

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os Outros

Marcelo Yokoi

São Carlos
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os Outros

Marcelo Yokoi

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) sob orientação do Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion (orientador UFSCar)
Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCar)
Prof. Dr. Uirá Felipe Garcia (UNICAMP)

Suplentes:

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (UFSCar)
Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli (UNESP)

São Carlos
2014

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

Y54tc Yokoi, Marcelo.
Na terra, no céu : os Awá-Guajá e os Outros / Marcelo
Yokoi. -- São Carlos : UFSCar, 2014.
175 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2014.

1. Antropologia. 2. Brancos. 3. Alteridade. 4. Xamanismo.
5. Política. 6. Aldeias indígenas. I. Título.

CDD: 306 (20^a)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Marcelo Yokai

25/02/2014

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Orientador e Presidente
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" / UNESP

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden
Universidade Federal de São Carlos/ UFSCar

Prof. Dr. Uirá Felipe Garcia
Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP

Submetida à defesa em sessão pública
Realizada às 14:00h no dia 25/02/2014.

Banca Examinadora:
Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden
Prof. Dr. Uirá Felipe Garcia

Homologado na CPG-PPGAS na
_____ª Reunião no dia ___/___/___.

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado
Coordenador do PPGAS

AGRADECIMENTOS

Posso dizer, com muita satisfação, que várias pessoas estiveram presentes na realização deste trabalho. Cada uma, direta ou indiretamente, deu o seu apoio para que eu pudesse concretizá-lo, contribuindo, muitas vezes sem saber, para que os meus passos fossem dados com mais segurança. Além disso, me fizeram perceber coisas que estão muito além das palavras, e a minha gratidão se estende à dádiva de poder compartilhar com elas momentos importantes de minha vida.

Primeiramente, gostaria de agradecer aos Awá que me receberam com muita simpatia e amizade. À Tatuxa'a, liderança da aldeia Awá, pelo inestimável apoio que me deu desde o início, me acolhendo com muito respeito e cordialidade. À Hajkaramukỹ e suas esposas Arakarejn e Xiakokoj, à Piranê e sua esposa Majry, à Irakatakoa e suas esposas Satiká e Aparikỹ, pelas inúmeras conversas e os alegres momentos que passamos juntos. À Araku, Aimi-Ahája, Ximin, Petô (que me presenteou com um lindo arco e flecha!), Tataikamahá (dono de uma das risadas mais gostosas do mundo!), Ajrua (in memoriam), Mitum, Juriti, Iname, Takamyxiká, Maná, Tatusin, Jauxiá, Tamatá e tantos outros pela presença marcante durante o trabalho de campo. Às crianças Awá, em especial à Kaminy, Kapituri, Pitari, Jame, Takwaró, Arapi, Ipokaxi, Xirapy, Ka'apary, Arirahu e toda a turminha, pelo carinho e as animadas brincadeiras na aldeia, no posto e no igarapé!

Aos funcionários que trabalham nos postos indígenas Awá, principalmente à Nilde Santos Reis, Antônio Dias e sua esposa Nega, à Alzeni Alencar, pela força e amizade, sou profundamente grato! Ao S. Meirelles (Meréa), grande pescador e contador de história, ao S. Ferreira e seu irmão Olegário, ao Luís Fernando, Riba Rocha, D. Dalva e João Operador. Aos antigos servidores S. João Cantú e Dona Sueli, que sempre me convidavam para visitá-los novamente em Roça Grande.

Aos funcionários que trabalhavam ou trabalham na FUNAI: Luís Carlos (Gaúcho), Antenor Vaz, Júlio Pinho, Maria Eliza Leite, Sirlene Bendazzoli e à antropóloga Renata Diniz. Um agradecimento especial ao Carlos Travassos, grande aventureiro que colaborou para a minha entrada na Terra Indígena.

Ao linguista Antônio Santana e à linguista Marina Magalhães que me ajudaram com certas dúvidas que tive com a língua Awá-Guajá. A Marina até mesmo me deu algumas aulas de Awá, o que foi muito importante.

Ao fotógrafo Domenico Pugliese pelas boas conversas que tivemos durante o inverno de 2012, quando fez uma rápida visita à aldeia Awá.

Ao Louis Forline, primeiro antropólogo a estudar os Awá-Guajá, que sempre me incentivou a prosseguir com o meu trabalho e sempre esteve disposto a ajudar a esclarecer minhas dúvidas. Ao Uirá Garcia, que desde o início me apoiou, deu valiosos conselhos e chegou até mesmo a fazer o papel de irmão mais velho (e até de pai!) quando precisei. Sem a sua generosidade este trabalho seria completamente diferente.

Às missionárias do CIMI Madalena Borges e Rosana Diniz que sempre me receberam de braços abertos, seja na aldeia ou em São Luís. É com muita admiração que acompanho a luta destas mulheres.

Ao John Zerzan, Moésio Rebouças e Vilas Sukhadeve, amigos selvagens que me influenciaram e continuam influenciando com suas ideias e ações!

Ao Guilherme Antunes e à minha tia Zilda Marcia Grícoli Iokoi, que me incentivaram desde o momento que pensei em elaborar um projeto de mestrado. À Andréia Valter, pelo companheirismo de muitos anos e pela grande e sincera amizade.

Lá em Descalvado (SP) gostaria de agradecer a todos os amigos, especialmente ao Guto (in memoriam) que entrou na minha vida tão rápido quanto partiu, boa viagem cumpádi!

Em Araraquara, gostaria de agradecer pela companhia, pela prosa e pela boa música de amigos muito estimados, em especial à Aline Scolfaro, Afonso Mesquita, Renato Hasunuma, Thiago Marques, Bruna Simões, Luís Cláudio Xavier (Tchuca), Gláucia Yatsuda e tantos outros que seria impossível nomeá-los aqui. Obrigado!

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar que me concedeu uma bolsa CAPES, o que me permitiu dedicar um maior tempo à realização deste trabalho.

A todos os colegas e amigos do PPGAS. Ao Jan Eckart, que me levou aos Guarani Mbya de São Paulo, ao Rodolpho Bento pelas várias cachimbadas juntos e à Tatiana Amaral, grande amiga que sempre esteve presente. A todos os docentes do referido programa pela valiosa formação e pela oportunidade de poder desenvolver a minha pesquisa.

Aos professores Geraldo Andrello e Felipe Vander Velden pelos inestimáveis direcionamentos e contribuições no meu exame de qualificação.

Ao professor Edmundo Peggion pela dedicação, pela sábia e serena orientação e pelo auxílio em momentos que pareciam intransponíveis. Agradeço também por me apresentar à etnologia (lá na graduação!) de maneira tão íntegra e agradável.

À minha família. Tios e primos sempre se mostraram curiosos e interessados em saber sobre as minhas experiências, o que gerou situações e conversas que jamais esquecerei.

Um agradecimento especial aos meus pais, Nelson e Alice, meus verdadeiros mestres. A dedicação, o apoio, a atenção e o amor que recebo deles foram e são essenciais para tudo que faço na vida, minha eterna gratidão.

Aos queridos irmãos ayahuasqueiros que me acompanharam nas melhores viagens!

À minha família gaúcha, que me acolheu com muita compreensão e amor (e chimarrão!) aqui no sul e me deu o sustento necessário para eu escrever esta dissertação, obrigado!

À minha amada companheira Letícia Zanon, agradeço pelo carinho, ajuda, paciência, descobertas, por me fazer feliz, por estar sempre ao meu lado...onde um vai o outro também vai, é assim...

RESUMO

Fruto de uma pesquisa de campo entre os Awá-Guajá, povo Tupi-Guarani do Leste Amazônico, esta dissertação tem como ponto central as diversas relações de alteridade que estão sendo atualmente vividas e experimentadas com as várias potências que atuam direta e indiretamente na vida Awá. São esses Outros, que ora se aproximam, ora se distanciam, porém estão sempre presentes de alguma forma, seja no discurso, na memória ou na ação. A transformação é constante e o presente trabalho busca explorar alguns momentos desses desdobramentos cujos diálogos, multiplicados que são, se fazem centrais para pensarmos as políticas Awá-Guajá. Para tal, percorro certos caminhos que nos levam a estes agentes cheios de inimigos e/ou afins: *karáí* (não índios), *kamará* (outros índios), *awá ka'a pahara* (outros Awá) e *karawara* (seres celestes). Por vezes ambíguos, estes Outros dão as tonalidades de uma “nova” política indígena cujos contornos nunca deixam de ser problematizados.

Palavras-chave: brancos; alteridade; xamanismo; política; aldeia Awá.

ABSTRACT

Result of a field work among the Awá-Guajá, a Tupi-Guarani speaking people of Eastern Amazon, this dissertation focuses on the various relations of alterity that are currently being lived and experienced with the many powers that act directly and indirectly in Awá life. Are these Others, now approaching or distancing, but always present in some way, whether in speech, in memory or in action. The transformation is constant and the present study attempts to explore some of these developments whose dialogues, multiplied as they are, become essential for us to think about the Awá-Guajá politics. To this end, I go through certain paths that lead us to these agents full of enemies and/or affines: *karái* (non-Indians), *kamará* (other Indians), *awá ka'a pahara* (other Awá) and *karawara* (celestial beings). Sometimes ambiguous, these Others give the tonality of a "new" indigenous politics whose contours never cease to be problematized.

Keywords: whites; alterity; shamanism; politics; Awá village.

SUMÁRIO

NOTA SOBRE A GRAFIA.....	9
APRESENTAÇÃO.....	11
Passagem pela bibliografia Awá-Guajá.....	14
O campo.....	18
INTRODUÇÃO.....	22
Antes.....	23
Os Awá-Guajá.....	29
CAPÍTULO 1: Na terra, entre <i>karáí</i> e <i>awá</i>.....	36
1.1 - Encontros, primeiras impressões.....	37
1.2 - Novas reuniões.....	42
1.3 - <i>Maká</i> , espingardas.....	46
1.4. - <i>Koa</i> , a roça.....	53
CAPÍTULO 2: Outras alteridades telúricas, inimigos.....	60
2.1 – Invasores.....	61
2.2 - <i>Ma'a ranuhu</i> , o trem da Vale.....	67
2.3 – <i>Awá ka'a pahara, mihua</i> e “parentes”.....	70
2.4 - Os <i>kamará</i> , <i>Ka'apor</i> e <i>Tenetehara</i>	77
2.5 - Guajajara, ontem e hoje.....	83
2.6 - Meu nome é <i>Takapen</i>	89

CAPÍTULO 3: Diferenças e espaços	91
3.1 - Entre as aldeias.....	92
3.2 - Na aldeia.....	98
3.3 - Caminhante dos caminhos.....	103
3.4 - Dias na mata.....	106
3.5 - Caminhar é caçar, os <i>harakwá</i>	110
CAPÍTULO 4: Xamanismo e liderança	116
4.1 - Elementos da pessoa humana, breve descrição.....	117
4.2 - O <i>iwá</i> e os <i>karawara</i>	120
4.3 - O ritual de subida aos céus.....	126
4.4 - Os “médicos” do <i>iwá</i>	130
4.5 - As enfermidades.....	133
4.6 - Uma aproximação à (cosmo)política.....	139
4.7 – <i>Tāmy</i>	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	150
ANEXOS	155
CADERNO DE FOTOGRAFIAS	158
REFERÊNCIAS	167

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Mapa de localização dos Awá-Guajá no Brasil.....	34
Figura 2: Mapa: “Informações da possível existência de índios isolados”.....	35
Figura 3: Mapa sobre o desmatamento em Terras Indígenas habitadas pelos Awá-Guajá, na Reserva Biológica do Gurupi e arredores.....	63
Figura 4: Casa “tradicional” (<i>tapyj</i>) na aldeia Juriti.....	99
Figura 5: Imagem de satélite: Rio Pindaré, PI Awá e aldeia Awá.....	100
Figura 6: <i>ÿtipira</i> ou “varrida de caça”	109
Figura 7: <i>Takajá</i> e os <i>karawara</i>	127

NOTA SOBRE A GRAFIA

O primeiro registro mais sistemático da língua Awá foi feito em 1980 por Péricles da Cunha para a sua dissertação de mestrado apresentada anos depois (1987) na Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Somente em 2001 o registro e a análise da língua foram retomados (Magalhães, 2005:141), o que resultou nos trabalhos da linguista Marina Magalhães (2002; 2007).

Esta linguista, juntamente com duas missionárias do Centro Indigenista Missionário (CIMI) desenvolveram (e ainda desenvolvem) um projeto de aprendizagem de escrita e leitura com os Awá da Terra Indígena (TI) Caru. Opto por utilizar as letras do alfabeto que estão sendo usadas neste processo. Desta maneira, para um melhor entendimento da grafia dos termos em Awá, apresento abaixo um quadro extraído de Santana (2007) que coloca os principais fonemas da língua e faz uma comparação com a pronúncia de algumas palavras do português falado no Brasil.

Neste trabalho, as palavras ou frases em Awá (ou outra língua indígena) aparecem em itálico. Somente os nomes próprios, sejam quais forem, não estão escritos em itálico.

Som (IPA)*	Awá		Português	
	letra	Exemplo	letra	Exemplo
[p]	p	<i>pirá</i> (peixe)	p	pele
[t]	t	<i>tatá</i> (fogo)	t	tatu
[tʃ]	x	<i>xirúa</i> (roupa); <i>xaró</i> (rasgou)	t, tch	tia, tchã, tchau!
[k]	k	<i>kamixá</i> (jabuti), <i>kīa</i> (assim)	c, qu	casa, quilo
[m]	m	<i>manū</i> (morreu)	m	mala
[n]	n	<i>na'axí</i> (não há)	n	nariz
[w]	w	<i>watá</i> (andou/caçou), <i>kwá</i> (sabe)	l, u	quadro, alto
[r]		<i>ripi</i> (por/pela), <i>pirá</i> (peixe)	r	pariu, parado
vog.[r]vog		<i>jawatará</i> (lontra)		
		Obs: o a vogal anterior ao		

	r	[r] é reduzida. Assim, soa como <i>jawatrá</i> algumas vezes. Em outras, consegue-se ouvir nitidamente o <i>jawatará</i> .		
[j]	j	<i>jakỹ</i> (cabeça dele), <i>apàj</i> (logo)	i	pai, praia
[ĩ]	ĩ	<i>ajã</i> (eu canto) <i>ajỹ</i> (ser da mata, “alma”)	nh	banha
[h]		<i>hapê</i> (pelou)	r, rr	rato, garrafa
vog.[h]vog.	h	<i>arapahá</i> (veado), <i>pyhý</i> (pegou) Obs: o a vogal anterior ao [h] é reduzida, dando a impressão de uma aspiração da consoante. Assim, soa como <i>araphá</i> , <i>phý</i> .		
[ʔ]	‘	<i>ka’a</i> (mata)		hẽ hẽin, hã ã (Quando indicam concordância ou negação. A glotal [ʔ] corresponde a essa “paradinha”, representada pelo espaço entre as palavras)
[a]	a	<i>ka</i> (marimbondo)	a	capa
[ã]	ã	<i>wanĩhã</i>	a	namoro
[e] ~ [ɛ]	e	<i>takwarakera</i> (arroz)	e	alergia
[i]	i	<i>iká</i> (matou), <i>mi’i</i> (repartiu)	i	milho, picada
[o] ~ [ɔ]	o	<i>ipóa</i> (a mão dele)	o	pote
[u]	u	<i>tua</i> (pai de gente)	u	tudo
[i]	y	<i>wy’ya</i> (flecha)		
[ə]	à	<i>apàj</i> (logo), <i>ipàj</i> (pesado)		
[ĩ] ~ [ɛ̃]	ỹ	<i>amyña</i> (chuva)	ã	mãe

APRESENTAÇÃO

"Eu, Awá, não vou do outro mato, do lado de *karai*, por que *karai* vem pro meu mato?". Em 2006 li uma entrevista feita pela Agencia de Notícias Anarquistas, a ANA, com a ativista Valéria Amorim¹. Na época ela trabalhava com os Awá-Guajá e eu era um assíduo colaborador da ANA, uma agencia de notícias criada por Moésio Rebouças no início dos anos 1990, que diariamente divulgava, e ainda divulga, as atividades, novidades, ações e inspirações do universo anarquista no Brasil e no mundo. A citação acima é uma fala Awá retirada desta entrevista, frase esta que anos mais tarde voltou a ecoar em minha mente.

Poderia dizer que este foi o meu primeiro “contato” com os Awá-Guajá, numa época em que os pensamentos do filósofo anarquista estadunidense John Zerzan começavam a se difundir no Brasil e a imagem de uma criança Awá com um arco-e-flecha correu o mundo. Assim chego aos Awá - em particular - e à antropologia - em geral – pelas portas dos fundos, inspirado pelos escritos de diferentes antropólogos que de uma maneira ou de outra gozam de certo prestígio em alguns círculos libertários: Marshall Sahlins, Pierre Clastres, Richard B. Lee, Brian Morris, Harold Barclay, Colin Turnbull, Stanley Diamond e mais recentemente, David Graeber. Tudo para provar que a anarquia ou o anarquismo é viável e assim poder transformar, de sua maneira, um mundo em perpétua transformação.

Esse foi o início, e logo outras antropologias, outras perspectivas, se apresentaram. Elas sempre aparecem, não? Assim, por hora, acabei deixando um pouco de lado as preocupações com a “sociedade afluyente original” (Sahlins, 2000) e tentei dar mais espaço às originalidades da aflluência Awá, um mundo de criações e recriações também em perpétua transformação². Contudo este trabalho está longe de captar fielmente as efervescências da vida Awá. É somente um recorte, uma imagem, um olhar particular e (de)limitado que congela os Awá naquilo que eles não são, imóveis. Olhamos de relance e logo em seguida a paisagem já é outra, sejam as falas, sejam os movimentos, são muitas vozes, são muitos caminhos, e às vezes é difícil saber por onde andar e o que escutar. “Deixe o campo te levar”, assim foram as recomendações. E das

¹ Entrevista veiculada na internet em abril de 2006 com o título: “Awá Guajá, a teimosia de continuar existindo, resistindo e lutando contra o homem branco”.

² Não cabe ao escopo deste trabalho levantar estas questões de ordem, diríamos, econômicas e nem mesmo fazer críticas à “aflluência original” (para isto conf. Bird-David,1992).

inúmeras “aparições” durante o trabalho de campo creio que uma delas se fez mais presente e palpável: as relações de alteridades vividas pelos Awá. Esta foi a minha porta de entrada para que o universo Awá pudesse se apresentar com um pouco mais de clareza. Foi uma vela acesa em um quarto escuro que a qualquer momento podia ser apagada pelo vento forte que entra pela janela. A casa é grande, mas ainda tenho alguns fósforos para riscar.

Assim algumas observações e reflexões sobre as novas - mas não tão novas - alianças fomentadas pelos Awá com certos “afins potenciais” (Viveiros de Castro, 2007), sejam eles brancos, outros Awá, outros indígenas ou seres celestes, foram pensadas no intuito de trazer uma pequena contribuição em meio ao vasto campo de relações deste povo. De fato, esta ideia de tratar as alteridades Awá partiu da oportunidade de estar acompanhando os primeiros momentos de aplicação do Programa Awá da Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Estar presente nas atividades iniciais deste programa foi importante porque aí pude começar a perceber as problemáticas da relação entre os brancos e os Awá. Assim, é a partir deste encontro que o primeiro capítulo foi escrito, tendo em vista uma reflexão praticamente sincrônica de algumas das principais discussões então surgidas. Para tanto começo fazendo uma breve descrição de minha chegada à aldeia e as minhas impressões como estudante neófito de antropologia para em seguida tentar descrever sobre o panorama ao qual me encontrava durante esses dias junto à equipe da FUNAI, com reuniões atrás de reuniões. Por fim trato de dois temas que de certa forma se sobressaíram nelas: o uso das espingardas e a o cultivo da roça. Ambos são um tanto controversos e ambíguos pelo fato de suscitarem discussões que, além de agitar os ânimos, acabam por revelar certos aspectos dos agentes envolvidos. Naturalmente construídos para uns (os brancos) e culturalmente dados para outros (os Awá), as espingardas e a roça são incorporações técnicas de um período pós-contato que estão mais do que presentes na vida Awá. Se por um lado elas são indispensáveis para a caça e produção de farinha, por outro somente são assim imprescindíveis na medida em que sua necessidade está ligada a uma caça cada vez mais ardua e a um tempo cada vez menos flexível.

Sustento que diversos problemas que hoje enfrentam os Awá estão ligados direta e indiretamente às invasões nas Terras Indígenas, o que contribui enormemente para gerar um mal-estar coletivo e causar um possível desequilíbrio na estrutura de tempo e espaço na medida em que suas movimentações, e seus espíritos, são continuamente

confrontados. Assim inicio o segundo capítulo tratando justamente das invasões. Em nível local, madeireiros, posseiros e a empresa Vale/SA, de uma forma ou de outra, causam um impacto imensurável na ecologia e na vida deste povo. Estradas que servem para o escoamento de madeiras retiradas das Terras Indígenas as atravessam por todos os lados, a derrubada das matas feita pela florescente população que as circundam cresce em ritmo acelerado e a Vale/SA cada vez que lança uma nova propaganda sobre a “responsabilidade” social e ambiental de sua empresa não está fazendo nada mais do que aquele velho jogo de marketing que na verdade oculta e dissimula as catástrofes ecológicas e sociais que causa por onde passa.

Vistos sob esta perspectiva, todos esses agentes que invadem as áreas indígenas podem ser considerados inimigos ou *mihua*, na língua Awá-Guajá. Desta forma, neste segundo capítulo trato dos inimigos, sejam eles brancos, outros indígenas (chamados de *kamará*) ou os próprios Awá (mas aqueles chamados de *awá ka'a pahara*, que poderia ser traduzido como “aqueles que moram no mato”). Esses últimos, os *awá ka'a pahara*, são percebidos com certa ambiguidade, ora são vistos com hostilidade, encarnando características de inimigos ameaçadores, ora são “parentes” distantes cuja aproximação deve ser feita com cautela, mas que não representam nenhum perigo aparente. Já os *kamará* são antigos inimigos que recentemente os Awá estão estabelecendo algum tipo de relativa aproximação por conta das políticas indígenas locais/regionais. São eles os Urubu Ka'apor e os Guajajara, e nesta dissertação me atento mais às relações com estes últimos já que o meu trabalho de campo foi feito na região da TI Caru, área que os Awá dividem com os Guajajara.

No capítulo 3 trato inicialmente das diferenças entre as aldeias Awá, diferenças essas que pude perceber especialmente a partir das conversas e observações feitas durante as reuniões com os indigenistas e funcionários do governo. Em seguida falo sobre a composição da aldeia, em especial a aldeia Awá, local onde desenvolvi o meu trabalho de campo propriamente dito. O capítulo segue então até as matas dos rios Caru e Pindaré, local onde estão os caminhos de caça e de circulação tão fundamentais para a vida Awá. Busco assim fazer uma reflexão sobre a importância desses caminhos conhecidos como *harakwá*, vias de construção de conhecimento e reprodução social, associados que estão a uma noção de territorialidade Awá. Para tal, relato também experiências pessoais que tive quando acompanhei os caçadores nestes *harakwá*, momentos importantes que empiricamente revelaram um novo mundo que até então

pairava somente no imaginário: na floresta há outros humanos - ou humanos-outros - raramente vistos, mas que podem aparecer a qualquer momento. Estas impressões, de alguma maneira, servem também como uma introdução ao próximo capítulo, no qual irei tratar da relação com os *karawara*, seres magnificados que por vezes descem à terra para caçar e comer.

Começo o quarto capítulo trazendo a questão da pessoa Awá que segundo Uirá Garcia (2010) está dividida em três elementos: *ipiréra* (“couro”, “pele” ou “corpo”), *haitekéra* (“carne” ou “princípio vital”) e *há’uera* (“raiva” ou “espectro”). Entender estas divisões (ou complementaridades) é importante para podermos tratar do xamanismo Awá, assunto que gravitará no decorrer deste último capítulo. Desta maneira serão apresentados alguns seres que povoam o céu (*iwá*) e a terra (*wỹ*) para em seguida nos dirigirmos aos *karawara*, seres celestes que possuem o poder de trazer do céu aquilo que é bom, ou seja, são capazes de trazer uma força repleta de agencia curativa.

O sistema médico tradicional caracteriza-se como um sistema xamânico (Langdon, 1994) e os Awá associam certos *karawara* como sendo os seus próprios médicos, pois são eles que lidam com a cura e a prevenção de enfermidades. Os *karawara* são os verdadeiros xamãs, portanto todos os homens adultos podem *ter* xamã e assim são capazes de reestabelecer a saúde das pessoas, mesmo com o auxílio dos remédios vindos da biomedicina que como veremos, recebe uma construção igualmente xamânica. Para finalizar, inicio algumas ponderações sobre a questão da chefia Awá, levando em consideração as recentes discussões sobre a conjunção entre liderança e xamanismo.

Passagem pela bibliografia Awá-Guajá

As discussões que busco levantar em minha dissertação podem ser vistas como uma pequena contribuição ao estudo das relações de alteridade entre os Awá-Guajá. Como iremos ver ao longo dos capítulos são diversos os Outros que estão presentes no universo deste povo e o presente trabalho é fruto de limitadas incursões realizadas em alguns desses domínios recém-explorados. Portanto este trabalho carece de uma análise mais profunda sobre estes mesmos agentes “externos” com os quais eu trabalho, além de estar em falta com outros agentes que são tão importantes quanto esses que foram

contemplados³. O lado positivo disso é que há ainda muito trabalho a ser feito e esta tarefa futura, que necessariamente demandará um maior tempo de pesquisa, poderá ser realizada por quem estiver disposto a se aprofundar num tema tão abrangente como este. Perguntas como, por exemplo, qual é a perspectiva Awá sobre os inimigos brancos? Como está se construindo a complicada afinidade com os *kamará*? Como as novas lideranças estão se constituindo e quais são as suas implicações com o xamanismo? São apenas algumas questões que continuam abertas quando temos em mente as próprias políticas Awá de possíveis alianças. Buscamos nos aproximar delas, e esperamos que este seja um bom início⁴.

Para conhecimento do leitor, é muito importante ressaltar que este trabalho seria completamente diferente se não fosse precedido por uma obra que causou e continua causando um grande impacto na literatura sobre os Awá-Guajá. Refiro-me à tese de doutorado de Uirá Felipe Garcia defendida em 2010 na Universidade de São Paulo⁵. Quando entrei para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social⁶ esta tese tinha sido defendida há pouquíssimo tempo e, portanto, somente tive acesso a sua leitura quando o meu curso já estava em andamento. Creio que um trabalho deste porte faria qualquer um - que estivesse na mesma situação que eu me encontrava - repensar todo um projeto inicial escrito sobre os Awá-Guajá. Desta forma posso dizer que tenho uma grande dívida para com ela já que boa parte das reflexões aqui reunidas, de uma maneira ou de outra, seguem algumas análises e pistas deixadas por seu autor.

Contudo diria que até o momento são poucas as pesquisas com os Awá-Guajá no âmbito da antropologia. Destaco três delas cuja relevância reside no rico trabalho de campo e na profundidade das investigações, apesar de cada uma estar inscrita numa “escola” antropológica em particular. A primeira delas é a tese de doutorado de Louis Carlos Forline defendida em 1997⁷ pela Universidade da Flórida (EUA)⁸. Nela (Forline, 1997) o autor nos traz diversos dados quantitativos coletados em um longo trabalho de

³ Como é o caso do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que há anos está presente nas aldeias Awá e Tiracambu.

⁴ Durante a leitura perceber-se-á um excesso de notas de rodapé cujo propósito é de poder trazer alguma observação adicional, aprofundar um assunto tratado, fazer uma referência ou chamar a atenção para algo considerado importante para a discussão.

⁵ Trabalho intitulado “*Karawara*: a caça e o mundo dos Awá-Guajá” (Garcia, 2010).

⁶ Ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos no início de 2011.

⁷ Pouco foi escrito sobre os Awá na década de 80 (séc. XX), mas vale a pena destacar os relatórios antropológicos e textos feitos por Gomes (1985a, 1985b, 1988).

⁸ Louis Forline têm também vários artigos sobre os Awá-Guajá (conf. 1995; 2001; 2011).

campo desenvolvido nas aldeias Awá, Juriti e Guajá. O trabalho começa com perspectivas teóricas e metodológicas relacionadas ao estudo que o orienta, a saber, a antropologia ecológica. Em seguida é feita uma apresentação sobre a etnohistória Awá acompanhada de uma interessante descrição do meio ambiente da região em que habitam, o que o leva até mesmo a escrever sobre o babaçu, palmeira cujos frutos são tão centrais na dieta deste povo. A partir daí uma profusão de dados colhidos em campo são analisados e organizados em tabelas: a alocação de tempo das atividades produtivas e cotidianas, animais capturados na caça, o consumo de comidas, questões nutricionais e dietárias, e por fim, informações sobre levantamentos antropométricos. Destes levantamentos o autor faz várias análises e conclusões sobre as diferenças entre as aldeias, além de apontar algumas relações com, por exemplo, as pressões dos recursos naturais, os ecossistemas variados, os perfis populacionais, as tecnologias de caça e os períodos de contato de cada uma. Por fim, observa o papel tutelar da FUNAI e o impacto dos projetos estatais e empresariais de “absorção”, dando algumas previsões não muito animadoras sobre o futuro dos Awá-Guajá, mas desejando-lhes a autonomia necessária para que vivam como um “grupo étnico distinto” (Ibidem, p.316) dentro deste novo cenário de profundas mudanças.

Em seguida, Loretta Ann Cormier defende a sua tese de doutorado (2000) pela Universidade de Tulane (EUA), fruto de um extenso trabalho de campo realizado em 1996 e 1997 na aldeia Awá, a mesma que trabalhei. O enfoque de sua pesquisa está na relação humano/animal com uma atenção exclusiva voltada aos macacos, mais particularmente o guariba ou capelão que segundo a autora recebem um status quase-humano entre eles. No entanto, para tratar deste assunto, Cormier com muito primor se aventura por diversos outros temas tão caros à antropologia (i.e. parentesco e cosmologia) que estão direta ou indiretamente relacionados com os objetivos de sua pesquisa. Desta maneira a autora, acredito, acaba por abrir um campo de investigação antropológica até então pouco explorado com os Awá-Guajá, trazendo novos dados e pistas que posteriormente serão investigados e desenvolvidos (e criticados) por Uirá Garcia em sua tese (2010) sobre a caça e os seres celestes. É a primeira antropóloga que faz uma análise da cosmologia Awá, o que implica na descrição espaço-temporal do cosmos, dos seres que o compõe (os *karawara*), no xamanismo e na caça. Além disso, faz uma análise do sistema de parentesco (dravidiano/avuncular) Awá - o que abarca as discussões de afinidade e consanguinidade (Viveiros de Castro, 2001) – e traça uma

história Awá pré-contato se utilizando de uma ampla gama de fontes documentais. Enfim, foram valiosas contribuições etnográficas que ultrapassaram uma mera etnoprimatologia⁹ proposta inicialmente e se tornou uma leitura obrigatória para aqueles que desejam estudar os Awá-Guajá.

Um terceiro trabalho de destaque é a já citada tese de Uirá Garcia. Defendida dez anos após a tese de Loretta Comier, ela nos apresenta uma antropologia perspectivista que abarca um rico universo de relações Awá (afinidade, parentesco, criação, objeto, tempo, espaço), nos mostra as formas de produção da pessoa humana e nos conecta com a arte venatória dos humanos e dos seres celestes, os *karawara*. Resultado de um trabalho de campo feito quase que exclusivamente na aldeia Juriti, esta pesquisa empreendeu uma difícil tarefa, tomar as ideias indígenas como conceitos e revelar conceitos puramente indígenas (Viveiros de Castro, 2002b)¹⁰. Diferentemente da tese de Louis Forline é um trabalho que se distancia completamente dos métodos de uma antropologia ecológica, mas deixa clara a importância dos *karawara* para ecologia Awá: o fim da floresta acarreta tristezas não só aos humanos, mas também aos *karawara* cujo mundo está em uma relação de continuidade com o nosso. Em suma, todos poderão facilmente perceber as constantes referências que faço a este trabalho já que ele serviu de base a boa parte dos temas aqui tratados (i.e. xamanismo, território, alteridade).

Apesar de distintas, cada um dessas pesquisas traz as suas contribuições aos estudos Awá-Guajá e à antropologia em geral. Desta maneira penso que tantos os dados quantitativos como os qualitativos devem ter pesos iguais, mesmo que a dissociação das várias formas de analisar a práxis seja inevitável. Assim como Philippe Descola que propôs “mostrar que é ilusório e inútil traçar uma linha dura entre as determinações técnicas e conceituais” (1996:xiii), creio que esses estudos ainda terão muito que

⁹ No tocante à relação com os primatas não-humanos a autora conclui que os macacos de estimação são tratados como crianças dependentes e assim servem para realçar uma imagem da mulher fértil (Cormier, 2003:115). Além disso, tendo em mente os guaribas, ela sustenta a hipótese de um canibalismo simbólico Awá que seria baseado em dois princípios, um estaria relacionado ao nível geral de socialidade meta-afim que empregariam para descrever seus relacionamentos com seres não-humanos e outro estaria associado a um consumo preferencial de consanguíneos parciais com elementos predatório e recíprocos (Ibidem, p.135).

¹⁰ É isto que o autor faz com a ideia de *riko*, conceito presente em diversas formas de relação Awá-Guajá, seja, por exemplo, entre um marido e uma esposa ou entre um xerimbabo e seu “dono”; é um operador que atinge diferentes tipos de seres e pessoas e que está associado à noção de “criar”, “andar junto com” (Garcia, 2010).

conversar entre si: mais uma futura tarefa para aqueles que quiserem se aventurar nestes caminhos cada vez menos estreitos e escorregadios.

Finalmente, temos de salientar que em 2005 uma equipe de pesquisadores financiada pela Universidade Complutense de Madrid (Espanha) começou a desenvolver um trabalho de cunho etnoarqueológico sobre os Awá-Guajá que até agora rendeu notáveis artigos como, por exemplo, sobre a confecção de flechas (Gonzales; Politis et al, 2011), os diversos tipos de construções “arquitetônicas” (Gonzales; Politis et al, 2010) e a questão de gênero (Hernando, 2010; Hernando; Politis et al, 2011). Isto sem falar da já referida dissertação e tese da linguista Marina Magalhães sobre morfologia e sintaxe da língua Awá (Magalhães, 2002; 2007) e o trabalho ainda em andamento do lingüísta Antonio Santana (no prelo). Enfim, estamos vivendo um momento em que uma relativa abundância de pesquisas sobre os Awá-Guajá começa a surgir, momento inédito tanto para eles como para os estudantes e pesquisadores, que a cada instante poderão perceber a rapidez com que tudo (ou quase tudo) se transforma, aparentemente.

O campo

Cheguei aos Awá pela primeira vez em agosto de 2012, em menos de uma semana circulei com uma equipe da Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém-Contatados (CGIIRC-FUNAI) por todas as aldeias Awá-Guajá. Voltei para o Rio Grande do Sul e no mês seguinte, em setembro, fui novamente para o Maranhão. Mais uma vez com uma equipe da CGIIRC viajei para as aldeias Juriti, Tiracambú e Awá, onde permaneci um pouco mais de duas semanas. Retornei aos Awá somente em 2013, passando os meses de janeiro e fevereiro na aldeia Awá e depois julho e agosto na mesma aldeia. Ao todo, entre idas e vindas, foram quatro meses de trabalho de campo, o que poderia ser considerado um período satisfatório para uma pesquisa de mestrado.

Inicialmente me instalei no Posto Indígena da FUNAI, mas depois pude me alojar diretamente na aldeia, o que me permitiu estar mais presente nas movimentações cotidianas e ordinárias: preparação de comida, limpeza dos pátios, banhos no igarapé, chegada dos caçadores, cantos dos seres celestes, reuniões internas, etc. No entanto, a aldeia Awá parece ser um local um tanto flutuante, com fluxos de pessoas entrando e saindo: nos extremos, houve períodos em que era dominada pelo maior ermo e

abandono possível, praticamente todas as famílias estavam em seus acampamentos de caça na mata, enquanto em outros ela se enchia de vida, principalmente com as crianças que pulavam de brincadeira em brincadeira. Nestas ocasiões, quando permaneci na aldeia, recebia prazerosas visitas, tanto das crianças como dos adultos.

Não fiz entrevistas dirigidas com ninguém, mas registrava em minhas anotações de campo algumas de nossas conversas que podiam durar apenas alguns minutos ou mesmo horas. Contudo, em nossas prosas, diríamos que quase em todas elas, tivemos diversos problemas de comunicação: o meu conhecimento da língua Awá é mais que limitado e o conhecimento Awá da língua portuguesa é muito particular. Como salienta o linguista Antonio Santana, o constante contato dos Awá “com falantes de português desenvolveu situações de fala muito interessantes, determinadas tanto pelas influências interlingüísticas quanto de adequação discursiva” (2007:12)¹¹. Eram poucos os Awá com os quais podia arriscar a me comunicar em português, já que a grande maioria não fala esta língua (normalmente, velhos, mulheres e crianças), o que me fez claramente perceber sobre a importância de uma dedicação especial ao estudo linguístico para um posterior prosseguimento à pesquisa.

Na verdade foram poucos também os meus interlocutores Awá, mas aqueles que me aproximei, ou que se aproximaram de mim, se tornaram queridos amigos que aqueciam os nossos ânimos durante as longas noites na aldeia. São principalmente as vozes de Tatuxa’á, Hajkaramuky, Irakatakooa, Piranê e Aimi-Ahája que se fazem presentes nessa dissertação, pessoas com as quais tive o imenso prazer de compartilhar experiências e perspectivas que permitiram um mergulho mais tangível e confortável no universo Awá¹². Conteí também com a amizade e colaboração de vários servidores do Posto Indígena que me auxiliaram em diversos momentos: das travessias ao rio às indicações medicamentosas, das refeições aos deslocamentos para fora da aldeia. Isto sem falar das divertidas conversas na varanda do posto e as descontraídas pescarias rio

¹¹ Antonio Santana aponta quatro características da fala Awá: 1) uma variedade de português adaptado a certas características da língua Awá (à fonologia ou à estrutura, por exemplo). 2) um Awá “simplificado”, para que o interlocutor falante de português consiga entender ou facilitar o aprendizado, ou para corresponder ao Awá “aportuguesado” falado pelos falantes de português que tentam falar a língua. 3) um Awá “nativo”, com variações internas de cunho regional e diageracional e estilístico. 4) uma fala com alternância de línguas com utilização de português e Awá (e suas respectivas variedades). (retirado em Santana, 2007:12-3).

¹² Um aspecto importante a ser levado em conta é que esta pesquisa é feita praticamente desde uma perspectiva masculina, já que todos os meus interlocutores são homens.

acima! Eles se fazem presentes nas reflexões aqui contidas, principalmente no primeiro capítulo, onde trago algumas falas e experiências com os funcionários¹³.

Além de tudo isso, tive o privilégio de ter a companhia da minha companheira Letícia Zanon que esteve ao meu lado e me apoiou nos momentos mais difíceis do campo, quando sentia as minhas energias quase se esgotando. Ela foi comigo nas duas últimas viagens e a sua presença foi fundamental: além de me ajudar nas tarefas cotidianas, me fez recordar de ocasiões já esquecidas e reparar em situações que de outra maneira passariam despercebidas. Ademais, fez com que eu me tornasse um estranho menos estranho na medida em que para os Awá, o homem e a sua mulher devem estar/andar sempre juntos.

Devo frisar que o meu trabalho de campo foi feito quase que exclusivamente na aldeia Awá e grande parte dos “dados” que reuni para esta dissertação foram aí observados. Penso que tive algumas vantagens em ter escolhido esta aldeia para a minha pesquisa: 1) é o local onde foi desenvolvido um projeto de ensino da língua escrita pela linguista Marina Magalhães e as missionárias do CIMI, ou seja, alguns Awá desta aldeia tiveram a experiência de pensar a língua como sistema e código escrito, o que facilita em muito as conversas e as traduções rápidas e diárias. 2) a proximidade com os Guajajara que habitam a mesma Terra Indígena (Caru), o que faz com que seja possível observar algumas das incipientes movimentações entre esses dois povos. 3) a presença na TI Caru de Awá-Guajá que recusam o contato com o branco, o que me permitiu pensar um pouco sobre a ideia de inimigo (*mihua*). 4) ser uma das aldeias onde os seres celestes e telúricos estão bastante presentes, o que me ajudou a me situar nas discussões sobre cosmologia e xamanismo tratado por outros autores em trabalho anteriores. 5) ser a aldeia em que, penso eu, a questão das novas lideranças esteja se desenvolvendo com mais vigor. 6) ter um acesso relativamente fácil se comparadas às aldeias Guajá e Juriti, o que, para um curto período de trabalho de campo, quer queira quer não, facilita certos aspectos logísticos e de tempo.

Por fim, digo que a “imersão” durante o campo não é tarefa simples: o papel de intermediador cultural, aquele que deve ficar com um pé em cada cultura, um na sua e outro na do outro (Goulet & Young, 1994:325) irá depender do quanto este outro estiver em você, o que não se dá de uma hora para outra, mas dependerá deste processo de permanente construção (e desconstrução) de novas relações que sempre estão no limiar

¹³ Neste trabalho, faço o uso de pseudônimos em algumas citações de “informações verbais”.

da possibilidade. Possível ou impossível e “ficções etnográficas” à parte, busco ser o mais coerente possível com o que “vi” e com o que escrevo, sem medo de cair na contradição da efemeridade na qual todos estamos sujeitos. Vamos aos Awá-Guajá.

INTRODUÇÃO

Quelque chose de jaunâtre émergeait de la verdure sombre de la végétation: des huttes silencieuses. Secondes décisives et exaltantes de la découverte, qui se terminent parfois sous une grele de flèches. “Attendez-moi ici, sans faire de bruit, murmura Raymundo; jê vais aller seul jusqu'aux cabanes pour voir ce qu'il en est. Le nègre s'avança résolument et appela : « Hé, Guaja!... Hé Guaja!...» Personne ne répondit. L'homme aux aguets, observa les alentours, puis nous fit signe de le rejoindre. Au centre d'une minuscule clairière circulaire, j'aperçus deux huttes basses entourées d'une ceinture de détritrus malodorants: carapaces de tortues en nombre incroyable, ossements de toutes espèces. A l'entrée de l'une des habitations, il y avait un être humain accroupi, s'efforçant de faire sourire sa face hideuse. C'était un vieillard tout nu, sale, chevelu, quelque peu barbu et édenté. Borgne, le nez brisé, les lèvres épaisses labourées par une cicatrice découvrant les gencives, il faisait vraiment peine à voir. Derrière lui, grelottait un petit garçon, tout jaune de fièvre et apeuré. En se baissant, on distinguait, dans la pénombre enfumée, un hamac de fibres d'écorce sous lequel se balançait un autre hamac de modèle réduit, occupé par un chien maigre et triste qui ne s'étonna pas de notre présence, sans doute parce qu'il avait reconnu Raymundo, son ancien maître. Une odeur nauséabonde empestait l'intérieur de la cabane.

François-Xavier Beghin (1957)

Antes

Em outubro de 1948 o antropólogo francês François-Xavier Beghin viaja ao Maranhão com objetivo de procurar as aldeias Urubu-Ka'apor na região do Alto Turiaçu. Imaginava então não ser difícil de achá-las já que naquela época esses indígenas já mantinham constantes contatos com a população brasileira. Contudo, o que não esperava era encontrar com um povo que ocupa a mesma região, mas que naqueles tempos pensava ser praticamente impossível alcançá-los: os Awá-Guajá. O que aconteceu foi que numa de suas andanças em busca dos Urubu-Ka'apor o antropólogo conheceu um simpático senhor cuja plantação de mandioca estava sendo frequentemente saqueada. Descobriu então que eram os Awá que estavam pilhando parte de seu cultivo, o que, inusitadamente, resultou numa certa aproximação entre alguns membros de sua família e alguns Awá que viviam mata adentro. Assim, o velho homem convida o pesquisador francês para ser guiado pelo seu filho, Raimundo, pelas trilhas estreitas que levam até os Awá. Isto se deu no dia 21 de outubro de 1948, um breve encontro que resultou numa pequena e empolgante narrativa (Beghin, 1957) sobre o que talvez seja o primeiro contato de um antropólogo com esses indígenas até então enigmáticos.

Não sabemos desde quando precisamente os Awá têm contato com os não-indígenas, mas as referências sobre eles são antigas. Acredita-se que a primeira foi feita em 1853 pelo presidente da província do Maranhão, onde foram vistos nos afluentes dos rios Caru e Gurupi (Gomes 1985b). Além disso, há outras referências do século XIX que falam sobre certos indígenas que ocupavam algumas áreas entre o Pará e o Maranhão e que, segundo Nimuendaju (1948) seriam os próprios Awá-Guajá. Ademais, este mesmo autor nos traz interessantes informações colhidas nas primeiras décadas do século XX entre os Tembé e os Guajajara:

The Guaja wandered without fixed living places through the jungles between the Capim and upper Gurupi Rivers and between the latter and the Pindare River (...). In 1910 or 1911 a small group of them committed small thefts in the fields at the mouth of the Gurupi Mirim River. The Tembe tracked them to the headwaters of the Gurupi Mirim. Although armed with powerful bows and arrows, the Guaja there surrendered meekly to their pursuers, who took them to the village. Here the captives soon died of intestinal ills attributed to the Tembe's cooked and

seasoned food. The language of the two tribes was so similar that they understood each other with ease. In 1943, the botanist Ricardo Froes met a group of them on the upper Caru, a left tributary of the Pindare River. (Ibidem, p.135)

Antigas inimizadas com povos vizinhos à parte (assunto que será tratado no segundo capítulo) os Awá pareciam estar sempre por perto, mesmo que espreitando de longe as movimentações alheias. Durante o século XIX foram vistos outras vezes na região do Rio Gurupi (conf. Comier, 2003:2) e talvez até com mais frequência no início e metade do século seguinte, na medida em que as cidades começam a avançar no interior do Maranhão.

Estima-se que por volta de 1960 a população Awá girava em torno de 500 a 600 pessoas (Gomes & Meirelles, 2002:2). Habitando um território bastante disperso fugiam da colonização que vinha principalmente do curso baixo do Zutiua (onde hoje se encontra as cidades de Santa Luzia e Alto Alegre do Pindaré) e da região onde atualmente está localizado o município de São João do Caru (ibidem). No entanto, não temos dados nem sobre o passado mais remoto da população e nem informações sobre as rotas traçadas para chegarem onde estão atualmente. Há apenas hipóteses, que remontam a estudos históricos sobre a diáspora Tupi. Buscarei trazer brevemente esta discussão sobre as “origens”, articulada à questão “(não)agrícola”, o que pode soar um tanto “ecologista” à princípio, mas na verdade é mais um exercício para entendermos um pouco sobre um capítulo da etnohistória Awá ainda (e sempre) aberta.

A questão histórica da não-agricultura

Os Awá-Guajá são um povo estritamente caçador e quando entraram em contato com os funcionários do governo por meio da Frente de Atração da FUNAI na década de 70 (séc.XX) não apresentavam nenhum tipo de manejo agrário que cultivasse uma ou outra espécie de planta, nem mesmo as mais conhecidas na América indígena como a mandioca e o milho. Assim, naquela época (e de certa forma até hoje) os Awá foram (são) classificados pelos antropólogos pelos controversos termos “nômades” e/ou

“caçadores-coletores”¹⁴, ou seja, povos que não se estabelecem em um local fixo e que vivem somente da caça de animais e da coleta de frutas e castanhas para a sua sobrevivência. Estariam assim, desde uma perspectiva econômica, situados ao lado de povos tão distintos como os Maku do noroeste amazônico (Silverwood-Cope, 1990) e outros pertencentes à família linguística Tupi-Guarani tais como os Aché (Clastres, 1995) do Paraguai e os Sirionó (Holmberg, 1969) e Yuquí (Stearman, 1989) da Bolívia.

Os Awá-Guajá, que também pertencem à família Tupi-Guarani, estariam provavelmente - de acordo com Urban (2008:92) – entre os povos indígenas que fizeram uma migração - ou “expansão” (Noelli, 1996) - a diferentes direções a partir do suposto grande grupo Macro-Tupi que habitava as regiões entre os rios Madeira e Xingu. Este movimento, segundo o mesmo autor, teria acontecido há dois ou três mil anos e penso que se assim foi, os Awá-Guajá estariam entre os povos - como os Tapirapé e os Tenetehara - que partiram em direção nordeste, atravessando os rios Xingu e Tocantins, até se aproximarem à desembocadura do rio Amazonas (ibidem, p.92). Acredita-se que em tempos remotos, grupos como os Guajajara, Urubu-Ka’apor, Awá-Guajá, Parakanã, Assurini, Amanajós, Anambé, Tenetehara e outros que não existem mais hoje em dia (Gomes, 1991:354) formavam um único grupo que acabou por ocupar parte de diversas regiões no estado do Pará, Maranhão e Tocantins.

Todavia, entre todos esses grupos remanescentes (talvez com excessão de alguns grupos Avá Canoeiros) os Awá-Guajá são os únicos que optaram por uma vida sem a agricultura. Contudo, na verdade, não é possível saber se a ausência da prática agrícola ou horticultural é consequência de condições históricas que fizeram com que os Awá-Guajá adotassem uma organização social em que o cultivo de plantas estaria ausente de todos os aspectos de sua vida cotidiana (o que também compreende seu universo cosmológico) ou se assim o fizeram por uma questão de escolha - ou mesmo se foram exclusivamente caçadores desde antes da “expansão”. Assim, veremos agora sobre a problemática das mobilizações e as hipóteses sobre o processo histórico da transformação produtiva.

¹⁴Em certos círculos antropológicos, como entre os pós-estruturalistas, termos como “nômades” ou “caçadores-coletores” são considerados não-categorias, são construções mergulhadas em um ou outro tipo de idealismo romântico, imersos numa visão demasiadamente materialista e economicista. Assim, os modelos evolucionários e econômicos acabariam por criar um novo discurso no qual os atores humanos seriam reduzidos a humanos sem alma, desprovidos de esteio cultural (Yengoyan, 2004). De acordo com Alcida Ramos os termos “nômades” ou “nomadismo”, estão “sendo usados para estabelecer a diferença entre civilizados e primitivos, reforçando um valor ocidental que a vida sedentária representa” (1996:4).

Sabemos que a agricultura praticada hoje em dia é o resultado das ações do órgão indigenista do governo brasileiro (FUNAI) e que, apesar de ajudá-los com uma fonte mais ou menos segura de alimentos nesta nova etapa de “aldeia”, não há dúvidas que represente um esforço que se choca claramente com a preferência pela caça (e a floresta). Se os Awá-Guajá foram ou não povos agrários ou horticulturais no passado, é difícil dizer; agora o que resta são somente as hipóteses sobre esta questão.

Lévi-Strauss (1952), ao apontar sintomas diagnósticos entre os Nambikwara, conclui que todos os povos ameríndios que não apresentam nenhuma forma de agricultura são na verdade “regressivos” (Lévi-Strauss, 1987), ou seja, nenhum povo poderia representar aqueles que viveram antes do neolítico porque todos, de uma maneira ou de outra, foram ou fizeram parte de antigos povos agrários ou horticulturais. Seguindo praticamente as mesmas linhas – porém desde outra perspectiva – William Balée se aprofunda neste tema e afirma que muitos dos povos que fizeram a transição “agrária” à prática “forrageira” contavam com recursos botânicos que sofreram a perturbação de indígenas horticultores e, portanto, já circulavam em áreas “semi-domesticadas” (1994:210-12), como seria o caso dos próprios Awá-Guajá. Para o último autor esta transição se deu no período “pós-contato”, assim a perda do conhecimento sobre como cultivar as plantas estaria relacionada à colonização, pois para ele a prática do “forrageio” seria um tipo de adaptação de caráter pós-colonial.

No entanto, as forças históricas do contato afetaram as sociedades amazônicas de maneiras diferentes (ibidem, p.4). Alguns grupos como os Munduruku, Turiuara, Apinayé, se aliaram com os militares e ajudaram a subjugar os povos ainda hostis; outros, como os Araweté e os Sirionó, modificaram seus hábitos alimentares, em vez de depender exclusivamente da mandioca, passaram a cultivar o milho; outros ainda, como os Wayãpi, os Kagwahiva, os Tapirapé e os Ka’apor, simplesmente migraram para áreas relativamente desabitadas da floresta. Todavia, os Awá-Guajá, assim como os Avá-Canoeiros, adotaram um modo de vida “nômade” e sem horticultura, resultado da grande perda populacional cuja causa, a saber, a expansão colonial (perseguições, chacinas e introdução de enfermidades epidêmicas) e a guerra com os povos vizinhos¹⁵, desestabilizou as suas sociedades (Ibidem, p.165).

¹⁵ Acredita-se também que a Cabanagem, a revolta que estourou na extinta província Grão-Pará entre os anos de 1835 e 1840, fez com que os Awá se dispersassem mais a leste (Forline, 1997:30), provavelmente sendo a eclosão da diáspora que os levaria ao oeste do Maranhão.

Estas são conclusões que têm como enfoque as mudanças ecológicas, as evidências etnohistóricas e o conhecimento da etnobotânica para demonstrar a condição “regressiva” destes povos. Além disso, para afirmar ainda mais a sua tese, Balée (1992; 1994; 1999), ao estudar a botânica indígena, acaba também se apoiando em algumas análises linguísticas:

Suggestive evidence of a horticultural past for the Guajá is found in the apparently cognate terms the language has for traditional lowland South America domesticates. These terms are, by inspection, cognate with words in other Tupi-Guarani languages associated with horticultural society. In effect, although the Guajá have not cultivated any of these plants in historical memory, the words for the plants have persisted in the language (Balée, 1999:28-29).

