

# ESTUDOS SOBRE OS AWÁ

## CAÇADORES-COLETORES EM TRANSIÇÃO

Almudena Hernando e Elizabeth María Beserra Coelho (orgs.)



**ESTUDOS SOBRE OS AWÁ:  
CAÇADORES-COLETORES  
EM TRANSIÇÃO**



Almudena Hernando  
Elizabeth Maria Beserra Coelho  
Organizadoras

**ESTUDOS SOBRE OS AWÁ:  
CAÇADORES-COLETORES  
EM TRANSIÇÃO**



EDUFMA

São Luís-Maranhão  
2013

## TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

É proibida a reprodução total ou parcial de qualquer forma ou por qualquer meio. A violação dos direitos autorais (Lei nº 9610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.



**IWGIA** *International Work Group for Indigenous Affairs*

Classensgade 11 E, Dk-2100

Copenhagen

e-mail: iwgia@iwgia.org



**EDUFMA**

Av. dos Portugueses, 1966

- Cidade Universitária

edufma@ufma.br

Capa:

*Jorge Monras – IWGIA*

Ilustração da capa:

*Fotos do acervo dos autores*

Diagramação:

*José de Ribamar Silva (Seu Riba)*

Revisão:

*Dos Autores*

Reitor:

*Prof. Dr. Natalino Salgado Filho*

Vice-Reitor:

*Prof. Dr. Antônio José Silva Oliveira*

Diretor da EDUFMA:

*Prof. Dr. Sanatiel de Jesus Oliveira*

---

Hernando, Almudena e Coelho, Elizabeth Maria Beserra (Orgs.)

C672e Estudos sobre os Awá: caçadores – coletores em transição / Almudena Hernando; Elizabeth Maria Beserra Coelho (Orgs.). – São Luís: Ed. EDUFMA/IWGIA, 2013.

348p., il; color – 15,5 x 22,0 cm

ISBN:

1. Povos indígenas – América do Sul 2. Awá I. Hernando, Almudena; Coelho, Elizabeth Maria Beserra (Orgs.) II. Título.

CDU 572 (=87)

---

## SUMÁRIO

Introdução <i>Almudena Hernando e Elizabeth Maria Beserra Coelho</i> .....	13
História recente e situação atual dos Awá-Guajá <i>Almudena Hernando, Elizabeth Beserra Coelho, Gustavo G. Politis, Eliane Cantarino O'Dwyer e Alfredo González Ruibal</i> .....	25
Novas dimensões do cotidiano Awá <i>Elizabeth Maria Beserra Coelho e Bruno Leonardo Barros Ferreira</i> .....	47
Espaço doméstico e transformação cultural entre os Awá-Guajá da Amazônia Oriental <i>Alfredo González Ruibal, Gustavo G. Politis, Almudena Hernando e Elizabeth Beserra Coelho</i> .....	69
Ontologia da pessoa e cultura material: manufatura de flechas entre os caçadores-coletores Awá <i>Alfredo González Ruibal, Almudena Hernando e Gustavo G. Politis</i> .....	91
Etno-arqueologia do descarte de flechas entre os Awá-Guajá da Floresta Amazônica brasileira <i>Gustavo G. Politis, Alfredo González Ruibal, Almudena Hernando e Elizabeth Beserra Coelho</i> .....	131
Quarenta e oito saídas: Etno-arqueologia das saídas diárias de forrageio dos Awá <i>Gustavo G. Politis, Rodrigo Costa Angrizani, Almudena Hernando, Alfredo González Ruiba, e Elizabeth Beserra Coelho</i> .....	155

Fractalidade, materialidade e cultura. Um estudo etno-arqueológico dos Awá-Guajá do Maranhão <i>Almudena Hernando e Alfredo González Ruibal</i> .....	187
Gênero, poder e mobilidade entre os Awá-Guajá <i>Almudena Hernando, Gustavo G. Politis, Alfredo González Ruibal e Elizabeth Beserra Coelho</i> .....	217
Genealogias da destruição: uma arqueologia do passado contemporâneo na Floresta Amazônica <i>Alfredo González Ruibal e Almudena Hernando</i> .....	243
Pequeno vocabulário bilíngüe Awá-Guajá/Português, Português/Awá-Guajá <i>Antonio José Silva Santana</i> .....	265
Bibliografia .....	313

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1.1. Mapa da Terra Indígena Awá onde o projeto foi executado .....	22
Figura 2.1. Localização das Terras Indígenas Awá e dos Postos Indígenas da FUNAI no seu interior .....	26
Figura 2.2. Flechas acumuladas sob o telhado de uma casa .....	31
Figura 2.3. Caçadores Awá numa saída de caça, carregando mais flechas do que as necessárias.....	32
Figura 2.4. Trem usado no transporte de minerais do Projeto Grande Carajás .....	38
Figura 2.5. Uma mulher amamentando um filhote de macaco .....	41
Figura 4.1. Grelha construída num acampamento de caça .....	71
Figura 4.2. Grelha com estrutura de cobertura .....	72
Figura 4.3. Abrigo para a chuva feito com uma grande folha de palmeira.....	73
Figura 4.4. Abrigo básico no acampamento Mão de Onça 2.....	74
Figura 4.5. Versão melhorada do abrigo básico: a casa de Muturuhũ nas cercanias de Juriti.....	75
Figura 4.6. Cabana com estrutura em forma de “A” no igarapé Juriti.....	76
Figura 4.7. Cabana com “forma de iglu” localizada perto de Juriti, habitada por Takanĩhĩ Xa’a até 2006 .....	77
Figura 4.8. Takaya ritual na aldeia de Juriti.....	77
Figura 4.9. Takaya para caçar .....	78
Figura 4.10. Uma típica casa retangular aberta na aldeia Juriti .....	79
Figura 4.11. Casas de pau-a-pique no estilo dos colonos locais na aldeia Juriti .....	80
Figura 4.12. Mapa de um acampamento de estação chuvosa: Igarapé Juriti .....	83
Figura 4.13. Mapa de um acampamento de estação seca: Rio Caru.....	84



Figura 4.14. Mapa de uma cabana retangular aberta mostrando o lugar onde se realizam a maior parte das atividades: casa de Kamará.....	88
Figura 5.1. Arcos e flechas tradicionais utilizados pelos Awá .....	99
Figura 5.2. Kamará Xa'á pintado uma flecha takwara com sangue de queixada .....	102
Figura 5.3. Alguns dos gestos técnicos executados durante a raspagem de uma haste (tanto na fabricação quanto na reparação) .....	103
Figura 5.4. Kamará Xá'a perfurando uma haste. À direita, no chão se encontra a ki'ia usada para dobrar as penas.....	104
Figura 5.5. Takya fixando a pena em uma flecha. Passando resina sobre a haste antes de atar uma das plumas.....	105
Figura 5.6. Gestos técnicos executados durante a raspagem de uma ponta de flecha .....	106
Figura 5.7. Gestos técnicos executados no endireitamento de flechas .....	106
Figura 5.8. Maços de flechas no teto de uma casa na aldeia Juriti .....	107
Figura 5.9. Equipamento levado por um caçador durante uma caçada .....	109
Figura 5.10. Plumagem das flechas de Muturuhũ após uma saída de caça. Diversas penas terão de ser substituídas .....	112
Figura 5.11. Carne e flechas sobre a grelha .....	118
Figura 5.12. Dobrando uma ponta takwara sobre a cabeça .....	123
Figura 5.13. Algumas flechas de Aurá e Auré .....	126
Figura 6.1. Ponta u'iwa descartada próximo à casa de Takia .....	136
Figura 6.2. Ponta takwara descartada próximo à casa de Takia .....	136
Figura 6.3. Ponta triangular de madeira endurecida ao fogo .....	137
Figura 6.4. Flecha infantil descartada .....	137
Figura 6.5. Localização das pontas descartadas ao redor da casa de Takia .....	140
Figura 6.6. Localização das pontas descartadas ao redor da casa de Kamará .....	141
Figura 6.7. Pontas u'iwa descartadas em bom estado sem avarias visíveis .....	142
Figura 6.8. Pontas u'iwa com avarias leves no gancho lateral .....	142
Figura 6.9. Grupo de pontas descartadas nas cercanias da casa de Takia. ....	143
Figura 6.10. Três pontas descartadas .....	146

Figura 6.11. Ponta quebrada durante a manufatura, quando tentavam endireitá-la .....	147
Figura 6.12. Homem Awá retirando as flechas do corpo de uma macaco caçado.....	150
Figura 7.1. Localização dos acampamentos logísticos utilizados pelos moradores da aldeia Juriti .....	162
Figura 7.2. Gráfico de duração, distância e quantidade de participantes das saídas diárias .....	164
Figura 7.3. Mapa de algumas saídas diárias de forrageio incluídas no Grupo 1 .....	165
Figura 7.4. Takaya – esconderijo usado para caçar .....	166
Figura 7.5. Mapa de algumas saídas diárias de forrageio incluídas no Grupo 2 .....	167
Figura 7.6. Awá trepando uma árvore para caçar macacos .....	167
Figura 7.7. Macacos abatidos durante uma saída de caça.....	168
Figura 7.8. Awá carregando macacos caçados para a aldeia .....	168
Figura 7.9. Homem Awá processando macacos .....	169
Figura 7.10. Partes do porco queixada assado na aldeia Juriti.....	170
Figura 7.11. Mapa de algumas saídas diárias de forrageio incluídas no Grupo 3 .....	171
Figura 7.12. Comparação entre os recursos obtidos durante a estação seca e úmida.....	175
Figura 7.13. Taxa de retorno das saídas diárias de forrageio.....	177
Figura 7.14. Relação entre a distância e a duração das saídas diárias de forrageio .....	178
Figura 7.15. Raios de captação de recursos ao redor da aldeia Juriti .....	181
Figura 8.1. Mapa de distribuição das vivendas em Juriti, com a indicação dos três anéis ao redor do posto da FUNAI .....	198
Figura 8.2. Acampamento Mão de Onça 2 .....	203
Figura 8.3. Casas do “anel intermediário” .....	205
Figura 8.4. Casa permanente de Kamará-Chipa Cha’a Ramāj-Parachi no “anel intermediário” .....	206
Figura 8.5. Mapa da “aldeia” perto do posto da FUNAI .....	208

Fig. 8.6. Metade “ocidental” da aldeia.....	209
Figura 8.7. Casa do Pira’í Ma’a, feita de pau-a-pique, na “metade oriental” da aldeia .....	211
Figura 10.1. Imagem satelital da Floresta Amazônica no Estado do Maranhão, setor invadido por fazendeiros .....	250
Figura 10.2. Mapa das invasões da terra Awá em 2006 .....	253
Figura 10.3. Estrada aberta pelos madeireiros no meio da floresta. Esta foi bloqueada com uma árvore para impedir a entrada da policia .....	255
Figura 10.4. Uma mulher Awá descansando na sua cabana – uma extensão da floresta .....	255
Figura 10.5. Acampamento 2 visto a partir do rio Água Preta .....	257
Figura 10.6. Estrutura principal do Acampamento 3 vista da área da cozinha.....	258
Figura 10.7. Potes e pratos com feijão e arroz recém cozinhados. Os madeireiros abandonaram o lugar de forma apurada .....	259
Figura 10.8. Vista da área desmatada na fazenda ilegal. A floresta sobrevivente pode ser vista no fundo .....	261

## LISTA DE TABELAS

Tabela 3.1. Terras Indígenas onde vivem os Awá .....	48
Tabela 5.1. Equipamento carregado pelos caçadores durante as saídas de caça .....	110
Tabela 6.1. Restos de pontas, arcos e hastes coletados em Juriti .....	141
Tabela 6.2. Coleta do setor norte da casa de Takia e Muturuhũ (Amostragem 1) .....	143
Tabela 6.3. Coleta do setor norte da casa de Takia e Muturuhũ (Amostragem 2) .....	144
Tabela 6.4. Coleta próxima à casa de Hamoku Ma'a (Amostragem 1).....	144
Tabela 6.5. Coleta próxima à casa de Hamoku Ma'a (Amostragem 2).....	145
Tabela 6.6. Vários .....	145
Tabela 7.1. Informação das saídas diárias de forrageio dos Awá de Juriti..	163
Tabela 7.2. Características das saídas diárias de forrageio .....	174
Tabela 7.3. Comparação entre as saídas diárias realizadas na estação seca e úmida .....	174
Tabela 7.4. Relação entre o número de participantes adultos e a quantidade total de recursos obtidos nas saídas diárias de forrageio .....	176
Tabela 7.5. Composição das saídas diárias de forrageio.....	182
Tabela 11.1. Correspondências entre a grafia e os sons da língua Awá, em comparação com algumas semelhanças no português .....	276



# 1

## INTRODUÇÃO

*Almudena Hernando e Elizabeth Beserra Coelho.*

**T**rabalhar com povos indígenas da América do Sul constituiu-se em uma experiência pessoal, intelectual e cultural tão enriquecedora num sentido como frustrante em outro. Por um lado, permite ampliar o entendimento da ontologia dos *outros*, sua complexidade e coerência, vislumbrando assim os múltiplos caminhos seguidos pelos grupos humanos para enfrentar o mundo de forma lúcida e eficaz. Com isto é possível, sobretudo, compreender a extraordinária versatilidade e flexibilidade da mente *sapiens* e a coerência da qual sempre são dotadas as culturas. Entretanto, por outro lado, consiste em uma experiência triste e cheia de dificuldades, definida pela impotência, pois obriga a constatar a relação destrutiva e ameaçadora que tende a definir o contato destes povos com o mundo ocidental globalizado. A insaciável necessidade de expansão da sociedade capitalista pós-industrial vai provocando a invasão dos territórios em que habitam os povos indígenas, com o único fim de explorar comercialmente os recursos que contêm ou a terra que lhes serve de base, além de angariar novos produtores/consumidores entre estas populações que até agora haviam vivido à margem da lógica de mercado.

Ambos os tipos de experiências estiveram presentes na nossa relação com os Awá, que na literatura são conhecidos também como Guajá, para evitar confusões com autônimos similares de outros grupos tupi-guarani (e.g. Gomes 1988; Baleé 1994; Forline 1997; Cormier 2003a). Habitam a floresta tropical seca (Forline 1997: 84) do Estado do Maranhão (Brasil), que por constituir o limite oriental da área amazônica,

sempre esteve submetida à crescente pressão dos madeireiros, camponeses e pecuaristas, cuja inexorável invasão ia apropriando-se, paulatinamente, das terras que tradicionalmente conformaram suas áreas de caça e de aproveitamento (Treece 1987). Isto explica porque, desde 1973, o governo brasileiro, através da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), começou a transladar os Awá às terras demarcadas legalmente para usufruto indígena, com a intenção de que pudessem reconstruir seu modo de vida de caça e coleta sem ameaças. Para sua proteção, a FUNAI instituiu quatro *postos indígenas* (Awá, Tiracambú, Guajá e Juriti), localizados nas *terras indígenas* Caru, Alto Turiaçu e Awá (Capítulo 2). Neles vivem cerca de 315 Awá, aos que se deve adicionar um número indeterminado de indivíduos autônomos ou não-contatados em áreas vizinhas (particularmente na *terra indígena* Araribóia).

Contudo, no seu novo território não lhes foi possível reproduzir completamente a forma de vida anterior, uma vez que a sua mobilidade foi severamente reduzida por duas razões: por um lado, a ameaça das invasões ilegais, tanto de madeireiros quanto de camponeses atraídos pela construção de uma ferrovia para a extração de minérios e cujo traçado contorna a Terra Caru. Esta se constituiu na via de comunicação com o porto marítimo do Itaqui do chamado Projeto Grande Carajás, iniciado em 1982 e financiado pelo Banco Mundial, Europa e Japão (além do Brasil, no princípio do empreendimento) (Treece 1987). Tudo isto explica porque os Awá se sentiam mais seguros quando estabeleceram um habitat mais ou menos estável junto aos postos da FUNAI. Por outro lado, a própria FUNAI pressionava para que os Awá se mantivessem perto dos postos, como melhor maneira de garantir sua proteção. De fato, esta mudança nas pautas de mobilidade teve grande transcendência sobre a cultura Awá, pois graças a isto deixaram de ter acesso a sua principal fonte de carboidratos, o coco babaçu (*Orbignya/Attalea speciosa*). Os cocais foram essenciais na dinâmica cultural dos Awá, não somente pela contribuição na sua dieta, mas, sobretudo, porque nos cocais se realizavam os encontros sociais que permitiam sustentar e reproduzir o grupo. No entanto, ao modificar o tipo de mobilidade após sua mudança às Terras Indígenas, passando a realizar somente saídas logísticas de caça a partir do posto, os cocais deixaram de estar nas suas rotas de passagem, circunstância que justificou o empenho da FU-

NAI em ensinar a cultivar mandioca e arroz para substituir as anteriores fontes de carboidratos. Em consequência, atualmente os Awá são caçadores-coletores em transição à agricultura, o que nos levou a conceber um projeto de pesquisa no qual nos propusemos a analisar distintas características da sua cultura de caça e coleta, assim como as implicações das transformações culturais que estavam experimentando. Desde que Curt Nimuendaju os incluiu no seu *Handbook of South American Indians* de 1948, foram produzidos alguns artigos e, sobretudo, duas grandes monografias (Forline 1997 e Cormier 2003a), centradas tanto nos aspectos de subsistência, quanto nos sociais e simbólicos da cultura Awá. Ambos nos serviram de base para propor uma investigação que se diferenciava das anteriores devido ao nosso enfoque prioritariamente etno-arqueológico, através do qual a cultura material e sua interação com os demais aspectos da cultura adquirem uma relevância que não havia sido observada nos trabalhos prévios.

Embora no princípio do projeto se pretendesse cobrir os distintos aspectos dos diferentes grupos Awá em contato, depois de uma visita inicial em dezembro de 2005 decidimos concentrar o trabalho somente nos Awá que vivem no Posto Indígena Juriti, que foram contatados mais recentemente. Isto nos permitiria analisar os distintos aspectos da cultura que os caracterizava antes do seu traslado, todavia mantidos em Juriti, mas que já haviam desaparecido nos grupos de contato mais antigos. Além disso, também nos possibilitaria analisar os efeitos do contato com a sociedade moderna brasileira e a ameaça que os madeireiros representavam para eles. A população que vive próxima ao Posto Juriti provém basicamente de três expedições de contato (Gomes e Meirelles 2002; O'Dwyer 2002): a primeira foi realizada em 1989, quando levaram ao posto 22 pessoas, das quais sete terminaram morrendo em poucos anos; a segunda, em 1991, trasladou um grupo familiar (Takanĩhĩ Xa'a, com sua esposa e dois filhos), além de um jovem e um homem maduro, sobreviventes de um grupo maior composto por 30 pessoas que, desde 1978, vinha sendo perseguido por fazendeiros e colonos; e a terceira, em 1998, trasladou um pequeno grupo de quatro pessoas (família de Kamará e Parachĩ), últimos sobreviventes de um grupo maior exterminado por colonos brancos. Como resultado disso atualmente moram no posto Juriti 42 Awá oriundos de três grupos fa-



miliares diferentes, que tiveram que reorganizar suas redes sociais e de parentesco.

Para dar início ao projeto, uma vez obtida a autorização do CNPq e da FUNAI (que por sua vez consultou os próprios Awá), realizamos uma viagem prospectiva em dezembro de 2005 aos quatro postos Awá com financiamento do Ministério de Cultura da Espanha. Nesta expedição participou toda equipe integrada pela antropóloga brasileira Elizabeth Beserra Coelho e os etno-arqueólogos Gustavo G. Politis (Argentina), Alfredo González Ruibal e Almudena Hernando (Espanha), além da antropóloga Eliane Cantarino O'Dwyer (Brasil), a qual não participaria das campanhas seguintes por restrições de orçamento. Entre 2006 e 2009, os trabalhos de campo estiveram financiados pelo Ministério de Ciencia e Innovación espanhol, através do projeto *Etnoarqueología de los Awá (Guajá) – Maranhão, Brasil –, um grupo de cazadores-recolectores en transición a la agricultura* (HUM2006-06276). A ele se somou um projeto de cooperação, financiado pela Universidad Complutense de Madrid, durante o ano de 2006. Este subsídio foi destinado a financiar a colaboração de dois graduados pela Universidade Federal do Maranhão, em duas áreas muito distintas: Antônio José Silva Santana e Maximiliano Lincoln Soares Siqueira. O segundo, graduado em biologia, realizou um estudo dos recursos vegetais e animais da área de captação do Juriti, que nos serviria para qualquer trabalho relacionado com o aproveitamento da área. Antônio Silva Santana, graduado em linguística, realizou um estudo da língua Awá e um dicionário dos principais termos utilizados, que se anexam como último capítulo deste livro. Embora a partir de certo momento este pesquisador tenha centrado seu estudo e permanência em Juriti, a etapa inicial do trabalho foi desenvolvida em Tiracambu, devido ao maior nível de bilinguismo tanto entre os Awá quanto entre os funcionários João Cantú (da FUNAI) e sua esposa Dona Sueli (da FUNASA), que lhe ofereceram sua generosa hospitalidade.

Entre dezembro de 2005 e março de 2009 a equipe permanente (a qual se uniram, em algumas etapas concretas de trabalho de campo os pesquisadores Rodrigo Costa Angrizani e Bruno Ferreira) realizou 23 semanas de trabalho de campo em Juriti, cobrindo tanto a estação seca quanto a úmida. Em cada etapa de campo (exceto a inicial de 2005) par-

ticiparam somente dois pesquisadores, para evitar a interferência massiva que poderia resultar a presença de toda equipe, considerando que os Awá de Juriti são um pouco mais de 40 pessoas. Por outro lado, dois pesquisadores são suficientes para realizar uma observação participante das atividades diárias dos Awá, que se limitavam a dois contextos: por um lado, a aldeia que foi se estabelecendo a cerca de 400 metros do posto da FUNAI, além das moradias isoladas porém próximas deste núcleo; e por outro, as saídas diárias de caça e coleta (onde também incluímos a obtenção de mel). Em função de que nosso projeto se caracterizava por uma metodologia e por objetivos de caráter basicamente etno-arqueológicos, não se fazia necessária a convivência permanente, que teria exigido um trabalho tipicamente etnográfico.

Em cada permanência em campo foram coletados distintos tipos de dados, que se poderiam resumir em:

- a) Realização de um acompanhamento diário das atividades de caça e coleta executadas pelos Awá, documentando o tipo de recursos obtidos, a distância e os trajetos percorridos, etc.
- b) Realização de um estudo da distribuição social e espacial dos recursos que trazem para a aldeia, para obter informação sobre estruturas cognitivas e sociais do grupo.
- c) Registro do peso de todos os recursos que entravam na aldeia durante 15 dias seguidos, em cada etapa de campo, o que permitiu documentar, com certa precisão, o volume e o caráter dos alimentos conseguidos.
- d) Documentação das técnicas de processamento dos alimentos.
- e) Desenho dos trajetos dos deslocamentos de caça, situando as rotas de mobilidade dos Awá no contexto da Terra Indígena.
- f) Visita e realização de planos dos acampamentos utilizados pelos Awá fora do posto indígena, para estadias temporárias (de vários dias ou semanas) de caça.
- g) Busca de informações relativas às relações de gênero entre os Awá. Foram documentadas as atividades das mulheres e dos homens, o tempo que a elas dedicavam e as relações de poder expressadas dentro do grupo.
- a) Registro dos marcadores materiais relativos ao grau de identificação ou resistência dos Awá à transformação cultural que está sendo imposta pela FUNAI. Entre estes marcadores:

- Observação especial da relação entre o uso do espaço e o grau de transformação cultural (pois fomos observando que existia uma relação direta entre ambas dimensões).
  - Análise da relação entre o tipo de cultura material que utilizam os Awá e seu grau de transformação cultural.
- h) Participação, com a FUNAI, numa campanha de detenção de madeireiros que estavam invadindo a Terra Indígena Awá, e de desmantelamento dos acampamentos instalados para tal fim. A documentação obtida (fotos e mapas, principalmente) foi cedida integralmente à FUNAI, com o objetivo de colaborar na difícil tarefa de defender a terra legitimamente demarcada para os Awá.

Com estes dados foram produzidos distintos trabalhos, que não damos por concluídos, mas cujos resultados obtidos queremos dar a conhecer no contexto e no idioma do país onde se realizou o projeto. Nosso objetivo principal é tornar acessível aos leitores brasileiros a informação produzida até o momento, apresentada em congressos ou publicada em revistas internacionais (em ambos os casos em idioma inglês ou espanhol). Em nossa opinião, o trabalho intelectual exige um esforço de devolução à sociedade que o financiou, sendo esta a única maneira de legitimar o investimento de recursos e a concessão de autorizações e licenças das quais os pesquisadores tem o privilégio de usufruir. Em cada caso, é indicada a procedência da informação, respeitando sua literalidade original, com exceção dos dados ou parágrafos que possam resultar redundantes na apresentação e caracterização dos Awá, que foram suprimidos, ou dos resumos iniciais, próprios do formato de revista.

