza e por ela se deixar conduzir. Eis a tônica natural de uma gente que não separa a poesia do pensamento, a imaginação da vida. É uma relação amálgama onde a um dado momento essas duas realidades se fundem e se confundem, não sendo mais possível separá-las.

Sobre essas experiências simbólicas especialmente no âmbito do aspecto espiritual, Baku, xamã da comunidade Sahu-apé em Iranduba/AM, revela que,

Um dia, eu estava preparando uma pomada e alguém me chamou. Então eu corri e fui ver o que era. Quando voltei, terminei e pronto. Chegou de noite e uma coisa ficou na minha cabeça. Comentei com a minha filha se por acaso eu teria esquecido alguma coisa no remédio. Então eu olhei, bem para ali (ela aponta para o meio do barracão) e ele estava na passagem da porta, encostado com uma mão na cintura e outra apontando para cima. Foi então que eu entendi que de fato tinha alguma coisa errada com a pomada que eu tinha feito. Então, ele me disse (o espírito) que eu não tinha colocado o elemento principal na pomada e pediu para eu acrescentar no dia seguinte. Eu fiz como ele mandou e deu tudo certo. Aí, ele foi embora satisfeito. É sempre assim, eles sempre me ajudam. Eu confio neles (Baku, entrevista, 2013).

É comum encontrarmos nas narrativas uma relação visceral e erotizante com os elementos da natureza e neles nos perdemos sem que tenhamos necessidade de

distinguir o humano da natureza, o divino do humano, o moral do imoral ou o sagrado do profano. Os mitos simplesmente nos levam a pleno céu aberto de Dionísio, que nos propõe pensar Eros não como um “caminho de afirmação de si mesmo, mas ao contrário, de perda de si, de aniquilamento, de desapropriação [...]. Essa dimensão é a linguagem da poesia, do *carmen erótico*” (PERNIOLA, 2000, p. 66).

A relação natural de Baku com os espíritos nos permite pensar que toda compreensão de vida do povo Sateré-Mawé está fundamentada no limiar de duas realidades que se complementam e, ao mesmo tempo que parecem distintas, tornam-se uma única coisa. É o simbólico se manifestando à razão e impondo ao pensamento refletir a partir de outras experiências que surgem do imaginário densamente povoado de sentido, numa linguagem que se propõe esteticamente erotizante. Laudato (2009, p. 244) comenta que “quem lançar hipóteses com essa mentalidade cientificista é condenado à terrível e horrível derrota mental, cultural, e religiosa ao querer impor essas categorias ao penetrar exteriormente e avulsamente no mundo sagrado xamânico”.

A linguagem do *carmen erótico* transgride a lógica da ciência nos apresentando uma nova percepção da realidade, velada em uma linguagem simbólica que se mostra como verdade, dando sentido à existência daquele que se permite aventurar, entrar na canoa dos encantados e navegar rio a dentro, vivendo as pulsões próprias do momento para entender o universo do outro e de si mesmo. O mito tem a capacidade de alterar nossa percepção da realidade, quase sempre mecânica, herança do positivismo cientificista ocidental.

Se da canoa comum o homem de ciência percebe o rio, da canoa dos encantados, o rio é a cobra grande que sinuosa dá forma ao rio e serpenteando sobre as águas, conduz pela floresta dos sonhos, lugar dos espíritos que cuidam das matas e dos rios e de todos os seres habitantes neles. É esse olhar, capaz de despir a realidade, que muda o foco de nossas percepções, quando compreendemos que o mito presente na vida desse povo está para além de histórias transmitidas pelos mais velhos ao longo do tempo, e é sim um modo de falar do mundo e das coisas, com uma linguagem menos rígida. Talvez devamos citar Blaise Pascal, quando diz que “*que o coração tem razão que a própria razão desconhece*”. Ou seja, o mito nos permite navegar pelas emoções e sensações do corpo como um todo e não somente pela razão que oblitera a capacidade do sensível, lidando apenas com o inteligível.

O universo cosmológico Sateré-Mawé tem sua *topofilia* assentada sobre o pedestal do mundo – o patavi, e tem suas bases fincadas na tríade: *terra* - que envolve

os rios, as plantas, os animais e o firmamento; o *Guaraná* – que se mostra na figura mítica do sakpó (chefe político da etnia) e a *tucandeira* – animal mítico ligado ao universo pedagógico da etnia. A respeito do tema da terra como mãe, João Cutia se pronuncia nos seguintes termos:

Quando a gente diz que a terra é a nossa mãe é porque a gente olha ao nosso redor e vê que tudo vem dela. As plantas brotam da terra e a gente come o que ela nos dá. É o ingá, a goiaba, o cupuaçu, o jambo... tudo, e isso é bom. Se a terra acabar, o que a gente vai comer? Como a gente vai ter o guaraná que pra nós é muito, muito importante? Sem o guaraná, não tem sateré. É muito triste ver tudo isso que Tupana fez se acabar. Por isso, os mais novos têm que valorizar nossa cultura, e a tucandeira é que chama pra não deixar morrer o que nossos avós deixaram pra nós (entrevista, 2014).

Da conexão desses três elementos, o primeiro sinal que se nos mostra nesse horizonte e o mais complexo é a terra. Ela é ao mesmo tempo o Grande Feminino e a Grande Mãe. Como feminino, está relacionado ao mundo do invisível conexo ao firmamento; como mãe, se manifesta no visível das coisas criadas e postas no mundo das coisas das quais desfrutamos. Gorresio (2005, p. 161) enfatiza que,

O espaço é uma das projeções mais fortes do Grande Feminino, pois o caráter essencial da terra, como acento do ser, ou vaso como útero, ovo cósmico etc., evidencia tal fato. Contudo, o grande feminino é também a senhora do tempo, e por conseguinte, do destino.

Observemos que este primeiro elemento ao qual nos referimos é híbrido em sua essência. Ele comporta em si o visível e o invisível, a terra e o céu, a realidade e o imaginário, o tempo e o destino. A beleza estética desse jogo de sedução entre o feminino e a mãe representa a totalidade no imaginário Mawé. Fora da terra não há nada; não há o que fazer e não há o que pensar. É uma relação umbilical que não se rompe. Neste aquém se dá ao mesmo tempo, a origem e o fim de todas as coisas.

A terra se manifesta como essa força criadora da realidade em sua plenitude, como sendo o lugar da habitação humana e dos deuses. Diante da força criadora e pujante da natureza, o homem torna-se um ínfimo e frágil ser, que como criança, precisa dos seus cuidados. Na concepção Mawé, os deuses estão sempre se reinventando para permanecer próximos ao homem, quando estes, por livre arbítrio, rompem o cordão umbilical e se lançam na incerteza.

Faur (1999, p. XV) enfatiza que “a grande mãe representa a totalidade da criação e a unidade da vida, pois ela é imanente, ela existe e reside em todos os seres e

em todo o universo, ela é intrínseca à força de vida, aos ciclos da natureza e aos processos de criação”.

Essa relação entre os homens e os deuses no mundo Mawé é perceptível com o advento do guaraná, o segundo elemento desta tríade. Após o rompimento da ordem estabelecida pelos Paini-Proxy ordenados por Yurupary, culminando na morte do filho de Uniã Wuã Sap’i, divindade, porque filho de um ser encantado, portanto, de um deus, sua mãe, carregando em si a potência do feminino dominador do tempo e do destino, faz reviver das entranhas da terra o grande líder do povo Mawé que tem como marca o olhar sob a espécie de uma planta.

Desse fato, conseguimos compreender a morte não no âmbito da tragicidade humana enquanto fim, mas a morte como expressão da transgressão da própria vida que se reinventa, negando sua finitude. É prazeroso, senão divino, perceber a forma como este povo encara seu próprio destino. Não importa a forma como a vida se manifesta, simplesmente a vida não morre, ela se metamorfoseia. Maffesoli (2012, p. 58) enfatiza que “o sentido da vida diz exatamente o que quer dizer: só existe vida se ela for orientada, se for para algum lugar”. Esse lugar é a terra, ao mesmo tempo também é o céu. O deus ‘morto’ retorna à vida como guardião, como aquele que vigia, por isso sua semelhança física com o olho que tudo vê e tudo observa.

Se a vida, como diz Maffesoli (2012), só faz sentido se for direcionada para algum lugar, do mesmo modo, a morte não terá sentido se não for, como afirma Heidegger (2004), um ser-para. A morte nada mais é que a falta de sentido da existência, e, para o Sateré-Mawé, perder o sentido da existência significa morrer, mesmo o corpo biológico continuando em atividade. O deus que foi criança, que se tornou planta e depois se transformou em alimento, viverá para sempre na memória e na vida de cada Sateré-Mawé que beber o sakpó.

O sakpó é o despertar da consciência obliterada nas coisas do mundo, das quais o sateré experimentou no contato com outros povos e não encontrou sentido, senão nascendo de novo. Essa revitalização eruptiva de reencontro com sua própria identidade, ao retornar ao útero da terra e dela ressurgir, tendo feito a experiência do sensível a partir de um processo de invaginação, como denomina Maffesoli (2012), é também, numa linguagem kafkiana, uma transformação.

O terceiro elemento da tríade Sateré-Mawé está diretamente relacionado à tucandeira, animal mítico de morada singular, pois habitava a profundidade da terra no covil da jiboia-grande e servia como piolho de sua vagina, segundo Yamã (2007). De

acordo com a concepção do povo Mawé, a tucandeira é a cura e o remédio para os males deste mundo. De uma fertilidade criativa, esse animal foi recebido por eles como presente de Tupana e, sob seus auspícios, ela os educaria nos ensinamentos ancestrais sem permitir que a etnia se perdesse no mundo. Sobre este animal, recai a responsabilidade de educar o povo Mawé em seus costumes e tradições.