A pesar de o autor ter desenvolvido uma teoria bastante tangível acerca da perda do conhecimento do cultivo de plantas e o *trekking* forçado devido a pressões externas, um vazio conceitual permaneceu no que se refere à própria autonomia indígena de tomar decisões diante de situações que se apresentam no transcurso de sua história. Problematizando esta questão, Laura Rival em sua etnografia sobre os Huaorani da amazônia equatoriana (2002) faz uma crítica à ideia de “regressão”, introduzindo ao centro do debate o tema da eleição:

So far, I have tried to show the weaknesses of the devolution thesis: its overemphasis of the significance of species domestication, and its treatment of “swidden horticulture” as homogeneous and unproblematic. Huaorani ethnography reminds us that the food quest is embedded in sociocultural processes, and that the “regressed agriculturalists” of Amazonia, in giving up more intensive forms of horticulture, have exercised a political choice (Rival, 1998:241)

Ao escrever sobre os Huaorani a autora nos mostra que estes possuem o conhecimento do cultivo de plantas, porém preferem o *trekking* na floresta à horticultura. Isto não poderia ser considerado como uma consequência da invasão europeia, mas sim uma “eleição”, que na verdade é o resultado de movimentos de diversas ordens: políticas, econômicas, culturais, sociais, etc. Laura Rival faz uma análise baseada nas dicotomias Huaorani/não-Huaorani, povos verdadeiros/outros, presa/predador, respectivamente. É por meio das relações entre estas dicotomias que a história (o que inclui a cosmologia, é claro) é compreendida. Assim a intenção da autora

foi analisar o “nomadismo” não como uma “atividade mundana relacionada à pragmática da subsistência e à adaptação ecológica ou histórica, mas como uma maneira fundamental de sobrevivência da sociedade através do tempo” (Rival, 2002:178, tradução minha). E para apreender este tempo, esta historicidade Huaorani, se faz necessário não somente os dados historiográficos e botânicos, mas principalmente as ideias sobre a vida e a morte, o eu e o outro.

Ademais, a ideia de regressão parece re-enfatizar a divisão entre sociedades baseadas na agricultura por um lado e sociedades fundamentadas no “forrageio” por outro, o que leva a pensar que as últimas são assim porque não tiveram outra opção: a de abandonar o seu lugar de origem e fugir para sempre. Tem-se a impressão de que todos os povos são somente assim, “nômades” vamos dizer, não porque queiram, mas porque são vítimas da história, quando na verdade diversos povos indígenas como por exemplo os Awá-Guajá, os Huaorani, os Parakanã (Fausto, 2001) não consideram que as suas incursões na floresta ou a falta de interesse (ou de conhecimento) pela horticultura seja uma regressão a um estado pré-cultural e pré-social. É senão o contrário, tomando o caso Awá-Guajá, é no *trekking*, ou seja, na cinegética (que neste caso dá no mesmo) que se encontra a razão de viver plenamente: é na floresta que toda sua economia “simbólica” se fortalece, pois a caça além de ser o ideal de perfeição para os Awá-Guajá é também o espelho vivo que os une aos seus seres celestes (os *karawara*) e vice-versa. Deste modo a história ecológica não construiu seu universo cosmológico, mas primeiramente foi sua própria cosmologia, ou seja, seu estar no mundo, que deu a eles a sua história. Neste caso a cultura precede a história.

Por outro lado não podemos esquecer que um passado de violências e conflitos também está presente em suas memórias quando pensamos em suas relações de alteridade, e que de uma maneira ou outra, refletem em suas escolhas e os faz criar novas formas de tratar as adversidades. Assim, a tese da “eleição” não poderá desconsiderar estas pavorosas lembranças que mudam caminhos e abrem outros. Na história Awá, há violências, e muitas, como ainda veremos, porém estas não moldam as suas escolhas, mas reverberam nelas. Os Awá fazem as suas próprias escolhas, sempre buscando contornar e encarar as terríveis ameaças que viveram ao longo de sua trajetória.

Os Awá-Guajá

Em 1943 um pequeno grupo Awá-Guajá aparece nas margens do Rio Pindaré e é levado ao Posto Indígena (PI) Gonçalves Dias dos Guajajara do Vale do Pindaré. Pouco tempo depois, após um convívio temporário no posto, fogem para onde vieram. Neste mesmo ano, um grupo Guajajara encontrou dez Awá-Guajá na altura do médio rio Zutiua, porém a única notícia que se tem é de que todos morreram. Desde a década de 40 que se registram vários casos de encontro dos Awá com outros indígenas ou com os brancos regionais¹⁶, geralmente originando tragédias irreparáveis.

Em quase todos os povoados seminiais dos municípios de Monção, Bom Jardim e Santa Luzia há histórias de encontros com grupos de índios Guajá, de suas mortes por contaminação após os primeiros contatos e trocas de bens, de sequestros de crianças Guajá, tiradas de seus pais à beira da morte e levadas para serem “criadas”, tal como costumes regional, que vê a existência indígena como uma espécie de vida semi-animal, de muitas dificuldades, poucos benefícios e liberdade em excesso. (Gomes, 1985c:7)

Não sabemos exatamente quantas vidas Awá foram ceifadas por doenças e assassinatos dos mais diversos: o impacto direto ou indireto das frentes de expansão regionais é uma triste página que ainda está sendo escrita. Mas sabemos, através de relatórios do governo, de alguns casos lamentáveis que culminaram com o “contato oficial” na década de 70 (séc.XX), conforme veremos.

Em 1965 cerca de doze Awá-Guajá se encontram com um grupo de pessoas que trabalhavam na abertura da rodovia São Luís – Belém. O chefe do PI Gonçalves Dias é chamado e sete desses Awá são levados para o posto. Dentro de alguns meses morrem todos, os outros, aqueles que não foram para o posto, desaparecem e ninguém mais teve notícias (Gomes, 1985c). Em 1966 funcionários do Posto Indígena Pindaré enviam uma mensagem via rádio sobre dois Awá que haviam sido mortos por um “bugreiro” nas proximidades da embocadura do Rio Verde com o Pindaré, desde então nada mais foi apurado a respeito (Gomes, 1985b). No entanto, alguns anos mais tarde, no verão amazônico de 1971, apareceram no Igarapé da Fome, num sítio pertencente a um local conhecido como Cocalinho, nove Awá-Guajá pedindo comida. Tinham um acampamento localizado a cerca de dois quilômetros deste sítio e lá usavam diversos

¹⁶ Conferir Gomes (1985c).

objetos provavelmente roubados dos brancos como machados, facões, colheres e panela¹⁷. Neste mesmo verão apareceram também na casa do Sr. Raimundão e Chico Preto, localizada no Igarapé dos Índios, a uns 50 quilômetros de Cocalinho. Desapareceram no inverno e voltaram no verão seguinte, em 1972, nestes mesmos lugares. Em julho de 1973 retornaram ao Igarapé dos Índios, mas desta vez só apareceram três meninos, os únicos sobreviventes de um grupo de quatorze Awá-Guajá. O madeireiro Francisco Chagas Linhares, com interesses de manter contato com a FUNAI, já que tinha projetos para apresentar com relação à retirada de madeira, informou ao chefe do Posto Indígena Pindaré sobre o ocorrido e uma equipe de trabalho composta por quatro pessoas¹⁸ foi designada para averiguar a situação (Parise, 1973).

Vemos que a partir daí esses contatos começaram a se intensificar, mesmo que marcados por muitas mortes. A FUNAI inicia então um plano de criação de uma frente de atração que passou a vigorar em agosto de 1973, seis meses após outra expedição¹⁹ ter sido organizada para o Alto Rio Turiaçu, onde foram contatados doze Awá num cocal de babaçu e antiga área de habitação Ka'apor. Logo depois é criado o primeiro posto indígena Awá-Guajá, batizado de PI Guajá, e a partir daí alguns Awá começaram a aparecer (e em muitos casos, a desaparecer logo em seguida) nas imediações do posto recém-fundado. Em 1978 já contava com uma população de 56 pessoas, porém, após dois anos, devido às fortes gripes, malária e alta taxa de mortalidade infantil, a população foi reduzida para apenas 26 pessoas (com uma grande desproporção entre os sexos, havendo dois homens para uma mulher)²⁰.

¹⁷ Vale lembrar que em todos os grupos Awá-Guajá contatados de uma maneira ou de outra sempre foram encontrados esses objetos de ferros que obtinham seja por pilhagem ou pelo “contato” (leia-se, guerras) com outros indígenas (Gomes, 1985c:4).

¹⁸ Valéria Parise (antropóloga), Tomazinho Guajajara (intérprete), João Guajajara (intérprete) e Francisco Araujo (trabalhador).

¹⁹ Esta expedição contou com Valéria Parise (antropóloga); Jairo Alberto Patusco e José Carlos Meirelles (chefes de posto); Sebastião e Nonato Guajajara (intérpretes); Benedito, Domingos e Floriano Diniz (mateiros e remadores).

²⁰ Em 2002 já contavam com 67 pessoas, 32 do sexo masculino e 35 do feminino, e no ano de 2012 somavam 93, sendo 46 homens e 47 mulheres. Nesta aldeia foi incorporado Xiramukûm, filho de Karapiru, sobrevivente de um massacre que dizimou todo o seu grupo local em 1978 na região de Porto Franco. Este se casou com uma Urubu-Ka'apor da aldeia Zé Gurupi (localizada a 22 km de distância do PIN Guajá), o que contribuiu para estreitar o relacionamento entre esses dois povos inimigos. Apesar de haver algumas “lideranças” mais velhas como Tamakaimã, Xapanamhu, Ipirãhexiá e Takydjia, há o surgimento de novas lideranças, principalmente aquelas que estão em permanente contato com o mundo branco. Este é o caso de Takaiu e Makahi (este último, além de tomar a frente em reuniões com a FUNAI, é contratado da FUNASA como agente de saúde). Apesar desta ser a aldeia mais antiga é a mais “esquecida” pelos antropólogos, assim pouco se sabe sobre a situação em que se encontra. Parte do desinteresse “profissional” por essa aldeia, parte do fato de que muitos aspectos tão caros aos Awá-Guajá, como a relação com os seres celestiais *karawara*, parece estar pouco presente nos dias de hoje, já que

Já em 1980, quando lavradores da região avistaram alguns Awá-Guajá na cabeceira do igarapé Timbira (um dos afluentes do Rio Pindaré), uma nova equipe da FUNAI²¹ foi formada e contactou 28 Awá-Guajá em março daquele ano. Em seguida, devido à impossibilidade de demarcar uma terra indígena, foi decidido que eles seriam transferidos para a Terra Indígena Caru, na altura do igarapé Presídio, onde se acreditava que havia outros Awá-Guajá sem contato. Das 28 pessoas apenas 20 sobreviveram a esta transferência, seis delas morreram por conta da gripe contraída neste episódio. Logo em seguida alguns Awá-Guajá que viviam na região se juntaram ao grupo, e durante os anos seguintes outros que viviam também nas áreas próximas ao igarapé Presídio (ou em lugares mais distantes na TI Caru) acabaram se aproximando, aumentando consideravelmente a população²². Esta aldeia foi criada em fevereiro de 1983 e batizada de Awá.

A terceira aldeia foi construída em 1989, quando dois grupos Awá-Guajá foram contactados com a ajuda de dois indígenas (To'ó e Takamã) do PI Awá que serviram como intérpretes. Somando 22 pessoas vieram a habitar a margem esquerda do rio Caru, 3 km a jusante da boca do igarapé Água Preta, na Terra Indígena Awá, homologada em 2005 (e que interliga as TIs Caru e Alto Turiaçu). Alguns Awá-Guajá vindos de diferentes grupos foram levados para esta aldeia, como é o caso de Kamará que em 1994 foi contactado no igarapé Seco e trouxe a esposa e dois filhos. Em 2002 contavam com 33 pessoas (sendo 22 do sexo feminino e 11 do masculino), mas hoje atingiram uma população de mais de 40 pessoas. Piraima'a e Uirahó são umas das vozes da aldeia, e em boa parte responsáveis pelo diálogo com o mundo dos *karai* (branco).

Em 1994 veio a se constituir a quarta aldeia Awá-Guajá²³. Recebendo o nome de Tiracambú de início contava com 32 pessoas provenientes da Awá que, por influência do chefe do posto, foram convencidas a buscar um novo espaço devido ao seu rápido crescimento populacional. Hoje contam com uma população de aproximadamente 50 pessoas, sendo que algumas vieram do igarapé Timbira. Dois jovens Awá-Guajá tomam

entre todas as aldeias é a única que não realiza o *oho iwá pe* (ritual de subida aos céus), onde vários elementos da cultura Awá-Guajá são vividos e atualizados.

²¹ Esta equipe contava com Mércio Pereira Gomes (antropólogo), Antonio Lau de Araujo (chefe do PI Guajá), Raimundo Mourão (chefe do PI Caru) e Reinaldo Dames (médico).

²² Claramente, as mortes por doenças (como malária) também ocorreram. No entanto, hoje a aldeia Awá é a mais populosa, somando cerca de 200 pessoas, com um bom “equilíbrio” entre os sexos.

²³ Para informações mais detalhadas destes primeiros contatos e os postos indígenas conferir os relatórios de Gomes (1985c) e Gomes & Meirelles (2002).

a frente no contato com os brancos e parecem constituir as “lideranças” da aldeia, são eles Xiparanxiá e Haimakoma’a.

Em suma, os Awá-Guajá somam aproximadamente 400 pessoas distribuídas em quatro aldeias no oeste do Maranhão: PI Guajá, PI Juriti, PI Tiracambú, PI Awá (ver mapa 1). A Primeira está localizada na TI Alto Turiáçu, a segunda na TI Awá, e as duas últimas na TI Caru²⁴. Há ainda os Awá que resistem ao contato: estima-se cerca de quinze a vinte pessoas na TI Alto Turiáçu, vinte na Caru, e de trinta a quarenta pessoas na TI Araribóia (ver mapa 2), onde vivem os Guajajara (Cormier 2003:12). A única TI onde há presença exclusiva dos Awá-Guajá é a TI Awá, pois dividem a TI Alto Turiáçu com os Ka’apor e Tembé, e a TI Caru com os Guajajara.

Para concluir, podemos perceber que os Awá tiveram diferentes formas de contato com o governo brasileiro, experienciando um início bastante truculento que causou muitas perdas e tristezas. Com relação ao Posto Guajá nos escreve Louis Forline:

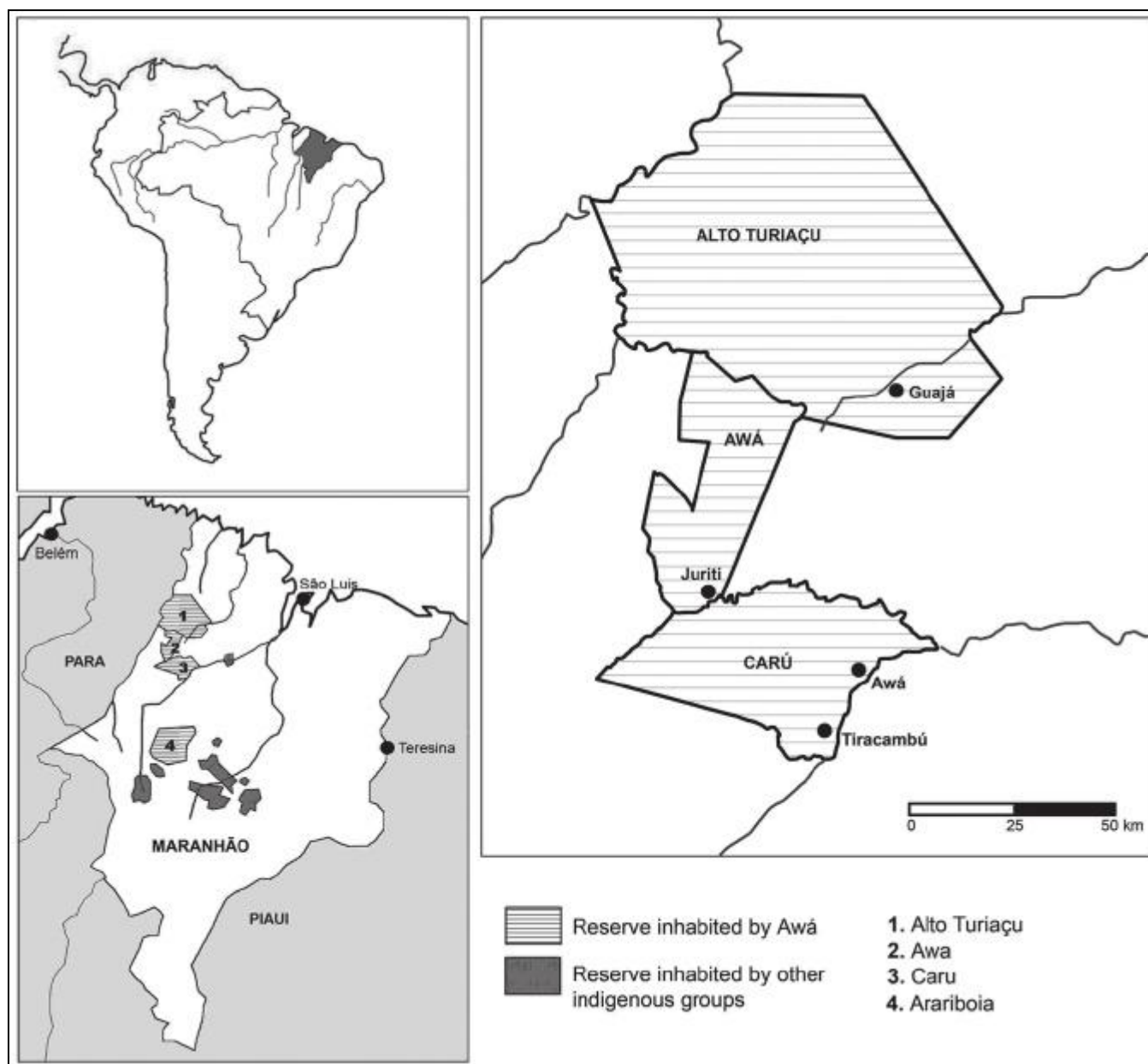
The communities were affected differentially by infirmities and disease, the results of which are visible in their respective demographic profile. For example, contact took its heaviest toll on the health of the Post Guajá community. In this village contact was mediated through a series of failed attempts to attract the Guajá and settle them in a secure and safe manner. A number of Guajá told me that FUNAI acted in a very rough and brusque manner. The FUNAI agents charged with attracting and settling the Guajá reportedly forced some individuals to settle and stay in the vicinity of the newly-established attraction post by way of threats and physical coercion. Many Guajá individuals could not resist some of this coercion as they were in a sickly state, and it was reported that some individuals were even physically abused. (Forline, 1997:295-6)

No entanto, segundo o mesmo autor, no momento de sua constituição, as outras aldeias passaram por outros processos, com a participação de intérpretes Awá, médicos, e uma aproximação menos agressiva, mas que também resultou em várias mortes²⁵. Contudo, hoje os Awá vivem um momento de crescimento populacional relativamente rápido e muitos dos jovens que nasceram e cresceram nas aldeias já são adultos com esposas e filhos. As antigas lideranças do “tempo da mata” deram espaços a esses jovens adultos que perfazem uma nova política Awá, refletindo assim na conformação

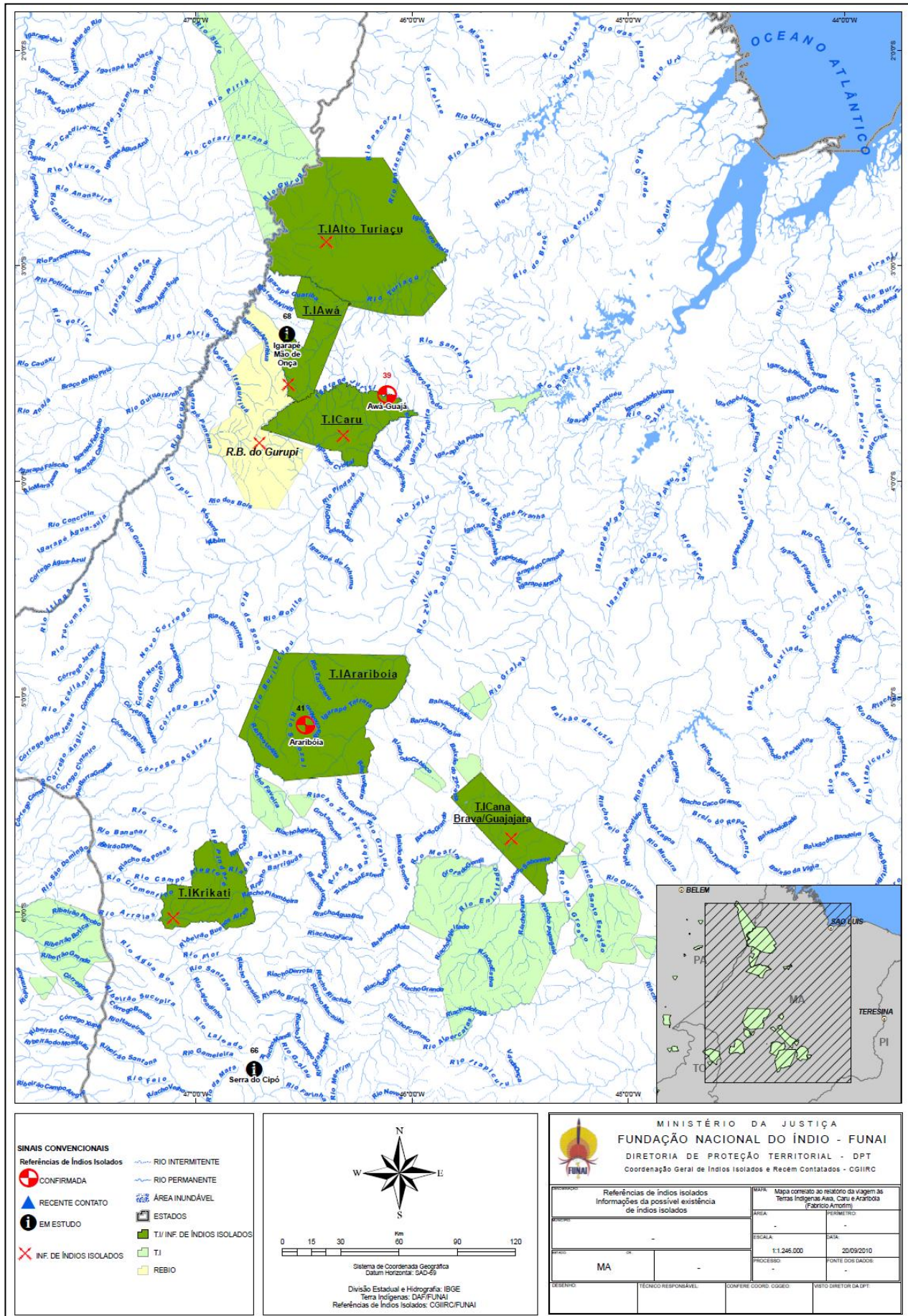
²⁴ Tamanho das Terras Indígenas: Alto Turiáçu (530.520 ha), Awá (118.000ha) e Caru (172.667 ha).

²⁵ Conf. tabela comparativa em Forline (Ibidem, p.313)

de novas aldeias, fruto de contextos distintos onde o parentesco e as relações de alteridade poderão permear os sentidos de um espaço físico e político. Criando alternativas para viver bem, e evitar que sejam novamente escoraçados de seu próprio território, os Awá não mais fogem de seus inimigos, mas enfrentam-os com intrepidez. Contudo, os encontros com estes inimigos continuam sendo problemáticos e perigosos: suas terras, cobiçadas por madeireiros, estão cada vez mais sendo invadidas e as ameaças às suas vidas continuam uma constante. Surgem então vozes que dão o tom das relações com os outros - gerando alianças e lutas coletivas - inaugurando assim um novo período na história Awá.



Mapa 1: Localização dos Awá-Guajá no Brasil. Fonte: (Hernando, Politis et al, 2011).



Mapa 2: “Informações da possível existência de índios isolados”. Fonte: FUNAI, 2010.

CAPÍTULO 1 – NA TERRA, ENTRE KARAÍ E AWÁ

Na luta contra o Leviatã moderno, *a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam.*

Marshall Sahlins (1997)

Encontros, primeiras impressões

Caminho pelas ruas de São Luis do Maranhão; olhares, sorrisos e comentários são dirigidos a mim: “da onde você vem?”. Em certos lugares (e em certos contextos) ser nipo-descendente no Brasil (como é o meu caso) é quase que viver um nativo às avessas, aquele que, sempre desterritorializado, pode ser questionado sobre sua identidade e origem a qualquer momento. Não é raro, por exemplo, no Rio Grande do Sul, onde resido atualmente, ou no Maranhão, onde está o meu campo de pesquisa (ambos os lugares em que a população de nipo-descendentes é escassa), eu ser objeto de curiosidade das mais diversas, o que se mostra pelas manifestações que vão do espanto a distintos comentários sobre o imaginário do *ser japonês*. E além do mais, por ter a pele morena muitas vezes sou confundido como pertencente a um povo indígena, e olha que isto já aconteceu até mesmo com indigenista! Então pensei, valeria a pena uma (auto)etnografia para refletir sobre este estranho encontro entre nativos e aqueles *nikkei* que migraram para lugares cuja presença local se resume a pouquíssimas pessoas, não ultrapassando uma ou duas famílias? Ou melhor, como os japoneses (descendentes ou não) são pensados (ou como a japonesidade é multiplicada) nestes lugares onde os *nikkei* são lidos principalmente na chave do “exótico”? E ainda mais especificamente, quais seriam as teorias ameríndias sobre os asiáticos? Perguntas não respondidas que vieram à mente durante a viagem, nestes primeiros e marcantes encontros que antecederam a minha chegada aos Awá-Guajá.

De *o* estranho para *um* estranho, vou pela primeira vez aos Awá juntamente com uma equipe da FUNAI que em uma semana fez uma rápida visita a todas as aldeias no intuito de apresentar de maneira primária o PAwa (Programa Awá), projeto elaborado pela FUNAI com auxílio e parceria de outras instituições para “desenvolver um conjunto de ações voltadas para fortalecer a promoção de direitos e proteção física, cultural e territorial do povo Awá-Guajá recém contatados e isolados, cujas terras indígenas (Caru, Awá, Alto Turiaçu e Araribóia) encontram-se ameaçadas por invasores de toda ordem, tais como fazendeiros, madeireiros, posseiros e narcotraficantes” (FUNAI 2012). Um projeto ambicioso que durante o período de redação desta dissertação tive a oportunidade de acompanhar os seus primeiros passos, quando estava começando a sair do papel e sendo exposto nas aldeias. No entanto, não faço uma análise deste projeto e nem mesmo de sua aplicação, mas somente irei me deter sobre o

diálogo que ele proporcionou quando indigenistas, especialistas e indígenas se juntaram para debater sobre os problemas vividos pelos Awá e a possível dimensão deste programa caso haja a colaboração de todos os envolvidos. Estava ali como um mero espectador, num momento que começava a me dar conta de alguns pensamentos que até então eram alimentados somente pelas leituras: os Awá também estavam saindo dos papéis. Sensação de aluno novo, entrar em uma sala de aula sem saber o nome de ninguém, mas com a certeza de que ali passará boa parte de sua vida. Novos encontros, aqueles que temos que ir longe para pensar sobre tudo aquilo que nunca esteve tão perto.

De fato foi a tensão que presidiu todas as minhas expectativas, tanto no que se refere à chegada (física) às aldeias quanto aos objetivos (meta-físicos) da pesquisa. Logo fui percebendo a dificuldade de tratar temas tão complexos - como, por exemplo, o xamanismo, a cura, a pessoa Awá-Guajá - em tão pouco tempo de trabalho de campo que teria para desenvolver o projeto. Contudo, concomitantemente, um ar de alívio me acariciava por finalmente ter conseguido acesso aos Awá-Guajá: foram meses de tentativas frustradas para obter a autorização de entrada em Terra Indígena junto a FUNAI, a cada momento um novo problema se apresentava, desde falhas do sistema operacional eletrônico no envio de documentações até notícias de desaparecimento dos meus papéis que foram entregues ao órgão. Enfim, gastei uma boa quantia de dinheiro com telefonemas, conversei com muitas pessoas e finalmente, com a ajuda de meu orientador, consegui um consentimento do coordenador da CGIIRC-FUNAI para entrar na área. Assim, confesso, sentia-me de certa forma confortável por estar acompanhado de uma equipe da FUNAI que além de facilitar a logística do deslocamento e permanência na aldeia, fizeram a gentileza de me apresentar como pesquisador que tinha a intenção de estudar a “cultura” Awá-Guajá, o que me deu a oportunidade de falar um pouco sobre o meu projeto durante as reuniões onde todos estavam presentes.

Estas reuniões foram feitas em todas as quatro aldeias Awá-Guajá, e duraram em média três horas cada. Por parte do governo, contaram com a participação do coordenador-geral da CGIIRC, do coordenador da FUNAI de Imperatriz (MA), da coordenadora da CTL (Coordenação Técnica Local) de Santa Inês (MA), do coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Awá-Guajá, uma antropóloga da FUNAI, além de outros servidores deste órgão, chefes de posto e auxiliares. Por parte dos Awá, cada aldeia demonstrou um ânimo e uma animosidade única (representadas

por alguns homens adultos, que encarnam o papel de “liderança”, assunto que será tratado no último capítulo), já que cada uma tem a sua própria “configuração”, por serem oriundas de processos históricos diferentes no que tange à aglomeração de núcleos familiares, regiões de procedência e maior ou menor aproximação com os *outros*, sejam eles brancos ou indígenas. Contudo, ao participar da primeira reunião com os Awá-Guajá - que foi realizada no PI Tiracambu - ficou claro o que seria visto em maior ou menor grau nas outras: a indignação perante o descaso da FUNAI durante todos os anos de contato. “Meu ouvido dói”, dizia Txiparendjá ao interpelar sobre as inúmeras promessas não cumpridas. “É tarde demais, era pra FUNAI ter vindo antes fazer isso”, dizia Makahy no PIN Guajá quando, nas entrelinhas, se referia ao atual aliciamento feito pelos madeireiros e o *cul-de-sac* em que se encontram. De fato, é a primeira vez que tal esforço deste órgão do governo brasileiro está sendo empreendido tendo em vista uma aliança política, se assim poderíamos dizer, com os Awá-Guajá. E isto foi explicitado pelos funcionários que diziam estar ali para que uma nova relação entre eles pudesse se consolidar através de uma ajuda mútua que garantiria que os pedidos e reivindicações fossem realmente levados a cabo. A partir de agora, com a contratação de novos funcionários que estariam trabalhando diretamente no posto, outro *modo de ser* (FUNAI) estaria entrando em cena para suplantiar aquele velho *modus operandi*: segundo a cartilha da reestruturação da FUNAI²⁶, os chefes de posto não são mais e nem devem ser “chefes”, muito menos “tutores de índios”, e além disso poderia se “contar nos dedos os funcionários (“chefes”) realmente capacitados para um diálogo aberto e franco com os índios para auxiliá-los no encaminhamento de suas demandas e reivindicações” (Azanha, 2010). Desta forma, estes novos servidores (que vieram trabalhar na Frente de Proteção Etnoambiental) foram aguardados com certa expectativa, e a promessa de se construir uma nova relação pautada por um diálogo discursivamente simétrico e um comprometimento mais eficaz por parte do órgão, serviriam para obliterar um passado marcado por frustrações, mentiras e promessas não cumpridas²⁷. Contudo, este passado está bastante presente para os Awá-Guajá que,

²⁶ Decreto 7.056, publicado em 28 de dezembro de 2009 (e revogado pelo decreto 7.778 de 27 de julho 2012), e que causou diversos protestos indígenas pelo país principalmente no primeiro semestre de 2010 por conta da supressão de administrações regionais e a falta de diálogo com indígenas e funcionários para a sua implementação.

²⁷ Não cabe ao presente trabalho levantar as hipóteses do que seria este “passado da FUNAI”, apenas saliento o sentimento de inconfiabilidade e ressabiamento expressa nessas reuniões por parte dos Awá. Tratando-se da FUNAI como um todo, é interessante destacar a proposição do indigenista Fernando

desconfiados, pareciam ver a “mesma” história se repetindo diante de seus olhos. “Não somos crianças!”, diziam enfaticamente, o que expressa o velho tratamento etnocêntrico que durante décadas se reproduziu nesta complicada relação que naquele momento prometia ser diferente. *Déjà vécu?* Ainda não sabemos.

Aos novos funcionários da FUNAI (e aos velhos também) foi promovido um curso de capacitação voltado ao trabalho com povos indígenas e durante a minha estada nas aldeias pude acompanhar algumas aulas introdutórias que especialistas em linguística e antropologia deram aos servidores. Aspectos da língua e do parentesco foram apresentados para que todos pudessem compreender um pouco sobre os fonemas Awá-Guajá e também, num outro momento, sobre as preferências matrimoniais, as relações de proximidade entre parentes e companheiros de caça. “Como é que eles podem ter duas esposas?!”, exclamava com certo tom de indignação um novo auxiliar de posto. Aliviar este estranhamento inicial era a maior pretensão destas aulas, para que certos preconceitos e julgamento de valores prejudiciais ao trabalho do indigenista fossem refletidos, visando assim a sua superação. Contudo, a maior queixa destes novos servidores, naquelas conversas de fim de noite, era a distância das pessoas queridas: a dificuldade de ser abruptamente separados de parentes, amigos e esposas, o que fazia até mesmo repensar aspectos de sua vida afetiva²⁸. Talvez tudo isso porque eu sentia o mesmo, e estava iniciando um “processo de confusão de todas as categorias costumeiras” (Turner, 1967) na medida em que as próprias posições estruturais com seus valores, normas, sentimentos e técnicas começavam a ser abaladas. É aquele sentido metonímico entre o rito de passagem e o trabalho de campo do neófito em

Schiavini de que “até a década de 70, o indigenismo governamental brasileiro, executado inicialmente pelo Serviço de Proteção aos Índios, depois pela FUNAI, defendia essencialmente o interesse do estado brasileiro sobre as populações indígenas. Os indigenistas contratados a partir de 1970 mudaram radicalmente essa situação, transformando o órgão indigenista oficial em defensor preferencial dos interesses das populações indígenas” (2006:17-8). Desta forma, segundo o indigenista, já na década de 70 houve uma espécie de reestruturação da FUNAI por conta dos antropólogos que entraram na instituição no final da década de 60, a partir de então os técnicos indigenistas, que deveriam ocupar a função de chefe de posto, além do concurso que foi realizado em todas as capitais do estado teriam de passar por um treinamento teórico de três meses em Brasília somado de mais três meses de estágio em Postos Indígenas. Segundo Fernando Schiavini grande parte desses novos indigenistas “carregavam em si o gérmen da resistência à ditadura militar” (idem, p.20), mesmo trabalhando em um órgão criado em 1967 pelo próprio governo militar.

²⁸ O que aconteceu é que alguns funcionários recém-contratados da FUNAI já pediram a sua exoneração do cargo, seja porque passaram em outro concurso público, seja porque estavam descontentes com escala de horário e o descumprimento de normas publicadas no edital, ou porque simplesmente perceberam que trabalhar em postos indígenas seria penoso demais por conta do isolamento para com os seus e as árduas tarefas a serem desempenhadas.

antropologia (tendo em conta suas diferenças²⁹ e graus subjetivos) que indicou Da Matta,:

Antropólogos e iniciandos atualizam um padrão clássico de “morte”, “liminaridade” e “ressurreição” social num novo papel, tudo de acordo com a fórmula mágica dos ritos de transição e passagem. E ambos atualizam, como já indicou Turner (1967), aquele processo de redução, pelo qual em plena liminaridade ficam como que transformados numa matéria-prima: um estado pré-social, extremamente propício aos novos aprendizados que precedem à mudança de *status* (1987:151).

Talvez este não seja um privilégio de antropólogos e iniciandos, mas também de outros agentes que, também desterritorializados em sua maioria, apreendem, cada um a seu modo, os desafios que são apresentados no dia-a-dia ao estarem empiricamente dialogando (cada um a seu modo, também) com *outros* domínios do conhecimento. Indigenistas, antropólogos, missionários e linguistas possuem motivações e perspectivas distintas (e contrastantes), é claro, mas pontos de intersecção cultural (e humana) os ligam por fios invisíveis (ou visíveis) que ora se apresentam como dado, ora são construídos, em suma, são os *eus* e o outro. Para os funcionários que trabalham no posto, tanto os agentes da FUNAI como os técnicos de enfermagem da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), apesar de suas divergências (aparentemente pessoais em sua maioria), queixam ao ter que passar dias e dias sozinhos no posto sem ter a companhia de outro funcionário para conversar ou mesmo para que este somente esteja lá por questões de segurança. É como se os Awá-Guajá, apesar de às vezes servirem de refúgio quando alguém está sozinho, estivessem sempre mantidos em outra esfera, longe da possibilidade um compartilhamento de sentimentos e coisas.

Ainda sobre esta distância. Eu mesmo por diversas vezes tive o auxílio de funcionários e agentes de saúde, principalmente com as prazerosas conversas vespertinas e noturnas (que tanto nos alegra) e com as saborosas e temperadas comidas sofisticadamente preparadas num fogão a carvão de coco babaçu que eram sempre bem-vindas e oferecidas nas melhores horas, quando estava com fome. Com relação a esta

²⁹ Com relação ao trabalho do antropólogo e o iniciado nativo, Roberto da Matta aponta a diferenciação existente entre eles quando escreve que “o noviço passa por tudo isso cercado por uma ideologia não raro contendo elementos religiosos e crenças mágicas; ao passo que o antropólogo engloba sua experiência iniciatória pelo uso consciente da razão, da experimentação e das hipóteses de trabalho, desenvolvidas anteriormente no seu campo” (1987:152). Diante esta afirmação, não saberia dizer até que ponto se estenderia estas fronteiras entre razão, ideologia e crenças mágicas.

“dádiva” que recebia, via os adultos Awá espreitando de canto de olho a nossa refeição, as crianças me rodeando e pedindo indireta ou diretamente um pouco daquilo que comia, um abismo nos separava naquele momento, pois a “comida de branco” era somente para os brancos. Assim, percebi como certos funcionários desaconselhavam o ato de dividir ou dar comida aos Awá, o que os deixaria “mal acostumados”, já que em determinado momento comecei a cozinhar com a minha esposa (que me acompanhou durante boa parte do campo) na aldeia, dividindo o pouco que tínhamos. “Se você dar comida para eles hoje, amanhã vão vir aqui querer comer de novo, e se não der é capaz de achar ruim”, ouvi dizer. Não saberia dizer como e em que medida estas coisas acontecem, a troca de bens e serviços entre funcionários e os Awá é contínua, os objetos (e até pessoas) circulam na ponte que liga uns aos outros, mas as distâncias são mantidas, e a “cultura” figura como uma bela e fria guardiã.

Novas reuniões

Durante a segunda viagem, realizada em setembro de 2012, fomos em uma equipe maior que flutuava numa média de dez a quinze pessoas, entre elas dois antropólogos (sendo um especialista em Awá-Guajá e outra funcionária da CGIIRC), uma linguista, duas funcionárias da FUNAI da área de educação, o coordenador da CIRC (Coordenação de Índios Recém Contatados), o coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental do Maranhão, e outros auxiliares de posto recém contratados. O plano inicial seria de passarmos mais ou menos três dias em cada aldeia para conseguirmos conversar sobre o programa e dar um *ponta pé inicial* no projeto, porém houve alguns contratemplos que acabaram por alterar o cronograma da viagem: ficou decidido que seria arriscado, por questões de segurança, ir à aldeia Guajá na TI Alto Turiaçu, já que caminhar (ou ir de motocicleta³⁰) na trilha que dá acesso à aldeia seria uma tarefa um tanto penosa e perigosa. Também acabamos passando um dia a mais em Santa Inês, quando voltamos do PI Juriti, já que a equipe estava temendo um possível sequestro dos Guajajara ao passarmos pela única estrada de terra que dá acesso à Tiracambú (para chegar nesta última temos que passar pela aldeia Maçaranduba dos Guajajara): é que, no dia 7 de setembro, dia programado para irmos à aldeia, houve o

³⁰ Na primeira viagem fui de motocicleta para aldeia, os tombos eram frequentes; além do mais tivemos que alugá-la dos Urubu-Ka'apór.

assassinato de um Guajajara numa festa em Alto Alegre do Pindaré. Poucas informações chegaram sobre o acontecido, as especulações eram de que ele era parente de uma das lideranças e que a sua morte foi na verdade um “acerto de contas” de um madeireiro; os Guajajara, furiosos, fecharam algumas estradas e o hospital que o falecido foi internado. No dia seguinte a equipe fez uma reunião para decidir sobre o prosseguimento ou não da viagem, e após um “somos a FUNAI e não devemos ter medo dos índios”, ficou resolvido que iríamos partir às três horas da madrugada do dia seguinte, estratégia muito bem sucedida.

Inicialmente o trajeto proposto desta segunda viagem seria de “subir” as aldeias, isto é, ir à Awá, e depois Tiracambú, Juriti e por último à Guajá. Outro imprevisto ocorreu ao chegarmos em Santa Inês, cidade que funciona como um ponto de partida para as aldeias. Vários Awá-Guajá da Awá, a primeira que seria visitada, estavam no pólo da SESAI em Santa Inês, e se preparavam para um campeonato de futebol com os Guajajara. Mudança de itinerário, fomos primeiro para o PI Juriti. Para chegar lá, durante o verão, passa-se pela cidade de Bom Jardim e depois São João do Caru, daí se vai de picape até a beira do Rio Caru, atravessando diversos povoados. Deste ponto pegamos um barco a motor ou andamos cerca de três quilômetros numa trilha na mata³¹. Portanto, após a aldeia Juriti fomos para a Tiracambú e finalmente a Awá; sempre contando com o auxílio de alguns Awá que ajudavam a transportar as nossas provisões do rio até o posto e que pareciam ansiosos pelo nosso encontro.

Descarregávamos as nossas bagagens em algum lugar do posto, na sala ou no quarto, e não demorava muito para começar as primeiras reuniões, o que exigia certo esforço físico-mental de todos. Antes de iniciá-las as conversas informais entre pequenos grupos de pessoas aconteciam no pátio ou no posto, e logo recebíamos o anúncio de uma convocação geral para se debater a aplicação do PAwa, ou melhor, o que seria falado por cada um aos Awá naquela ocasião. Em outro momento se dava “a” reunião de fato, aquela com os Awá, e nos dias subsequentes ocorriam reuniões mais ou menos esporádicas entre os funcionários da FUNAI e especialistas para se discutir as questões e problemáticas que surgiram até então. Nestas reuniões com os Awá, que ocorreu nas três aldeias (Juriti, Awá e Tiracambú), os funcionários do órgão indigenista tentaram explicar sobre o “novo jeito que a FUNAI está tentando se aproximar e

³¹ Durante a época da cheia a travessia só é possível de barco a motor, levando aproximadamente 16 horas saindo do município de Bom Jardim.

trabalhar com os Guajá”; durante as conversas, a exposição sobre as intenções da FUNAI eram entremeadas por debates e traduções feitas por aqueles que melhor entendiam o português.

Uma das atividades que figurou entre as primeiras propostas pelo programa foi a confecção de mapas do território Awá para que, segundo os funcionários, eles possam funcionar como documentos que irão auxiliar os indígenas na questão da terra (e além disso ajudar a identificar os pontos de ação dos madeireiros na região) quando estes forem apresentados para os brancos. Assim foi colocado por um integrante da equipe durante a reunião,

Pensamos que se colocarmos todos esses conhecimentos que os Awá têm sobre os caminhos, sobre as plantas, a gente consegue mostrar lá em Brasília, para os *karaí* (brancos), IBAMA³², FUNAI, CIMI, para a sociedade, para as pessoas que estão na rua, como é que aqui existem pessoas que precisam da terra protegida, que precisam de munição para continuar caçando, a ideia do mapa é uma ideia muito forte, que tem muita força, *karaí* olha para o mapa e fica com medo, tem medo de mapa, *karaí* gosta e fica com medo porque mapa tem muita força. Queremos estas informações para ajudar vocês, mas vocês vão ajudar a gente a conhecer mais vocês também, é uma coisa que a gente chama de troca, igual comprar, você dá dinheiro e te dão farinha, aqui a mesma coisa, nós vamos dar o conhecimento de mapas para vocês e vocês o conhecimento para ajudar a proteger, a ideia é a gente formar uma aliança, uma amizade (Informação Verbal³³).

Aqui o *quo animo* da fala estava nesta abertura que os Awá teriam que propiciar para que a instrumentalização branca por um lado e o conhecimento indígena de outro pudessem de certa forma se encontrar. Aqui o mapa é político, e as fronteiras estão entre o “sujeito” e o “objeto” na relação; quem escreve o mapa são os brancos, é a sua linguagem a condutora estrutural do que será materializado, pois é para eles que se escreve. “A gente (os brancos) entende as coisas quando escreve, tudo que aprendemos, aprendemos pela leitura, assim que a gente aprende, então precisamos escrever para passar as informações para os outros. Mas vocês (Awá) que tem que falar para nós o que escrever, senão o papel vai ficar em branco, pois não sabemos nada, quem sabe são vocês”, disse outro membro da equipe. Para que esta nova aliança se concretize é necessário que velhas relações estejam presentes para que o desenvolvimento das ações

³² IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

³³ Francisco / Aldeia Awá, 2012.

do programa seja mais efetivo, daí advém a importância da atuação de profissionais e especialistas que já trabalharam com os Awá e que nutrem um sentimento de afeto por eles, e vice versa. Não foram poucas as vezes que os Awá lembravam carinhosamente de tal pesquisador, e também pude ver o contentamento de pesquisadores ao se encontrarem com eles após longos períodos de distância física. Assim penso que podem se sentir mais a vontade diante de uma pergunta que eles mesmos, os Awá, fizeram: “a gente pode ensinar vocês, mas pra que isto vai servir? O que será de nós daqui pra frente?”. Como já foi dito, os Awá já receberam promessas das mais variadas matizes, o que os deixa um tanto relutantes ante os votos de uma aliança sempre instável e problemática. Porque estas pessoas que articulam a possibilidade do diálogo Eu/Outro através da proximidade, da consubstancialização passada e presente, e que se deu através do convívio (e da comensalidade), não poderiam ser lidas pela transposição da ideia de um terceiro incluído (Viveiros de Castro, 1993) nesta díade em que, arrisco a dizer, a afinidade potencial³⁴ “resolveria” o impacto desta potência estrangeira que é a FUNAI?

A nova geração Awá, ou seja, aquela que “domina” a vida política na aldeia e está na faixa dos seus trinta anos de idade ou mais, procura deixar claro que eles não cresceram no mato, eles são do “tempo da aldeia” (eu que estou cunhando este termo), portanto são seus pais, aqueles que passaram boa parte de sua vida na floresta, que possuem um conhecimento profundo sobre ela³⁵. Contudo, não quero tratar aqui de uma graduação Awá, quem é mais ou quem é menos de acordo com um grau de “pureza”, só estou salientando o fato de que a tutela, no sentido empregado por Oliveira Filho (1988) em seu trabalho sobre os Ticuna, é um aspecto que trouxe mudanças irreversíveis se pensarmos sob o ponto de vista presente. Neste contexto, o papel da FUNAI é de suma importância nas transformações socioculturais e políticas dos Awá-Guajá. Contudo, neste trabalho, devido à limitada pesquisa de campo (e também por minha própria inexperiência), apenas poderei apontar algumas pistas para se pensar essa relação tão

³⁴ Ou afinidade condicional, como disse Grupioni (1997) em seu texto sobre os Tiriyo.

³⁵ É claro que isto não quer dizer que esta geração mais nova não tenha conhecimento da floresta, eles a conhece e muito, o que estou querendo falar é que os mais velhos são os detentores por excelência do conhecimento do “tempo do mato”. Algumas das minhas perguntas sobre o “tempo do mato” eram respondidas às vezes com um “meu pai é que sabe”. Porém os mais velhos somente conversam na própria língua, o que para mim torna o diálogo um tanto dificultoso ou quase impossível. Outro ponto que deve ser levado em consideração é que o termo “tempo da aldeia” só pode ser entendido como desdobramento da ideia Awá de “tempo do mato”. Não são ideias polares, contrapostas, mas servem como importantes marcadores de diferenças.

ambígua e ambivalente que é o trabalho do órgão indigenista na aldeia Awá. A análise tanto da perspectiva indígena sobre este processo quanto dos discursos dos funcionários da FUNAI renderiam uma discussão bastante profícua que espero ser realizada em um próximo momento. Por enquanto, vamos observar dois temas sempre presentes nas reuniões com os funcionários, o das armas de fogo e as roças.

Maká, espingardas

A espingarda (*maká*) carrega consigo diversas feições que a ela são designadas ao longo de sua existência, ou melhor, através dela poderíamos pensar as atribuições que lhe são dadas por meio dos pontos de vistas de quem fala. A espingarda foi introduzida pelos funcionários da FUNAI nos primeiros anos de contato³⁶ e hoje é um instrumento quase que indispensável tanto para as caças consideradas maiores (anta e queixada, por exemplo) como para as menores, como é o caso do macaco e do capelão (*wari*)³⁷. Considerada como um bem valioso, devido à sua eficácia e ao seu alto valor comercial, as espingardas começaram a ser utilizadas durante os trabalhos da Frente de Atração da Funai³⁸, quando, segundo Sebastião, um antigo servidor deste órgão, os Awá começaram a acompanhá-los em seus trabalhos na mata. Para ele, a espingarda entrou no universo indígena puramente por uma questão prática e funcional, assim como me foi relatado:

Aqui índio não tinha espingarda, a FUNAI que tinha porque na época da Frente de Atração se usava (...) tinha as armas que a gente era obrigado a andar no contato, e os índios acompanhando o trabalho da FUNAI, vendo...tá aí o jacu, aí o cara metia a 20 no jacu e pá, daí o índio foi tomando o gostinho. O tiro de uma vinte num porcão dentro das matas, vamos matar um porcão pra gente comer, vamos, aí pá o porco caía ali e morria, o índio via que só com um tiro resolvia. A flecha, ele fura um porcão na barriga e o bicho corre e morre longe. Num bando de porcão

³⁶ As principais armas usadas pelos Awá-Guajá atualmente são o arco, a flecha, lanças, facas (grandes ou pequenas) e espingardas de vários tipos e calibres. A zarabatana, tão comumente usada entre tantos outros povos ameríndios como, por exemplo, os Matis, Matses, Korubo, Marubo (Erikson, 2001:113), e que podem até mesmo ser mais importante que o arco e a flecha, não é encontrada entre os Awá, ao menos nunca encontrei alguma referência que indicasse o seu uso.

³⁷ Fugindo das nossas taxonomias sobre os primatas, os Awá não classificam o capelão (*Alouatta belzebul*) - também conhecido popularmente como guariba ou bugio em outras regiões do Brasil, onde há outras espécies do mesmo gênero (*Alouatta*) - como um macaco, já que este animal goza de uma categoria especial.

³⁸ Nesta época, segundo o que me foi informado, os funcionários da FUNAI que trabalhavam na Frente de Atração podiam portar armas e munições. O coordenador da Frente de Atração teria a autorização para fornecer armas para os funcionários do posto.

furava dez, doze de flecha e matava cinco (...) o primeiro índio a pegar numa espingarda aqui foi o Irakatakooa, ele começou vendo e dizendo que era muito bom e não sei o que. Daí das três espingardas novas que foram compradas para o posto tiraram uma para o índio, ele estava insistindo. Tinha muita munição, não vinha caixa de espoleta, vinha era cartucho, chumbo, pólvora, a Funai tinha muita munição, e daí dava para o índio e ele se munia. O índio começou atirando, a aprender, atirava num porcão, cinco tiro era cinco porco, aí os outros, eba, aí é bom! Aqueles índios mais curiosos pediam a espingarda emprestada e aprendiam a atirar também. Daí dali a algum tempo com uma espingarda só caçava três, quatro índios, matando muito capelão, porcão, caititu. Aí os outros índios começaram a aperriar, rebelar por ali, tal, assim foi que começou (Informação Verbal³⁹).

Não foram poucas a vezes que via os homens Awá limpando as suas espingardas com um esmero e um cuidado singular, exibindo-as para mim com certo orgulho. Realmente a espingarda é muito apreciada por sua eficiência na caça, podendo com um só tiro matar mais de uma presa, como é o caso dos filhotes de guariba que acabam sendo abatidos em consequência do espalhamento do chumbo que se dá com o disparo. Contudo não são todos que usam a espingarda em suas incursões pela mata, seja por conta da dificuldade em adquiri-la, seja pela simples inadequação a este tipo de arma. Assim, me foi dito, que os mais velhos, na faixa dos sessenta anos ou mais, ou seja, aqueles que passaram boa parte de sua infância e juventude vivendo somente na mata, não se interessam tanto pela utilização de tal tecnologia, enquanto os “mais novos dos mais velhos”, aqueles na faixa dos seus trinta anos ou mais, utilizam tanto o arco e flecha como a espingarda, e os mais novos, na faixa dos seus vinte e poucos anos, somente utilizam a espingarda para caçar⁴⁰. De qualquer forma não são muitas as espingardas na aldeia Awá, creio que somem apenas uma dúzia, além daquelas que se carregam pelo cano.

Desde antes de iniciar meu campo propriamente dito fui informado que um presente⁴¹ muito bem vindo seria a compra de alguns cartuchos para espingarda

³⁹ Sebastião / PIN Awá, 2013.

⁴⁰ Isto de uma maneira geral, pois há homens velhos que podem utilizar espingardas e também rapazes, às vezes com menos de 20 anos de idade, que não somente utilizam a flecha, mas também a confecciona.