Com esta publicação desejamos agradecer ao CNPq e à FUNAI pelas autorizações concedidas e a atenção que sempre recebemos nos seus escritórios locais de São Luis e Santa Inês, e particularmente ao seu representante em Juriti, Patriolino Garreto Viana, Chefe do Posto Juriti. Patriolino sempre nos brindou sua ajuda incondicional, de forma discreta e amável, ao mesmo tempo em que demonstrava um respeito e um carinho para com os Awá que não queremos deixar de mencionar. Desejamos também agradecer à Universidade Federal do Maranhão por

sua colaboração através da Professora Elizabeth María Beserra Coelho, que pode contar, em distintos momentos do projeto com a ajuda abnegada dos alunos Ligia Raquel Rodrigues Soares, Francisco Ernesto Basílio Gomes, Rodolfo Rodrigues Sá e Bruno Leonardo Barros Ferreira. À Ana Piñón Sequeira, que nos facilitou, de maneira generosa e hospitaleira, a busca bibliográfica realizada nas bibliotecas do Museu do Índio, Museu Nacional da Universidade Federal e da Faculdade de Ciências Sociais desta universidade, no Rio de Janeiro, e a Louis Carlos Forline pela pesquisa que realizamos na biblioteca do Museu Goeldi, em Belém do Pará e pelas contribuições críticas a alguns capítulos deste livro. Aos funcionários de todas estas bibliotecas agradecemos, igualmente, por sua amável e eficaz disposição.

Porém, sem dúvidas, nosso máximo agradecimento vai para os Awá, que nos permitiram participar das suas dinâmicas cotidianas, acompanhar suas saídas diárias e observar suas tarefas domésticas ou seus rituais noturnos, com o grau de interferência que isto inevitavelmente representa. Esta convivência nos ajudou a entender tanto aspectos abstratos da sua cultura quanto aspectos práticos da interação entre sua sociedade e a nossa, sua maneira de entender o mundo ou nossas respectivas capacidades de poder e decisão. Poderíamos dizer, em termos gerais, que nas dinâmicas de atuação concreta eles demonstravam grande capacidade assertiva e de decisão sobre as relações conosco. Homens ou mulheres decidiam a cada dia e em cada circunstância concreta se poderíamos juntar-nos a eles na excursão de caça ou de obtenção de mel, se queriam compartilhar o que obtiveram, onde deveríamos pendurar a rede nas saídas que duravam vários dias, ou onde deveríamos esperar quando perseguíamos uma presa particularmente rápida ou difícil de capturar. No entanto, esta relação de poder em nível *micro*, interno, desaparece quando o foco se afasta e se contempla a relação da sua sociedade com a do mundo ocidental que representávamos. Neste sentido, a experiência de trabalho com os Awá nos deixou um sabor amargo, derivado da impotência que sentimos frente à impunidade que tem marcado a invasão dos madeireiros, pecuaristas e camponeses às suas terras e a aparente incapacidade das instituições oficiais para deter alguns abusos cujos nomes dos responsáveis são conhecidos por todo

mundo. A isto nos referíamos quando mencionamos o sentimento de frustração que fica depois do trabalho de campo.

A Terra Awá, tal como se explicará no Capítulo 10, está atravessada por muitas estradas ilegais, construídas pelos madeireiros para introduzir os caminhões nos quais transportam o produto do desmatamento que realizam. Pelo fato de que as serrarias se encontram nas margens da Terra Indígena, aparentemente seria muito fácil frear esta exploração, que é tão destrutiva quanto ilegal. A abertura destes caminhos pelos madeireiros, oferece aos agricultores sem terra a oportunidade de introduzir-se nas áreas recém invadidas e de começar a cultivar, através do sistema de corte e queima, para alimentar suas famílias. Desta forma, fazem com que a colonização iniciada pelos madeireiros seja irreversível, dificultando, por outro lado, a solução jurídica da situação. Isso acontece porque, enquanto é claro que os madeireiros são conscientes do caráter ilegal dos seus atos, o mesmo não sucede no caso dos lavradores, sendo necessário que o juiz emita um parecer sobre a *boa* ou *má fé* de cada ocupação para então aplicar resoluções justas. A dificuldade desse processo faz com que se prolongue, indefinidamente, a expulsão de todos estes invasores, redundando numa gradual e descomedida penetração de madeireiros/lavradores em zonas cada vez mais profundas da Terra Awá.

O processo de demarcação da Terra Indígena Awá arrastou-se por mais de duas décadas. Sua demarcação ocorreu com base na Portaria n. 373, de 29 de julho de 1992, que declarou a terra indígena como posse imemorial indígena, com 118.000 ha. A TI Awá foi homologada em 2005 e registrada no SPU em 2009. Esses trâmites legais não significaram sua imediata desintrusão e os problemas dos Awá com os invasores e as consequências que sua presença implica permanecem afetando a vida Awá. Somente em 2012 foi publicada a decisão da Sexta Câmara do Tribunal Regional Federal da 1 Região<sup>45</sup>, determinando que a União e a FUNAI promovam o registro da área demarcada na Terra Indígena Awá-Guajá em cartório imobiliário e na Secretaria do Patrimônio do Ministério da Fazenda. A decisão da Sexta Câmara também determina que, em um ano (a contar da intimação da decisão), seja realizada a remoção de todos os não-índios que se encontram no interior da terra demarcada, bem como

---

45 Deve-se destacar a ativa campanha de conscientização pública que a ONG Survival International lançou internacionalmente para pressionar neste sentido.

a demolição das construções edificadas no perímetro da Portaria 373/92, da FUNAI. Essa decisão foi tomada em resposta à apelação interposta pela Agropecuária Alto Turiaçu LTDA e demais pessoas que se julgavam prejudicadas pela demarcação da terra indígena Awá.

A situação é por demais complexa, porque mesmo ocorrendo a desintrusão da terra Awá, o estado brasileiro não tem assegurado proteção dos limites das terras indígenas demarcadas contra novas intrusões. Isso pode ser observado no caso das terras indígenas Caru e Alto Turiaçu, onde também vivem os Awá, e que são alvo permanente de invasão por madeireiros, posseiros e projetos agro-industriais. Esse cenário não augura bons presságios para os Awá do Juriti. Poderíamos dizer que o modo de vida que até agora lhes caracterizou se modificará a um ritmo correlativo ao da diminuição da caça, da qual ainda dependem. Curiosamente, embora sua mobilidade esteja tão limitada que se possa falar em geral de um assentamento estável, e que, portanto, o raio de ação de suas saídas não exceda 10 km, a densidade de animais que encontram ainda é elevada. Isto é explicado, por alguns autores, como resultado de uma alta concentração de espécies nos últimos redutos de selva existente. Eles caçam com arcos e flechas e espingardas um grande número de animais silvestres, incluindo vários macacos (com uma preferência pelo macaco capelão [*Alouatta beelzebul*]), anta (*Tapirus terrestris*), porco queixada (*Pecari tayassu*), cutia (*Dasyprocta prymnolopha*), paca (*Agouti paca*), veado (*Mazama sp.*) e jacaré (*Melanosuchus niger*). Eles também capturam e comem cágados, bagre, enguias elétricas e outras espécies menores de peixes. Na Figura 1.1 marcamos, por um lado, os caminhos realizados pelos madeireiros que registramos pessoalmente com o GPS enquanto acompanhávamos uma expedição da FUNAI e da Polícia Florestal do Maranhão, para prender os invasores, em agosto de 2006 (ver Capítulo 10), e, por outro, os caminhos de caça utilizados pelos Awá ao redor do posto Juriti, igualmente registrados com um GPS (ver Capítulo 7). Como se pode observar, os Awá não estão utilizando sequer uma décima parte do território legalmente demarcado para seu usufruto, permitindo prever a extinção dos recursos desta área num futuro não muito distante. No momento em que não exista mais a possibilidade de caça para os Awá, transformar-se-á, definitivamente, o seu modo de vida e a maneira de entender o mundo que ainda representam.

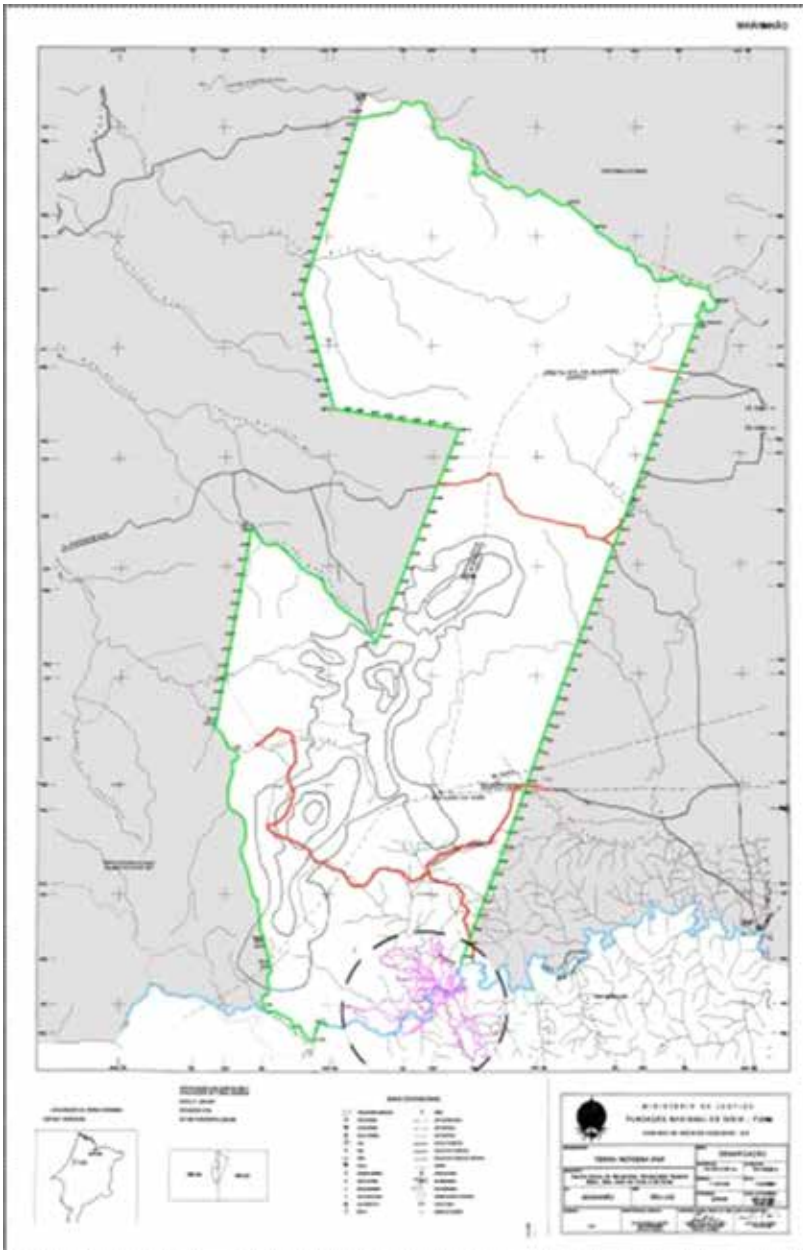


Figura 1.1. Mapa da Terra Indígena Awá onde o projeto foi executado. Referências: em vermelho se indicam as estradas feitas por madeireiros e registradas com GPS; em fúcsia (dentro do círculo pontilhado) se mostram os caminhos de caça percorridos pelos Awá e documentados com GPS.

O registro de alguns aspectos deste modo de vida, particularmente aqueles relacionados com a cultura material, tem sido o objetivo dos trabalhos que apresentamos aqui. No Capítulo 2, contextualizamos a situação atual dos Awá e os processos de demarcação territorial e de sedentarização aos quais foram submetidos. No Capítulo 3 apresentamos as novas dimensões do cotidiano Awá, descrevendo as principais atividades às quais se dedicam e a importância que cada uma assume no seu dia a dia. Descrevemos a seguir (Capítulo 4), os tipos de estruturas domésticas que utilizam, como também o uso e a localização que as definem. Essas estruturas indicam que os Awá estão utilizando tipos muito distintos de estruturas construtivas, desde as mais instáveis e tradicionais até as casas de adobe que imitam as dos camponeses que os rodeiam. Essa variação manifesta distintos graus de identificação ou resistência à cultura que se lhes está impondo. Porém, se existe um elemento da cultura material, cuja manufatura e o uso tem um significado transcendente para os Awá, este é arco com suas respectivas flechas, para a análise do qual dedicamos o Capítulo 5. Através da sua fabricação e uso, os Awá parecem construir a própria idéia de si mesmos, não sendo estranho que, ao serem descartadas, as flechas se acumulem, significativamente, em lugares diferentes daqueles destinados aos demais tipos de lixo, circunstância a que dedicaremos o Capítulo 6. Aos tipos de recursos obtidos, distâncias percorridas ou estratégias utilizadas na caça dedicamos o Capítulo 7, onde demonstramos a ameaça que pende sobre os Awá, caso prossiga a restrição do seu raio de ação ou os recursos continuem diminuindo. Como veremos, a dimensão espacial é fundamental, não somente para entender as estratégias de abastecimento que os caracterizam, mas também para compreender os mecanismos de resistência à mudança cultural que alguns de seus membros podem estar utilizando. Como argumentamos no Capítulo 8, há uma relação direta entre resistência à mudança e afastamento do posto, demonstrada, igualmente, na variação correlativa da cultura material utilizada ou na relação com a natureza estabelecida por cada um dos grupos contatados.

O Capítulo 9 está dedicado, por sua vez, a um tema de grande interesse e sobre o qual até o momento não existe consenso: o caráter igualitário ou hierárquico das relações entre os sexos nas sociedades caçadoras-coletoras. Ao analisar as relações que definem a sociedade



Awá, sustentamos que aparentemente não se constata relações de poder entre homens e mulheres, embora se observe um maior prestígio do masculino, que irá se convertendo, pouco a pouco, em uma relação patriarcal, a julgar pelas consequências que está tendo toda a dinâmica de contato com a sociedade moderna brasileira. A forma mais violenta e destrutiva deste contato está representada, como sinalizamos, pela ameaça dos madeireiros que reiteradamente invadem suas terras na temporada seca, tema a que dedicaremos o Capítulo 10. Apresentamos os dados obtidos nos acampamentos de madeireiros desarticulados pela Polícia Federal e pela FUNAI, em agosto de 2006.

Os Awá do Juriti resistem à invasão e ao roubo dos recursos que lhes pertencem. Embora alguns deles, os mais jovens, mostrem um elevado interesse pelos objetos e recursos do mundo representado pela FUNAI ou por nós mesmos, todos têm consciência da necessidade de fazer frente à ameaça que lhes acossa. Diferentemente dos outros postos, a maior parte dos Awá do Juriti fala pouco português, em muitos casos nem sequer uma palavra. Por isso, incluímos, no final, o estudo linguístico realizado por Antônio José Silva Santana que, além de apresentar um dicionário, que esperamos que seja útil, também traz uma análise da maneira de entender o mundo que revela a estrutura da sua língua. Que sirva como homenagem aos Awá que resistem a uma transformação que lhes está sendo imposta a um ritmo acelerado e, sobretudo, de memória escrita para as futuras gerações.

A pesquisa de campo com os Awá, sem dúvidas, permitirá futuros trabalhos e mais resultados. A experiência vivida transforma os investigadores numa medida que não é possível planificar ou prever e que somente mostra toda sua dimensão com o passar do tempo, quando será possível assimilar aquilo que, em princípio, não podia ser percebido por apresentar uma diferença substancial em relação às dimensões nas quais transcorre nosso próprio cotidiano. Esperamos que este livro sirva para mostrar a pesquisa produzida até o momento e para expressar publicamente nosso agradecimento àqueles que favoreceram o trabalho que a tornou possível.

## 2

### HISTÓRIA RECENTE E SITUAÇÃO ATUAL DOS AWÁ-GUAJÁ<sup>46</sup>

*Almudena Hernando, Elizabeth Maria Beserra Coelho, Gustavo G. Politis, Eliane Cantarino O'Dwyer e Alfredo González Ruibal*

#### **Localização atual dos Awá**

Os Awá-Guajá habitam uma região conhecida como “pré-Amazônia” maranhense, na fronteira entre os Estados do Maranhão e do Pará. Apesar de que se assemelhe à Amazônia no que se refere à vegetação, fauna, geologia e clima, esta região se diferencia, pois os rios que a cruzam não desembocam no Amazonas, e sim no oceano Atlântico.

Em 1967, após a extinção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o Ministério da Justiça brasileiro criou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) afirmando o objetivo de proteger os direitos e zelar pela sobrevivência física e cultural dos índios no Brasil. Neste sentido, a FUNAI luta para delimitar e demarcar legalmente os territórios onde vivem os povos indígenas, definindo desta forma as chamadas Terras Indígenas. No Brasil existem 688 Terras Indígenas demarcadas ou em

---

<sup>46</sup> Originalmente publicado como “Historia reciente y situación actual de los awá-guajá (Maranhão, Brasil)”. *Anales del Museo Nacional de Antropología* XII: 9-23. Madrid (2006). Trata-se de um relatório geral realizado depois da primeira visita a todos os postos indígenas Awá, da qual participou toda a equipe de pesquisa para definir linhas de trabalho futuras. Consiste em um estudo bibliográfico e preliminar que, apesar disto, optamos por incluir na presente compilação porque oferece uma imagem geral da história, dos problemas e dos principais aspectos culturais tratados por outros autores interessados nos Awá.

processo de demarcação, onde vivem 817 mil índios, cerca de 0,4% da população brasileira (<http://www.funai.gov.br/index.html>). Os índios Awá vivem em três Terras Indígenas (TI) (Figura 2.1), localizadas no Estado do Maranhão (Gomes e Meirelles 2002; Coelho *et al.* 2009: 99):

- **T.I. Caru** – com 172.667 has, homologada em 1982;
- **T.I. Alto Turiacu** – com 530.524 has, homologada igualmente em 1982, e
- **T.I. Awá** – com 117.000 has, homologada em outubro de 2004.

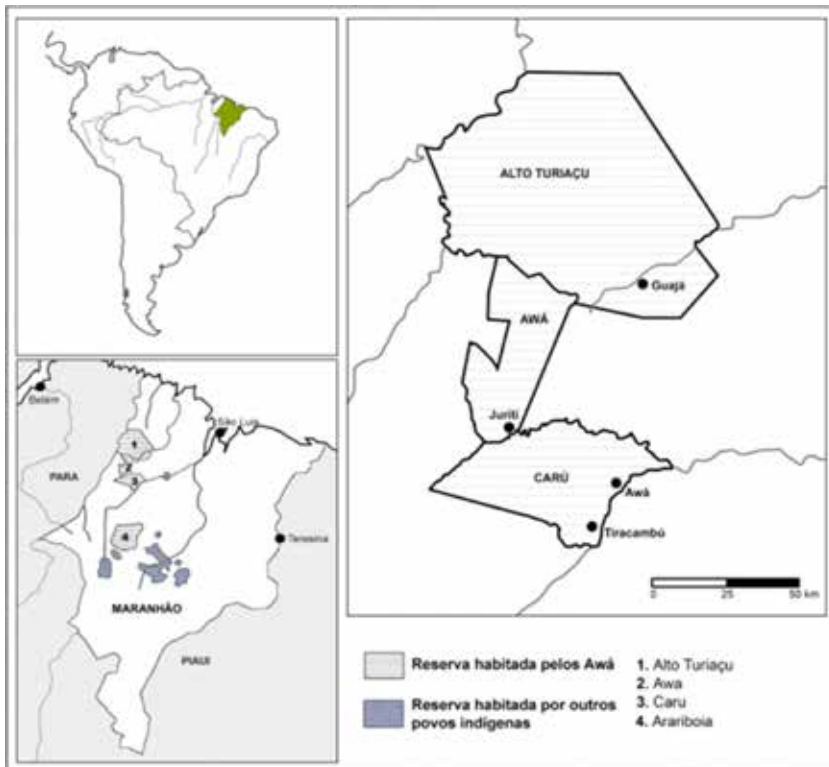


Figura 2.1: Localização das Terras Indígenas Awá e dos Postos Indígenas da FUNAI no seu interior

Somente a Terra Indígena Awá é exclusivamente ocupada pelo povo indígena Awá. As T.I Alto Turiacu e Caru são compartilhadas com os povos Ka'apor (ou Urubu) e Tenetehara (ou Guajajara). Os Awá estão situados junto a quatro Postos Indígenas (PI), onde trabalham funcionários da FUNAI:

- **P.I. Guajá** – localizado na Terra Indígena Alto Turiaçu, criado em 1973 e atualmente conta com 77 indivíduos;

- **P.I. Awá** – localizado na Terra Indígena Caru, criado em 1980 e atualmente conta com 133 indivíduos;

- **P.I. Tiracambú** – também localizado na Terra Indígena Caru, corresponde a um antigo posto de vigilância onde, desde 1994, passaram a viver 38 indivíduos. Estes habitavam o PI Awá e foram remanejados para aliviar a pressão demográfica e privilegiar um melhor aproveitamento dos recursos (Gomes e Meirelles 2002: 3).

- **P.I. Juriti** – localizado na recém demarcada Terra Indígena Awá, foi criado em 1989 e recebeu a incorporação de novos Awá até 1998. Atualmente conta com 38<sup>47</sup> indivíduos.

Além destes, segundo as informações obtidas durante nossos trabalhos de campo e que coincidem com os dados disponibilizados pelo Instituto Socioambiental do Brasil ([www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org)), ainda existem Awá não-contatados em um número difícil de estimar, porém que não parece exceder 100 indivíduos. Aparentemente, estão distribuídos em uma vasta extensão territorial que vai do limite da T.I Araribóia até a área onde se localiza a T.I Alto Turiaçu. Entretanto, ao longo deste extenso corredor existem porções de terra que não estão demarcadas e que, portanto, são ocupadas por populações não indígenas, representando uma situação de vulnerabilidade para os Awá não-contatados

Como a FUNAI impede o acesso aos índios “autônomos”, não-contatados ou “isolados”, esse capítulo faz referência exclusivamente à situação dos Awá contatados e que vivem junto aos P.I estabelecidos pela FUNAI.

## **Antecedentes da pesquisa**

As informações disponíveis sobre os Awá podem ser classificadas em notícias dispersas e dados sobre os contatos, estudos de ecologia cultural e estudos sobre seu mundo cosmológico e ideológico. Segundo a ordem cronológica, estas referências são:

---

47 Na visita a campo, realizada em 2008, este número ascendia a 42 indivíduos.

1 - As informações mais antigas, indiretas e anteriores ao contato foram resumidas pelo etnólogo Curt Nimuendaju num texto publicado, em 1948, no volume 3 do *Handbook of South American Indians*.

2 - Uma vez contatados, o antropólogo Mércio Pereira Gomes, ex-presidente da FUNAI, esteve com os Awá e deu a conhecer seus dados em livros e artigos (Gomes 1988, 1991), e em vários textos e relatórios inéditos (Gomes 1982, 1985a, 1985b, 1989). Mércio Pereira Gomes realizou distintas visitas e trabalhos de campo com este povo sendo que o último se deu em setembro de 2002.

3 - Entre 1991 e 1994, o etnólogo Louis Carlos Forline realizou vários trabalhos de campo entre os Awá, utilizando uma perspectiva ecológico-cultural. Os resultados destas pesquisas se encontram na tese doutoral intitulada *The Persistence and Cultural Transformation of the Guajá Indians* (defendida em 1997, na Universidade da Florida), além de em diversos artigos sobre o contato interétnico, a atividade coletora, a introdução da agricultura e as relações de gênero.

4 - A partir da mesma perspectiva, o etnólogo William Balée fez alusão a alguns aspectos do aproveitamento do meio ambiente realizado pelos Awá, ao estudar seus vizinhos Ka'apor. No livro *Footprints in the Forest*, como também em alguns artigos e conferências, como "O Povo da Capoeira Velha: Caçadores-Coletores das Terras Baixas da América do Sul" (Balée 1992) (Balée 1994), menciona a estreita vinculação material e social com as áreas de cocais, ressaltando a importância da transformação desta relação na hora de avaliar a melhor estratégia de proteção e apoio à cultura Awá.

5 - A sua vez, em *Bound in Misery and Iron* (1987), Dave Treece se refere ao impacto produzido pela construção de uma ferrovia (Programa Grande Carajás) sobre os índios da região, incluídos os Awá. Este pode ser considerado um significativo antecedente no estudo dos efeitos da globalização sobre sua cultura. Entretanto, as referências concretas aos Awá-Guajá são muito limitadas, uma vez que o texto se centraliza nos efeitos gerais do projeto.