Pereira (2003, p. 72), através do *carmem* erótico, traz-nos o encontro do povo Mawé com a tucandeira e a festa de júbilo e gratidão que marca este evento. Este novo ser, que brota das entranhas da terra como manifestação dos deuses, será para sempre a intrínseca e inseparável relação do sateré com a natureza manifesta como feminino e mãe. Eis o *carmem*.

Mê pénum té andem sari
 Mê pénum cor ité andem
 Mecóó arroó-ui
 Aitó unambi optiá capé
 Aiuépit mambac ramoap
 Oipó-été, sari quién.
 mão?
 En qué-epó été-té én
 Oitó qué uatzi été
 Eçó renemgué rupi-i
 Icahó urré sari
 Ipain apossaou rocát
 Mangou aporrin ipai
 Comaró tan êpêetat
 Queôssou queôssou, êpêpatêat
 Uenô pé tritan êpeateât
 Mequétan na oito
 Uatócóssab acoitó
 [Refrão] Uri pai cõtô uriu sari⁶⁶

Tatu grande fez sair tocandira
 Tatu pequeno fez sair tocandira viva
 Para cá para os moços se ferrarem
 Para ficarem espertos
 Em minha mão tocandira ronca
 Tatu grande: você se ferra só na
 mão?
 E eu, que é em toda parte?
 Assim fala o tatuzinho:
 É bonito o lugar da minha tocandira
 Enfeitado de vermelho
 E de pena de gavião-real
 E do toco do cumaru
 E do toco do ingazeiro
 E do toco do cipó-chato
 Assim eu era antes.
 Mas nós havemos de passar
 E nós sacudimos enfeites
 [Refrão]sacudimos enfeites em
 nossa tocandira.

Notemos, nesta narrativa do *carmem*, que os tatus foram os animais convocados para cavar a terra, descer ao covil da jiboia-grande e de sua vagina retirar a tucandeira que lhe servia de piolho pubiano. De unhas afiadas, eles cavam a terra, revolvem-na, arejam seus sulcos, oxigenam o solo. A figura do tatu é simbólica e expressa a ação do indivíduo que empreende sua viagem interior na busca de si mesmo (CAMPBELL, 1990). Neste sentido, a terra representa o próprio homem, o tatu sua consciência, a cobra o seu inconsciente e a tocandira, o ego.

⁶⁶ Fizemos a opção de escrever o *carmem* tanto na língua Sateré-Mawé como sua tradução em língua portuguesa para enfatizar a originalidade do canto.

Watiamã, tendo saído da região pubiana da jiboia-grande, significa que foi parida por ela e com líquido de sua vagina era alimentada. Este líquido vaginal representa a fertilidade, não somente no sentido de geração de um novo ser, mas fertilidade enquanto criatividade do pensamento, o que demonstra a substancial relação erotizante com a terra como alfa e ômega de uma existência sempre em transformação.

Uma outra percepção sobre este rico cenário da tríade Mawé assentada em seus mitos, com especial enlevo para a tucandeira, é seu caráter pedagógico, que, segundo Campbell (2008), é uma característica primordial do próprio mito. Tudo que está posto no mundo tem uma finalidade específica e tende para um fim último. O processo de aprendizagem é inevitável ao homem, que se lança na existência de “manhã como criança, à tarde como adulto e à noite como velho” – enigma da esfinge.

Tudo está posto para o homem, e no imaginário Mawé, os espíritos bons o favorecem. Eles creem que todas as coisas presentes no mundo têm o desígnio de conduzi-los à terra sem males e Tupana, não os tendo abandonado à própria sorte, deixou na terra guias espirituais que os conduzirão ao seu destino final.

É no *dasein* da existência onde os dados foram lançados num instante eterno que o homem tomou consciência de si e da natureza que o cerca, que a roda do destino (Moira), posta em movimento, não pode mais ser obstruída. Nesse jogo não existem certezas; o edifício do conhecimento cartesiano dá lugar para os diversos saberes que emergem das periferias do intelecto com uma força colossal; estamos diante de um novo sentido da existência, entendido não pela ode da velha ciência, mas pela imprevisibilidade do não capturável e estruturado, tramado pela ode dionisíaca.

A natureza vivida pelos Sateré-Mawé é a natureza que fala, que ouve, que participa do dia a dia do seu viver, que chama atenção, que indica o perigo quando se aproxima, que amedronta às vezes, que sussurra aos ouvidos palavras de cura e de amor. Não é, como diz Pinheiro (2013, p. 138), “uma natureza mecanizada, mas uma natureza fecundada pelo desejo de Eros que é de cuidar, alimentar e proteger”.

Sobre isso, Orivaldo Costa (46 anos) missionário conhecedor da cultura Mawé, disse-nos em entrevista que,

Tudo tem uma ligação para o Sateré-Mawé. Tudo tem um sentido. A relação que eles têm com a natureza é uma relação maternal de mãe e filho. Compreendem que cuidar da terra é também cuidar deles mesmos e dos seus filhos. Não sei se os Sateré saberiam viver de outro modo que não fosse esse de íntima relação com a terra e todas as coisas que dela fazem parte (entrevista, 2014).

A fala de Orivaldo Costa enfatiza a percepção dos Sateré-Mawé sobre a importância da terra para a etnia e o vínculo materno estabelecido entre eles. Não é uma relação deveras de necessidade, por ser a terra produtora de alimentos e sem a qual a vida não seria possível. Acreditamos ser um envolvimento mítico muito maior presente na figura de Uniã Wuã sap'í, que faz renascer da terra o seu filho morto.

Para Durand (2012), a imagem da terra está ligada ao regime noturno, que traz a ideia de profundidade, de materno e eterno feminino, nutrição, refúgio, repouso, intimidade, transformação, regeneração, eterno retorno, devir. Este aspecto noturno do imaginário é caracterizado pela subjetividade, que representa o feminino na imagem da terra, dos alimentos, das águas profundas, das serpentes, dos grãos, dentre outros.

Nessa dimensão do viver, tudo é possível para o pensamento que se abre numa policrômica e polifônica oportunidade para compreender a razão da irracionalidade mítica na qual o homem se funde, ao mesmo tempo que se confunde com a própria natureza. Como dizer, por exemplo, que a Iara – a mãe das águas, não existe, se aquele que com ela se envolve é capaz de ouvir o seu canto ou mesmo descrever sua imagem?

Em tempos de crise planetária, quando a vida em sua totalidade nunca foi tão ameaçada, é preciso retornamos aos mitos, para redescobrirmos não só a natureza, mas a nós mesmos, como enfatiza Carvalho⁶⁷

A recuperação dos mitos é crucial para retroalimentar a ética do real, pois só se efetiva pelas transgressões das normas que não são percebidas pela linguagem real. Os mitos são auxiliares cartográficos que permitem decifrar sentidos ocultos, impossíveis de serem captados de outro modo. Os mitos relembram para nós tempos pretéritos em que a natureza e a cultura viviam em simbiose ou tempos futuros em que a felicidade voltará a reinar sobre a face da terra. Os mitos resolvem contradições que a ordem vivida não sabe enfrentar e muito menos solucionar. Os mitos são operadores simbólicos que ampliam a criatividade e rejeitam a repetição, excitam a cognição.

Os mitos nos colocam no limiar de uma outra razão diferente desta que herdamos dos espíritos positivistas e mecânicos que endeusaram a razão e excluíram do modo de conceber ciência os conhecimentos tradicionais, herança da ancestralidade da

⁶⁷ Essa citação foi retirada de Pinheiro (2013, p. 139), quando mencionou uma conferência proferida pelo Prof. Dr. Edgard de Assis Carvalho no encerramento do XVI Ciclo de Estudos sobre o Imaginário em Recife/PE, no período de 29/10 a 01/11/2006, com o título de “A natureza Redescoberta”.

terra em seus mais diversos povos e culturas, considerados como menor (DELEUZE e GUATTARI, 2002). Sob os auspícios de um paradigma emergente, a velha razão reconsidera pensar a realidade não somente com a cabeça, mas com todo o corpo que é subjetivo, emotivo, afetivo e criativo. A partir dessa nova percepção, é possível retroalimentar uma nova ética e um novo discurso científico com base na trindade proposta por Morin (2007, p. 51 vol. I) indivíduo/sociedade-espécie; cérebro/cultura-espírito; razão/afetividade/pulsão.

Essa trindade pensada por Edgar Morin coaduna em si todas as realidades. Não há como separar o indivíduo/sociedade-espécie, do cérebro/cultura-espírito ou da razão/afetividade/pulsão, porquanto são imbricações necessárias que nos levam a pensar a realidade como totalidade e não mais desconexas entre si. A linguagem do mito é a linguagem própria do homem de natureza, daquele capaz de olhar para si mesmo e para a realidade que o envolve, e dessa ação reflexiva deixar transbordar a linguagem do espírito que pulsa e direciona sua razão para ir além do aparente. O indígena Aceí, da Comunidade Sahu-apé, chama a atenção para o fato de que,

Muitas das vezes, quando a cobra canta num buraco, é sinal de doença. Essas rolinhas pequeninhas canta, chora e a gente não gosta de escutar, porque é um aviso de alguma coisa ruim. Alguém vai morrer e é certo. Se a gente puder matar é melhor. Um dia ela cantou o dia todo e logo depois a minha sogra morreu (entrevista, 2013).

Atentemos para esse discurso e percebamos a estreita relação e interação que este povo tem com a natureza no dia a dia. Quando o indígena diz que a cobra que canta no buraco é sinal de mal presságio ou a rolinha que canta anuncia a morte, e matá-la é a saída para evitar o fim trágico anunciado, não significa que a matem de verdade. Trata-se, possivelmente, do desejo de pode fechar os ouvidos diante do inevitável que é a morte de algumas pessoas próximas ou conhecidas. Matar a rolinha e não mais ouvi-la representa também uma intimidade profunda com a natureza, pois a “vida não é mais que a separação das entranhas da terra, a morte reduz-se a um retorno a casa” (DURAND, 2012, p. 236). O retornar a casa é tão doloroso quanto o sair das entranhas da terra. É um elo que se rompe, uma luz que se apaga.