⁴¹ Esses “presentes” são muito comuns para antropólogos que trabalham com os povos indígenas no Brasil. Os valores embutidos nestes pedidos-presentes podem somar quantias das mais variadas, a depender do lugar e período em que a pesquisa é realizada. É uma forma de troca estabelecida antes, no ou durante o campo e que em grande parte dos casos dá o aval necessário para que o pesquisador possa perambular pela aldeia selando uma espécie de “acordo amigável” realizado explicita ou implicitamente entre as partes. Talvez isto ainda tenha alguma ressonância com o método de estabelecimento de contato “pacífico” empregado pelos órgãos indigenistas do governo, a saber, a entrega de presentes. Silva

(conhecidos como 3T), além de pólvora, espoleta e chumbo para encher os “cascos” (cartuchos de metal não carregados). E foi exatamente isso que fiz ao chegar lá⁴², combinei com alguns Awá para me acompanharem numa “viagem” até Auzilândia, pequeno povoado localizado aproximadamente a sete quilômetros da aldeia, para comprar alguns mantimentos pessoais e munições para a caça. Uma das dificuldades foi encontrar cartuchos equivalentes aos diferentes calibres de espingarda usados pelos Awá, mas finalmente conseguimos encontrar (quase) tudo do que precisávamos numa loja de mantimentos que funciona como uma mercearia que tem “de tudo um pouco”. São vários os pequenos estabelecimentos que comercializam esses tipos de munições e neste dia andamos por vários deles a procura não só de cartuchos e afins, mas também de uma pólvora escura que os Awá consideram “da boa”, que aos meus olhos leigos não tinha nenhuma diferença (na forma) se comparada à que julgam como sendo “ruim”. Estas pólvoras são chamadas de *makátururera*, e todos esses elementos referentes à espingarda recebem um nome na língua, assim, a espoleta é *makairametepuká*, o chumbo *maká’y*, o “casco” é *jamekera* e o cartucho carregado (no caso o T3) se chama *kaapó*⁴³. Um dia na mata pude ver vários caçadores compenetrados na preparação de suas munições de caça e logo pude perceber que o seu carregamento era feito de maneira muito peculiar, o chumbo que vai na camada de cima do projétil é misturado com cera de abelha e uma espécie de “serragem” da abelha é utilizada numa camada logo abaixo. Na base, como é de costume, a pólvora, assim com estes três estratos feitos o cartucho já está pronto para uso. Contudo me apontaram uma diferença entre o T3 e o “casco”, o primeiro seria utilizado para matar os veados foboca e mateiro, enquanto o segundo é mais apropriado para matar cotias, pacas, guaribas e macacos; no entanto, se

(2010:78), citando Ramos (1998:158), diz que esta prática de “seduzir os índios” com presentes é, em termos de estilo de conquista, um caso especificamente brasileiro.

No entanto, com relação às “trocas”, sabemos que o ilustre antropólogo Claude Lévi-Strauss, já em sua época de pesquisa de campo, chegou a comprar miçangas (chamadas de “rocaille”) e anzóis em Paris para levar ao Brasil. “Para os lados do canal de Saint-Martin, um fabricante de anzóis me cedeu a preços baixos todos os seus saldos. Durante um ano, carreguei através do mato diversos quilos de anzóis que ninguém queria, por serem demasiadamente pequenos para os peixes dignos de um pescador amazônico. Liquidei-os, finalmente, na fronteira boliviana. Todas essas mercadorias devem servir a uma dupla função: presentes e material de troca para os índios, e meio de obter víveres e serviços em regiões afastadas que os comerciantes raramente penetram.” (Lévi-Strauss, 1957:262-63). Contudo essas “trocas”, inclusive de miçangas (aliás, especialmente elas), são bem mais antigas que os antropólogos, e não se restringia somente a América já que os “mercadores europeus começaram a carregar miçangas em suas viagens à Ásia e ao Oceano Índico porque elas já estavam sendo usadas lá como moeda de troca há séculos” (Graeber, 2001:92. Tradução minha).

⁴² Isto na terceira viagem para a aldeia. Como já foi dito, nas duas primeiras viagens fui acompanhado por uma equipe da FUNAI que, no entanto, também levou presentes aos Awá quando visitamos as aldeias.

⁴³ Só não saberia dizer por que recebeu esse nome e se teria alguma relação com os Ka’apór.

colocarmos uma bala-chumbo na ponta do cartucho, daí ele estará pronto para pegar as grandes antas.

Não é fácil “criar” uma espingarda, elas geralmente dão muito trabalho para limpar e quebram com certa frequência, o que exige esforço e dinheiro (*tamatate*) para mantê-las. Além disso, as munições não são baratas, para se ter uma ideia, na época da pesquisa, um cartucho de T3 comprado num povoado próximo a aldeia, custava em torno de 7 a 8 R\$. Pois os Awá têm que andar quilômetros com sacolas de plástico e mochilas de fibra de tucum (*maraku*) cheias de bacuri e açaí (isto na época que seus frutos aparecem, que é mais ou menos no final do verão até o término do inverno) para oferecer aos moradores dos povoados vizinhos, trocando-as por dinheiro ou algum produto disponível que possa lhes interessar. Alguns animais encontrados na mata também são oferecidos aos regionais, principalmente a cotia e o jabuti, ambos não precisam de espingarda para pegá-los, já que o primeiro pode ser caçado com cachorros e o segundo só se faz necessário encontrá-lo. Aos olhos protecionistas dos brancos estas trocas muitas vezes são tidas como desiguais já que os Awá “não sabem lidar com dinheiro” e acabam sendo enganados pela malícia daqueles com quem travam algum tipo de troca⁴⁴. Aliás, este encontro entre uma lógica econômica não só “organizada pelos grupos domésticos e as relações de parentesco” (Sahlins, 1972:41), mas também multiplicada pelos próprios valores indígenas, quantitativos e qualitativos, a respeito do *tamatate* com as operações da economia de commodities e os seus valores mais que abstratos, geram uma confusão conceitual que somente pode ser resolvida unilateralmente, apesar das possíveis interpretações indígenas sobre este processo. Ou seja, em termos gerais, é uma *não* economia (como disse Pierre Clastres) em contato com *a* economia (como disse Adam Smith).

Assim, muitas vezes as quantias oferecidas por estes frutos e animais da mata que os Awá disponibilizam à população regional sofrem uma depreciação valorativa considerável se compararmos aos altos preços cobrados pelos víveres e outros produtos manufaturados que são encontrados nos comércios locais. Desta forma, a aquisição das

⁴⁴ Em sua tentativa de sanar estes problemas de cunho “mercadológico” o CIMI está desenvolvendo aulas para que os Awá saibam negociar a sua venda sem serem ludibriados por seus “fregueses”. Nisto está incluso o aprendizado de cálculos matemáticos e de maneiras de se portar diante uma transação comercial para que não saiam prejudicados economicamente. As missionárias do CIMI também, conforme pedido dos próprios Awá, dão aulas de português e de redação como forma de instrumentalização para que consigam dialogar com o mundo do branco e assim estarem preparados e ativos para lidar com as negociações (ou não-negociações) políticas.

“coisas de *karai*” como arroz, feijão, bolacha, roupa, lanterna, etc. e principalmente cartucho e seus congêneres, se torna ainda mais difícil. Sabe-se que não é de hoje que diversos alimentos e objetos do mundo branco participam da vida cotidiana na aldeia, entre eles poderíamos destacar a farinha (que é produzida ou comprada) - consumida porque além de saborosa ela deixa a pessoa de “bicho cheio” - e a espingarda, o bem material por excelência. A aldeia, este espaço conjuntivo de diferenças e formador de uma nova constituição social, também faz com que todas estas mercadorias de certa forma sejam necessárias para a manutenção da vida, e assim penso que a espingarda é um caso emblemático.

Outrora viabilizada pela própria FUNAI, hoje, a espingarda não pode ser adquirida pelo órgão⁴⁵ para que seus funcionários a utilizem no exercício de sua função⁴⁶. Como pode se deduzir desta sentença, não há um acesso “burocrático”, ou via instituição, para que os Awá obtenham estas armas, o que causa certa indignação. Em todas as reuniões com os representantes da FUNAI que estive presente os Awá uma hora ou outra se referiram enfaticamente sobre a questão das armas. Assim, para ilustrar, transcrevo, com algumas modificações no intuito de facilitar a leitura, uma dessas falas:

A maioria da comunidade precisa de munição também, eu fui cacique já. Quando eu fiquei aqui na comunidade que souberam que eu ia ser cacique, eu fui já, aí me cobraram a munição. A gente já conversou com aquele que trabalhou na Funai como é que chama? O Piancó. “Piancó a comunidade precisa de munição e espingarda, o que você pode fazer pra eles? Porque tá me cobrando”. Aí ele me respondeu assim: “como você é o cacique tu pode explicar pro teu povo que a gente da FUNAI não pode mais comprar munição”. Tá bom, aí a gente vem pra aldeia falar para eles, e eles não escuta a gente. Mas quem sabe primeiro do que eu é eles, porque a FUNAI deu espingardas para eles, e aí pronto, já acostumou já. A gente sabe que a FUNAI não deixa pra comprar espingarda e munição, grande maioria, eles querem, não tem jeito pra segurar eles. Essa espingarda que tem não dá pra fazer negócio também, se a gente ficar doido atrás de munição e vender essa espingarda, o que a FUNAI acharia? Acharia bom isso? A FUNAI acha ruim, “você vendeu a espingarda da FUNAI, não pode, porque tá com a lei, a lei do papel da FUNAI, a FUNAI que comprou”. Aí ele (a aldeia) acha ruim, ele tá segurando a espingarda, segurando a espingarda, esperando cartucho, esperando munição, até hoje a bichinha tá sofrendo aí (...) eu

⁴⁵ De acordo com a Lei 10.826 de 22 de Dezembro de 2003 da Constituição Federal do Brasil.

⁴⁶ No que concerne à questão de proteção pessoal não são poucos os funcionários que recebem diversos tipos de ameaças quando estão realizando seu trabalho. E isto normalmente é feito por pessoas consideradas perigosas como invasores e madeireiros.

também não posso deixar eles sem espingarda porque é importante, para caçar, matar o bicho. O que que eles me responderam também, nós fizemos uma reunião aqui, ele nunca baleou a gente de fora aqui dentro, falaram pra mim, “eu nunca matei branco na espingarda, quando FUNAI deu espingarda pra nós, nós levava pro mato, caçava direto, só caçando bicho no mato, a FUNAI pode ouvir isto também, índio não pode guerrear com espingarda, que ele sabe, é da lei, ele podia saber isso. Mas aonde que a gente vai achar munição? A comunidade está aqui em cima de nós, quem tá de boa é Piancó que tá lá em Imperatriz, de boa com carrão, e a gente aqui sofrendo, por causa de que, nós, eles, a comunidade, tem muita grande famílias, precisa de comer a carne, quando chega na época da roça também, quem reclamava pra nós era a Francisca em São Luís, “ah, índio não sabe fazer roça, e deixou roça”, mas o índio foi atrás de comida, deixou a roça aí e foi atrás de comida (Informação verbal⁴⁷).

Nesta fala se condensam várias questões que estão presentes quando o assunto é espingarda: 1) a afirmação de que a espingarda é só para caça e que eles não as usam para matar *karai*, 2) os problemas que a legislação impõe e que está no “papel” da FUNAI, 3) a dificuldade de obter munições e a desigualdade de recursos materiais com aqueles que “controlam” o acesso aos bens, 4) o caráter secundário que a roça têm na cultura Awá, e que falaremos um pouco sobre isso a seguir, 5) um passado que ainda se quer fazer presente, onde muitas mercadorias eram dadas, mas hoje não são mais e 6) principalmente a necessidade que muitos Awá sentem de ter espingardas e cartuchos para caçar, inclusive a própria pessoa que fez o discurso acima, já que, segundo me foi dito por um funcionário da FUNAI, não sabe caçar de arco e flecha, pois é dessa “geração da espingarda”.

Contudo, segundo o discurso – também político - dos Awá, a espingarda é usada não porque é mais fácil assim, é mais prática, mais eficiente, etc. e compensa mesmo com todas estas dificuldades que se apresentam, mas porque são os animais que, por estarem próximos à aldeia e às coisas do branco, acabam por revelar um comportamento distinto daqueles que estão longe na mata, há horas e horas de caminhada. Desta forma esta proximidade os faz arredios e impossíveis de serem pegos somente com arco e flecha. Portanto, a questão não é puramente tecnológica, mas antes esta relacionada à própria arte venatória Awá-Gujá: primeiramente, a caça como tema central na vida telúrica e celeste deste povo engloba não somente afins (potenciais) no plano cosmológico, mas também inimigos (potenciais) no plano sociológico. O que quero dizer é que o “espírito” da caça precede à sua forma, ou seja, a tecnologia empregada.

⁴⁷ Manáxiká / Aldeia Awá, 2012.

Por sua vez é a forma que dita o inimigo (a caça) e vice-versa. Para finalizar este tópico penso que seja interessante reproduzir a fala, política, de Manáxiká sobre o comportamento dos animais diante o grau de proximidade⁴⁸ com a aldeia:

E a flecha, tudo a FUNAI que pensa “índio usava flecha”, porque índio morava dentro do mato, porque a caça era mansinha pro índio e índio matava com flecha, hoje a caça não é mansa mais não, obrigado a ter que ter espingarda pra pegar de longe, isso nós precisa muito, tem muito que a FUNAI reclama isso, “índio esqueceu tudo com a flecha, não sabe jogar mais a flecha”, mas a gente joga, por isso que a gente leva a flecha pro mato, atrás da caça que é mansa, longe tem a caça mansa e aqui perto não tem... (Informação verbal⁴⁹).

Sim, para uma caça mansa as flechas continuam raivosas⁵⁰, apesar da aparente supremacia das espingardas, as flechas estão sempre presentes nas caçadas mais longas e podem ser transportadas tanto pelos homens como pelas mulheres durante as caminhadas na mata⁵¹. Contudo, as espingardas tem a potência de transitar entre o perto e o longe, pois elas alcançam tanto o “manso” como o “bravo”, são “raivosas” e “doidas” (*waky*), muito mais que uma flecha, elas são incontrolláveis, matam tudo, até mesmo os filhotes de animais que outrora serviriam para serem criados como bichos de estimação. Porém, assim como as flechas as espingardas precisam ser alimentadas, porém enquanto a primeira tem sede de sangue a última tem de óleo (Garcia, 2010:308-9). Nota-se que a caça e todas as coisas que remetem a ela estão presentes em várias esferas da vida Awá, do cotidiano ao político, das conversas ao discurso, do dentro e do fora. Creio que não há outra coisa do “mundo branco” que exerça tanto fascínio aos Awá como a espingarda, justamente por ela estar relacionada à cinegética e a predação. Talvez, a FUNAI, por conta destes problemas que envolvem a compra de armas e a sua manutenção, mas não só, esteja (como sempre esteve) dando ênfase à abertura de roças porque enxerga nelas uma maneira dos Awá tirarem o seu “sustento”, visto como uma

⁴⁸ Vale lembrar que segundo os Awá me disseram, o trem da Estrada de Ferro Carajás, espanta a caça para longe. É incrível poder escutar, após horas de caminhada na mata, o estrépito dos trilhos que ecoam a quilômetros de distância.

⁴⁹ Manáxika / Aldeia Awá, 2012.

⁵⁰ Para ver sobre a raiva (*imahy*) das flechas (conf. Garcia 2010: 303:10). Nas palavras do autor “para que uma flecha desenvolva “raiva”, é necessário que os homens lhe forneçam dois elementos que são cruciais à boa saúde da flecha: “dor” (*hahy*) e “sangue-veneno” (*hawy*). Por isso, após confeccionada, uma flecha ainda não está pronta para o uso, pois requer um longo processo de “alimentação” e “envenenamento” para que se fortaleça e com isso, aí sim, seja capaz de matar (2010:303).

⁵¹ Numa das caminhadas na mata a minha esposa até mesmo chegou a carregar durante boa parte do percurso um grande feixe de flechas que gentilmente a esposa de Irakatakooa, a Pariky, ofereceu a ela em troca de sua pesada mochila que carregava nas costas.

fonte segura de alimentos. Contudo, a roça (e bois, e galinhas e porcos), tão perto que está da aldeia, distante está dos ânimos de todos. A seguir irei tratar um pouco sobre ela para novamente explorar, embora que superficialmente, as linhas que tecem essa dinâmica entre *karaí* e Awá.

Koa, a roça

Disseram os !Kung do deserto do Kalahari, “porque teríamos que plantar se existem tantas nozes de mongongo no mundo?”. Essa pergunta responde à questão posta por Richard B. Lee (1968:33) quando este os indagou sobre o porquê deles não terem optado pela agricultura. Apesar de todas as distâncias, cultural, espacial, social, etc. esta resposta poderia ser transplantada até os Awá. Porque teríamos que fazer roça se têm tanto coco babaçu (e caça) na mata? Após o contato e o estabelecimento da população em aldeias, a FUNAI coordenou a abertura de roças com o propósito de auxiliá-los em sua alimentação. Os principais alimentos a serem introduzidos pelos funcionários da FUNAI foram o arroz e a mandioca, dois alimentos indispensáveis nas refeições dos regionais maranhenses⁵². As roças iriam ajudá-los em períodos de escassez de alimentos, problema este que a meu ver poderia ser resolvido por um silogismo “simples”: há períodos de escassez, mas isto só acontece por conta das pressões externas, não se inscreve à realidade local (e nisto Marshall Sahlins (2000) estava certo, a afluência é a norma). Assim, a abundância só é constante na medida em que são “livres” para circular em seus territórios, fazendo-os e refazendo-os, longe dos impactos ambientais tão presentes e marcantes. Logo, a solução para o problema dessa escassez não é o cultivo da roça, mas sim a viva manutenção do território Awá. A agricultura poderia ser considerada como uma alternativa emergencial, mas na maioria das vezes acabou se tornando o cerne da questão, muda-se o verdadeiro foco e o esquecemos. Além disso, o aumento da população decorrente da suposta “sedentarização” também não é uma justificativa para concentrarmos todos nossos esforços e atenções na questão da agricultura, mas novamente teríamos que trazer à tona a questão do território, e por

⁵² Como podemos evidenciar neste caso não houve uma consulta prévia aos Awá para saber quais seriam as plantas mais desejadas para serem cultivadas nas roças, assim as decisões foram tomadas arbitrariamente tendo em conta as próprias referências alimentares dos funcionários, como veremos logo adiante. Tudo isto é agravado pelo fato de que os próprios Awá, em tese, não teriam como apontar as plantas que gostariam de cultivar já que até então não cultivavam nenhuma, assim a “seleção” se deu durante o processo.

consequência sua expansão para além de suas atuais fronteiras. Isto se formos realmente levar a sério as ideias nativas do viver bem (*ikú katy*), o que por sua vez remete à questão da caça e da mobilidade.

Hoje em dia a roça é muito valorizada pela maioria da população Awá, principalmente a plantação de mandioca, destinada a fazer a farinha amarela. Por sua vez, o arroz, tão reverenciado pelos regionais, não foi tão bem aceito na dieta Awá, talvez pelos cuidados especiais (e também a sua sazonalidade) necessários ao seu cultivo, o que por muitas vezes contrasta com a espontaneidade de uma jornada de caça. Há um período certo para colher o arroz e assim muitas colheitas foram perdidas, por exemplo, porque alguém viu uma vara de porcos na mata ou porque resolveram ir atrás de um bando de guaribas. Para fazer a roça uma grande área de mata é derrubada e queimada (é utilizado o sistema de coivara) e isto é visto com muito pesar⁵³. Não saberia dizer até que ponto essas roças foram abertas por conta de uma política (ideológica) implementada via FUNAI ou se assim desejaram os Awá desde o início, que não parece ser o caso, mas o que acontece é que muito tempo e esforço é despendido em uma prática que de certa forma lhes é alheia e pouco respalda o *modus vivendi* caçador. Além disso, não lhes agrada o trabalho sol a sol, assim como fazem os camponeses da região⁵⁴, pelo contrário o que lhes apraz são a sombra e o frescor que somente podem ser encontrados na floresta, onde os raios do sol penetram suavemente para imprimir os feixes de luz que refletem as cores do dia.

São várias plantas cultivadas na aldeia Awá, entre elas poderíamos citar a bananeira, abacaxizeiro, a batata-doce e é claro a mandioca (*tārāmỹ*). Uma vez aguardava ansiosamente por uma incursão na floresta que não se concretizava sobre o pretexto de que nos próximos dias iriam colher a mandioca e logo em seguida processá-la na casa de farinha. Realmente, vi muitos subirem e descerem com os seus *marakú*⁵⁵ carregados de mandioca para serem levados à *tārāmỹ ripa* (casa de farinha). Lá eles podem passar noites a fio preparando a mandioca aos moldes dos regionais⁵⁶. Entre os

⁵³ Para um exame detalhado de abertura de roças ver Forline (1997: 142-150).

⁵⁴ Acredito que nem os camponeses da região se aprazem com o trabalho feito debaixo do sol, quem não prefere uma sombra?

⁵⁵ Mochilas improvisadas que são confeccionadas com as folhas do tucum e podem servir a finalidades distintas. O grau de beleza de um *maraku* também pode variar de acordo com o propósito que foi construído.

⁵⁶ Desta forma, assim como os maranhenses locais, são os homens os responsáveis pelo plantio. As mulheres que em tantos outros povos indígenas têm uma relação muito próxima com a agricultura aqui

Awá, diferentemente de tantos outros povos indígenas na América, não há uma “simbologia” que envolva as etapas de produção (do cultivo ao consumo), nem mesmo há qualquer tipo de “xamanização” desse alimento, ou seja, a farinha é simplesmente produzida assim como ensinaram os *karaí*, e depende totalmente dos equipamentos industriais para a sua produção, como prensa, caititus e tachos de ferro. O que acontece é que a *tārāmỹ ripa* se transformou num espaço de aglomeração das diferentes famílias, é o local onde, apesar do calor que emana do forno, podem pendurar suas redes e passar horas conversando, as crianças acompanham as mulheres que estão peneirando a mandioca ou simplesmente descansando, enquanto os homens se ocupam de tarefas como prensar e torrar a farinha. Parece-me que cada casa tem seu estoque de farinha, já que as roças são divididas por famílias, geralmente agrupando num mesmo roçado aquelas pessoas que são companheiras de caça, ou seja, as relações que são criadas nos acampamentos de caça são mais ou menos transportadas aos “donos” de uma roça⁵⁷. No final das contas levei para a mata uma farinha comprada num povoado vizinho e a dividi com todos no acampamento, já que o estoque de farinha daqueles que zelavam por mim na floresta tinha se esgotado.

Como foi dito, a farinha foi um alimento introduzido pela FUNAI que teve boa aceitação por parte dos Awá. Diz-se que no início os mais velhos pensavam que aquilo era terra e comiam com certa desconfiança, mas hoje ela até mesmo já foi adaptada aos paladares Awá-Guajá o que resultou em receitas com resultados muito apetitosos. Uma delas é uma espécie de massa de mandioca que é cozida com calda de guariba na palha do tucum, o aspecto final é parecido ao de uma pamonha de tom mais escurecido, e pode ser comida sozinha ou acompanhada de carne ou coco, é bem saboroso. Contudo, a farinha, que assim como a mandioca também é chamada de *tārāmỹ*, é algo que remete ao universo do branco, e são estes que, através do discurso e da ação, problematizam uma prática tida como dada, a agricultura. Pude observar uma discussão entre os funcionários da FUNAI e pesquisadores brancos sobre esta questão, onde parte da fala de um servidor poderá talvez esclarecer um pouco sobre o que estamos tratando agora. Nesta ocasião estava se discutindo sobre a viabilidade do arroz, que segundo alguns é

são apenas acompanhantes dos homens. Estes que se incumbem das etapas do plantio, que vai das tarefas mais pesadas, como a derrubada das matas, às mais “amenas”, como a semeadura.

⁵⁷ Há também as roças grandes, comunitárias, as *koramãja*, mas que cada vez mais estão dando espaço às pequenas roças familiares, que soam menos desgastantes para serem mantidas.

uma “coisa da cabeça da FUNAI do passado”, mas que segundo um funcionário o problema está para além disso. Explicou então Paulino:

O problema do arroz nessa Frente aqui sabe o que foi? A cabeça dos sertanistas, que esses cabras quando chegaram por aqui, o objetivo deles maior não era muito proteger os índios, era escravizar nós, os serviços gerais (...) no dia que o caboclo não ia pra roça era motivo pro novo chefe chamar de preguiçoso, era mentiroso, era isso aquilo ou outro, era o pior funcionário, era assim que era a ideia deles, aqui não tinha que comprar nada, tinha o arroz que tinha que ser da roça, o feijão, tinha que ter tudo aqui, só algumas coisas que tinha que vir como o óleo e as coisas que não fazia aqui. Aí fazia os paiolão de arroz aí num depósito e os índios achavam bacana, era fácil, e daqui a pouco os índios já tava começando a pedir, aí já dava um saco com casca e pisava, aí foi viciando. (...) mas a onda dos caras era essa, na hora que o cara entrava no posto, que ele pisava, ele dizia: “cadê a roça? Aonde é?”, aí o caboclo que tava chefiando o posto, se o cara não fez a roça, quando era fraco era tirado logo da chefia e era transferido para outro posto. Eles não tinham essa ideia de formar pomar, era pomarzinho, era dois pé de laranja, uma coisinha, era assim que era quando eles mandavam aqui tudo, aí acabaram a Frente e foram fazendo outra cabeça, fui formando pomar aqui por minha conta mesmo, com os colega, foi assim, cheguei aqui não tinha um pé de banana, e era onze homens (...) era assim, a ideia dos sertanistas era de que o cara que vinha para os serviços gerais, tinha que trabalhar que nem um lascado porque a FUNAI tava pagando (Informação verbal⁵⁸).

Da mesma maneira que a espingarda, a roça também é pensada por alguns funcionários da FUNAI como sendo nem tanto uma “introdução” - forçada ou não - mas uma apropriação dos conhecimentos dos brancos por iniciativa dos próprios indígenas, que observando no dia-a-dia as atividades desses outros (que sempre oscilam entre os pólos inimigos/aliados) passam a querer experimentar essas tecnologias por vezes duvidosas. Nesta perspectiva, a roça foi incorporada no cotidiano Awá mais por empréstimo do que por imposição, o que de certa forma ofusca as imposições feitas pelo órgão indigenista para que o trabalho de plantio fosse desenvolvido na aldeia, custe o que custar⁵⁹.

⁵⁸ Paulino / PIN Juriti, 2012.

⁵⁹ Por outro lado, vale observar que apesar da roça (e seus produtos, como a farinha) ter uma origem *karaí*, ela recebe uma contramarca senão indígena na medida em que a configuração dos grupos de plantio pode ser vista como reflexo dos grupos de caça. Outros “itens” brancos também sofrem esses desdobramentos, por exemplo, a espingarda que necessita ser alimentada, a lanterna que serve para espantar os seres espectrais (*ajj*). Poderíamos dizer que são meios brancos para fins indígenas e que esses meios estão em constante negociação. Assim como Marshall Sahlins descreve para os Mendi da Nova Guiné (tendo em conta o trabalho de Rena Lederman), os “bens eram europeus, mas não as necessidades e intenções” (1997:63), as percepções sobre os objetos e técnicas seguem uma estrutura

No entanto, as intenções “civilizatórias” dos funcionários do governo para implementar os conhecimentos, técnicas e objetos brancos poderiam estar respaldadas numa própria concepção de humanidade onde todas essas coisas são tidas como dadas, mas que são por vezes repensadas quando se percebe que o tal “estranhamento”, não só vivido por antropólogos, é algo para ser levado em conta e investigado com mais rigor. As políticas são elaboradas no topo da hierarquia funcional do órgão, mas a sua aplicação está sujeita a condicionantes e variantes que podem ou não escapar às estratégias então elaboradas, enfim, não há como estigmatizar as relações entre os servidores e os indígenas como se estivessem congeladas.

O que podemos perceber é que alguns servidores mantêm uma posição aparentemente paternalista com os Awá, e assim como em outras paisagens - entre os Waimiri-Atroari (Banes, 1991:27) por exemplo - os funcionários se sentem um pouco confusos ao serem chamados de “papai”, ou como no caso Awá, de *xipá*, que é o termo vocativo para “papai” (mas que também é usado para chamar os homens de geração ascendente). No entanto, por parte dos Awá, o fato de chamá-los de *xipá* ou *amỹ* (vocativo de “mamãe”) no caso das mulheres, não estaria marcado exclusivamente por uma relação pai/filho (ou mãe/filho) como talvez pensem os primeiros, mas de proximidade, o que remete a um tratamento carinhoso dispensado aos funcionários que com eles conviveram por tanto tempo. São afins sim, mas não qualquer afim.

Não foram poucas as vezes que vi os funcionários mais antigos reunindo os Awá numa roda de conversa na varanda do posto ou debaixo do pé de mangueira, às vezes passavam horas a fio discutindo diversos problemas ou situações que os Awá estão enfrentado. Tudo num clima por vezes bem descontraído, onde os conselhos se misturam ao agudo senso de humor destes antigos funcionários que como me disseram “vimos todos esses rapazes, hoje tudo grande com filho, crescer”, pois alguns têm mais de vinte anos de trabalho nos postos Awá-Guajá. De ouvidos atentos, parte dos Awá,

lógica e semântica própria, numa espécie de bricolagem prática e cosmológica que não temos acesso. Além disso, as “coisas dos brancos” ganham um sentido político na medida em que são exigidos e não implorados, da mesma forma que colocou Dominique Gallois para os Zo’é: “Este imenso interesse em conseguir as nossas “coisas” não pode ser simplesmente analisado enquanto instalação de uma dependência econômica. Muito mais importante, é o significado político desta relação com nossas “coisas”. Os Zo’é não se colocam como dependentes quando pressionam para obter o que lhes é recusado, mas manifestam sua posição soberana (no mínimo de igualdade) para a condução de suas relações interétnicas. É neste quadro que estão construindo, lentamente é verdade, uma nova interpretação a respeito das práticas de desigualdade a que são submetidos neste sistema de trocas: a de serem “índios”, de serem “cuidados” pelos moradores do Posto.” (1995:284).

não todos, se aglomera em volta destes funcionários que se pronunciam como pessoas cujas opiniões devem ser levadas em consideração: relação entre afins, que pode ser percerbida nestes momentos em que a descontração e o respeito cordial se manifestam, fazendo com que uma espécie de consubstancialização se torne possível.

De qualquer maneira, é evidente o caráter protecionista dos funcionários que trabalham diretamente nas aldeias. Como exemplo disso, poderíamos mencionar a inquieta disposição de enfrentar os agentes causadores de perturbações locais (como os invasores), arriscando assim suas próprias vidas em perigosas investidas contra determinadas práticas ilegais que estão sendo realizadas na Terra Indígena. Nestes momentos não saberia dizer onde começa e onde termina o indigenismo, apesar de ele ser tudo isso. Mas, sob sol ou chuva, de dia ou de madrugada, eles partem do posto preparados para um possível confronto, e num certo tom de animosidade exclamam, “vamos ver o que esses crápulas estão fazendo aqui, vamos atrás deles”.

Relação vertical para uns, os funcionários, e horizontal para outros, os Awá. Os primeiros, protetores que são, detém o poder sublime, controlam. Estes últimos veem seus aliados como iguais, e o termo *xipá* se transforma em “companheiro”, eles estão juntos, colaboram. A FUNAI não está criando ou amansando os Awá⁶⁰ mas são os próprios Awá que dizem o que deve ser feito e ficam abismados quando percebem que os funcionários do posto estão de mãos atadas, pois dependem de outros *karaí tamã* (chefes brancos) que moram em lugares cada vez mais distantes, para serem ouvidos. A lógica Awá se mantém em pé diante as aproximações, muitas vezes invasivas e propositais, dos diversos agentes que por lá se estabelecem, assim podemos perceber que “a lógica interétnica não equivale à submissão à lógica externa nem à lógica do mais forte” (Carneiro da Cunha, 2009:356), mas responde a uma estrutura interna que antes dialoga consigo mesma.

No próximo capítulo iremos tratar das alteridades “de fora”, ou seja, aquelas que não participam do cotidiano da aldeia Awá, mas que direta ou indiretamente causam algum tipo de impacto seja na maneira de viver, seja na de pensar. São inimigos, cujas alianças, se houver, poderão somente ser construídas por forças maiores que escapam às

⁶⁰ Certa vez escutei um comentário dos Awá de que “a FUNAI amansou os índios”, mas isso quando estávamos falando sobre os Urubu Ka’apor - assim como um marido cria uma esposa, ele também a amansa. A relação de criação (*rikô*) entre a FUNAI e os Awá é incerta, porém, na perspectiva desses últimos, ela pode ser vista nos outros povos indígenas inimigos.

próprias noções de proximidade, por isso são sempre instáveis. Afins e inimigos, esses personagens que frequentemente mudam de papéis em muitas sociedades ameríndias, mas que aqui, com exceção dos próprios Awá-inimigos (e da caça), mantêm suas posições bem marcadas. Primeiramente colocaremos algumas observações sobre as invasões para termos uma ideia dos problemas em relação ao território ocupado atualmente pelos Awá-Guajá (sobre a questão da territorialidade, iremos tratar no capítulo 3 da dissertação). Isto servirá como uma introdução para pensarmos sobre esses inimigos que não são os mesmos, mas que carregam uma potência perigosa que ninguém sabe ao certo qual é.

CAPÍTULO 2 – OUTRAS ALTERIDADES TELÚRICAS, INIMIGOS

Para uma tribo Guayaki, com os Outros, só há relações de hostilidade. Os Brancos, os Machitara-Guarani, e mesmo os Aché estrangeiros, são todos inimigos potenciais. Com eles uma única linguagem: a da violência. Surpreendente contraste com o cuidado perceptível, constante, de eliminar justamente toda violência das relações entre Companheiros. Aí presidem sem falta a mais extrema cortesia, a recusa de uma hierarquia de papéis que faria de uns os inferiores de outros, a vontade comum de se ouvir, de se falar, de dissolver na troca de palavras tudo o que a vida quotidiana inevitavelmente faz surgir no grupo de agressividade e de rancor. *By-iã*, privado de sangue-frio, fora de si: eis um estado que não se gosta de ver cair os *irondy*.

Pierre Clastres (1995)

Invasores

Durante a minha presença nas aldeias Awá-Guajá, outro assunto que figurou em boa parte das reuniões entre a FUNAI e os Awá foi a retirada ilegal de madeira na Terra Indígena. Já na primeira vez que fui a uma aldeia Awá pude sentir a forte presença destas práticas na região: fomos recebidos em Roça Grande – povoado próximo ao PIN Tiracambu onde passamos uma noite antes de seguirmos à aldeia – com rojões (conhecidos também como “foguetes”), meio de comunicação utilizado supostamente por madeireiros que estavam alertando sobre a nossa presença na área. E assim foram os dias subsequentes desta primeira viagem, ir até as outras três aldeias foi sempre uma aventura onde o perigo e a descontração andavam juntos, estávamos sempre alertas quando passávamos pelas estradas e povoados conhecidos por suas atividades de extração de madeira.

Para termos uma ideia da atual pressão que posseiros e madeireiros exercem sobre sua terra reproduzo uma imagem de satélite (mapa 3) onde podemos observar as diversas ocupações que estão sendo empreendidas nas Terras Indígenas em que habitam os Awá-Guajá (com exceção da TI Araribóia, onde foi evidenciado a presença de grupos sem contato) e na Reserva Biológica do Gurupi. A primeira impressão ao entrar na TI Awá, onde está localizada o PI Juriti, é de não estar numa Terra Indígena, dada a quantidade de posseiros que circundam a área (calcula-se um total de 1000 famílias⁶¹). São em sua maioria pessoas advindas de municípios e povoados vizinhos, sendo que algumas delas, me disseram, têm “casa própria” em outros lugares, mas moram por lá. Residem também aqueles que trabalham com e na extração de madeira da Terra Indígena: entre as inúmeras casas de taipa (e algumas de alvenaria), há aquela que faz lembrar uma casa de fazenda “moderna”, com sua espaçosa varanda que circunda toda a residência e grandes caminhonetes na garagem. “Podemos encontrar estradas a vinte minutos de caminhada da aldeia”, foi uma das últimas notícias que recebemos dos Awá-

⁶¹ Devido à operação de desintrusão da TI Awá, todas as famílias que estiverem ocupando a área indígena serão retiradas, entre elas, as famílias que ocupam um populoso povoado conhecido como Caju. No começo do ano de 2013 foram montadas as bases para que a equipe responsável pela remoção dos moradores possa realizar seu trabalho. O levantamento da relação de ocupantes de boa-fé (e má-fé) já foi feita; enquanto isso algumas pessoas já estão deixando “pacificamente” a área, enquanto outras permanecerão até o momento da desocupação, seja para não perder algum cultivo ou criação, seja porque irão resistir à decisão judicial.

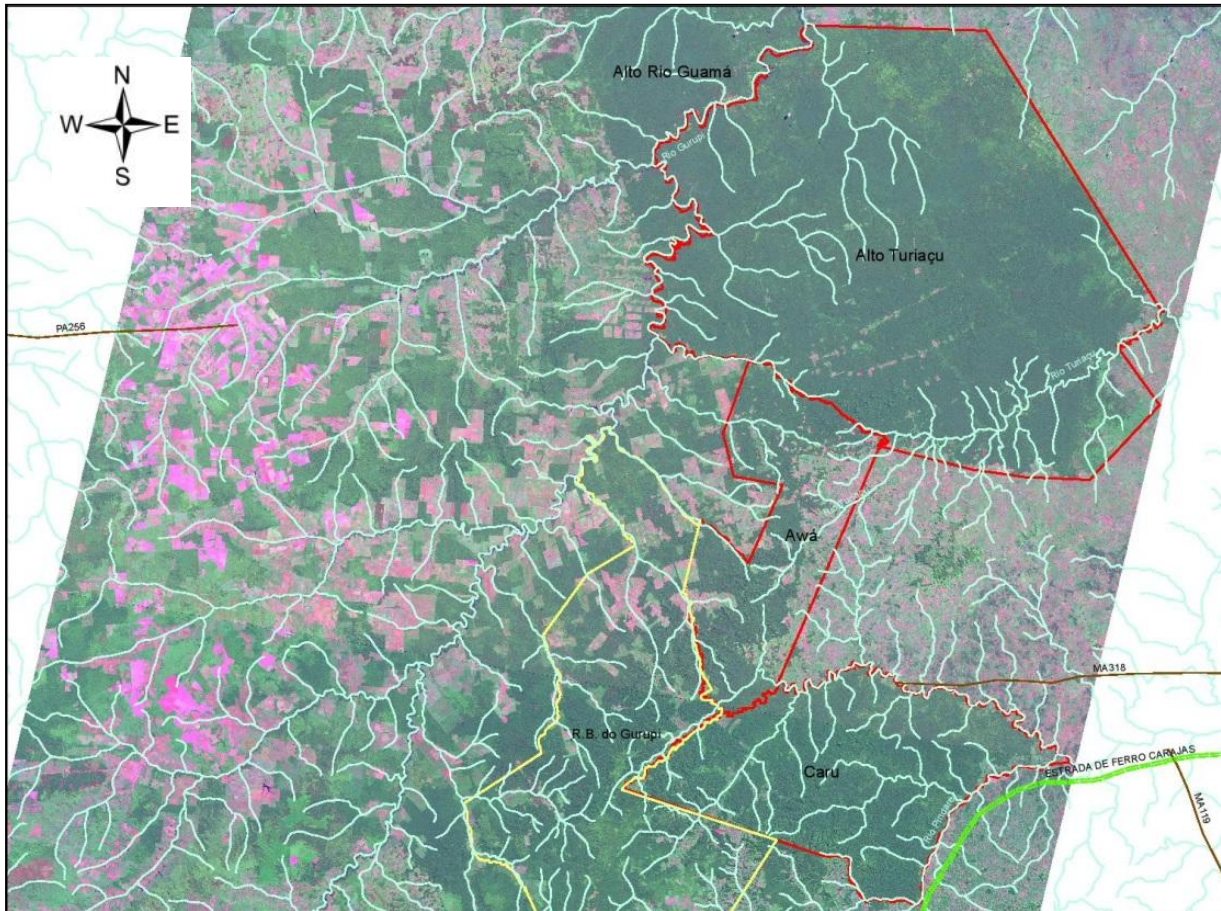
Guajá no PI Juriti que, encurralados em suas terras, estão cada vez mais impossibilitados de circular entre muitos de seus caminhos de caça.

Chegar ao PI Guajá na TI Alto Turiaçu também foi assustador, após viajar até a aldeia Zé Gurupi dos Urubu-Ka'apor temos de atravessar vinte e dois quilômetros numa trilha repleta de “ramais”, estradas feitas pelos madeireiros em plena mata por onde podem passar tratores e caminhões, e que servem de comunicação entre as várias rotas da extração da madeira, dando acesso aos municípios que ficam fora da Terra Indígena. Durante a reunião na aldeia Guajá, Makahy dizia estar “comendo no prato do madeireiro”, e a tensão era aparente quando este era o assunto⁶² (mas dessa vez sob forma de lamentação sobre uma situação praticamente irreversível). O discurso era de que o “índio não sabe viver na cidade, mas na aldeia”, como se, visualizando um futuro desesperador, soubessem das consequências da retirada de madeira de sua terra, mas temendo por suas próprias vidas⁶³ acabaram por ceder às pressões dos madeireiros. Outra coisa é que a relação com os antigos inimigos Urubu-Ka'apor também parece ser bastante intensa ali, havendo até mesmo casamentos entre eles⁶⁴. Não saberia precisar sobre o histórico da relação entre os Urubu-Ka'apor e os madeireiros (aliás, este é um assunto que, ao menos entre os Awá, não se fala aos brancos), mas houve casos emblemáticos de operações da FUNAI envolvendo os Ka'apor, onde foram encontrados veículos que serviam para retirar a madeira na área, inclusive entre eles um pequeno caminhão da própria FUNAI que era usado para tal fim.

⁶² Penso que essa tensão foi agravada ainda pelo fato de termos chegado o posto no final da tarde e a reunião ter sido feita em sua maior parte no escuro, literalmente, onde somente podíamos escutar as vozes.

⁶³ Não tenho a data precisa, mas houve um episódio anos atrás onde em uma operação conjunta com outros povos indígenas um branco chamado Davi (que retirava madeira na área) foi assassinado. Logo após o ocorrido os Awá-Guajá ficaram com medo das possíveis represálias, se sentindo vulneráveis.

⁶⁴ Como é o caso do Xiramukum, filho de Karapiru, casado com uma Ka'apor. Há também casamento com brancos, como é o caso do Jeí, que chegou a ter vários filhos fruto do casamento com mulheres brancas. Este homem, hoje na faixa dos seus 40 anos, cujos pais morreram de doenças respiratórias, foi encontrado com uma família de posseiros em meados da década de 70 do século passado na região do Igarapé dos Índios, afluente do Rio Caru. Ele foi então levado a São Luís, onde passou boa parte de sua vida. Posteriormente morou na aldeia Guajá, onde chegou a ser chefe de posto da Funai (Gomes & Meirelles, 2002)



Mapa 3: Desmatamento nas Terras Indígenas (Alto Turiçu, Awá e Carú), na Reserva Biológica do Gurupi e arredores. Fonte: FUNAI, 2012

Na época da pesquisa, a FUNAI estava elaborando (e depois executando) planos de desintrusão na área, planos estes que contariam com a participação do IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), da Polícia Federal e da Força Nacional. Diversos pontos de entrada de madeireiros foram identificados e estratégias estavam sendo elaboradas para o início da operação. O clima era de uma guerra eminente, prestes a eclodir, o ódio de alguns funcionários do órgão contra a invasão dos madeireiros demonstrava um compromisso que no discurso e nos ânimos ultrapassava a mera questão profissional e alcançava um tom de martírio pessoal diante uma situação intragável na qual os Awá-Guajá estavam passando. Uma entrega intensa que, apesar de durar poucos dias (aqueles que passamos pelas aldeias), assumia o gosto pelo perigo e a ânsia imaginativa quase lúdica que estimula e alivia a mente humana quando algo ou alguém desejado está “próximo”. Na Juriti, aldeia que até o

momento os Awá-Guajá não estabeleceram nenhuma relação com a venda da madeira⁶⁵, a reação dos indígenas durante a reunião com a FUNAI foi bem diferente das reuniões nas outras aldeias. A raiva contra os madeireiros estava consoante com os anseios dos funcionários, o assunto foi tão direto ao ponto que as discussões já puderam caminhar para um período de pós-desintrusão: visto a vulnerabilidade e temendo represálias, como se faria a proteção de uma aldeia com um pouco mais de cinquenta pessoas? Na fala dos Awá-Guajá a palavra “madeireiro” sempre vinha acompanhada de outra, “fome”. Capelão, anta, caititu, porcão e vários outros animais são sempre lembrados nestes momentos: os madeireiros sempre estão relacionados à caça, ou melhor, à falta dela.

De fato, as operações na Terra Indígena Awá já foram iniciadas⁶⁶, porém não pude acompanhar todo esse processo *in loco*, já que estava na TI Caru⁶⁷ durante o início das operações (janeiro de 2013) - que também contou com a participação de antropólogos. Na Terra Indígena Caru, onde houve várias operações não muito bem

⁶⁵ Quando digo que a Juriti é uma “aldeia que até o momento os Awá-Guajá não estabeleceram nenhuma relação com a venda da madeira”, não estou dizendo que todos os Awá-Guajá das outras aldeias têm envolvimento com a venda de madeira. Espero que isto seja claro, já que os poucos que foram aliciados pelos madeireiros viram nesta prática uma alternativa à aquisição de bens que, de certa maneira, serve como um canal de abertura ao exterior e que de outra forma dificilmente obteriam. Não podemos esquecer que o governo não atende várias das necessidades fundamentais da população alegando “falta de recursos”. Além disso, o dinheiro vindo de “fora”, como por exemplo, a patética quantia anual disponibilizada pela Vale SA (que é administrado pela FUNAI) só é enviada para que possa “compensar” os danos que esta empresa causa às populações indígenas. De qualquer maneira, a questão da madeira gera discussões internas e há, ao menos na aldeia Awá, onde fiz o meu trabalho de campo, uma luta contra as invasões e as consequências desastrosas dos mega projetos econômicos na região por parte de vários Awá, quer isto tenha influência de órgãos indigenistas ou não.

⁶⁶ Em 2002, o Ministério Público Federal instaurou uma Ação Civil Pública contra a FUNAI, a União e a Agropecuária Alto Turiaçu, requerendo a demarcação da Terra Indígena Awá “de acordo com os termos da Portaria n. 373/92 e o laudo antropológico” produzidos nos autos do Processo n. 95.0000353-8 e declarando a nulidade dos títulos de domínio invocados pela Agropecuária. Em 2009, o juiz acolheu os pedidos do MPF, determinando a demarcação da TI Awá, e a “remoção de todas as pessoas – posseiros, agricultores, madeireiros etc. – que se encontrarem no interior da Área Indígena Awá-Guajá”. Algumas apelações foram interpostas a esta decisão, contudo, em dezembro de 2011, o juiz mantém a decisão de 2009, determinando a conclusão do procedimento em 1 ano. (informações retiradas em Pedrosa, 2013)

⁶⁷ Em agosto de 2012, foi realizada uma operação na Terra Indígena Caru visando a retirada das madeiras ilegais na área. Cerca de 17 pessoas (entre policiais, servidores da FUNAI e funcionários do IBAMA) conseguiram prender 30 pessoas e apreender 18 caminhões, 2 tratores e motocicletas. Porém, segundo me disseram, o que aconteceu foi “vergonhoso”. Os oficiais, ao saírem da região conhecida como Presa de Porco tiveram uma ponte incendiada pelos madeireiros que, além disso, fechavam a estrada com vários caminhões. Com receio de se instaurar um conflito armado que poderia resultar na morte de várias pessoas, a polícia resolveu escapar do confronto através de um caminho alternativo que os impossibilitou de levar os veículos apreendidos. Relataram-me que após este episódio os madeireiros se sentiram ainda mais potentes e o barulho das motosserras podia ser ouvido de dia e de noite. Uma nova operação batizada de Hiléia Pátria foi iniciada em junho de 2013 e está sendo considerada como uma espécie de vingança da malfadada operação anterior.

sucedidas na visão de alguns funcionários, todos sabem que a ação dos madeireiros na região é intensa, o barulho dos caminhões e motosserras, e a marcação de árvores feita por “mateiros” são muito comuns. As ameaças sofridas pelos Awá também são constantes, seja na floresta ou quando vão aos povoados vizinhos, e não foram poucas as vezes que me relataram sobre esses ocorridos. Um caso sempre lembrado é o de Kamajru, espancado enquanto caçava com sua esposa nas matas da região, em 2011. Kamajru, que tem um pouco mais de 50 anos de idade, foi atacado com um golpe nas costas, em seguida, foi amarrado e recebeu diversas coronhadas. Ximirapi, sua esposa, estava um pouco afastada do local, porém escutou os gritos e correu à sua procura. Ao vê-lo dominado, fugiu em busca de ajuda. Os agressores abriram fogo contra ela, mas nenhuma bala a acertou. Esse é um exemplo de um episódio que pode ocorrer a qualquer momento entre os Awá, não é por menos que se sintam coagidos diante a este quadro alarmante de incessantes ameaças. Além disso, há casos de policiais que, agindo por interesses próprios ou de terceiros, abusam de sua autoridade com abordagens truculentas. Há também pescadores que fazem ameaças de morte e colocam enganchos de pesca no rio Pindaré e seus afluentes dentro da Terra Indígena, acabando com o suprimento de peixes que atualmente está servindo como uma fonte alternativa de alimento para os Awá. Isto somente para citar alguns casos, que faz paralelo a inúmeros outros que já aconteceram e continuam a acontecer naquela região.

A violência contra os povos indígenas no Maranhão quiçá seja um ponto que, no cenário político indigenista atual, acabe por promover certas alianças que no passado seriam impossíveis: o reconhecimento de uma luta pelos direitos indígenas perante o governo e a sociedade nacional que em determinado momento atravessa as antigas fronteiras interétnicas e, além disso, faz com que se tornem “aliados” os “parentes” que até então eram desconhecidos. Este é o caso dos Awá da TI Caru que, quando falávamos sobre esse assunto de invasões e ameaças, a conversa sempre se dirigia ao que estava acontecendo com os “parentes” e “antigos” inimigos Guajajara-Tenetehara que apenas no ano de 2012 sofreram 5 assassinatos, um em março, outro em abril e três em setembro⁶⁸. Durante estas conversas era também muito comum os Awá falarem

⁶⁸ Não saberia dizer sobre as reais intenções que estão por traz dessas mortes, mas tudo leva a crer que são resultados dos conflitos entre indígenas e madeireiros/posseiros. No dia 9 de março de 2012, Francisco da Conceição Souza Guajajara de 34 anos de idade, era agente de saúde indígena, e foi morto na cidade de Grajaú com quatro tiros na cabeça, na entrada de sua casa. Já Maria Amélia Guajajara, 52 anos, liderança da aldeia Coquinho II, na TI Canabrava, foi morta por dois pistoleiros em sua própria aldeia no dia 28 de abril. Durante as comemorações da tradicional festa de 7 de Setembro em Alto Alegre do Pindaré outro

sobre as viagens (aqueles que as fizeram) para Brasília e outros lugares. São viagens políticas, onde acabam encontrando representantes indígenas de várias regiões do Maranhão (e de outros estados brasileiros), entre eles os próprios Guajajara, e outros povos “próximos” que até então, dizem, não conheciam, como por exemplo, os Krikati, os Gavião Pukobyê, e os Canela. Outro momento marcante em suas “relações de alteridade” foi a visita aos Kaiowá do Mato Grosso do Sul proporcionada pelas missionárias do CIMI em março de 2010. Nesta ocasião Tatuxa’a e Manáxika puderam passar alguns dias entre os Guarani das aldeias Laranjeira Ñanderu, Kurusu Ambá, Pasu Pirajú e Guyraroká. Levaram flechas para presentear os Guarani e receberam destes cantos e rezas. Relataram-me que ficaram chocados com a situação desses “parentes” do Mato Grosso do Sul que praticamente não têm terra para viver⁶⁹ e são constantemente ameaçados (e assassinados) pelos fazendeiros da região. Parece-me que nesta ocasião puderam também visualizar a importância da luta pela terra e perceber a importância da liderança indígena, mesmo que esta sempre esteja correndo risco de vida; por outro lado foi um encontro bastante agradável, regado a tereré e danças Guaxiré⁷⁰.

O interessante aqui é também pensar sobre a língua e o outro, ou melhor, os outros. Assim, me disseram que durante essas visitas entendiam completamente a língua Guarani (e vice-versa), sem nenhum problema, contudo quando questionei sobre a língua Guajajara-Tenetehara e a Urubu Ka’apor (outro inimigo histórico dos Awá), que fazem parte, assim como a Guarani, da mesma família linguística que a Guajá⁷¹, disseram não compreender o que eles dizem. Isto me leva a crer que nesse caso o entendimento linguístico entre esses povos, da perspectiva Awá, é antes social do que propriamente linguístico. Outro caso que poderia ser colocado é o dos Tapirapé do Mato Grosso que, assim como os Kaiowá, Tatuxa’a também chegou a visitar. Aqui a

Guajajara foi morto e no dia 23 dois irmãos Guajajara (Luís Guajajara Neto e Isaías Guajajara Neto) foram assassinados no povoado de Auzilândia, localizado a trinta quilômetros de Alto Alegre do Pindaré.