6 - Neste sentido, pode-se considerar, também, a intervenção da antropóloga Eliane Cantarino O'Dwyer (2002), designada pela Justiça Federal brasileira para elaborar o laudo antropológico que permitiu avaliar a conveniência de demarcar legalmente a Terra Indígena Awá. O

parecer emitido por O'Dwyer foi assumido pela justiça e a demarcação foi aprovada em outubro de 2004.

7 - Finalmente, a antropóloga Loretta A. Cormier (2002, 2003a, 2003b, 2003c, 2005) publicou trabalhos nos quais aborda a relação entre os humanos e os primatas na sociedade Awá. Com base nas construções míticas e nas relações de parentesco desse povo, propõe uma explicação para seu comportamento particular com os animais.

### **Caracterização geral da cultura Awá**

Como já mencionamos na introdução, os índios Awá, expressão que significa “homem”, “pessoa” ou “gente”, são referidos na bibliografia acadêmica pelo termo Guajá, utilizado por diversos etnólogos e falam uma língua afiliada ao tronco linguístico tupi, família guarani (Rodrigues 1986). Vivem da caça, pesca e coleta de animais e vegetais (principalmente do coco babaçu, *Attalea speciosa*) e são considerados, por diversos autores, como um dos últimos povos caçadores-coletores das terras baixas da América do Sul (Galvão 1979: 220; Gomes e Meirelles 2002: 1; O'Dwyer 2002: sp).

Tradicionalmente, os Awá apresentavam uma organização social de bandos, integrados por pequenos grupos, entre 8 e 25 pessoas, com um alto grau de mobilidade. No entanto, com a estratégia de sedentarização promovida pela FUNAI, a maioria deles estabeleceu residência junto aos postos da FUNAI, o que implicou uma transformação radical de suas características de organização social e de relação com o meio ambiente. Considerando que os Awá de todos os postos estudados seguem mantendo, em alguma medida, suas estratégias tradicionais de mobilidade e de subsistência (isto é, caçando, pescando e coletando na selva), é possível analisar o grau de alteração deste modo de vida em cada posto.

Efetivamente, por exemplo, parece que os Awá seguem reproduzindo de certa maneira a estrutura territorial que tinham anteriormente (O'Dwyer 2002; 2006). Cada grupo Awá reconhece como própria uma parte do território que compartilham, ao qual chamam *harakwa* (“meu território”) ou *hakwa* (“o território de outro”). As pesquisas realizadas por Eliane Cantarino O'Dwyer, demonstram que esta estrutura territorial se reproduziu nas novas condições de redução da mobilidade, oferecendo

a possibilidade de analisar os mecanismos que utilizam para orientar-se no território. Segundo esta autora,

Ao perguntarmos sobre os nomes das famílias residentes no posto indígena, os Awá entrevistados respondiam designando o nome dos territórios de caça-coleta por eles utilizados – os *harakwas*. Deste modo, os nomes de família eram identificados como nomes de *hábitats*” (O’Dwyer 2006: 88).

Além disto, O’Dwyer observou que, através dos topônimos que utilizam, seria possível “decifrar a combinação que fazem entre as localidades atuais e os *hábitats* que deixaram desocupados para trás” (*Ibidem*). Tal fato é fundamental para a análise dos mecanismos através dos quais eles conseguem organizar e dar sentido ao mundo em que vivem.

A partir dos postos da FUNAI, os Awá realizam expedições logísticas de vários dias ou semanas para conseguir caça, pesca, produtos vegetais ou mel. Contudo, devido à redução da mobilidade (decorrente da sedentarização junto aos Postos Indígenas) a FUNAI cogitou que em médio prazo os recursos naturais minguariam. Por este motivo, os técnicos da FUNAI estão tentando ensinar os Awá a plantar mandioca e arroz através da horticultura de roça. Com isto pretendem substituir a farinha que elaboravam a partir do mesocarpo do babaçu. O nível de aceitação da agricultura difere entre os grupos alocados nos diferentes postos, dependendo do ritmo de transformação cultural de cada um. Porém, em geral, podemos afirmar que existe desinteresse por parte dos Awá em assumir o trabalho agrícola. Por isto, até o momento a FUNAI sempre dirige esses trabalhos e, como no caso do posto Juriti, inclusive contrata trabalhadores rurais para realizar tais tarefas e entregar aos Awá a farinha de mandioca produzida, embora, pouco a pouco sejam, cada vez mais, os próprios Awá a realizá-las. A resistência que expressam em transformar sua estratégia de subsistência e seu modo de vida manifesta-se, também, nos aspectos simbólicos, outorgando particular visibilidade e importância ao registro material que lhes identifica como caçadores<sup>48</sup>.

---

48 Em trabalhos posteriores (ver Capítulo 9) mencionamos que o conceito de “trabalho” não existe em relação com a caça e está vinculado somente com as atividades agrícolas, as quais implicam em uma ruptura radical da sua relação com o corpo (vestido ao invés de desnudo), com a natureza, com o tempo e, em geral, com toda sua ordem cultural prévia.

Efetivamente, parece que os elementos mais importantes da sua cultura, através dos quais os Awá se sentem mais reconhecidos e que, portanto, costumam portar de maneira muito frequente, mesmo quando não seria necessário em termos utilitários, são o arco e as flechas (vide Capítulo 5). Os Awá passam todo o dia fabricando flechas, que são guardadas com sumo cuidado no vigamento de madeira do teto de suas casas (Figura 2.2). Além disto, quando saem para caçar, os Awá carregam mais flechas do que realmente são necessárias para abater suas caças. Em um maço debaixo do braço, chegam a levar aproximadamente 50 flechas (Figura 2.3), mesmo que a expectativa de uso seja de um número muito menor e que, sempre tentem recuperar aquelas que foram disparadas.



Figura 2.2. Flechas acumuladas sob o telhado de uma casa

O coco babaçu não apenas corresponde a um dos elementos básicos da alimentação Awá, mas também os lugares onde cresce (os cocais de coco babaçu) se constituem em lugares especialmente significativos em toda a cultura desse povo. Os cocais costumam prosperar em clareiras na floresta, resultantes das alterações do solo provocadas pela atividade agrícola, em épocas passadas. Estas roças não foram necessariamente



realizadas pelos Awá mas, também, pelos seus vizinhos horticultores Tenetehara-Guajajara ou Ka'apor-Urubu (Balée 1992: 9). Neste sentido, resulta interessante observar a interação e a interdependência estabelecida entre os distintos povos na região, uma vez que a sobrevivência dos caçadores-coletores Awá dependia da existência dos Tenetehara e dos Ka'apor-Urubu, cujos terrenos em pousio permitiam o desenvolvimento da palmeira babaçu, essencial na alimentação dos primeiros. Efetivamente, eram nestes cocais onde os Awá construía seus acampamentos onde reuniam várias famílias, fortaleciam os laços sociais do grupo e de onde extraíam os produtos para alimentação, roupas, utensílios, ferramentas e, ainda, os materiais de construção para seus abrigos (*Ibidem*). Ou seja, o cultivo de mandioca e arroz que a FUNAI pretende estabelecer para substituir os cocais de babaçu, agora que a mobilidade do grupo reduziu-se, poderia transformar a cultura Awá em muitos mais aspectos além daqueles puramente econômicos ou materiais.



Figura 2.3. Caçadores Awá numa saída de caça, carregando mais flechas do que as necessárias

Por último, a situação de contato atual tem imposto aos Awá elementos materiais da cultura ocidental, alheios a sua cultura, que são distribuídos nos postos da FUNAI (vide Capítulos 5 e 8). No entanto, observamos que alguns Awá resistem em utilizar esses objetos. Este fato resulta interessante para analisar o papel da cultura material nos processos de resistência cultural e do patrimônio material, em geral, como mecanismo simbólico para o reforço da identidade coletiva.

### **História e situação atual dos Awá contatados: principais ameaças a sua sobrevivência**

Todos os autores (Treece 1987; Balée 1994; Forline 1997; Gomes e Meirelles 2002; O'Dwyer 2002; Cormier 2003a; entre outros) coincidem em afirmar que, há uns 300 anos, os Awá possivelmente foram agricultores, dado que seu vocabulário ainda conserva certos termos relacionados à agricultura e às plantas cultivadas. A hipótese mais apoiada sugere que de um passado agricultor, possivelmente transitaram a um modo de vida caçador-coletor, como única forma de escapar das frentes colonizadoras que, a partir do século XVI, invadiram o Estado do Pará (apontado como seu provável território de origem). Contudo, desde que se têm notícias dos Awá, as quais remontam à metade do século XIX, todas as informações se referem a eles como caçadores-coletores (Cormier 2003a: 3) que, tal como os ainda não-contatados, se moviam em grupos formados por duas ou mais famílias (Gomes e Meirelles 2002: 4). Existem referências escritas sobre esse povo desde 1853, quando um relatório do Presidente da Província do Maranhão menciona sua presença no alto rio Caru e nos afluentes do Gurupi (*Ibidem*: 2; Cormier 2003b: 82). Até 1930, seu crescimento esteve limitado apenas pela presença dos seus vizinhos tradicionais, os Ka'apor-Urubu e os Tentehara (Tembé e Guajajara). Porém, por volta de 1950, as epidemias e o contato com os colonizadores ocidentais já haviam praticamente dizimado estes grupos e os Awá restantes se dispersaram pelo noroeste do Estado do Maranhão, calculando-se que podem ter chegado a ser umas 800 pessoas (Treece 1987: 134). No entanto, também nesta época iniciou-se a chegada massiva de imigrantes a esta região, principalmente de camponeses sem terra, que traziam consigo todo tipo de

doenças contagiosas, tais como a gripe, a malária, o sarampo e coqueluche, com efeitos letais sobre os Awá.

Desde 1966 há notícias da sua presença na confluência entre os rios Verde e o Pindaré, na altura do que hoje é o quilômetro 400 da ferrovia Carajás (*cf. Infra*). Uma notícia transmitida por rádio do Posto Indígena Gonçalves Dias (atual P.I. Pindaré), referia-se ao assassinato de vários Awá cometido por brancos (Gomes 1985b). No entanto, a FUNAI somente estabeleceu o primeiro contato com eles em 1972, quando resgatou duas crianças com aproximadamente 7 e 15 anos de idade junto ao rio Caru (afluente do Pindaré). Em 1973, a FUNAI organizou uma expedição para estabelecer contato com um grupo de 12 índios na região do Alto Turiaçu. A partir deste momento, criou a Frente de Atração Guajá (O'Dwyer 2002), que em seguida se converteria no primeiro Posto Indígena dos Awá, o P.I. Guajá. Posteriormente, outros três foram criados: P.I. Awá, P.I. Tiracambú e P.I. Juriti (Gomes e Meirelles 2002; O'Dwyer 2002).

Os Awá contactados vivem distribuídos, como exposto anteriormente, em quatro postos indígenas, localizados em três Terras Indígenas: Alto Turiaçu, Caru e Awá. Porém, para compreender melhor a situação de ameaça que vivenciam, se faz necessário mencionar a história destas demarcações (Coelho 2000; Coelho *et al.* 2009).

Inicialmente, tanto a Terra Indígena Caru quanto a Terra Indígena Alto Turiaçu formavam parte da Reserva Florestal do Gurupí, cujo decreto de criação (51.026) foi assinado em 1961 pelo Presidente Jânio Quadros. Esta área possuía uma extensão total de 1.674.000 hectares e cobria uma vasta superfície da Pré-Amazônia maranhense, na qual também habitavam os índios Ka'apor e os Tenetehara. Porém, embora a Reserva Florestal do Gurupí tenha sido delimitada no papel, sua demarcação nunca aconteceu. Os anos foram passando sem que os órgãos competentes definissem claramente os limites territoriais da Reserva. Ao invés de expropriar as terras particulares situadas dentro dos limites legais da Reserva (como previa o Decreto 51.026/61), o governo seguiu emitindo títulos definitivos de propriedade frente uma atitude omissa do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF)<sup>49</sup>. Outra

---

49 Criado em 1967 (Decreto 289), o IBDF foi substituído pelo IBAMA em 1989 (Lei 7.735).

parte da Reserva Florestal foi incorporada ao projeto de colonização da Companhia de Colonização do Nordeste (COLONE). Além dessas formas de ocupação, outras se somaram praticamente nos quatro pontos cardeais da área. Para o norte, vieram trabalhadores expulsos de suas terras, à procura de terras livres, maranhenses, piauienses, cearenses, em busca de melhores condições de vida. No sul, fazendeiros do Pará, Santa Catarina, madeireiros, especuladores de terra (alguns disfarçados de “empresas” agropecuárias e agro-pastoris). A oeste, fazendeiros já instalados, penetrando na área através de pontes clandestinas sobre o rio Gurupi, para exploração de madeiras. Pelo leste, além da ferrovia do Projeto Grande Carajás, que veremos a seguir, começou em 1969 a construção das rodovias Recife-Belém (BR 316) e Açailândia-São Luís (BR 222). Estas cruzavam a Reserva e abriram caminho para a entrada de milhares de camponeses ávidos por terra e de fazendeiros sedentos de riqueza (Cormier 2003b: 82). Como consequência desta situação, em 1977 a antiga Reserva do Gurupi se encontrava parcelada e desmembrada, sendo convertida em duas reservas indígenas: a T.I. Alto Turiaçu (onde se encontra o P.I. Guajá) e a T.I. Caru (onde se situam os P.I. Awá e Tiracambú). Entre elas se formou uma imensa faixa ocupada por pastagens, fazendas, companhias agro-industriais e as recém criadas cidades de Bom Jardim e Santa Luzia. Nesta área, em 2004, foi oficialmente demarcada a Terra Indígena Awá (que contém o P.I. Juriti), embora seus ocupantes não indígenas ainda devam ser expulsos através de morosos processos judiciais<sup>50</sup>. Até que isto ocorra, os Awá não poderão reintegrar os fluxos territoriais e as interações entre os diferentes grupos ao longo de uma fronteira étnica e territorial. Isto pode acarretar o fracasso das tentativas de manter sua forma de vida tradicional, favorecendo uma mudança radical da sua cultura. Consequentemente, o reconhecimento do direito à terra indígena Awá, segundo os limites do Decreto Ministerial nº. 373, de 27 de julho de 1992, e a garantia do estabelecimento de uma fronteira étnica e geográfica relativamente estável, são elementos fundamentais para permitir o movimento destes grupos através da fronteira norte-sul, resultando na reconstituição dos antigos intercâmbios, inclusive matrimoniais, tanto entre os Awá, que

---

50 Como indicamos na introdução, o juiz proferiu a sentença favorável à expulsão dos invasores em abril de 2012.

atualmente se encontram nos quatro P.I. citados, quanto entre aqueles ainda isolados nos contrafortes das serras da Desordem e Tiracambu. Tal restituição do fluxo de movimentos poderia constituir uma alternativa à extinção do estilo de vida próprio dos povos caçadores-coletores das terras baixas de América do Sul, representado pelos Awá.

### *O projeto Grande Carajás (PGC)*

Porém, às invasões gerais dos seus territórios se uniu um fator muito mais destrutivo, o qual se constitui na ameaça mais potente para o tradicional modo de vida Awá. O Projeto Grande Carajás (PGC) foi iniciado em 1982 e se trata de uma exploração mineira, agrícola, pecuária e energética que se estende sobre uma área de 895.265 km<sup>2</sup> (10,6% de área total do país), afetando substancialmente a área onde vivem os Awá. O PGC foi financiado pelo Banco Mundial, Comunidade Europeia, Japão e Governo brasileiro, através da empresa mineira Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), atualmente VALE. Consiste basicamente em um projeto de extração mineral (bauxita, cobre, manganês, cassiterita, níquel, ouro e, principalmente ferro), embora contemple, também, projetos de desenvolvimento agrícola ou pecuário e a construção de uma grande represa (Treece 1987: 12-14). Tudo isto resulta numa ameaça para os povos indígenas que habitam a região. De fato, uma das exigências do Banco Mundial e da Comunidade Européia<sup>51</sup> à remessa de fundos para viabilizar o projeto foi contar com o acordo dos povos indígenas envolvidos e destinar uma parte do orçamento (13,6 milhões de dólares que deveriam ser administrados pela FUNAI) para melhorar suas condições de vida (*Ibidem*: 29). Porém, embora o dinheiro tenha sido concedido, as condições de sua utilização nunca foram controladas (*Ibidem*: 31). A própria CVRD, que deveria administrar os fundos, consistia em uma das empresas que concorriam pelos direitos de exploração das reservas mineiras que estavam sendo licitadas (*Ibidem*: 47). A FUNAI foi alvo de importantes críticas feitas por parte

---

51 A Comunidade Europeia apoiou o projeto com um empréstimo de 600 milhões de dólares, o maior investimento realizado em um país não-europeu, em troca de que um terço do ferro extraído fosse destinado a siderúrgicas de cinco países europeus (Treece 1987: 21).

da Associação Brasileira de Antropologia, a qual denunciava que os recursos haviam sido desviados à manutenção de sua própria infraestrutura e a planos desenvolvimentistas dentro das comunidades indígenas (*Ibidem*: 35). O acordo para conceder os fundos exigia, também, que a CVRD financiasse o trabalho de vários antropólogos escolhidos pela Associação Brasileira de Antropologia. Estes deveriam acompanhar e supervisionar o trabalho dos servidores da FUNAI em cada posto, além de determinar as necessidades básicas e os planos de investimento em cada caso. No caso dos Awá-Guajá, foi designado o antropólogo Mércio Pereira Gomes<sup>52</sup>, que se transformou em um dos principais defensores da necessidade de demarcar a Terra Indígena Awá. Esta conquista foi alcançada apenas em outubro de 2004, depois de quase 20 anos de invasões e colonização de suas terras.

A pressão sobre os Awá se incrementou em 1983, quando foi promulgado o decreto Nº. 88.985, que autorizava a extração mecânica de minerais por parte de empresas públicas e privadas em todas as terras indígenas, demarcadas ou não (*Ibidem*: 46). A partir deste momento diversas empresas, entre as quais se encontrava a estatal CVRD (responsável pelo cumprimento dos acordos para a proteção dos grupos indígenas [*Ibidem*: 47]), começaram a exploração massiva dos recursos destas terras, representando um ponto sem retorno na situação dos Awá.

Como foi mencionado antes, o núcleo do Programa Grande Carajás é o projeto de extração mineral *Carajás Ferro*. Este está destinado a extrair o mineral das montanhas Carajás, a oeste do rio Araguaia, e fazer seu transporte, em trem, até São Luis do Maranhão, onde se instalou o terminal Ponta da Madeira, com o objetivo de preparar o ferro para exportação (*Ibidem*: 14). Com uma extensão de 900 km, o trajeto do trem se projeta através da selva, alterando radicalmente o equilíbrio da zona e do isolamento cultural no qual viviam os povos indígenas afetados – um total de 13.000 índios (*Ibidem*: 46). O trem transporta, por dia, o máximo de 100.000 toneladas de minério de Carajás à São Luís, contando com mais de 100 vagões, um comprimento total de 2 km e uma frequência de um trem a cada duas horas (*Ibidem*: 16) (Figura 2.4). Dois Postos Indígenas Awá (Awá e Tiracambú, na T.I. Caru)

---

52 Posteriormente, entre setembro de 2003 e março de 2007, Mércio Pereira Gomes foi presidente da FUNAI.

se encontram na área imediata à ferrovia. Isto representa um elemento claramente deturpador do modo de vida caçador-coletor, tanto pelas restrições à mobilidade que acarreta, quanto pelo efeito que tem sobre os recursos potenciais de caça.



Figura 2.4. Trem usado no transporte de minerais do Projeto Grande Carajás

### *A instalação de escolas de alfabetização do CIMI*

Enquanto no P.I. Juriti a transformação cultural se restringe, por enquanto, à introdução da agricultura e da cultura material moderna, nos demais postos a situação é de um contato mais intenso, incluindo a presença de uma escola do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)<sup>53</sup> nos P.I. Awá e Tiracambú, que também funcionou no P.I. Guajá, até há alguns anos. Essa escola foi iniciada com a colaboração da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) e da FUNAI. No entanto, posteriormente, a CVRD retirou seu apoio e a FUNAI manifestou sua insatisfação com a iniciativa, porém sem que se tenham tomado medidas concretas para impedir a continuidade do projeto.

<sup>53</sup> O CIMI é uma instituição católica que se dedica a dar apoio e conscientizar os grupos indígenas de seus direitos.

A presença do CIMI, além de se manifestar na aprendizagem da língua portuguesa por parte dos Awá, também representa a introdução da alfabetização e de cursos de liderança entre os jovens. O projeto do CIMI tem como objetivo formar líderes entre os Awá, como condição para sua autonomia e autogestão. Embora se deva reconhecer seu empenho na luta pelos direitos dos Awá e para deter o avanço dos madeireiros, seus ensinamentos estão contribuindo para modificar as bases e estruturas sobre as quais se assentam uma cultura de caçadores-coletores.

### **Breves notas sobre distintos aspectos relativos à identidade Awá**

Os Awá constituem uma sociedade relativamente igualitária, sem relações hierárquicas dentro do mesmo gênero e do mesmo grupo de idade e sem posições especializadas, tais como de chefe, líder ou xamã (Cormier 2003b: 83). Segundo Cormier (*Ibidem*), a desigualdade de gênero tende a ser expressa de forma débil, os conflitos entre famílias e indivíduos tendem a ser evitados e os bandos familiares não organizam enfrentamentos armados contra outros grupos (*Ibidem*). Existem três aspectos particularmente interessantes dos Awá, embora nenhum deles seja exclusivo dessa cultura, pois são compartilhados com distintos povos indígenas da Amazônia: a paternidade múltipla, o estabelecimento de laços de parentesco com alguns animais e o conceito de identidade diluído em personalidades múltiplas para cada pessoa. A seguir se fará apenas breve alusão a cada um destes aspectos, seguindo informações publicadas por outros autores.

#### *A paternidade múltipla*

Da mesma forma que outros povos das terras baixas sul-americanas (Erikson 2002), os Awá acreditam que o feto se forma através da acumulação de sêmen no ventre da mãe. Devido a isto, consideram necessário que a mulher mantenha frequentes relações sexuais quando está grávida. Então, para conseguir fetos mais fortes, resulta conveniente contar com o sêmen de distintos homens. Portanto, cada mulher Awá mantém relações com vários parceiros (normalmente, três) durante sua gravidez (Cormier 2003b: 85). Uma vez nascido o bebê, todos os ho-



mens que participaram da sua “concepção” são considerados seus pais biológicos, de maneira que cada Awá possui vários pais em combinações distintas, mesmo quando se tratam de filhos da mesma mãe. De fato, para a criação do feto, o papel do pai é considerado mais importante do que o da mãe. Esta é tida como uma espécie de recipiente passivo, a qual sequer se considera que possua laços consanguíneos com os filhos que gera (Erikson 2002: 127; Cormier 2003b: 85) (ver Capítulo 9). Resulta interessante, em todo caso, mencionar que a divisão de funções na sociedade Awá está determinada, até o momento, pela divisão homem-caçador/mulher-mãe (Cormier 2003b: 92). Estes pensam que no *iwa* ou “lar celestial” dos Awá, as mulheres estão grávidas e amamentando a bebês (*Ibidem*), pois esta função representa o ideal de seu papel de gênero. Contudo, não podemos mais que deixar apontados estes aspectos, pois, apesar de que a informação disponível seja suficiente para descrevê-lo, ainda não existe nenhuma interpretação sobre seu significado mais profundo como expressão da estrutura social na qual se alicerça a cultura Awá.

### *Parentesco com animais*

Como todos os povos caçadores-coletores, os Awá estão convencidos de que uma dinâmica humana é responsável por animar a toda natureza, tenha esta uma forma humana ou não, e portanto se poderia qualificar sua relação com o mundo como de tipo “animista” (ver discussão em Bird-David 1999), na qual toda a vida da selva está antropomorfizada. Neste sentido, os Awá apresentam um traço distintivo, ainda que não seja exclusivo da sua cultura, pois pode ser observado em outros povos amazônicos: mantém uma relação tão estreita com alguns macacos que, segundo Cormier (2003a), chegam a incluir estes em seu sistema de parentesco. Entre os animais que “mascotizam” (ver discussão em Descola 2002) se incluem tartarugas, pássaros (no P.I. Awá tinham como mascotes dois urubus com as asas cortadas), capivaras, porcos cateto e cutias. Porém, com nenhum deles estabelecem uma relação tão paterno-filial quanto com os macacos<sup>54</sup>. Existem sete espé-

---

54 Uma discussão mais ampla e documentada sobre este aspecto da cultura Awá pode ser vista no Capítulo 9.

cies de macacos que, segundo Cormier (2002, 2003a, 2006), podem ser adotados e incluídos nas suas relações de parentesco e, embora pudesse ser questionável o tipo de vínculo que estabelecem, parece comum que cada Awá (tanto homens quanto mulheres de todas as idades) conduzam o macaco que “adotaram” sobre sua cabeça.