A existência de imagens construídas pelo sujeito, neste caso, presente na imagem da cobra e da rolinha, representa lugares de memória, que tece uma história de seu existir naquele momento. Em sua origem, o imaginário configura uma imagem ou realidade secundária, torna-se semelhante ao que apreende, uma aparência constituída

pela reflexão do homem. O imaginário é, nesse sentido, uma representação das coisas que existem no mundo. Para Durand (2012), o dinamismo do imaginário confere-lhe uma realidade e uma essência própria. “O imaginário não só se manifesta como atividade que transforma o mundo, como imaginação criadora, mas como transformação eufêmica do mundo, como *intellectus sanctus*, como ordenança do ser às ordens do melhor” (IDEM, p. 432).

O caminho está traçado no mapa cartográfico que são os mitos, como enfatiza Edgard de Assis Carvalho, em seu discurso. O voltar-se para a natureza e ser capaz de com ela dialogar, compreendendo-a por dentro, é o primeiro passo para ouvirmos a canção do universo e iniciarmos a jornada em busca do desconhecido que, para Campbell (1990), torna-se a virtude do herói.

Trata-se de uma jornada bastante árdua, porque o mito vai sempre levar ao desconhecido, onde não há parâmetros de comparação com a realidade, mas ao mesmo tempo é a própria realidade manifesta de um outro modo. Aqui, peço licença para relatar uma experiência vivenciada em campo, a qual corrobora com o que estamos afirmando. Num passeio pelo igapó na companhia de um índio Sateré-Mawé que guiava a canoa, de longe avistei uma cobra sinuosamente a deslizar sobre as águas; não me contive e, achando incrível vê-la de tão perto, exclamei, dizendo ter visto uma cobra. Ele logo retrucou, falando ser apenas o toco de um pau. Rapidamente me toquei do lapso, pois os sateré acreditam que encontrar serpentes pelo caminho é sempre um mau presságio. Refiz minha fala e concordei com ele. A serpente foi metamorfoseada num simples tronco de pau agitado pela correnteza das águas.

A relação entre mortais e deuses povoa o fantasmático mundo humano em todos os povos e culturas. Possível explicação seja dada por uma eterna insatisfação e incompletude humana, diante de sua própria condição finita. O desejo incontido da busca de nossas origens nos leva a concepções de mundo carregado de imagens nascidas do nosso inconsciente, que, verdadeiras ou não, dão sentido à nossa existência.

Falar sobre a erotização dos mitos nas narrativas é se permitir viajar pelo não tempo que o mito favorece. Tudo é possível de inteligibilidade, quando nos permitimos navegar pelas águas de Eros e nos deixamos envolver por essa força criativa manifestada na própria imagem do caos mítico que, segundo Gorresio (2005),

É uma potência divina *que é*, mas que nosso pensamento e nosso discurso não conseguem descrever, e que pode ser pensado pelo

inverso, pois a ausência do ser, reconhecida como tal, é uma afirmação à ordem da presença que se revela à consciência humana sobre a imagem do abismo sem fundo” (GORRESIO, 2005, p. 110).

Estamos diante de uma potência divina que é. Diante da potência que é o mito, não há o que questionar ou racionalizar. A lógica do mito se inverte de sentido. Não é nem pergunta e nem resposta. É o que é. O mito não pode e não deve ser julgado. Ele é não é passível de afirmações e indagações. É um caminho que se percorre sozinho, e, em muitas culturas, acompanhados por um grupo de indivíduos com as mesmas crenças. É um sentido que se encontra, uma escolha de vida, feita quando se percebe que a realidade racional não é capaz de responder às indagações emergentes do mais profundo da alma humana.

A pluralidade do pensamento que emerge da periferia do intelecto, a qual consideramos ser toda forma de pensamento que não se encaixa na estrutura da razão ocidental, é manifestada nas tribos (Maffesoli, 1987), ou seja, nos mais diversos grupos sociais que de forma proxêmica se relacionam entre si, partilham ideias e pensamentos a partir de uma ética específica.

A força criativa de Eros nos leva a conceber e a imaginar o mundo como *soma* onde suas partes são conexas e inseparáveis. A relação terra – água – plantas – animais e homem está concomitantemente interligada e conexa de sentido. Se uma dessas partes deixa de interagir com uma das outras partes, perde-se o sentido da existência, perde-se a capacidade de enxergar o mundo para além do que está posto, perde-se a perspectiva de encontro com o totalmente outro, o desconhecido inconsciente que se manifesta nas sensações e nos inebriantes sonhos provocados por esta força instintiva que rompe a barreira do tempo, que se projeta como caos e cosmos, que faz a roda da vida girar, que é vital para nossa consciência e nosso estar no mundo pela potência e força de Eros.

4.3. A Cobra como renovação do feminino

A viagem pela mitologia do povo Mawé tem nos proporcionado conhecer um pouco mais de sua cultura e com eles experimentar, ainda que racionalmente, as nuances ocultas do seu pensamento em relação ao seu envolvimento profundo com a natureza e a forma como a mesma dialoga e se manifesta a eles. Para nos referir à

renovação do feminino de acordo com a cultura Mawé, e não poderia ser diferente, faz-se necessário discorrer um pouco mais sobre esta figura mítica que é a serpente, a partir dos mitos de origem que remetem para sua ‘primeira’ aparição. Tarefa complexa para o pensamento, porque, necessariamente a razão com sua substancial possibilidade de inteligibilidade não é suficiente para entendê-la. Propomos, pois, continuar no intermediário entre o que a razão humana pode alcançar e o que a mitopoética pode nos revelar em sua linguagem simbólica, para falarmos desse ser que povoa nosso inconsciente mais profundo.

A serpente é um dos arquétipos simbólicos mais antigos da humanidade. Está presente em praticamente todas as culturas antigas como animal astucioso e misterioso. Ora sua imagem é negativa ora positiva, ora está relacionada ao um ser masculino ora a um ser feminino, ora um ser mítico criado por Tupana ora um ser diabólico e sedutor. Vivaldo Valente revela que,

O pajé, quando faz seu trabalho e entra em contato com a natureza, ele se envolve com o espírito do gavião, do caboco e o espírito da cobra grande. A cobra, por ser ela, não significa que seja totalmente má⁶⁸. A cobra tem coisas boas. Ela é o símbolo do rio e de todo mistério que está por traz de tudo isso. Ela é um contato presente (entrevista, 2014).

Na Amazônia, segundo Pinto (2002), a serpente não é só retratada na imagem dos rios por suas curvas sinuosas e extensas, mas no imaginário do povo que habita esta região. Para a autora, a imagem da cobra está sempre vinculada a um ser encantado que tem relação direta com o feminino. Ela aparece como sedutora, enigmática e aquela que deixa sempre seus rastros num filho gerado de uma relação híbrida entre uma mulher e um animal.

São muitas as iconografias que a humanidade depositou sobre a serpente no bojo das mais diversas culturas espalhadas pelo planeta. A nós não cabe julgá-la ou colocá-la dentro de uma caixinha para conceituá-la. O caminho mais adequado para encontrá-la é subir no seu dorso e deixar que ela mesma nos conduza no jogo da lembrança e do esquecimento, como propõe Heidegger (2004), a experiência da *aletheia* em sua singularidade.

Numa primeira leitura, Krauss e Küchler (2007), referindo-se ao mito judaico-cristão das origens, associa o nome da primeira mulher, Eva a *hawwah*, que em outras línguas semíticas do tempo bíblico significa ‘serpente’. E enfatiza o autor:

⁶⁸ Ele se refere à peçonha própria de algumas espécies de serpentes.

De acordo com essa informação, por trás do nome para a mulher, poderia ainda esconder-se mais um jogo de palavras, visto que a serpente, de acordo com diversos mitos, era a mãe primordial da qual os seres humanos provinham. Por essa razão, alguns exegetas modernos supõem que o nome da mulher indica que seu papel de mãe remontaria à intervenção da serpente. No entanto, parece mais plausível a explicação a qual o narrador, com sua interpretação etimológica, queria opor-se ao mito de uma deusa-mãe serpente, a fim de esclarecer que não ela, mas sim a mulher criada por Deus era a antepassada da humanidade (KRAUSS e KÜCHLER, 2007, p. 121)

O mito judaico, a partir de seu entendimento por via da etimologia da palavra, desassocia a figura da serpente como obra do mal, de acordo a tradição religiosa cristã menos erudita, e a coloca como partícipe da criação de Deus. Sobre ela paira o nascedouro da humanidade e não sua perdição. A serpente é, então, símbolo da fecundidade, da multiplicação, do povoamento da extensa terra. “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a” (Gênesis, 1, 28).

Uma outra imagem da serpente no imaginário indígena está relacionada à canoa da fermentação que faz parte do acervo das histórias míticas narradas pelos povos que habitam o Alto Rio Negro. Eles acreditam que a grande serpente trouxe todos os povos em seu interior e, na grande viagem que surge das profundezas dos rios para a superfície da terra, foi distribuindo seus filhos por todos os lugares do mundo, no intuito de povoar o próprio mundo (ANDRELLO, 2012). Esse entendimento, por via de uma linguagem poética, não se distancia do entendimento cristão.

Para os Sateré-Mawé, a serpente está presente no início da humanidade como a figura da mulher sedutora que de dia se deitava com o sol e à noite com a lua, sem que os dois astros percebessem que estavam sendo traídos, e dessa relação dupla, ela gerou um casal de gêmeos do qual não sabia quem era o pai. Tupana ou Yurupary? (Yamã, 2007). A figura de Tupana (sol) representa o dia e as coisas visíveis e a de Yurupary (lua), a noite e as coisas invisíveis, o mistério. O dia está também relacionado à energia masculina, e a noite à energia feminina.