⁶⁹ Assim falou Amerixia que não foi na viagem, mas soube dela: “os fazendeiro tomou terra do índio, e botou os índio na beira da estrada, aí pensou, assim, será que madeireiro vai fazer assim pra nós também?”

⁷⁰ Guaxiré é uma das modalidades de cantos kaiowá entoados em festas “profanas” e que está associada à dança de roda (conf. Pimentel, 2012).

⁷¹ Rodrigues (1985) faz uma classificação interna das famílias Tupi-Guarani considerando os critérios fonológicos de aproximadamente quarenta línguas, dividindo-as em oito subconjuntos. Nesta classificação, os Guarani pertenceriam ao Subconjunto I (juntamente com os Guarani Antigo, Mbyá, Xetá (Serra dos Dourados), Ñandéva (Xiripá), Guarani Paraguaio, Guayakí (Achê), Tapieté, Chiriguano (Ava), Izoceño (Chané). Já os Awá pertenceriam ao Subconjunto VIII (ao lado dos Tukunyapé, Wayampí (Oyampi), Wayampipukú, Emérillon, Amanayé, Anambé, Turiwára, Urubú-Ka’apor) e os Tapirapé e os Guajajara ao Subconjunto IV (com os Avá-Canoeiro, Asurini do Tocantins (Akuáwa), Suruí do Tocantins (Mudjetíre), Parakanã e Tembê).

comunicação entre os dois povos foi também inteligível, mesmo sendo o Tapirapé a “língua que em termos fonológicos mais se diferenciou do Proto-TupiGuarani” (Mello, 2000:95).

Ma’a ranuhu, o trem da Vale

De longe, os Awá do “tempo da mata”, antes do contato com a FUNAI, já batizavam os veículos motorizados do universo *karaí*, assim a motocicleta era chamada *tukuruhu*, o avião era *wararakuruhu* e o trem e o carro recebiam o mesmo nome, *ma’aranuhu*. Mal imaginavam, suponho, que dentro de alguns anos as gerações mais novas estariam em contato tão próximo com estas estranhas aparições. As motocicletas⁷² são usadas frequentemente por alguns poucos jovens da aldeia, o avião já é conhecido por alguns Awá que foram até Brasília para participar de reuniões com a FUNAI e o carro, apesar de nenhum Awá saber dirigi-lo, é um meio de transporte que por vezes é utilizado, principalmente quando alguém tem que ser transferido por motivo de doença. Agora entre todos eles, creio que o mais conhecido, ao menos o mais lembrado é o trem. Localizada a pouco mais de dois quilômetros da aldeia Awá, a ferrovia da Companhia Vale/SA, a Estrada de Ferro Carajás (EFC), possui aproximadamente 892 km de extensão e sustenta mais de 200 locomotivas e 14000 vagões que servem para transportar os minérios extraídos na Serra dos Carajás, no Pará, e levar até o porto marítimo de exportação Ponta da Madeira, localizado em São Luís do Maranhão. Não há como se esquecer do trem, em intervalos curtos de tempo podemos escutar, às vezes estando a milhas de distância, o protuberante estalar de seus movimentos que faz questão de sempre nos trazer à memória a lembrança de que essas grandes máquinas estão sempre lá, emitindo seus ruídos que silenciosamente vai

⁷² Hoje, na aldeia Awá, alguns jovens têm suas motocicletas que ficam escondidas do outro lado do rio, entre os arbustos não muito distantes da margem, e que são muito usadas para se locomoverem nas redondezas, principalmente quando vão para os povoados de Boa Vista e Altamira de um lado e Mineirinho e Auzilândia de outro. As motocicletas são de uso exclusivo de seus donos, que as utiliza com muita frequência, seja para levar e vender alguma fruta da estação como, por exemplo, o bacuri, seja para comprar alguma coisa nos povoados ou mesmo somente para passear nas proximidades. Os demais Awá, que em sua maioria não sabem conduzir uma motocicleta, vão para os povoados vizinhos a pé ou de bicicleta. É incrível ver os jovens Awá carregando sacos pesadíssimos de bacuri para vender por 1 real cada cinco unidades da fruta, precisam andar quilômetros com aquele peso nos ombros que no final das contas não soma mais do que dez reais se tudo for vendido conforme o preço estipulado. Sensibilizados com a situação, vi por diversas vezes funcionários da FUNAI comprarem boa parte dos bacuris para, além de se deliciarem com essa saborosa fruta, ajudar a diminuir um pouco o peso daquela carga que aos seus olhos estava beirando o extremo do exagero.

comprando a tudo e todos. Todos sabem que aquele insolente estrondo afugenta a caça⁷³ e que a ferrovia contribui para a formação dos pequenos povoados em torno da Terra Indígena, atraindo colonos que muitas vezes ocupam ilegalmente a área. O que nem todos sabem por lá é que, além disso, a empresa Vale SA afeta não menos que 40 povos indígenas⁷⁴ e seu trem também atravessa com truculência diversas comunidades quilombolas, reservas florestais e áreas de pequenos agricultores.

Somente para contextualizar, a Vale SA, antiga Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), foi fundada em 1942 e hoje é uma das maiores companhias mineiras do mundo, sendo a maior produtora de minério de ferro do planeta e a segunda em níquel⁷⁵. Em 1980 a CVRD iniciou seu projeto de exploração mineral chamado Programa Grande Carajás (PGC), causando um impacto ecológico e social imensurável ao largo de toda sua extensão. Desta maneira, a então chamada “região de Carajás” poderia ser lida como:

(...) o amplo teatro de operações dos múltiplos projetos da CVRD, sobretudo o de exploração mineral, e de uma diversidade de grupos empresariais (madeireiros, mineradores, guzeiros, agropecuaristas, empreiteiros da construção civil, fabricantes de óleos vegetais, de celulose e de produtos farmacêuticos), que realizam, no momento atual, coadunados com agências multilaterais, a mais complexa coalizão de interesses industriais e financeiros hoje registrada na Amazônia. (Almeida, 1994:29)

Algumas comunidades foram retiradas de suas terras originárias para dar lugar aos empreendimentos do PGC, além disso, muitas tiveram seus territórios reduzidos devido a invasões de fazendeiros e projetos de colonização. Como é de praxe, ninguém foi consultado para ver se queriam ou não o projeto em suas terras, desde o início a arbitrariedade foi a característica das implementações dos projetos da empresa. A

⁷³ Vale lembrar que o silêncio é um dos fatores mais importantes quando se está caçando, neste momento a audição é um dos sentidos mais usados para que os caçadores possam se comunicar, ouvir a caça e perceber as decisões que irão ser tomadas.

⁷⁴ A Vale SA conta com um trem de passageiros que faz o trajeto Parauapebas (Pará) a São Luís (Maranhão) e São Luís/Parauapebas. Essas viagens são feitas em dias alternados, um dia o trem vai e outro o trem volta. Tive a oportunidade de me locomover nesses trens, e é interessante notar que as propagandas que circulam dentro dele (e também em outras regiões do Maranhão) é de que a empresa Vale tem “compromisso social”, “respeita o meio ambiente”, “é sustentável” e coisas do tipo. É incrível ver os vídeos que passam na televisão interna do trem, em boa parte são matérias e reportagens que tratam sobre os povos indígenas e manejos ecológicos de ambientes! Isto me fez lembrar de quando a grande rede de supermercados Mercadona, alvo das maiores greves em Barcelona nos últimos anos, famosa por violar direitos trabalhistas, lançou uma propaganda de que a empresa “respeita os seus trabalhadores”. Os exemplos abundam mundo afora.

⁷⁵ A empresa ainda se destaca pela produção de manganês, cobre, caulinita, carvão, cobalto, platina, alumina e alumínio.

duplicação da EFC é questão de tempo, enquanto isso as populações indígenas e quilombolas (a de Itapecuru, por exemplo) se manifestam, ações civis públicas são movidas, mas o rolo compressor continua e os profissionais da empresa seguem ludibriando com os velhos marketings de “respeito a vida” e promovendo os insossos apertos de mãos que visam selar o “direito” com as populações afetadas em regimes de “parceria”. Por outro lado (ou por um deles) não é de se espantar que os trilhos da Vale SA seja um “espaço” que aglutina as mais variadas manifestações que expressam as preocupações dos povos indígenas por suas terras. Assim como os Kaingang que bloqueiam diversas rodovias no Rio Grande do Sul (e que sofrem com os problemas de duplicação das estradas) no intuito de que suas reivindicações sejam ouvidas, os Awá-Guajá e os Guajajara têm somente a Estrada de Ferro Carajás para que os diversos problemas que os acompanham há anos ganhem alguma visibilidade. Os Awá me contam com certo orgulho sobre as proezas dos Guajajara que, há alguns anos, arrancaram os trilhos da empresa exigindo ao Estado melhorias no atendimento à saúde. E o incrível é que ali na região não são somente os indígenas que encontram nos trilhos da Vale SA um campo simbólico para expressarem as suas indignações, mas os madeireiros também! Só para citar um exemplo em 2007, numa fiscalização à Reserva Biológica do Gurupi, a Operação Entorno⁷⁶ fechou 40 madeiras e apreendeu cerca de 4 mil metros cúbicos de madeira por não ter origem comprovada. Como resultado, os madeireiros se revoltaram e em protesto fecharam por vários dias a rodovia BR-222 em Buritucupu (MA) e ameaçaram diversas vezes bloquear a EFC. Nos conflitos três policiais saíram feridos, carros da polícia federal foram apedrejados, uma pá carregadeira do IBAMA foi incendiada e um posto da Polícia Rodoviária Federal foi atacado. Olhando para este quadro (*boschiano*, diríamos), não é de se estranhar que fora de suas terras os Awá têm a certeza de que existem muitos “bandidos”, assim como me disseram. “Em Santa Inês? Lá tem muito bandido. Em São Luís? Ihhh, lá tem mais bandido ainda, lá muito perigoso”. Esses “bandidos” são chamados de *mihua*, contudo nem todo *mihua* é um bandido. É o que veremos a seguir.

⁷⁶ Que foi realizada pela Polícia Rodoviária Federal (PRF), IBAMA, Exército e Batalhão de Policiamento Ambiental da Polícia Militar do Maranhão.

Awá ka'a pahara, mihua e “parentes”

Sentados na beira do Rio Pindaré, Tatuxa'a me contava sobre os perigos de atravessar o rio e sair da Terra Indígena em que estão confinados, ele mesmo já foi ameaçado de morte e a ordem imposta seria de não circular nas áreas dos brancos, vamos assim dizer. Foi nessa conversa que pela primeira vez escutava a palavra *mihua*, que nesta ocasião me foi traduzida como “bandido”. Na verdade essa é uma tradução possível e que não abrange todo o sentido da palavra, talvez seja uma adequação um pouco vacilante para tentar expressar aquele que é um “outro” temido, no entanto é a que encontraram. Outra vez que eles se referiram ao termo *mihua* foi quando eu estava folheando uma revista no posto e viram a foto de um homem armado com uma metralhadora nos atuais (2012) conflitos da Síria. Ou seja, penso que esse é um termo que designa a alteridade, mas que traz consigo este caráter de ameaça, de temor, de perigo. Segundo Uirá Garcia, “*mihúa*, como uma categoria central de alteridade, é o termo mais próximo para inimigo na língua Guajá, uma vez que ele impõe uma não-relação ou, quando tanto, uma relação negativa envolvendo desprezo e desconfiança” (2010:135). Contudo, diferentemente dos *awĩ* Araweté, que podem ser lidos no sentido de uma o-posição de inimigo que abarca a todos, sejam eles brancos, indígenas ou além (ou aquém), o termo *mihua* não é uma noção de alteridade que abarca os “outros” como um conjunto único, já que os não-índios e os brancos, chamados de *kamará* e *karái* respectivamente, só podem ser entendidos se vistos fora (mas ao mesmo tempo dentro) deste esquema.

Além disso, os *mihua*, nem todos, podem ser aqueles que de alguma maneira compartilham algum grau de humanidade com os Awá, certa humanidade “cultural” diria, no sentido de que alguns atributos essenciais podem ser vistos como muito próximos enquanto outros, também essenciais, são completamente alienígenas e repugnantes. É que são *mihua* os chamados *awá ka'a pahara*⁷⁷, ou seja, aqueles Awá que vivem exclusivamente na floresta e não tem contato nem com a sociedade nacional nem com os Awá que estão morando nas aldeias. Desta forma, mesmo aqueles que saem da floresta e vão morar na aldeia também são chamados de *mihua* e segundo Loretta Comier eles sofrem um tratamento que poderíamos considerar como sendo diferenciado dos demais:

⁷⁷ *Awá ka'a pahara* poderia ser traduzido como “Awá que moram no mato”.

Within the category of awa there are distinctions made between the *awa-te* (true Guajá) and *awa-mihúa* or *awa-parenči* (different Guajá). *Awá-mihúa* and *awa-parenči* are terms used synonymously to describe those who either have been recently introduced to the Guajá village from other areas due to loss of territory or those who live deeper in the forest without contact with the FUNAI post. The otherness of the *awa-mihúa* introduced into the group is often marked by description of their distant origin and their dietary differences, and although they are incorporated into the group through marriage, their outsider status is often reinforced through teasing or scapegoating. (2003:89)

Aqui não sei se *awá-mihúa* e *awa-parenči* poderiam ser usados como sinônimos, mas creio que essa afirmação da autora tenha sido feita mais por conta de uma pequena confusão semântica do que de concordância implícita entre esses dois termos. Ao colocar a palavra *awá-parenči* grafada como sendo “nativa”, sendo que isto na verdade estaria fazendo referencia aos “parentes”⁷⁸ que vivem na mata, a autora juntou duas coisas que não são sinônimas, mas pelo contrário são acepções diferentes de um mesmo objeto, e que quando juntas são antagônicas, o que expressa uma ambiguidade singular. Desta forma, nesta perspectiva Awá, os *awá ka'a pahara* só podem ser entendidos se considerarmos essas duas concepções, ou seja, ao mesmo tempo em que são inimigos temidos, são também “parentes” passíveis de serem incorporados ao seu grupo, feito que, vale observar, seria impossível aos *kamará* (outros índios) ou *karaí* (brancos).

Numa conversa com Aimi-Ahája, em seu tapiri na floresta, impossibilitado que estava de caçar porque tinha pisado num galho cortado que perfurou profundamente seu pé, podemos perceber que um encontro com os *awá ka'a pahara* poderia resultar nos piores dos infortúnios: ter a sua esposa roubada, ser morto pela flecha inimiga e ser devorado por inteiro. Abaixo coloco uma fala de Aimi-Ahája (editada e modificada para melhor compreensão, mas mesmo assim tentando manter a originalidade da forma de se expressar em português) para vermos um exemplo dessa associação entre *awá ka'a pahara*, *mihua*, parentes e alguns “tipos” de *karaí*.

Awá ka'a pahara é mihua, é parente, é índio mesmo, índio de verdade, eles matam mesmo, matou Guajá e outros correram, os que ficaram os urubus comeram tudo. Awá ka'a pahara espera escondido, ai Guajá caminha...awá ka'a pahara tá esperando e fala “ehh, vou matar

⁷⁸ No Brasil a palavra “parente” se popularizou bastante entre as comunidades indígenas e ela é comumente usada para chamar as outras pessoas que possuem algum elo “indígena”, seja próximo ou distante.

karaí”, e aí taaam e morreu, pegou na costa dele, correu no mato, e depois come mesmo. Só come Guajá, mas não come *karaí*. São *mihua*. “cadê índio, cadê índio”, tá comendo. Uuuhhh. E tá aí, quebrando pau assim. Aí vê “é *karaí*” e taaaam, mata, e aí corre e taaam, na taboca mesmo. Guajá morre, e corre no mato, e urubu comeu tudo. *Awá ka’a pahara* pensa que awá é branco. Mata, leva e come moqueado. Parece bandido *mihua*, pistoleiro, o parente parece polícia, parente bandido, perigoso. Aí tá esperando mulher no mato, aí taam, pega mulher, rouba mulher, leva *cunhã*. “aí cadê muié, cadê muié”. Aí “mata aqui, mata aqui” e morre mesmo. Leva a muié pra criar, e ter filhos. *Awá ka’a pahara* parece *karaí*, *karaí* bandido. Aqui pegou muié primeiro e aí marido procurando “cadê muié, cadê muié”, aí saí procurar e “*karaí*, sua muié tá aqui, mata ele”. Com flecha dele. Aí taaam, mata mesmo, e vamo embora comer, assado mesmo. Mata, come moqueado e leva a mulher. Muito perigoso, parece *karaí* (Informação verbal⁷⁹).

Apesar de não ter ouvido falar de nenhum caso de ataque dos *awá ka’a pahara* aos Awá que estão morando nas aldeias⁸⁰, eles são tidos como temíveis antropófagos tão perigosos quanto os *karaí* em seu poder mortal. Por outro lado são “parentes” que compartilham uma mesma língua e um mesmo tipo de alimentação⁸¹, duas características que de certa maneira os faz Awá. Porém não usam roupas e pensam que os Awá são brancos pelo fato de usarem roupas, aliás, esse seria segundo eles o principal motivo de matarem os Awá, o fato de os confundirem com *karaí*⁸². Mas ao mesmo tempo sabem que não são *karaí*, mas inimigos, daí a captura de mulheres e o canibalismo. Só os Awá são devorados, os brancos não, mas ambos podem ser deixados para os urubus. É como se os *karaí* fossem seus inimigos virtuais enquanto os Awá os reais, repletos que estão de substâncias que devem ser absorvidas.

Parece-me que este é um momento em que os Awá estão relacionados aos *karaí*, apesar da distância espacial (os *karaí* estão longe), mas ao mesmo tempo relacionados aos seus “parentes” no mato, apesar da distância temporal (quando se referem ao “tempo do mato”, quando viviam na floresta). As ambiguidades surgem quando a estrutura interna Awá, se assim poderíamos falar, essas transformações das transformações, tomando de empréstimo as palavras (mas não o contexto) de Peter Gow

⁷⁹ Aimi-Harája / Acampamento de caça na TI Caru, 2013.

⁸⁰ No entanto, na aldeia Awá, já houve ataques dos Awá aos *awá ka’a pahara*. Vale lembrar que na aldeia Juriti, o falecido Pinawaxa’a foi flechado por um *awá ka’a pahara*. (Garcia, 2014, comentário pessoal).

⁸¹ Os Awá fizeram referência de acampamentos de “isolados” nas matas da Terra Indígena Caru que continham restos dos mesmos animais consumidos por eles.

⁸² Houve uma vez na aldeia em que os funcionários da FUNAI estavam discutindo com os Awá sobre a possibilidade de fazerem juntos uma excursão até a cabeceira do Igarapé Presídio para sondar a presença dos “isolados” naquele local. Os Awá advertiram os servidores que isso só seria possível se, no momento em que estivessem próximos ao acampamento dos *awá ka’a pahara*, todos, sem exceção, tirassem as suas roupas e amarrassem o pênis, pois caso contrário seria uma empreitada muito perigosa.

(2001), se depara com um inimigo, outro, que é uma versão dele mesmo, ou vice versa, e que portanto sofre uma confusão lógica quando os mais próximos são ao mesmo tempo os mais distantes, contato (inter)interétnico um tanto singular que age na construção de sua própria identidade. Necessários inimigos simbólicos para a reprodução de pessoas e grupos?

Pensando-se na relação entre os Yanomami de Ocamo e os seus vizinhos rio acima, Kelly (2005), nos fala sobre o processo de “transformação em branco” sofrido pelos primeiros. Aqui tudo passa por uma questão posicional, ser Yanomami ou ser *napë*⁸³ para alguém é uma questão de ponto de vista, a pesar de ambos se considerarem Yanomami. Desta maneira, para aqueles que vivem a jusante, os que vivem a montante são ditos como *waikasi*, os “Yanomami de verdade”, enquanto para aqueles que vivem rio acima, os de Ocamo são considerados *napë*⁸⁴. Os próprios Yanomami de Ocamo se pensam como “yanomami civilizados”⁸⁵. Olhando para este aspecto linear da yanomami-idade, estariam os Awá “virando branco”, na medida em que vão “domesticando” os *karaí*? Para os *awá ka'a pahara* (na verdade não sabemos) eles já estão, mas isto, para os Awá que moram na aldeia, de uma maneira ou de outra, não implica que estão deixando de ser Awá, pois a guaja-idade é compartilhada por todos. Pelo contrário, neste processo de devir-outro os Awá são mais “índios” do que nunca. Assim “virar branco” não significa “perda cultural” ou “aculturação”, mas somente que os bens e serviços dos *karaí* são incorporados dentro de uma estrutura Awá de pensamento e assim são resignificados. Os *karaí* podem ser *mihua* ou acender a outro tipo de *karaí*-idade, os *awá ka'a pahara* são *mihua* (desde quando não sabemos), mas

⁸³ *Napë* pode ser traduzido como branco, da mesma forma que podemos entender o termo *karaí*, ou seja, sob diferentes “gradações”. José Antonio Kelly dá uma excelente descrição do *napë* e que poderia ser aplicado ao termo *karaí* dos Awá-Guajá: “os brancos tornaram-se forasteiros arquetípicos, uma síntese de significados referentes a uma mistura de poderes criativos e destrutivos. Do mesmo modo que, na Amazônia, um inimigo é frequentemente um parceiro de troca, um nominador, um fertilizador; o *napë yai* epitomiza a natureza ambígua dos brancos: possuidores e criadores de bens manufaturados, criadores e disseminadores de doenças, algumas vezes, malandros perigosamente violentos; outras vezes portadores de ajuda aos Yanomami (missionários, médicos). Deste conjunto de *napë yai* saem todos os brancos locais/residentes (missionários, médicos, militares), que são vistos como menos poderosos e “virulentos”, logo que com eles se estabelece alguma familiaridade. Brancos residentes são versões “domesticadas” do produto original.” (2005:216)

⁸⁴ Isto na medida em que eles trazem bens manufaturados, o que constitui como um marcador deste grau de *napë*-idade.

⁸⁵ Isto é semelhante, mas não igual, quando pensamos na questão do ponto de vista (e só) em relação aos brasileiros descendentes de japoneses e os japoneses. Para os nipo-descendentes (*nikkey*) os outros nipo-descendentes e os japoneses são postos na categoria *nihonjin* (pessoas do Japão), enquanto os não descendentes são *gaijin* (pessoas de fora, outros). Para os nipo-descendentes os japoneses do Japão são “japoneses de verdade”, enquanto para estes últimos os nipo-descendentes são brasileiros e considerados como *gaijin*, neste caso somente eles seriam *nihonjin*.

podem acender a outro tipo de guaja-idade. Em certos momentos tudo pode até se confundir (ou se fundir) porque antes de tudo são sempre inimigos, perigosos, mas necessários. Os Awá-Guajá lidam com extremos.

Outra coisa que não devemos esquecer é que não há uma sociedade homogênea Awá. Durante o exercício etnográfico, apesar de queremos enxergar a cultura acabamos, por muitas vezes, nos deparando com a “cultura”, com aspas, buscando refletir no que Manuela Carneiro da Cunha diz numa outra discussão, a das patentes (2009). A “cultura” é uma citação e isso que fazemos, transformamos. Assim, mesmo dentro de uma aldeia Awá, que na verdade é uma reunião de vários grupos, podemos encontrar outros “grupos” e dentro desses “grupos” posições diferentes e divergentes entre si. Assim, pensando-se esta questão dos *awá ka'a pahara* como *mihua*, muitos me afirmavam que eles não eram *mihua*, mas só “parentes”, eles eram “índios bons”, o que faria com que repensássemos todas essas relações. Os *Awá ka'a pahara* são antes uma posição do que um substantivo.

Não há uma divisão clara entre aqueles que pensam que os *mihua* são exclusivamente temíveis e perigosos e aqueles que julgam serem apenas “parentes que moram no mato”: uma certa ambivalência parece ser a norma quando olhamos para estes que ora podem ser vistos como possíveis afins ora como os piores inimigos⁸⁶. No entanto, poderíamos sustentar a existência de uma virtual (e irreal) “divisão” entre dois grandes grupos que residem na aldeia Awá, ou seja, de um lado estariam aqueles que teriam origem de um lugar chamado Tabocão e de outro aqueles que teriam vindo da cabeceira do Igarapé Presídio⁸⁷. Estes que vieram do Igarapé Presídio, ou que são descendentes dos que de lá vieram, parecem sustentar que os *awá ka'a pahara* são parentes, porque é justamente neste mesmo lugar, nas proximidades da cabeceira deste igarapé, que sempre são vistos os vestígios destes “isolados”.

Em 2006 Wamãxũ e sua mãe, Kiriwain, se mudaram para a aldeia Awá, foram os últimos que saíram da vida exclusiva na floresta e “resolveram” entrar em contato com os Awá que vivem próximos ao posto da FUNAI. Ambos vieram da região da

⁸⁶ Ambivalência esta que só existe quando olhamos de fora, distante. Na verdade são configurações momentâneas no espaço e no tempo, aquilo que foi ontem, pode não ser amanhã. Esta seria, portanto, uma “característica” não só dos Awá em particular, mas dos grupos sociais como um todo, incluindo o nosso, é claro. (Garcia, 2014, comentário pessoal).

⁸⁷ O Tabocão e a cabeceira do Igarapé Presídio são dois lugares que diferentes grupos se encontraram antes do contato, ou seja, nesses lugares, por conta do contato, se reuniram diferentes grupos Awá, sendo que alguns deles nem dessas regiões eram.

cabeceira do Igarapé Presídio e foram trazidos com a ajuda de Tatuxa'a. Este nasceu na aldeia, mas seu pai, o velho Ximin, veio também da mesma cabeceira em que os dois foram encontrados. Para finalizar esta parte transcrevo a história que Tatuxa'a me contou sobre este encontro, que de maneira nenhuma foi à toa.

Eu mesmo que fui atrás, a gente não conhece primeiro, meu pai conhece primeiro, “tem índio ali no mato”, e trouxe sete, trouxe sete pra cá, aí quando a gente dormir assim aí, fugiu de noite, aí. Não gostaram daqui, ficaram espantado (...) eu não conheci não, meu pai conhece, ficaram um dia aqui de noite. Eu fui atrás, vou procurar índio na mata, pedi para o pessoal da FUNAI, para o administrador primeiro, administrador que trabalho com índio. “Administrador, forma reunião aqui e aí a gente manda correr na aldeia, a gente precisa de arma pra pode caçar”. Aí montaram dois de 28 (calibre), uma pro Maná outro pra mim, aí a gente pediu cartucho também, aí a gente leva um monte de cartucho, esconde, esconde ele, até entrar na mata, depois encontrou a cabeceira do Presídio, “será que esse é Igarapé Presídio? É esse sim, por isso que maior”. A gente queria pescar de anzol né, mas aí tem macaco, daí meu irmão quer atirar no macaco, mas quando índio escutar ele vai correr, vamos esconder, vamos esconder primeiro, pegar peixe, pegar piauzinho, a gente pegou muito peixe piau, aí botar no espetinho com fogo assim e come. Sete dias a gente tava no mato, aí por aqui mesmo, a gente vai, vai, vai. Encontrei com poraquê também, “vamo matá à vontade”, mata não, deixa o bichinho ficar, aí a gente continua andando e vê o rastro dele, “olha, tem rastro de índio aqui”. A gente queria dormir no cocal, aí índio tá dentro do cocal, aí fui, fui e encontrei caminho! “Será que é gente boa? Ou será que é índio bravo?” Diz que vão me matar, fiquei com medo, “eu não vou encontrar não”, aí a gente pega outro caminho assim, pega de novo no Igarapé Presídio, aí voltou pra cá. Aí contei pro pessoal, tem índio mesmo, já vi varrer assim, eles estão no meio do cocal, aí chamei o pessoal do Tiracambu, “vamos pegar mesmo, aí a gente traz pra cá”, aí veio todo mundo, e dormi dois dias no caminho na viagem, continuando o caminho até chegar no cocal. Aí tavam quebrando coco assim, tá tá tá, “aí estão eles, no meio do cocal”. Aí a gente rodeou, rodeou e chegou pertinho deles, aí flecha dele tava encostada pertinho dele, aí “não posso entrar logo não”, diz que vai me matar, não posso entrar não, vou esperar aqui mesmo, espera no mato assim. Aí quando ele encheu a barriga de coco babaçu, aí sem água, foram buscar água no igarapé, e deixaram a flecha lá. Aí a gente entrou logo e pegou a flecha dele. Aí tinha macaco, muita cotia criada, muita, cotia correndo muito, aí a gente soltou tudinho com o facão, soltamos na mata. E não era cotia pequena não, era cotia grande, mansinha. Tem jabuti criado, um monte de jabuti, dez jabuti criado assim, amarrado. Soltei tudo com facão, a gente pegou a flecha dele, e depois encostamos pertinho dele, duas pessoas, mãe e filho, o esposo morreu no Aguá Branca, morreu de doença, do gripe. A mãe dele ficou espantada, queria correr, mas não pode ter medo de nós, porque somos índios também, estamos perto da FUNAI, somos índio Guajá também, e não sou branco não, sou Guajá. Tomamos a flecha e mandamos eles irem na frente primeiro, eles andam na frente, vem na frente, muito pessoal na atrás. No meio do caminho dormiu todo mundo junto, eles dormiram

no meio da gente, a gente rodeou com as redes amarradas assim, eles ficaram no meio dormindo assim. Aí quando de dia continuamos andando, continuar andando pra cá, chegamos na aldeia, eles não conhece farinha, não conhece arroz, “Que que é isso aí?”, “é farinha, comida da gente”. Aí prova logo e gostou muito, aí não voltou não (Informação verbal⁸⁸).

Não sabemos a idade de Wamÿxũ, a FUNAI, para fins de registro civil em cartório, colocou que ele foi nascido em 19 de abril de 1987, enquanto sua mãe em 15 de novembro de 1960. Sua mãe está sem esposo, e me falaram que está muito velha para ter um marido agora, além do mais teria que ser um jovem Awá para desposá-la. Contudo, Wamÿxũ casou com a mãe de Tatuxa’a, Imuin, considerada mais velha que a sua própria mãe. Tido como um grande caçador, Wamÿxũ começou a criar a filha de Tatuxa’a, ou seja, ela passou a acompanhar o seu marido nas caçadas e atividades diárias⁸⁹. De *mihua* a um “awá de verdade”, Wamÿxũ se sentiu acolhido na nova morada, principalmente por seu sogro e “enteado”. Neste caso, assim como sugere Uirá Garcia, “a depender da relação, a melhor oposição para exprimir certas distâncias não seria *awá* x *mihúa* - oposição radical nem sempre coerente com as diferenciações em pequena escala propostas por eles - mas sim *awa ete* x *awá* ou *awá* x *amõ awá* (“outros Awá”)” (2010:137-8). Penso que as categorias não são estáticas, se transformam, todos são (ou foram) humanos, ou seja, *awá*, e o caminho está aberto àqueles que mesmo estando no outro extremo (*mihúa*) estejam dispostos a percorrer a verdadeira humanidade, serem *awá eté*.

⁸⁸ Tatuxa’a / PIN Awá, 2013.

⁸⁹ O marido sempre está em uma espécie de dívida com o sogro, pois deve ajudá-lo em diversas empreitadas, inclusive trazer um pouco da carne que caçou. Por sua vez, o sogro se transforma numa espécie de pai do marido da filha na medida em que transmite os seus conhecimentos para ele. No tocante à residência, aqui ela é incerta e dependerá de uma série de fatores (geográficos, políticos e populacionais) para ser “definida”. Contudo, como para os Araweté, podemos observar uma tendência uxori-local que embora instável é de certa maneira aparente: “a “uxorilocalidade” Araweté significa isso: que um jovem passa a trabalhar com o sogro, ou melhor, a colaborar na abertura da roça de milho da sogra” (Viveiros de Castro, 1986:418). E poderíamos dizer que, apesar de bastante transitória, assim também seria a “uxorilocalidade” Awá-Guajá.

Os kamará, Ka'apor e Tenetehara

Some Guaja bows and arrows were procured in 1913 by a punitive expedition against the then hostile Urubu Indians, who had massacred a Guaja camp. The weapons were carelessly made but were very large, the bamboo arrowheads being perhaps the largest known.

Curt Nimuendaju (1948)

A poeira seca das estradas do interior do Maranhão durante o verão se misturava com as propagandas políticas locais que pululavam em todas as paredes das casas e comércios, o circo eleitoral estava montado, com direito a malabaristas, palhaços e domadores. Espectador alheio a estas disputas viajava com uma equipe da FUNAI que a pouco tinha saído do PI Awá na TI Caru para seguir em direção ao PI Juriti na TI Awá. Estávamos em duas caminhonetes e percorríamos uma estrada de terra que dá acesso ao município de Alto Alegre do Pindaré quando na altura da aldeia Maçaranduba fomos interceptados por mais de trinta Guajajara. De início não entendi o que estava acontecendo, mas o ar de tensão era evidente: com os rostos pintados de vermelhos e bravos, exigiam que os funcionários do governo os escutassem naquele exato momento. Logo aparece uma caminhonete e bloqueia a estrada. Motos e pessoas, algumas com pedaços de pau na mão, começam a se somar neste encontro inesperado, ao menos para nós. De pronto desligaram os nossos carros e pediram por uma reunião emergencial na aldeia: queriam esclarecimentos sobre as ações da Polícia Federal que, segundo eles, estaria em breve promovendo a prisão de alguns Guajajara ligados à suposta venda ilegal de madeira na Terra Indígena. Apesar do tumulto, a equipe da FUNAI conseguiu negociar uma data para tratar desse e outros assuntos referentes aos Guajajara, temiam também um possível sequestro da equipe - já que contávamos também com funcionários de Brasília, o que acaba por ganhar um peso a mais nesses momentos - e assim o consequente cancelamento das atividades programadas para a viagem. O clima não era nada amigável, estávamos cercados e os nossos veículos estavam sendo “vistoriados”, mas aos poucos as lideranças Guajajara reunidas em torno dos funcionários foram tomando uma posição mais conciliadora e após aproximadamente uma hora de discussões liberaram a estrada sob a jura de que as promessas do governo fossem cumpridas. Continuávamos um tanto apreensivos em nosso caminho, e na caminhonete as opiniões se dividiam: enquanto uns (antropólogos) achavam que deveríamos ter atravessado o rio até a aldeia Guajajara para resolvermos as questões presentes (que é o

que os Guajajara queriam) outros julgaram que isto seria completamente imprudente e desnecessário naquela situação. Mas uma pergunta ficou para mim, quem avisou os Guajajara sobre a presença da FUNAI?

Isto aconteceu na primeira vez que fui visitar as aldeias Awá. Os Guajajara são famosos por tomarem a frente em diversos tipos de manifestações, e após este episódio não foi tão difícil perceber o porquê de eles estarem causando um impacto de certa maneira relevante entre os Awá-Guajá da TI Caru. Inimigos mortais no passado, agora esses dois povos estão tecendo relações que já estão causando transformações visíveis na vida Awá. Através do matrimônio, homens Awá já se mudaram da aldeia para morar com os Guajajara. As visitas entre ambos estão cada vez mais frequentes, o presente se sobrepõe a um passado ainda presente, onde novas configurações se anunciam para dar espaço àquelas aproximações que sempre carregam as suas ambiguidades.

Estes outros “outros” são chamados de *kamará*, ocupando uma categoria particular no pensamento Awá que abarca todos os indígenas existentes com exceção deles mesmos. No entanto irei me ater somente aos Urubu Ka’apor e aos Guajajara⁹⁰, já que para além desses dois povos não há referências significativas sobre qualquer contato (amigável ou não) com outros povos indígenas no passado. Começarei por traçar um momento mais “histórico” de conflitos e inimizades para, por fim, trazer de maneira quase perfunctória alguns dados que de uma maneira ou outra poderão servir a futuras investigações.

Naqueles tempos

Conhecido demiurgo na literatura sobre os povos Tupi, *Maíra* criou não só os seres humanos, mas os animais, as plantas, os peixes e muitas outras coisas⁹¹. Apesar dos Awá não contarem muitos mitos, as aventuras de *Maíra* são sempre recordadas com grande prazer quando alguém instiga um narrador a falar⁹². Numa dessas conversas

⁹⁰ Aqui darei mais ênfase aos Guajajara pelo fato de meu trabalho de campo ter sido realizado na aldeia Awá. Vale lembrar que os Urubu-Ka’apor estão na TI Alto Turiaçu, aonde está localizada a aldeia Guajá (TI que também habitam os Timbira e os Tembé).

⁹¹ Os macacos como um todo desempenham um papel de destaque no universo Awá-Guajá, e segundo o seu mito de criação grande parte dos animais predados tiveram uma origem humana; outros, contudo, tiveram uma dupla transformação: de humanos passaram aos seres espectrais (*ajy*), e destes aos animais predados. Porém, é interessante notar que nem todos os animais tiveram uma origem humana, muitos deles surgiram de plantas, especialmente palmeiras.

⁹² Para três variações do mito de *Maíra* contado pelos Awá ver Gomes (2008:150-1), Comier (2003:135-38) e Garcia (2010:78-88).

sobre as proezas de *Maíra*, Hajkaramuky me conta sobre o surgimento dos Awá, dos *karai* e dos *kamará* que, segundo ele, como não poderia deixar de ser, foram feitos por Maíra. O demiurgo fez primeiro os Awá, que vieram de um pau. Depois Maíra fica mais velho (*ixa'a te*), mas não tem fogo no mato, não tem carne moqueada, então come jabuti cru mesmo. Maíra se transforma em jibóia e começa a propositalmente ficar podre (*ipōwá*), daí os urubus se aproximam do cheiro podre da jiboia. Os urubus trazem consigo o fogo que acaba queimando a palha de uma palmeira, fazendo com que Maíra-jibóia virasse gente. O demiurgo então quebra a perna e mata um urubu-rei roubando-lhe o fogo. A partir de então o domina e fica feliz porque agora pode comer bem, comer carne moqueada. Depois disso Maíra fica mais velho, cresce mais ainda, e num belo dia bate em sua própria pele (*ipirera*, ou melhor, “couro”) e grita, daí sai os *karai* e os *kamará* (nessa ordem), e então vai para o *iwá* (“céu”). Portanto os brancos e os “outros índios” são feitos por Maíra de sua própria pele (*Mai'pirera iko karai reme*). Era um momento que somente os Awá existiam na terra, o resto era tudo floresta⁹³. Contudo, depois que os *karai* foram feitos eles acabaram entrando cada vez mais na mata e destruindo tudo. Os *kamará* não ficaram muito para trás em seu poder destrutivo, só que estes ao invés de destruírem a floresta perseguiram os Awá e alguns até mesmo os devoravam, o que é visto com muito repúdio. O próprio Hajkaramuky teve parentes da segunda geração ascendente que foram mortos por *kamará* (Guajajara), e o seu pai, o velho Ximin, também é conhecido por ter matado vários deles antes do contato.

A única Terra Indígena exclusiva dos Awá-Guajá é a TI Awá, já que a TI Caru é dividida com os Guajajara e a TI Alto Turiaçu com os Urubu-Ka'apor. Desta forma, cada aldeia Awá-Guajá tem seu tipo de relação (ou não-relação) com os *kamará*. Por exemplo, devido a proximidade com a aldeia Maçaranduba dos Guajajara na TI Caru, os Awá-Guajá da aldeia Awá (e Tiracambú) há algum tempo já estabelecem algumas formas de aliança com eles, como casamentos entre os dois povos e ações políticas comuns frente as arbitrariedades do governo. Contudo, estas alianças, do ponto de vista dos Awá-Guajá da aldeia Juriti da TI Awá (que, como foi dito, não dividem sua terra com nenhum outro *kamará*) é totalmente descabida, o que pode beirar a insanidade: é

⁹³ Vale observar que esta narrativa é apenas uma versão da origem do fogo, dos *karai* e dos *kamará*. Antes dos Awá existirem na terra havia várias gentes-animais, como a gente-onça ou a gente-jacu, por exemplo. Mesmo sobre o mito de origem do fogo, Garcia (2010:443) nos diz que foi o gente-jibóia (hoje um ser celeste, um *karawara*, o Maihu Jará) que roubou o fogo dos urubus, e não Maíra. Este ser, o gente-jibóia, teria apodrecido a ponta de seu próprio rabo para atrair os urubus. Estes últimos até então detinham o fogo e gostavam de assar a carne podre.

andar de mãos dadas com inimigos históricos de seu povo e, além disso, adquirir seus vícios e costumes altamente prejudiciais, como o cigarro e a cachaça⁹⁴. Já os Awá da TI Alto Turiaçu mantém relações com os seus vizinhos Urubu-Ka'apor, o que me parece não ser visto com tanta estranheza pelos Awá da Caru, já que eles também estão fazendo alianças com inimigos históricos. Assim, além de cada aldeia ter uma relação diferente com os *kamará*, há de se levar em conta se os *kamará* são Tenetehara (o que além dos Guajajara compreende também os Tembê⁹⁵) ou Urubu-Ka'apor⁹⁶. Além desses dois povos não escutei referências de que teriam tido conflito com outros indígenas da região, como os povos Timbira, por exemplo, tão conhecidos que são por seus conflitos com os Guajajara e os Ka'apor. De qualquer maneira, seria bastante frutífero se algum pesquisador encarasse o desafio de analisar as relações entre os Awá-Guajá e os Urubu-Ka'apor que ocorrem na TI Alto Turiaçu, pouco se sabe sobre o que acontece entre esses dois povos, somente temos notícia de casamentos⁹⁷ entre eles e algumas alianças que são estabelecidas visando objetivos comuns.

Antigamente, a relação com os Urubu-Ka'apor parecia ser marcada por uma hostilidade acentuada, onde estes não deixavam os Awá-Guajá estabelecer um aldeamento permanente (Balée 1994). Nas bacias dos rios Turiaçu e Gurupi, durante todo o século XX, vários grupos Awá-Guajá foram massacrados pelos Ka'apor. Os descendentes desses massacres hoje formam a aldeia Guajá, e outros fugiram para a bacia do Pindaré. Além disso, os Ka'apor raptavam as mulheres Awá-Guajá e também os atacavam pelo simples desejo de extravasar sua raiva (conf. Ribeiro 1996: 281-282). Ribeiro, em seu diário sobre os Ka'apor, deixa claro que os Awá-Guajá viraram uma espécie de “saco de pancadas”:

⁹⁴ Lembra-se que os Awá-Guajá, diferentemente de muitos povos ameríndios, não fazem o uso ritual (ou não-ritual) desses elementos tão comumente encontrados em outros povos, como o tabaco e as bebidas fermentadas de mandioca ou milho. Como povo “tradicionalmente” sem agricultura eles não cultivavam nenhuma espécie de planta até o contato.

⁹⁵ Pouco se houve falar dos Tembê, eles são originário da mesma região do rio Pindaré (Maranhão), mas estima-se que no início do século XX migraram para as regiões dos rios Gurupi, Guamá e Capim no Pará.

⁹⁶ A palavra Ka'apor parece derivar de *ka'a-pypor*, que quer dizer, “pegadas na mata”. Os Awá-Guajá são referidos pelos Ka'apor como *ka'aperar*, “moradores da mata” (Mendes de Andrade, 2009:23)

⁹⁷ Um caso bastante emblemático desta alteridade experimentada por alguns Awá é o caso de Xiramukÿ, filho de Karapiru (conhecido por sua saga que foi até mesmo transformada em filme, o “Serras da Desordem”). Xiramukÿ, na época com aproximadamente seis anos de idade, fugia com seu pai de um ataque feito por pistoleiros que dizimou toda sua família quando ficou preso nos arames farpados de uma fazenda. Foi entregue a polícia e depois a FUNAI. Segundo me contaram, cresceu em São Luís, foi criado com o apoio de funcionários da FUNAI e depois transferido ao Posto Indígena Guajá, onde casou com uma Ka'apor da aldeia Zé Gurupi chamada Wuiry e tiveram vários filhos. Este tipo de casamento é tido como um estreitamento dos laços entre os dois grupos, e é considerado como sendo um dos motivos de os Awá-Guajá desta aldeia estarem fumando tabaco, que é muito utilizado pelos Urubu-Ka'apor.

Anakanpuku me contou outro dia sua excursão aos Guajá. Disse que foi matar Guajá porque tinha perdido quatro mulheres e estava desesperado, nenhuma mais o queria e talvez trouxesse alguma de lá. Mas acrescentou que no próximo verão irá vê-los novamente, porque está raivoso com a morte de sua filha e quer matar Guajá. Da primeira vez foi acompanhado por um grupo grande. Chegaram até as aldeias kaapor do Pindaré e, de lá, à aldeia guajá, que ele descreveu como um amontoado de casas de palha de açaí ou pindó, sobre paus dobrados ou partidos a pauladas porque eles não têm terçados. Eram onze homens, mataram quinze Guajá, inclusive um velho e uma criança, sendo oito homens e cinco mulheres. (Ribeiro, op cit. p. 262)

Por outro lado, em outra passagem do seu diário, quando está tratando da genealogia de Anakanpuku, descreve:

Ele nasceu no Maracaçumé, seu pai no Turiwá, seu primeiro avô morreu no Tury, o segundo no Coracy, o terceiro no Guamá e o quarto no Capim, sendo que nasceu no Acará. Disse que não sabe de sua parentela daí por diante, porque sua gente foi dispersada pelos Guajá e outros índios, contra os quais lutava no nicho primitivo. Acredita que muitos de seus parentes ainda vivem lá. (Ribeiro, op. Cit. p.216)

A belicosidade entre estes dois povos me foi relatada como sendo mútua, alguns velhos que vivem hoje na aldeia Awá dizem que já mataram e espantaram muitos Ka'apor e este fato é lembrado com certa admiração pelos seus descendentes. Contudo todas essas guerras são consideradas como pertencente a um tempo passado, onde esses ataques eram constantes⁹⁸. Os Urubu-Ka'apor eram considerados como um povo que guerreava com todos a sua volta, falaram-me até de um grupo Guajajara chamado Zuruhá (que desconheço) que os Ka'apor atacavam no passado. Contudo, hoje, apesar das desconfianças e do relativo sentimento de inimizade entre eles, os Awá parecem não mais visualizar a mesma imagem dos Ka'apor de ontem, agora estão “mansinhos”, me disseram, e a FUNAI⁹⁹ foi a responsável por deixá-los “parados”:

K'apor só comer carne agora, come paca, come cutia. Funai falou pra parar de comer os Guajá e Ka'apor guardou flecha, FUNAI falou pra todos, Guajajara na Araribóia, Bacurizinho, em

⁹⁸ Sobre os conflitos entre os Awá e os Ka'apor podemos conferir (Ribeiro 1996; Huxley 1963; Balée 1994).

⁹⁹ Do ponto de vista dos Urubu-Ka'apor, após décadas de conflitos, foi um homem Ka'apor chamado Pa'i que na década de 20 do século passado “pacificou” os brasileiros no posto Canindé do Serviço de Proteção aos Índios, na região do Gurupi (Mendes de Andrade, 2009:58).

Grajaú, agora fica parado. Ka'apor ficou triste (*imehé*). Ka'apor gostava de matar muito Guajá, agora sentou, ficar parado. Ka'apor pegar esposa, criança e mata tudo. Criança morre no fogo, Ka'apor faz assim, criança Guajá morre no fogo. Quando é grande, leva pra comer tudo. Criança não come, só mata no fogo mesmo, meu pai contou pra mim. Ka'apor brabo demais. Depois a FUNAI chegou aqui, procura, procura. Ka'apor comer farinha, arroz. Só Ka'apor come Awá, Awá não faz nada, come Awá com farinha, Ka'apor doido (*wakỹ*). Ka'apor encontra caminho de Awá, cerca os Awá tudo. Mata tudo Guajá, mata tudinho e toca fogo na casa dos Awá. Ka'apor comia também Guajajara, Guajajara não comia Guajá nada, só matava. Ka'apor não gosta de mulher Guajá, pegava para casar não, só pra matar mesmo. Os Guajajara também não. Guajajara tem medo de Ka'apor também (Informação verbal¹⁰⁰).

Este depoimento colhido durante um dos trabalhos de campo na aldeia Awá foi feito por um dos filhos cujo pai matou vários *kamará* na época antes do contato. Nele podemos ver a ênfase na questão do movimento, da espacialidade, tão importante para os Awá e que segundo eles também foi “experimentado” pelo Ka'apor no passado. Hoje eles estariam tristes, não podendo mais se movimentar, confinados que estão em aldeias próximos a postos da FUNAI (assim como os Awá). Além disso, a ferocidade dos Ka'apor é atestada por seu caráter antropofágico, o que é visto com desprezo pelos Awá. Ao indagar sobre o porquê dos Ka'apor comerem os Awá, obtive aquela resposta que por diversas vezes deixa o pesquisador perplexo no momento em que ouve, “não sei não, os Ka'apor é que sabe”. Pergunta errada, que talvez não tenha resposta, e nem teria por que ter, mas quando estamos em campo largamos várias delas. Contudo, uma narrativa¹⁰¹ de Irakaju, liderança Ka'apor do núcleo Turizinho, talvez possa nos dar uma dica:

Meu pai sempre conta pra gente que nos tempos antigos nossos parentes comiam outros parentes e comiam também *karai*. Nossos parentes não tinham medo, era costume já dele comer outras pessoas. Ainda existiu muitos velhos que contam essas historias, por isso hoje a gente sabe sobre isso. E esses parentes antigos moravam pro lado do Pará, uns dizem que tinha parente nosso até nessa beira de Belém. Morreram muitos quando *Karai* chegou nesse lugar. A gente fica pensando como foi pra gente chegar aqui no Maranhão. (Irakaju, março de 2009)

De certo os Awá são considerados pelos Ka'apor como um povo que tem menos conhecimento. Maíra, esse demiurgo central para vários povos Tupi, teria ensinado várias habilidades para os Ka'apor (como a caça de animais e a retirada de penas de

¹⁰⁰ Hajkaramuky / Aldeia Awá, 2013.

¹⁰¹ Relato encontrado em Mendes de Andrade (2009:55).

aves para cocares) enquanto que para os Awá (que foram feitos num momento posterior) nada tinha ensinado, e é por isso que “vivem no mato, não fazem casa, e só comem coco” (Ribeiro, op cit. p, 373), sendo assim comparados com os “macacos”. Além disso, Maíra fez os Ka’apor do pau d’arco e os Awá do pau-podre, o que já é o suficiente para demonstrar a dessemelhança sentida pelos Ka’apor a respeito de seu inimigo.

Guajajara, ontem e hoje

Por sua vez, os Guajajara, referido pelos Awá-Guajá como *tenetehary*¹⁰², também faziam suas investidas, raptando ou matando mulheres e deixando um grande número de mortos. Porém, assim como os Ka’apor, não temos registro e nem datas precisas dos acontecimentos¹⁰³. Há sim eventos bastante conhecidos na história Tenetehara que remetem a conflitos com os brancos de uma forma geral, como por exemplo, as revoltas de 1860 (em Barra do Corda), 1867 (na aldeia Palmeira Torta) e a revolta generalizada de 1901 (Zannoni, 1999). Com relação aos outros índios, sabe-se que os maiores conflitos no passado eram com os Canela e os Timbira, mas hoje as relações entre eles tomaram proporções muito distintas, como é verificado no caso Timbira (Barata, 2005).

Falar sobre os conflitos com os Tenetehara no passado é falar de morte, e este não é um dos assuntos prediletos dos Awá. Contudo, um trabalho de memória sobre esses conflitos através da fala dos mais velhos, ou seja, com aqueles que viveram durante este período, provavelmente traria elementos significativos para que possamos pensar essa relação. O que sabemos é que eram massacres onde muitos membros de uma família eram mortos (quando não a família inteira) e que conseqüentemente causavam retaliações mútuas, dispersões territoriais e quem sabe tenham até mesmo uma influência na dissolução/fragmentação de grupos familiares para a formação de novos grupos. O que é bastante presente nas poucas conversas que temos sobre essas histórias de belicosidade com os *kamará* é, como já foi dito, o caráter de ferocidade

¹⁰² Os Tenetehara abrangem dois povos, os Guajajara e os Tembé, os primeiros ocupam o lado oriental de seu território e o segundo o ocidental. “Guajajara” é um termo externo que segundo uma possível tradução significa “dono do cocar”, veremos outra possibilidade de tradução em uma das próximas notas. Hoje eles muitas vezes se auto-referem como Guajajara e no Maranhão eles são conhecidos desta maneira. Já o termo “Tembé” faz referência ao uso do tembetá em tempos pretéritos.

desses povos, o que resultava em fugas e privações. Com relação aos Tenetehara, os Tembé eram até mesmo mais temidos que os Guajajara, já que estes além de tudo eram canibais.

Os mais velhos contam que os Awá, invariavelmente, morriam nesses conflitos, sendo comum mencionarem que grupos inteiros foram dizimados pelas mãos dos *Tenetehara*; ou que seus avós precisavam permanecer acordados durante toda a noite para fugirem a qualquer momento, e quando o faziam, não podiam carregar sequer uma resina de maçaranduba acesa pois eram vistos; dormiam poucas horas durante o dia... tudo para evitar que os *kamará* emboscassem suas aldeias. Lembraram de antigas histórias onde os *Temé* (Tembé), além de matá-los, comiam suas carnes, algo do qual os Awá tem pavor, e esta seria uma distinção interna entre esses dois povos de *Tenetehara*: enquanto os Guajajara, em maior número, atacavam com frequência as aldeias Awá em busca de mulheres, os Tembé os devoravam. Dizem que os *Tenetehara* juntavam os Awá depois de mortos, da mesma maneira que os Awá juntam guaribas após uma caçada, uns sobre os outros. (Garcia, 2010:152)

Com tudo isso, poderíamos supor que os Awá teriam uma propensão menos guerreira que se comparada aos seus povos vizinhos, mas talvez a questão aqui não seja tanto a belicosidade em si, e sim as diferentes técnicas empregadas por cada povo e as situações históricas particulares. A belicosidade Awá também era temida¹⁰⁴ e o fato de perder uma guerra não significa uma inferioridade mavórtica, antes está relacionado a causas por vezes desconhecidas que são reveladas somente *a posteriori*.