Diferentemente do que ocorre na nossa própria cultura, onde diferenciamos as espécies com as quais compartilhamos o espaço doméstico daquelas que comemos, os Awá adotam os filhotes das espécies que mais caçam. De fato, o mecanismo de adoção consiste em assumir a proteção e o cuidado do filhote cuja mãe acaba de ser caçada. Normalmente, cabe às mulheres decidir o destino das crias: se comer ou adotar o filhote. Quando se decidem pela segunda opção, a cria passa a estar em contato constante com a pessoa que a adota, incluindo a amamentação quando se tratam de mulheres (Figura 2.5). Os estudos realizados (Cormier 2003a e 2003b, por exemplo) consideram que se pode falar de um “canibalismo simbólico”, pois consomem aquilo que consideram como parte da sua própria linha de parentesco e que “o canibalismo é parte fundamental da cultura Awá” (Cormier 2003b: 89). Os Guajá acreditam que a morte humana é, em última análise, devido à canibalização de seus espíritos pelos Aiyã ex-humanos.



Figura 2.5. Uma mulher amamentando um filhote de macaco

Os macacos adotados podem se tornar bastante agressivos na medida em que vão crescendo. Não se deve esquecer que estes animais passam toda sua vida amarrados, normalmente com poucas possibilidades de movimento, gerando ansiedade e tensão. Estes podem se converter em ferozes vigilantes e defensores das suas casas e de seus donos, impedindo a aproximação de pessoas estranhas. De fato, em duas oportunidades (uma no P.I. Guajá e a outra no P.I. Tiracambú) esta equipe foi testemunha da necessidade de suturar cortes de duas crianças que foram mordidas por macacos mascotizados. Quando isto acontece, os donos levam o animal a zonas afastadas na selva e o soltam, impedindo que encontre o caminho de volta. Por isto é que os Awá dizem que os macacos não morrem e sim, quando estão velhos, voltam “para o mato”.

### *Cosmologia Awá*

Não é possível desenvolver em profundidade este interessante aspecto da cultura Awá, pois para isto deveríamos fazer referencias a aspectos muito mais globais sobre a estrutura de percepção do mundo dos grupos caçadores-coletores (Hernando 2002; 2012). Entretanto, tentaremos enquadrar os dados oferecidos por Cormier dentro de uma interpretação geral relativa ao modo como os grupos definidos pela escassa divisão de funções e de especialização do trabalho constroem cognitivamente a realidade na qual vivem.

Para compreender o modo como os Awá constroem sua realidade, é necessário começar dizendo que os povos que não apresentam divisão de funções (exceto por gênero) nem especialização do trabalho, também não ordenam a realidade dando prioridade ao tempo (como acontece nos grupos que vão multiplicando suas funções e trabalhos). Ao contrário, estes dão prioridade ao espaço. Neste sentido, todos os caçadores-coletores concebem o passado como uma realidade que se desenvolve em espaços míticos paralelos ao presente. De alguma maneira, isto permite que eles interajam com seus mortos, contemporâneos por um lado, embora, por outro, com uma essência distinta dos vivos.

Os Awá expressam esta estrutura comum a todos os grupos caçadores-coletores de uma forma muito clara: por um lado, sua língua carece do tempo passado (Cormier 2003c: 129); por outro, apresentam o que se chamou “amnésia genealógica”, que os leva a esquecer os no-

mes de seus antepassados e, inclusive os nomes de seus próprios pais (*Ibidem*: 130); e por último, acreditam que cada pessoa existe através de três manifestações distintas: o corpo terrestre dos vivos, o corpo terrestre dos mortos e os múltiplos corpos sagrados que cada pessoa tem no céu ou *iwa* (*Ibidem*: 127). O *iwa* pode ser visitado de três maneiras: em sonho, na morte e através de um ritual denominado *karawárə*, no qual os homens – e não as mulheres – em um estado de sonolência mais que de transe, dizem visitar os seus ancestrais mortos e as outras formas dos que estão vivos (Cormier 2003a: 101-103).

Compreender o significado e o conteúdo do *iwa* é essencial para compreender a complexidade da identidade Awá. No *iwa* vivem distintos corpos sagrados respectivos à mesma pessoa. Cada um destes corresponde à imagem que cada pessoa memoriza de si mesmo ou dos outros. No mundo moderno ocidental, conservamos na lembrança diferentes imagens próprias e das pessoas que nos rodeiam, dependendo da idade que tínhamos no momento que nos recordamos ou recordamos aos demais. Somos conscientes de que estas imagens ficam na nossa mente e nada mais. No entanto, ao não organizar a realidade através do tempo, e sim através do espaço, os Awá colocam estas distintas imagens num espaço paralelo, onde convivem com todas as variações das demais pessoas, que alguém é capaz de lembrar (Cormier 2003c: 128). Por isto, este tipo de existência é também multiforme, porque cada pessoa recorda dos demais de uma forma distinta, de maneira que, quando visitam o *iwa* nos sonhos ou através dos rituais, cada homem relata aos demais uma ou várias das formas possíveis que pode ter a pessoa com a qual se encontrou (que tanto pode estar viva quanto morta) (*Ibidem*: 128-129).

É interessante notar, também, que o *iwa* apresenta o mundo idealizado dos Awá onde, como dissemos, todas as mulheres estão grávidas ou amamentando (*Ibidem*: 129), e não existem todos aqueles objetos do mundo ocidental que os Awá foram incorporando através da FUNAI ou do contato com os invasores das suas terras. Isto constitui a base de uma análise particularmente interessante sobre a concepção dos próprios Awá daquilo que integra seu acervo cultural mais profundo<sup>55</sup>.

---

55 Observe-se que a data de publicação dos estudos de Loretta Cormier foi 2003 e a da nossa visita preliminar aos Postos Awá foi 2005. Nesses momentos, elementos como a espingarda ou a agricultura ainda não constavam de suas representações sobre o *iwa*. Essa situação havia mudado em 2009, conforme exposto no Capítulo 3.

## Conclusões

Os Awá constituem um dos últimos povos das terras baixas da América do Sul que ainda mantém um forte componente caçador-coletor na sua conduta. Tal como vimos, sem considerar os grupos não-contatados ou autônomos, os Awá vivem junto a quatro estabelecimentos da FUNAI que têm a missão de proteger e defender suas terras de invasores e colonizadores. Entretanto, os meios dos quais dispõe a FUNAI para cumprir esta missão são muito reduzidos, o que lhe deixa com pouca capacidade de intervenção em situações de conflito. Como se expressou ao longo deste capítulo, os Awá se encontram ameaçados tanto física quanto culturalmente. Como consequência, é necessário desenvolver políticas voltadas tanto a coibir as invasões, quanto a valorizar o modo de ser Awá.

A situação atual é complexa e de difícil avaliação. Sem dúvida, a FUNAI funcionou como um instrumento vital para a sobrevivência dos Awá e à reprodução da sua cultura. Porém, ao mesmo tempo, se constituiu em um elemento de reforço à transformação cultural. De fato, os Awá mantêm sua técnica tradicional de caça com arco e flecha, mas, sobretudo os jovens, começaram a utilizar espingardas e munições facilitadas pela FUNAI, que também lhes proporciona outros bens ocidentais como roupa, lanternas e pilhas, ou a farinha de mandioca e o arroz, cultivados até agora por seus empregados e por alguns índios. Tudo isto faz com que os Awá estejam sofrendo um processo relativamente rápido de transformação.

Outro dos problemas enfrentados pelos Awá são as relações inter-étnicas com outros povos indígenas, basicamente os Ka'apor-Urubu e os Tenetehara-Guajajara. Em algumas ocasiões essas relações são tensas, uma vez que estes povos se encontram atualmente muito acossados pela chegada de invasores e, em determinados casos, como acontece com os Tenetehara, o contato com os colonos ocidentais é muito mais intenso do que ocorre com os Awá. Os Tenetehara entendem, por exemplo, que são os donos da terra Caru (pois foram seus primeiros ocupantes) e consideram que os Awá não têm o direito de permanecer nesta área. Essa perspectiva tem gerado conflitos pontuais, tais como o roubo de uma das lanchas do P.I. Juriti (utilizada para atender aos Awá)

e os atritos provocados pelo uso sistemático que os Tenetehara fazem da terra onde se localiza o Juriti para chegar à aldeia Caru II, onde eles vivem, o que desagrada profundamente aos Awá.

No entanto, e apesar de tantos anos de sedentarismo, os Awá ainda conservam muitas condutas próprias do modo de vida caçador-coletor, permitindo uma análise antropológica e etno-arqueológica de grande interesse. Através deles e em projetos futuros, esperamos contribuir ao conhecimento da complexidade cultural deste grupo de caçadores-coletores e formular instrumentos interpretativos para as sociedades igualitárias em geral (Shackel e Chambers 2004; Politis 1996). Porém, nosso objetivo fundamental foi obter informação que seja útil para os próprios Awá e para a FUNAI, estudando as possibilidades de geração de políticas alternativas à introdução da horticultura como único meio de sobrevivência.

Estamos vivendo um umbral histórico, marcado pela transformação das culturas alheias à Modernidade, através do extermínio físico dos seus representantes ou a partir da sua assimilação às margens da sociedade moderna-ocidental mediante o processo de globalização – embora seja certo que este processo reforça a necessidade de reafirmação étnica, através de um jogo complicado de negociação identitária. Acreditamos fortemente na necessidade de defender o direito à existência dos últimos redutos não-ocidentais do planeta. Sua existência será sempre testemunho da verdadeira complexidade das formas culturais desenvolvidas pelos seres humanos.



# 3

## NOVAS DIMENSÕES DO COTIDIANO AWÁ

*Elizabeth Maria Beserra Coelho e Bruno Leonardo Barros Ferreira*

### Introdução

O contato oficial do Estado brasileiro com os Awá ocorreu por meio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1973, que instituiu as chamadas Frentes de Atração, instância administrativa utilizada para estabelecer contatos com povos indígenas denominados arredios. No caso dos Awá, essas frentes foram, posteriormente, transformadas em Postos Indígenas que vêm estabelecendo um processo de sedentarização desse povo (Gomes e Meirelles 2002). Esse contato direciona o atual processo de *territorialização* (Oliveira 1999) vivenciado por esse povo.

Os Awá são falantes de uma língua classificada no tronco Tupi, família Guaraní (Rodrigues 1986) e habitam terras indígenas localizadas no Estado do Maranhão-Brasil. Em decorrência do processo de sedentarização ao qual estão sendo submetidos, vivenciam intensas mudanças em seu cotidiano. Como os demais povos de língua tupi-guaraní, possuem uma estrutura social flexível, que os permite se adaptar às mais diversas situações. Conforme aponta Viveiros de Castro (e Batalha 1989: 108):

A estrutura social Tupi-Guarani se mostra capaz de realizações superficiais muito diversas, em termos de organização social concreta; ela resiste a situações demográficas e ecológicas radicalmente diferentes, é capaz de “absorver” traços morfológicos prevaletentes nas regiões em que se efetua, e de transferir funções básicas de uma instituição para outra. Isso significa, creio que se possa dizê-lo, uma baixa especialização



da estrutura social, capaz de reproduzir tanto na periferia da cidade de S. Paulo (Guarani) quanto no Oiapoque.

A dinâmica de atração e fixação dos Awá em Postos Indígenas tem implicado em novos arranjos territoriais, sociais e alimentares. O quadro a seguir (Tabela 3.1) indica onde os Awá encontram-se, incluindo-se aqueles que perambulam em terra indígena, mas não foram contatados pela FUNAI. Cabe situar que há informações da existência de alguns grupos Awá perambulando em áreas não demarcadas como indígenas.

Terra indígena	Extensão da área (ha)	Povos	Posto Indígena
Alto Turiaçu	530.525	Awá, Tentehar e Ka'apor	Guajá
Carú	172.667	Awá e Tentehar	Tiracambú e Awá
Awá	116.582	Awá	Juriti
Araribóia	413.288	Tentehar e Awá	Sem contato

Tabela 3.1. Terras Indígenas onde vivem os Awá

Os Awá têm reorganizado sua vivência em processos de “*captura*” *sócio simbólica* (Bruce e Ramos 2002), que implicam na requalificação do seu dia a dia, assim como do tipo de moradia, que assume uma estrutura mais estável, e das relações que estabelecem entre si. A variação no tempo de contato, dos vários grupos já aldeados, configura algumas diferenciações na forma como vão interpretando o novo *modus vivendi*.

A abordagem do cotidiano Awá, aqui apresentada, baseia-se em observações realizadas na aldeia próxima ao Posto Indígena Juriti, local que reúne aqueles com menos tempo de contato com o “mundo de fora” e onde não ocorrem processos de escolarização, que implicam na introdução de estratégias educativas exógenas.

A ausência da instituição escolar configura um campo privilegiado para a compreensão da dinâmica social de um povo, que apesar de sofrer grande interferência por parte do Estado, devido principalmente a questões territoriais e todas as consequências que implicam em seu cotidiano, ainda está fora do processo de escolarização, caracterizado pela formação de indivíduos numa lógica ocidental. Os Awá, ao se reproduzirem socialmente fora desta instituição, constroem um cotidiano que parece se adequar, satisfatoriamente, às suas necessidades, preparando as novas gerações para a vida em sociedade.

Nossa abordagem parte do pressuposto de que os agentes acionam um sistema simbólico que é compartilhado pelos demais membros de uma sociedade e que dá sentido às suas ações. Segundo Geertz (1989), a cultura é a condição de existência dos seres humanos e constrói-se na mediação das relações dos indivíduos entre si, na produção de sentidos e significados.

Na aldeia Juriti vivem quarenta índios que têm contato regular com poucos funcionários da FUNAI e da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) desde o final da década de oitenta, quando foi implantado o Posto Indígena Juriti.

## **O Cotidiano Awá**

Os registros mais antigos sobre os Awá referem-se a um cotidiano de povo nômade, sem nenhuma forma de cultivo, que se deslocavam fugindo da perseguição de outros povos indígenas.

No relatório do engenheiro Gustavo Dodt (1939: 177), contratado em 1873 pelo Presidente da Província do Maranhão, assim são descritos os “Guajás”:

Andam foragidos em bandos pequenos de 1 a 4 casaes, sem habitação certa e perseguidos por todos os outros índios. Elles vivem na matta mais cerrada, onde no inverno se abrigam da chuva embaixo de algumas folhas e anajá encostadas ao tronco de uma arvore. Naturalmente não têm lavoura alguma e se sustentam só da caça, principalmente de jabotis, e talvez de algumas raizes selváticas.

Mais de meio século depois, Beghin (1957), descrevendo uma expedição a um acampamento Awá, ocorrida em 1948, afirma que se alimentavam de peixes, da caça e de jabutis, além do mel de abelhas e das nozes de palmeiras que coletavam. Acrescenta que não demoravam mais que um ano em um acampamento, emigrando de um igarapé a outro, percorrendo distâncias que variavam entre duas e seis léguas. Afirma que dormiam em redes, feitas de fibras, e os homens andavam nus, usando apenas uma corda de fibra que amarrava o prepúcio cobrindo a glândula. As mulheres usavam saias de fibras “grosseiramente” tecidas.

Nimuendajú (1948) refere-se aos “Guajá” como se deslocando, através das florestas entre os rios Capim e Gurupi e entre este último rio e o Pindaré. Afirma que não possuíam agricultura, mas por vezes roubavam produtos das roças dos Tembé, Guajajara e Urubú<sup>56</sup>. Quando apanhados em flagrante, eram mortos ou aprisionados. Faz referência, também, ao fato de que dormiam em camas de folhas, no chão, e usavam machados de pedra.

Um Decreto do Governo do Estado do Pará, de 1946, reservando uma área de terras no município de Vizeu, para os Timbiras, Urubus e Guajás, confirma a indicação de Gomes e Meireles (2002) de que os Awá teriam migrado do Pará para o Maranhão.

Diversos autores (Treece 1987; Balée 1994; Forline 1997; Gomes e Meireles 2002; O’Dwyer 2002; Cormier 2003a; etc.) afirmam que os Awá devem ter sido agricultores, até cerca de três séculos, com base no fato de que seu vocabulário conserva termos relacionados a agricultura e plantas cultivadas. A hipótese sustentada por esses autores é de que teriam se tornado nômades para escapar das frentes colonizadoras, que invadiam o estado do Pará, seu possível território de origem. No entanto, a presença de termos relacionados à agricultura no vocabulário Awá, embora constitua um forte indício de um passado agricultor, pode ser decorrente, também, do contato que mantinham com povos agricultores como os Tentehara, timbiras e Ka’apor, assim como brasileiros que viviam pelas matas e com os quais os Awá mantinham contatos esporádicos.

Balée (1992) afirma que os caçadores-coletores das terras baixas da América do Sul, falantes de línguas tupi-guarani, compartilharam no passado o cultivo intensivo de plantas. Antigos agricultores, ou não, os Awá por muito tempo estiveram fugindo das pressões de outros povos indígenas e de frentes de expansão da sociedade brasileira, vivenciando um cotidiano marcado pelos deslocamentos constantes e os necessários arranjos socioculturais que sustentassem esse estilo de vida. Atualmente constroem novas estratégias de adaptação a um estilo de vida mais sedentário.

---

<sup>56</sup> Tembé e Guajajara são termos utilizados pelos não índios para designar os Tentehara do Pará e do Maranhão, respectivamente. Urubú para designar os Ka’apor.

## Ressignificando o cotidiano

A maioria dos Awá acorda cedo, ao nascer do sol. Caso tenha sido deixada alguma comida no fogo<sup>57</sup> (geralmente carne de caça como macaco e porção) durante a noite, esta é distribuída logo no início da manhã, entre todos. Este costuma ser um momento privilegiado para as conversas, quando planejam suas atividades, e, no caso de irem caçar, decidem sobre as rotas a seguir e trocam informações de possíveis locais onde encontrar boas caças. As atividades nem sempre são exclusivas, estando, em geral, associadas, tais como uma expedição de caça com a coleta.

A maior parte do tempo os Awá passam na aldeia. Esse tempo costuma ser distribuído em atividades de capina, quando cortam o mato em torno das casas, no processamento dos alimentos, ou ainda na confecção e manutenção de arcos e flechas e no cuidado com as armas de fogo. Esse tempo também é dedicado ao descanso, quando permanecem nas redes, dormindo ou conversando.

O tempo que os Awá do Juriti dedicam às atividades diárias aponta que a caça permanece sendo a atividade mais importante, não apenas no que se refere ao tempo em que permanecem caçando, mas às atividades a ela relacionadas, como a confecção dos instrumentos e sua manutenção. As mulheres também ocupam grande parte do seu tempo com a caça, realizando as tarefas que são de sua competência. A caça ocupa, atualmente, 31.63% do tempo Awá.

A agricultura tem se colocado como a segunda atividade mais realizada, especialmente considerando o cuidado com a roça, a colheita e o processamento da mandioca, na forma de farinha. Essas atividades ocupam quase 10% do tempo dos Awá, em detrimento de parte do tempo antes dedicado a coleta, que hoje não chega a ocupar nem a metade do tempo destinado à agricultura. A farinha antes consumida era produzida a partir do mesocarpo do babaçu, advindo da coleta, agora foi substituída pela farinha de mandioca. Cabe relativizar as informações relacionadas ao tempo dedicado à coleta por essa atividade, muitas vezes, ser realizada em combinação com a caça. Nas idas e vindas das ex-

---

57 O fogo utilizado por eles é a lenha.

pedições de caça, aproveitam para coletar frutos silvestres. A pesca tem a ela dedicado menos tempo do que à coleta, podendo ser considerada como atividade de pouca importância, com exceção de uma família, a de Takanĩhĩ Xa'a, que investe a maioria do seu tempo nessa atividade.

### **Preparando a expedição de caça**

Antes da saída para caçada, geralmente ocorre a preparação das armas que serão utilizadas para capturar os animais, sejam o arco, as flechas, ou a espingarda e sua respectiva munição.

No arco é verificada sua flexibilidade e a do fio, que é amarrado nas suas extremidades, de modo que alcance um bom lançamento da flecha. Costumam puxar o fio do arco em direção ao rosto e dirigir a mira para algo, como se estivessem caçando, sendo assim possível verificar se existe algum problema neste instrumento.

As flechas que serão utilizadas na caçada passam, também, por um exame que visa atestar se estão prontas para uso. Este exame consta de aproximar um dos olhos da extremidade contrária da seta e verificar se está tudo certo. A flexibilidade é analisada pelo dono, com as mãos, e alguns chegam a mordê-las para ajustar sua forma. A seta também merece uma atenção especial, pois caso não esteja com uma ponta bem feita, o fabricante talha-a mais um pouco para chegar à forma ideal. É interessante destacar que cada seta tem uma forma própria, dada pelo seu fabricante, que é facilmente identificada pelos demais.

A espingarda foi introduzida pela FUNAI. Um dos problemas no uso desse instrumento é o fato de não poder ser produzido por eles, criando uma dependência em relação a FUNAI para obtê-lo. Isso gera uma tensão entre os Awá e os funcionários do Posto Indígena, devido à pequena oferta desse material, o que se agrava quando algum se danifica. A mesma dificuldade ocorre em relação à obtenção da munição. Na aldeia Juriti existem seis armas de fogo, todas manuseadas por homens.

A preparação para caçada com espingarda começa com a limpeza dessa arma, tanto superficialmente quanto em seu interior, sendo os reservatórios carregados antes de ter início a caçada. O trabalho mais complexo se dá na preparação da munição a ser utilizada, isso porque

há inúmeras fases para que esteja nas condições ideais. Esta operação envolve chumbo, pólvora e fulminantes para carregar cerca de cinco cartuchos. Os cartuchos são raspados por dentro e por fora, para depois serem preenchidos com pólvora, fibras naturais, chumbo e selados com cera de abelha, resultando em uma pressão grande sobre o cartucho, que geralmente racha quando é disparado. Mesmo assim, são reutilizados várias vezes antes de serem descartados, devido ao fato de não terem um fornecimento contínuo desse material. São utilizados pelos Awá dois tipos de cartucho: de plástico (caros e com mais facilidade para rachar e, portanto, descartados com mais frequência) e de bronze (mais baratos e com vida útil maior).

Apesar de ser recente o uso das armas de fogo, os Awá possuem ótima destreza para manuseá-las, expressa na pontaria certa, sendo capazes de acertar um macaco que se encontra a vários metros de altura, no topo de uma árvore. São raros os acidentes decorrentes do manuseio da arma de fogo.

Duas armas distinguem-se das demais na sua forma de uso. Uma delas é partilhada pelos mais jovens da aldeia, meninos com idade em torno dos 13, 14 anos, que não possuem mulheres. A outra é um rifle, que fica no Posto Indígena, sendo emprestada aos Awá quando realizam algum tipo de fiscalização em suas terras.

Os Awá vão caçar munidos de outros objetos além de suas armas (espingarda e arco e flechas). Levam geralmente também facões, garrafas PET<sup>58</sup> (caso recolham mel), um saco de pano com farinha para se alimentarem e uma bolsa para transportar lanterna, fósforo ou isqueiro para iluminação quando retornam para aldeia à noite.

Esses objetos levados para expedição são expressões das transformações que ocorreram após o contato estabelecido pela FUNAI. Antes, utilizavam objetos retirados da mata (resina que queima facilmente) ou fabricados com o uso de matéria-prima extraída das árvores (cestos feitos com folhas). Atualmente, com o crescimento da variedade de bens que ficam a sua disposição, coloca-se a necessidade de uma bolsa para carregar esses equipamentos.

---

<sup>58</sup> Os funcionários que trabalham no P.I. costumam entregar para os Awá as garrafas PET que não utilizam mais.

Quando a expedição ocorre à noite ou tem previsão de durar dias, os Awá levam também cordas para as redes que são armadas entre as árvores. Forline (1997: 30) descreve as expedições noturnas da seguinte forma:

Os Caçadores devem permanecer atentos para os animais se aproximando ou “gatuños”, embora ocasionalmente possam cochilar. Também seria difícil adormecer durante uma dessas caçadas pois há um grande número de pragas, como mosquitos, que mantêm o caçador acordado e ativo em defender-se. É surpreendente, também que embora os tiros de espingarda sejam altos e possam ser ouvidos a grandes distâncias, provavelmente assustando a outra caça, os animais subsequentes surgem e são mortos durante o curso da noite. Além disso, nas profundezas da floresta, a vegetação densa produz um efeito de abafamento dos tiros de espingarda, ao contrário dos tiros que são disparados perto de zonas fluviais ou campos. (Tradução nossa).