Essa descrição do autor é deveras fantástica. Não saber quem é o pai, como também não sexuar a serpente (macho ou fêmea) é permitir à criatividade do pensamento pensar as origens da humanidade com leveza de espírito, sem a preocupação de uma ordem cronológica e hereditárias estabelecidas, mas se permitindo pensar a partir de uma outra lógica menos racional e mais poética. Aldous Huxley, em *O melhor dos mundos*, afirma que uma civilização fundada exclusivamente sobre o

conhecimento científico resultaria desumana e absurda. A razão lógica se torna um *punctum dolens* diante da vastidão incomensurável de possibilidades e perspectivas que o mito traz à consciência e que dão sentido a existência.

A serpente Mawé é transgressora do tempo e das coisas. Ela não se deixa apreender pela razão; ela só é possível ser entendida quando somos capazes de transgredir toda forma de racionalidade que seja aquela que desperta do intermediário entre o ser e o nada ao mesmo tempo.

Fonseca (2013, p. 24) nos diz que

a cobra é vista por alguns povos indígenas e ribeirinhos da floresta amazônica como a própria imagem de um ser perfeito. Tome-se, à guisa de um simples exemplo, a sua capacidade de pertencer ao mundo aquático, de transitar com uma desenvoltura invejável pela terra e conseguir atingir os galhos mais altos das imensas árvores da floresta. Por isso, não é descabido concluir que ela enfrenta todos os reinos da natureza, o da água, o da terra, o do ar [...] o do fogo, uma vez que sua língua se movimenta em forma de chama e o veneno que ela injeta é tão ardente que queima o corpo.

A poderosa imagem da serpente no imaginário amazônico trazida a nós pelo autor, como um ser que transita na água, na terra e ainda tem a língua em forma de chama e veneno que queima o corpo, indica que a visão desse homem em relação à cobra é a de um ser mítico, presente na concepção primordial do universo, pois a descrição dos elementos que a caracterizam a partir de sua percepção empírica são os mesmos que formaram o cosmos e o homem (terra, água, fogo e ar).

Mais para além de suas percepções empíricas que fluem do contato contínuo com a natureza, a relação entre o homem e a serpente é de veras complexa. Nietzsche⁶⁹, em seu poema “*O sinal de Fogo*”, refere-se à serpente como libido “*esta chama com ventre esbranquiçado até frias distâncias lança labaredas. Seu anseio, para alturas cada vez mais puras estende seu pescoço – uma serpente se impaciente impertigada: este sinal diante de mim ergui*”. Para ele, a comparação com a serpente é indubitavelmente fálica, porque o falo não é só fonte de vida como também da libido enquanto força e energia psíquica, no pensamento de Carl Jung.

Porém, a imagem da serpente trazida a nós por Fonseca (2013) relaciona o fogo ao veneno da cobra. Este elemento, mais denso de sentido, simboliza também a

⁶⁹ Cf. JUNG, Carl Gustav. Símbolos da transformação, Vol. 5. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011, p. 120

morte como sinal de transformação. O medo da morte implica também o não domínio da razão, do território desconhecido. Essa perspectiva provoca desespero, eis o veneno. Enfrentar todas essas sensações significa romper com o medo do outro, e acima de tudo, transitar pelo território desconhecido da não-razão, eis a cura e a salvação, como poetisa Hölderlin.

Hölderlin⁷⁰, em seu poema, diz: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”. Heidegger (2001), ao comentar sobre o sentido da palavra ‘salvar’, no poeta, enfatiza:

Geralmente achamos que significa apenas retirar, a tempo, da destruição o que se acha ameaçado em continuar a ser o que vinha sendo. Ora, ‘salvar’ diz muito mais. ‘Salvar’ diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho. Se a essência da técnica, a com-posição, constitui o perigo extremo e se também é verdadeira a palavra de Hölderlin, então o domínio da com-posição não se poderá exaurir simplesmente porque ela de-põe a fulguração de todo descobrimento, não poderá deturpar todo o brilho da verdade. Ao invés, a essência da técnica há de guardar em si a medrança do que salva (HEIDEGGER, 2001, p. 31).

Se salvar é chegar à essência e à razão em sua com-posição, como coloca Heidegger, deturpando o brilho da verdade a qual está para além do aparente veneno da serpente que mata, é inevitável não sermos picados por ela, ainda que pela poesia, para realizarmos a emblemática “viagem que melhor define a sua forma de estar no mundo” (FONSECA, 2013, p. 25) que é a própria viagem.

Os mitos em sua essência são viagens que empreendemos durante nossa existência e sem os quais viver não teria sentido. São as histórias e as experiências de nossos antepassados que movem o nosso imaginário para além da aparente realidade do mundo, como afirmava Platão, e não são mais que sombras, envoltas numa linguagem singular, inebriando-nos os mais quiméricos devaneios.

Essa emblemática viagem nos sugere pensar a cobra não somente como destino (*moira*), mas retorno (*apódosis*) que também significa a conclusão de algo iniciado, ou em outros termos, o fechamento de um ciclo. Obviamente que este tempo ao qual nos referimos não é um tempo linear-quantitativo, mas sim um tempo qualitativo, ontológico. Essa serpente que não é nem macho nem fêmea, que não é deus nem o diabo, que está presente no começo e se nos apresenta também como

⁷⁰ Cf. Heidegger (2001, p.31).

possibilidade de fim, é sem dúvida símbolo de nossa trajetória humana marcada por um contínuo vir-a-ser.

Esse retorno só nos é possível pensar pela linguagem do simbólico que Maffesoli (2012) denomina de invaginação, e Eliade (2010) de valência cosmológica. Para o segundo autor,

O simbolismo do regresso ao ventre tem sempre uma valência cosmológica. É o mundo inteiro que, simbolicamente, regressa com o neófito à noite cósmica para poder ser criado de novo, regenerado [...] sair do ventre ou da cabana tenebrosa, ou da tumba iniciática, equivale a uma cosmogonia. A morte iniciática reitera o retorno exemplar ao caos para tornar possível a repetição da cosmogonia, ou seja, para preparar o novo nascimento (ELIADE, 2010, p. 159)

Para os Sateré-Mawé, retornar ao útero da Grande Mãe significa reencontrar-se com o Grande Feminino manifesto na raiz do pensamento mítico Mawé, sob as figuras da árvore - *Espírito de um Grande Peixe, Uniã Wuã Sap'í, Waranã e Watiamã*. Essas figuras míticas ligadas diretamente ao grande feminino representam todo o ciclo vital do complexo pensamento Sateré-Mawé em sua cosmologia e cosmogonia. Estamos diante de um *complexio oppositorum*, pois não há como separar o feminino enquanto força de destino com a figura da mãe, enquanto criação. São forças que se coadunam e juntas se estabelecem como verdade que está sempre se renovando a cada manifestação do ser na clareira da existência.

Em entrevista com Enrico Uggé, sobre a dimensão do Grande Feminino presente nos rituais Mawé, percebemos a importância da formiga Watiamã. Vejamos:

Se você fala da cobra, entra o lado feminino. Se você fala da tucandeira também. As formigas representam o cabelo púbico da mulher e também da cobra, que eles foram lá dentro pegar para a saúde. Tudo é feminino no fim. O menino ao enfrentar a formiga tem que mostrar sua superação, porque o feminino representa sempre um pouco de perigo, um mistério. Algo que vai acontecer. A penetração faz ele entrar em contato com tudo isso e então ele vai descobrindo que foi lá da região pubiana que saíram as ditas formigas que fazem bem à saúde física, psicológica, emotiva, saber superar a dor, enfrentar a vida (entrevista, 2013).

A fala de Uggé traz para nós uma síntese do significado da Tucandeira e da Cobra na vida do povo Mawé. Como ele mesmo afirma, tudo é expressão do feminino. Tudo é feminino. Os arquétipos da etnia têm sua centralidade arquetípica no feminino

presente na natureza, presente no mundo espiritual e presente na vida cotidiana desse povo desde a mais tenra idade, quando é dado início aos ensinamentos deixados como herança por seus ancestrais.

Esse ensinamento que vem dos mitos e se manifesta nos rituais de iniciação, especialmente, acreditamos ser pleno de uma verdade que para o pensamento mítico dentro de um sistema de representações religiosas, “não poderá ser dissociada das atividades em que se insere” (GORRESIO, 2005, p. 72). No plano religioso, é estabelecida uma concepção de crença que suplanta o domínio exclusivo da razão, que ao superá-la, abre-se para uma nova perspectiva de realidade não constituída somente na imanência, mas também na transcendência. Esse jogo entre imanência e transcendência nos permite pensar na dialética do retorno que se mostra na própria imagem da cobra-grande.

Diz o mito que a grande serpente habitava o reino da terra, porém de livre arbítrio resolveu se afastar de Tupana e ficar mais próxima a Yurupary que em nada concordava com as obras de Tupana. Angustiada, resolveu morar no fundo das águas com Yurupary e de sua relação com ele fez nascer na terra todos os males conhecidos. Atribulados com tantas desordens, os habitantes da terra resolveram recorrer aos Paini-Pajés para resolver a situação. Para isso, eles deveriam convencer Mói-Wató a deixar o mundo das águas e subir para a terra. Ela aceitou, e o ritual foi iniciado. Um único interdito estava previsto: enquanto ela subia, não poderia olhar para baixo, ou seja, o reino das águas. Um tanto indignada por ter sido esquecida, ela desobedece. Yamã (2007, p. 30) enfatiza que “por essa razão, todos os seres morrem, até mesmo os seres humanos, pois a Mãe Cobra-Grande, transformada em Mãe Terra, está sempre nos chamando e dela não podemos escapar”.

Observemos nesta breve síntese da narrativa, que a dimensão do retorno está diretamente relacionada à desobediência que gera a morte. Girard (1990, p. 320) comenta: “Na morte há morte, mas também há vida. Não existe vida no plano da comunidade que não fale de morte. Assim a morte pode aparecer como a verdadeira divindade, como o lugar onde o mais benéfico e o mais maléfico se reúnem”. Para Heidegger (2004, p. 32), “A morte desentranha-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. Como tal é um impendente privilegiado”.