Hoje em dia, como já foi dito, cada aldeia tem a sua posição em relação aos *kamará* – e às vezes posições “individuais” dentro de cada aldeia. Na aldeia Awá, se pensarmos as relações com os Guajajara, poderíamos dizer que há dois grupos¹⁰⁵ que ora se misturam ora se fecham cada um em seu “núcleo”. Entre eles há contrastes, não claramente marcados, mas há: aqueles que estão em permanente contato com os Guajajara participam do cotidiano dos povoados vizinhos com mais intensidade, são estes que têm um fascínio maior pelos objetos de *karaí* como televisão¹⁰⁶ (agora há duas

¹⁰⁴ Apesar de seu repúdio ao canibalismo não sabemos sobre esta condição no passado.

¹⁰⁵ A palavra “grupo” deve ser entendida em seu sentido *lato* e foi aqui empregada na falta de um termo melhor para definir este conjunto de pessoas que de maneira alguma não forma um grupo corporado, mas que estão quase sempre reunidos em suas atividades diárias e que possuem certa afinidade nas escolhas pessoais, o que pode ser também visto sob a ótica de uma proximidade no parentesco.

¹⁰⁶ Uma das casas que tem televisão, que também possui um aparelho de DVD, às vezes, principalmente no final da tarde, serve como um “centro de lazer” onde os jovens ficam escutando esses estilos musicais tão famosos entre os regionais, como por exemplo, as músicas evangélicas e o tecnomelody. A banda Djavu e o DJ Juninho Portugal figuram entre os mais tocados.

na aldeia), aparelhinhos de som luminosos que tocam músicas no formato MP3, celulares que só funcionam para tocar música e tirar foto, futebol e cortes de cabelo diferenciados (o que está relacionado ao futebol), além de serem os donos das poucas motos da aldeia. Já o outro grupo não dá tanta importância para esses aparelhos tecnológicos do mundo branco, e estão mais interessados nas caças e as incursões na mata. É um grupo que não tem muito contato com os Guajajara, a não ser quando há reuniões políticas, como manifestações e encontros em alguma cidade para discutir a questão dos “direitos indígenas” ou questões mais administrativas da FUNAI¹⁰⁷. Nestes momentos tanto membros de um grupo como de outro se reúnem e os Awá formam um só bloco em oposição aos outros indígenas presentes, ao mesmo tempo em que as diferenças com os *kamará*, principalmente nas manifestações e reuniões, são menos enfatizadas dando lugar a certo sentimento holístico de pertencimento pan-indígena que se resume no termo “parente”. No entanto, pude perceber, num encontro que reuniu todos os povos indígenas do Maranhão para se debater a questão da saúde¹⁰⁸, que os Awá eram percebidos pelos *kamará* como sendo os “índios do mato”, aqueles que ainda vão “evoluir” para a mesma condição “indígena” vivida pelos povos do Maranhão. As jovens lideranças Awá, por sua vez, buscam acompanhar as lutas e discursos dos *kamará*, principalmente dos Guajajara que dominam a cena política das reivindicações indígenas do estado.

Não foram poucas vezes que os Guajajara tentaram se aproximar dos Awá, e isto pode ser visto até hoje na medida em que lideranças Guajajara estão a todo o momento articulando a proposta de se estabelecerem próximos às aldeias Awá. Além disso, há os casamentos entre esses dois povos que aparentemente demonstram uma relação assimétrica entre eles: um homem Guajajara não se casaria com uma mulher Awá e viria morar na aldeia de sua esposa, todos os casos até agora observados foram de homens Awá (alguns que até mesmo estavam casados e com filhos) deixando os seus lares para irem morar com suas esposas nas aldeias Guajajara. Para alguns esse “rapto” de homens não passa de uma estratégia política dos Guajajara com o objetivo de exercer uma crescente influência sobre os Awá, interessados que estão em suas terras. Se isso é

¹⁰⁷ A diferença entre esses dois grupos é visível (e audível), e durante o meu campo as minhas amigas acabaram sendo construídas basicamente com as pessoas que, dentro dessa minha abstração, pertenceriam a este segundo grupo ao qual me referi, o que acredito de certa maneira ter uma influência nos rumos da pesquisa.

¹⁰⁸ Audiência pública realizada no dia 1 de agosto de 2013 em São Luís que reuniu mais de 400 indígenas de diferentes povos como os Canela, Krikati, Gavião, Kreniê, Ka’apor, Guajajara e Awá-Guajá.

verdade ou não, não tenho como saber, o que é de conhecimento de todos é que há estradas, dentro das áreas de circulação dos Awá na floresta, que foram abertas pelos Guajajara (mas hoje estão desativadas) e que foram várias as ocupações realizadas pelos Guajajara nos postos indígenas Awá e Tiracambu para reivindicar a sua chefia. Pensa-se também que esta seja uma estratégia de aliança política dos Guajajara para lutarem por sua autonomia e o atendimento de suas reivindicações perante o governo, o que não significa que os Awá-Guajá estivessem inclusos¹⁰⁹.

Mesmo os casamentos entre os dois povos que ocorreram na época em que estava em jogo a disputa pela chefia do posto¹¹⁰, podem ser entendidos dentro deste contexto de estratégia política, segundo o que me foi relatado, os Guajajara deram para os Awá, além de mantimentos e munições, duas esposas que eram filhas de pessoas muito próximas à liderança. Desta forma Itaxin e Samian, filhos de Xibohá e Xiaoxiá, foram dois irmãos que se mudaram para a aldeia Guajajara e lá contraíram matrimônio com Gerlaine Guajajara e Nega Guajajara, respectivamente¹¹¹. Nega Guajajara é filha de Marinaldo Guajajara, que tempos atrás construiu uma aldeia localizada entre a aldeia Awá e a Maçaranduba (Guajajara) visando também, segundo pude entender, esta aproximação entre os dois povos. Por forças maiores Marinaldo teve que abandonar esta aldeia que construíra (como me disseram, “saiu fugido”) e os Awá foram ocupando-a cada vez mais. O primeiro a chegar nesta aldeia foi Samian, marido da Nega Guajajara, depois vieram Takamã e suas duas esposas, Pikauin e Ariuñá (e seus sete filhos, cinco com a primeira e dois com a segunda). Uma das filhas, Axioli (filha de Takamã e Pikauin) veio com o seu marido Kauwỹ e suas duas filhas. A primeira se chama Arajwua e é filha de Kauwỹ, enquanto a segunda, Pe'en, é filha de Aratain, primeiro marido de Axioli, que deixou a aldeia e agora está morando com uma branca no povoado de Altamira (é o primeiro caso de casamento com branco na aldeia Awá). A mãe de Aratain, Marakany e seu atual marido, Takapen, ficam divididos entre esta nova aldeia e a aldeia Awá, no entanto, durante a minha estada, os vi permanecerem bastante tempo nesta última. Por lá também circulam o tio paterno de Samian, o sorridente e

¹⁰⁹ Esta aproximação por parte dos Guajajara a que estou me referindo teve início em meados da primeira década deste século.

¹¹⁰ Em 2009 os Guajajara invadiram o PI Awá com a ajuda de alguns Awá, porém a grande maioria, que era contra esta invasão Guajajara, estava escondida nas matas próximas ao posto. Munidos de arco e flechas estavam prontos para uma guerra que por pouco não aconteceu.

¹¹¹ Outra pessoa que se mudou para uma aldeia Guajajara, a Piçarra Preta, foi Pakí. Este é filho de Irakatakoa, cujo pai, Tatakamahá é irmão de Xibohá, que no caso é pai dos outros dois que também se mudaram, Itaxin e Samian.

brincalhão Tataikamahá¹¹², conhecido também como “Papai”, além de outros Awá que vão mais esporadicamente para visitar seus parentes¹¹³. Poderíamos dizer que todas as pessoas mais diretamente relacionadas a esta aldeia são oriundas de um mesmo “macro-grupo”, ou seja, vieram ou tem suas origens da região conhecida como Tabocão. Aqueles casados com Guajajara frequentemente voltam à aldeia Awá para visitar seus parentes e houve períodos em que essas visitas eram mais frequentes já que Samian estava organizando “torneios” de futebol no campo localizado próximo ao posto da FUNAI¹¹⁴. No entanto os Guajajara dificilmente chegam a ir até a aldeia nessas ocasiões, normalmente vão até o campo de futebol e voltam para suas casas. Esta aldeia nova (2012), conhecida como “Samian ripá” (aldeia do Samian) ou apenas como “centro” é fruto dessa relação que está sendo construída entre esses dois povos, e um trabalho de campo mais prolongado seria necessário para que seja possível observar as movimentações que estão ocorrendo nesta nova fase de contato interétnico onde pela primeira vez estes dois povos estão reunidos em um mesmo local¹¹⁵.

Apesar dessas aproximações, creio que a relação com os Guajajara de uma maneira geral continua sendo tensa e ambígua, ora são temidos, ora são considerados aliados, ora são louvados, veremos. Quando estava no PI Awá, numa daquelas tardes quentes do verão em setembro de 2012, mais de quarenta Guajajara vieram à aldeia para convocar uma reunião com os Awá-Guajá. Vieram todos de uma vez, invadiram o posto pedindo por água, que não tinha, já que a bomba d’água estava quebrada. Toda aquela quantidade de Guajajara acabou assustando os Awá que se esconderam em suas casas e foram saindo aos poucos para conversar. Após aproximadamente uma hora os Guajajara voltaram da mesma forma que vieram, repentinamente, levando diversas flechas de presente. Até onde sei, eles vieram para convocar os Awá-Guajá para uma manifestação

¹¹² Sua esposa Ajrua sempre o acompanhava tanto nas idas e vindas a esta nova aldeia, como na roça e nas caçadas. Infelizmente ela veio a falecer no dia 11 de maio de 2013, vítima de leishmaniose visceral segundo resultado de exame divulgado no dia 13 de maio, recebi a triste notícia quando já estava em minha casa no Rio Grande do Sul.

¹¹³ Eu mesmo tive a oportunidade de fazer somente duas visitas a esta aldeia, já que não é tão simples chegar até lá. Podemos caminhar algumas horas na mata numa trilha que a liga com a aldeia Awá ou ir pela estrada de terra até as proximidades do povoado de Auzilândia, atravessar o rio Pindaré e lá estamos.

¹¹⁴ As partidas desses “torneios” contavam com a participação de alguns Guajajara, primeiro as meninas dos dois povos entram em campo e jogam junto com os meninos mais novos, depois os rapazes fazem a partida “oficial”. Sempre num clima de bastante descontração onde a contagem dos gols é feita de uma maneira própria: os gols feitos por um time não se contrapõe aos que são feitos pelo seu adversário, mas se somam numa única “conta” em comum para todos os jogadores.

¹¹⁵ Acredito que ainda não há um reconhecimento oficial por parte da FUNAI sobre esta aldeia, portanto não tem as mesmas estruturas presentes nas outras, como posto de saúde, por exemplo. Não saberia dizer quais são os Guajajara que estão morando nesta aldeia.

contra a Portaria 303/2012 da AGU (Advocacia Geral da União)¹¹⁶. A manifestação realmente ocorreu no início de outubro no município de Alto Alegre do Pindaré, bloqueando a ferrovia da Companhia Vale durante três dias, contando com a participação de alguns Awá-Guajá. Este acontecimento demonstra um pouco desta atual ambiguidade que é sentida pelos Guajajara, uma mistura de temor (devido às histórias de conflitos entre os dois povos), deboche (reprovam as condutas alimentares e tabagistas¹¹⁷) e também de certa “admiração”, já que os Guajajara, tidos como valentes, tomam a frente em diversas lutas que envolvem o universo branco. E esta intrepidez Guajajara estaria presente até mesmo na cosmologia Awá-Guajá sob a figura de *Kamará Jará*, um *karawara* – seres celestes, habitantes do *iwá* (céu) - que, assim como os outros *karawara*, desce à terra para cantar (e curar), mas que possui um canto específico que remete à valentia e ferocidade dos *kamará* (em especial os Tenetehara), onde expressa a raiva que sente pelos *karai* (conf. Garcia 2010: 157). No último capítulo tratarei um pouco mais sobre os *karawara*, fazendo também uma breve apresentação da cosmologia Awá-Guajá.

Antes de terminar esta parte é válido fazer a observação de que é até mesmo provável que os Guajajara enxerguem certa continuidade entre eles e os Awá-Guajá, já que muitos declaram terem sido como eles no passado¹¹⁸ (Gomes 2002: 49). Porém os Guajajara também encarnam uma ambiguidade que poderia ser simétrica e inversa à Awá-Guajá, já que estes representam uma “inocência” e “pureza” há tempos perdida por eles; contudo são “irmãos bárbaros” que precisam ser “amansados” (Ribeiro 1996: 332), como se sentissem de certa forma responsáveis por introduzi-los ao universo dos *karai*, mas ao mesmo tempo olhassem com pesar as mudanças que estão surgindo desse contato, como a perda da “inocência” ao começarem a participar das atividades etílicas dos povoados vizinhos, por exemplo. E essa “queda” que corromperia toda a “pureza” dos Awá-Guajá está presente também no discurso dos funcionários da FUNAI cujo tom

¹¹⁶ Portaria que pretende relativizar os direitos indígenas, usurpando as riquezas de seus territórios e negando a consulta prévia, conforme a convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho).

¹¹⁷ Os consideram beberrões, fumam muito, cigarro e maconha, e não observam qualquer tipo de restrição alimentar, além de estarem, para alguns, acabando com a floresta com a venda de madeira.

¹¹⁸ Há até mesmo a possibilidade de Guajajara significar “dono do Guajá”. Os diversos cognatos *-jara*, *-zara*, *-hara*, entre outros aparecem em diferenças línguas Tupi-Guarani e poderiam ser traduzidas, de uma maneira geral, como “dono”. Já o termo *guajá* seria uma corruptela de *awá*, e segundo a hipótese os Tenetehara (Guajajara) estariam usando a palavra *awá* para se referir aos povos considerados inferiores a eles. Desta forma o termo *guajajara* poderia ter surgido num período em que os grupos Ka’apor, Tenetehara e Awá-Guajá, apesar dos conflitos bélicos entre eles, viviam mais próximos uns dos outros e exibiam uma cultura mais ou menos homogênea. (Forline, 2013, comentário pessoal).

de reprovação talvez seja sentido por eles próprios, ao irem “escondidos” às festas dos povoados, como me disseram.

No entanto, não são todos que se interessam por essas “coisas de *karai*”, mas uma jovem minoria. Alguns Awá, inclusive os parentes de Tatuxa’a, a nova liderança na aldeia Awá, optaram por uma vida um pouco mais próxima do “tempo antigo”. Assim foi construída uma nova aldeia (a *awá ripá mixicain*) que durante o verão pode ser encontrada após algum tempo de caminhada na mata margeando o Igarapé Presídio, porém do outro lado deste curso d’água. Lá a maioria das casas são construídas inteiramente de palha e não há energia elétrica, assim algumas famílias podem ficar longe dos barulhos tecnológicos que abundam na antiga aldeia, os quais muitos reclamam. Essa foi uma das explicações para a construção desta nova aldeia, o que nos faz atentar para a importância do silêncio. Na verdade não há muito de “tradicional” na *awá ripá mixicain*, mas é a forma que os Awá-Guajá estão encontrando para talvez desesperadamente se manterem “fiéis” nestes tempos de rápidas mudanças.

Meu nome é Takapen

Só mais dois parágrafos antes de concluir esta parte, já que ainda estamos tratando das relações de alteridade “terrestre” entre os Awá-Guajá. Um dos meus apelidos na aldeia era Takapen, o que fazia alusão a um Awá de mesmo nome que segundo eles se parecia muito comigo por conta de alguns traços físicos e outras características, como um bigode e uma barba rala, assim como ficam a maioria dos japoneses e descendentes (e também Awá) que não cortam os pelos do rosto. “Japonesa é parecido com Awá, mais próximo de Awá”, foi o que ouvi dizer, “japonesa é parente”¹¹⁹, me diziam com um ar meio vacilante¹²⁰. Há uma incipiente e tímida “teoria” Awá sobre a origem dos japoneses. Estes eram Guajá, mas que em uma de suas “andanças” (a que os levou a se estabelecerem na atual região do Pindaré) ficaram lá para trás, bem longe, muito longe mesmo.

¹¹⁹ Encontrei com os Guajajara algumas vezes, em ocasiões diferentes, e entre eles também fui referido como “parente”. Na verdade não sei se há propriamente uma teoria Guajajara sobre os japoneses, mas quando falava que era japonês (nipo-descendente) recebia como comentário um “ah, então é parente!”.

¹²⁰ Na aldeia Juriti tem um Awá cujo apelido é Japone (japonês)

Na verdade só me dei conta de que eu passaria muito bem por um Awá quando um funcionário da FUNAI, que até então eu não conhecia, começou a conversar comigo da maneira que eles conversam com os Awá, misturando algumas palavras da língua indígena em meio à fala em português, o que provocou muitas gargalhadas com os que presenciaram a cena. Ainda não há uma teoria Awá para os japoneses, assim como acontece em outros lugares¹²¹, mas esse encontro faz com que ambos reflitam sobre as suas origens e que de maneiras diferentes cheguemos a um destino próprio, mas comum: você foi eu ontem, e continuo sendo você...sim, somos parentes...

¹²¹ Por exemplo, para os Yawalapíti do Alto Xingu os japoneses – fotógrafos e turistas que visitaram o Alto Xingu – foram classificados como *putáka-kumã*, termo que Viveiros de Castro traduzira por “super-xinguanos” (Viveiros de Castro, 2002:33). Já para os Pirahã os japoneses “encarnam a expressão máxima da ideia do experimento e do fazer devagar, do fazer bem as coisas” (Gonçalves, 2011:153). Os Pirahã e os japoneses, no passado, fizeram parte de uma mesma e única sociedade, porém em determinado momento houve uma fissura que dividiu o grupo em duas partes, uma que ficou no mesmo lugar dando origem aos Pirahã e outra que saiu, “experimentou” muito, fazendo as coisas bem “devagar”, dando origem aos japoneses.

CAPÍTULO 3 – DIFERENÇAS E ESPAÇOS

At night, in the honey season, you heard a weird, long-drawn-out, soulful cry high up in the trees. It seems to go on and on, and you wonder what kind of creature can cry for so long without taking a breath. The people of the forest say it is the chameleon, telling them that there is honey nearby. Scientists will tell you that chameleons are unable to make any such sound. But the forest people of faraway Ceylon also know the song of the chameleon.

Colin M. Turnbull (1961)

Entre as aldeias

Nas rápidas passagens que fiz por todas as aldeias Awá, pude perceber que as diferenças entre elas, de uma maneira ou de outra, eram sentidas por todos, inclusive pelos funcionários que lá trabalham. “Os Awá do Juriti são os melhores para trabalhar, são mais puros, ficam mais isolados, não vendem estaca, não bebem cachaça”. Essa foi uma das falas emblemáticas que escutei de antigos funcionários da FUNAI, aqueles da época da Frente de Atração. Foi meio que unânime as declarações de que na aldeia Juriti os Awá eram muito mais próximos e atenciosos, e estavam muito menos “afetados” pelos maus costumes dos brancos: cachaça para os indígenas faz mal, mas para os brancos é normal. Além disso, a presença forte de um chefe de posto que soube com muita determinação e louvor lutar para que os Awá-Guajá alcançassem o grau de “pureza” que hoje se encontram é um fato consolidado e frequentemente lembrado. Também porque é um trabalho que “não é para qualquer um”, pois assim como me explicaram, “o cabra tem que ser forte para aguentar um serviço desses de abrir picada no mato, trabalhar na roça, atender os índios, enfrentar os problemas (...) esses rapazes novos que tão chegando, tudo acostumado com cidade, computador, essas coisas, não aguenta um negócio desse aqui não”. Conversando com alguns dos servidores recentemente contratados para trabalhar na Frente de Proteção Etno-Ambiental da FUNAI, principalmente os mais jovens, pude perceber que algumas vezes se sentiam como se estivessem no “fim do mundo”: além de um regime de escala de trabalho que gerou protestos entre os servidores, há a distância para com seus familiares que muitas vezes moram em outros Estados. Contudo, as pessoas que trabalham no posto, entre serviços gerais, chefes de posto e técnicos de enfermagem, apesar das dificuldades enfrentadas como salários baixos, horários de trabalho indefinidos¹²², deficiência na comunicação e no transporte casa/posto¹²³, alta periculosidade no serviço com possibilidades de acidentes dos mais variados, falta de infraestrutura mínima com relação às normas legislativas da CLT (Consolidação das Leis de Trabalho), entre tantas outras, passam grande parte de suas vidas entre o posto, as imediações e a aldeia. “Aqui é como se fosse uma segunda casa pra gente”, escutei uma vez. Apesar do aparente

¹²² Não há uma estipulação do horário de trabalho, de tal hora a tal hora do dia, como prescreve um regime de 8 horas diárias. Como os funcionários residem parcialmente nos postos indígenas, durante as 24 horas dos dias em que estão no posto, precisam estar sempre prontos para o trabalho.

¹²³ Por exemplo, uma funcionária me contou que não conseguiu se deslocar a tempo para ver o enterro de sua própria mãe por conta dessas dificuldades.

distanciamento, diríamos “estrutural”, entre os funcionários e os Awá, os dramas vividos tanto por um como por outro são sentidos por todos, mesmo as discussões e desentendimentos.

Como tratei no primeiro capítulo, ali são estabelecidas relações de uma “pacificação” bilateral, sendo essa uma relação de outras relações, que se tem lá fora, ou lá dentro, e que também estão em transformação. Mas é claro, os valores se chocam, se contrapõem e se fundem. Poderíamos sim pensar essas relações tendo como pano de fundo o poder tutelar do Estado, e atrás dele a civilização ocidental, mas não poderíamos deixar de observar essas interações *tetê-à-tête* que são também parte de um movimento de atração e repulsa pessoal, e histórico. Portanto, há sim a imagem dos órgãos do governo do que deve ser um “índio”, mas também há a imagem dos Awá-Guajá do que deveria ser o governo, sendo que essas imagens podem até mesmo dialogar entre si. O que quero dizer é que há sim uma política governamental hierárquica, é lógico, que dá as suas diretrizes de acordo com as conclusões e resoluções a que chegou, mas também temos que levar em conta estes embates que se dão onde as coisas acontecem de fato, ali onde as pessoas humanas se encontram e convivem, compartilham e se separam, se agridem e se ajudam. Para além da questão da *indianidade*¹²⁴, teríamos que meditar sobre as relações cotidianas que contribuem para se pensar e construir este ambivalente “modo de ser”.

Os funcionários da FUNAI tem uma grande influencia na aldeia Awá, além de terem levado a roça, apresentado certos tipos de comida até então desconhecida, entre tantas outras coisas, há está relação de convivência que possibilita certos tipos de trocas que a olho nu às vezes são imperceptíveis. E é isso que é valorizado pelos Awá, esse “estar junto”, que faz dos brancos um aliado. “Se gosta de mim, pode trabalhar com nós, se não gosta pode mandar ir embora”, assim que ouvia dos Awá em relação aos funcionários que trabalham com eles. Exigem que os servidores estejam prontos para auxiliá-los, mas que isto não se resuma a um ato mecânico puramente funcional e inosso. O estabelecimento de um vínculo sentimental, o respeito e a amizade, tão

¹²⁴ João Pacheco de Oliveira Filho define o conceito de indianidade: “Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A forma típica dessa atuação/presença acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um modo de ser característicos de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar aqui de indianidade para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um.” (1988:14)

importantes para estas alianças, traz um caráter de pertencimento àquele local. Não são poucas as vezes que os funcionários os auxiliam, mesmo financeiramente, atravessando assim a mera questão profissional e elevando a relação a outro patamar. Não são poucas as vezes que os Awá ajudam os funcionários, até mesmo com plantas medicinais da floresta, o que gera um ar de admiração pelo conhecimento que os Awá têm sobre a mata. Todos estão de certa forma presos àquele mundo, mas parecem ser, por outro lado, os que se sentem os mais livres. Assim não sei até que ponto se poderia levar ao pé da letra a ideia de “instituições totais” trabalhadas por Erving Goffman (1996;2001) e que foi justamente sustentada para outros contextos por outros autores (Silva, 2010; Oliveira Filho, 1988), essa é uma questão que ainda pode ser explorada.

Mas voltando ao que estávamos tratando no começo do capítulo, quais as diferenças entre as aldeias? Para os Awá há algumas, para citar um pequeno exemplo, quando fui à aldeia Juriti pela segunda vez, tive a oportunidade de ter a companhia da linguista Marina Magalhães, que fez seu trabalho de campo entre os Awá-Guajá do PI Awá e Tiracambu (Magalhães, 2007). Devido às pequenas diferenças dialetais existentes entre as aldeias, houve certo estranhamento no “falar” da linguista com os Awá-Guajá da Juriti; é que, apesar de compartilharem de uma mesma “cultura”, como já foi dito, não há um todo homogêneo que faz com que se identifiquem como pertencentes a uma “nação” Awá-Guajá, pelo contrário, as diferenças são marcadas inclusive dentro de uma mesma aldeia, já que podemos encontrar dentro dela “grupos” familiares que antes do contato poderiam até mesmo ser inimigos. Desta forma poderíamos pensar os Awá da mesma maneira como Edmundo Peggion colocou para os Kagwahiva quando disse que “no limite pode-se dizer que a concepção de um povo como totalidade é algo muito recente e que ainda não foi completamente assimilada pelos Kagwahiva. Assim, parece que sempre um mínimo de distância – seja ela geográfica ou genealógica – já torna possível a existência do outro, mesmo quando este outro não é mais do que outro Kagwahiva” (2011:81). Essas distâncias também estão presentes entre os Awá. No entanto, penso que no tocante ao processo de contato dos Awá-Guajá da aldeia Awá e as relações travadas entre as famílias durante todo um período posterior é necessário uma etnografia mais acurada para podermos pensar as suas diferenciações internas, e até mesmo, se possível, o processo de constituição política, mesmo que sob essa nova demanda pós-contato.

Não são somente as diferenças dialetais que são enfatizadas pelos Awá-Guajá entre as diferentes aldeias, Garcia (2010: 126-7), que fez seu trabalho de campo quase que exclusivamente na Juriti, ressalta que, ao se referirem aos Awá-Guajá da Guajá, estes são vistos como “doidos” (*waky*) por beberem cachaça e fumarem cigarro¹²⁵ assim como fazem os Ka’apor (que habitam a mesma TI, a Alto Turiaçu). Da mesma forma os Awá-Guajá das aldeias Awá e Tiracambu que, por terem feito aliança com os Guajajara – o que seria condenável, devido a conflitos históricos – estariam bebendo e fumando cigarro, e também maconha, o que é corrente entre os Guajajara. Resta saber o que os Awá-Guajá da aldeia Awá pensam das outras, levando em consideração a sua possível intensificação das alianças com os Guajajara por um lado, e a retomada do diálogo com a FUNAI e seus novos projetos por outro. Resta saber também em que medida esses novos contatos, os intercassamentos e as frequentes visitas (o que não acontecia um tempo atrás) entre aldeias distantes (como é o caso da Juriti e da Awá), estão causando um *blurring* ou não nestas diferenciações entre elas, ou melhor, como eles estariam entendendo todo este processo? Ao conversar com os Awá da aldeia Awá, não notei nenhum ressentimento para com as outras, eles se interessavam muito pelas fotos que foram tiradas na aldeia Juriti, por exemplo, e numa das conversas com Tatura’a, a liderança atual, pude perceber que há a ideia de se fazer um esforço de juntar as quatro aldeias em uma grande reunião, o que nunca aconteceu na história Awá¹²⁶. Quiçá isso seja um reflexo da velha tentativa da FUNAI de “unir” as quatro aldeias ou mesmo faça parte de uma nova política Awá de chefia.

De qualquer maneira o que liga a aldeia Awá às outras é o casamento e o fato de possuírem *harapihiara* (parentes próximos, consanguíneos, cognatos) nestas. Como se sabe muitas das famílias Awá que hoje moram na Juriti foram contatadas com a ajuda de homens da Awá, interessados que estavam em conhecer possíveis esposas. Alguns ficaram por lá como o falecido To’ó enquanto Takamy trouxe uma esposa para viver na Awá. Quando estive em campo pude verificar alguns casos de mudança de aldeia como, por exemplo, o de Jauxiká que abandonou seu esposo Xiramu para casar com um

¹²⁵ Lembro que Piraima’a da Juriti, ao sentir o cheiro da fumaça do cigarro de uma funcionária da FUNAI que integrava a equipe, fez uma expressão de desaprovação e logo em seguida cuspiu no chão, como um sinal de “nojo”, o cigarro para eles faz muito mal.

¹²⁶ Esta diferenciação entre as aldeias não foi um dos meus focos na pesquisa, mas o que posso dizer é que das diversas vezes que conversamos sobre as outras aldeias, que aliás já tinha visitado, nenhum comentário foi feito num sentido depreciativo ou diferenciador, talvez faltou eu insistir mais neste assunto. No entanto, Uirá Garcia, que conviveu com os Awá da Caru durante o seu trabalho de pós-doutorado, diz que estes chamam os Awá da Juriti de *awa ka’a pahara* (2014, comentário pessoal).

homem na Juriti. Este caso, além da contração de um novo matrimônio, envolve uma aproximação a um *harapihiara* - já que a irmã de Jauxiká, Jawatrain, havia se mudado para a aldeia Juriti muito tempo antes (após a morte de seu marido, Xipaxiá, antiga liderança na aldeia Awá). Outro caso de mudança de aldeia se deu recentemente em janeiro de 2013 quando duas lideranças da aldeia Tiracambú (que é quase uma extensão da Awá se pensarmos em termos de parentesco), Hajmakoma'a e Xiparandjiá, se desentenderam quando saíram com Aratain (que é casado com branca) para as festas nos povoados da região. Após a briga, as pessoas ficaram zangadas com Xiparandjiá, este também ficou bravo e se mudou para a aldeia Guajá, deixando sua esposa. Além disso, há vários *harapihiara* morando em aldeias distantes, como, por exemplo, o irmão de Xiramu, Kamixaxia, que mora na Guajá. As visitas entre esses parentes é muito rara, já que o deslocamento para outras aldeias implica em uma série de dificuldades que impede a viagem, e muitas vezes uma pessoa sabe que tem um irmão em outra aldeia, mas não o conhece porque nunca teve oportunidade de visitar.

A diferença entre as aldeias existe e é marcada pelos próprios Awá-Guajá¹²⁷, porém sabemos que entre elas existem casamentos e graus de parentescos considerados próximos¹²⁸. Contudo não é de hoje que a FUNAI os encara como um conjunto que deve ser tratado uniformemente, o que certamente altera as formas “tradicionalistas” do viver Awá. Basta pensarmos no processo de contato, aldeamento e sedentarização implementado pela FUNAI. Dentro deste panorama podemos citar as tentativas de estabelecer uma comunicação entre as aldeias, como foi o caso, por exemplo, em 1993, da abertura de uma trilha entre duas aldeias distantes. Coordenada por Fiorello Parisi, uma expedição saiu da aldeia Juriti em direção à Awá - o que contou com a participação de muitos jovens e funcionários da FUNAI - e atravessou uma região com muitas serras (*wytyry*) numa empreitada que levou treze dias. O que era para ser um canal de circulação entre as duas aldeias (o que estimularia os intercassamentos e as possíveis alianças, visando até mesmo a proteção do território) acabou gerando uma enorme confusão: a aguardada “troca” de mulheres despertou uma animosidade em que os Awá-

¹²⁷ Há uma diferença muito importante apontada por Uirá Garcia (2010) sobre as questões alimentares na aldeia Juriti. Assim como foi posto, realmente na aldeia Awá não vi maiores problemas em consumir a carne de animais evitados ou não consumidos pelos Awá da Juriti, como preguiça, porco-espinho, tamanduá, sapo, jiboia e onça. No entanto esta última só as crianças e os mais idosos podem comê-la.

¹²⁸ O que penso que contribui para os laços virtuais entre elas, já que nas conversas sobre parentes na aldeia Awá era muito comum se referirem àqueles que estavam fora, nos quais, se conheciam, sentiam muita saudade.

Guajá da Juriti foram ameaçados de morte pelos da Awá por desejarem as mulheres da aldeia. No final das contas o que mais trocaram foram doenças (gripe e tuberculose), e Uirahó (da Juriti), foi embora sem uma irmã, que perdeu para um “parente” do Awá.

De uma maneira genérica a política de buscar uma unidade para o conjunto “heterogêneo” dos Awá-Guajá pode ser vista também no formato do novo programa (PAwa) que esta sendo pensado e aplicado atualmente em todas as aldeias. Apesar disso acredito que para os funcionários que as visitaram nestas etapas iniciais de aplicação do programa ficou bem claro as diferenças entre elas, não estas diferenças que apontamos acima, mas outras que se mostraram salientes neste encontro com um grupo de brancos: a Awá e a Tiracambú, que possuem laços bem estreitos, expressavam claramente seu sentimento de desconforto frente uma nova tentativa de aliança com a FUNAI, as lideranças da Juriti por sua vez, apesar de temerosos, pareciam mais abertas ao diálogo proposto pelo órgão (invasão e defesa das terras), e até mesmo a “lista de pedidos”¹²⁹, tão comumente mencionadas pelas duas primeiras aldeias aqui referidas, acabaram por ficar em segundo plano, o que acabou dando uma maior ênfase na questão proposta¹³⁰. Já no PI Guajá foi onde este encontro se mostrou mais tenso, pois parecem sentir profundamente essa distancia que os separam do órgão, o descrédito é visível.

No entanto, penso que para a FUNAI não são tão relevantes as diferenças entre as aldeias pensadas desde uma perspectiva Awá, ou melhor, isto pode até ser levado em consideração mas seria trabalho do antropólogo lidar com estas “particularidades”, o que, queira ou não, torna extremamente importante a atuação deste profissional para que as medidas tomadas pelo governo sejam pensadas e aplicadas com mais cuidado. Desta maneira, as políticas de aplicação do PAwa poderiam ser vistas e revistas durante o seu desenvolvimento na medida em que as necessidades específicas fossem surgindo. Neste contexto, segundo o programa, umas das maiores prioridades são o diálogo e a instrumentalização, os participantes brancos devem dar aos Awá as possibilidades e as ferramentas necessárias para aprender o que desejam saber do universo *karaí*, e assim

¹²⁹ Vale lembrar que por muitas vezes, nas discussões em geral, vários itens do mundo branco são requisitados, entre eles, munições, espingardas para caça, concerto de motor de rabeta, redes, etc.

¹³⁰ Durante a reunião foi comentado o caso ocorrido algumas semanas atrás onde os Awá-Guajá, percorrendo um de seus caminhos na mata, avistaram a atividade de madeireiros e logo ficaram com muita raiva (*imahy*). A vontade era de matá-los, mas foram dissuadidos pelos mais velhos e também por funcionários da aldeia. Vale lembrar o caso de assassinato de um não-índio invasor ocorrido em 2008 na TI Awá (Garcia, 2008: 371), onde a raiva que acompanha o matador foi se esvaecendo conforme os dias foram passando. Aqui uma espécie de virose que afligiu a aldeia na ocasião foi atribuída ao *há'aera* (um dos componentes da pessoa humana – e não só humana – que é liberado após a morte) do *karaí* morto.

possam dialogar com maior equidade perante o próprio governo. Por sua vez, os Awá teriam de ensinar os participantes brancos sobre os seus espaços de circulação¹³¹. Contradição à parte é mais uma tentativa de diálogo intercultural com a utilização de especialistas (da linguística, da antropologia e da educação) para que o governo conceda “autonomia” econômica e política aos indígenas. Apesar do esforço de alguns especialistas de “desconstruir” o Estado por pensar a própria política indígena de (auto)governo, ele, o Estado, se mantém soberano. Mas não para os Awá, estes não devem nada para o governo, mas muito pelo contrário, é o governo que contraiu uma eterna dívida para com eles.

Por fim, poderíamos pensar que para além da questão tutelar do Estado, as pessoas (*karaí*) que mais próximas estão dos Awá, ou seja, aquelas que convivem com eles diariamente, são aquelas que menos têm poder de decisão sobre as demandas Awá aos produtos e serviços do universo branco: espingardas, munições, redes, motores, sementes, arroz, farinha, sabão, remédios, atendimento médico, dentário, etc. Por sua vez, aqueles *karaí* que são funcionários dos órgãos do governo, mas que não estão presentes nas aldeias, pois trabalham nas cidades, são tidos como chefes desses que trabalham nos postos, que por sua vez tem outros chefes¹³². Desta forma as verbas para atender as demandas estão sempre longe assim como estão estes chefes, o que chegam são migalhas, isso quando chega. Os Awá começam a perceber que os *karaí* são mais diferentes e estão mais longe do que pensavam.

Na aldeia

Assim como há diferenças “culturais” entre as aldeias¹³³ Awá-Guajá, há também diferenças “morfológicas” entre elas. A aldeia Juriti poderia ser considerada aquela que

¹³¹ A FUNAI enxerga um todo Awá-Guajá, pensado através da linguagem do território, e a ideia de uma “aproximação” entre as aldeias parece estar implícita nesta questão. Por contrapartida os Awá pensam o território via “parentesco”, ou melhor, sob as categorias “próximo” e “distante” e daí as diferenças. Um vê a “cultura” enquanto outro a cultura, para se utilizar de Carneiro da Cunha (2009).

¹³² “Diferentemente daqui dos Awá, as nossas grandes chefes são mulheres agora”, disse um funcionário da FUNAI numa das reuniões, se referindo à então presidente da FUNAI, Marta Maria do Amaral Azevedo, e a sua “chefa”, a presidente do Brasil, Dilma Rousseff.

¹³³ Todos sabem que *aldeia* não é o termo mais apropriado a se usar aqui, mas como é assim que os Awá se referem à aglomeração de casas quando falam com os brancos, o termo será mantido na falta de um mais adequado. Utilizar a palavra Awá para aquilo que eles traduzem como aldeia, poderia gerar algumas confusões, já que casa e aldeia recebem a mesma denominação, *ripá*.

eles chamariam de mais “tradicional”, sendo a única que possui uma casa do “tempo da floresta”, ou seja, um *tapyj*. É um tapiri, cujos telhados são feitos de folha de babaçu ou açai, sendo que todo arsenal de caça está disposto abaixo do teto e diversos utensílios de uso cotidianos estão presos às ripas. Numa das extremidades está um jirau utilizado para moquear as carnes de caça (*há’okêra*), e quem sabe feito também para espantar os *ajÿ* que podem assombrar os viventes durante a noite.

Na verdade, a impressão que se tem ao chegar a uma aldeia Awá-Guajá é de que adentramos numa aldeia construída pela FUNAI, e isto fica bastante evidente na Tiracambú, onde as casas estão dispostas uma ao lado da outra, sendo que algumas agora possuem “varandas” na parte frontal, o que alivia as tardes quentes da estação seca. De fato, na Tiracambú, uma equipe da FUNAI foi contratada para construir as residências aos moldes das casas da população regional, com paredes de taipa e telhados de amianto. A rede elétrica, instalada em 2008, após um período inoperante, está funcionando e contribui para alimentar os aparelhos de som que inundam a aldeia com as músicas escutadas por grande parte dos jovens da região.



Casa “tradicional” (*tapyj*) na aldeia Juriti. Foto: Marcelo Yokoi (2012)

Tanto na Juriti como na Tiracambú a aldeia fica bem próxima do posto da FUNAI, pegamos uma trilha e dentro de poucos minutos lá estamos. Já a aldeia Awá, onde realizei meu trabalho de campo, o posto está localizado a 1 km de distância; os dois lugares são ligados por uma trilha repleta de altos e baixos, o que dificulta um pouco as idas e vindas de um lugar para o outro num mesmo dia. Abaixo coloco uma

imagem de satélite onde pode se ver ao centro um pequeno aglomerado, este é o posto da FUNAI. À esquerda está a aldeia Awá e ao lado direito o Rio Pindaré - uma parte em branco no leito direito do rio para quem vai à jusante está o “portinho dos índios”, assim como é conhecido pelos moradores dos povoados vizinhos. Também podemos ver na imagem, no canto inferior à direita, a Estrada de Ferro Carajás.



Imagem de satélite, Rio Pindaré (à direita), PI Awá (no centro) e aldeia Awá (à esquerda), 2011.

À primeira vista, na aldeia Awá, as casas¹³⁴ estão dispersas quase que aleatoriamente, parecendo não seguir nenhum “padrão” de assentamento. Não há uma ordem estrita no que se refere à disposição das casas e a meu ver elas não obedecem as distancias espaciais referentes aos parentes e afins mais próximos. Na aldeia não há uma divisão entre as pessoas que são oriundas do Tabocão¹³⁵ e outras que vieram da cabeceira do Igarapé Presídio, por exemplo. A única coisa é que se pensarmos numa divisão ocidente/oriente na aldeia, estariam na parte ocidental os mais velhos que vieram de uma maneira geral da região da cabeceira do Igarapé Presídio enquanto na oriental estariam aqueles que de uma maneira geral vieram do Tabocão, o que hipoteticamente, poderia representar, em termo de espaço, a distância “social” entre esses dois grandes grupos. Contudo cabe aqui a observação de que a casa do Manaxika, antiga liderança da aldeia, está localizada num local que é ponto de passagem para

¹³⁴ Para uma descrição dos diversos tipos de construção de casas e abrigos Awá-Guajá (conf. Gonzales, Politis et al., 2010).

¹³⁵ Suponho que este seja o nome dado à um local fora da TI Caru, mais precisamente na cabeceira do Igarapé Timbira, afluente do Rio Pindaré.

vários outros lugares, assim quem vem do leste ou do oeste da aldeia, terá de passar por ali para atravessá-la, e quem vem do norte ou do sul para atravessá-la de uma ponta a outra também encontrará a casa de Manaxika no meio do caminho¹³⁶. A casa dele fica também próximo à *pape japoha ripa* (que poderia ser traduzida como “casa (lugar) de escrever (fazer) no papel”), à caixa d’água (*’yryrua*) e à casa de farinha (*taramỹ ripa*); e é aí que muitos jovens se concentram para descontraidamente assistirem televisão ou escutar música durante as tardes¹³⁷.

A casa do Manaxika poderia ser considerada apenas um espaço de convergência, mas não um espaço político, as reuniões da aldeia referentes aos diversos assuntos e problemas que irão ser expostos a todos são feitas no pátio entre as casas, não há um local específico para isso. Geralmente as reuniões são feitas, ao menos aquelas que observei, na frente da casa daqueles que são os principais envolvidos nas querelas e discussões, podendo até mesmo iniciar em um ponto e terminar em outro. Desta maneira, podemos dizer que para os Awá, assim como para tantos povos Tupi (e diferentemente do que ocorre para, por exemplo, os Jê e Xinguano) não há um espaço definido para o exercício político pois estão marcados pela ausência de “um pátio comunal, de um centro geográfico, de uma área equidistante das casas” (Viveiros de Castro 1986: 74), assim como foi mostrado para os Araweté. Porém, diferentemente destes (Ibid., pg. 75), nem mesmo o posto da FUNAI e suas instalações assumem um lugar central na vida coletiva e cotidiana do grupo. No entanto, há na aldeia Awá um local de reunião que foi batizado em português como a “casa de conversa” ou “escola” e que arquitetonicamente é um pouco diferente das outras casas na aldeia, já que as varas e taquaras formam uma espécie de parede que, dispostas uma ao lado da outra, mantém um vão entre elas que permite que as crianças e cachorros não necessitem da porta para entrar e sair. É a *pape japoha ripa*¹³⁸ citada anteriormente, que foi construída no intuito de ser esse espaço público-comunal propriamente dito, mas que no dia-a-dia, podemos perceber, é somente usada para secar as roupas que são penduradas em seu telhado e

¹³⁶ A casa dele era na verdade um antigo depósito. Por ser construída com tábuas de madeira, e assim ser considerada melhor do que as outras casas na aldeia, ela foi apropriada por ele.

¹³⁷ Kaminy, com os seus dez anos de idade aproximadamente, lidera um grupo de meninas e crianças que, embaladas pelos ritmos alucinantes das músicas tocadas nas pistas de dança da região, brincam de imitar o rebolado e os trejeitos das dançarinas. Enquanto isso outras crianças imitam seus pais, quando estes entoam o canto dos *karawara*, os seres celestes. Tudo em meio a muitas risadas, é uma festa quase diária desses jovens Awá.

¹³⁸ Foi no *pape japoha ripa* que foram feitas as reuniões e as atividades do PAwa, nas outras aldeias (Tiracambu e Juriti) os encontros foram realizados no Posto, talvez por conta da proximidade em relação à aldeia, e/ou porque não havia nenhum local apropriado para acomodar tantas pessoas.

para as crianças brincar com seus piões feitos de um pedaço de pau enfiando numa goiaba verde (*goiá*), o chão de cimento queimado é ótimo para isso! É neste espaço que os trabalhos de cunho pedagógico e o aprendizado da escrita na língua Awá-Guajá estão sendo feitos por uma missionária do CIMI com o auxílio de uma linguista. É aí também que morei durante boa parte do tempo que permaneci entre os Awá.

Portanto, os Awá-Guajá parecem estar continuamente (re)definindo seu espaço comunal que muitas vezes serve como um local de exercício da “chefia”, sendo que este de certa forma está limitado ao perímetro da aldeia. Ao posto da FUNAI - apesar de lá acontecer algumas reuniões informais entre eles e os funcionários – não poderia se atribuir esta dimensão político-público, a não ser quando encarna aquilo que ele é, a saber, uma área exclusiva de *karaí*. No dia-a-dia as pessoas se dirigem ao posto somente para tomar algum medicamento na enfermaria, beber água gelada, sentar um pouco para descansar, assistir um pouco de televisão, jogar um pouco de conversa fora, tentar uma “boquinha” antes de ir para os povoados vizinhos ou a uma caçada nas matas em direção ao posto, é mais um ponto de passagem do que de um destino. “Isto aqui depois fica um deserto”, comentou uma das técnicas em enfermagem ao se referir à quantidade de pessoas que apinhava o posto com a chegada da equipe da FUNAI. De fato, na minha segunda viagem, depois que a equipe foi embora fiquei quase duas semanas a mais no PI Awá, entre o posto e a aldeia, que voltou ao seu ritmo cotidiano. Em um dado momento até virei uma espécie de zelador de posto, já que os funcionários da FUNAI estavam todos em um curso de capacitação em Brasília e a técnica em enfermagem teve um grave problema particular e teve que ir embora. Senti-me responsável por cuidar do lugar enquanto aguardava outra técnica de enfermagem que não chegava, assim fiquei praticamente sozinho por alguns dias, já que foram poucas as vezes que algum Awá me visitou, quando vinham era mais para ver se havia algo para comer ou beber e logo seguiam seu caminho. Houve apenas uma vez em que cinco Awá-Guajá se dirigiram ao posto e por lá ficaram um bom tempo. Creio que vieram por minha causa, estavam curiosos sobre a minha presença e o que estava fazendo ali sem a companhia de ninguém. Um deles, Manãxika, queria saber sobre mim, de onde eu vinha, como era São Paulo, o que tinha lá, entre outras perguntas. Senti-me o nativo e, empaticamente, pude entender a dificuldade de se explicar algo que não faz parte do universo do outro. De volta à solidão, percebia coisas sobre mim mesmo, vagando naquele espaço que

naqueles primeiros momentos do trabalho de campo era onde eu deveria ficar, na casa dos *karaí*.

Caminhantes dos caminhos...

A primeira atividade do PAwa, que consistia na confecção de mapas, foi realizada nas três aldeias, e foi recebida com bastante interesse por parte dos Awá-Guajá. Até então eles não tinham tido qualquer contato com mapas, muito menos com sua elaboração. “É como tirar foto lá do avião”, alguém tentou explicar, e rapidamente a noção cartográfica dos Awá-Guajá se revelou fantástica. Sobre um mapa hidrográfico de sua própria Terra Indígena - em todas as aldeias - foram traçados os diversos caminhos (*harakwá*) pelos quais eles percorrem¹³⁹. Caminhos que levam aos “locais de dormir” (*awá kerehá*), quando passam dias na mata dedicados a arte venatória; caminhos que vão desembocar em locais onde podem encontrar guaribas (*wari*), queixadas (*xahua*), antas (*tapi'ira*), macacos-pregos (*ka'i*), cotias (*acotia*), tatus, pacas (*kararuhu*), entre outros animais centrais à dieta Awá-Guajá. E não é só a dieta Awá-Guajá que é ressaltada nos mapas, mas principalmente os alimentos preferidos destes animais de caça¹⁴⁰, o que passa por uma porção de frutas das mais variadas espécies. Esses mapas foram feitos principalmente em apenas um período do dia, e contou com a participação de várias pessoas para a sua confecção, os *karaí* davam o auxílio “técnico” para que as linhas fossem traçadas pelos Awá que, sendo os maiores conhecedores dos seus caminhos, é claro, discutiam entre si e inscreviam naquele pedaço de papel um poema do habitar, mais do que do ocupar. Sobre este mapa-esboço diria Tim Ingold:

To draw on a sketch map is merely to add the trace of one further gesture to the traces of previous ones. Such a map may be the conversational product of many hands, in which participants take turns to add lines as they describe their various journeys. The map grows line by line as the conversation proceeds, and there is no point at which it can ever be said to be truly complete (2007:85)

¹³⁹ Nos anexos podemos ver uma reprodução do mapa feito pelos Awá e estes diversos caminhos.

¹⁴⁰ Além dos mapas, os Awá-Guajá fizeram diversos desenhos relacionando uma ou mais árvores com os animais que delas se alimentam. Saber onde tem a concentração de determinada árvore é saber os animais que estão por perto.

Contudo, fixados nas paredes do posto da aldeia Awá, os mapas que foram feitos com tanto entusiasmo naqueles dias de reunião com os *karaí*, ficaram relegados ao pó e ao esquecimento durante os meses subsequentes, outrora cheios de vida pareciam agora empalhados e perdidos no tempo, esperando que alguém possa ressuscitá-los. Mas fora do mapa (ou lá dentro) os Awá continuam caminhando, e muito. Por exemplo, é comum ver um homem sair da aldeia de manhã, ir até o povoado vizinho, voltar para a aldeia, depois seguir em direção à mata e chegar a um acampamento de caça somente à noite, ou seja, ele caminha o dia inteiro somente fazendo pequenas pausas para descansar, isso sem contar que durante este tempo carrega um peso considerável em suas costas, já que pode estar levando alguma coisa de um lugar ao outro, o que faz dobrar o esforço da caminhada. No dia seguinte, este mesmo homem pode repetir o feito do dia anterior sem maiores problemas, e assim por vários dias subsequentes¹⁴¹.

Para ilustrar um pouco sobre o que estou falando reproduzo o discurso de Piraima'a feito em uma das reuniões da FUNAI na aldeia Juriti. Nele está expressa a importância do caminhar na constituição da pessoa, onde o crescer e o conhecimento se fundem nesta ação fundamental cotidiana, ação esta que atravessa o domínio da terra (*wy*) e do céu (*iwá*), e que move todos os seres, humanos ou não.

Fazer caminhando, na floresta, aí é só andar, aí vai assim mesmo caminhando, aí vai caminhando assim, caminhando, caminhando, aí vai caminhando assim, aí vai até lá e caminha, aí vai pega outro caminho no mato, descendo no caminho, outro caminho, aí vai pro mato, caminhando, caminhar, aí vai caminhar né, caminhando assim, caminhando, e vai assim caminhar caminhando, caminhando no caminho, aí vai assim caminhar né (*e isto se repete por mais algum tempo, e em seguida continua*)...aí caçando, caçando, caçando, volta assim de novo, na floresta, caçando caça, caçando macaco, caçando assim, aí fui caçar assim, aí fui caçar porco, comer caça, caçando, e eu sozinho caçando, aí pai veio ensinar caminhar pra mim, ensinar caminhar pra mim, e eu sabe, caçando, sabe, tá crescendo, pai ensinar caminhar pra mim, sabe caminhando, aí eu aprender caçar sozinho, sozinho caçando, aí caçar sozinho, aí crescendo, sabe mato, área todinha, floresta...aí pai vai ensinar pra mim, aí sabe, crescendo, sozinho caçando, aí nunca mais perdido, não perdi não, aí eu sabe mato, sabe mato, sabe mato, caçando macaco, cotia, veado, assim,

¹⁴¹ Não é nada fácil acompanhar um dia de andanças Awá, mesmo para aqueles *karaí* que estão acostumados com “exercícios físicos” – sei que muitos já passaram por apuros (inclusive eu mesmo) quando, por exemplo, decidem segui-los em suas incursões na mata – caminhar com eles é antes de tudo uma prova de resistência.

nunca mais perdi, nunca mais perdi, longe, longe mesmo (*e isto também se repete*)...
(Informação verbal¹⁴²)

Podemos perceber como se dá o processo do “amadurecimento” para os Awá, “ser adulto” é ser um caçador, é conhecer a floresta a não mais se perder nela, é estar integrado à dinâmica de constituição e reconstituição de seus caminhos. Desde pequenos que os meninos vão se familiarizando com as armas de caça, quando estão com seus seis anos de idade aproximadamente gostam muito de brincar com um pequeno arco que atira os talos duros de um pequeno arbusto. São inofensivos, mas possuem um poder de alcance considerável, nos acampamentos de caça é uma das brincadeiras prediletas da garotada que permanece ali o tempo todo, já que não saem com seus pais para as caçadas. Quando estão um pouquinho maiores, lá com os seus dez anos de idade mais ou menos, os rapazinhos fazem versões menores de arcos e flechas que podem ser usados para caçar pequenos animais, como aves e sapos¹⁴³. Esse arco-e-flecha já pode ser considerado como possuindo certa periculosidade, e algumas vezes os pais proibem os meninos de tê-lo devido a um mau uso que dele fizeram, por exemplo, uma briga entre dois garotos que resulta numa flechada. Lá com os seus doze anos de idade, os rapazes já estão caçando com o seus pais, e muito em breve já terão uma esposa, tendo assim que caçar para ela e seu sogro. De qualquer maneira, desde criança os Awá caminham, e muito, como disse anteriormente¹⁴⁴. Acompanham seus pais nos acampamentos de caça e desde então aprendem a andar na floresta, o que requer um cuidado especial. Os pequenos são levados por suas mães na tipoia, mas os maiores, esses que já brincam de arco e flecha, vão andando boa parte do caminho, seus pais

¹⁴² Piraima’á / PI Juriti, 2012.