As caçadas, em geral, podem ser realizadas individualmente, mas em sua grande maioria envolvem duas ou mais pessoas, ou até famílias inteiras. As mulheres e crianças costumam acompanhar os caçadores pela mata, no ritmo forte da caminhada, colhendo frutos, fibras e outros produtos florestais, como o mel. Ao ser definido o local do *acampamento provisório*, lá permanecem as mulheres e as crianças. Os homens prosseguem a caminhada pela mata à procura de caça, em uma busca minuciosa que envolve a menor produção de ruídos possível para não espantar suas presas. Como o acampamento provisório é instalado próximo a uma área considerada como de alta possibilidade de encontrar caça, o grupo de homens divide-se em direções diferentes. Demoram cerca de três ou quatro horas para retornar, geralmente com algum tipo de caça e em tempo hábil para chegar à aldeia antes de escurecer.

A volta ao acampamento provisório é marcada por um diálogo intenso entre eles, que geralmente relatam a caçada em seus mínimos detalhes, reproduzindo os sons emitidos durante a ação. As mulheres, enquanto aguardam o retorno dos caçadores, tecem cestos para carregar a caça ou processam as fibras que colheram na mata. As crianças maiores também fabricam esses cestos. As demais brincam muito entre si e cuidam dos bebês, caso a mãe esteja ocupada.

Dependendo da caça trazida ao acampamento, uma das crianças maiores fica responsável por tratar o animal abatido, limpando-o e embalando-o para transportá-lo para a aldeia. Nessas ocasiões, o grupo costuma utilizar a água dos rios e córregos mais próximos para se limpar, caso tenham se sujado com o sangue da caça, ou simplesmente se refrescar, bebendo água ou banhando-se.

O retorno para aldeia se dá geralmente antes do anoitecer e o caminho percorrido, na maioria das vezes, não é o mesmo da ida. Por esse motivo, permanecem atentos para recolher algum alimento ou material importante na floresta. Em algumas situações, a atividade de coleta retarda um pouco o retorno e o grupo é apanhado na mata pelo anoitecer.

Esses são momentos privilegiados por serem marcados por intensos diálogos e tarefas que são fundamentais para a vida Awá. Neles podemos observar práticas de caça, fabricação de bens como cestos, modos de comunicação entre eles, dentre outras atividades que ocorrem nestes locais.

Uma forma de comunicação importante é a utilizada quando estão na mata. Emitem gritos para permitir que sejam localizados uns pelos outros, que podem expressar o nome de alguém ou, simplesmente, um som codificado para indicar a localização. Através desses sons podem situar-se uns em relação aos outros e aos locais do acampamento provisório e da aldeia, de onde é possível ouvir esses gritos.

No local da caçada é decidido o que será levado para a aldeia. Quando a caça não é tratada na mata, é transportada nas costas, sendo seus pés amarrados formando uma espécie de mochila onde enfiam os braços, revezando o carregamento até a aldeia. As crianças acompanham toda a movimentação, inclusive ajudando no destrinchamento da caça, segurando partes cortadas ou levando as partes descartadas para serem despejadas no rio.

Ao chegar à aldeia, quando a caça apreendida é de grande porte, como porção, veado ou um bando de macacos, o caçador vira o centro das atenções ao contar para os demais como foi a sua conquista. Descreve os detalhes, desde quando avistou o animal até como fez para abatê-lo. Essa narrativa provoca perguntas e risos entre os expectadores, que se empolgam bastante durante a conversa. A carne da caça fica no fogo, nas grelhas como descritas no Capítulo 4 por vários dias, sendo



ingerida sempre que alguém sente vontade. Costumam tomar banho no rio próximo à aldeia Juriti, logo que retornam de suas expedições.

Quando o homem sai para caçar e volta para aldeia sem nada, permanece calado. Quando isso se repete por algumas vezes, consideram que o caçador está com *panema* (má sorte). Então costumam realizar o ritual do *karawara*, responsável entre outras coisas, por tratar da *panema*.

A caçada é influenciada pelo clima na região, que possui duas estações, uma chuvosa (janeiro a julho) e outra seca (agosto a dezembro). A caça do macaco, que é a principal fonte de alimentação dos Awá e a de sua preferência, ocorre com maior intensidade na estação chuvosa e a dos animais terrestres como pacas, cotias, antas, tamanduás, etc. na estação seca. Consideram que na estação seca os macacos estão “mais magros” e os roedores e ungulados estão “mais gordos” e fáceis de caçar.

Os primatas e os mamíferos possuem uma característica reprodutiva que os torna mais sensíveis às pressões de caça e às alterações ambientais. Esses animais geralmente possuem apenas um filhote por gestação, que leva um longo tempo até chegar à fase adulta (reprodutiva). Assim, cada abate de uma fêmea no período de gestação ou lactente afeta a população que quase não cresce nos anos subsequentes, mantendo-se abaixo do nível populacional normal.

Segundo Siqueira (2007: 09):

Os animais migram de outras localidades mais distantes para próximo da aldeia, num raio de até 2 km, e então facilitam sua caça. Pode-se concluir que as áreas além de 2 km da aldeia sejam áreas fontes, e dentro de 2 km são áreas de vazão.

Os Awá têm noção dessa movimentação dos animais, sendo então, dotados de um conhecimento sobre o uso dos recursos da vasta área que exploram. Algumas estratégias costumavam ser utilizadas para garantir o uso sustentável dos recursos, como a caça sazonal e as migrações para outras localidades dentro da terra, permitindo que áreas já caçadas descansassem e recuperassem suas populações animais. Com a fixação em aldeias os Awá têm permanecido por muito tempo no mesmo lugar, o que tem prejudicado esse rodízio.

O ato de caçar é efetivado, tradicionalmente, com o uso do arco e da flecha, fabricados por eles mesmos. Estes instrumentos possuem

uma importância muito grande na cosmologia Awá, ultrapassando objetivos utilitaristas, como a obtenção de alimentos (ver Capítulo 5).

A maioria dos homens costuma passar grande parte dos dias fabricando ou consertando flechas, que são guardadas em suas casas. Quando vão caçar levam uma quantidade considerável de flechas, cerca de 40, sendo que utilizam somente duas ou três. É frequente, também, observá-los apoiados em suas flechas ou segurando-as, o que indica a importância que assumem na cultura Awá. Arcos e flechas são fundamentais na criação e manutenção dos Awá do sexo masculino, considerando os seguintes aspectos: um enorme investimento em tempo e energia feito na fabricação de flechas; a produção excessiva de flechas, que vai muito além das necessidades; as significativas relações estruturais entre as setas e temas-chave da cultura Awá; a íntima relação entre as setas e as pessoas, o que é perceptível no modo como as setas são feitas, usadas e descartadas. Mesmo a caça com arco e flecha tendo perdido espaço para a caça com espingardas, os Awá não deixam de fabricá-los e ensinar essa prática às gerações mais novas. As crianças possuem esses instrumentos feitos pelos adultos ou, quando já dominam a confecção, por eles próprios. (Coelho *et al.* 2009; González Ruibal *et al.* 2011).

Um novo “brinquedo” que tem sido oferecido para as crianças é uma réplica de uma espingarda feita de madeira extraída de uma planta da mata. Ela é fabricada pelos mais velhos e expressa o quanto este bem tem ganhado força dentro desta sociedade, onde as gerações mais novas já estão sendo preparadas para a utilização deste novo recurso para caça.

### **As Atividades de Coleta**

A coleta de frutos e materiais da mata é uma das atividades produtivas mais tradicionais e importantes desse povo. Não há restrições de faixa etária ou sexo para a realização dessa atividade. A coleta pode ocorrer sem a necessidade de programação prévia, e associada à outra atividade, pois no decorrer da atividade de caça, por exemplo, ao caminhar pela mata, estão sempre atentos a um possível produto que seja do seu interesse.

Existe uma série de produtos comestíveis que são recolhidos na floresta, bem como outros materiais que são utilizados como combustível e para a construção de casas, tais como folhas de palmeira e lenha. A maioria dos itens que são recolhidos não apresenta grandes obstáculos ou restrições que impeçam sua obtenção, pois não exigem grande esforço para serem recolhidos e levados para a aldeia, ou quando o caso, serem consumidos no próprio local como, por exemplo, as frutas caídas das árvores.

Há cultivo de algumas frutas nos arredores da aldeia e do Posto Indígena, que tem sido realizado pela FUNAI. Essas costumam ser colhidas pelas crianças. Há ocasiões em que as crianças, sem a presença de adultos, fazem expedição à mata. São pequenas expedições ao redor da aldeia, para colher frutos ou mel. Essas expedições também podem ter o objetivo de buscar madeira específica para a fabricação de arcos e flechas ou material que utilizam em suas brincadeiras. Nessas ocasiões, realizam a preparação, conforme fazem os adultos, provendo-se de instrumentos e alimentos para comer durante a expedição, demonstrando bom domínio sobre como proceder na mata.

Um produto que tem sido o centro das atividades de coleta Awá são os diversos itens oferecidos pela palmeira babaçu, que foi no período em que perambulavam pela mata, um dos elementos centrais para a sua sobrevivência. Desde que o contato foi estabelecido, esta palmeira tem desempenhado um papel de menor importância, mas ainda oferece materiais significativos nos mais diversos planos (alimentos, fibras, combustível, isca de peixe, construção, atividades de cura e rituais).

Em algumas ocasiões as crianças participam de expedições à mata, na companhia dos pais, para coleta, quando o pai ocupa o lugar de orientador, deixando que o filho realize as tarefas.

A coleta de mel ocorre com mais intensidade na estação seca. É uma atividade que pode ser praticada por homens, mulheres e crianças, sendo que a ação que requer maior esforço físico cabe aos homens adultos. Essa parte se efetiva com a derrubada, por um machado, da árvore com a colmeia. Em alguns casos, tal empreendimento não obtém sucesso, quando, por exemplo, há urticária nas árvores, ou não há mel e, ainda, quando o ninho escolhido era de abelhas com ácido e/ou mel intragáveis. Se as abelhas são mais agressivas, os Awá tentam, através

da fumaça produzida pelo fogo, afastá-las. Quando se espalham, rapidamente, derrubam a árvore e correm para recolher o mel. O produto recolhido, quando não é consumido no próprio local, acaba sendo armazenado em recipientes e levado para a aldeia. Estes recipientes podem ser industriais, como panelas, potes de plástico ou garrafas PET, como também podem ser artesanais, fabricados com folhas da mata<sup>59</sup>.

### **(Re) Aprendendo a cultivar**

Segundo Clastres (2004: 65-66), as culturas de caçadores são, na América do Sul, completamente minoritárias, conforme apontam os estudos arqueológicos e etnobotânicos que defendem a teoria de que:

A ausência de agricultura resulta entre eles (povos caçadores) não da persistência, através do tempo, de um modo de vida pré-agrícola, mas sim de uma perda: os Guayaki do Paraguai, os Siriono da Bolívia praticavam, como seus vizinhos, a agricultura à base de queimadas, mas, devido a circunstâncias históricas diversas, abandonaram-na, em épocas mais ou menos antigas, e voltaram a ser caçadores-coletores. Em outras palavras, em vez de uma infinita variedade de culturas, observa-se antes um enorme bloco homogêneo de sociedades com um modo de produção semelhante.

A hipótese mais recorrente nos trabalhos sobre os Awá (Gomes 1988; Balée 1994) considera que eles possivelmente adotaram o modo de vida de caça e coleta como alternativa para escapar da pressão dos colonizadores que avançavam sobre seu possível território de origem, o estado do Pará. Sendo assim, esse provável movimento inicial configuraria o primeiro processo de *territorialização* (Oliveira, 1999) que os obrigou a uma redefinição das relações sociais, das estratégias produtivas e da cosmologia.

A introdução da prática da agricultura é uma das características que mais expressam o atual processo de *territorialização* vivenciado pelos Awá. A prática agrícola foi resgatada<sup>60</sup> pela FUNAI e tem se tor-

59 Objetos cônicos construídos com folhas sobrepostas.

60 Como já foi comentado, diversos autores (por exemplo, Gomes e Meirelles 2002) afirmam que os Awá eram agricultores há cerca de 300 anos.

nado uma das principais fontes de alimentação dos Awá, principalmente o cultivo da mandioca. Esta atividade envolve homens, praticamente todos da aldeia, mulheres e crianças, sendo que os dois últimos têm uma participação mais coadjuvante. A FUNAI ensinou-lhes a agricultura itinerante, que consiste em alternar a área de plantio, de modo a permitir que uma área, depois de utilizada, recupere seus nutrientes para permitir novo plantio. Esse tipo de agricultura requer um grande volume de trabalho que perdura o ano inteiro. As atividades de preparação da terra incluem etapas que começam com a limpeza da vegetação rasteira dos futuros campos agrícolas, o corte das árvores, a capinagem, a queima do que foi cortado, o plantio e a colheita.

Os Awá do posto Juriti estabelecem suas roças em locais próximos à aldeia, que são determinados pelos agentes da FUNAI, que os orientam e ajudam a delimitar o perímetro dos cultivos, além de doar os instrumentos utilizados para essas práticas, como facões, pás e enxadas.

Quando os campos são formados em florestas virgens, é necessário um investimento maior de esforço, que pode durar meses, para se alcançar o objetivo, dependendo do tamanho da terra que será reservada para a prática agrícola, além do ritmo de trabalho e da motivação do grupo. Esse grupo de trabalho é geralmente organizado pelos funcionários da FUNAI, que tentam envolver a maioria dos homens da aldeia. Como há resistência dos Awá em realizar essa tarefa, este órgão costuma contratar mão de obra de fora para ajudar no trabalho de preparação da terra e na colheita.

Quando a terra já foi utilizada anteriormente, o trabalho torna-se mais fácil, mas mesmo assim dura algumas semanas. Ao capinarem o terreno vão formando pilhas de detritos espalhadas pelo campo, que são queimadas pelo fogo que se espalha rapidamente, produzindo uma fumaça muito intensa que se avista da aldeia. Nesse momento, os Awá se afastam e observam de longe o fogo, pois este pode mudar de direção, além de gerar um calor muito intenso no local. Após a queimada, esses trabalhadores retornam para o campo, nos dias seguintes, e iniciam um procedimento que é utilizado por muitos agricultores da região para completar o ciclo de queimada. Nesta etapa, há a retirada do que não foi

queimado, formando novas pilhas que entram novamente em combustão induzida. O material orgânico que resiste, eventualmente, é deixado para se decompor por processos naturais.

Com a terra preparada, começa o plantio, antes que se inicie o período de chuvas torrenciais. A mandioca é o principal produto cultivado pelos Awá e a plantação se dá com o corte de hastes do caule da planta, com cerca de 20 a 30 cm, nas roças já existentes, sendo selecionadas, cortadas e transportadas, em conjunto, para serem plantadas no terreno recém-limpo. Tanto a mandioca brava, quanto a doce<sup>61</sup> são selecionadas para plantar no novo campo. Estas variedades são geralmente cultivadas em locais separados.

O plantio da mandioca é feito com as enxadas e pás que permitem a abertura de buracos rasos, de aproximadamente 15 cm. Enquanto um grupo abre as pequenas covas, outros, com a ajuda das crianças, colocam duas ou três das hastes dos caules da mandioca, previamente separadas, no seu interior. Em seguida, os buracos são cobertos com terra, formando um grande número de pequenos montes em todo o terreno reservado para a roça.

Na aldeia Juriti os Awá também cultivam outros produtos, como arroz, abóbora, mamão, milho, quiabo, batata doce e inhame. Esses alimentos são plantados em meio à roça que foi preparada para mandioca (o que não prejudica sua evolução) ou em outras roças de menor tamanho, ao redor da aldeia. São produtos de crescimento rápido, sendo colhidos antes de a mandioca amadurecer, pois esta pode levar cerca de um ano para estar pronta para consumo.

A colheita é realizada tanto por homens quanto por mulheres e crianças, dependendo do produto, pois no caso da mandioca brava, que é recolhida para fazer farinha, os homens atuam com maior regularidade, já que esta atividade requer maior esforço. A colheita da mandioca pode ser feita individualmente, mas é frequentemente realizada por equipes de trabalho.

---

61 A mandioca doce e brava diferem, principalmente, pela quantidade de ácido cianídrico. A mandioca doce pode ser consumida cozida ou assada, enquanto que a brava passa por um processo de redução da quantidade de ácido e é matéria prima da farinha.

## Investindo na pesca

A atividade de pesca vem ganhando cada vez mais destaque na vida dos Awá, principalmente após sua fixação em aldeias. Forline (1997:138) sustenta a tese que:

Antes dos Guajá serem contatados estavam localizados longe dos cursos dos rios principais, perto de pequenos córregos e em locais de cabeceira. Isto lhes permitiu o acesso limitado a recursos ribeirinhos e informaram-me que a maioria de sua pesca era feita com arco e flecha. (Tradução nossa).

No período de sua pesquisa, Forline identificou, entre os Awá que vivem próximos aos outros Postos Indígenas, tipos de pesca que não são praticados no Posto Juriti, como a pesca que utiliza veneno vegetal para atordoá-los, facilitando a sua captura ou a pesca com tarrafa. Apesar de existir este instrumento no Posto Juriti, ele é utilizado somente pelos funcionários do local, que também praticam a pesca. A pesca é uma atividade que envolve, em sua maioria, mulheres, o que não significa que os homens não a pratiquem, mas dão prioridade as atividades de caça e agricultura. A pesca é um recurso utilizado pelos homens, principalmente quando não conseguem obter bons resultados na caça. As crianças, além de acompanharem seus pais nas pescarias, por vezes também realizam, autonomamente, esta atividade. Quando acompanham os adultos, as crianças atuam como uma espécie de auxiliar, realizando tarefas que otimizam a pescaria dos adultos, seja ocupando-se das crianças mais novas, seja armazenando os peixes capturados, em cestos ou presos a um cipó recolhido da mata, o que é mais recorrente. Essa prática é realizada por todos que pescam.

A pesca pode ocorrer por duas vias: a terrestre, quando ficam parados (em pé ou sentados) nas margens dos rios, ou a aquática, com a utilização da canoa para se deslocar a partes do rio de difícil acesso. O material utilizado nessa atividade envolve instrumentos, tanto tradicionais, como arco e flecha, quanto material advindo de doações da FUNAI, como chumbo, linha e anzol. A linha fornecida para pesca é de nylon e sempre disponível para os Awá porque o custo desses bens é

menor, além de durarem mais tempo, já que eles não vão utilizá-las com a mesma frequência que as munições.

O chumbo é distribuído em pequenos blocos, que são amassados pelos Awá com uma pedra ou algum instrumento que tenham à mão, com o lado contrário de um facão, até ficarem achatados. Em seguida, são dobrados em torno da linha de pesca, poucos centímetros acima do gancho. Esse chumbo serve somente para fazer com que o anzol permaneça embaixo d'água e não flutue.

A pesca nas margens dos rios é empreendida nos arredores da aldeia, mas por vezes também ocorre em locais mais afastados. Neste caso, o deslocamento se dá através de canoa ou em expedições pela mata até o local escolhido para realização dessa prática.

Tanto a linha de pesca como os anzóis podem se perder ou ficar danificados quando eventualmente se enroscam em galhos de árvores caídas. Podem, ainda, ser cortadas pelas mordidas de piranhas grandes. Quando se prendem a galhos, ainda há a possibilidade de recuperação da linha com o auxílio de pedaços de madeira como alavanca ou com a entrada no rio para desenroscá-la.

Quando a canoa é utilizada para pesca, dificilmente trata-se de uma pesca individual, já que é necessário que uma pessoa reme para movimentar a embarcação até o local escolhido para a pescaria, enquanto outra ou outras observam as movimentações no rio. O remador geralmente fica na parte de trás da canoa enquanto que os demais se distribuem entre o meio e a ponta da embarcação. Aquele que se localiza na ponta, geralmente está munido de arco e flecha, preparado para acertar os peixes que passam por perto. Quem se localiza no meio da embarcação geralmente está munido da linha com o chumbo e anzol. A isca mais utilizada é a massa da mandioca triturada para fazer a farinha. Dela fazem pequenas bolinhas que são encaixadas no anzol.

Outra técnica utilizada pelos Awá é a pesca com arco e flecha, sendo essa a mais tradicional. Este tipo de pesca é realizado a partir das margens dos rios, ou, nos dias atuais, em canoas. Esse tipo de pesca ocorre com menor incidência do que a que utiliza linhas, anzóis e pedaços de chumbo. Este último método foi introduzido pela FUNAI e prontamente aprovado pelos Awá, por ser mais fácil de ser praticado e levar pouco tempo para produzir bons resultados.



Outro tipo de pesca que também implica na utilização da canoa, não requer a presença permanente do pescador. Este amarra, na vegetação que avança pelas margens do rio, uma linha com chumbo, anzol e isca, que fica imersa na água e no dia seguinte é verificado se houve algum peixe capturado e, caso haja, são recolhidos.

O material utilizado é o mesmo das demais pescarias só que acrescentam uma vara à linha chumbada com anzol e isca. Esta vara é feita de pedaço de madeira recolhido na mata. Em alguns casos a superfície da madeira é raspada com uma faca. Apesar dessa pesca nas margens dos rios requerer que fiquem parados esperando que o peixe seja fisgado, ficam no local apenas se a pesca der resultados de curto prazo, caso contrário, se deslocam para outro local para dar continuidade a pescaria.

O tipo mais comum dos peixes capturados dessa maneira é a enguia elétrica (*merakê*). Esta atividade é realizada na parte da manhã ou no fim da tarde, quando os peixes vêm à superfície para se alimentar. Ao ser capturado, este peixe dificilmente consegue fugir e é facilmente localizado pelos Awá devido ao seu comprimento longo.

Interessante também é o fato dos Awá terem um cuidado muito grande ao flechar uma enguia elétrica e puxá-la para cima das margens do rio sem tocá-la, pois caso tenham algum contato com esse peixe, podem levar um choque. Seguram a flecha que contem a enguia capturada e com uma madeira batem na enguia até à morte, para depois lidar com ela.

### **(Re) Organizando a vida em grupos**

Os Awá que vivem na aldeia Juriti foram contatados em diferentes momentos e, provavelmente, estavam ligados a diferentes *patrigrupos*. O'Dwyer (2010) salienta que os grupos são nominados por um dos homens adultos, o que observou nos documentos da FUNAI, como também no discurso dos Awá. Argumenta que:

Esta lógica em seguir um sistema de nomeação e divisão em grupos presente na própria prática indigenista parece estar teoricamente orientada pela patrissegmentação dos Tupi-Guarani, como no caso dos índios parakanã (O'Dwyer 2010: 396).

Como explicamos mais detalhadamente em outros capítulos deste livro, a população da aldeia Juriti é formada atualmente por cerca de 40 pessoas, que se distribuem em 10 casas, sendo sete localizadas próximas uma das outras, onde vivem os grupos contatados em 1989. Outras duas casas estão em pontos diferentes, um pouco afastadas da aldeia, onde habitam as famílias que chegaram em 1991 e 1998.

Aqueles que vivem nos moldes considerados pelos pesquisadores como mais tradicionais, como a família de Takanĩhĩ Xa'a, são designados pelos demais como *Awá-mihúe* (*outsiders*). Essa classificação parece basear-se no critério de adaptação ao modo de vida da aldeia e de estabelecimento de laços de parentesco por afinidade. A família de Kamará, contatada após a de Takanĩhĩ Xa'a, adaptou-se às transformações e ao atual ritmo de vida na aldeia, construiu laço de parentesco através do casamento de uma das filhas com Pira'í Ma'a, do grupo de 1989, e é reconhecida como *Awá-te* (*estabelecidos*).

A distribuição das casas no espaço indica a relação que mantém entre si os vários membros da aldeia. Com exceção de Pira'í Ma'a, que é frequentador assíduo da aldeia, as famílias que possuem suas casas mais afastadas deste local, pouco o frequentam, não compartilhando a alimentação que é nele preparada, além de não participarem em todos rituais *kar Awá-rə* que ocorre na aldeia, onde a takaia é montada.

O novo cotidiano tem alterado as práticas corporais. Com a agricultura e a pesca ganhando espaço como atividades centrais para a reprodução desse povo, novas dinâmicas se colocam na preparação do corpo Awá. Os mais jovens vivenciam com mais facilidade a adaptação das práticas corporais relacionadas à agricultura. Quanto aos mais velhos, são vítimas de constantes dores musculares, que os levam a buscar ajuda no Posto de Saúde.