A morte é inevitável, pois ela se projeta no mundo como possibilidade ontológica que determina o próprio sentido da existência, porquanto antecipa o seu encontro consigo mesma, com seu ser mais autêntico: um-ser-para-a-morte. O ser para a

morte é o ser livre para experimentar todas as possibilidades possíveis de existência. Nesse sentido, a morte não deve ser compreendida no propósito fatalístico, como finitude, mas uma imagem do retorno ao ventre materno, porque ao colocar a mão na luva de tucandeira ou descer até o buraco da jiboia para colher as formigas de sua região pubiana, ocorre de forma simbólica esse processo de passagem da vida para a morte e da morte para a vida concomitantemente. Greene (2001, p. 193) nos lembra que o lugar intemporal de onde emergimos no nascimento e a imortalidade que buscamos depois da morte são idênticos na imaginação humana”. A imagem abaixo representa todo esse processo que discorremos em relação à cobra, como habitante da terra e do céu, e sua dimensão mítica representando a morte humana pelo seu olhar voltado para baixo.

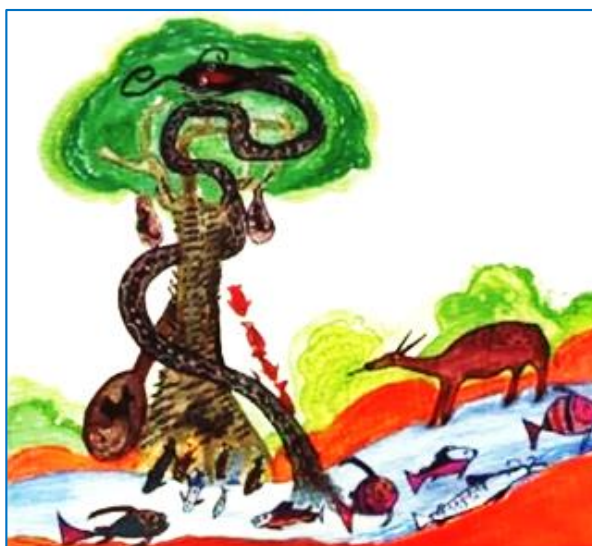


Figura 12: A cobra como imanência e transcendência⁷¹.

O olhar da serpente que se volta para baixo, na narrativa do mito, significa o estabelecimento de um vínculo que jamais será rompido, mesmo depois da morte. A serpente enquanto ser que habita a terra e água, representando o mundo visível e o mundo invisível, carrega em si toda a potencialidade do universo e toda a habitabilidade da terra. Nela se plenifica o alfa e o ômega, o constante retorno de todas as coisas que une a poderosa força desses dois planetas, Terra e Água, na qual Tupana a transformou, como enfatiza Yamã (2007).

⁷¹ Fonte: Mosqueirando.blogspot.com.br

Retornar significa dar prosseguimento à vida que se renova constantemente. Uma vez que a serpente, tendo rompido com Tupana e habitado o reino das águas na companhia de Yurupary, interrompeu o ciclo do retorno, colocando em risco toda a obra criada, entra em cena a figura dos Paini-Pajés, representantes de Tupana que convence Mói Wató a emergir das profundezas da água e subir à terra. Ou seja, o processo de retorno significa ascensão. De outro modo, ao emergir da água, aquele que retorna, retorna para ser ascendido às alturas, lugar da habitação dos deuses benéficos. A figura da serpente como aquela que habita os dois reinos, água e terra, representa a totalidade da existência que se dá como começo e fim, como origem e destino, que na visão mítica não consiste num tempo estabelecido.

Para Greene (2001, p. 190)

A crença dos seres humanos em que algo sobrevive além da concha física, vem de longa data e os mitos sempre expressaram, sob formas significativas, os nossos temores, fantasias e expectativas humanas da morte. A mitologia nos apresenta uma alternativa entre metáforas e imagens que não garantem nada, mas de algum modo transmitem à morte um sentido e um valor que a tornam parte da vida e fazem dela um capítulo necessário num grande ciclo cósmico [...] os mitos nos lembram do paradoxo profundo da morte que combina a natureza transitória da vida mortal com a natureza eterna e indestrutível da vida maior de que fazemos parte.

A intervenção mágica dos Paini-Pajés, como sacerdotes do ritual de ascensão e renascimento da própria serpente, fez emergir dela mesma uma nova criatura, começar um novo ciclo de vida que não se estabelece nesse ou naquele lugar, mas na consciência desperta de um sono letárgico e inebriante que não resultou noutra coisa, a não ser a morte. O que se torna inaudito é o novo lugar de habitabilidade revelado pelo mito. Esse novo lugar é o intermediário entre o mundo dos deuses e dos mortais. Eis o ditirâmico lugar de Apolo e Dionísio (NIETZSCHE, 2007) que se revela como lugar do renascido.

Com um assombro deve tê-lo fitado o grego apolíneo! Com um assombro tanto mais profundo quanto a ele se mesclava um estremecimento ao pensar que tudo isso não era, contudo, tão estranho à sua própria natureza e que sua consciência apolínea não passava de um véu que lhe ocultava esse mundo dionisíaco (NIETZSCHE, 2007, p. 36).

O assombro da linguagem nietzschiana é estar diante do novo que brota dos dois lados igualmente. Se podemos metaforicamente dizer que Apolo representa a realidade e Dionísio o mito, o véu que os encobre se rompe revelando duas forças necessárias que, ao mesmo tempo que parecem opostas, estão intrinsecamente ligadas. Assombrar-se é não perder-se diante da realidade existente. É sinal da irrupção sempre renascida da própria consciência que continuamente se renova pela capacidade de superação de si mesma. É se permitir deixar tocar pelo pensamento e nele se perder.

Furtivamente o mito tem essa capacidade de proporcionar o assombro, o delírio e a náusea como expressão do pensamento sartreano. Percorrer esse caminho de liberdade para superar a si mesmo e sair da mesmice a que se está condenado pelo próprio ato de existir só é superado mediante o rompimento com as correntes que prendem a consciência de não permitir sua superação. O drama da existência tende a ser superado pelo mito que proporciona a liberdade de pensar, de morrer e renascer, de unir o impossível ao possível, de velar e desvelar, de ser e não ser ao mesmo tempo que é e também não é.

Estar condenado à liberdade é perder a perspectiva do retorno e lançar-se no abismo obscuro do tempo; é perder os anelos com as raízes arquetípicas da consciência que está sempre em constante renovação. É não se permitir invaginar-se. É esquecer do útero no qual se foi gerado e negar sua essência. O rompimento do cordão umbilical que alimentava os devaneios do inconsciente humano foi abruptamente cortado pela razão.

O povo Mawé insiste em não esquecer suas histórias, em contá-las continuamente. O Senhor João Cutia nos disse em entrevista: “eu gosto de falar das nossas histórias, a gente não escreve, por isso é importante falar pra vocês, porque vocês escrevem tudo. Vocês dão valor ao que a gente fala e se vocês escrevem, não morre” (João Cutia, entrevista, 2014). Significativa percepção.

O mito não pode apenas estar vivo na memória, porque o tempo é como um leão prestes a devorar a presa. Se no passado não havia a preocupação em registrar a história, apesar de ser o Puratin parte dessa memória perdida no tempo, hoje os Sateré-Mawé partilham sua cosmovisão de mundo para não esquecer. Relatar as histórias é sentar-se ao lado do tempo, sem tempo algum. Aquele que narra e aquele que escreve fazem juntos sua viagem pelo tempo imemorial e ali, narrador e ouvinte entram pela brecha do tempo e se deparam com um mundo fantástico que não significa fuga da realidade, mas o ponto fulcral da própria realidade.

Adentrar pelos portais do mundo Mawé é, sem nenhum juízo de valor, encontrar-se com o seu próprio destino, não traçado pelas mãos de uma cartomante ou de um guru, porém aquele na cuia do sakpó. O destino ralado pelas mãos da mulher que o chama para se fazer presente. O destino que nos leva a permitir-nos picar pela tucandeira que nos levanta do sono profundo da morte; o destino que é perceber a cobra-grande não como história qualquer, mas aquela capaz de revelar o que desejamos encontrar ainda que não possamos alcançar.

A experiência do próprio tempo enriquece o narrador que enriquece o ouvinte e não que se aumente um ponto no conto, cada viagem será sempre inusitada. Cada viagem revelará a nudez de si mesmo “que pressupõe a ausência de veste, que não coincide com esta [...] a abertura dos olhos” (AGAMBEN, 2014, p. 93). O mito nos leva a transgredir as regras, perceber que estamos nus, é perceber que tenhamos o cometido ‘o pecado’ e por isso nos percebemos nus.

A nudez da alma que nos leva ao ditirâmico entoar de cantos, onde a dor não é mais sentida, onde o céu não tem mais limites, onde a água é a grande serpente que serpenteando vai nos conduzindo para o mundo dos sonhos e do inconsciente, onde não há mais morte, onde não há desespero, onde se dá novamente o encontro. É o retorno para casa.

O mito é a grande possibilidade de ficar nu, estando vestido; de morrer, estando vivo; de viajar, sem se mover; de procurar, sem achar e ao mesmo tempo achar o que nem procurou. O mito é o outro escondido. É aquela verdade velada, às vezes numa linguagem tão complexa que somente a poesia é capaz de definir o que não pode ser definível. O mito é a própria roda do tempo sem tempo algum.

Não se pode achar o que não se busca e que se perdeu. A caminhada de cada um tem um sentido abaixo desse céu estrelado, já dizia Imanuel Kant. O caminho que se traça para buscar o que se deseja é parte de um mapa interior, encontrando sua razão de ser no objeto que se deseja encontrar.