¹⁴³ Hoje em dia, quando estão na aldeia, os meninos passam algumas das tardes treinando com o estilingue. Garrafas plásticas colocadas em cima de um muro em ruínas e pequenos pássaros servem como alvo desta brincadeira.

¹⁴⁴ O caminhar, quando somado ao elemento fuga, pode tomar proporções assustadoras. Um caso emblemático é o de Karapiru, Awá-Guajá que hoje mora na aldeia Tiracambú – e que não tem a companhia de nenhum membro de sua família que vivia antes do contato. É que em 1978, na região de Porto Franco, Maranhão, após um dramático episódio onde quase todo o seu grupo familiar foi assassinado num ataque de pistoleiros (a mando de fazendeiros), Karapiru conseguiu fugir do massacre levando sua mulher e dois filhos (um menino e uma menina). Durante a fuga, mas não se sabe quanto tempo após o ocorrido, morreu a filha e a esposa. O filho, Xiramukûm, de aproximadamente sete anos, ficou preso numa cerca de arame farpado ao atravessar uma fazenda, em seguida foi capturado e entregue à polícia, que o encaminhou à FUNAI. Após dez anos da chacina, Karapiru foi encontrado em um povoado camponês no município de Barreiras, Bahia. Durante todo este tempo, atravessou áreas geográficas e ambientais bem distintas da qual estava acostumado e se curou de um tiro nas costas e outro na perna, que levou por conta das investidas em propriedades alheias, já que “colhia” alimentos das fazendas e “caçava” animais de brancos (*karat*) quando os encontrava, como cavalos e porcos.

podem até carregá-los nos ombros, mas somente quando sentem que suas pernas estão um pouco cansadas. Portanto, ao caminhar se cresce, e ao crescer se caça, domínios que estão estritamente ligados e são interdependentes. Porém sabemos que há espaços mais específicos aonde se desenvolve a sua poética do habitar, é neste emaranhado ilimitado de linhas em um espaço fluído (Ingold, 2008; 2009) que os humanos fazem seus limites e interferem nas substâncias da vida. Na última parte deste capítulo irei tratar um pouco sobre esses caminhos traçados pelos Awá-Guajá, porém antes disso gostaria de retratar as minhas impressões ao acompanhá-los em suas jornadas na floresta.

Dias na mata (*ka'a*)

A minha primeira experiência de acompanhar os Awá em uma caçada foi durante o verão amazônico de 2012, quando passamos três dias e duas noites nas matas da Terra Indígena Caru. Saímos num sábado pela manhã e voltei com Tatuxa'a na segunda-feira à tarde, as outras pessoas que estavam conosco continuaram na mata, e a caçada se prolongou por mais alguns dias. Estava acompanhado de várias famílias, a saber, a de Takamyxa'a, Warixa'a, Hajkaramõky, Majhuxa'a e a do próprio Tatuxa'a; ao todo totalizávamos aproximadamente vinte e cinco pessoas¹⁴⁵. Caminhávamos pela floresta em grupos mais ou menos dispersos que se reuniam quando fazíamos alguma parada: para coletar mel, armar um acampamento ou simplesmente descansar¹⁴⁶. Era muito reconfortante, após uma ofegante caminhada a passos rápidos, poder sentar e saborear os diferentes tipos de méis¹⁴⁷ (*haíra*), um momento de descontração principalmente para as crianças e adolescentes que se fartavam com aquele líquido doce altamente apreciado por todos. Bebíamos utilizando a folha de uma árvore qualquer que poderia ser transformada numa espécie de concha ou com o *katamikã*, “colher de índio”, me explicaram, feita com o caule de uma folhagem grande cuja ponta é socada com um

¹⁴⁵ Porém, se considerarmos os animais de criação (*hanimá*) que nos acompanharam durante todo o tempo, teríamos um aumento considerável de nossa população: um macaco cairara, um cuxiú, um guariba, três micos, dois filhotes de cotia, duas queixadas pequenas, um cachorro e um jaboti! É sempre bom ter esses xerimbabos próximos pois eles podem avisar quando há algum perigo.

¹⁴⁶ Na malha de caminhos existente na mata opera uma linguagem de sinais que faz com que todos sigam a mesma trilha: um galho quebrado ou a retirada de folhas no chão indicam a direção a ser percorrida.

¹⁴⁷ É incrível a variedade de méis que os Awá-Guajá conseguem classificar (para o caso Araweté, conf. Viveiros de Castro 1986), segundo Uirá Garcia (coment. pessoal) eles conseguem identificar mais de 40 espécies de méis. Somente neste tempo que passei na mata, pude provar seis tipos de méis diferentes, cada um com o seu sabor próprio, eram eles: *haikamukyira*, *iwerikoj*, *haraxÿ*, *tataíra*, *kamatayra* e *iramüira*.

pau até que suas fibras fiquem prontas para absorver o líquido que em seguida iremos sugar. E é o pássaro *hayura*, “dono” (*jara*) do mel, que avisa onde ele está. “Tem mel por aí, tá bom pra pegar” diz a ave com o seu canto.

A parada para o descanso pode ser também consequência de uma caça inesperada no meio do caminho, assim todos aguardam o caçador voltar de sua empreitada, o que pode levar alguns minutos ou mesmo mais de uma hora. Desta vez foi rápido, Majhuxa’a voltou com uma cotia que pegou com a ajuda de seu cachorro (*jawara*). Seguimos e logo chegamos a um acampamento de caça próximo a um pequeno igarapé (*makarãỹ*), nos servimos daquela água turva e amarelada da cacimba para matar a sede. Em seguida começamos a retirar as folhas secas do chão e cortar as pequenas árvores para armarmos as nossas redes entre as árvores maiores. A escuridão da noite começa a dar os seus primeiros sinais quando tudo ao redor está envolto num mistério sonoro, o trepidar das fogueiras dão o brilho e o alento necessários para nos confortar e manter os *ajỹ* afastados, e afugentar também a fome que começa a abater a todos. É a hora também que os homens saem para caçar: durante o caminho até o acampamento, pegadas de anta, veado e de outros animais são vistos no tapete de folhas que recobre a floresta, vestígios de queixadas também são facilmente reconhecidos pelos Awá, tudo indica que estes animais estão perambulando por ali. Assim os caçadores voltam para estes locais e fazem uma estrutura de paus entre as árvores, aguardando que estes animais se aproximem para poder caçá-los com o auxílio de suas lanternas. Tatuxa’a, que estava “cuidando” de mim, voltou sem nada naquela noite fria, mas outros continuaram madrugada adentro na cinegética.

Despertei com aquela luz fosca do alvor de um sol entre neblinas que parece sair de trás das árvores sempre imponentes. As movimentações no acampamento se iniciavam, e no “centro” estava exposto o saldo da noite: muitos tatus e pacas. Logo arrumamos as nossas coisas para uma caminhada rumo a um novo acampamento de caça próximo a uma área em que guaribas foram vistos na madrugada anterior. Numa região cortada por pequenas serras, nos estabelecemos novamente próximo a um pequeno igarapé, e sem muitas delongas fui ajudar a família de Tatuxa’a na abertura de uma *ỹtipira* (foto abaixo), longo corredor aberto no meio da mata onde as folhas e galhos são completamente retirados para que o caçador possa circular nesses espaços sem que seja percebido pelo barulho de seus passos contra as folhas secas do chão. É uma técnica de caça “regional” usada durante o verão, já que durante o inverno as folhas

estão úmidas, e assim não se corre tanto o perigo de afugentar a caça com o som dos próprios passos. Passamos praticamente a tarde inteira trabalhando na *ytipira*, e voltando ao acampamento vimos a noite chegar de súbito, assim como é de costume. Fato curioso é que, deitado na rede em meio à escuridão, pude ver claramente um “objeto” luminoso semelhante a uma brasa vermelha voar próximo a mim e em seguida sumir na imensidão da floresta. No dia seguinte, curioso para saber o que era aquilo, aliás, que “inseto” radioso seria este, duas concepções de mundo entraram em choque: apesar de minha parva insistência, fui convencido de que não se tratava de um “inseto”, mas sim de uma estrela, que nos dias quentes e sem chuva desce a terra para visitar os humanos. Foi uma surpresa saber, meses mais tarde, que essa estrela é aquela que conhecemos popularmente como Estrela D’alva (ou planeta Vênus). Conhecida pelos Awá como *wywyĩ*, esta estrela recebe o mesmo nome que uma espécie de besouro que emite uma luz fosforescente vermelha¹⁴⁸, mas que mora no céu (*iwá*). O mesmo acontece para as outras estrelas, as brancas, estas chamadas de *wywy*. Portanto na terra os vagalumes podem ser estrelas, mas no céu eles são somente o que eles são, besouros luminosos.

Meses mais tarde, durante o inverno amazônico de 2013, fui novamente para uma caçada com os Awá, desta vez juntamente com a Letícia, minha companheira. Ficamos quatro dias na mata, debaixo de muita chuva e comendo muita carne de caça. Irakatakoa e uma de suas esposas, a Satika, nos levaram até o acampamento onde, após uma caminhada rigorosa¹⁴⁹, encontramos diversas famílias que há um bom tempo não víamos. Logo que chegamos nossos anfitriões nos ofereceram um gracioso e pequeno tapirí que mal cabia uma rede de dormir, mas que rapidamente foi transformado em nossa “casa”. Era um tapiri para guardar flechas e ficava bem ao lado de um moquém onde um amontoado de guaribas assentava sobre um fogo continuamente alimentado, de dia e de noite. Próximos a nossa “casa” estavam os tapirís da família de Irakatakoa e Takwarixika, sempre atentos com a nossa alimentação. Logo mais acima (estávamos acampados em uma ladeira) havia vários tapiris que abrigavam outras famílias, a saber,

¹⁴⁸ Quando os Awá viajam para o céu (*iwá*) eles precisam se esquivar dos *wywy*, que seriam os milhares de vaga-lumes que povoam o céu para assim poderem atingir o patamar dos seres celestes (*karawara*).

¹⁴⁹ Posso dizer que nunca andei tanto em minha vida. Só para se ter uma ideia do início da jornada, saímos da aldeia logo depois de almoçar e chegamos no acampamento de caça já no escuro, lá pelas nove horas da noite. O que torna a viagem cansativa são as serras e o peso dos mantimentos que tivemos que levar para nós e para aqueles que já estavam no acampamento.

as de Ahája, Xibohá, Arutain, Takapen, Majhuxia, Amerixia e Makoarera (todos homens). As esposas e os filhos menores, em sua maioria, permaneciam no



ĩtipira ou “varrida de caça” Foto: Marcelo Yokoi (2012)

acampamento enquanto os homens e os filhos mais velhos saíam para caçar, às vezes partindo bem cedo e voltando somente à noite. Podemos perceber que a configuração destes acampamentos acaba muitas vezes obedecendo a certos laços de parentesco, reunindo pais e filhos de diferentes grupos, além de sogros e genros¹⁵⁰. Cada família nuclear explora uma determinada área juntamente com as pessoas que fazem parte de seu grupo de caça, sendo que, de acordo com os arranjos sociais essa família pode pertencer a mais de um grupo. Para ilustrar, se tivermos como ponto de referência a aldeia, poderíamos traçar diversos caminhos que desembocarão em áreas diferentes,

¹⁵⁰ A formação de companheiros de caça também faz com que eles se aglutinem num mesmo acampamento, mas não saberia dizer se esta amizade é causada por alguma outra relação *a priori*.

porém já conhecidas, onde poderão levantar o acampamento sem impedimentos. A circulação por estes caminhos e áreas não é livre e aleatória, mas muito pelo contrário, cada família tem ou segue aquele ou aqueles que lhes são próprios, conformando assim os grupos de caça. Voltarei a este assunto no próximo tópico.

Percorrendo esses caminhos passamos por vários outros acampamentos de caça abandonados, mas jamais esquecidos, aliás, a memória sobre todos os fatos possíveis é algo que impressiona entre os Awá. Desta vez ficamos em um mesmo acampamento durante todos os dias que estivemos na mata e procurávamos preencher os dias fazendo visitas aos nossos vizinhos e recebendo as crianças que frequentemente apareciam em nosso tapirí. Elas vinham somente para ver o que estávamos fazendo ou para incitar algum tipo de brincadeira, como por exemplo, quando pegavam os guaribas moqueados que estavam ao nosso lado e faziam deles uma espécie de boneco “ameaçador”. Em vários momentos a alegria não só das crianças, mas de todos tomava conta do lugar, principalmente quando os homens voltavam com a caça almejada e se reuniam para contar sobre as suas proezas. Mesmo com todas aquelas fortes chuvas de inverno que às vezes atravessavam a madrugada inteira, trazendo consigo muitos ventos, raios e trovões, os Awá se mantinham sempre bem humorados, ansiosos pela caçada do dia seguinte. Não é difícil perceber que a mata (*ka'a*) continua sendo o espaço de reprodução ontológica por excelência, e a aldeia, nesta perspectiva, se torna apenas um ponto de encontro generalizado. No último dia nos despedimos e seguimos o caminho de volta. Takwarixiká e dois jovens nos acompanharam, chegamos ao nosso destino quase de noite, a aldeia praticamente vazia. Época de caça gorda, há meses que estavam na mata.

Caminhar é caçar, os *harakwá*

Poderia dizer que não é tão difícil para um estudante ou pesquisador, quando está na mata com os Awá, ter algum tipo de “experiência extraordinária”, assim como vários autores descreveram na antologia de artigos apresentadas por David E. Young e Jean-Guy Goulet (1994) quando estiveram vivendo ou trabalhando com culturas diferentes das que são dominadas pela sociedade dita ocidental. Depois de horas e mais

horas caminhando diante de toda uma “confusão vegetal” (Descola, 2006:53), nos damos conta de que aquilo que chamamos de consciência parece estar passando por processos distintos da percepção ordinária. Eu mesmo fiquei surpreendido ao “ver” algumas movimentações não muito usuais que mais tarde, ao indagar os Awá sobre o ocorrido, seriam reveladas com bastante clareza e sem nenhum espanto: teria visto os seres celestes (*karawara*) que nesta ocasião desceram rapidamente à terra para voltar ao céu logo em seguida. Um tanto arrepiado, percebi, então, parafraseando Goldman (2003), que as pessoas que eu tinha visto simplesmente não eram deste mundo.

Esses encontros com os *karawara* na mata podem ser perigosos, mas desta vez eles só estavam nos observando. O que sei é que minha capacidade de perceber essas “aparições” é extremamente reduzida já que estou longe de ser um caçador Awá. Contudo não é necessário ser um caçador (ou mesmo homem ou mesmo Awá) para poder ver os *karawara*¹⁵¹. No entanto para ser um bom caçador é necessário sim ter um grande conhecimento sobre os *karawara*, sobre os seus cantos e as suas danças, que estão intimamente ligados aos animais e à caça.

Além disso, o caçador deve ter uma percepção bastante aguçada e um conhecimento profundo do local onde habita. Assim os Awá podem facilmente perceber, por exemplo, quando queixadas passaram em determinado lugar, onde está indo um bando de guariba, o rumo de uma anta, o distante rugido de uma onça, o canto dos pássaros que avisam sobre determinada caça¹⁵², as frutas que certos animais se alimentam¹⁵³, e por aí vai. Todo o conhecimento se dá enquanto movimento, ou seja,

¹⁵¹ Todo caçador Awá, ou seja, todo homem Awá, ou mesmo todos os Awá, a incluir mulheres e crianças, é claro, podem ver os *karawara*, acredito. Os brancos também tem essa capacidade, embora reduzida. Por exemplo, se um branco quer saber muito sobre os *karawara* ou começa a acompanhar com frequência o ritual dos *karawara*, estes seres podem se aproximar dessa pessoa.

¹⁵² Desta forma, por exemplo, o *makóratôn* (pica-pau) avisa quando tem queixada (e a arara também avisa) e é *makóratôn xoura*, *karawara* celeste, que é um grande caçador de queixada. O japu (*Psarocolius decumanus*), pássaro mitológico responsável até hoje pelo controle dos patamares celestes, também avisa onde tem guaribas (*wari*), já que estes são as suas presas. Fato curioso é que a mosca (*ta'ymeruã*), *nimá* (criatura) da anta (*tapira*) na medida em que anda junto (*rikô*) com ela, avisa aos Awá onde estão os seus “donos” (*jará*).

¹⁵³ São árvores, algumas gigantescas, que além de darem frutos saborosos, são referências para a caça, já que determinados animais se alimentam de seus frutos. Assim, por exemplo, me foi explicado que a árvore *aparaihu'u* alimenta macacos, cotias, antas e queixadas; já a *arakaxã'a* os jabutis, a *warara'y* o veado mateiro, a *tariká*, a anta, o jaboti, a cotia e o veado, a *waya'y* o veado, a paca e a cotia, e assim por diante. Essa última produz uma flor branca com um miolo amarelo e perfumado que ao cair chama a chuva. Isto nos faz lembrar que as árvores não estão somente ligadas ao conhecimento venatório, mas também àquilo que chamaríamos de “fenômenos da natureza”, que se relacionam numa equação talvez impossível de ser solucionada. É no período das chuvas (*amyna*, ou que chamamos de inverno amazônico) que alguns frutos estão aptos a alimentar os animais e enchê-los de gordura (uma característica bastante apreciada pelos Awá-Guajá) e assim, gordura e chuva se equacionam, o que pode

somente se aprende caminhando. Assim caçar é caminhar¹⁵⁴, duas concepções que se completam e se fundem. Crescer, ser “adulto”, é ter domínio sobre estas duas habilidades, é a condição *sine qua non* para se criar uma família. Portanto poderíamos dizer que caçar, além de ser uma atividade propulsora de um entendimento do mundo, é também conhecer intimamente os (seus) caminhos que levam a esta miríade de possibilidades venatórias. Estes caminhos são referenciados pelos Awá como *harakwá*, o que poderíamos traduzir como “local de meu conhecimento” ou “lugar de conhecimentos dos irmãos do mesmo sexo”¹⁵⁵, assim como sugere Loretta Comier (2003:72). Mércio Gomes, pioneiramente, coloca o seguinte:

Cada grupo reconhece como seu uma parte do território que compartilham, o qual chamam de *hakwá*, e que usam integralmente como fonte de vida e conhecimento. Determina os seus limites e reconhece os seus pontos e tempos de permanência e exploração. A incursão de um grupo ou indivíduo no *hakwá* de outro grupo constitui motivo de cautela que deve ser observada e respeitada. (1996:7)

Este é o conceito indígena que mais se aproximaria da nossa ideia de território, mas que não pode ser compreendido se temos em mente a imagem de um território fixo e de domínio inalienável. É pelo contrário uma “territorialidade aberta” que pode ser feita e refeita a depender da situação: alianças, conflitos internos, guerras com povos vizinhos, fuga da invasão dos *karaí*, mortes, falta de recursos. No entanto, no período pós-contato, com a delimitação do governo em Terras Indígenas, o que acontece com os Awá é semelhante aos que foi descrito para os Araweté, outro povo de língua tupi-guarani da Amazônia Oriental, a saber, a concepção do território pode ser entendido também como “fechada”:

ser expresso no termo *amyna ikirá*, “gordura das chuvas” (Garcia, 2010: 37). A chuva também está ligada a alguns seres celestes habitantes do *iwá* (“céu”), os *karawara* e Maíra, demiurgo central que criou a humanidade e é grande conhecedor do mundo. São estes que controlam a água da chuva, que se acumula no céu e pode transbordar durante o inverno (Garcia, op cit. p.39). Assim a chuva implica numa miríade de relações que atravessa boa parte do universo Awá-Guajá, a sua ausência é condição de sua existência, e vice-versa, o que faz (des)conectar o céu e a terra. Ela dificulta o trânsito dos *karawara* à terra (*wy*) e dos *awá* ao céu (*iwá*), já que é somente no período de estiagem que é realizado o ritual da *takajá*, permitindo que ambos se visitem. Contudo certas árvores a chamam, e uma nova caça é anunciada.

¹⁵⁴ Para os Awá-Guajá os verbos “caçar” e “caminhar” podem ser traduzidos pela mesma palavra, *watá*.

¹⁵⁵ A primeira tradução talvez seja mais adequada para descrever uma noção geral dos *harakwá* e a segunda estaria mais voltada ao tempo pós-contato.

(...) o convívio com as concepções ocidentais de territorialidade, transmitida direta ou indiretamente pelos brancos, e a situação objetiva de enclausuramento geográfico (pois eles já têm consciência de que para além de seu mundo imediato há muitos brancos) levam à emergência paulatina de um conceito de territorialidade fechada e exclusiva, consagrando assim uma nova situação histórica (...) (Viveiros de Castro, 1986:136)

Com a constituição das aldeias permanentes construídas pelo governo foram reunidos diversos grupos que em muitos casos não tinham nenhum contato entre si. É que, como já foi dito, os Awá-guajá não formavam um todo homogêneo, não havia algo que poderíamos considerar como sendo uma “sociedade Awá-Guajá”¹⁵⁶. Assim, antes do contato estes *harakwá* pareciam formar uma espécie de malha “com cada grupo local ou, freqüentemente, cada grupo familiar - que consiste basicamente em uma família nuclear - circulando por um desses espaços, conhecendo-o, toponimizando-o, interagindo e explorando seus recursos”¹⁵⁷ (Garcia, 2010:46). Hoje se mantém a mesma estrutura, mas as maneiras de conceber estes espaços mudaram justamente por conta da fixação em aldeias. Os *harakwá* encontram nas Terras Indígenas o seu limite e na aldeia o seu ponto de partida. Assim como outrora os *harakwá* estão relacionados a uma ou outra família que tem certo domínio sobre aquela área, mas que não poderiam ser consideradas donas dessas terras, já que, como foi dito acima, estes caminhos podem ser feitos e refeitos de acordo com as circunstâncias. Aqui a questão da propriedade poderia ser compreendida como “um sistema de relação entre pessoas” (Scott, 1997:36) e não como o controle de alguma coisa do mundo material. As pessoas não tem acesso irrestrito por todas as áreas, mas conseguem adentrar nelas por meio das relações que constroem entre si.

Além do mais não há entre os grupos Awá-guajá um parentesco bem delineado para possibilitar um regime de propriedade comunal. Assim para podermos compreender a ocupação do território temos que considerar duas categorias que nos

¹⁵⁶ Atualmente se enfatiza a diferença entre as aldeias, já que cada uma está desenvolvendo uma política singular principalmente em relação às questões de alteridade, ao que se refere aos brancos e outros povos indígenas. Mas em que medida essas diferenças apontadas hoje em dia estariam sendo um reflexo daquelas experimentadas no “tempo da mata” (ou seja, variações encontradas na língua, na dieta e na cosmologia) ainda não sabemos, se é que elas existem.

¹⁵⁷ Não se sabe o tamanho preciso destes *harakwá* mas estimasse que podem alcançar 50 a 80km, e em tempos passados sua extensão poderia ser até mesmo um pouco maior (idem, p.50).

remetem ao gradiente de proximidade e distância, expressos pelos termos *harapihiara* e *harapihianã*¹⁵⁸, respectivamente. Desta maneira afirma Uirá Garcia:

Os Awá costumavam classificar os co-residentes de um mesmo *harakwá* por *harapihiara*, e a medida que as distâncias aumentavam, os outros eram *harapihianã*, que neste caso poderiam ser desde afins casáveis a inimigos em potencial. Com o contato (mais uma vez) a atual situação das aldeia Awá fez com diferentes grupos de pessoas vivessem muito proximamente, como não haviam experimentado até então. Hoje em dia, mesmo vivendo muito próximas, as pessoas se dividem para as atividades cotidianas - como as caçadas ou a agricultura emergente -, a partir dos mesmos grupos cognáticos *harapihiara* e *harapihianã*, que antes, na floresta, se encontravam com menos intensidade, e jamais experimentariam uma vida juntos. (2010:47)

Poderíamos dizer que a permissão de acesso e a transmissão destes *harakwá* se dariam através das relações consanguíneas (com uma inclinação patrilinear) e de afinidade (e também de amizade), assim como propôs Comier (2003:73). No entanto não há uma regra que regente as dinâmicas de reprodução destes caminhos, pois cada nova aliança traz uma nova configuração e, portanto, eles somente podem ser entendidos e observados particularmente (Garcia, 2010:47)

Além disso, estas “políticas” de acesso aos *harakwá* são definidas pelo conhecimento que se tem sobre a área que alguém “proclama” como sua. Como disse anteriormente a aprendizagem se dá através do conhecimento que se tem da floresta, e os caminhos são a via de acesso a estes conhecimentos, assim tem mais valor uma área que se conhece do que uma ainda não explorada. Em suma, a territorialidade Awá-Guajá é algo “aberta”, mas tem seus limites e “fronteiras”. Com o contato tiveram que encontrar novas maneiras de praticar a sua “territorialidade” em uma situação catastrófica de invasões e circunscrição em Terras Indígenas. É “centrífuga”¹⁵⁹ e apesar da “planificação aldeã” imposta pelo Estado, a lógica da “multiplicação” (Clastres, 2004:267) subsiste ao próprio sistema.

¹⁵⁸ Os termos *harapihiara* e *harapihianã* são marcadores de relações entre pessoas. As distâncias sociais e genealógicas entre os seres humanos são pensadas mediante estes conceitos. Garcia (2010:120-125) fez uma análise muito importante sobre estes termos.

¹⁵⁹ Se apropriando do termo que Clastres (2004:266) utilizou para tratar da guerra e autonomia entre as sociedades ameríndias. Carlos Fausto nos da outra concepção da palavra “centrífugo” (conf. Fausto, 2001:533-537). Os Awá-Guajá poderiam estar incluídos nesta categoria proposta por Carlos Fausto mas com uma característica peculiar de que sua reprodução social estaria menos enfocada na guerra do que no xamanismo.

A noção de *harakwá* não compreende somente a questão do território como um fim em si mesmo, mas está envolvida com as mais variadas relações onde o território se torna o palco de reprodução sociocultural dos Awá-Guajá. Desta maneira, são as relações entre as pessoas, animais, plantas, seres míticos, entidades telúricas e celestiais que dão vida a estes caminhos, que dão sentido para que a floresta seja não somente um espaço geográfico de obtenção de recursos, mas uma fonte de inspiração para que continuem *com* ela. A mata está cheia de vida, e como Tim Ingold comentou para o caso Ojibwa (2000:89-111), as coisas consideradas inanimadas podem ter movimentos, assim como animais, plantas e objetos podem ser pessoas.

Portanto os *harakwá* não são espaços a-históricos e abstratos, mas pelo contrário, a todo o momento sofrem a ação humana e são marcados com os mais diversos acontecimentos: uma antiga área de acampamento, o lugar onde alguém foi atacado por um “dono” celestial, uma cabeceira de um rio que se encontravam algumas famílias, locais de mortes e seres espectrais, uma serra onde caçaram tal animal, etc. Em poucas palavras, é andando que “as paisagens são tecidas na vida e as vidas são tecidas nas paisagens, num processo contínuo e sem fim” (Ingold, 2011:47). São paisagens que têm memória, e são estas memórias da floresta as mais preferidas dos Awá.

CAPÍTULO 4 – XAMANISMO E LIDERANÇA

O que se segue é uma lista das qualidades que se requer de um líder. Na prática elas variam de uma sociedade para outra, em toda região; umas são mais enfatizadas em certos lugares, outras recebem maior atenção em outros lugares. Em primeiro lugar, espera-se de um líder que esteja comandando diante de todos, por seu exemplo e iniciando atividades, e não dando ordem por detrás. Em segundo lugar, ele deve ser competente ao organizar e dar andamento a questões rotineiras e ser capaz de formular julgamentos corretos quanto a determinados assuntos como, por exemplo, construir uma aldeia ou preparar uma roça. Em terceiro lugar, ele deve ter a capacidade de falar bem, seja através de um discurso energético, quando se dirige a pessoas de fora, seja por meio de um discurso persuasivo, quando as coisas precisarem ser feitas, seja recorrendo a um discurso diplomático, quando for necessária sua mediação em um conflito. Em qualquer lugar, o líder precisa ser generoso, quer se trate de distribuir ou redistribuir a comida e a bebida na aldeia, quer de receber visitantes ocasionais ou moradores de outras aldeias, por ocasião das danças. Em quinto lugar, ele deve ser portador de conhecimentos, habitualmente no que se refere ao ritual ou ao xamanismo, mas também no que diz respeito à tradição.

Peter Rivière (2001)

Elementos da pessoa humana, breve descrição

Num hospital em São Luís há pouco tinha morrido Aure, indígena de etnia desconhecida que vivia faz alguns anos - junto com Aurá, que pertence ao mesmo povo que ele¹⁶⁰ - em uma casa construída ao lado do Posto Indígena Tiracambu. Logo após o seu falecimento algumas pessoas adoeceram nesta aldeia, males que foram atribuídos ao desafortunado moribundo, que agora se tornara duplamente perigoso: um *kamará* “morto” que vivia numa aldeia Awá não é um morto qualquer. É que quando alguém morre, um componente da pessoa humana se transforma em um ser sinistro e espectral que pode amedrontar os vivos, sejam eles próximos ou não, Awá ou não. Esses seres são chamados de *ajỹ* e era o próprio *ajỹ* de Aure que estava assombrando o lugar.

Os *ajỹ* são o resultado de uma dessas potencias da “alma” que agem diretamente no mundo humano, potencias estas que são fabricadas a partir da morte das pessoas ou são “acionadas” em condições emocionais muito particulares, como o medo e a tristeza, por exemplo. Ali na aldeia Awá havia vários desses *ajỹ*, eles costumam a assobiar de noite e podem até bater na tua porta para te capturar. Em hipótese alguma você deverá atendê-los. Em Santa Inês, cidade onde fica o polo de saúde indígena, os Awá dizem que existem muitos desses *ajỹ*, e eles também batem na porta do quarto quando lá ficam hospedados. São seres muito perigosos, que podem atacar durante a noite em qualquer lugar, mesmo ali nas imediações da aldeia. Uma vez Taquarixika, homem dos seus trinta e poucos anos, estava andando na trilha que liga a aldeia ao posto da FUNAI quando de repente apareceu atrás dele um desses seres terríveis. Imediatamente Taquarixika atirou com sua espingarda, mas nada aconteceu, foi como que se a bala tivesse atravessado o *ajỹ* que em seguida apareceu em sua frente e sumiu. Contudo, uma das esposas do velho Juriti não teve a mesma sorte, quando caminhava por uma das

¹⁶⁰ Aure é um nome que foi dado pelos funcionários da FUNAI a um dos dois indígenas encontrados em 1987 próximos a uma rodovia próxima a Marabá (PA). O outro foi apelidado de Aurá e hoje vive na aldeia Tiracambu dos Awá-Guajá. Quando estive na casa deles, em outubro de 2012, foi impressionante ver a quantidade de flechas que fabricavam e que se encontravam espalhadas por todos os cantos da casa. Não saberia dizer o porquê desta incessante e obsessiva fabricação de flechas, mas tendo em conta que eles provavelmente são os dois únicos remanescentes de um povo indígena que até hoje não se sabe qual é, podemos facilmente supor que o desespero e a dor de não encontrar o seu próprio povo possa ter consequências inimagináveis. Antes de serem alocados na aldeia Tiracambú os dois moraram na aldeia Guajá na TI Alto Turiaçu, porém antes de irem viver próximos aos Awá eles moraram com os Tembê (PI Canindé) e os Asuriní (PI Koatinemo). Entre este último houve graves conflitos, resultando na morte de um Asuriní que não aguentou os ferimentos causados por um golpe de machado dado por Aurá, o braço do infeliz foi decepado (PIB/CEDI, 1990:350).

trilhas próximas a aldeia um *ajỹ* a atacou pelas costas, agarrou o seu corpo “como um tamanduá”, jogou-a no chão e por pouco não a mata. Hujoira, a vítima, tentava gritar, mas não conseguia emitir nenhum som, queria se mexer mas estava imobilizada. Assim foi hospitalizada em Santa Inês, onde aos poucos pode se recuperar, já que lá os médicos têm o antídoto necessário para estes casos que tanto os assombram, antídoto esse que é conhecido como *ajỹ pohy*, ou seja, “remédio para (contra) *ajỹ*”.

No entanto, os Awá-Guajá não são totalmente vulneráveis às investidas desses seres, há como evitá-los, falarei sobre duas formas para que isto aconteça. Loretta Cormier, em artigo sobre a questão do olfato entre os povos indígenas (2005), nos fala sobre as “plantas repelentes de fantasmas” e as coloca como plantas anti-memória, o que faz ecoar a ideia de “amnésia genealógica”. Na verdade os mortos não são esquecidos, mas há um esforço para que eles não se façam presentes, já que viraram outros, e assim sendo, o olfato é um dos sentidos que expressa esse outro que antes tinha um cheiro igual ao meu, mas agora é fedido, cheira podre. Os *ajỹ* fedem, e para mantê-los longe podemos contar com a ajuda de plantas que misturadas com água espalhamos pelo nosso corpo para que seu odor nos deixe imune aos ataques desses seres predadores e canibais. Os *ajỹ* não gostam do cheiro dessas plantas, e também não gostam de luz. Por isso também que durante a noite, na aldeia ou no acampamento, o fogo nunca se apaga. Além disso, as lanternas, tão importante para as caças noturnas, são igualmente valorizadas porque espantam os *ajỹ* com a claridade que proporcionam. Portanto, pode-se prevenir e tomar medidas profiláticas contra esses seres assustadores, mas depois que é atacado por um deles, a solução mais cabível é de ser tratado por um médico *karaí*, detentor de um *pohy* (remédio) que possui a capacidade de reestabelecer a saúde de uma pessoa que teve a vida ameaçada pelo “espírito maléfico” de um morto, seja ele o de um Awá, *karaí* ou *kamará*. Mais adiante retomarei esta discussão.

E não é à toa que os Awá têm medo desses seres espectrais, para mim eles foram descritos como sendo pequenos (do tamanho de uma criança de três ou quatro anos mais ou menos), carecas (“parecem os bebês que se vê na cidade”, ou seja, aquelas bonecas sem cabelo) e com garras parecidas com a de uma preguiça. Eles vivem em buracos na terra e se alimentam de ratos e gambás, além de constituírem família, terem esposas e filhos. Enfim, os *ajỹ* fazem parte daquela classe de seres que todos devem manter distância. Nunca se deve estabelecer qualquer tipo relação com eles, pois são encarados como completamente prejudiciais às pessoas, visto que causam doenças e querem tirar a

vida dos vivos¹⁶¹. Portanto são seres da não-relação por excelência e encarnam tudo o que é ruim: se alimentam de animais totalmente desprezados na dieta Awá, exalam um odor fétido, possuem uma imagem horripilante, são pequenos (porém fortes), possuem uma aparência algo animalesca e moram debaixo da terra, o que os faz pertecer a uma espécie de submundo.

Contudo não devemos esquecer que os *ajj̃* ainda são, de certa forma, (ex)humanos. Na verdade eles são a transformação de uma dessas potências do ser humano. Quando alguém morre, o seu *hajtekéra* (aquilo que podemos traduzir como “princípio vital” ou “alma”, e que os Awá traduzem também como “carne”) sobe ao céu (*iwá*) juntamente com o *há'aera* (que pode ser traduzido como “raiva”), dois elementos essenciais da pessoa Awá. Quando o *hajtekéra* chega no *iwá*, ele se desprende do *há'aera* que em seguida desce para terra e se transforma em *ajj̃*, enquanto que o *hajtekéra* ficará no céu para em breve se transformar em um *karawara*, o ser celeste Awá e ideal do verdadeiro ser humano. Além disso, há um terceiro elemento que remete a esta “corporalidade” indígena, é o *ipirera* e poderia ser traduzido como “pele” ou “couro”. O *ipirera* fica na terra e apodrece, e segundo Cormier (2005:136) o cadáver pode sofrer uma espécie de purificação feita pela água da chuva que depois o transforma (seria em *karawara*?) e assim libera o *ajj̃* associado a ele, desvanecendo-se. Resumindo, assim como apontado por Uirá Garcia (2010), para os Awá-Guajá a pessoa humana é dividida em três elementos¹⁶²: *ipiréra* (“couro”, “pele” ou “corpo”), *haitekéra* (“carne” ou “princípio vital”) e *há'aera* (“raiva” ou “espectro”); e após a morte cada um desses elementos tem uma sorte: o *ipiréra* fenecerá na terra, o *haitekéra* sobe ao céu (*iwá*) e se transforma em *karawara* e o *há'aera* se transforma em um ser spectral - os *ajj̃*¹⁶³.

¹⁶¹ Nas etnografias sobre os povos tupi-guarani podemos encontrar diversos correlatos a esses seres espectrais que os Awá chamam de *ajj̃*, como por exemplo, os *ãññ* Araweté (Viveiros de Castro 1986). Para vários outros cognatos dessa palavra encontrada em outros povos Tupi ver Cormier (2003:145). Porém, aos *ajj̃* se somam também a figura do *koropí*, controladores de certos animais (conf. Viveiros de Castro 1986:244).

¹⁶² Elementos que tem uma contrapartida fisiológica, já que está situado na vitalidade de alguns órgãos internos como o coração e o fígado (idem, p.96).

¹⁶³ Esses dois últimos elementos merecem uma atenção especial, pois estão provavelmente relacionados ao mito de Maíra. Como é de conhecimento, neste mito, Maíra tem dois filhos gêmeos, um homônimo que subiu ao céu e lá habita e outro chamado de Mukuraxia'a, ou seja, um “aliado” do mucura. O gambá é um animal que está associado aos *ajj̃*, e assim poderíamos aventar alguma relação desta bifurcação da “alma” Awá com a separação dos dois gêmeos: enquanto um está associado ao céu, às coisas belas e as qualidades morais desejáveis o outro está ligado à terra, às coisas feias e ruins. É claro que o maniqueísmo da suposição não deve ser levado ao pé da letra, já que os *ajj̃* também são responsáveis pelo surgimento de vários animais que existem na terra, mas é somente uma observação sobre esta possível conexão mítica.

A escatologia, o destino *post-mortem*, as transformações, são importantes para entrarmos neste universo (não)humano dos afins potenciais. Contudo, sabe-se que há ainda muito que saber sobre a noção de pessoa e corporalidade para os Awá-Guajá: vias abertas da América indígena que devem ser percorridas na medida em que “uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades” (Da Matta et al., 1979:3). cremos que ali podemos encontrar esta profunda e fecunda “matriz de símbolos”, mas que não cabe ao escopo deste trabalho mergulhar a fundo nesta investigação tão elementar e complexa, esforço este que merece uma atenção especial. No entanto, a noção da pessoa, tratada aqui muito brevemente, é essencial para pensarmos sobre a questão do xamanismo Awá, o que será abordado na primeira parte deste capítulo.

Faço assim uma sucinta descrição de sua cosmologia e mostro a importância dos seres celestes para a manutenção não só da saúde Awá, mas também a dos brancos. Por fim, escrevo sobre a política Awá, buscando trazer elementos de uma chefia que se configura nestes tempos de novas alianças. Todos os chefes são xamãs, e vice-versa, e as questões ligadas à saúde, seja ela “tradicional” ou “ocidental”, devem ser levadas em conta por esta nova liderança, pois por algum meio estas forças causadoras de doenças devem ser afastadas.

O *iwá* e os *karawara*

Hoje em dia não é somente a questão da invasão um problema para a vida Awá, mas a luta pela melhoria do atendimento à saúde nas aldeias é um dos assuntos que mais tem aparecido nas últimas movimentações deste povo. Com o fim da ditadura militar no Brasil e a promulgação da Constituição de 1988, houve diversas mudanças com relação à saúde pública¹⁶⁴ e às políticas indigenistas, mas apesar disso todos que trabalham com os Awá sabem das dificuldades enfrentadas no dia a dia das aldeias, a precariedade e o abandono do governo perante as inúmeras necessidades referentes à saúde são latentes.

¹⁶⁴ Em 1999 foi implementado o primeiro Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão (DSEI-MA), na época, sob a responsabilidade da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Hoje em dia o setor do governo responsável pela saúde indígena é o Ministério da Saúde e os DSEIs estão incorporados na nova secretaria criada em 2010, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)

A falta de remédios na enfermaria improvisada da aldeia Awá, por exemplo, é uma constante, assim como são as epidemias. Quando acometidos por enfermidades/dores (introduzidas ou não pelo contato com os brancos) os remédios nativos se tornam tão relevantes quanto os remédios advindos da biomedicina. Estes últimos, assim como outros objetos e alimentos de origem branca, possuem uma contrapartida indígena que só pode ser percebida nas relações de reciprocidade verificadas entre aqueles que têm o poder de fabricá-los. Desta forma, para tentarmos entender como os Awá enxergam as potências terapêuticas dos remédios e médicos *karai* primeiramente teremos que nos ater a alguns aspectos de sua própria cosmologia, o que trará os elementos centrais para visualizarmos a fonte da cura de seus males. Nada cai do céu, e tudo, ou quase tudo, está lá. Começaremos tratando deste céu, o *iwá* e também sobre alguns seres que lá habitam.

Na morte, durante o sonho, ou no ritual, ou mesmo quando acometido por doenças, alguns aspectos da pessoa acabam se sobressaindo na medida em que ele é o meio no qual relações serão travadas alhures. O céu (*iwá*) é o principal espaço em que essas relações se dão, ao menos é o mais valorizado pelos Awá. É para lá que o *hajtekéra* (“princípio vital”) se dirige quando alguém morre (*mānu*), quando se dorme (*kerê*), quando é realizado o ritual da *takajá* (*ohó iwá pe*), e mesmo quando alguém está doente (*hahỹ*). O *iwá* é o espaço onde se dão as alianças através da comensalidade, casamentos e parcerias de caça; é um local perigoso, mas visitado por todos os homens adultos, lá eles reestabelecem a sua saúde no encontro com os grandes caçadores celestes que são também os verdadeiros curadores, os xamãs por excelência.

Ao subir ao *iwá* o *hajtekéra* atravessa esse “céu” que comumente conhecemos, e assim como me foi dito, passa as nuvens, a lua e as estrelas, é muito longe (*miii be*)¹⁶⁵. Este nosso “céu” ao qual me refiro é também chamado de *iwá*, mas é considerado o mais inferior de todos, no sentido que é o mais baixo. Aí é onde moram os urubus, e também onde passam os aviões. Os seres celestes, chamados de *karawara*, estão bem mais a cima, em patamares bastante longínquos da terra (*wy*). Porém quando se vai ao *iwá* se busca ir até a terra dos *karawara*, fazendo assim uma longa viagem para encontrá-los. Segundo me disse Takwarixika, um homem da aldeia Awá, a aldeia dos *karawara* está situada na direção do sol poente, enquanto o *iwá* dos brancos está do outro lado um pouco mais abaixo, a leste, e Tapãna, considerado o “chefe” dos

¹⁶⁵ *Mi*, dêitico espacial que indica lugar muito longe, geralmente dito alongando a vocal (Santana, 2007).

karawara, está no meio ao norte. Assim, podemos perceber que, como na maioria dos povos de língua Tupi-guarani, o eixo céu-terra é uma característica que permeia o espaço Awá-Guajá, contudo não é possível estabelecer uma verticalidade exclusiva de seu cosmos, já que, como no caso Araweté, “os valores verticais e horizontais do cosmos se misturam, ou interfluenciam, e as qualidades simbólicas do espaço distorcem qualquer neutra geometria” (Viveiros de Castro 1986: 189). A cosmografia Awá-Guajá está dividida em vários patamares celestes, contando também com um patamar subterrâneo¹⁶⁶. Esses *iwá* são infinitos, e subir além de dois ou três patamares é uma empreitada um tanto arriscada, pois os homens que assim fizerem estarão correndo o risco de não mais voltar à terra, seduzidos pela fartura de comida e esposas que a eles serão oferecidas pelos *karawara* - e também pela própria impossibilidade “física”, já que o *iwá* é um local quente por excelência, e a cada patamar avançado este calor tende somente a aumentar (Garcia 2010: 73)¹⁶⁷.

Vários seres habitam o *iwá*, entre eles os *kamará* (que seriam os outros indígenas), os *karaí* (os não-indígenas, brancos), os *Tapãna* (os “chefes” do céu) e os *karawara* (os Awá celestes¹⁶⁸). Contudo cada um parece ter seu próprio *iwá*, mas que não estão isolados em si mesmos, pois há trocas (ou partilhas) muito importantes entre alguns deles, como por exemplo, entre os *karaí* e os *karawara*, ou melhor, entre os *karawara-karaí*, já falaremos sobre essa relação cósmica. Entre todos esses seres que habitam o céu os mais lembrados são sem dúvida os *karawara*, já que esses estão relacionados a diversos domínios da vida Awá. Esses seres celestes podem ser duplos de pequenos animais terrenos (principalmente pequenos insetos e passarinhos) e plantas, mas que no céu são humanos. Os *karawara* são, sobretudo, notáveis caçadores, e ora

¹⁶⁶ O surgimento da terra (*wy'*) se deu por meio da separação dos patamares celestes, antes da separação o céu e a terra eram muito próximos; e apesar de algumas vantagens, como a caça em abundância, a terra era um local muito quente por estar próxima ao céu. A terra era também muito esburacada, e algumas pessoas caíam nestas aberturas dando origem a esta população subterrânea, na qual pouco se sabe (conf. Garcia 2010:79).

¹⁶⁷ Foi-me relatado também que o *iwá* é um lugar frio, e quanto mais se sobe mais frio fica. Mas pelo que pude entender esse frio não quer dizer que eles sentem frio, mas uma sensação que só pode ser entendida em oposição ao quente, remetendo à ideia de frescor, “parece ventilador”, me falaram. Ou seja, é uma sensação boa. Pelo que pude entender o céu está relacionado às coisas boas, apesar de ser perigoso. No entanto para os Awá o perigo nem sempre está relacionado ao que é ruim.

¹⁶⁸ O destino de todo Awá-Guajá é se tornar um *karawara*, logo após a morte o *haitekéra* (princípio vital) encontra com Kirimixi Xa'á, um *karawara* celeste que ressuscita o morto, assim este passa a morar no *iwá* (céu). Para uma descrição deste processo conferir Garcia (2010: 421-22). Outra maneira de ressuscitar o morto me foi contada na aldeia Awá, o que envolve a ideia de criação (*riko*), falarei disso mais adiante.

descem a terra para suas atividades cinegéticas¹⁶⁹ e coletar méis ora somente caçam em patamares superiores; os banhos nos rios também são apreciados, já que no céu o calor é intenso. Os *karawara* são responsáveis pelo canto, pela cura e pela caça - cada um dos inúmeros *karawara* tem a sua especialidade, consome um (ou mais) tipo de carne em particular – e são também humanos magníficos, humanos belos (*awá parahy*), sempre adornados, são a verdadeira humanidade.

Ao chegar ao *iwá*, o *haitekéra* que sobe para visitar os *karawara* se depara com uma quantidade enorme deles. “Parece São Luís”, me disseram, a população no céu é imensa, não dá para contar quantos desses seres moram lá, só se sabe que são muitos¹⁷⁰. Além disso, as casas do *iwá*, a depender do *karawara*, ou são “que nem a do posto”, ou seja, casas de *karai* de alvenaria, ou são como os tapiris da floresta, feitas de folhas de palmeira. Por exemplo, Karajú, um dos *karawara* que tem uma forte ligação com os brancos, mora em uma casa com telhas de barro, paredes e tudo que há numa casa de *karai*, e, além disso, usa espingarda, roupas, moto-serra, gosta de arroz e é bilíngue, fala em Awá e em português. Por outro lado, vários outros *karawara*, aliás, a grande maioria mora em tapiris, usa arco e flecha, está sempre adornada com penas de tucano e uruburei, e geralmente come babaçu, açaí, bacaba e outros frutos da mata. No entanto, ambos os *karawara* - aqueles que caçam com arco e flecha e moram em tapiris e aqueles que usam espingarda e moram em casas de alvenaria - são considerados excelentes caçadores, não há uma superioridade técnica entre eles, embora empreguem diferentes tecnologias. Da mesma forma ambos são considerados moralmente bons, um não é “pior” que o outro. Ambos os apresentam à(s) sua(s) esposa(s) e filhos, os convidam para entrar em suas casas, para cantar, caçar e comer, ou seja, juntos fazem as atividades que mais lhes dão prazer e sustentam o ideal de vida Awá. Apesar disso, nem sempre um encontro com um *karawara* é festivo e amigável, alguns deles são considerados valentes e perigosos (*imahy*), principalmente quando estão na terra, é o que veremos.

Um dos aspectos mais dignos de nota dos *karawara* é que eles são caçadores exemplares. Descem à terra ou se utilizam de um patamar superior ao deles para abater os animais que tanto gostam de comer. Por exemplo, Karaju, este *karawara* que é uma espécie de “dono” ou duplo dos *karai* no *iwá*, caça veado mateiro, veado foboca, anta e

¹⁶⁹ Os *karawara* só descem à terra durante o dia, e de noite vêm à terra somente durante o verão no ritual de subida aos céus.

¹⁷⁰ Os Awá conhecem e tem contato com uma quantidade enorme de *karawara*, veja Cormier (2003:139-41) e Garcia (2010:384-94) para uma relação bastante extensa desses seres.

paca. Já Pacoain Jara e Pinõwá Jara são grandes caçadores de guariba, sendo que o primeiro é o duplo de um tipo de rolinha e o segundo é o duplo da bacabeira. Não são todos os *karawara* que descem a terra e a maioria que passa por aqui são rápidos demais para serem vistos, contudo alguns deles já foram vistos enquanto os Awá estavam caçando na mata. Nem sempre este encontro foi pacífico, apesar da maioria dos *karawara* serem considerados “mansos”, alguns são *imahỹ* (bravos) e defendem os animais que os Awá estão perseguindo. Abaixo coloco uma dessas interessantes narrativas (editada e arranjada para melhor compreensão da leitura, mas buscando manter a dinâmica original) que retratam o fortuito e perigoso encontro na floresta com esses seres que, apesar de ser o ideal humano, podem assumir o papel de inimigo e afim ao mesmo tempo. Assim nos contou Piranê:

O *jará* do porcão tá no céu, mas transforma que nem gente, ele tá com flecha na mão dele, ele tá no céu, aí tá com fome e não tinha comida lá no céu, e daí ele desce pra cá e fica do mesmo jeito que o porcão, aí come fruta junto com os outros porcão. *Jará* de porcão tem assim pena de tucano, cocar, é igual gente. Eu vi um lá quando tava caçando aqui na terra, ele não gosta de gente não. Eu flechei um porcão, e ele foi embora, saiu sangrando e o *jará* do porcão estava junto com ele comendo fruta, ficou espantado e virou gente, e daí quebrou tudinho a minha flecha e meu arco, ele é igual gente, estava atrás de mim e quebrou a flecha, foi o Xahú Jará que fez isso, é o nome dele. Ele falou para mim, “você gosta de me comer?!”, “eu te pego, eu te mato!”. E eu estava sem flecha. Xahú Jará pode fazer a gente virar bicho, virar porcão, eu não quero virar porcão não, aí eu disse: “eu te mato também!”, eu tava segurando uma faca e o Xahú Jará não tinha faca não. Xahú Jará muito forte, falou que ia matar minha família, que ia me matar. Aí eu falei que ia bater também, que podia vir pra cima que eu bato também, “vou te pegar!”. Daí Xahú Jará foi embora e voltou para o céu. Uma vez Xahú Jará pegou também o Takwarixiá, pegou a flecha dele. Takwarixiá correu atrás do porcão e o *jará* foi atrás dele para pegar o arco, veio por trás e puxou. Takwarixiá quase caiu, e daí o Xahú Jará disse para ele, “que diabo você tá fazendo aí?”, daí Takwarixiá enganou o dono do porcão falando, “Cuidado, tem branco ali!”. Os dois saíram correndo, o Xahú Jará foi para o céu e Takwarixiá correu no mato. Xahú Jará é perigoso, tem flecha, se ele pegar ele mata mesmo, te transforma em porcão. Tempos atrás meu pai matou um Xahú Jará, eles ficaram brigando, quebrando o pau, quase que Xahu Jará mata meu pai. Ficaram brigando um tempão, meu pai muito bravo, “eu te mato mesmo!”, disse. Aí meu pai estava com uma flecha na mão, aí os dois foram lá pra cima, foram lá pro *iwá* e meu pai matou ele lá no céu. Daí o Xahú Jará morreu e virou porcão, tava lá no mato, meu pai foi ver no dia seguinte com o seu primo.