Na cosmologia Awá um aspecto reflete essa dinâmica de articulação entre o novo e o tradicional. O *iwa*, que é traduzido por Cormier (2003a) como uma espécie de "céu", representa para os Awá uma ligação entre o plano terrestre e esse outro plano, que poderíamos denominar sobrenatural, marcada por uma troca de informações, onde objetos que primeiramente podemos considerar alheios ao cotidiano Awá, passam a fazer parte do seu mundo mítico. A espingarda é um exemplo, pois até bem pouco tempo não fazia parte de seu dia a dia, e hoje é considerada necessária para a sua sobrevivência. O *iwa* pode ser visitado

pelos homens (não pelas mulheres, como se explica no Capítulo 9) de três maneiras: no sonho, na morte e através do ritual *kar Awára*, no qual os homens, em um estado de sonolência mais que de transe, afirmam visitar seus ancestrais mortos e as outras formas dos que estão vivos (Cormier 2003a: 101).

Os Awá acreditam que através desse ritual estarão protegidos contra os mais diversos problemas que possam enfrentar, como “doença, acidente, falta de sorte ou ficar com ‘panema’” (O’Dwyer 2002: 98).

Os homens Awá entram individualmente na *takaia* e neste local continuam cantando, batendo os pés no chão fortemente, até se transportarem para o *iwa*. Quando penetram o outro plano, lá se encontram com os seus antepassados e outras entidades espirituais. Eles interagem com estas entidades e efetuam um “câmbio” de espíritos para retornar à terra. Ao retornarem, os homens descem “incorporados” e dançam em direção às suas mulheres e outros familiares. Dialogam com elas através do canto e sopram sobre seus familiares.

O *iwa* representa o mundo idealizado dos Awá e nele são encontrados os objetos do mundo ocidental que os Awá incorporaram através da FUNAI ou do contato com os invasores de suas terras. Os relatos sobre o *iwa* abordam produtos advindos da agricultura e bens como a espingarda<sup>62</sup>, que não faziam parte do seu cotidiano no período em que praticavam o nomadismo.

O povo Awá, constrói sua realidade e seus meios de reprodução, ressignificando objetos e práticas do mundo ocidental, sendo os relatos da viagem ao outro plano, através do ritual do *karawara*, um indicativo do modo como conseguem se adaptar as transformações que ocorrem ao longo da sua história.

Como situaram Albert e Ramos (2002: 15),

Nenhuma sociedade, desde que consiga sobreviver, pode deixar de capturar e transfigurar em seus próprios termos culturais tudo que lhe é proposto ou imposto, até nas mais extremas condições de violência e sujeição, independentemente de qualquer confronto político (guerra, rebelião ou protesto).

---

62 A espingarda começa a fazer parte das representações sobre o *iwa* nas entrevistas realizadas em julho e agosto de 2009 (nas quais se baseou esse artigo), embora não estivessem presentes em entrevistas realizadas em etapas anteriores do trabalho de campo (cf. Capítulo 2), o que indica a rápida transformação cultural vivenciada pelos Awá.

Essa tem sido a dinâmica Awá. Transfigurar em seus próprios termos o que lhe tem sido proposto e imposto.

### Considerações finais

Os Awá vivenciam um modelo *civilizador* que sobre eles se abate, desconsiderando seus saberes, subalternizando-os aos ditames do “desenvolvimento”. Os processos de *territorialização* (Oliveira 1999) que enfrentam são expressões dessas estratégias de *colonialidade do poder* (Lander 2005). Ao terem que adotar um modo de vida nômade, há mais de 300 anos, e ao serem forçados à sedentarização, atualmente, necessitam construir novas formas de reprodução como povo, construir novos processos de *socialização*.

Em seu novo cotidiano, esse povo busca reproduzir a estrutura territorial que construíram nos tempos de perambulação, quando cada grupo Awá reconhecia como própria uma parte do território que compartilhava, denominado *harakwa* (meu território) em contraposição ao *hakwa* (território do outro). Atualmente chamam de *harakwa* a aldeia onde foram fixados pela FUNAI, assim como as rotas de caça e coleta.

A nova concepção de território imposta aos Awá está associada a uma concepção de limites de suas terras, dos quais deveriam assumir o papel de “fiscais”, considerando invasores todos aqueles que exploram suas riquezas, e a quem devem combater.

Alguns deles, sobretudo os jovens, vivenciam grande atração pelos bens introduzidos pelo contato (ver Capítulo 8). Nesses casos, os novos instrumentos passam a ser valorizados, como ocorre, especialmente, em relação à espingarda. Ainda que, por isso, não deixem de fabricar seus arcos e suas flechas, mesmo utilizando-os mais raramente.

O novo processo de *territorialização* implicou, também, em novo arranjo social decorrente do processo de *aldeamento* que reuniu diferentes grupos em um mesmo local. Essa prática da FUNAI não só impôs um modo de vida mais sedentário, mas obrigou-os a estabelecer um tipo de convívio intergrupos, ainda em construção. De certa forma, temos aí uma retomada do modelo colonial de *aldeamento*, com a particularidade de não misturar diferentes povos, mas grupos de um mesmo

povo. Antes, a relação entre os diferentes grupos era esporádica, o que implicava na construção de hábitos diferenciados e identidades específicas.

A estratégia de *aldeamento*, não só reuniu grupos distintos, como separou pessoas de um mesmo grupo. Aldear diferentes grupos Awá em um só lugar pode ser lido como uma estratégia de *colonialidade do poder*, uma forma de conduzi-los à sedentarização, à revelia de seu nomadismo secular.

Os Awá, em certo sentido, não tiveram escolha, acossados que se encontravam pelas invasões em seu território, que os expunha ao risco de morte. Mesmo assim, alguns resistiram e ainda perambulam pelas matas, a despeito das ameaças que os cercam.

Os *aldeados* procuram domesticar as novidades que se colocaram em suas vidas. A prática da agricultura tem implicado em novo condicionamento corporal e uma adaptação ao trabalho sob o sol. Muitos ainda resistem a essa prática, outros, especialmente os mais jovens, conseguiram adaptar-se mais rapidamente às novas práticas corporais, justamente por seus corpos não terem sido moldados exclusivamente pelo *habitus* caçador.

São muitas as novidades e os Awá vão buscando domesticá-las. São novas formas de casa, roupas industrializadas e outros bens como sabão, pilhas, fósforos, sal, lanterna, etc. que significam, também, novas formas de dependência em relação à sociedade brasileira.

## 4

**ESPAÇO DOMÉSTICO E TRANSFORMAÇÃO CULTURAL  
ENTRE OS AWÁ DA AMAZÔNIA ORIENTAL<sup>63</sup>**

*Alfredo González Ruibal, Gustavo G. Politis,  
Almudena Hernando e Elizabeth María Beserra Coelho*

**Introdução**

O objetivo deste capítulo é descrever as estruturas domésticas e os acampamentos dos Awá e discutir seu uso e a organização do espaço doméstico. Os Awá realizam saídas diárias de caça e coleta (o que Binford [1980] denominou “*foraging trips*”, ver Capítulo 7) além de expedições logísticas mais demoradas. Enquanto as primeiras não resultam na edificação de qualquer tipo de acampamento, o segundo tipo, que pode durar entre três dias e várias semanas, sempre envolve algum tipo de modificação do espaço. Os acampamentos de caça variam segundo as estações do ano. Durante a estação chuvosa costumam construí-los com estruturas substanciais, enquanto durante a estação seca consistem apenas em redes penduradas em árvores e uma grelha de madeira.

Existem algumas famílias que são particularmente adeptas desse tipo acampamento temporário e passam longos períodos na floresta. Porém, no P.I. Juriti isso não é comum e somente uma família costuma realizar esses acampamentos. Os membros dessa família (composta por

---

63 Artigo originalmente publicado como González Ruibal, A., Politis, G., Hernando, A. e Coelho, E.B. 2010. Domestic space and Cultural Transformation Among the Awá of Eastern Amazonia. In K. Hardy (ed.): *Archaeological Invisibility and Forgotten Knowledge*. Conference Proceedings, Łódź, Poland, 5<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> September 2007: 154-71. British Archaeological Reports, International Series 2183. Oxford: Archaeopress.

dois adultos do sexo masculino, a esposa comum e três filhos) costumam passar cerca de um mês neste tipo de acampamento, em cada temporada. A respeito disto, deve-se dizer que os funcionários da FUNAI geralmente querem que os índios permaneçam perto do posto para evitar os problemas derivados das invasões ou conflitos com pessoas estranhas à terra indígena. Como consequência, as expedições indígenas muitas vezes são reduzidas em termos de intensidade, duração e finalidade. Contudo, em julho de 2007, foi possível acompanhar a construção de um acampamento durante a estação seca. O mesmo não foi possível para os acampamentos de estação chuvosa, porém registramos diversos locais que tinham sido usados durante essa época e que se encontravam abandonados no momento da nossa visita. Um problema que deve ser ressaltado é a invasão das terras Awá por madeireiros ilegais (ver Capítulo 10). Devido às estradas construídas para extrair a madeira, que cortam os rios e criam uma verdadeira barreira ao trânsito normal de animais e dos índios, atualmente os Awá se encontram confinados a um território de aproximadamente 10% das suas terras legalmente demarcadas. Esta é uma das razões pelas quais urge documentar seus acampamentos temporários. Talvez estejamos presenciando os últimos. Por outro lado, além das invasões, a própria sedentarização mudou a arquitetura Awá e a utilização do espaço. No entanto, como veremos, diversos padrões espaciais distintivos podem ainda ser vinculados ao período caracterizado pelo nomadismo.

### **A Tipologia das Estruturas Domésticas dos Awá**

Durante a pesquisa, identificamos três tipos principais de estruturas domésticas dos Awá:

1. Estruturas tradicionais, usadas antes do contato. Estas incluem:
  - 1.1. Grelha de madeira para assar a carne de caça.
  - 1.2. Abrigos básicos para proteção contra a chuva.
  - 1.3. Cabanas tradicionais, as quais podem ser utilizadas com funções domésticas ou rituais.
- 2 - Casas retangulares abertas.
- 3 - Casas fechadas de pau-a-pique de estilo rural.

Embora se encontrem algumas cabanas tradicionais nas aldeias, a maior parte destas foi registrada em acampamentos logísticos. As casas retangulares abertas e as de pau-a-pique somente são encontradas nas aldeias junto aos postos indígenas da FUNAI.

### *1. Estruturas tradicionais*

#### *1.1. Grelhas de madeira (makapá)*

Os Awá têm duas maneiras de cozinhar as presas que caçaram: fervendo ou assando. Para a segunda forma, eles constroem simples estrutura de madeira, associadas às cabanas ou às redes (Figura 4.1). As grelhas associadas aos acampamentos temporários muitas vezes são igualmente temporárias, sendo armadas e desarmadas rapidamente. Em outros casos, no entanto, estas estruturas são mais duradouras, tal como na aldeia Juriti onde elas estão associadas com as casas permanentes. Estas estruturas podem ser utilizadas de forma mais ou menos coletiva. Em alguns acampamentos de caça, elas representam a única estrutura construída.



Figura 4.1. Grelha construída num acampamento de caça



Em geral, as grelhas apresentam uma forma triangular ou trapezoidal. Muitas vezes são armadas em poucos minutos por uma pessoa. Em um dos acampamentos que tivemos a oportunidade de visitar (rio Caru), um homem (Chipa Xa'a Ramãj) montou uma grelha em apenas 15 minutos. Primeiro, cravou no chão três árvores jovens cujas folhas foram arrancadas, posicionando duas de um lado e uma de outro, para formar um triângulo. Logo, outro tronco foi atado com tiras de casca de árvore em posição horizontal na base do triângulo. Finalmente, diversas varas foram apoiadas sobre o tronco horizontal e atadas no poste do lado oposto, também usando tiras de casca de árvore. Esta estrutura básica foi construída sobre uma fogueira que já existia. A grelha pode ser melhorada com uma cobertura de grandes folhas de palmeira, que serve para evitar que o sol e a chuva estraguem a carne (Figura 4.2). Também é possível que se agreguem prateleiras onde a carne ou as flechas são deixadas para defumar e onde demais objetos e mantimentos são geralmente estocados.



Figura 4.2. Grelha com estrutura de cobertura

### 1.2. Abrigos de chuva

Os Awá constroem abrigos para proteger-se da chuva durante suas saídas de caça. Dependendo da disponibilidade de palmeiras adequadas nos arredores, a montagem destes abrigos leva poucos minutos. Eles cortam uma folha grande de palmeira (ou duas) e atam sua parte inferior a uma árvore maior: a ponta desta folha pende suavemente, formando uma espécie de guarda-chuva sob a qual esperam, de pé, que o tempo se acalme (Figura 4.3). Este sistema também é empregado nos acampamentos de estação seca, onde as redes são penduradas ao ar livre, sem qualquer cobertura. Em caso de chuva, rapidamente podem fazer este tipo de abrigo. Nestes casos, uma folha grande de palma é atada a cada uma das árvores em que a rede está amarrada, resultando em um teto contínuo.



Figura 4.3. Abrigo para a chuva feito com uma grande folha de palmeira

### 1.3. Cabanas tradicionais

Os Awá constroem uma variedade de abrigos e cabanas. Estes possuem diversas formas, graças a sua adaptação às árvores e à vegetação local. Tal qual acontece com outros grupos caçadores-coletores tropicais, como os Siriono (Holmberg, 1969), os Awá não derrubam as árvores para limpar o lugar das casas. Pelo contrário, a casa é cons-

truída ao redor delas ou utilizando seus troncos como suporte vertical. Neste sentido, as casas estão inseridas entre os estratos da floresta.

Um abrigo básico é feito com uma série de troncos finos de árvores jovens (em geral quatro ou cinco) fixados obliquamente contra um poste transversal apoiado em duas árvores de médio ou grande porte. Esta estrutura é coberta com folhas de babaçu. Abrigos similares são encontrados entre outros caçadores-coletores de floresta, tais como os Nukak (Politis 2007: 100) e os Siriono (Homberg 1969), na América do Sul, e também em outros lugares como entre os Mlabri da Tailândia e Laos (Chazée 2001: 42-43, 46) ou os Negritos das Filipinas (Rai 1990) Outro tipo de abrigo parecido é feito amarrando um esteio horizontal a duas varas, as quais são atadas com cipós a duas árvores de porte médio. Estas varas de apoio podem ser reforçadas com troncos finos bifurcados. Uma prateleira para arcos e flechas, feita com duas árvores finas, é normalmente instalada sob o teto e as redes são penduradas nas árvores que sustentam o abrigo. Este tipo de estrutura foi observado num acampamento recentemente abandonado que chamamos de “Mão de Onça 2”, localizado a 5 km de distância da aldeia Juriti (Figura 4.4). Neste mesmo acampamento, registramos outro tipo de abrigo: este corresponde a uma estrutura retangular feita com esteios verticais finos e árvores de pequeno ou grande porte. Quatro troncos finos são posicionados horizontalmente para criar um teto plano coberto com palmeiras. Do mesmo modo que no exemplo anterior, esta estrutura possui prateleiras para arcos, flechas, varas de pescar e outros objetos. Este tipo de estrutura é utilizado por um dos Awá (Muturuhũ) na periferia da aldeia de Juriti (Figura 4.5).



Figura 4.4.  
Abrigo básico no  
acampamento Mão de  
Onça 2



Figura 4.5. Versão melhorada do abrigo básico: a casa de Muturuhü nas cercanias de Juriti

Outro abrigo encontrado é o de estilo em forma de “A”, que corresponde a um tronco de tamanho médio, posicionado horizontalmente entre duas árvores de grande porte e amarrados com cipós, similarmen- te ao que se viu nos abrigos descritos previamente. Diversas varas feitas de árvores jovens são posicionadas em um ângulo de 45° contra ambos os lados do travessão horizontal. Estas varas são atadas com cipós ou tiras de cascas de árvores, e então toda a estrutura pode ser coberta por folhas de palmeira. Este modelo de abrigo também possui uma prateleira posicionada sob o travessão central onde se podem guardar os arcos e as flechas (Figura 4.6). As cabanas do acampamento Igarapé Juriti não possuem grelhas independentes. Neste lugar há uma grelha coletiva compartilhada pelas três moradias que compõem o acampamento. As estruturas em forma de “A” são frequentes entre outros grupos caçadores-coletores, tanto na América do Sul quanto em outros lados, porém geralmente são independentes – ou seja, não estão apoiadas em árvores (e.g. Oliveira 1996: figura 6; Kelly *et al.* 2006a: 408, figura 3).





Figura 4.6. Cabana com estrutura em forma de “A” no igarapé Juriti

Em alguns casos, abrigos muito simples podem converter-se em estruturas maiores e mais complexas, como foi observado no caso de uma mulher idosa que mora em Juriti. Isto acontece quando grupos caçadores-coletores estendem sua estadia em determinados lugares (Kent 1992; Kelly *et al.* 2006 a e b). A casa do Takanĩhĩ Xa’a, documentada nesta mesma aldeia, em dezembro de 2005, e destruída no início de 2006, é outro exemplo de uma vivenda complexa e permanente, resultante de uma estrutura básica. Poderíamos chamar de “forma de iglu”. A estrutura interna era parecida àquelas dos abrigos descritos anteriormente. As folhas de babaçu que cobrem densamente a estrutura lhe conferem uma aparência de abóbada e uma forma elíptica (Figura 4.7). Os Awá, ocasionalmente, chamam de *takaya* a este tipo cabana com folhas de palmeiras alinhadas, o nome que também é dado à construção ritual usada para viajar ao *iwá* – o mundo espiritual – (Figura 4.8) e também aos esconderijos de caça (Figura 4.9). De acordo com o linguista de nossa equipe, Antônio Santana, o nome *takaya* provavelmente significa “abrigo (humano)”, sendo a letra t um indicador para produtos de hu-

manos (o mesmo acontece com *[t]ipá*, a palavra Awá para casa). Em todas as estruturas mencionadas, a fogueira principal está localizada em uma esquina ou ponta da estrutura, onde também se encontra a grelha de madeira (*makapá*). Esta última estrutura pode estar ausente naqueles casos em que existe uma grelha comunitária (como acontece no acampamento Igarapé Juriti).



Figura 4.7. Cabana com “forma de iglu” localizada perto de Juriti, habitada por Takanihĩ Xa’a até 2006



Figura 4.8: *Takaya* ritual na aldeia de Juriti



Figura 4.9: *Takaya* para caçar

## 2. Casas retangulares abertas

As casas retangulares abertas são bastante generalizadas entre as populações indígenas da Amazônia e Orinoco. Na área, estas são comuns entre os índios Ka'apor (Balée 1994: 53-55; Ribeiro 1996: 26-27). Sua estrutura está composta de seis postes verticais que delimitam um espaço retangular coberto por um telhado de duas águas feito com folhas de palmeira. As redes são penduradas em postes e as fogueiras estão localizadas em vários locais. Normalmente, umas pequenas se situam próximas às redes e têm a função de aquecer e uma maior, com uma grelha de madeira (*makapá*), se localiza em uma esquina é utilizada para cozinhar e fazer flechas (Figura 4.10).



Figura 4.10. Uma típica casa retangular aberta na aldeia Juriti

Em alguns casos, se pode encontrar uma mescla entre as casas tradicionais e as casas dos lavradores circunvizinhos. Isto ocorre quando as cabanas retangulares são completamente tapadas com folhas de babaçu e se parecem com as casas em forma de abóbada, apenas maiores e mais espaçosas. A estrutura em forma de iglu, na aldeia de Juriti, foi substituída por uma casa retangular aberta, porém coberta densamente com folhas de palmeira. Isto também se observa nas aldeias Awá e Guajá. A organização do espaço neste tipo de vivenda parece obedecer



a dois padrões diferentes: este pode ser similar ao das casas e dos abrigos mais tradicionais ou pode estar dividido em “quartos”, reproduzindo as moradias das comunidades de lavradores da região.

### 3. Casas de pau-a-pique em estilo camponês

As casas em estilo das dos lavradores, introduzidas pela FUNAI, são estruturalmente parecidas com aquelas recém descritas. A principal diferença consiste em que estas possuem paredes de pau-a-pique e, algumas vezes estão dotadas de varanda (Figura 4.11). Entre os Awá do Juriti, estas casas são usadas basicamente para dormir. Sua estrutura dificulta a maioria das atividades e a interação social, que são regularmente realizadas em edificações abertas. Na aldeia Awá existem alguns tipos híbridos, os quais combinam o modelo aberto, recoberto com folhas de palma e a casa de estilo lavrador.



Figura 4.11. Casas de pau-a-pique no estilo dos colonos locais na aldeia Juriti

## Transformação Cultural e Uso do Espaço

Tal como foi salientado no início, os Awá estão passando por um complexo processo de transformação cultural, no qual a FUNAI, for-

çando-os a cultivar, exerce um papel relevante. Dado que presença dos Awá em Terras indígenas é resultado de experiências traumáticas que terminaram isolando ou afastando os Awá de suas famílias originais, eles tiveram sua mobilidade reduzida para permanecer perto dos seus denominados guardiões. Isto tem um efeito direto nas suas estruturas domésticas e na cultura material. Um ponto interessante neste sentido é que numa mesma aldeia existem Awá com diferentes graus de aceitação dos novos parâmetros culturais (ver Capítulo 6). Aceitação e rejeição, e o *continuum* entre estes dois, depende de diversos fatores que incluem a idade, a data e a história de contato, as relações de parentesco com outros membros da aldeia, etc.

Como regra geral, podemos afirmar que quanto mais recente o contato, maior será a resistência encontrada para realizar tarefas agrícolas e adotar a cultura introduzida pela FUNAI. Mas não é somente isto: apesar de não ser tema deste capítulo, é importante notar que os Awá contatados estão construindo suas identidades de maneiras muito diferentes: há aqueles que insistem em manter suas atividades, estruturas, roupas e cultura material mais tradicionais, e os que tentam imitar comportamentos, aparências e estruturas domésticas dos funcionários da FUNAI (ver Capítulo 8). O espaço é uma dimensão muito expressiva desta diversidade e o entorno construído reflete as negociações e os conflitos que estão acontecendo.

As famílias mais tradicionais se recusam a morar na aldeia: constroem suas casas nos arredores, porém estabelecem uma clara resistência à transformação. Estas sempre erguem cabanas do modo tradicional ou semi-tradicional, dedicam boa parte de seu tempo a caçar, realizam longas saídas de caça e coleta e acampam na floresta pelo maior tempo que lhes permita a FUNAI. Do contrário, alguns jovens Awá demonstram uma clara tendência em imitar as atitudes, a roupa e os comportamentos que observam no posto da FUNAI. Esses jovens, constantemente pedem obséquios, constroem suas casas no estilo das dos lavradores e não gostam de dormir na floresta, evitando saídas de caça que durem mais que um dia. Tão logo seu processo de identificação com a cultura representada pela FUNAI começa, a natureza já passa a ser percebida como um ambiente hostil.

Neste sentido, se pode afirmar que a frequência e a duração dos acampamentos pode ser um índice do grau de transformação da cultura Awá expressa pelos seus diferentes membros. Simultaneamente, pode-se dizer que o uso de diferentes estilos arquitetônicos é também uma expressão do mesmo processo e que estes dois fatores ocorrem de maneira conjunta: os Awá que gostam de caçar em acampamentos externos constroem suas estruturas domésticas obedecendo aos moldes tradicionais. No entanto, a organização do espaço doméstico interior mantém, em todos os casos, características tradicionais, revelando tratar-se de um elemento menos propenso a mudanças.

### **A Organização do Espaço Doméstico**

Antes do contato, os Awá costumavam mover-se em pequenos bandos compostos por duas a quatro famílias nucleares (Forline 1997: 32) que, em alguns casos, se reduziam a uma, durante o traumático período de contato com a sociedade brasileira. Estes bandos interagiam em locais de encontro – cocais de babaçu – onde intercambiavam parceiros e informação. Atualmente, vivem em aldeias de 40 a 150 indivíduos. Sua organização social pré-contato vai se configurando de diferentes formas. Na aldeia de Juriti, por exemplo, existem quatro grupos com 6, 6, 11 e 12 pessoas, que bem poderiam ser a materialização atual dos grupos do período pré-contato. Estes grupos apresentam tanto uma dimensão espacial quanto social: o intercâmbio, a colaboração e a interação social são mais intensos no interior dos grupos como também o espaçamento entre as casas é mais apertado. Uma situação similar foi registrada entre os Nunamiut, por Lewis Binford (1991: 85-88). Mencionando um grande acampamento sedentário, Binford afirma que os padrões de acampamento correspondiam “à perpetuação das formações sociais que foram características no período de nomadismo, mas que agora se desenvolvem como grupos internos”.