A construção do caminho traçado é uma obra engenhosa e complexa da construção de uma casa, onde suas vigas sustentam as colunas do tempo que só podem ser vistas se aprendermos a nos despir de nós mesmos. Empreender a jornada interior é pecar, sentir prazer em pecar e se contemplar nu. A nudez é a única certeza de que as vestes que antes se vestia não podem mais aquecer o inverno pelo qual o viajante passa ou mesmo proteger do sol forte que lhe queima a pele em tempos de verão. O mito é a

nudez da alma, ou seja, se não nos desvencilharmos de nossos saberes e conhecimentos pré-estabelecidos, é possível não entendermos o que o mito propõe.

É fulgurante o brilho nos olhos do narrador. O olhar se volta para cima, no ato de conversar com a memória (*Mnemosyne*). Os dedos apontam para o caderno e rabiscam, através de desenhos, o que a mente carregada de imagens está querendo exaltar. De vez em quando, um sorriso nos lábios pela felicidade autêntica de saber que ali o mito renasce como uma fênix a qual se refaz de suas próprias cinzas. Que poder criador! Narrador e ouvinte, juntos, sentados um na frente do outro, têm o poder de estar no lugar onde somente os deuses habitam. O poder da escuta naquele momento vai para além do que se está ouvindo. Num dado momento, Hermes, puxa a cadeira, senta-se e suavemente interpreta os gestos, o olhar, a entonação de voz, o ar de saudade preso na garganta e a felicidade de quem encontra no mito o seu lugar, o seu destino. Essa é outras palavras, a relação no campo de pesquisa entre o informante e o pesquisador.

A palavra, a voz, a linguagem, *Mnemosyne*, Hermes, Waraná, Watiamã, a Cobra-Grande, todos eles ali participando daquele momento. Cada um, a sua maneira, faz o seu retorno. O narrador que conta as histórias não será mais o mesmo depois de terminá-las. O ouvinte, após registrar, não terá mais a escrita de antes. Os deuses que ali acompanham a trajetória, desvelam seus segredos, ao mesmo tempo que o precisam velar novamente.

Duas, três horas? Quanto tempo passou não sabemos. O que ouvimos em entrevista profunda ficou impresso na alma, e aquilo que era somente do outro, de um modo ou de outro, passa a ser seu. Distante de tudo em que se acredita, há um outro lugar, o desconhecido mítico que convida a subir no dorso da Grande Mãe, para encontrar o Grande Feminino que se busca.

Entendemos que o feminino Mawé é essa força poderosa presente em tudo. É a senhora do tempo e com o tempo ela brinca. Ela está sempre ali. Manifesta na mãe, mas também no pai; manifesta no aconchego da casa, mas também na arena política de discussões e debates; na roça, na casa de farinha, na pescaria ou na caça. O feminino foi o ontem, é o hoje e será o amanhã, pois ele mesmo é o tempo que se metamorfoseia de vida. Vida simples, silenciosa, contemplativa da natureza. Vida que renasce a cada novo nascimento, seja de uma planta ou de um novo homem. Essa vida comportará sempre outras vidas, tantas quantas for capaz de ouvir o narrador e suas histórias, em suas viagens pelo mundo Feminino da Etnia Sateré-Mawé.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estar na Amazônia é poder fazer parte de um mundo rico e diversificado em cultura, biodiversidade e sociodiversidade. É comungar de um universo híbrido e viver num tempo onde passado e futuro se entrecruzam na linha tênue da memória e da vida real, vivida por pessoas que, ao mesmo tempo em que revivem sua história, projetam-se para um futuro incerto, como incerta é a vida humana na terra. As pessoas que aqui vivem são apenas parte de um grande cenário onde a vida pulsa em cada margem de rio e nos cinturões das grandes e pequenas cidades que, com o advento de novas construções e estruturas modernas, vai modificando a paisagem verde e exuberante da floresta pelo cinza marcado no chão duro do asfalto.

Na Amazônia, vidas se encontram e se desencontram no banheiro das águas, verdadeiras ‘estradas’ que conduzem de um lugar a outro sonhos e histórias próprios da vida humana nesta região. Cada um, cada tempo, cada lugar com suas peculiaridades, ensina-nos que é possível viver nela, conviver com seu ritmo natural, respeitando seus instantes que parecem eternos.

É a natureza na Amazônia que mostra os caminhos pelos quais mulheres e homens devem andar. Lugar de muitos segredos e mistérios, faz retumbar um imaginário rico de simbolismos em cada curva de rio, em cada igapó e igarapé. O asfalto acelerado que aos poucos torna acizentado esses espaços, cobre a terra, mas não cobre a história marcada por pessoas que sem sandálias pisam o chão da Amazônia sem machucá-la ou agredi-la. É possível sim, conviver ouvindo o ensinamento dos mais antigos ao invés de silenciar suas vozes como se elas não continuassem a ecoar de uma outra forma.

Os anos de doutorado no Programa Sociedade e Cultura na Amazônia fizeram-me encetar pelo mundo do povo Sateré-Mawé, para contar suas histórias avivadas pela memória de mulheres e homens que encontram na memória dos mais velhos o sentido da vida, de luta e resistência.

O encontro com esta gente desde os tempos de mestrado só me trouxe a certeza de que não conhecemos ainda a verdadeira Amazônia. Abaixo da copa das grandes árvores, em malocas ou casas, a vida pulsa de maneira pujante e grandiosa, revelando o irrevelável, ocultando o diáfano.

Pelas águas do verde rio do Andirá, sobre o dorso da cobra grande, ora de barco ora a pé, percorrendo comunidades, conhecendo de perto esse povo, nosso olhar

se voltou para aspectos de suas vidas que não vistos a olho nu, requer um olhar mais significativo onde significativas estão guardadas as lembranças no mais profundo de suas memórias. Foram quatro anos no processo de doutorado, ouvindo histórias, conhecendo pessoas, aprendendo coisas que não imaginávamos aprender.

Pelas cercanias da tese, detivemos-nos em falar do povo Mawé por aquilo que vimos e ouvimos durante o chão de pesquisa e com um olhar atento nos voltamos para os moradores das Comunidades Simão e Sahu-apé que, num exercício de reminiscência, nos revelaram suas memórias, ainda que pelo tempo, manchadas pelos lapsos da idade e das palavras nem sempre correspondentes ao que a mente desejava expor.

Com cuidado, investigamos outros autores que sobre os Sateré-Mawé discorreram em livros, teses e dissertações sobre os mais diversos aspectos dessa cultura e, segurando nas mãos o fio e a roca, fomos tecendo juntos mais um capítulo da história desse povo, escrita nesta tese que ora apresentamos à academia. As reflexões que fizemos nos transpuseram a outras dimensões simbólicas da cultura Mawé, levando-nos a um passeio pelo encantado Jardim do Nosokén e seus atores, numa brecha pelo tempo imaterial de uma cultura que povoa o céu e a terra, num instante eterno.

Navegamos por águas profundas e agitadas no Andirá, em dias de ventos fortes. Partilhamos da cuia do sakpó e descobrimos a beleza do feminino no girar com as mãos a roda do tempo com olho fixo no guaraná. A grande serpente nos levou à sua toca e imgeticamente nos desvelou alguns de seus segredos que ousamos ter apresentado neste estudo.

Uniã Wuã sap'í, a mulher mítica deste lugar, nos abriu seus segredos, ainda que ao mesmo tempo que revelasse, os encobrisse novamente num eterno movimento de um vir-a-ser. Por este lugar mitológico nos deparamos com a grande tese deste estudo que ousou encontrar a raiz feminina deste povo que marca de forma indelével o nascedouro do povo Mawé. Foram fundamentais os relatos de pessoas idosas e de escritos que registraram essas histórias há mais de 40 anos.

Compreendemos que muito mais que observar ou fazer perguntas, ouvir e tão-somente ouvir foi o caminho mais apropriado para nos acercarmos do objeto que ora apresentamos. As imagens do mito narradas a nós, avivavam-se em nossa mente como se estivéssemos numa máquina do tempo levados pelo não tempo, de tão belas e profundas narrativas revividas e rememoradas na ritualística desse povo que, por força

dos novos tempos, aprendeu a pisar o chão duro do asfalto sem esquecer de tirar os sapatos e pisar o chão da floresta.

Na cuia do sakpó, bebemos juntos e acreditamos ter entendido que o objeto da cuia e do guaraná vai além do que é visível a nossos olhos. O sakpó é o grande chefe desse povo. É o poder por excelência que une a todos igualmente, é o grande líder imortal que todos seguem. O sakpó é a referência transcendental, política, social e cultural do povo Mawé. Não tememos em afirmar que sem o Sakpó não existe o Sateré-Mawé, assim como também sem a tucandeira a vida Mawé perde o sentido.

Dolorosa formiga que mitologicamente nos conduziu aos seus aposentos. Poderosa mestra educadora que ao longo do tempo é incansável no ato de educar seu povo, ensinou-nos sua pedagogia. Mas que uma formiga, é a mestra. É o feminino que cuida, zela e protege os seus, para que não se desviem do caminho na passagem pela terra. Sakpó e tucandeira, duas grandes colunas deste universo assentado sobre o patavi.

Se a tucandeira conduz o ser masculino de volta às suas origens e entre dores e música o ensina a se direcionar na vida, o que não dizer do ritual da moça nova que é a própria viagem de volta ao Nosokén? No silêncio, no recolhimento, na sutileza dos gestos e na dura obediência aos mais velhos, ela, a menina, a moça, a mulher se transforma em mito. O seu lugar é o próprio tempo na expressão mais doce e suave de tempo algum.

Estes estudos nos revelaram que as mulheres Sateré-Mawé não são preteridas ou simplesmente submissas, como sugere o pensamento ocidental das relações de gênero. Há um certo ‘silêncio’ de origem mítica, que como enfatiza Durand (2012), é algo que a própria estrutura simbólica dispensa a palavra. No processo investigativo, descobrimos que é o feminino Mawé ancestral que funda a etnia. A mulher Mawé carrega o destino do seu povo, mediado pelo sakpó que somente ela pode preparar. Um outro dado importante da manifestação desse feminino está ritualisticamente escondido no ritual da moça nova. A menina retirada do meio social e reservada durante aproximadamente cinco meses não se prepara apenas para as núpcias, se esse for seu desejo, mas essencialmente para o encontro com o mundo mítico do seu povo, para o qual faz sua viagem e do qual retorna pronta para cumprir sua missão.