Meu pai e minha mãe encontraram com o Tapi Jará, “dono” da anta, ele tava lá comendo folha, quebrando pau, a gente pensou que era índio isolado, “olha, tem alguém quebrando pau aí”, “será que é gente? Será que é *karai*? Vamos ver lá”. Meu pai foi bem perto pra ver, e minha mãe ficou longe, mas ele foi bem pertinho e viu o Tapi Jará virar gente, fez que nem (o flash da) máquina quando tira foto. Ele é bem gordão, é grande demais, e é só grande, não tem pena de tucano (no braço e na cabeça). E ele falou, “eh rapaz, que tu tá fazendo aí? “, “caçando jabuti”, meu pai disse pra ele. “É mentira, vocês quase me matam, vocês gostam de me comer”, retrucou Tapi Jará. Aí os dois brigaram muito, meia hora brigando, brigaram lá em cima no céu, aí desce e briga também, e quase matou meu pai. Minha mãe ficou lá vendo, viu tudo, quase minha mãe chorou e meu pai continuou brigando, um querendo matar o outro. Tapi Jará é forte, mas meu pai ficou forte também e matou com arco e flecha, daí ele se transforma em anta e a gente come mesmo. Dono de anta vem aqui para comer fruta quando não encontra no *iwá* (céu), se transforma em anta aqui, fica de barriga cheia e depois vira gente de novo e vai pro *iwá*. Lá no *iwá* Xahu Jará usa flecha para caçar, mas Tapi Jará não usa não (Informação verbal¹⁷¹).

Os Awá-Guajá me disseram que o Xahú Jará e o Tapi Jará são os únicos dois *karawara* que tem esse aspecto belicoso quando são encontrados na mata, os outros ou não são vistos na terra ou são considerados “mansos”. Daqui podemos apreender algumas características desses dois importantes *karawara* bastante citados pelos Awá:

- 1) A associação que os seus *nimá* na terra têm com eles, o que não implica uma ideia de “controle”, “domínio”, mas uma relação cosubstancial que mantêm entre si. São *jará* que apesar de humanos se confundem com os seus “duplos” terrenos, mesmo no céu.
- 2) O perigo apresentado ao caçar determinados animais, já que a caça, da perspectiva de alguns deles é guerra, e como toda guerra o resultado pode ser a morte de um dos lados ou de ambos.
- 3) O perigo de perder a batalha e consequente prevalecimento da perspectiva do outro, o que pode ser evidenciado pela transformação e a perda da humanidade; aqui na verdade é uma batalha entre humanos, mas que tem como tablado de luta o *iwá*, o espaço por excelência das transformações, assim, por exemplo, os humanos podem virar queixadas e serem comidos, tanto de um lado como de outro, sendo que a única diferença é a imediata associação do *karawara* com o seu duplo na terra. Portanto, desta perspectiva todo *xahú* (queixada) e toda anta, *tapi'ira*, (e todos guaribas, sem exceção, já que esses eram humanos), são humanos em potencial. O perspectivismo “down to earth” (Willerslev, 2007) pode ser percebido neste momento

¹⁷¹ Piranê / Aldeia Awá, 2013.

em que humanos correm o perigo de se tornarem suas próprias caças caso perderem a guerra. 4) O medo que esses *karawara* tem dos *karaí*, e os Awá podem enganá-los dizendo que eles estão por perto e afastá-los, evitando brigas, mas assim também não conseguem a carne deles para comer. 5) As diferenças entre os *karawara* não só no aspecto dos animais que caçam, mas em sua aparência, no modo de se comportar, no relacionamento com os Awá e nas técnicas empregadas na cinegética.

Como foi dito, são muitos os *karawara* existentes no *iwá*, e poderíamos dizer que uns são mais responsáveis que outros por determinadas capacidades de atuar no mundo. Apesar destes aspectos temíveis que alguns (poucos) podem apresentar creio que grande parte deles manifestam características positivas e benéficas, o que nos remete ao tema do xamanismo, da saúde e da doença. Aqui será levada em conta a importância que o sistema de saúde do governo, por sinal muito precário (assim como é a realidade em muitas aldeias indígenas no Brasil), tem para o tratamento das doenças que os Awá tanto reclamam. Nesta perspectiva, a questão da saúde funciona também como um catalisador das atuais lutas políticas por melhorias neste sistema e qualidade nos serviços médicos. Desta forma, começo fazendo uma pequena descrição do ritual de subida aos céus (*ohó iwá pe*), já que este é o principal momento em que o xamanismo Awá-Guajá se faz presente: não é somente os Awá que fazem uma viagem ao céu para encontrar os *karawara*, mas estes últimos descem a terra e visitam as versões passadas de si mesmos, trazendo a saúde necessária para que a vida siga em frente.

O ritual de subida aos céus

Diferentemente de outros povos amazônicos que possuem um complexo arranjo de rituais, os Awá-Guajá observam apenas um, este conhecido como *ohó iwá pe*, ou “ritual de subida aos céus”. Durante o início da estação seca¹⁷², aproximadamente em julho, dá-se início a estas viagens ao mundo celeste, o que por vezes irá se estender até o início da estação chuvosa. Folhas de babaçu são arrancadas, e com elas se prepara a

¹⁷² Este ritual é realizado no período de estiagem porque segundo os Awá-Guajá, é durante esta época que Maíra, conhecido demiurgo na literatura tupi-guarani, se ausenta do céu para visitar a aldeia dos parentes de sua esposa, deixando assim de controlar o fluxo de chuva que está sob o seu domínio durante o “inverno”, permitindo assim a viagem dos homens (Garcia 2010:49). Outro motivo seria que durante o “inverno” a chuva molharia as penas usadas no ritual, impossibilitando a subida (Cormier 2003: 107).

takajá que, tendo o mesmo formato de uma tocaia de caça, agora é preparada para conduzir os homens ao céu, funcionando como uma espécie de portal, permitindo a eles o acesso aos patamares celestes (vide foto abaixo).

Além da montagem da *takajá*, que é realizada no centro do pátio, não há preparações especiais-específicas para a realização do ritual, sendo que o mesmo é feito em completa descontração por boa parte dos moradores.

Na composição do ritual Awá-Guajá, o ambiente da aldeia em nada se modifica durante as noites em que ele ocorre; por isso aqui segue uma “lista de ausências”: nada é levado ao pátio; nenhuma reza é realizada; comidas não são preparadas cerimonialmente; e nem mesmo a caça de animais específicos está prescrita, isto é, não há caça rituais. Além disso, não há flautas, cigarros, mingaus, bebidas fermentadas, dança com animais; nem distinção entre “alimentos cotidianos” e “alimentos rituais”(…) até por que não existem alimentos no ritual (Garcia 2010: 408).

Ornamentados com penas de tucano nos braceletes e no cocar, e com penugens brancas de harpia, gaviões ou urubu-rei por várias partes do corpo, os homens cantam¹⁷³



A *takajá* e os *karawara*. Foto: Marcelo Yokoi (2013)

¹⁷³ Durante o ritual não é utilizado nenhum instrumento além da voz.

e se preparam para entrar na *takajá*, onde lá permanecerão de 15 minutos a algumas horas, sendo que o ritual em si pode durar de duas a seis horas ou mais. O ritual se inicia e aos poucos os homens vão saindo de suas casas acompanhados de suas esposas que dão os últimos retoques nos enfeites corporais com a ajuda de uma lanterna, já que é sempre realizado na escuridão da noite. As mulheres desempenham um papel fundamental neste processo, são elas que cantam para os seus duplos celestes chamarem seus maridos para que estes voltem às suas casas¹⁷⁴: sem elas eles poderiam se perder para sempre, ou seja, morreriam (Garcia 2010: 413). Assim, ir ao *iwá* é sempre muito perigoso, a começar pelo caminho: o primeiro patamar é onde estão as águas borbulhantes, morada dos jacarés; faz-se necessário atravessar esse patamar para chegar à aldeia dos *karawara*, aonde estão seus parentes próximos (*harapihiara*) e distantes (*harapihianã*). É aí que se dão os encontros celestes, onde o cantar, o comer e a dança são as marcas que caracterizam a presença no *iwá*¹⁷⁵: daí também advém a sua ambiguidade, já que atraídos pelos *karawara*, os Awá-Guajá são convidados a participar de outros banquetes em outras aldeias, conhecer novas pessoas e possíveis esposas, e neste percurso perder o caminho de volta para sua casa na terra (Ibidem, p. 415).

Enquanto o *haitekéra* está no *iwá*, o *ipiréra* (a “pele”, o “couro”) permanece dentro da *takajá*, aguardando a chegada de um *karawara*. É que ao partirem para o *iwá* os Awá-Guajá normalmente têm um objetivo em mente, ou seja, procurar um *karawara* específico (Forline 1997: 202). Este então desce à terra ocupando o *ipiréra* daquele que está vagando no *iwá*, já que neste momento a sua “pele” se encontra vazia. Segundo Louis Forline, a partir daí o *karawara* sai da *takajá* e se dirige à sua mulher e filhos, ou melhor, esposa e filhos daquele que foi para o *iwá*, dando conselhos a estes através do canto, sendo que sua “esposa” também responde a ele por meio do canto. É neste momento também que se dão as curas, onde o canto e o sopro são direcionados ao doente (ibidem, p. 203). Loretta Comier também nos descreve este momento do ritual sobre quase os mesmos termos, acrescentando que os *karawara* podem ajudar as esposas a encontrar algumas espécies de animais, por exemplo, jabotis (2003: 103). Porém, Garcia (2010: 418-19) nos dá uma descrição muito mais completa e abrangente sobre

¹⁷⁴ Disseram-me que em alguns casos, se o marido está demorando muito para voltar do *iwá*, sua esposa (ou esposas), além de cantar, podem bater na *takajá* para que eles voltem o quanto antes.

¹⁷⁵ Durante a visita ao *iwá* pode-se também conversar com os parentes mortos e realizar pedidos para obter sucesso na caça. Decisões sobre os futuros matrimônios também poderão ser feitas junto aos *karawara* (Cormier 2003: 103).

este aspecto do *ohó iwá pe*: são vários os *karawara* que descem a terra e um homem pode trazer diversos deles. Os *karawara* rapidamente voltam ao céu, mas outro vem logo em seguida, cada um permanecendo apenas alguns minutos na terra¹⁷⁶, enquanto o *haitekéra* do Awá-Guajá está no céu há um bom tempo. Quando o *haitekéra* do homem que empreendeu sua viagem aos patamares celestes volta à terra, ele traz consigo o calor do *iwá* (*iwá hakú*) e a música do céu (*iwá jã*), sendo estes os principais agentes terapêuticos que logo em seguida serão absorvidos pela esposa e filhos através do sopro e do canto. Enquanto isso um *karawara* irá permanecer na *takajá* para auxiliar o curador, agora só ele pode escutar os conselhos do *karawara*.

Durante o ritual as esposas formam um grande círculo em frente à entrada da *takajá* e carregam com elas os seus bebês de colo. As crianças maiores, se não estão doentes, ficam perambulando pelos pátios ou descansando em suas casas. Se um homem tem mais de uma esposa elas ficam juntas uma ao lado da outra e cantam, zelando pelo seu marido. Ir para o *iwá* por meio da *takajá* é sinal de maturidade, pois somente aqueles que possuem esposas podem se dirigir aos patamares celestes com a segurança necessária para que essas viagens ocorram bem. Como foi dito acima são elas que garantem que seus maridos retornem à terra e não se percam no céu com a fartura de comida e mulheres que são oferecidas pelos *karawara* em locais cada vez mais distantes, o que poderia levar ao esquecimento de seus parentes da terra e o conseqüente abandono do *ipirera*, ou seja, a morte. Contudo, as mulheres não vão para o *iwá*, mas se não fosse por elas os seus maridos também estariam impossibilitados de trazer à terra, através dos *karawara*, todos os conselhos e curas que esses seres celestes dispensam aos vivos.

Aos pouco os *karawara* vão voltando definitivamente para o *iwá* e as famílias regressam às suas casas. A “festa dos *karawara*”, assim como às vezes se referem ao ritual para os *karái*, se aproxima do fim quando um ou dois *karawara* ainda dançam e cantam no pátio. Os homens se retiram e se dizem cansados, pois muitos empreenderam uma dupla caçada, uma na terra e agora outra no céu. A viagem para e no *iwá* sempre é longa, mas como me disseram, faz com que se sintam bem e leves (*wiwi*), como que se uma espécie de desconforto fosse retirada de seus corpos, dando-lhes a disposição necessária para que a sua vitalidade não se sinta abalada. Não é tão simples visitar esses

¹⁷⁶ Os *karawara* descem a terra cantando e são reconhecidos por estes cantos, já que cada um tem o seu. Também emitem o som de seus duplos terrestres (Garcia 2010: 418).

xamãs celestiais, mas a jornada para encontrá-los é gratificante: além de possibilitar o bem-estar de sua família dá ao viajante o indício de que nunca estará sozinho, mesmo após a morte. Os homens Awá são eternos xamãs.

Desta forma, todos os homens adultos podem ser considerados xamãs, ou se pensarmos pela perspectiva de que não há um ritual de iniciação que celebre este status diferencial dentro do grupo, assim como não há um especialista que ocupe esta posição, encontraríamos uma sociedade sem xamãs, mas com um xamanismo vibrante¹⁷⁷.

Os “médicos” do *iwá*

Estávamos em um acampamento de caça quando Amiri, um garoto de dez anos aproximadamente, levou uma picada de jararaca no pé. Descalço, como de costume, o jovem brincava nos arredores do acampamento quando o animal peçonhento o mordeu. Logo os adultos trataram de amarrar em alguns pontos a perna do menino com a fibra da árvore *pupu*, e em seguida passaram um pouco de sal na ferida (em alguns casos pode ser passado no ferimento a casca de uma árvore chamada *araku* 'ÿ). Além disso, Amiri também teve que beber uma infusão feita com uma planta e assim dentro de alguns dias já estava melhor. Outro dia, quando eu estava no posto, chegou Pamonxiká e uma leva de pessoas que a acompanhava. A jovem de 15 anos tinha acabado de levar uma mordida de jararaca no pé, no caminho que liga o Rio Pindaré ao posto. Ficamos, o enfermeiro e eu, muito preocupados com a situação, os olhos dela começavam a ficar vermelhos e o pé inchava cada vez mais. Na enfermaria, o soro antiofídico estava vencido há tempos; Pamonxiká, muito tranquila sentada em uma cadeira, deveria ser removida o quanto antes para um hospital. Não há alternativa a não ser ir para a cidade mais próxima, desesperados, tivemos que pagar um carro para levá-la até Santa Inês, já que não havia veículos do governo disponíveis naquele momento de emergência.

¹⁷⁷ Há uma diferença considerável entre as aldeias no tocante à realização do ritual. Na aldeia Juriti e na Awá eles são realizados com frequência no tempo da estiagem, porém na aldeia Tiracambú é executado com menor assiduidade. Já na aldeia Guajá ele não existe já faz um bom tempo, e parece que é encarado com certa vergonha pela população. Na aldeia Awá, onde realizo o meu trabalho de campo, aquelas pessoas que estão mais “visivelmente” interessadas no mundo dos brancos pouco se animam quando o meu assunto é o ritual. Com elas não consegui encontrar nenhuma abertura para esse tipo de conversa, mas muito ao contrário, eu que virei o entrevistado. Já outros, como os parentes de Tatuxa'a, parecem interessados em me ensinar alguma coisa sobre o universo dos *karawara*, e demonstram a paciência de mostrar sobre um mundo que ainda estou começando a descobrir.

Foram duas reações diante o mesmo problema: uma picada de cobra. Numa delas, na mata, não há o que fazer a não ser utilizar o que se tem em mãos, plantas e um punhado de sal, e na outra, na aldeia, não há o que fazer a não ser ir para o hospital e receber o tratamento prescrito para uma picada de cobra. São duas formas de buscar uma solução para o mesmo problema, uma por meio daquilo que se convencionou chamar de “medicina nativa” ou “tradicional” (mesmo se utilizando de sal neste caso) e a outra pela “medicina biomédica”. Como mostrado no exemplo acima, parece haver uma nítida e clara distinção entre as duas terapêuticas, mas iremos ver que para os Awá esta distinção não é tão fácil de ser percebida, já que ambas as medicinas possuem uma origem xamânica e uma respeitada propriedade curativa. Aqui parece não haver doenças que só os xamãs celestes e as plantas da mata podem curar de um lado e doenças especificamente tratáveis pelos médicos *karai* de outro, pois uma pode completar a outra¹⁷⁸, e a depender da situação, uma é usada ao invés da outra.

Mesmo os funcionários da saúde que trabalham diretamente com os Awá¹⁷⁹, apesar de uma visão pautada na biomedicina - já que é dentro deste paradigma que se constrói a sua (nossa) própria noção de doença, conhecimento relacionado ao corpo que também é construído culturalmente, sendo negociado e renegociado num processo dinâmico através do tempo e do espaço (Lock & Scheper-Hughes, 1990:49 apud Langdon, 1994:116) - aprendem, cada um a seu modo, sobre a eficácia de algumas das plantas utilizadas pelos Awá na cura de seus males, já que puderam ver com seus próprios olhos, ou corpos, a ação desses “remédios de índio”. São diversas as plantas usadas pelos Awá e seu emprego tem múltiplas utilidades terapêuticas: para dores de cabeça, febre, fortalecimento do fígado, cortes na pele, queimaduras. Os funcionários sabem também de tratamentos que fogem ao cânone da biomedicina, são terapias pautadas em fórmulas utilizadas pela população regional que apostam na eficácia de certas plantas e gorduras de animais. É a própria experiência pessoal vivida que dita os paradigmas internos próprios da “consciência”. Aqui novamente não há uma definida dicotomia entre biomedicina e “medicina popular”, as duas são levadas em consideração. Também não há um completo descrédito, por parte dos servidores, de que o conhecimento Awá sobre as plantas e suas propriedades medicinais seja falso ou sem fundamento, mas há uma grande e essencial diferença entre os dois pensamentos:

¹⁷⁸ Em algumas situações pode-se fazer associações dos dois tipos (espécies) de medicamentos.

¹⁷⁹ Somente os técnicos de enfermagem que estão presentes no dia a dia da aldeia, os enfermeiros responsáveis aparecem apenas em ocasiões especiais.

enquanto para os últimos esses remédios são eficientes por conta de suas (desconhecidas) composições farmacológicas e estruturas químicas que pairam no imaginário, para os primeiros eles são bons porque foram os *karawara*, esses “médicos do *iwá*”, que “receitaram”.

Recordemos que os *karawara* estão presentes em diversos momentos da vida Awá: além das lutas e banquetes celestes são eles que têm o poder da cura, são eles que dão conselhos sobre quais animais seriam permitidos ou não durante o resguardo do casal e a menstruação da mulher, são eles que dão nomes, são eles que dizem sobre os remédios da mata que devem ser tomados em determinada ocasião, são eles que transformam o morto (*haitekéra*) em um deles, são eles que “fabricam” os remédios (*pohy*) da mata e também os remédios do posto, em suma, os *karawara* estão especialmente relacionados à vida, mesmo na morte, veremos. Como já havia dito, há inúmeros *karawara* no *iwá*, como me disseram “aqui tem pouca gente, no céu tem muita”. Além disso, não há somente um único céu, mas vários, tanto verticalmente como horizontalmente. E há uma espécie de relação mantida pelos *karawara* de diferentes *iwá*, assim como há um trânsito, às vezes unidirecional, entre eles. Para citarmos um exemplo vamos expor o caso de um *karawara* chamado Makaró. Considerado um grande caçador de porcos, de cabelo enroladinho e de porte grande e bem forte, assim como me descreveram, Makaró, duplo da pequena pomba-galega que vive na terra, é tido como um dos maiores chefes do *iwá*. Makaró é um grande caçador, e para caçar faz uso de sua espingarda que está cheia de fogo (*tatá*). Arakawỹ é seu chefe, porém este caça somente com taboca. Em suas viagens ao céu os Awá podem encontrá-los, e numa dessas ocasiões estes *karawara* provavelmente irão oferecer carne moqueada a ser consumida juntamente com farinha. E não é somente farinha que pode ser encontrada no *iwá*, mas também arroz, batata, macaxeira, abacaxi, e acredito que a maioria das plantas introduzidas pelo contato¹⁸⁰. Makaró gosta dessas “coisas de branco”, aprecia muito a farinha com carne, usa espingarda para caçar e, além disso, usa calça e camisa juntamente com as penas de tucano no cocar e nos braços¹⁸¹. Contudo, todas essas coisas não caem do céu para ele, mas são dadas (partilha pura) por um

¹⁸⁰ Interessante notar que há vários alimentos e objetos advindos do mundo branco que estão presentes no *iwá*, mas a manga, fruta muitíssimo apreciada por todos - e posso dizer que uma mangueira carregada é sinal de festa para as crianças - só existe na terra (*wỹ*).

¹⁸¹ O Makaró é um *karawara* que está muito próximo das pessoas que vivem na aldeia Awá na medida em que elas se veem nele: não são *karai*, mas conhecem muito bem o jeito deles. (Garcia, 2014, comentário pessoal).

generoso subordinado, o chefe do *iwá* dos brancos, Papakaryn. Desta forma Makaró e Papakaryn são amigos, “assim como nós dois somos amigos”, me explicaram se referindo a mim. Porém ambos caçam com espingarda, trabalham juntos e cantam lá no céu. O primeiro ganha muitas coisas do segundo, mas é “índio mesmo”, já o segundo é *karai*, mas que possui uma potência Awá, como todo *karawara*. No aspecto do xamanismo penso que Papakaryn é uma figura chave, já que é ele que faz os remédios dos brancos, sem ele não existiria os remédios da enfermaria que são tão valiosos nestes tempos em que as doenças frequentemente atacam aqueles que vivem na terra. No *iwá* não existe doença, mas pelo contrário, é o local onde as curas são “fabricadas”. A etiologia da doença é ampla, mas geralmente está associada a algum descumprimento de alguma regra alimentar, ao ataque de um *ajỹ*, ou está relacionada à raiva (*há'aera*) enviada por algum animal. Veremos brevemente sobre a questão da doença e o xamanismo Awá.

As enfermidades

Em boa parte dos grupos amazônicos quatro categorias de doenças podem ser encontradas: 1) as enfermidades causadas pela introdução de um elemento patogênico no corpo 2) enfermidades decorrentes da perda, ou rapto, de algum componente da pessoa - geralmente aquilo que é tido como “princípio vital” 3) as doenças causadas por contágio - que são principalmente aquelas oriundas do contato 4) e aquelas moléstias causadas por um desguardo, do descumprimento de alguma regra seja alimentar seja de uma fase de transição (social) da pessoa (Fausto 2001:337-338). Porém nem todas as sociedades ameríndias apresentam todos estes tipos de causas para os seus males “físicos”, assim, algumas destas categorias se aplicam a alguns grupos, mas não a outros. Por exemplo, entre os Parakanã, indígenas falantes de uma língua Tupi-Guarani, a segunda dessas causas está ausente, mas a primeira alcança um relevado destaque. Então, é por meio da atividade xamânica que se restabelece a saúde da pessoa: o xamanismo recai na relação entre o xamã e os xerimbabos-inimigos oníricos que devem ser domesticados para atuarem como verdadeiros “médicos-cirurgiões” que retiram o princípio maléfico introduzido no corpo de um doente por um feiticeiro (ibidem, p.362).

As relações que são postas entre os xamãs e aquilo que é considerado como os espíritos auxiliares tomam diferentes configurações nas sociedades amazônicas, porém

Dan Rosengren (2006) destaca dois grandes modos de relações: um em que os humanos são vistos como superiores aos espíritos, usando assim os seus poderes (o dos espíritos) para se “auto”-promoverem, e outro em que os espíritos são mais poderosos que os humanos, onde as oferendas e propiciações são necessárias para que os espíritos possam favoravelmente atender os seus suplícios (o dos humanos). No primeiro o foco estaria nas relações que os xamãs estabelecem com outras pessoas mais do que nas relações humano-espírito, é, portanto, político; no segundo, espíritos e humanos têm interesses diversos, e o elo é estabelecido através de um pacto, uma troca, ou seja, uma relação de reciprocidade em que os espíritos serão “pagos” pelos seus “serviços” prestados ao xamã. No primeiro a relação pode ser concebida como familiar, moldada na chave da filiação ou da relação dono/criaturas; no segundo podemos conceber uma certa distância, uma afinização talvez.

Agora, para os Awá-Guajá, a meu ver, humanos e espíritos não gozam de uma diferenciação “hierárquica” ou assimétrica, mas convivem sob a lógica da partilha, a única diferenciação, talvez, seja ontológica. Os *karawara* são afins importantes, com os quais se pode até mesmo constituir família, e não deuses distantes e mandões. Não há um xamã que se utilize dos seres celestiais (*karawara*) para que estes possam lhe conferir alguma espécie de poder especial que será utilizado em seu proveito, poderíamos dizer que os espíritos não são uma fonte de prestígio (político) do xamã, mas estão imersos em uma partilha cósmica onde os Awá são os ilustres convidados. Os Awá têm xamã mais do que são xamã, pois “apenas” recebem dos verdadeiros xamãs, os *karawara*, as potencialidades necessárias para que possam atuar no mundo dos vivos, ou melhor, na terra (*wy*). É um devir-xamã, um devir-saber, os seres celestiais são o destino póstumo de todo Awá e a encarnação do conhecimento sobre como as coisas são do jeito que são, habitantes de uma “terra sem mal” os *karawara* são contra o *um*, indivisível que é, e se apresentam como os multiplicadores das forças que habitam em cada homem Awá.

Aqui, diferentemente de tantos outros povos indígenas, não há feiticeiros “profissionais”. Se existem doenças ou elementos patogênicos que são enviados por alguém (de dentro ou de fora), se a morte de uma pessoa for atribuída a uma pessoa que manipula certos elementos, seja ele Awá, *kamará* ou *karaí*, este é um assunto bastante velado e oculto. Sabemos que uma morte pode ser atribuída aos seres que habitam o cosmos, apesar de nunca ter ouvido falar em uma morte causada pelos *karawara* -

somente me relataram que este pode desafiar a vida, por exemplo, quando alguém tem um desafortunado encontro com alguns desses seres durante uma caçada. No entanto, o ser responsável pela morte habita o *iwá* e é bastante temido. Conhecido como Tapãna, durante o inverno ele sempre marca a sua presença através do trovão, porém no verão, época da estiagem, não sai de sua casa no céu. Certo dia, quando estava na aldeia, Takwarixiá me contou sobre o seu irmão, Xipaxiá que, quando vivo, era uma das pessoas mais influentes na aldeia Awá. Xipaxiá, quando morreu, estava em sua rede dormindo de barriga para cima, o que fez com que seus olhos vissem o Tapãna no céu. Este o levou rapidamente, quando sua esposa o viu já estava morto. O próprio Takwarixiá, uma vez quase foi levado por Tapãna, dormiu de barriga para cima e encontrou-o no *iwá*, sua esposa intuitivamente percebeu o que estava acontecendo e trouxe seu marido de volta, dormir sem a esposa é estar correndo o risco de não mais voltar do céu.

As doenças podem ser interpretadas como a fuga do *haitekéra* e a morte, como já foi dito, a separação definitiva deste do *ipiréra*, o couro. O primeiro pode sair do “corpo” de diversas maneiras, sendo que suas causas estão ligadas principalmente aos sentimentos de medo e tristeza, estados de ânimo estes causadores de doenças e que, em último caso, podem levar à morte. Assim, por exemplo, o *haitekéra* pode fugir quando alguém é atacado por um *ajỹ* e o seu *há'aera*, situação esta que causa muito medo (*kiê*), ou quando alguém está muito triste, como quando uma pessoa está preocupada com alguém ou está insatisfeita com uma situação, por exemplo. Para termos uma ideia do que estamos falando, enquanto estava na aldeia pude ver as novas esposas de Xiramu¹⁸² - que perdeu uma antiga esposa para outro homem - recusando o convívio com ele. Elas, Jakarenin e Ipokaxi, se casaram com ele por um curto período de tempo, ambas fugiam de sua casa e voltavam para a casa dos pais, se recusavam a comer o que ele oferecia e começaram a ficar muito tristes e logo doentes, tendo mesmo que ser medicadas pelos técnicos em enfermagem do posto. Se continuassem com Xiramu o *haitekéra* delas ficaria definitivamente no *iwá*, ou seja, elas morreriam, tamanho o desgosto de estar com alguém que, apesar de ser um bom caçador, não lhes agrada como marido. Sem esposa, Xiramu quer ir atrás de seus filhos que foram morar junto com a mãe (e ex-

¹⁸² Segundo me relataram Xiramu, homem com 50 e poucos anos de idade, foi encontrado no mato sozinho ainda jovem e toda a sua família tinha sido morta. Quando foi encontrado não sabia fazer fogo e comia tudo cru, quando chegou na aldeia foi criado por Ximin, hoje um dos velhos mais experientes da aldeia. No entanto, dizem que ele tem um irmão morando na aldeia Guajá.

esposa dele) na aldeia Juriti, contudo nada dá certo para que ele viaje até lá, nem mesmo os Awá da aldeia Juriti querem recebê-lo, o pobre homem está em estado de panema¹⁸³ (*pānemyhym*), é um desafortunado cujas esposas não o desejam, atraindo para si este azar na vida, restando assim somente descansar em sua rede até que passe este indesejável período. Outro caso seria o do próprio Xipaxiá (citado no parágrafo anterior) que após voltar de São Luís, onde foi visitar um filho seu que estava doente, ficou muito triste e com medo de perdê-lo. Desta forma, cantando melancolicamente em sua rede resolveu ser levado por Tapanã e subiu ao *iwá*, pois não suportaria a dor de ver mais um filho seu morto¹⁸⁴.

Na morte, quando o *haitekéra* de uma pessoa vai definitivamente para o *iwá*, este componente da pessoa humana não se lembra de seus parentes na terra e nem mesmo de quem ela era. Assim que chega ao céu ela é entregue a um *karawara* que cuidará dela como se fosse um bebê, ele irá criar (*rikô*) a “criança”. Assim o *haitekéra* do falecido será posto numa rede e o *karawara* irá cantar para ele, até que cresça e se transforme também em um *karawara*. Uma vez, após o “ritual de subida aos céus”, aonde os Awá podem encontrar com parentes já mortos, indaguei-os sobre a Ajrua, esposa do velho Tataikamahá, morta há poucas semanas. A resposta que obtive é que ninguém ainda conseguiu conversar com ela porque ela ainda está se transformando em *karawara*, está passando por certos cuidados, está sendo criada. Num outro dia, no posto as crianças brincavam freneticamente quando de repente se escutou o canto do cricrió, logo identificaram o *ajỹ* da Ajrua, o que mais tarde foi confirmado pelos mais velhos quando os indaguei. O canto deste pássaro é o próprio *ajỹ*, e neste momento estava rodeando o posto (ela foi enterrada ali perto) já que sua filha, Kaminỹ, brincava por lá. Esta, assustadíssima, fechou as portas do posto e se escondeu, e assim permaneceu até o medo passar e o *ajỹ* de sua mãe desaparecer. Esta pessoa divídua Awá não é esquecida após a sua morte, é apenas a sua parte telúrica que as pessoas devem ter muita cautela para não atraí-la; os “fantasmas”, assim como acabaram traduzindo esta classe de seres temíveis, escutam e atendem o seu próprio nome, assim devemos evitar pronunciá-lo.

Outro fato que pode deixar a pessoa doente e até mesmo levá-la à morte é o descumprimento de alguma regra alimentar - e isto também se estende àquelas com as

¹⁸³ Para uma análise do estado de panema entre os Awá-Guajá conferir Garcia (2010:352-74).

¹⁸⁴ Antes disso, Xipaxiá já tinha perdido dois outros filhos.

quais alguém está diretamente relacionado, ou têm uma relação de proximidade. Neste momento onde a saúde e a doença estão em jogo, os *karawara* mais uma vez se fazem presentes:

Quando a menina começa a menstruar, *kararawa* vem e assopra, mas a gente canta em cima deles. Ele ensina pro outros que não pode comer carne remosa, quando tá menstruada não pode comer capelão, não pode comer macaco, paca, cotia e tatu, anta pode, jaboti macho, sardinha também, mateiro não, mutum também não, cairara também não, iraputona não, capelão novinho pode, capelão fêmea pode, macho não pode, piauzinho pode, surubim não pode, mandim pode, jakaré não pode. *Karawara* que fala o que pode comer e não pode comer. Quando tá grávida pode tudo, quando pari não pode, menstruada também não pode. Quando tá menstruada fica deitada na rede. O marido também não pode. Quando mulher tá buxuda pode tudo. Mas quando pari eu também não come. Até quando o bebe mexer o pescoço, aí pode comer de novo. Quando faz o sexto filho e daí quando cair o umbigo, depois três dias, aí eu posso comer a carne. Por isso que estou esperando meu filho mexer a cabeça (...) Iwapary (filha) tava aqui, eu não sabia, ela ficou doente porque eu comi carne remosa depois que caiu o umbigo. Ela ficou doente e *karawara* falou que eu não posso comer carne remosa, aí a gente aprende, só pode comer carne boa. Você tem que esperar seu filho balançar o pescoço aí pode comer, senão teu filho vai morrer. *Karawara* ensina nós, e agora todo mundo sabe. Iwapary quase morreu, ela tinha perdido o umbigo, eu matei um mateiro e comi, ela quase morreu. A Nice enfermeira deu remédio pra minha filha, não adiantou não. Levamos para o hospital primeiro, aí a gente fez ritual também, “vamos todo mundo fazer ritual?”, aí Pirane, Xibohá, Xiramu, Manáxika, eu, Hajkaramuky, Takwarixiká, fomos pro céu. Eu disse: eu matei mateiro. E *karawara* falou “por isso que tua filha pegou doença, não pode não, não pode matar mateiro não”. Daí ele falou os animais que a gente pode comer. Kurimatá para botar no pulso é bom também. *Karawara* é que sabe tudo (Informação verbal¹⁸⁵).

Para que se mantenha uma boa saúde é necessário ouvir o que os *karawara* têm a dizer em seus cantos. Os Awá sabem o que deve ser feito, mas os *karawara* estão lá para lembrá-los de que certas coisas, certos alimentos, podem trazer uma espécie de risco ao ingeri-los. As “proibições”, que estão relacionadas principalmente à idade, ao sexo, e ao momento social vivido pela pessoa, são seguidas não porque os *karawara* mandam, mas sim porque eles são afins que os Awá devem sempre estar em contato – são eles, os *karawara*, além de tudo, grandes conhecedores. Desta forma, alimentos interditos durante o período da couvade e da menstruação não devem ser consumidos por ninguém, nem mesmo pelos brancos. Os Awá chegam até mesmo a advertir os

¹⁸⁵ Tatuxa’á / Aldeia Awá, 2012.

funcionários do posto quando estes comem alguma carne que não deveriam ingerir por conta de alguma situação em particular, alertando sobre o risco de se comer certas carnes, consideradas por eles como “remosas”¹⁸⁶ (tradução que encontraram para se referirem às carnes que não são boas para comer). Por outro lado, ouvi algumas vezes os funcionários questionando a dieta Awá e o próprio termo “remoso”, como se isto fosse uma “crença popular” que pouco tem a ver com a “realidade”, já que não se pode dizer, por exemplo, que toda carne de tatu faz mal para as pessoas, pois se assim fosse elas não a comeriam. No entanto, o que encontramos aqui é uma ideia “regional” sobre certas propriedades lesivas de determinadas carnes e uma teoria Awá (ou *karawara*) sobre a escolha da *boa carne*¹⁸⁷. Em ambos os casos certos tipos de carnes são evitados por conta de seus aspectos nocivos e até mesmo funestos, contudo diferem em tudo o resto: 1) aqui, nos Awá, as carnes “remosas” não são comidas, pois o risco de ameaçar não só a própria saúde, mas também a daqueles que estão envolvidos nestes laços de substância contíguos é muito grande, o que pode levar todos à morte. 2) Além disso, as carnes podem ou não ser consumidas de acordo com a idade, o sexo e em determinadas passagens da vida social. 3) Apesar de uma dose de experimentação prática os Awá sabem que os grandes conhecedores são os *karawara*, e é a eles que se deve recorrer em caso de infortúnios. Desta forma podemos facilmente perceber que a palavra “remosa” é uma tradução Awá para um conjunto de coisas que na verdade é impossível de ser traduzida em uma palavra portuguesa, mas que encontram uma conexão, e somente essa, quando pensamos na nocividade que estes alimentos podem provocar à saúde.

Como vimos, para os Awá-Guajá, as doenças podem originar-se de causas distintas, perpassando pelo envio de *há'aera* de animais e “espíritos” da mata, sentimentos como medo e tristeza e o descumprimento de certa regra alimentar

¹⁸⁶ O termo “remoso” (fala local) vem da palavra “reima”, que são aqueles alimentos que devem ser consumidos com cautela já que apresentam algum tipo de substância prejudicial, assim são atribuídos a estes alimentos diversos males que vão de desarranjos intestinais a pruridos e dificuldades de cicatrização da pele. Segundo Klass Woortmann, a “reima” é “possivelmente um termo derivado de *rheuma* e que também designa “mau gênio” - é uma “qualidade” do alimento que o torna ofensivo para certos estados do organismo e em certos momentos da vida da pessoa. Assim, por exemplo, o alimento “reimoso” “faz mal para o sangue”, “agita o corpo da pessoa”, “põe a reima [do corpo] para fora”. Um alimento “reimoso” só pode ser consumido por alguém em perfeitas condições de saúde. Tal como ocorre com as qualidades de “quente” e “frio”, a “reima” também exprime uma relação entre o alimento e o organismo. O alimento “reimoso” não pode ser comido por quem esteja com o próprio corpo “reimoso”, isto é, com o “sangue agitado”, com reumatismo, com feridas da pele.” (2008: 23). Há outros trabalhos que tratam sobre a “reima” (Peirano, 1975; Maués e Mota Maués, 1977; Carneiro da Cunha e Almeida, 2002).

¹⁸⁷ Entre os diferentes “tipos de gente” (*karai*, *kamará*, *mihua*, etc) há diferentes tipos de comida. Além disso há diferentes tipos de corpos, de fígado, e tudo mais que esses seres têm. (Garcia, 2014, comentário pessoal).

necessária a boa saúde. Em todos os casos, quando doentes, os Awá vão para o céu e encontram os *karawara* que irão dar conselhos ou até mesmo repreendê-los se caso uma má conduta for observada aqui na terra. Não tenho como trazer uma lista dos *karawara* que tem o poder desta cura agentiva que se dá pelo sopro terapêutico, mas creio que grande parte deles possui esta capacidade de proporcionar o revigoramento à sua família nuclear e àqueles que por ventura necessitarem. No entanto, sabemos que há sim certos *karawara* detentores de um maior conhecimento sobre os remédios, são eles os grandes médicos do *iwá*. De um lado Papakaryn, responsável pelos *pohỹ* dos *karai*, é ele que conhece sobre os remédios e dispõe os medicamentos nos postos de enfermagem; de outro, Tapãna, é o responsável por levar o *haitekera* dos falecidos para o céu, é o grande conhecedor das doenças - já que é ele próprio que lida com a morte - e é tido como o detentor da ciência curativa que existe na floresta. Em ambos os casos são médicos-caçadores, ou melhor, xamãs-caçadores, assim como a maioria dos *karawara*.

Sábios habitantes do *iwá* que possuem o conhecimento das coisas feitas por Maíra, os seres celestes são chamados a vir a terra para trazer palavras, cantos e sopros, mas tudo isso somente é possível porque lá no *iwá* os *karawara* estão fortes e saudáveis, já que a caça é farta e os frutos são abundantes, além de sempre terem farinha à disposição. Na terra, os Awá, também precisam estar fortes e saudáveis para empreender uma cansativa, longa e perigosa viagem ao *iwá* e lá cantar com os seres celestes e obter conhecimento. No entanto, podemos perceber a dificuldade de caçar nestes tempos em que estão cada vez mais ilhados por inimigos (*mihua*) que chegam de todos os lados. Neste cenário surgem as novas lideranças que se sentem forçadas a se desprender de seus contextos locais para se abrir aos novos conhecimentos cujos meandros e contornos aos poucos vão se revelando, mostrando que há muito mais brancos no universo dos brancos. Um mundo distante e perigoso, e tão populoso quanto o *iwá*, mas que apenas alguns têm acesso, aqueles que estão dispostos a este *novo* exterior que já existia nos Awá-Guajá.

Uma aproximação à (cosmo)política

No dia 1 de agosto de 2013 estavam reunidos no auditório da OAB (Ordem dos Advogados do Brasil) em São Luís representantes de quase todos os povos indígenas do

Maranhão para discutir questões referentes à saúde indígena quando um pequeno caixão foi retirado de um embrulho de papel e logo exposto no palco do anfiteatro. Os Guajajara da aldeia Guaruhu estavam devolvendo o ataúde que chegou dois dias após o enterro de uma desafortunada criança e que, naquele momento, se tornou o símbolo do descaso das autoridades governamentais com relação à saúde indígena. Neste dia, os Awá que vieram num ônibus velho fretado pela Vale/SA (sic), se somavam às reivindicações pela reestruturação do conselho local e distrital, fazendo-se assim presentes no círculo político das lutas indígenas e indigenistas regionais. Nestas reuniões com os *kamará* e outros agentes da “causa indígena”, os Awá começam a perceber a dimensão dos problemas que enfrentam na aldeia (e fora dela)¹⁸⁸: orientações políticas e de troca de experiências onde as novas lideranças podem ser reafirmadas.

É dentro deste contexto “indigenista” que as lideranças Awá surgem, ou melhor, é dentro de um contexto próprio que os Awá constroem a sua imagem nos reflexos do espelho político das lutas indígenas locais. Os problemas relacionados à questão da saúde indígena acabam por “aglutinar” os diversos povos no Maranhão e os novos chefes Awá precisam estar atentos a estes assuntos relacionados aos seus “direitos”. Desta maneira, para tratar desta nova chefia evoco a uma dessas lideranças que recentemente assumiu o compromisso de representar a sua “comunidade” nesses diversos encontros que ocorrem fora de sua aldeia. Em seguida exponho algumas

¹⁸⁸ São inúmeros os problemas resultantes da inoperância da política do governo em relação à questão da “saúde indígena”, darei uma pequena amostra sobre as várias dificuldades enfrentadas pelos Awá para que consigam ter acesso a um “sistema de saúde” que atenda as suas necessidades - isso sem falar da inexistente horizontalidade com as suas próprias concepções de saúde. Desta forma, por exemplo, todos que trabalham no posto da aldeia sabem que no caso de emergências o socorro é sempre demorado e nos períodos de chuva a situação se agrava mais ainda; o rio enche, o que faz necessário, para sair da aldeia, a utilização de uma voadeira, que não existe. A caixa d’água da aldeia Awá não tem nem tampa, e é abastecido com uma bomba que vive quebrada e que retira a água de um poço artesiano. Em 1999 foi implementado o Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão (DSEI-MA) e os atendimentos aos Awá das TIs Caru e Awá passaram a ser realizados no polo de Zé Doca até o ano de 2003, quando alguns Guajajara alcoolizados invadiram este polo e feriram a facadas dois Awá que ali estavam (Vargas, 2010). A partir de então, o atendimento aos Awá foi transferido para a cidade de Santa Inês, onde está localizada uma Casa de Apoio à Saúde do Índio (CASAI) da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Tive a oportunidade de visitar algumas vezes a CASAI de Santa Inês e ver a situação alarmante daquele lugar, só para termos uma ideia a última notícia que recebi era de que estava faltando água no polo, não é necessário muito para imaginar o que isto significa. Além disso, a falta de medicamentos na aldeia é uma constante, e não há no Posto Indígena Awá um local próprio que poderia ser chamado de “enfermaria”, o quarto do técnico em enfermagem é que acabou se transformando neste espaço. A casa construída para ser a enfermaria está em ruínas. As epidemias também estão sempre presentes, às vezes gripes e conjuntivites atingem a população inteira. Muitas vezes os Awá procuram os técnicos de enfermagem durante qualquer horário do dia, inclusive de madrugada, para tomar algum remédio para aplacar diarreias, febres e dores das mais diversas. Em anexo coloco alguns casos de doenças relatados no período de 2001 a 2009 nas aldeias Awá e Tiracambu.

tensões que surgem do contraste com as velhas formas de se fazer política tendo como apoio a pessoa que foi a base e a inspiração das palavras a seguir. Refiro-me a Tatuxa'a, começemos do início.

Por incrível que pareça meu primeiro encontro com os Awá-Guajá foi na cidade de Brasília em outubro de 2011, onde um evento voltado exclusivamente a eles foi realizado com a inusitada participação de vários agentes que pela primeira vez presenciariam uma reunião em que as diversas vozes envoltas sobre a “questão Awá-Guajá” seriam reunidas em um só local¹⁸⁹. Assim estavam no evento dois representantes de cada aldeia, funcionários da FUNAI-CGIRC e da Frente Etno-Ambiental, duas missionárias do CIMI, dois antropólogos e dois linguistas. Nesta ocasião pudemos perceber as aparentes (o)posições que cada um tinha a respeito das medidas a serem tomadas perante os diversos problemas que afetam a vida Awá. Era também a primeira vez que alguns dos Awá-Guajá se encontravam, já que o contato e a visita entre as aldeias são pouco frequentes, com exceção da Awá e a Tiracambú que, como já foi dito, compartilham de um parentesco comum e são relativamente próximas. Foi a primeira vez que encontrei com Tatuxa'a, liderança da aldeia Awá que depois me receberia de braços abertos em sua casa, e se tornou um amigo com o qual pude compartilhar nossos momentos de alegrias e pesares.

Tatuxa'a é um homem de quase trinta anos, pai de seis filhos e casado com Parapjan que tem quase a mesma idade que ele. Tatuxa'a é filho de Ximin, um ancião da aldeia que tem vários filhos com diferentes esposas que teve durante a vida, mas que hoje é casado somente com Iname e Ipiaxika. Takwaraky, o filho mais velho de Tatuxa'a, tem aproximadamente treze anos de idade e já o acompanha ativamente nas caçadas e na roça; Iwarixiká, de 11 anos, em breve irá casar, mas ainda está solteira, contudo sua irmã mais nova, Iwapary, de nove anos de idade, já está casada com um homem mais velho, o marido de sua avó; outra filha é Arapi, de cinco anos, uma criança carinhosa que sempre acompanhava a minha companheira nas tarefas diárias; e Ka'aparyxika, menino de 3 anos que segundo seus pais manda em suas irmãs, demonstrando ser uma criança muito exigente. Há ainda um bebê de colo que ainda não recebeu um nome, mas como todo bebê Awá permanece dia e noite junto à sua mãe numa tipoia de pano, tendo acesso ao peito materno quando lhe convém. A mãe de

¹⁸⁹ O evento foi realizado na Universidade de Brasília pelo Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, e recebeu nome “Workshop sobre sustentabilidade Awá-Guajá”.

Tatuxa'a se chama Imuỹ, e com seu ex-marido Ximin ela teve seis filhos homens, sendo que alguns deles têm certo destaque na vida política da aldeia como Piranexia e Ajuxia. Se levarmos em conta todos os irmãos de Tatuxa'a, ou seja, todos aqueles que são filhos de Ximin¹⁹⁰, mas de mães diferentes, teremos uma família bem extensa com irmãos que se reúnem tanto para atividades voltadas para "fora" (como o aprendizado do português, por exemplo) como para as "internas" (como as caçadas). O que quero dizer aqui é que, para que uma liderança seja consolidada, é necessária uma rede de parentesco que possibilite a alguém assumir tal posição. Tatuxa'a é filho de um dos velhos mais influentes na aldeia e, além disso, possui características essenciais para ser uma liderança neste período pós-contato: ser generoso com aqueles que são próximos, dar mais do que recebe, e acumular relações com as potências que devem ser dominadas, ou seja, aquelas que dizem respeito à alteridade, principalmente os brancos. Além do mais, assim como colocou Waud Kracke:

(...) An important part of the leader's function is the inhibition of fissive processes in his group, and the stimulation and regulation of cooperative activity. Given the particular importance accorded in these cultures to an even, harmonious tenor of social life, the leader promotes concord in the group, and calms dissension, maintaining a kind of Homeostasis in group processes. (Kracke, 1993:1)

Ser chefe, ou "cacique", assim como os Awá adotaram o termo, é não temer que tirem a sua própria vida, ou melhor, é defender os seus sabendo que os inimigos (*mihua*) podem assassiná-lo a qualquer momento, principalmente quando se está fora de suas terras. É assumir uma posição perigosa e de abnegação que pode mesmo levar à morte caso um confronto seja instaurado. É estar disposto a solucionar conflitos dentro e guerrear fora, se necessário. No entanto, poderia dizer que atualmente é mais penoso estar entre os fogos cruzados "internos" do que ter a arma do inimigo apontado para a sua cabeça: quanto menor a distância social, maior o peso moral. Nas minhas conversas com Tatuxa'a sobre ele estar assumindo esta posição de "cacique", as maiores reclamações não eram sobre as ameaças de morte feitas por brancos, mas as amolações perpetradas pelos seus próprios "parentes", era isto que o fazia cogitar em desistir de ser líder da aldeia. Diversos assuntos como casamentos, separações, brigas conjugais,

¹⁹⁰ Ver nos anexos um esquema genealógico da família de Ximin.

escassez de alimentos, falta de munição, etc., são levados até Tatuxa'a para que ele dê a sua palavra e possa de alguma maneira apaziguar a situação. Essas reuniões são feitas na frente de sua casa ou no pátio de algum dos envolvidos nas contendas, caso elas existirem. Por exemplo, numa dessas reuniões, que envolvia a dignidade de um Awá que estava sendo acusado de ter um caso amoroso com uma Guajajara, as pessoas se aglomeraram atrás da casa do “cacique” para uma primeira reunião e logo em seguida se dirigiram à frente da casa da família de um dos envolvidos para uma seguinte. Apesar da multiplicidade de vozes que se expressavam ao mesmo tempo em aglomerados maiores e menores, Tatuxa'a (e sua esposa) se misturava a balbúrdia e doava aquilo que poucos prestam atenção, mas todos esperam: palavras. Foram horas de discussão, aproximadamente dez horas ininterruptas, que se esvaiu somente nos momentos finais, após alguns homens, quando já de madrugada, decidiram ir atrás de jacarés. Como dormi na aldeia em boa parte do meu trabalho de campo, pude ver as movimentações matinais e perceber que essas reuniões podem continuar no dia seguinte até a exaustão e o líder tem que estar disposto a remediá-las. Tatuxa'a, aparentemente enfastiado com o que estava acontecendo me dizia: “eles estão abusando de mim”, e expressava diversas vezes o desejo de se mudar para a aldeia Guajá¹⁹¹ e abandonar a liderança, atitudes que, segundo ele, seriam condenáveis para a sua mãe. Nestas horas Tatuxa'a se lembrava de Itaxin, um “ex-cacique”¹⁹² que teria cedido às pressões internas e então resolveu abandonar esposa e filhos para ir morar com os Guajajara¹⁹³.

É que atualmente assumir esta posição de cacique de aldeia entre os Awá-Guajá significa um acúmulo de funções e de relações que poucos têm a habilidade e a força necessária para tal, é o que vamos ver. Um homem é o principal responsável pela caça¹⁹⁴, e além de alimentar a sua família, o que às vezes compreende duas esposas ou mais, tem obrigações para com o sogro, ou seja, parte da caça é destinada a este último. O homem também coleta frutos na mata, principalmente aqueles que estão no topo das altas palmeiras, como a bacaba e a juçara. Também coleta os méis, que muitas vezes

¹⁹¹ Sua mãe veio da região do Alto Turiaçu, ele chegou a fazer uma visita à aldeia Guajá.

¹⁹² Xipaxia, Irakatakoa, Hajkaramukÿ, Itaxin e Manaxiká, nesta ordem, foram lideranças jovens que atuaram antes de Tatuxa'a.

¹⁹³ Aqui o abandono da aldeia seria interpretado mais como uma deserção das insuportáveis cobranças e pressões internas do que uma desistência vinculada a um “chamado” externo, como poderíamos pensar através da política Guajajara de atração, por exemplo. Segundo Tatuxa'a, o “cacique” anterior a ele, Manáxika, também desistiu de ser líder por conta desses “abusos” internos e por pouco que não saiu da aldeia também.

¹⁹⁴ As mulheres também se envolvem nesta atividade e para o homem é desejável que sua esposa participe da caçada pois ajudará a tramar estratégias de captura (conf. Garcia, 2010: 271-77)

não são nada fáceis de serem pegos, por exemplo, quando uma árvore tem que ser derrubada ou quando uma colmeia está próxima do topo da árvore, o que neste caso exige uma técnica de construção que poucos têm o conhecimento. Além disso, o homem também tem que criar (*rikô*) sua(s) esposa(s)¹⁹⁵ e filhos não só com alimentos, mas principalmente com gestos. Ademais, neste período pós-contato, a roça se tornou um serviço quase que exclusivamente masculino, principalmente a derrubada da mata que exige bastante esforço¹⁹⁶. A mandioca, principal cultivo cujo destino é a fabricação de farinha, é uma planta que, se pensarmos nas etapas do plantio até o seu produto final, passa muito mais pelas mãos masculinas do que femininas. Assim, durante o meu trabalho de campo pude perceber que Tatuxa'a estava, de uma forma ou de outra, inserido em toda essa rede de atividades e cuidados tão comuns aos homens Awá.

Contudo esta nova posição de cacique o diferencia dos outros homens em diversos aspectos, o que acaba gerando certas “tensões” estruturais que se confronta com a própria vida caçadora, é uma aproximação que afasta. Novos acúmulos, o novo chefe é o mestre das relações e aqui a magnificação não é tanto de espíritos, mas de alianças com diversos agentes potenciais. Portanto, além de ser um caçador e estar disposto a trabalhar na roça o novo “cacique” deve encontrar um tempo, ainda que virtual e incerto, para se dedicar ao estudo da língua portuguesa e da escrita, trabalho que há anos está sendo realizado juntamente com o CIMI¹⁹⁷. Ainda há as diversas reuniões com os funcionários do governo, políticos oficiais, advogados, representantes de empresa, ativistas sociais, outros indígenas, ou seja, aquela gama de agentes do universo branco e indígena que em sua grande maioria está à margem da esfera cotidiana Awá, mas que são vistos como uma espécie de liderança estranha ainda a ser descoberta e absorvida. Essas reuniões por sua vez implicam em viagens que podem durar diversos dias, a depender da duração do evento, distância de destino e condições de transporte¹⁹⁸. Assim o “cacique” deve estar participando de todas que for convidado

¹⁹⁵ Aqui trato o ato de “criar” esposas somente da perspectiva masculina, não saberia dizer o contrário.