#### *Acampamentos temporários*

Os padrões espaciais e sociais tradicionais são visíveis, também, durante as saídas de caça e acampamentos temporários. Como foi enfatizado

no início do capítulo, fomos capazes de identificar dois tipos de acampamentos: acampamentos de estação seca, sem outras estruturas além de uma grelha coletiva de madeira (*makapá*), e acampamentos de estação chuvosa, com diferentes tipos de abrigos (como descritos anteriormente) e grelhas de madeira coletivas ou individuais. Tanto o Mão de Onça 1 quanto o Igarapé Juriti (Figura 4.12) são acampamentos de estação chuvosa e ambos possuem três estruturas, cada uma provavelmente vinculada a uma família nuclear – comparável com os Nukak (Politis, 2007: 106) onde a média de número de abrigos é de 3.9 por acampamento. As principais estruturas nos acampamentos chuvosos são reutilizadas constantemente – a reutilização dos acampamentos foi registrada entre os !Kung e os Efe (Brooks e Yellen 1987: 69-88; Fisher e Strickland 1989: 482). Sobre os acampamentos de estação seca, ainda não possuímos suficiente informação, porém podemos dizer que os dois sítios que visitamos eram recém-construídos. Considera-se que cada acampamento tem um “dono”, que pode convidar outras famílias para juntar-se a ele. Além disto, os membros de um acampamento podem rejeitar a hóspedes indesejáveis.

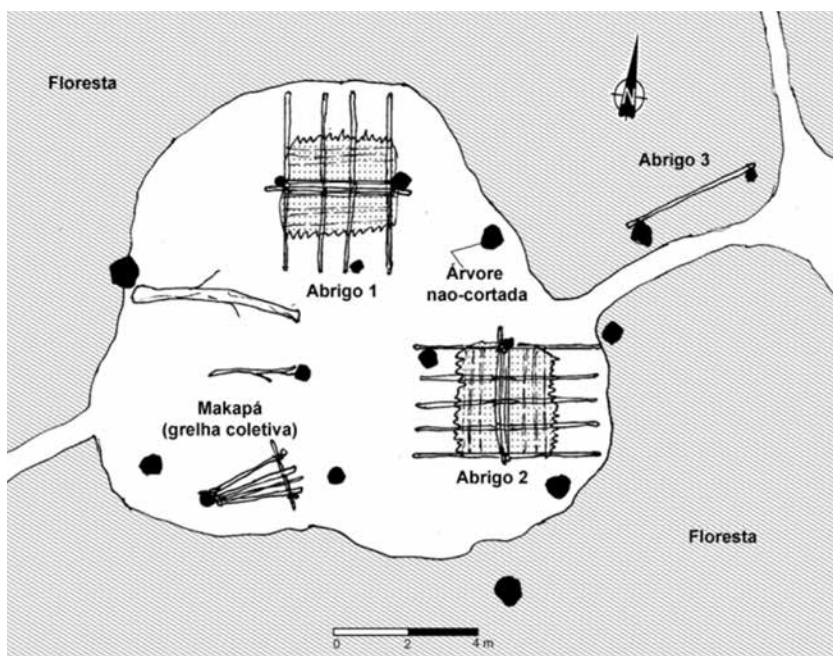
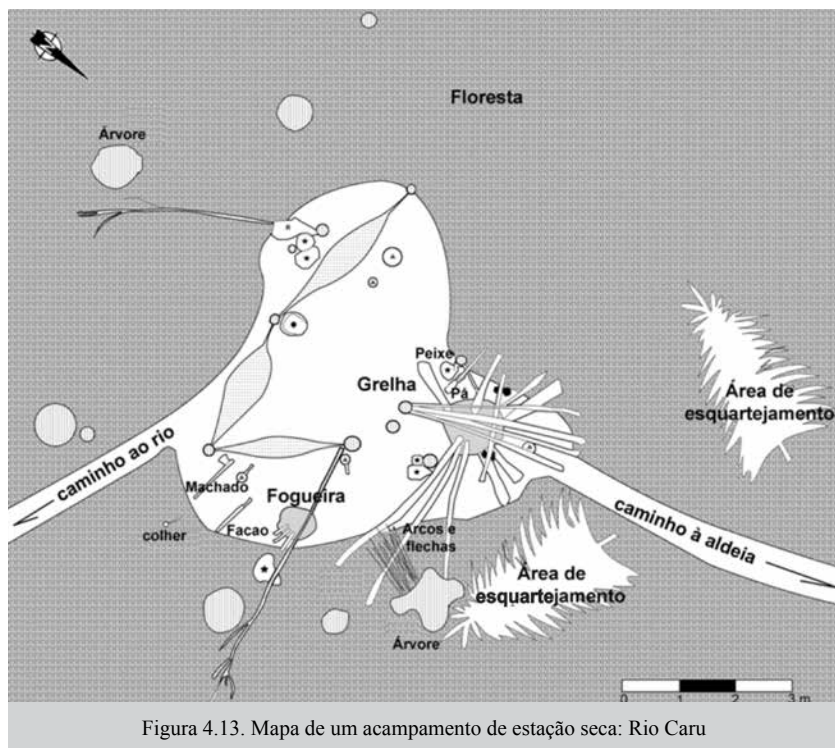


Figura 4.12. Mapa de um acampamento de estação chuvosa: Igarapé Juriti

Nossa equipe teve a oportunidade de reunir-se com os Awá em dois acampamentos de verão: Mão de Onça 2, onde eles permaneceram por mais ou menos um mês, e rio Caru, onde eles acamparam por cinco dias. Os acampamentos não estavam muito longe da aldeia (5 e 4 km respectivamente), permitindo que as pessoas transitassem entre os dois. Isto parece ser comum a outros caçadores-coletores (Kelly *et al.* 2006a: 409).

O acampamento Mão de Onça 2 estava composto por duas famílias nucleares totalizando, com as crianças incluídas, 9 pessoas (quatro caçadores e duas mulheres). Por sua parte, duas famílias nucleares e um indivíduo de outra família acampavam no Rio Caru (Figura 4.13), totalizando 7/8 pessoas (três caçadores, duas mulheres e mais um caçador visitante).



Antes de montar o acampamento, o espaço é superficialmente limpo de vegetação: as tarefas de limpeza se limitam basicamente

ao lugar onde as redes serão armadas. Nenhuma árvore de médio ou grande porte é cortada. Entretanto, a área limpa e o espaço utilizado aumentam com o tempo – tal como se observou em outros contextos (O'Connell 1987: 81): isto explica a diferença de superfície entre a área do acampamento rio Caru (25 m<sup>2</sup>), onde o período de estadia previsto era inferior a cinco dias, e o Mão de Onça 2 (100 m<sup>2</sup>), onde o número de pessoas era aproximadamente o mesmo, mas a ocupação foi seis vezes mais longa.

Nos acampamentos de estação seca os ocupantes dormem em redes desabrigadas – que, como se mencionou antes, são rapidamente protegidas com poucas folhas de palmeira em caso de que ocorra algum temporal. Embora não sigam um modelo estritamente circular (Yellen 1977: 125-131), as redes (e os abrigos nos acampamentos mais substanciais) são dispostas em forma de anel (ou de arco), deixando um espaço vazio no meio, como é frequente entre os caçadores tropicais. Algumas vezes, o espaço interior é coberto com poucas folhas de palma. As redes são penduradas umas próximas das outras, por vezes nas mesmas árvores, especialmente quando seus ocupantes pertencem à mesma família nuclear. Casais e bebês geralmente usam a mesma rede. A grelha coletiva não está situada no centro, mas é parte do anel. Outra atividade coletiva acontece no lugar para esquartejar as presas. Coberto com folhas de palmeira, este está situado na periferia do anel, detrás da grelha e das redes – comparável com os Efe (Fisher e Strickland 1989: 477). Também se encontram fogueiras que não são coletivas. Perto de cada rede existe uma pequena fogueira acesa para aquecer durante a noite. Encontram-se restos de ossos jogados atrás das redes, num raio de 4 a 5 metros. No entanto, estes acampamentos que são utilizados por apenas uns dias possuem pouca quantidade de refugos, pois a maior parte de carne obtida é levada à aldeia.

Esta mesma configuração espacial é encontrada nos acampamentos de estação chuvosa, porém as vivendas são mais espaçadas e, em alguns casos, as grelhas aparecem incorporadas nas cabanas (Mão de Onça 1). De qualquer modo, o intervalo entre as casas é bastante apertado, apresentando em média uma distância de 3 m entre uma e outra.

A superfície ocupada por acampamentos com construções substanciais é maior – aproximadamente 200 m<sup>2</sup> no do Igarapé Juriti. A distância entre as casas e a área ocupada tanto nos acampamentos com construções substanciais, quanto nos acampamentos sem este tipo de estrutura, são similares àquelas documentadas para outros caçadores-coletores de floresta (Fisher e Strickland 1989: 476; Politis 2007: 106) e contrastam com as disponíveis para populações de ambientes desérticos e árticos (O'Connell 1987; Binford 1991), as quais tendem a ocupar áreas muito maiores e com distancias maiores entre as moradias (Gould e Yellen 1987; Politis 2007: 124). O apertado espaçamento entre os grupos tropicais tem sido explicado por diferentes motivos. Uma das explicações recorrentes tem a ver com o fato de que compartilham a comida (O'Connell 1987: 100-102). Embora os Awá compartilhem comida continuamente, também é certo que as pessoas que vivem nos arredores da aldeia principal não ficam fora das redes de intercambio, sem que a distância espacial interfira na distância social: claramente este é o caso de um homem adulto chamado Pira Ma'a, que vive numa cabana afastada da aldeia de Juriti (900 m), porém regularmente recebe uma parte das presas caçadas por pessoas da aldeia.

O parentesco, entre outros fatores causais, também tem sido usado para explicar o espaçamento entre as vivendas (Gould e Yellen 1987: 87; Fisher e Strickland 1989: 479-480). Apesar de o parentesco atuar sobre a estrutura interna dos acampamentos e aldeias Awá, não é o único elemento a ser considerado. A casa mais afastada da aldeia, por exemplo, é a de Pira Ma'a, que possuiu diversos parentes na aldeia, incluindo um filho casado, e está associado a uma das famílias nesse lugar. Por outro lado, um homem jovem, chamado Hamoku Ma'a, e sua família geralmente passam o tempo em acampamentos de caça com Kamará, com quem não estão vinculados por laços de parentesco direto (embora, dada a pequena população de Juriti, todos possuam algum grau de parentesco entre si). Hamoku Ma'a possui uma identidade complexa, mostrando uma mescla entre características da cultura Awá e da cultura brasileira moderna. Expressa seu amor por caçar e por estar longe da aldeia, participando de saídas diárias de caça ou, de preferên-

cia, em expedições de longa duração. Como Kamará é um dos melhores caçadores do grupo, é possível que o jovem Hamoku Ma'a esteja se beneficiando de sua experiência. Ainda não está claro o que Kamará ganha com esta relação. Considerando que foi contatado recentemente (em 1998), é possível que ele seja obrigado algum tipo de serviço às famílias que já estavam estabelecidas em Juriti, com o objetivo de ser socialmente integrado à aldeia. Resulta difícil afirmar que estas instituições – e seus reflexos na organização do espaço – existissem no período anterior ao contato. Porém, de qualquer maneira, este tipo de situação se assemelha ao que descreve Binford (1991) quando discute que a organização do trabalho é um fator determinante no espaçamento das unidades domésticas entre os Nunamiut.

### *Casas*

As casas registradas na aldeia de Juriti podem ser elucidativas sobre os padrões espaciais pré-contato. Ao menos este é o caso das estruturas retangulares abertas e dos abrigos abobadados, que são os modelos considerados aqui. Em ambos os casos, a estrutura espacial é bastante similar: as atividades, pelo menos as masculinas, tendem a concentrar-se no canto da casa onde estão a fogueira principal e a grelha (Figura 4.14) (tal qual acontece no acampamento Mão de Onça 2). Nesse lugar, os homens dedicam uma grande parte do seu tempo manufaturando e reparando flechas (normalmente três ou quatro horas por dia), preparando varas de pesca, alimentando o fogo ou cozinhando (que entre os Awá é uma tarefa masculina). No chão, ao redor desta área, podem ser encontrados arcos, flechas, facas, facões, cordas de *tucum* (*Astrocaryum vulgare*) e resina para flechas, ossos, lenha, potes e panelas de metal, cestos descartados. Ainda que não tenham deixado restos e que o lugar tenha sido abandonado há muito tempo, esta área é facilmente identificável devido ao monte de cinza compactada produzido pelo uso repetido da fogueira e pelo solo pisoteado ao seu redor. As panelas, as facas e outros itens relacionados com a culinária são organizados em uma plataforma suspensa, chamada *kipea*.



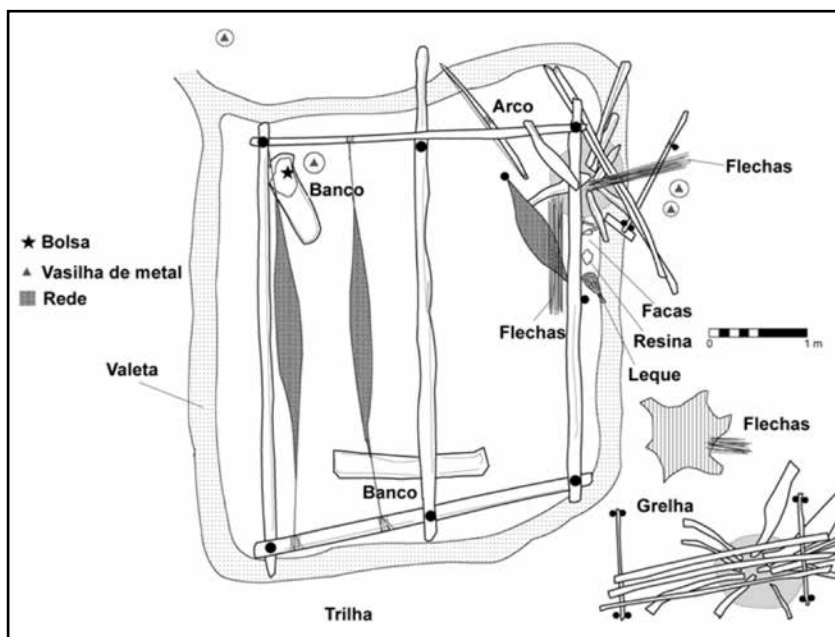


Figura 4.14. Mapa de uma cabana retangular aberta mostrando o lugar onde se realizam a maior parte das atividades: casa de Kamará

Essa estrutura não possui paralelos nos acampamentos, onde os artefatos são pendurados em árvores e arbustos ou guardados nas prateleiras dos abrigos. O resto da casa é usado para armazenar, dormir, comer e socializar. Tais atividades deixam poucos vestígios materiais no chão: as coisas são guardadas em cestos vegetais ou bolsas industriais penduradas na armação da casa e os ossos e sementes jogados fora ou varridos. Entretanto, do ponto de vista arqueológico, vale a pena notar que nas estruturas domésticas abandonadas existe uma ou mais áreas circulares de um solo fino e compacto que revela o lugar onde as pessoas estiveram com mais frequência: estas áreas foram continuamente pisoteadas pelas pessoas sentadas nas suas redes.

Na aldeia, os pisos das casas são varridos regular e cuidadosamente e, por consequência, poucos restos (quando existem) são encontrados *in situ*. Isto também foi observado no acampamento Igarapé Juriti. O chão dos três abrigos foi varrido e não se encontrou nenhum objeto descartado. Uma análise detalhada da camada de húmus e de folhas mortas ao redor das casas provavelmente detectaria algum refugio secundário,

uma vez que não se identificaram lixeiras. Durante a nossa estadia no acampamento de verão, não se registraram atividades de manutenção e tampouco depósitos de lixo. É possível que nestes sítios de curta duração se preserve uma maior quantidade de restos primários ao redor das redes e das fogueiras, especialmente nas áreas cobertas de vegetação. Diferenças na gestão dos resíduos entre acampamentos de verão e de inverno foram observadas entre os Nukak (Politis 2007: 137-159). As tarefas de manutenção produzem um anel de restos ao redor das casas da aldeia Awá, um pouco além do espaço utilizado (1-5 metros). Isto é muito comum entre os caçadores-coletores (O'Connell 1987: 81; Kelly *et al.* 2006a: 409, 411). Os refugos depositados próximo às casas incluem cinzas, poeira, farpas de madeira, ossos, pilhas, folhas, madeira, cestos descartados e ferramentas quebradas. Talvez devido a sua natureza volumosa, os cascos de tartaruga são regularmente descartados a uma distância superior a um raio de 5 m (geralmente em áreas com vegetação). Ao contrário do que se pode esperar e tal como notaram alguns autores para outros casos (Kelly *et al.* 2006a: 411, 415), uma estadia mais prolongada em determinado lugar não implica necessariamente em um aumento da distância até lugar onde o lixo é depositado. Isto foi observado no caso das vivendas de Kamará e Pira Ma'a, na periferia da aldeia Juriti. Ambas as casas têm sido habitadas por mais de um ano, porém os restos seguem sendo jogados muito perto da casa (num raio inferior aos 5 m). A aldeia Juriti é outro bom exemplo. Embora esteja situada no mesmo lugar, há quase 20 anos, os refugos ainda são descartados em lixeiras adjacentes ao espaço habitado.

## Conclusões

O que testemunhamos entre os Awá na aldeia de Juriti e seus arredores é uma tendência a reproduzir padrões espaciais e culturais cultivados nos tempos nômades. Essa tendência é mais acentuada em alguns casos – especialmente entre aquelas pessoas que decidiram viver fora da aldeia. Uma comparação entre as aldeias sedentárias e os acampamentos, nos permite descobrir o que está mudando na organização do espaço e o que está sendo mantido. Os padrões culturais das épocas an-

teriores ao contato, em alguns casos, dificilmente são compatíveis com o sedentarismo recém adquirido. Estudos sobre a estrutura dos sítios de caçadores-coletores tendem a enfatizar a coerência e a adaptação de um amplo espectro de situações econômicas, ambientais e sociais. O caso dos Awá reforça que os comportamentos culturais profundamente enraizados não são facilmente modificados. Além disso, mostra que, apesar dos inconvenientes que sua resistência possa implicar, alguns indivíduos não estão dispostos a mudar. Também mostra que a organização do espaço doméstico envolve padrões sociais e culturais, relações e homologias que são menos óbvias porque não são expressas verbalmente, mas que podem ser recuperadas arqueologicamente.

## 5

## ONTOLOGIA DA PESSOA E CULTURA MATERIAL: MANUFATURA DE FLECHAS ENTRE OS CAÇADORES- COLETORES AWÁ<sup>64</sup>

*Alfredo González Ruibal, Almudena Hernando e Gustavo G. Politis*

### Uma volta à ontologia

No seu conto “O Encontro”, o escritor argentino Jorge Luis Borges explora, do ponto de vista da literatura, a íntima relação entre as pessoas e as coisas. Em sua narração, duas facas que haviam pertencido a diferentes gaúchos são as protagonistas de um duelo entre amigos, no qual um deles acaba matando o outro. Na história, os que lutam não são apenas os homens, mas também as facas. Os homens eram meros instrumentos e os braços, agentes. As duas facas, na história de Borges, “estavam procurando uma à outra por um longo tempo, quando os gaúchos já eram pó e em seu ferro dormia e espreitava um rancor humano”. Apesar do fato de que o evento é narrado dentro de um contexto ocidental, a reflexão de Borges nos permite abordar a ontologia das coisas e das pessoas nas sociedades tradicionais a partir de uma perspectiva antropológica e arqueológica.

---

64 Originalmente publicado como “Ontology of the self and material culture: Arrow-making among the Awá hunter-gatherers (Brazil)”. *Journal of Anthropological Archaeology* 30: 1-16. 2011. Uma primera versão deste artigo foi apresentada na reunião do World Archaeological Congress em Dublin, 2008. Estamos agradecidos pelas contribuições realizadas pelos organizadores e participantes da sessão “Exploring Hunter-Gatherer Material Identities”. Também agradecemos a Rodney Harrison e um avaliador anônimo por seus procedentes comentários que ajudaram a melhorar o artigo publicado em inglês.

Desde o final da década de 1970, arqueólogos e antropólogos têm dedicado grande atenção à dimensão simbólica da cultura material (Leach 1977; Hodder 1982). Os artefatos são considerados como significativamente constituídos e, como símbolos, são ativamente manipulados pelos atores sociais para alcançar determinados fins, tais como a aquisição ou legitimação de status, contestação de poder, identificação étnica, negociação do eu, ou definição de gênero (Hodder 1982: 85-86). Ao mesmo tempo, antropólogos da tecnologia (Lemonnier 1992; Pfaffenberger 1992) e arqueólogos do comportamento (Skibo e Schiffer 2007) têm argumentado sobre a necessidade de conceder às coisas um papel mais ativo na cultura. Na arqueologia pós-processual, os artefatos têm sido considerados como "metáforas sólidas" que vinculam diferentes domínios culturais e constroem significados (Tilley 1999: 263). Da perspectiva pós-processual, a cultura material não é um mero reflexo da sociedade, pois está profundamente envolvida na sua constituição e transformação: "a cultura material transforma, ao invés de refletir, a organização social de acordo com as estratégias dos grupos, suas crenças, conceitos e ideologias" (Hodder 1982: 212). Apesar de se falar muito sobre "símbolos em ação" e do papel ativo da cultura material, no final, o que temos são indivíduos e grupos manipulando conscientemente os artefatos para diversos fins. Assim, neste sentido, Ian Hodder (1982: 121) escreveu que "o exemplo Lozi mostra como o grupo dominante pode *consciente e cuidadosamente* manipular os símbolos materiais, a fim de justificar e legitimar o seu poder" (grifo nosso). Como expressa essa citação de Hodder, não é a cultura material que transforma a organização social, mas são os indivíduos, usando esta cultura material, que conscientemente mantém (ou subvertem) a organização social. A partir desta perspectiva, os artefatos são apenas um meio nas mãos das pessoas que os utilizam em suas múltiplas relações sociais – uma visão semelhante à sustentada pelos arqueólogos do comportamento (Skibo e Schiffer 2007).

Sob diferentes rótulos, estas perspectivas ainda são dominantes, tal como a teoria da objetivação proposta por Christopher Tilley (2006), enfocada na fabricação da pessoa social. Nela, Tilley (2006: 63) argumenta que "criar coisas é uma invenção do ser social" e que o mesmo pode ser dito em relação a trocar e consumir coisas. Deste ponto

de vista, os artefatos são necessários para exibir, negociar e reafirmar uma determinada personalidade pública. Tilley (2006: 62-63) recorre à bolsa *bilum* dos Telefól da Papua-Nova Guiné para mostrar como a qualidade desse objeto, em particular, é essencial para a autoestima e para impressionar aos outros. Da mesma forma, as conchas Kula são um exemplo de objetos usados na construção de identidades sociais através do entrelaçamento entre as biografias destas conchas e das pessoas (Tilley 2006: 63). A abordagem da objetivação mantém a dualidade entre pessoas e coisas dos enfoques pós-processuais iniciais, assim como o foco na ação consciente. O mesmo acontece com a arqueologia comportamental, embora sua concepção de agência seja diferente da proposta pelos pós-processualistas (Skibo e Schiffer 2007: 22-28). Os arqueólogos do comportamento seguem, todavia, descrevendo os atores humanos como agentes que manipulam conscientemente os artefatos (que estão separados das pessoas) para diferentes fins – incluindo os de comunicação.

Uma abordagem ontológica para a tecnologia, como será defendida aqui, considera as ecologias dos seres humanos e não-humanos como intrinsecamente entrelaçadas na mesma esfera existencial (Webmoor e Witmore 2008). Desse modo, a projeção consciente ou a comunicação do ser por meio dos artefatos somente pode ser um sintoma superficial de uma relação ontológica mais profunda, preexistente e, sobretudo, inconsciente, na qual a pessoa e a coisa são uma unidade.

Como veremos, as perspectivas ontológicas estão proliferando recentemente nas ciências sociais. No entanto, alguns dos seus princípios básicos já haviam sido adotados por diferentes autores. No seu estudo sobre a cultura material dos Ayoreo do Chaco paraguaio, o antropólogo Marcelo Bórmida (1973) defendeu o que chamou de uma abordagem *ergológica hermenêutica*. Através disto, buscou entender os objetos como "conteúdos de consciência", os quais são parte integrante da personalidade Ayoreo (Bórmida 2005: 113). O sociólogo Norbert Elias foi um dos primeiros defensores de uma abordagem ontológica à materialidade. Há aproximadamente cinquenta anos, antecipou em um parágrafo esclarecedor (Elias 1990: 70) os pontos de vista que atualmente são adotados pelos cientistas sociais sobre a relação entre humanos e não-humanos:

é óbvio que toda a existência dos seres humanos é orientada para um mundo (...). A interdependência é fundamental: determina a forma como os 'objetos' agem sobre os 'sujeitos', os 'sujeitos' sobre os 'objetos', a natureza não-humana sobre os seres humanos, os humanos sobre a natureza não-humana. Qualquer que seja a forma de chamá-lo, é uma interdependência ontológica e existencial. O dualismo ontológico, a noção de um mundo dividido em 'sujeitos' e 'objetos', é enganosa. Dá a impressão de que os 'indivíduos' poderiam existir sem os 'objetos'. Isto induz às pessoas a perguntar qual das duas funções é causa e qual é efeito. Onde as unidades permanecem ontologicamente numa relação de interdependência funcional, (...) os processos circulares e as ligações duplas como uma das suas subdivisões, são, nesse caso, a regra. (Tradução nossa).