Por esses caminhos conduzidos no mais profundo do imaginário Mawé, ousamos falar de suas vidas e suas histórias, envolvidos por uma mitopoética que sintetiza o que os olhos deixaram escapar entre uma piscada e outra, ou o que os

ouvidos se ensurdeceram entre uma narrativa e outra, sendo possível tão-somente recorrer à imaginação que, por força de um exercício racional, uniu em si mito e realidade, realidade e ciência, numa linguagem que comunga o cientista e o poeta, a imanência e a transcendência, tudo num dado momento de um contínuo velar e desvelar de um feminino de muitas faces.

Saímos deste estudo mais enriquecidos, depois da longa jornada feita pela mitologia Mawé, as crenças de um povo que mesmo em meio ao asfalto do mundo contemporâneo não perde a beleza de uma mente pujante que cria e recria cenários prenhes de erotização, revelando ao mundo a força da mente criativa e criadora, seduzida pela cobra no Jardim do Nosokén, encontra nela a força do feminino gerador que a todos faz renascer todos os dias, em busca da incansável e inalcançável Terra sem Males, herança do destino de seus antepassados Tupinambá.

Esperamos que esta tese tenha ressonância na Academia e para o povo Sateré-Mawé, assim como contribuiu enormemente para meu crescimento intelectual enquanto pesquisadora, mas especialmente, para meu crescimento humano e espiritual. O que apresentamos à academia foi fruto de um pensamento reflexivo, maturado muito mais em incertezas do que certezas; animado com a perspectiva de experimentar o ser e o não-ser; angustiado na escolha das palavras e da linguagem; aberto para aceitar o novo; entusiasmado pela loucura incurável do viajante que, tendo adentrado a máquina do tempo, viaja por mundos que não são e ao mesmo tempo não deixam de ser este mundo, porque tudo se torna possível na mente de quem decide embarcar na indelével e frutuosa manifestação de um ser feminino capaz de fazer brotar de suas entranhas o que quisermos fazer germinar.

REFERÊNCIAS

ABREU, Maria Zina Gonçalves. **O sagrado feminino: da pré-história à idade Média**. Edições Colibri, Lisboa, 2007.

AGAMBEN. Giorgio. **Nudez**. Traduzido por Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2014.

_____. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Traduzido por Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó. Santa Catarina: Argos, 2009

AGOSTINHO, Santo. **As confissões**. Traduzido por Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.

_____. **A cidade de Deus. Parte II**. Traduzido por Oscar Paes Leme. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

ANDRELLO. Geraldo (org). **Rotas de criação e transformação – narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro**. São Paulo: ISA - SGC/AM: FOIRN, 2012.

ANDREWS, Lynn. **A mulher no limiar de dois mundos: a jornada espiritual da menopausa**. Traduzido por Carmen Fischer. São Paulo: Ágora, 1995.

ARAÚJO, Wagner dos R. Marques. **Das margens dos rios à margem da sociedade: trajetórias de mulheres Sateré-Mawé no trabalho doméstico em Manaus - AM**. Dissertação de Mestrado Apresentado ao Programa de Pós Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, Manaus: UFAM, 2010.

AUGRAS, Monique. **O que é tabu**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BALANDIER. Georges. **A desordem – elogio do movimento**. Traduzido por Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BARROSO, Milena Fernandes. **Rotas críticas das Mulheres Sateré-Mawé no enfrentamento da violência doméstica: novos marcadores de gênero no contexto indígena**. Dissertação de Mestrado Apresentado ao Programa de Pós Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, Manaus: UFAM, 2011.

BATAILLE. Georges. **O erotismo**. Traduzido por Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BATISTA, Djalma. **O Complexo da Amazônia**. 2 ed. Manaus: Editora Valer, EDUA e INPA, 2007.

BARTHOLO, Roberto. **Passagens – ensaios entre teologia e filosofia**. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

BEAUFRET, J. **Introdução às filosofias da existência**. Traduzido por de S. Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Traduzido por Cleunice Maria Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

BEHRENS. Marilda Aparecida. **O paradigma emergente e a prática pedagógica**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

BERNABÉ. Alberto. **Hieros, logos: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além**. Traduzido por Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus, 2012.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

BOFF, Leonardo; MURARO, Rose Marie. **Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

BOPP, Raul. **Cobra Norato**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

BORNHEIM, Gerd A. **Os filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 2000.

BOSI, Alfredo. **Fenomenologia do Olhar**. In: NOVAES, Adauto. O olhar. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Traduzido por Fernando Tomaz, 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Russel Brasil, 2007.

_____. **A miséria do mundo**. Traduzido por: Mateus S. Soares Azevedo (et al), Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

BULPORT, Andrée Kartchevsky. **Trabalho feminino, trabalho das mulheres: forças em jogo nas abordagens dos especialistas**. In: BULPORT, Andrée Kartchevsky et. Al o sexo do trabalho. Traduzido por Sueli Tomazini Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do Mito**. Joseph Campbell e Bill Moyers (org). Traduzido por Carlos Filipe Moisés. São Paulo: Palas Atenas, 1990.

_____. **As máscaras de Deus (Vol. I)** Traduzido por Carmem Fischer. São Paulo: Palas Athena, 1992.

_____. **Mito e transformação**. Traduzido por Frederico N. Ramos. São Paulo: Ágora, 2008.

CARVALHO. Joelma Monteiro de. **Ritual da Tucandeira da Etnia Sateré-Mawé: Língua, Memória e Tradição Cultural**. Dissertação de Mestrado em letras e Artes pela UEA/AM, 2015.

CASSIRER, Ernest. **Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem – introdução a uma filosofia da cultura humana.** Traduzido por Dr. Vicente Félix de Queiroz. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.

_____. **Filosofia das formas simbólicas 2: El pensamento Mítico.** Traduzido por Armando Moronis. México: Fondo de Cultura Econômica, 1998

CAVALCANTI, Raísa. **O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade.** São Paulo: Cultrix, 2000.

CHAUÍ, Marilena. **Janela da alma, espelho do mundo.** In: O olhar, Adauto Novaes et. Al. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

COMTE-SPONVILLE. André. **O ser-tempo: algumas reflexões sobre o tempo da consciência.** Traduzido por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DEL PRIORE, Mary e GOMES, Flávio. (Orgs.) **Os Senhores dos rios: Amazônia, histórias e margens.** Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2003.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2.** Traduzido por Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia 4.** Traduzido por Suely Rolnik São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Kafka para uma literatura menor.** Traduzido por Rafael Godinho. Lisboa: Assírio e Alvim, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição.** Traduzido por Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DETIENNE. Marcel. **Comparar o incomparável.** Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Ideias e Letras, 2004.

_____. **Dionísio a céu aberto.** Traduzido por Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. **A invenção da mitologia.** Traduzido por André Telles, Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: UnB, 1998.

_____. **Os gregos e nós: uma antropologia comparada da Grécia Antiga.** Traduzido por Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral.** Traduzido por Hélder Godinho, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Traduzido por Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Traduzido por Rogério Fernandes. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **História das crenças e das ideias religiosas, vol. II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. Traduzido por Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FAUR, Mirella. **O legado da deusa – ritos de passagem para mulheres**. Rio de Janeiro: Record, Rosa dos Ventos, 2003.

_____. **O anuário da Grande Mãe – guia prático para celebrar a deusa**. São Paulo: Gaia, 1999.

FASSHEBER, José. R. M. **Etno-desporto indígena: contribuições da antropologia social a partir das experiências entre os Kaingang**. Tese de doutorado em Educação Física. Faculdade de Educação Física. Universidade Estadual de Campinas, Campinas: 2006.

FÁVERI, Marlene de; VENSON, Anamaria Marcon. **Entre vergonhas e silêncios, o corpo segredado. Práticas e representações que mulheres produzem na experiência da menstruação**. Revista Anos 90. V. 14. p. 65-67. Porto Alegre: jul, 2007.

FERREIRA, A. B. H. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Segunda edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FILHO, José Moura Gonçalves. **Olhar e memória**. In: O olhar, Adauto Novaes et. al. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

FONSECA, Mário Geraldo R. **A cobra e os poetas: uma mirada selvagem na literatura brasileira**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2013.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Traduzido por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin**. São Paulo: Editora 34, 2014.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985

GASPAR, Lúcia. **Casa de Farinha**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Editora LTC. Rio de Janeiro: 1989.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, estações, etc.** Tradução Mariano Ferreira. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1977.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** Traduzido por Martha Conceição Gambini. Rev. Edgard de Assis Carvalho. 3 ed. São Paulo: EUEP, 1990.

_____. **A voz desconhecida do real: uma teoria dos mitos arcaicos e modernos.** Traduzido por Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

GORRESIO, Zilda Marengo Piacentini. **Os pressupostos míticos de C. G. Jung na leitura do destino: Moira.** São Paulo: Annablume, 2005.

GREENE, Liz. **Uma viagem através dos mitos: o significado dos mitos como um guia para a vida.** Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço.** Traduzido por Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUSDORF, George. **Le Romantisme I e II.** Paris: Editora Payot & Rivages, 1993

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Traduzido por Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes (vol.I /II), 2004.

_____. **Ensaio e Conferências.** Traduzido por Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

HILLMAN, James. **Abandoning the child.** Eranos-Jahrbuch. Vol. 40, 357-407. Leiden: E.J. Brill, 1973

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia.** Traduzido por Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1990.

<http://sala.de.imprensa.ibge.gov.br/noticias>. Acesso em 29/12/2013.

<http://aulete.uol.com.br/flor-de-coral>. Acesso em 25/04/2014).