¹⁹⁶ A derrubada da mata e a limpeza da área é uma tarefa masculina realizada por um grupo de amigos e familiares (Forline, 1997:145).

¹⁹⁷ O CIMI está presente na aldeia Awá desde 1999. Há sim uma nítida influência da política missionária sobre a política Awá, porém, infelizmente não caberá a esta dissertação a análise pormenorizada da relação entre este órgão católico e os Awá. Digo infelizmente porque esta é uma lacuna que poderia trazer elementos fundamentais para se pensar as relações de alteridade Awá já que os missionários, além de serem parte integrante da história Awá nas aldeias, continuam com o seu trabalho pedagógico e político, desencadeando, como todo projeto político, amizades e inimizades.

¹⁹⁸ Não faz muito tempo que os Awá começaram a tirar seus documentos de identidade. Na referida reunião em Brasília em outubro de 2011, os Awá que vieram para o encontro passaram por uma confusão

e que considere importante aos interesses de seu povo. Isto quer dizer que há períodos em que Tatuxa'a permanece uma grande parte do tempo fora da aldeia, visto que há reuniões das mais variadas matizes, por exemplo, com a FUNAI, a SESAI, com representantes da Vale/SA, etc. No entanto, estar fora da aldeia obviamente significa não caçar, não participar das atividades da roça e frequentemente estar distante de esposa e filhos. Isto traz algumas implicações, assim como explicou o próprio Tatuxa'a:

Quando eu chego fico não acostumo com a mata não, dói muito, quando vou deitar na rede dói tudo aqui (as pernas), ele (um irmão) tá acostumado com a mata e não dói não porque anda muito na mata. Me falaram para eu pegar lenha e dói muito, eu quase choro de dor, aí tenho que ficar deitado na rede. (...) mataram um monte de porcão na mata mas eu não matei não, não acostumo com a mata, não enxergo bem não, atirei e não morreu não, o pessoal vai pro mato e eu fico, quando tô no mato também falam para eu ficar, e eu to perdendo muito (...) ele (um irmão) acostumado a subir ladeira, descer ladeira, acostumado muito porque anda direto na mata. Eu não, vou na reunião em Santa Inês, vou em Imperatriz, vou em São Luís, vou em Brasília. Quando vou subir serra dói demais (Informação verbal¹⁹⁹).

A ginástica Awá não cabe na academia, as dores musculares são somente o anúncio de uma distensão entre a vida caçadora e as novas formas de chefia que surgem após o contato. Além disso, há ainda dores mais profundas, causadas por estas mesmas distensões, mas que dessa vez tem um reflexo não nos músculos, mas na “alma”. No passado, Tatuxa'a tinha duas mulheres, era casado também com Pitôna, um pouco mais nova que ele e irmã de sua atual esposa. Na volta de uma de suas viagens, quando ficou durante dias fora da aldeia, Xiramũ, o seu sogro, fez uma reunião (a pedido de Pitôna) para expressar o descontentamento com o seu genro e o separou de sua filha. Não adiantou Tatuxa'a justificar que as suas viagens estariam vinculadas a uma luta pelos *direitos* Awá: não ser capaz de dar atenção e fornecer alimentos para a sua esposa e filhos é uma falta grave e irremediável. Nesta “liderança do direito”²⁰⁰, o chefe doa as palavras mas não ganha esposas em troca. Tatuxa'a, aborrecido com a perda, não viu

enorme no aeroporto já que não tinham documentos de identidade. Depois de muita insistência por parte das pessoas que os acompanharam eles conseguiram embarcar na aeronave.

¹⁹⁹ Tatuxa'a / Aldeia Awá, 2013.

²⁰⁰ A palavra *direito* é um conceito que não há um correlato na língua Awá. É um conceito branco que surge da noção de Estado e que está apenas começando a ser apresentado aos Awá. Novamente a impotência semântica e sociológica de muitos termos que utilizamos em nosso cotidiano e nossas análises se faz presente.

outra solução senão preparar um banho terapêutico com *maty'i*, planta cujas propriedades podem aplacar esses inesperados desalentos.

Tãmy

Não temos ideia do quanto as relações daquilo que chamamos de chefia foram modificadas com o contato permanente com os postos indígenas, mas sabemos que este papel tomou novos contornos e logo foi reinventado. Como já foi dito, antes do contato os Awá viviam em pequenos grupos de uma ou mais famílias nucleares que circulavam por seus *harakwá*. Cada um desses grupos mantinha um relativo grau de proximidade ou distância para com os outros, no que resultava em alianças ou guerras intestinas. Os homens mais velhos desses grupos eram (e são) chamados de *xipá tãmy*, aqueles que poderiam ser considerados os “donos” de certos espaços por conta de sua própria ancestralidade viva. Desta forma, todo grupo Awá teria um ou mais *xipá tãmy*, ou seja, chefes de família responsáveis pela criação de seus filhos na arte da guerra/caça e xamanismo/cura. A palavra *xipá* é um termo vocativo para “pai” e *tãmy* poderia ser traduzido como “chefe”, ou seja, *xipá tãmy*, arriscaria dizer, poderia ser traduzido como “aquele mais velho que sabe”. Entre os Araweté, povo tupi-guarani que habita um afluente do Rio Xingu, existem dois cognatos que remetem a ideia de chefe Awá, o *tenetãmõ* e o *tã nã*. O primeiro pode ser entendido como “aquele que começa” as diversas atividades coletivas da aldeia, como caçadas, cerimônias, colheitas, festas, etc; é alguém que decide quando e onde se vai fazer algo, é aquele que sai na frente para fazer alguma coisa (Viveiros de Castro, 1986:304). Já o *tã nã* seria o “dono da aldeia”, ou seja, aquele que fundou uma aldeia, e no caso Araweté isto estaria ligado ao chefe de família que abriu uma roça e demarcou um espaço a ser ocupado por sua família extensa (ibidem, p. 312). Preliminarmente poderíamos dizer que o *tãmy* Awá condensaria essas duas “posições” que no caso Araweté podem ser coincidentes ou não. O *tãmy* é aquele que contagia as pessoas a fazer alguma atividade indo à frente na empreitada, é a velha forma da sugestão através do exemplo observada em diferentes povos Tupi (conf. Laraia, 1986:214) só que vista de outro ângulo, menos psicológico e mais social, talvez. Mais ainda o *tãmy* poderia ser considerado como o dono do espaço de circulação de seu grupo, tendo em vista a mobilidade Awá em seus *harakwá*.

Como a aldeia Awá é uma reunião de vários grupos dispersos podemos encontrar muitos *tãmy* por lá, diria que todos os homens com mais de trinta anos e que de certa maneira são ativos na vida pública da aldeia. Um chefe de família se vê e é visto pelos outros como um *tãmy*. No entanto, se descortina uma nova categoria de *tãmy*, aquele que acumula papéis²⁰¹ e tem a capacidade de condensar a voz de todos, ou quase todos, em uma só. Este seria o chamado “cacique”²⁰², que em princípio foi uma posição criada pela FUNAI para eleger uma pessoa que teria o dever de exercer funções de comando dentro da aldeia e de estar em permanente contato com o órgão. Reflexo da própria estrutura hierárquica da FUNAI e resquício da política do SPI de nomear “capitães”²⁰³, a figura do “cacique” encontrou um solo pouco propício para germinar entre os Awá. Não há chefes entre eles porque todos são. Assim como os xamãs, todos os homens adultos são chefes em potencial e a criação dessa liderança vivida hoje por Tatuxa’á é fruto de uma chefia pretensamente formal que sofre os seus desdobramentos positivos na medida em que os Awá desenvolvem a sua própria política.

Além dos próprios *tãmy* os Awá reconhecem que há *tãmy* de outros tipos, a saber, aqueles que são do mundo branco. Chefes de órgão, presidentes e governadores, por exemplo, podem ser chamados de *karaí tãmy*, ou seja, “chefes brancos”. O governo em si, como o governo do Maranhão, é chamado de *karaí tãmy pÿjn*, que poderia ser traduzido como “os chefes brancos como um todo”. São chefes brancos que, como disse, ainda estão para ser descobertos e continuam sendo um mistério para os Awá (e para mim também) já que praticam uma espécie de chefia muito peculiar: um chefe tem outro chefe que tem outro chefe e assim sucessivamente, sendo que na maioria das vezes a distância entre eles é tamanha que nunca se viram pessoalmente²⁰⁴. A relação

²⁰¹ Assim como colocou Eduardo Viveiros de Castro: “Tudo sugere que, assim como para outros grupos amazônicos, a posição de “chefia”, entre os Araweté, resulta da superposição de certos papéis, como os de xamã, guerreiro, líder de família extensa, e de uma disposição particular de personalidade; nenhum fator, por si só, é suficiente para determinar a chefia, que aparece assim como uma espécie de foco de condensação de atributos, e não como uma posição formal preenchida por critérios mecânicos” (1986:314).

²⁰² Palavra de origem aruaque que se tornou de uso corrente no Brasil e em outros países para designar os chefes indígenas de uma maneira geral.

²⁰³ Charles Wagley, em seu estudo sobre os Tapirapé do Brasil Central, já nos falava sobre os “capitães”: “A política do Serviço de Proteção aos Índios atuava sempre no sentido de reconhecer e nomear um chefe de aldeia (“capitão”), através do qual poderia emitir ordens e assegurar-se cooperação por parte dos índios. Em muitas tribos, aos longo do país, onde jamais existira chefia ou liderança centralizada, o SPI criou “capitães” (1988:135).

²⁰⁴ Por exemplo, me perguntavam sobre quem é chefe de quem no governo. Via a expressão de reprovação quando percebiam que o último *karaí tãmy* da lista, a saber, a atual presidente Dilma Rousseff, estava tão longe da maioria dos “sub-chefes” que poucos conseguiam falar com ela.

funcional, distante e hierárquica entre chefes brancos é inconcebível para um universo onde, primeiro não existe uma chefia vertical e centralizadora e segundo, onde as relações vis-à-vis, próximas e cotidianas constituem as bases para uma relação entre iguais. Isto é um tanto óbvio, mas apesar da ideia de “cacique” trazer uma conotação branca - ou ao menos, todos reconhecem que foi a FUNAI que deu vida a ela – o seu desdobramento está longe de ser algo parecido com um *karaí tãmy*. O cacique, além de ser responsável por “cuidar de todos e tudo ficar tranquilo”, como uma vez me disse Tatuxa’a, não toma medidas arbitrárias sem o consentimento das pessoas da aldeia, mas antes convoca uma ou mais reuniões para que as vozes dos diversos *tãmy* sejam condensadas em uma só. Aqui quem detém o poder é a própria *sociedade*, como totalidade una, sendo o líder sua expressão encarnada, aquele que transmite o discurso da própria sociedade sobre si mesma (Clastres 2004: 149).

No último período que estive em campo, pude acompanhar as agitações referentes a uma decisão da SESAI de liberar um carro para os Awá. Ninguém sabe dirigir e muito menos tem carteira de motorista, mas todos queriam, com razão, que o carro ficasse em algum lugar próximo ao posto indígena, mesmo que do outro lado do rio. Este carro serviria para ajudar em casos de necessidades e urgências, o que auxiliaria em muito o deslocamento aos hospitais, prontos-socorros e pólos de saúde. Contudo o destino deste carro gerou inúmeras discussões já que o mesmo estava sendo pleiteado pelos Guajajara, o que fez com que os Awá repensassem sobre as suas alianças com este povo. Neste ínterim Tatuxa’a, para poder formar uma opinião sobre o que estava acontecendo e assim poder encaminhar suas preocupações aos *karaí tãmy*, consultou alguns funcionários da FUNAI, as missionárias do CIMI, os enfermeiros de confiança e os *tãmy* de seu povo. Num dado momento estávamos pensando em elaborar uma carta para ser entregue às autoridades da saúde. Por fim tínhamos que colocar a “assinatura” de todos aqueles responsáveis pelas palavras contidas na carta, mas quem seriam eles? Sem hesitar foi proferida uma longa lista de todos os *tãmy* da aldeia, o que posso dizer, são muitos. Tatuxa’a só é *tãmy* porque todos os homens adultos o são. Assim o “cacique” está longe de ser o dono da aldeia, mas está associado a ela de uma maneira muito especial: ele se esforça para que tudo ali esteja bem (*katu*), para que não haja briga entre os seus e para que possa estar junto com ela quando necessário. Porque não poderíamos dizer que ele a cria (*rikô*) na medida em que a amansa? Este novo *tãmy* tem dons, dádivas: dar palavras e acumular relações, sejam elas internas ou externas,

uma habilidade pessoal que nem todos podem ou querem alcançar. Além de tudo, ser *tãmy* é ser xamã, é permitir e fazer com que o sopro e o canto dos *karawara* continuem dando a vivacidade e a alegria para que a abundância celeste seja presentificada aqui na terra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tidos até então como personagens distintos e por muitas vezes irreduzíveis, o xamã e o chefe começam a ser pensados num sentido por vezes complementar, abrindo a possibilidade de uma só pessoa poder encarnar ambas as figuras²⁰⁵. Resultado de um processo histórico pós-colonial ou não, o deslocamento da liderança guerreira real à liderança xamânica transcendental pode ser visto como uma espécie de “síntese disjuntiva” encontrada em parte das populações ameríndias atuais. Nos casos em que vemos estes dois papéis sendo executado por uma mesma pessoa, por exemplo, entre os Asurini²⁰⁶, os Tapirapé²⁰⁷ e os Araweté²⁰⁸, só para citarmos grupos tupi-guarani, esta “junção” pode ser lida, salve as suas particularidades, sob a ótica da complementaridade. Quero dizer aqui que todos estes grupos teriam a presença do xamã/líder, encenando duas esferas distintas que se convergem em alguns casos mais ou menos específicos²⁰⁹, talvez com exceção, de grau, dos Araweté onde todo xamã é antes um *tenetãmõ*, além de poder estar associado ao *tã nã*, o “dono da aldeia” (Viveiros de Castro, 1986:316). No entanto entre os Awá poderia dizer que o chefe e o xamã não se complementam, mas são a mesma coisa. Não se coincidem, eles simplesmente *são*. Todo chefe é por *natureza* um xamã, e vice versa. E todo homem adulto é por *cultura* um chefe-xamã. Não há uma nítida belicidade xamânica uma para com os outros, nem mesmo com os de fora. Os verdadeiros xamãs, os *karawara*, habitantes do céu e responsáveis pela saúde dos vivos, são, assim como os Awá, mestres da caça e arrisco a dizer, chefes-xamãs do *iwá*. De certo, no céu, há uma superioridade de certos *karawara*,

²⁰⁵ Renato Sztutman escreve em sua tese: “A coincidência do xamanismo com a função política da chefia deve-se a um processo de controle da própria natureza híbrida da pessoa do xamã, o que revela alguns pontos em comum com a aquisição de função política pelo guerreiro. Passa-se, assim, do xamã como teatro do hibridismo e como vítima ritual – como ser que tende a dois mundos distintos e, portanto, se faz perigoso para si e para o grupo – para o xamã como regulador, como mestre ou dono do ritual como ser que já controlou o próprio hibridismo, sobretudo o orgânico, e que agora pode controlar o dos demais, tornando-se uma espécie de iniciador”. (Sztutman 2005:382)

²⁰⁶ O Asurini do Xingu também observam uma ênfase na atividade xamanística – apesar de coletiva e representativa de um período específico - como base de liderança política (Müller, 1993).

²⁰⁷ Entre os Tapirapé, povo tupi-guarani da serra do Urubu Branco, segundo Wagley (1988:131) três dos cinco líderes de grupos domésticos eram xamãs, sendo estas figuras centrais nesta sociedade.

²⁰⁸ Cada seção residencial Araweté, com poucas exceções, possui um xamã. O líder Araweté, *tenetãmõ*, ou “aquele que começa”, são necessários em três esferas da vida social: líder de família extensa, xamã e guerreiro (Viveiros de Castro, 1986). Este “modelo” Araweté parece o que mais se aproxima dos Awá, na medida em que todo xamã é necessariamente um líder.

²⁰⁹ Granero (1986) cita vários casos onde a liderança política está nas mãos de xamãs poderosos, como por exemplo, entre os Panare, os Barasana e os Piaroa.

como é o caso de Tapãna e Papakary, mas não uma hierarquia instaurada, assim suspeito que todos *karawara* também têm um pouco de *tãmy*.

Sabemos que os Awá estão passando por transformações, principalmente nestes últimos anos onde o contato com o universo branco está se intensificando²¹⁰. Conversando com Tatuxa'a, que se autoproclamou "cacique" da aldeia Awá – que por um lado reinterpreta a posição de *tãmy* – pude perceber como este processo está acontecendo a passos rápidos. Segundo ele muitos rapazes da nova geração de Awá não estão se importando com os assuntos referentes a caça e passam muito tempo jogando bola e passeando nos povoados ao invés de estarem na mata aprendendo com os seus pais. Diz que muitos jovens têm medo de entrar na mata e se perdem facilmente, nem mesmo estão treinando com os pequenos arcos²¹¹, tão comum nas gerações acima. Desta forma muitos estariam passando fome, gerando também certa sobrecarga para seus pais e aqueles que caçam, já que não há como fugir da partilha. Outro problema vivido ultimamente é que os jovens estão comendo da sua própria caça quando só poderiam fazer isso quando estivessem experientes e adultos, com esposa e filhos. Quando jovem, caçar e comer de sua própria caça é estar condenado a ser um mal caçador, pois perderia o ímpeto e a força necessários para tal empreitada. Mesmo as meninas não podem comer os jabutis que pegam na mata. Acredito que esses tipos de observações estão sendo comuns entre aqueles que estão vendo com certa desconfiança a falta de interesse dos mais jovens nas atividades venatórias, e por consequência, o deslocamento dos conhecimentos ligados à mata para aqueles mais voltados à vida na aldeia.

Poderíamos dizer que são momentos novos estes que os Awá estão passando. Momentos de relativa, instável e conflituosa aproximação a antigos inimigos *kamará*, como os Guajajara. Além disso, momentos em que novos coletivos surgem no panorama Awá. Além dos usuais inimigos, Tenetehara e Urubu-Ka'apor, os Krikati, Canela Apanyekrá, Canela Ramkokamekrá, Gavião Pykopjê e Krenyê cada vez mais estão presentes nas falas sobre os *kamará*, já que são vistos nas diversas reuniões e encontros que se dão nas cidades e povoados. A impressão é de que os Awá querem encontrar o seu lugar ao sol entre os diversos povos indígenas do Maranhão, apesar

²¹⁰ Creio ser unânime, entre as pessoas que trabalham com os Awá há alguns anos (funcionários, missionários, antropólogos e linguistas), a opinião de que muita coisa mudou nas aldeias principalmente nestes últimos cinco anos.

²¹¹ Esses jovens também não estariam usando a espingarda porque não sabem manipulá-la, já que não caçam. Contudo estariam ajudando seus pais nas atividades da roça.

destes ainda os ver como “gente do mato”. Aos poucos estão se aderindo às diversas lutas que estes povos estão travando por melhorias com relação à assistência governamental, e assim percebem a importância de apreender conceitos brancos tão usados nestes discursos indígenas que agora se aproximam: “direito”, “autonomia”, “índio”, “liberdade”, “cultura”, “comunidade” etc. Vemos também uma escola sendo projetada para ser construída em breve na aldeia Awá, e as discussões sobre os métodos pedagógicos já estão acontecendo entre a FUNAI e os indígenas. O CIMI, que tem uma participação fundamental nos projetos políticos e de ensino da língua - o que remonta a mais de dez anos de acompanhamento direto através das missionárias do órgão - também continua atuante nas aldeias Awá e Tiracambu. Na verdade nada disso é novo, são os Awá que sempre estão em movimento. Novas são as relações que estão sendo constantemente criadas com os velhos outros. Domesticar esta potência estrangeira, é isto que lhes interessa. Para aqueles que estão na aldeia não há mais como retornar a floresta, ao menos por hora, porque de certa maneira sabem que para continuar onde estão, precisam fazer estas “alianças” outrora impossíveis. Além disso, as novas tecnologias e conhecimentos *karaí*, como espingardas, lanternas, roupas e roça, por exemplo, são somente roupas para um corpo de conhecimento muito antigo, necessárias, mas não indispensáveis, os Awá continuam inconstantes.

Nestes novos tempos, Tatuxa’a, *tãmy-xamã* da aldeia Awá, faz o papel de “mediador da relação entre mundos diferentes, atributo constitutivo central da atividade xamânica” (Vilaça, 2000:68) e também da posição de chefe da aldeia, a meio caminho entre extremos. Como um bom tradutor, é sensível às dificuldades e armadilhas das passagens entre códigos que jamais serão inteiramente equivalentes, sendo desta forma capaz de apreender os pontos de ressonância dessas “contradições” que levará a uma síntese original repleta de sentido (Carneiro da Cunha, 1998)²¹². Esta síntese é

²¹² Os antropólogos em certa medida também não têm um pouco de xamãs? Ou será que os antropólogos enxergam nos xamãs um pouco daquilo que são, ou vice versa? Numa oportuna conversa que tive com Davi Kopenawa, ele me apontou algumas antropólogas como xamãs, “elas sabem”, tem conhecimento. Os antropólogos são tradutores, cuja maquinaria de tradução (Schneider 1984:3) depende do conjunto de entendimentos e pressuposições de uma teoria que opera este maquinário. A teoria se transforma, o maquinário e a tradução também, o antropólogo idem. É nas possíveis mediações entre diferenças que o antropólogo em sua própria fala se *faz* através do outro. A antropologia, numa inevitável “produção sobre si mesma” (Wagner 2010: 24) mas mediante a incorporação do que lhe é alheio, e talvez inalcançável, acaba por “xamanizar” a si própria: cada ponto de vista é *um* ponto de vista, que remete a outros pontos de vistas diversos.

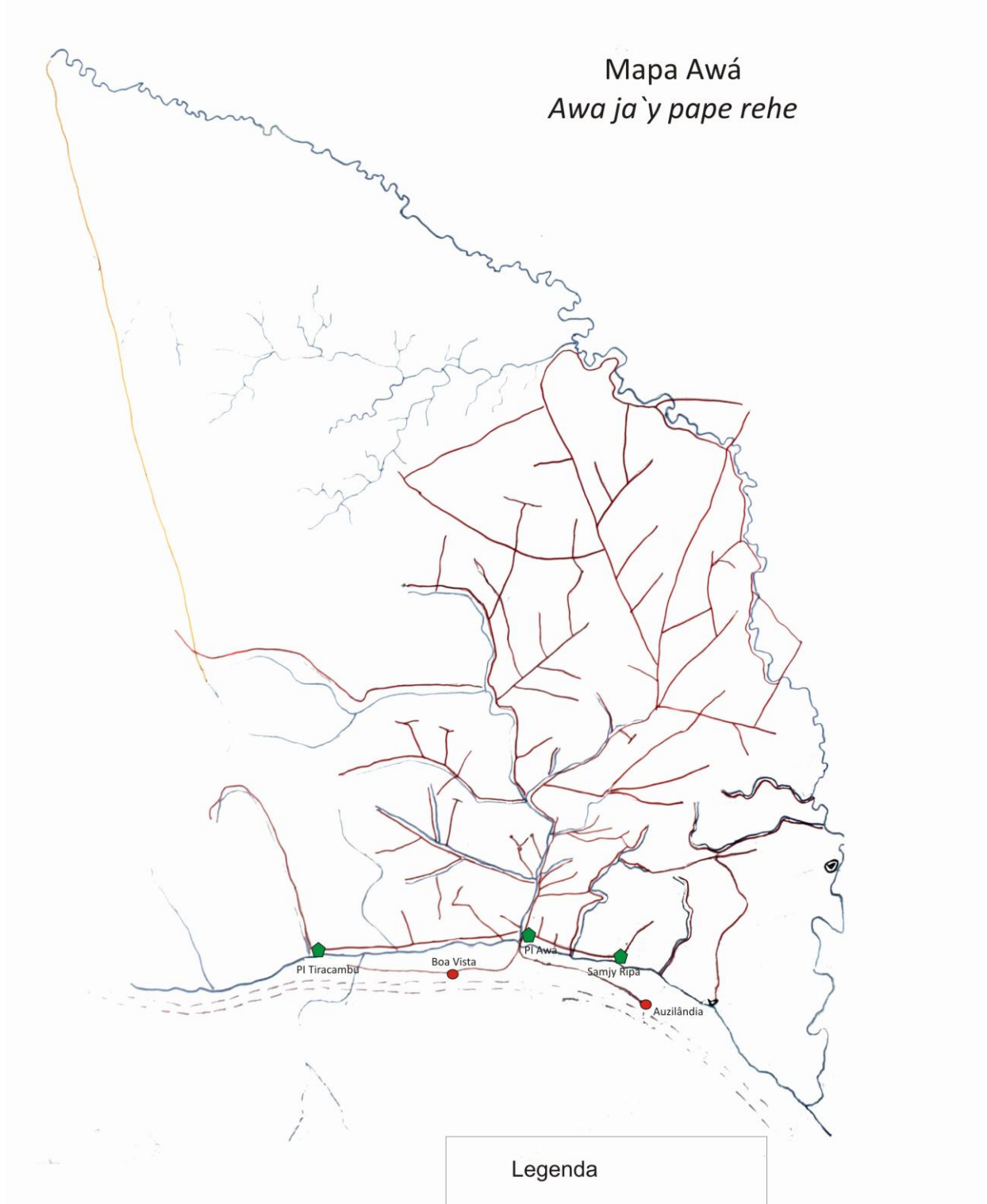
continuamente produzida, e a sabedoria e criatividade Awá estão sempre sendo desafiadas, gerando possibilidades muitas vezes inimagináveis e intangíveis.

Podemos dizer que os Awá, metonimicamente, estão abrindo novas veredas, na medida em que aquelas da floresta, chamadas de *harakwá*, implicam em “domínio”, em conhecimento. Veredas essas que fazem com que a dinâmica dos *harakwá* continue a se reproduzir. Se pensarmos nas questões políticas das Terras Indígenas habitadas pelos Awá, apesar dos problemas com madeireiros que impetuosamente ameaçam todo tipo de vida que encontram pela frente, teríamos que pensar na ampliação de suas terras. Felizmente a população Awá está crescendo, e com ela os seus caminhos, por consequência, a necessidade de um território ainda maior. Esperamos que isto seja possível, pois ainda é o mínimo que poderia ser feito. Como os Awá estariam vivenciando essa “*tekoha*” - tomando de empréstimo a palavra guarani para expressar o “local onde se realiza o modo de ser” - se não há mais espaço para que seus *harakwá* se formem? Sabemos que atualmente as áreas onde estão esses seus caminhos estão repletas de estradas abertas por invasores, assim estão encurralados em certas porções de seu território, o que tornou frequente as evasões para poupar um indesejável encontro com os *karai kãhũ*, os madeireiros.

É certo que o contato com o universo dos *karai* em geral causou transformações talvez irreparáveis e permanentes em diversos aspectos da vida Awá: nas regras de casamento (tradicionalmente avuncular), nas relações familiares, na questão da liderança política, nas maneiras de se alimentar e obter alimentos, na cosmologia, e claramente nos *harakwá*. Apesar da aldeia, apesar das mudanças, todos esses aspectos não podem ser atualizados, vividos, alimentados, reproduzidos se a nascente de toda sua economia cósmica se exaurir. Esta fonte, todos sabemos, é a floresta. Sua destruição, que há anos está sendo realizada por madeireiros, posseiros e mega-projetos como da empresa Vale/SA é uma ameaça não somente a um espaço físico necessário à vida deste povo, mas a todo um universo de relações que permite a existência de caminhos que humanos e não-humanos, plantas e animais, seres celestes e telúricos, irão passar e deixar seu rastro. Assim como dizia Clastres (1974), concomitantemente com a surpreendente força produtiva da sociedade industrial está seu terrível poder destrutivo, o etnocídio é também “múltiplo”. Aonde nos situamos nisto tudo? A luta Awá pela defesa de suas terras poderá ser entendida como uma luta por uma cosmovisão de mundo em que a vida e a morte se fundem na floresta, os vivos um dia se transformarão

em um ser celeste (*karawara*), o destino póstumo de todos Awá, e cantarão junto com outros deuses as mais belas canções sobre os animais, a cura e as suas proezas caçadoras. Os Awá estão à frente de nosso tempo.

Anexo 1 – Reprodução (com modificações) de um mapa sobre os “caminhos”. Este mapa foi feito pelos Awá-Guajá da aldeia Awá durante uma oficina em 2012.



Anexo 2 - Casos de doenças nas aldeias Awá e Tiracambú entre os anos de 2001 a 2009:

2001: – gripe, pneumonias, casos de tuberculose, malária, leishmaniose, micoses, anemias, desnutrição, deteriora mento dos dentes.

2002: - 11 casos de malária uma vítima foi um bebê de 8 meses. 3 casos de mordida de cobra, dores de dente, surto de gripe que atingiu toda aldeia, acidentes de trabalho, 3 de leishmaniose, um de epilepsia, grande quantidade de barata nas residências.

2003: - 3 casos de tuberculose, 1 de epilepsia, 5 natimorto, caso de Irakatã grávida de 7 meses perdeu bebê, não havia enfermeiro na aldeia nesse período. 2 casos de picadas de cobra. 2 agressões a jovens Awá que se encontravam em tratamento no pólo base de Zé Doca, foram espancados por jovens não índio da cidade.

2004: - 3 casos de picadas de cobra, 1 de epilepsia .

2005: - 1 óbito uma mulher de 26 anos complicações no parto auto grau de infecção (aldeia Tiracambu). 2 natimorto, 50 casos de malária entre jovens, adultos e crianças. 1 caso de vitiligo, gripe, pneumonia

2006: - 1 novo caso de epilepsia, picadas de cobras, 2 natimorto (Inamê e Parapiã) e 1 óbito de criança (Tapaná).

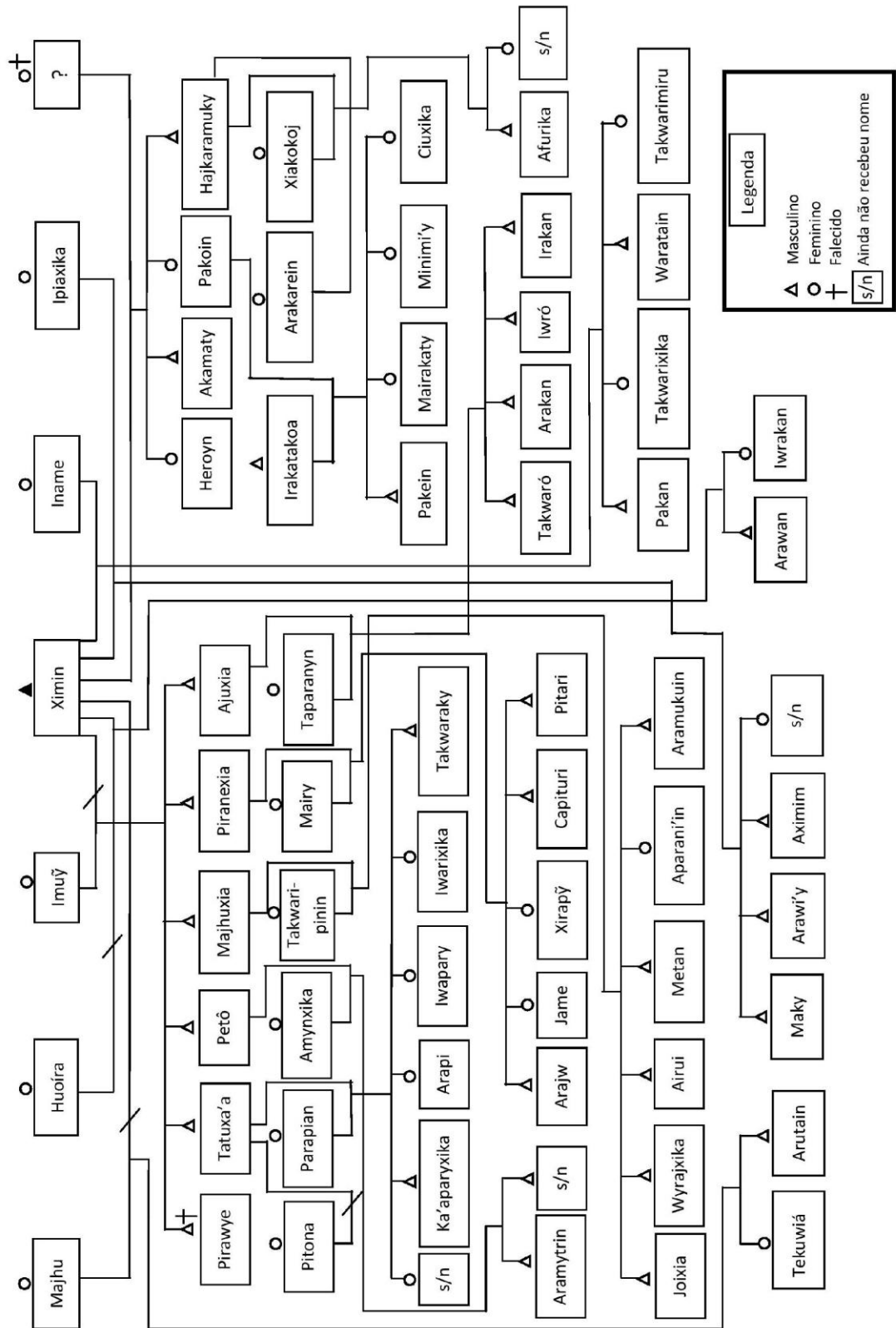
2007: 1 semestre – 1 caso de epilepsia, 2 fraturas em crianças, 1 acidente de trabalho com arma de fogo o caçador Maihuxa'a quase perdeu a visão. 2 casos de picadas de cobras. 1 natimorto (Irakatã).

2008: (3) natimorto, 1 caso de desnutrição na aldeia Tiracambu, 10 nascimentos, epidemia de gripes que abalou toda as comunidades, acidentes com picadas de cobra e arraia é comum todos anos no período do inverno. Nesses casos são sempre tratados fora das aldeias porque nesses anos nunca o posto local possui o antídoto.

2009: 1 criança nasceu com deficiência nos pés, levou 6 meses para a FUNASA tomar providência após a pressão do CIMI e cobrança em reunião no MPF, (2) casos de crianças que nasceram com baixo peso. Nenhuma providência da FUNASA, (1) acidente com 'catitu' processador de mandioca, (1) óbito Xipaxa'a, 61 anos após chegar do pólo de saúde de Santa Inês. A comunidade acusa a FUNASA de maus tratos e até de colocar veneno na comida por não gostar dos Awá-Guajá; que os mesmos passam fome no pólo, há demora na chegada das refeições.

CIMI (2010) apud Varga (2010)

Anexo 3: Genealogia da família de Ximin



CADERNO DE FOTOGRAFIAS



Vista panorâmica de uma parte da aldeia Awá,
à direita a *pape japoha ripa*



Rio Pindaré



Reunião de representantes dos povos indígenas do Maranhão em agosto de 2013 no auditório da OAB em São Luís

Reunião na aldeia Awá



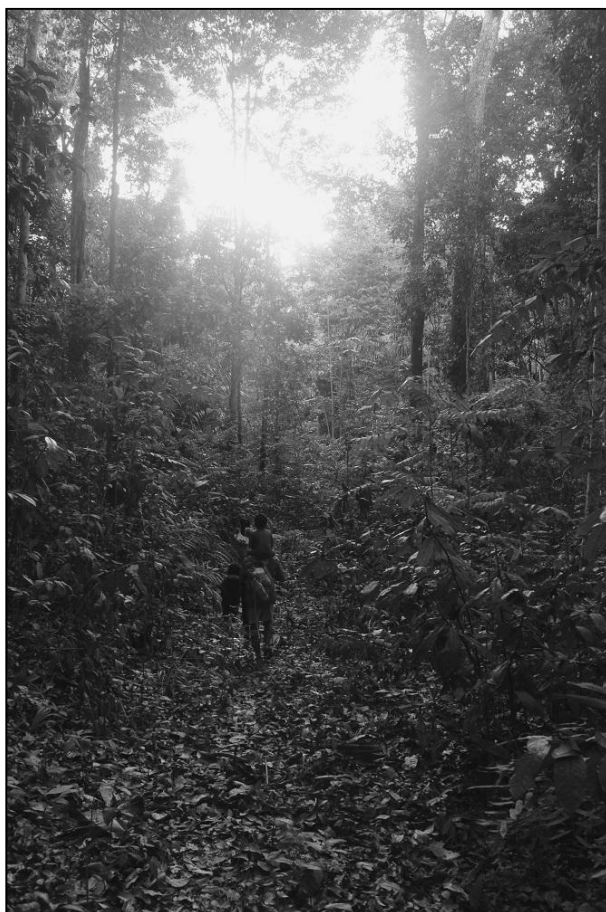


Um xerimbabo atípico

“Bora Banhá”, crianças no Igarapé Presídio



Caminhada pelos trilhos da ferrovia
para ir ao povoado de Auzilândia



Watá, passando pela
“estrada velha”

Armação para pegar mel



Inajá coletando o delicioso *pinywá* (bacaba)



Caçadores Awá conversam ao redor da caça abatida num acampamento na mata

A caça do dia



As crianças e seus pequenos arcos e flechas



Animais moqueados em acampamento de caça





O autor em uma das frequentes visitas das crianças em sua “casa”.
Foto: Letícia Zanon



O autor em seu tapiri na mata. As crianças brincam com pedaços de guaribas moqueados. Foto: Letícia Zanon

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo W. B. (1994): *A guerra dos mapas*. Belém: Falangola Editora.

AZANHA, Gilberto (2010) Sobre a reestruturação da Funai. http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/1_ semestre_2010/un2010_06.html (acessado em 14/03/2013)

BARATA, Maria H. (2005). A travessia do Rio: Construção de Fronteiras entre Tupi-Guarani e Jê-Timbira. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. Belém. v. 7. n 3. p. 153-165.

BALÉE, William (1992): “People of the Fallow: A historical Ecology of Foraging in Lowland South América”. In Redford, Kent H & Christine Padoch (orgs). *Conservation of neotropical forests: working from traditional resource use*. New York: Columbia University Press.

_____. (1994). *Footprints of the Forest*. Nova Iorque: Columbia University Press.

_____. (1999): “Modes of production and ethnobotanical vocabulary: a controlled comparison of Guajá and Ka’apor”. In Gragson, Ted L. & Blount, Ben G. (orgs). *Ethnoecology: knowledge, resouces and rights*. Athens: University of Georgia Press.

BEGHIN, François-Xavier (1957). Relation du premier contact avec les Indiens Guaja. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 46, p. 197-204.

BIRD-DAVID, Nurit (1992). Beyond “the original affluent society”: a culturalist reformulation. *Current Anthropology*, Volume 33, Number 1.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (1998). Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. In: *Mana*. Vol.4 N°1.

_____. (2009). *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & ALMEIDA, Mauro Barbosa de (orgs). (2002). *Enciclopédia da floresta – O Alto Juruá: Práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras.

CLASTRES, Pierre (1974): “De l’ethnocide”. *L’Homme*, juil.-déc. Vol. 14, n° 3-4, pp.101-110.

_____.(1995): *Crônica dos Índios Guayaki: O que Sabem os Aché Caçadores Nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34.

_____. (2004): *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.

CIMI (2010). Diagnóstico sobre a atenção à saúde dos indígenas Awá-Guajá. São Luís: Conselho Indigenista Missionário/Regional Maranhão (mimeo).

CORMIER, Loretta A. (2000). *The ethnoprimateology of the Guajá indians of Maranhão, Brazil*. Tese de doutorado. Tulane University.

_____.(2003). *Kinship with monkeys*. New York: Columbia University Press.

_____.(2005). Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasmas entre os Guajá da Amazônia. In: *Mana* 11(1):129-154.

CUNHA, Péricles. (1987). A análise fonêmica preliminar da língua Guajá. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP.

DA MATTA, Roberto (1987). Trabalho de Campo. In: *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco.

DA MATTA, R., SEEGER, A., VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*.

DESCOLA, Philippe (1996). In *the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (2006): *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify.

ERIKSON, Philippe (2001). Myth and Material Culture. In: Rival, Laura M & Whitehead, Neil L. (orgs.). *Beyond the Visible and the Material: the amerindization of society in the work of Peter Rivière*. Nova Iorque: Oxford University Press.

FAUSTO, Carlos. (2001) *Inimigos Fiéis – história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

FORLINE, Louis C. 1995. A mulher do caçador: Uma análise a partir dos índios Guajá. in: Miranda Álvares, M. L. & D’Incao, M. A. (org.) *A mulher existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia*. Belém: GEPEN/Goeldi.

_____. (1997). *The persistence and cultural transformation of the Guajá indians foragers of Maranhão state, Brazil*. Tese de doutorado. University of Florida.

_____. (2001). De la chasse à l'abattis: itinéraires et alimentation d'un peuple récemment contacté, les Guajá du Maranhão. In: *Les Ateliers de Caravelle*. Vol. 18 : 17-31 Toulouse, France.

_____. (2011) The body social and the body private: fine tuning our understanding of partible paternity and reproductive strategies among Amazonian indigenous groups. In: *Proceedings of the Southwestern Anthropological Association* 5:1-8.

FORLINE, Louis C. & MEDEIROS, Helbert & KIPNIS, Renato (2012). Hunting practices among the Awá-Guajá: towards a long-term analysis of sustainability in an

Amazonian indigenous community. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 7(2):479-491.

GALLOIS, Dominique T. (1995). Tupi do Cuminapanema: eles se chamam Zo'é. In: Ricardo, Carlos A. (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

GARCIA, Uirá F. (2010). *Karawara – a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.

GOFFMAN, Erving (1996). *A representação do eu na vida cotidiana*. 7ª edição. Petrópolis: Vozes.

_____. (2001). *Manicômios, prisões e conventos*. 7ª edição. São Paulo: Perspectiva.

GOLDMAN, Marcio (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. In: *Revista de Antropologia*, V. 46 Nº 2.

GOMES, Mércio P. (1985a). Relatório antropológico sobre a Área Indígena Guajá (Awá-Gurupi). Setembro. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio.

_____. (1985b). Relatório sobre os índios Guajá próximos à Ferrovia Carajás km 400. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio.

_____. (1985c). Programa Awá. Relatório Inicial. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio.

_____. (1988). O povo Guajá e as condições reais para a sua sobrevivência: reflexões e propostas. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio.

_____. (1991). O povo Guajá e as condições reais para a sua sobrevivência. In: Ricardo, Carlos Alberto (org.). *Povos Indígenas no Brasil: 1987/88/89/90*. São Paulo: Cedi. p. 354-360.

_____. (1996). Os índios Guajá: demografia, terras, perspectivas de futuro. Relatório de pesquisa. Rio de Janeiro.

_____. (2002). *O índio na história. O povo Tenetehara em busca da liberdade*. Petrópolis: Vozes.

_____. (2008). *Antropologia: ciência do homem, filosofia da cultura*. São Paulo: Editora Contexto.

GOMES, Mércio P. & MEIRELLES, José C. (2002). Relatório Awá-guajá 2002. Petrópolis.

GONÇALVES, M. Antonio (2001). *O mundo inacabado*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

GONZALES, POLITIS et al. (2010). Domestic Space and Cultural Transformation Among the Awá of Eastern Amazonia. In: *Archaeological Invisibility and Forgotten Knowledge: Conference Proceedings, Łódź, Poland, 5th–7th September 2007*. Oxford: Archaeopress.

_____. (2011). Ontology of the self and material culture: Arrow-making among the Awá hunter-gatherers (Brazil). In: *Journal of Anthropological Archaeology*. 30:1–16.

GOW, Peter (2001). *An amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press. (Oxford studies in social and cultural anthropology).

GRAEBER, David (2001). *Toward an Anthropological Theory of Value*. Nova Iorque: Palgrave.

GRANERO, Fernando S. (1986). Power, ideology and the ritual of production in lowland South America. In: *Man*, New Series, Vol.21 N.4, p.657-679.

GRUPIONI, Maria D. F. (1997) De Inimigo a Parente: A Questão da Alteridade entre os Tiriyó. Paper apresentado no XXI Encontro Anual da Anpocs. Caxambú (MG).

HERNANDO, Almudena (2010). Gender, individualization and affine/consanguineal relations in egalitarian societies. The Awá case. In: Dommasnes, T. Hjørundthol, S. Montón-Subías, M. Sánchez-Romero e N. Wicker (org). *Situating Gender in European Archaeology*. Archaeolingua, Budapest, pp. 283-306.

HERNANDO, Almudena; POLITIS, Gustavo; et al (2011). Gender, power, and mobility among the Awá-Guajá (Maranhão, Brazil). In: *Journal of Anthropological Research* 67(2):189-211.

HOLMBERG, Allan R. (1969): *Nomads of the long bow – the Siriono of Eastern Bolivia*. New York: The American Museum of Natural History – The Natural History Press.

HUXLEY, Francis (1963). *Selvagens Amáveis: um antropologista entre os índios Urubus do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional.

INGOLD, Tim (2000): “A circumpolar night’s dream”. In: Ingold, T., *The perception of the environment*. London: Routledge.

_____. (2007). *Lines: a brief history*. London: Routledge.

_____. (2008). Bindings against boundaries: entanglements of life in a open world. *Environment and Planning A*. 40 (8):1796-1810.

_____. (2009). Point, line and counterpoint: from environment to fluid space. In: Berthoz, A., Christen, Y. (org.) *Neurobiology of “Umwelt”: how living beings perceive the world*. Berlin-Heidelberg: Springer.

_____. (2011): *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Abingdon: Routledge.

KELLY, José A. (2005). Notas para uma teoria do “virar branco”. *MANA* 11(1):201-234.

KRACKE, Waud H. (1978). *Force and Persuasion*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. (1993). Introduction. In: *South American Indian Studies*. nº1. Bennington: Bennington College. p. 1-3.

LANGDON, Jean E. (1994). Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia Colombiana. In: Santos, Ricardo V., Coimbra Jr, Carlos E. A. (org.) *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

LARAIA, Roque de B. (1986). Tupi: índios do Brasil atual. São Paulo: FFLCH/USP.

LEE, Richard B. (1968). What hunters do for a living or how to make out on scarce resources. In: Lee, Richard B. e Devore, Irvan (org.). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1952): "A noção de arcaísmo em Antropologia", in *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

_____. (1957). *Tristes Trópicos*. São Paulo: Anhembi Limitada.

_____. (1987): The concept of primitiveness. In: *Man the Hunter*. New York: Aldine de Gruyter. p.349-352.

LOCK, M. & SCHEPER-HUGHES, N. (1990). A critical-interpretative approach in medical anthropology: rituals and routines of discipline and dissent. In: Johnson, T. M. & Sargents, C. F. (org.), *Medical anthropology: contemporary theory and method*. Nova Iorque: Praeger.

MAGALHÃES, Marina M. S. (2002). *Aspectos Morfológicos e Morfossintáticos da Língua Guajá*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

_____. (2005). “Pronomes e Prefixos Pessoais do Guajá”. In: Rodrigues, Aryon Dall’Igna & Ana Suelly Arruda C.C (org.), *Novos estudos sobre línguas indígenas*. Brasília: Editora UNB.

_____. (2007). *Sobre a Morfologia e a Sintaxe da Língua Guajá (Família Tupi-Guarani)*. Tese de Doutorado. Brasília-DF: Universidade de Brasília.

MAUÉS, R.H. & MAUÉS, M.A.M. (1978). *O modelo da “reima”: representações alimentares em uma comunidade amazônica*. Anuário Antropológico 77. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MENDES DE ANDRADE, José M. (2009). *Ipy'a pe ukwa katu te'e – Ele sabe por si mesmo. Uma etnografia do saber-fazer cotidiano e ritual na formação da pessoa Ka'apor*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Pará.

MELLO, Antônio Augusto S. (2000). *Estudo Histórico da Família Lingüística Tupi-Guarani: Aspectos Fonológicos e Lexicais*. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC.

MÜLLER, Regina P. (1993). *Os Asuriní do Xingu*. Campinas: Editora da Unicamp.

NOELLI, Francisco S. (1996). As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. In: *Revista de Antropologia*, 39(2):7-54.

NIMUENDAJÚ, Curt. (1948). The guajá. In: STEWARD, J. (Org.), *Handbook of South American Indians*. v. 3. Washington : U.S. Government Printing Office, p. 135-6.

OLIVEIRA FILHO, João P. (1988). “O Nosso governo”. *Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Editora Marco Zero.

PARISE, Valéria (1973). *Relatório de viagem ao Alto Rio Caru e Igarapé da Fome para verificar a presença de índios Guajá*. Fundação Nacional do Índio.

PEDROSA, Luís A. (2013). Awá-Guajá: remoção de não-índios é iminente. <http://blog-do-pedrosa.blogspot.com.br/2013/01/awa-guaja-remocao-de-nao-indios-e.html> (acessado em 19/03/2013)

PEGGION, Edmundo A. (2011). Conflitos e alianças indígenas no sul do Estado do Amazonas. O caso dos Tenharim do rio Marmelos (Tupi-Kagwahiva). In: Lima, Edilene C. e Córdoba, Lorena (org.) *Os outros dos outros: relações de alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Editora UFPR.

PEIRANO, Mariza G. e S. (1975). *Proibições alimentares numa comunidade de pescadores (Icaraí, Ceará)*. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília.

PIB/CEDI (1990). Aconteceu/Isolados do Rio Tapirapé. In: Ricardo, Beto & Ricardo, Fany (org.) *Povos Indígenas no Brasil 1987 / 88 / 89 / 90*. São Paulo: CEDI.

PIMENTEL, Spensy K. (2012). *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.

RAMOS, Alcida (1996). “Por falar em paraíso terrestre”. *Série Antropologia*. nº 191. Brasília: UnB.

_____. (1998). *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.

RIBEIRO, Darcy (1996). *Diários Índios – Os Urubu-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras.

RIVAL, Laura M. (2002). *Trekking through history: the Huaorani of amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press.

_____. (1998). "Domestication as a historical and symbolic process: wild gardens and cultivated forests in the Ecuadorian Amazon". In: Balée, W. (org.), *Advances in historical ecology*. New York: Columbia University Press. p. 232-250.

RIVIÈRE, Peter. (2001). *O indivíduo e a sociedade na Guiana. Um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo: Edusp.

ROSENGREN, Dan (2006). Transdimensional relations: on human-spirit interaction in the Amazon. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 12, 785-802.

SAHLINS, Marshall (1972). *Stone Age Economics*. Nova Iorque: Aldine de Gruyter.

_____. (1997a). O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte 1). In: *MANA* 3(1):41-73.

_____. (1997b). O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte 2). In: *MANA* 3(2):103-150.

_____. (2000). Sociedade Afluente Original. In: *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

SANTANA, Antonio J. S. (2007). Pequeno Vocabulário Bilíngüe Awá-Guajá/Português e Português/Awá-Guajá. (Manuscrito não publicado).

SCHIAVINI, Fernando (2006). *De longe, toda serra é azul*. Brasília: Criativa Gráfica e Editora LTDA.

SCHNEIDER, David M. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SCOTT, Colin (1997). "Property, practice and aboriginal rights among Quebec Cree hunters". In: Ingold, Tim; Riches, David; Woodburn, James (org.), *Hunters and gatherers* (Vol.2). Oxford: Berg.

SILVA, Cristhian Teófilo da. (2010). *Cativando Maíra: a sobrevivência dos índios Avá-Canoeiros no Alto Rio Tocantins*. São Paulo: Annablume; Goiânia: PUC Goiás.

STEARMAN, Allyn MacLean (1989). *Yuquí: Forest Nomads in a Changing World*. San Francisco: Holt, Rinehart & Winston.

SZTUTMAN, Renato (2005). *O profeta e o principal – A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

TURNBULL, Colin M. (1961). *The forest people. A study of the Pygmies of the Congo*. Nova Iorque: Touchstone.

TURNER, Victor (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press.

URBAN, Greg (2008): “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. p. 87-102.

VARGA, István van D. (2010) *Relatório sobre a atenção à saúde das comunidades Awá das Terras Indígenas Caru e Awá-Guajá*. São Luís: UFMA (mimeo).

VILAÇA, Aparecida (2000). O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. In: *Revista brasileira de ciências sociais*. Vol. 15 Nº 44.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1993). Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidianato Amazônico In Viveiros de Castro, E., Carneiro da Cunha, M (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, p. 150-210.

_____. (2001). GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality. In: L. Rival & N. Whitehead (org.), *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press.

_____. (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. (2002b). O nativo relativo. In: *Mana*. 8(1):113-148.

_____. (2007). Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. In: *Revista Novos Estudos*, Cebrap.

WAGLEY, Charles (1988). *Lágrimas de boas vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

WAGNER, Roy (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WILLERSLEV, Rane (2007). *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

WOORTMANN, Klass (2008). Quente, frio e reimoso: alimentos, corpo humano e pessoas. *Caderno Espaço Feminino*. V.19, n.01.

YENGOYAN, Aram A. (2004). Anthropological history and the study of hunters and gatherers: cultural and non-cultural. In: Barnard, Alan (org.). *Hunter-Gatherers in History, Archeology and Anthropology*. Oxford: Berg.

YOUNG, David E. & GOULET, Jean-Guy (1994): *Being changed: the anthropology of extraordinary experience*. Peterborough: Broadview Press.

ZANNONI, Claudio (1999). *Conflito e Coesão. O dinamismo Tenetehara*. Brasília: CIMI.