<http://virtudescristas.blogspot.com.br/2010/08/obediencia-virtude-crista.html> - Santo Tomás in: (Suma Teológica, II-II, q. 104, a. 2 sol. 3)

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego.** Traduzido por Artur M. Parreira; 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JENNESS, Diamond. **The Indian's Interpretation of Man and Nature. Proceedings and Transactions.** Vol. 27. Section 2, Royal Society of Canada: 1935.

JUNG, Carl. G. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Traduzido por Maria Luiza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2014.

_____. **O homem e seus símbolos**. Traduzido por Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

_____. **Símbolos da transformação, Vol. 5**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

KRAUSS, Heinrich. KÜCHLER, Max. **As origens: um estudo de Gênesis 1-11**. Traduzido por Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2007.

KOSS, Monika Von. **Rubra Força: fluxos do poder feminino**. São Paulo: Escrituras, 2004.

LACROIX, Michel. **Por uma moral planetária contra o humanicídio**. Traduzido por Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Paulinas, 1996.

_____. **O culto da emoção**. Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, José Olympio, 2006.

LAPOUJADE, David. **Potências do tempo – Powers of time**. Traduzido por Hortência Santos Lancastre. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

LAUDATO, Luis. **Ritmos e rituais Yanomami**. Manaus: FSDB, 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Traduzido por Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta**. Traduzido por José Antônio Braga Fernandes Dias. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. **O cru e o cozido**. Vol. 1 Traduzido por Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004

_____. **O pensamento selvagem**. Traduzido por Tânia Pellegrini. Campinas, São Paulo: Papirus, 2012.

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

LUCIANO, Gerssem J. dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação indígena no Alto Rio Negro**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UNB, Brasília/DF: 2011.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo Retorna**. Traduzido por Tereza Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **O instante eterno. - o retorno do trágico nas sociedades modernas**. Traduzido por Rogério de Almeida e Alexandre Dias, São Paulo: Zouk, 2003.

_____. **A sombra de Dionísio – contribuição a uma sociologia da orgia**. Traduzido por Aluizio Ramos Trinta. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. **O tempo das Tribos – o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Traduzido Por Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

MELO, Valéria M.C. **Diversidade, Meio Ambiente e Educação: uma reflexão a partir da sociedade Xerente**. Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente – Universidade Federal do Tocantins, Palmas: 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Traduzido por José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. **O olho e o Espírito**. Traduzido por Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MORIN, Edgar. **A humanidade da humanidade, a identidade humana. Vol. 5**. Traduzido por Jeremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2007.

_____. **Os sete saberes necessários a Educação do futuro**. Traduzido por Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

_____. **Rumo ao abismo? Ensaio sobre o destino da humanidade**. Traduzido por Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perasso Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

NACCIOLI, Carlos A. Molina; PAES, Cristiane C. dos Santos. **A mulher como alvo de tabu: o fascínio da ambiguidade feminina**. Revista de Ciências Humanas, Viçosa: 12, nº 2, p. 421-431, 2012.

NASCIMENTO, Solange P. **Baku uma tuxaua na Amazônia**. Manaus: Edua, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou Grécia e Pessimismo**. Traduzido por Antônio Carlos Braga. Escala. São Paulo: 2007.

_____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

OLIVEIRA, Márcia M. de. **A capacidade de organização, comando e liderança das mulheres da floresta a partir do locus na casa de farinha.** In: TORRES, Iraildes Caldas (org). O ethos das mulheres da floresta. Manaus: Valer /Fapeam, 2012.

OLIVEIRA, Loraine. **Plotino. Escultor de mitos.** São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

PERNIOLA, Mario. **Pensando o ritual: sexualidade, morte, mundo.** Traduzido por Maria do Rosario Toschi. São Paulo: Studio Nobel, 2000.

PEREIRA, Nunes. **Os índios maués.** Rio de Janeiro: editora Valer e Governo do Estado Amazonas, 2003.

PESSOA, Fernando. **Obra Poética.** Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1995.

PINHEIRO, Harald Sá Peixoto. **Mitopoética dos Muyraquitãs, Porandubas e Moronguetás – Ensaio de Etnopoesia Amazônica.** Tese de Doutorado pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/São Paulo: 2013.

PINTO, Marilina Conceição Oliveira B. S. **Cultura e Ontologia no mito da cobra encantada.** Manaus: EDUA, 2002.

RIBEIRO, Darcy (Ed.) **Suma etnológica brasileira,** Edição atualizada do Handbook of South American Indians (3 v) Vol. 1 Etnobiologia. Rio de Janeiro: Vozes, FINEP, 1986.

_____. **A simbólica do mal.** Edições 70. Lisboa: 2015.

SANTOS, Luciano Cardenes. **Sahu-apé e o turismo em terras e comunidades indígenas.** Manaus: UFAM/Museu Amazônico, 2010.

SANTOS, Marcel de Lima. **Xamanismo: a palavra que cura.** São Paulo: Paulinas, 2007.

SCOTT, Joan Wallach. **Prefácio a Gender and Politics of history.** Columbia University Press. N.Y, 1988. Traduzido por Mariza Correa, In Cadernos Pagu (3) 1994.

SEGATO, Rita Laura. **Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil.** Série Antropologia (326). UNB. Brasília: 2003.

SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do Mundo: cosmologia filosófica.** Traduzido por Alexander A. McIntyre. São Paulo: Loyola, 1988.

SILVA, Márcio Bolda da. **Metafísica e Assombro: curso de ontologia.** São Paulo: Paulus, 1994.

SILVAN, Denison. **Protagonismo feminino no Amazonas** In: Intersecções de gênero na Amazônia. TORRES, Iraildes Caldas; SANTOS, Fabiane Vinente dos. Manaus: Edua, 2011.

SOUZA, Kalinda Félix de. **Alimentação indígena Sateré-Mawé: um panorama atual apresentado em breve contexto simbólico**. Trabalho apresentado na 29ª. Reunião Brasileira de Antropologia realizada em Natal/RN em agosto de 2014.

_____. **Regimes e transformações cosmológicas da pejelança Sateré-Mawé**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. UFAM, 2011

TEIXEIRA, Pery (org). **Sateré-Mawé: retrato de um povo indígena**. Manaus: UNICEF/UNFPA, 2005.

TERRIN, Aldo Natale. **Sagrado of limits: a experiência religiosa e suas expressões**. São Paulo: Loyola, 1998.

TORRES, Iraildes Caldas. **A experiência estética da poiesis feminina Sateré-Mawé, a outra face do canto de gênero**. Paper monográfico de pós-doutoramento apresentado ao Centre de Recherche et di Étude Anthropologiques - CREA da Université Lumière de Lyon 2, France, 2015 (mimeo).

_____. **As novas Amazônidas**, Manaus: Edua, 2005.

_____. (Org) **Mulheres Sateré-Mawé, a epifania de seu povo e suas práticas sociais**. Manaus: Valer, 2014.

_____. **Arquitetura do Poder: memória de Gilberto Mestrinho**. Manaus: EDUA, 2009.

TRINDADE, Inácia Maria Caldas. **Aspectos Sociais da comunicação entre os Sateré-Mawé: um estudo da comunidade de Santa Maria do Urupadi – Maués/AM**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, UFAM, 2003.

TUNNER, Victor. **O processo ritual, estrutura e anti-estrutura**. São Paulo: Vozes, 1974

UGGÈ, Enrique. **Mitologia Sateré-Mawé**. Ecuador: Abya-Yala, 1991.

_____. **As bonitas histórias Sateré-Mawé**. Secretaria de Educação do Estado do Amazonas, Manaus: 1997

VERNANT, Jean-Pierre. **O universo, os deuses, os homens**. Traduzido por Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WUNDT, Wilhelm Max. **Ethics: Ethical Systems**. 2ª ed. Editora Nabu Press, Charleston: 1906.

YAMÃ, Yaguarê. **Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé**. São Paulo: Peirópolis, 2007.

ANEXOS



Figura 13: Espírito de um Grande Peixe. Autoria:
Solange Pereira do Nascimento

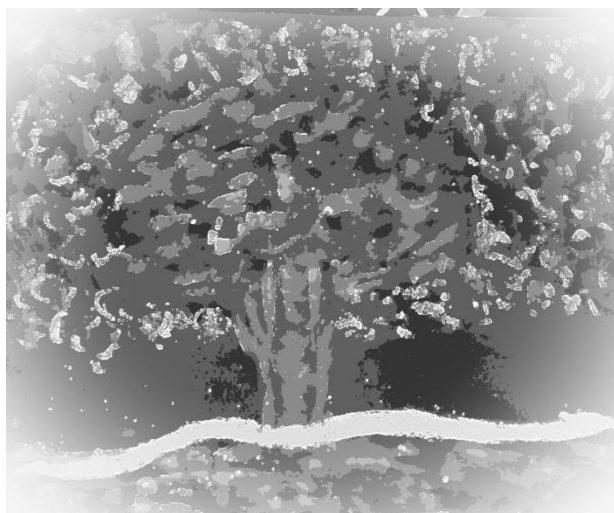


Figura 14: A Serpente. Autoria: Solange Pereira do
Nascimento

Poema: “Viagem pelo limiar”

*Da canoa, o que tu vês, viajante?
Vês a mulher? Vês o homem?
Vês o tempo? Vês a beleza ou vês o amor?
Sentes frio ou calor?
Vês o feminino ou vês a mãe?
Contemplas a água ou a terra?
O que tu vês viajante, que eu não consigo
ver?
Permaneças nu se tu queres vê, me diz a
cobra-grande.
Cobra dos meus sonhos e devaneios.
Em teu dorso eu subo e navego qual barco
singrando pelas águas do Andirá
em busca de teus segredos.
Oh! Serpente encantada, quem tu és?
Filha de Tupana,
amante de Uniã Wuã Sap'í,
pai de Waranã,
Guardiã da Tucandeira,
Feminino do povo Mawé.*

Solange Pereira do Nascimento