Na verdade, Norbert Elias não estava sozinho nesta tentativa de ressaltar a necessidade de repensar, a partir de uma perspectiva ontológica, a relação entre humanos e não-humanos (Hernando 2007). Os antropólogos estruturalistas, tais como Lemmonnier (1992), Descola (2005) e Viveiros de Castro (1992), têm sido cruciais na promoção de um debate sobre ontologias alternativas nas ciências sociais. Seu trabalho tem sido influente na sociologia simétrica, na teoria Ator-Rede e em outras abordagens que pretendem revalorizar o papel dos atores não-humanos na sociedade (Latour 1993: 14, 42).

A novidade dos debates atuais reside no papel preponderante atribuído à cultura material. As críticas recentes insistem que na cultura material existe algo mais do que significado e o que simbolismo é apenas uma das facetas da natureza das coisas, não necessariamente a mais importante (Knappett 2002; Olsen 2003, 2010; Jones 2007). As coisas são mais do que uma superfície em branco sobre a qual projetamos nossas necessidades, desejos, idéias e valores. Considerar seriamente a materialidade implica em repensar algumas pressuposições assumidas por muitos cientistas sociais, tais como a centralidade absoluta da ação humana consciente: os papéis sociais são igualmente distribuídos entre os atores humanos e os não-humanos (Latour 2000). Esta abordagem não nega a natureza construída do social, porém considera que "a nossa atenção deve ser dedicada ao modo *como* as sociedades e culturas são construídas e analisar os materiais reais de construção... envolvidos na sua construção. Em outras palavras, devemos prestar muito mais aten-

ção nos agentes materiais que constituem a condição de possibilidade daquelas características que associamos com a ordem social, a durabilidade estrutural e o poder" (Olsen 2010: 5).

De modo semelhante ao que ocorre em outras ciências sociais, as críticas aos exageros hermenêuticos da abordagem simbólica da cultura material estão provocando um giro (como o "giro linguístico) na arqueologia. Sem dúvida, consiste em uma volta ao material (Saldanha 2003: 420), mas vai além disso: é também uma questão ontológica (por exemplo, Mol 2002), pois o que está em jogo é uma nova compreensão do ser dos humanos e não-humanos e dos coletivos constituídos por ambos. Este giro é claramente demonstrado nos estudos de ciência e tecnologia (Law 1991; Latour 1993), antropologia (Viveiros de Castro 1996; Descola 2005) e arqueologia (Webmoor e Witmore 2008; Haber 2009; Olsen 2010). Laboratórios, mapas, ruínas, vicunhas e árvores estão irrompendo nos territórios onde os seres humanos eram, até agora, os únicos protagonistas. Os seres humanos se constituem como pessoas através das múltiplas relações que mantêm e constroem com atores não-humanos, com os quais estão intrínseca e intimamente ligados.

No entanto, aqui estamos diante de um dualismo desafortunado, derivado de duas tradições de pesquisa diferentes: por um lado, os estudos de ciência e tecnologia enfatizam o papel outrora negligenciado das coisas nas sociedades capitalistas da modernidade tardia. Neste sentido se estudam os hospitais, as fábricas e os laboratórios para mostrar as complexas redes de atores humanos e não-humanos (ou actantes) que fazem com que estas instituições funcionem ou fracassem (por exemplo, Mol 2002). Por outro lado, estão os antropólogos que estudam as sociedades não-modernas de pequena escala e demonstram que o nosso modo peculiar de ser-no-mundo, o qual Philippe Descola (2005) chama de "naturalismo", é apenas uma ontologia alternativa entre outras tantas (animismo, totemismo, analogismo, perspectivismo, etc.). Em outras ontologias, principalmente nas sociedades ameríndias, os animais, as plantas, as montanhas e os rios são percebidos como actantes sociais, tanto quanto os próprios humanos, sendo tratados em igualdade de condições. Embora os antropólogos reconheçam o papel dos não-humanos (plantas e animais) na constituição da cultura, poucas vezes levam as coisas em consideração. Assim, atualmente, temos os sociólogos que



adotam o princípio da simetria epistemológica para entender o papel das coisas nas sociedades modernas que, porém, não estão interessados nas culturas não-modernas, e temos os antropólogos que estudam as ontologias alternativas das sociedades não-modernas, mas que não estão interessados nas coisas.

Uma volta à ontologia requer, além disto, outra mudança de perspectiva que ainda não foi totalmente realizada: do domínio da consciência para o domínio do inconsciente. Esta é uma mudança implícita no giro, o foco desloca-se da simbolização e da comunicação, para a ontologia. A ontologia sugere uma relação entre seres humanos e coisas que é anterior à simbolização e, portanto, mais profunda e menos óbvia para o ator humano. Um giro à ontologia implica em repensar e avaliar, criticamente, o vocabulário tão comum na arqueologia pós-processualista e nos estudos de cultura material, que inclui termos tais como "estratégia", "negociação" e "manipulação", os quais, inevitavelmente, supõem um ator humano consciente e um mundo material passivo. A partir desta perspectiva, as coisas somente são ativadas pela ação humana. No entanto, do ponto de vista ontológico, os não-humanos são atores sempre ativos e em funcionamento, independentemente da ação simbólica. Além disto, eles podem ser simbolizados, obviamente, e em alguns contextos (tais como em contatos culturais e em crises sociais), ativamente manipulados. Mas esta última situação, pelo menos em sociedades tradicionais não-modernas, deve ser considerada como uma exceção e não como a regra. Neste ponto é útil evocar a noção de *doxa* proposta por Pierre Bourdieu (cf. Pauketat 2001; Silliman 2001). Segundo este,

"quando há uma correspondência quase perfeita entre os princípios de organização das ordens objetiva e subjetiva (como acontece nas sociedades antigas), o mundo natural e o social aparecem como auto-evidentes. A esta experiência chamaremos *doxa*, de modo a distingui-la de uma crença ortodoxa ou heterodoxa, as quais implicam na consciência e no reconhecimento da possibilidade de crenças diferentes ou antagônicas" (Bourdieu 1977: 164) (Tradução nossa).

O problema dos estudos arqueológicos e antropológicos na esteira do pós-modernismo é que sua ênfase na ortodoxia e heterodoxia acabou

eclipsando o estado mais comum das coisas, isto é, a *doxa*: a realidade irreflexiva da vida social comum.

Décadas atrás alguns antropólogos já haviam notado que a cultura material pertence a um domínio além da consciência. Henry Glassie (1975: 11), por exemplo, argumentou que os "acontecimentos [na cultura material] não podem ser somente explicados através da consciência, pois o padrão histórico é, pelo menos, um produto do inconsciente tanto quanto do consciente". Por sua vez, Evans-Pritchard (1970: 232) considerou que as lanças Nuer possuíam um "simbolismo mais profundo" (quando comparadas com os sacrifícios, ritos de passagem e rituais de cura) do qual os Nuer não estavam plenamente conscientes: "há um simbolismo tão profundo e de tal forma imbricado na ação ritual que seu significado não é nem óbvio e tampouco explícito". Ao contrário de ser um problema, o fato de que a cultura material tenha uma profunda existência além da simbolização consciente pode ser considerado como uma vantagem para o pesquisador da cultura material, que não está em uma posição inferior para entender a cultura em comparação com qualquer outro especialista que trabalha principalmente com textos ou entrevistas: o que é inconsciente está além do domínio discursivo. O próprio Hodder (1982: 180), em seu estudo da arte pessoal Nuba, afirma que "é difícil ver como a informação verbal poderia acrescentar às análises. Neste contexto, o arqueólogo está na mesma posição que o pesquisador de arte e design das sociedades modernas".

Tendo em mente as considerações anteriores, o objetivo deste artigo é duplo. Primeiro, apresentamos e discutimos os dados originais relativos aos processos tecnológicos, o uso diário e as dimensões sociais e ideacionais das flechas entre um grupo de caçadores-coletores: os Awá da floresta amazônica brasileira. Em segundo lugar, tentamos preencher a lacuna entre as duas tradições de investigação resumidas acima, isto é, a sociologia simétrica que investiga o papel das coisas nas sociedades industriais ou pós-industriais, e a antropologia simétrica que explora as ontologias alternativas das sociedades não-modernas, mas sem tomar em conta a cultura material.

Apesar da influência do mundo externo, a cultura dos Awá ainda gira bastante em torno da caça e, não obstante a introdução gradual de armas de fogo, muitos homens seguem caçando com arco e flecha. Na

aldeia Jurití, onde a maior parte da nossa pesquisa foi realizada, nove homens e quatro adolescentes usam arco e flecha e apenas quatro pessoas usam espingardas<sup>65</sup>, sendo que um deles ainda usa arco e flecha, de vez em quando. Durante nosso trabalho de campo, duas coisas nos chamaram a atenção: o fato de que todos os dias os homens passam muito tempo fazendo flechas e que eles carregam uma grande quantidade de flechas nas expedições de caça, muito superior ao que era realmente necessário. Isto levou-nos a prestar mais atenção na relação entre a manufatura e o uso das flechas Awá. Os arcos e flechas Awá são muito mais do que instrumentos úteis para a caça e, outrora, para a guerra. Argumentamos que eles são cruciais para a construção e reprodução da identidade masculina Awá. Consideramos que há vários fatos que sustentam esta perspectiva ontológica: 1) os homens Awá fazem um enorme investimento de tempo e energia na confecção de flechas, 2) os Awá produzem uma quantidade excessiva de flechas, que vão além das suas necessidades atuais, 3) existem importantes relações estruturais entre as flechas e os temas-chave da cultura Awá, 4) há uma relação íntima entre flechas e pessoas, o qual se percebe na forma como flechas são feitas, utilizadas e descartadas. Nas seções seguintes, vamos discutir cada um desses pontos.

## Manufaturando Flechas

Os Awá, assim como outros povos Tupi-Guarani (Grenand Orstom 1995: 27), usam arcos ligeiramente curvados (chamados *irapara*) feitos de uma madeira de lei, *Tabebuia sp.*, conhecida como "Pau d'arco" (Figura 5.1). Eles possuem cerca de 1,6 m de comprimento e sua seção é plano-convexa. Tais características são compartilhadas com muitos povos Tupi-Guarani (Métraux 1928: 71). A corda (*tikwira*) é feita com

---

65 Um deles (Pinawa) começou a usar espingarda durante nossa última estadia em Jurití, porém era bastante inapto devido a um problema de visão. Pinawa faleceu um pouco depois de nossa última expedição a campo e por isto não podemos saber se ele teria voltado a usar arco e flecha, no qual se destacou em algum momento. Outros dois, Pira'i Ma'a e Hamoku Ma'a, ainda usavam arco e flecha quando nós os conhecemos, em dezembro de 2005. Efetivamente, nesse momento acompanhamos uma caçaria de cutia com arco e flecha. Hamoku Ma'a deixou o arco e flecha recentemente, em 2007.

fibra da palmeira *Astrocaryum*, que entre os Tupi-Guarani horticultores é substituída por algodão cultivado (e.g. Grenand Orstom, 1995: 30). Para a confecção dos arcos, os Awá usam a madeira do cerne de árvores caídas. Estes arcos são muito resistentes e flexíveis e têm uma vida longa. Em apenas duas oportunidades foi possível ver a confecção de arcos, um por um homem adulto (Chipa Xa'a Ramãj) e outro por um adolescente (Kawi'i). O processo de manufatura de um arco é muito semelhante ao de uma flecha: a madeira é descascada, raspada, defumada e intensamente polida com a ajuda de uma faca. Tal como as flechas, durante o polimento, o arco é mantido entre os dedos dos pés (ver abaixo).

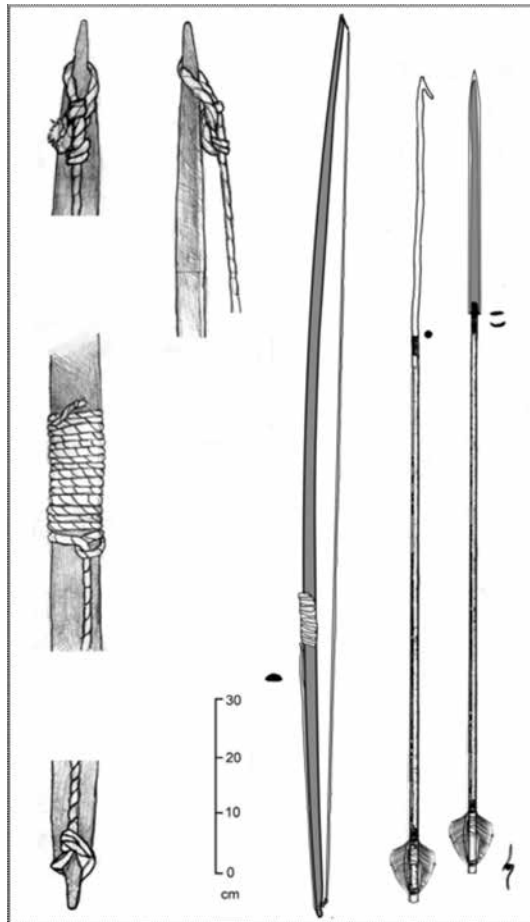


Figura 5.1. Arcos e flechas tradicionais utilizados pelos Awá. Mostram-se alguns detalhes das cordas e dos nós. A flecha da esquerda é uma *u'iwa* e a da direita é uma *takwara*

Há quatro tipos de flechas, duas das quais são tradicionais e muito frequentes (Figura 5.1) (ver também Capítulo 6). O terceiro e quarto tipos (um dos quais tem uma ponta de ferro) são raros e geralmente têm uma haste intermediária. Os dois tipos comuns são utilizados para matar diferentes espécies de animais: um tem uma ponta em forma de gancho (*u'iwa*) e o outro é em forma de lâmina (*takwara*). A mesma tipologia dual é encontrada entre os Sirionó da Bolívia, que mostram similitudes impressionantes com os Awá (Holmberg 1969: 30). Em princípio, o primeiro tipo é usado para caçar macacos, cotias, pássaros, peixes e enguias elétricas, enquanto o segundo é empregado para presas grandes: como por exemplo, queixadas, antas e onças-pintadas (que não são comidas, mas são mortas por proteção). No entanto, as *takwara* são por vezes usadas para caçar macacos e quatis. Os outros dois tipos são pontas triangulares de tamanho médio, com haste e ombros geralmente fixados a uma haste intermediária. Esta flecha possui uma ponta de madeira geralmente endurecida com fogo e fumaça. O quarto tipo tem uma ponta de ferro e parece ser mais recente, no entanto, cabe mencionar que os Awá, desde longa data, aproveitam restos de metal para a manufatura de flechas (Beghin 1951: 139). Estes dois últimos tipos são basicamente usados para matar os felinos.

É possível que a tipologia das flechas Awá tenha sido mais variada no passado, como foi documentado entre outros grupos Tupi-Guarani (Métraux 1928; Grenand-Orstom 1995; Grunberg 2004), e que tenha havido uma simplificação formal através do tempo devido a circunstâncias históricas de estresse cultural. Atualmente, a proporção de flechas é desigual: para cada *takwara* existem quatro *u'iwa*. Estas últimas, também, são as que se descartam com mais frequência (Capítulo 6). Ao redor de três casas registramos 68 fragmentos e partes de flechas descartadas, das quais apenas uma correspondia a uma *takwara*. O terceiro e quarto tipo são mais raros e nem todo homem possui uma destas flechas. Em Juriti registramos somente seis flechas correspondentes a estes tipos e em nenhum caso foram descartadas.

Todas as flechas são compostas: elas são divididas em uma parte proximal ou haste, onde as penas são fixadas, e uma parte distal onde está a ponta. Como já foi afirmado, apenas algumas flechas possuem haste intermediária. As partes proximal e distal são elaboradas separadamente e depois encaixadas, usando-se uma corda feita de palma

*Astrocaryum* e resina (Awá: *irati*, Sirionó: *iriti*) de uma árvore (*Symphonia globulifera*). Ao longo do processo, ambas as partes da flecha são continuamente reforçadas com fumaça e endireitadas com as duas mãos. Estas tarefas são repetidas, regularmente, para a manutenção das flechas depois de confeccionadas. Para a haste são utilizadas árvores jovens e flexíveis, canas (*Gynerium sagittatum*) ou as nervuras da palmeira de babaçu. No caso da *takwara* (que significa "bambu" em Awá), as pontas são feitas com bambu (*Guadua glomerata*), e para a *u'iwa* se usa uma forquilha de árvore jovem (para espécies de árvores, ver Balée 1994: 56). As matérias-primas (madeira, resina e fibras) são obtidas durante as saídas de forrageio. Durante uma dessas saídas, observamos uma pessoa (To'o) cortar, formatizar e partilhar com outros caçadores os pedaços de bambu extraídos de um arbusto na floresta. Este episódio de partilha pode explicar-se pelo fato de que o bambu não é muito comum, ao contrário dos outros materiais usados na confecção de flechas, que estão disponíveis em quase todos os lugares.

As flechas com ponta em forma de lâmina (*takwara*) às vezes são decoradas com resina defumada, sangue de pecari ou através de raspagem da superfície do bambu defumado (Figura 5.2). O objetivo é criar um contraste entre áreas claras e escuras. Um contraste semelhante é encontrado nas flechas *u'iwa*. A organização das zonas claras e escuras varia. As diferentes combinações permitem que as flechas sejam individualizadas e que seu proprietário possa ser identificado. Outra marca de individualidade pode ser encontrada nas penas (*papó*), que provêm de uma variedade de pássaros de grande porte (urubus, águia harpia, mutum). Além disso, o tamanho das flechas, que depende da altura da pessoa, parece ser um bom critério para identificar o proprietário: as flechas *u'iwa* normais de adultos variam entre 1,36 e 1,69 m. Apesar de sua grande semelhança, os Awá – homens, mulheres e inclusive os pré-adolescentes – são capazes de reconhecer o fabricante de uma flecha com apenas uma olhada. Este fato demonstra a eficácia daquilo que Polly Wiessner (1983: 258) chamou de estilo assertivo: "uma variação formal na cultura material que está baseada na pessoa e que carrega informação apoiada na identidade individual". Na temporada de campo de 2008, durante uma saída diária de caça encontramos uma flecha quebrada. Este foi o único caso que registramos de um fragmento, uma haste com restos de penas, descartado (ou perdido) fora da aldeia. Re-

colhemos a peça e quando chegamos de noite na aldeia quase todos nos perguntaram onde tínhamos encontrado a flecha do Takia (o proprietário desta flecha). A cadeia operativa (*chaîne opératoire*) da manufatura de flechas é complexa e exigente. Atualmente, não há outro artefato na cultura Awá (e parece não ter existido antes) que envolva tantas decisões técnicas, gestos técnicos e coordenação sensório-motriz. Normalmente, uma flecha não é feita do início ao fim de uma vez. Um homem pode fazer várias pontas em um dia e várias hastes em outro: que serão encaixadas em outro momento. Às vezes, uma ponta ou diversas pontas são apenas aplainadas para ser terminadas mais tarde. Portanto, é difícil calcular quanto tempo toma fazer uma flecha. Isto está relacionado com uma concepção diferente de tempo que, por sua vez, afeta a distribuição de atividades durante o dia: a partir de nossa perspectiva moderna, isto parece anárquico. Além disso, não existe um número fixo de vezes que determinado gesto tem de ser repetido para que uma flecha, ou parte de uma flecha, seja considerada como devidamente terminada. Depende da qualidade da madeira, da intenção de fazer uma ponta mais ou menos perfeita ou da vontade de dedicar mais ou menos tempo a sua preparação. A maioria da cadeia operativa para confeccionar as flechas se desenvolve na casa perto da fogueira, uma vez que o fogo e a fumaça estão envolvidos no processo. As flechas, ou suas partes, nunca são feitas na floresta. Durante as saídas diárias de caça, elas são endireitadas, afiadas com frequência ou defumadas para manter seu bom estado.



Figura 5.2.  
Kamará Xa'á  
pintado uma  
flecha *takwara*  
com sangue de  
queixada

A haste e a ponta são feitas de forma independente. Para manufaturar a haste, escolhem uma madeira leve, cortam as duas extremidades com uma faca e raspam a superfície (*parará*). Em geral, este processo não leva muito tempo uma vez que a madeira é descascada superficialmente, ao contrário das pontas - tanto *takwara* quanto *u'iwa* – que requerem intensas tarefas de raspado e de formatização (Figura 5.3). Quando é feita de *Gynerium* (uma espécie de gramínea espessa), a haste não necessita ser raspada e é apenas defumada, pois esta cana é naturalmente lisa e reta. Logo, a haste deve ser perfurada (*piara*) de modo que a ponta possa ser inserida mais tarde. Para realizar isto, o artesão deve ficar de pé ou sentado em um toco (Figura 5.4). A extremidade da haste onde será encaixada a ponta é colocada sobre um pedaço de ferro pontiagudo e fixada entre dois dedos do pé. Então, a outra extremidade da vareta é posicionada entre as palmas das mãos e girada muito rápido, como para fazer fogo. Por fricção, a ponta do ferro perfura a extremidade da haste. Os dedos do pé são usados, também, para prender a haste firmemente, quando realizam a raspagem.

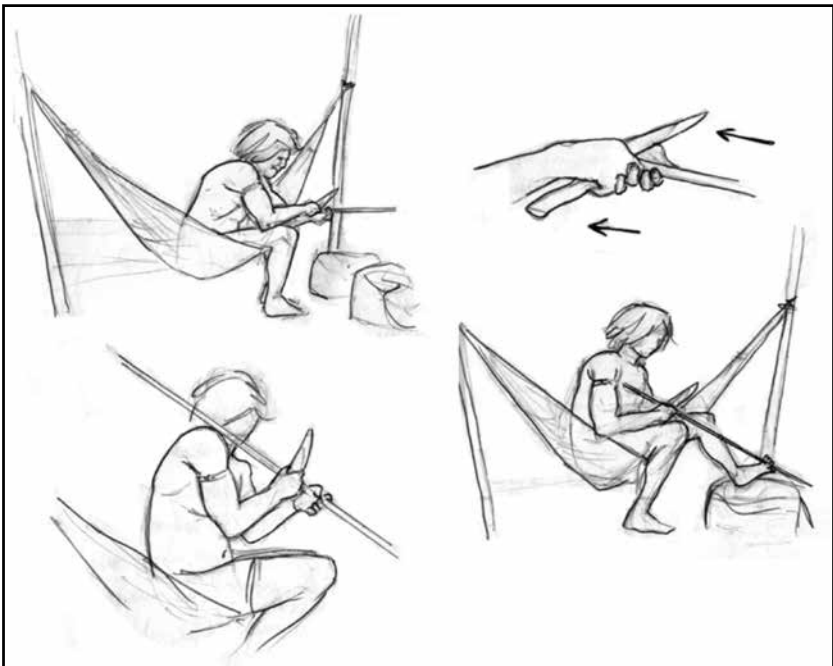


Figura 5.3. Alguns dos gestos técnicos executados durante a raspagem de uma haste (tanto na fabricação quanto na reparação)





Figura 5.4. Kamará Xá' a perfurando uma haste. À direita, no chão se encontra a *ki'ia* usada para dobrar as penas.

Depois desta operação, é o momento de fixar (*papanú*) as penas (*uru*). Isto leva aproximadamente 15 minutos (Figura 5.5). Cada flecha requer duas penas, que são cortadas longitudinalmente ao longo de seu eixo e dobradas sobre um pedaço de bambu (chamado *ki'ia*, que se pode ver na Figura 5.4). Isso permite a mesma curvatura para cada metade da pena: quando as penas são fixadas sobre a haste, a curvatura é invertida, produzindo assim o efeito de uma hélice, que através da rotação ajuda

a estabilizar a flecha. Esta plumagem arqueada e helicoidal é muito difundida entre os Tupi-Guarani e, devido sua ocorrência geográfica, tem sido chamado de "Modo de emplumar do Leste do Brasil" (Métraux 1949: 219). Uma vez cortadas e dobradas, as penas são defumadas e logo fixadas à haste com um barbante e depois com um pouco de resina. Antes de serem utilizadas, as penas são coletadas e armazenadas em bolsas feitas de folhas de palmeira.



Figura 5.5. Takya fixando a pena em uma flecha.  
Passando resina sobre a haste antes de atar uma das plumas.

A manufatura de uma ponta leva mais tempo. A raspagem, formatação e polimento (*pararahá*) de uma ponta de flecha em forma de gancho pode demorar cerca de 75 minutos (sem considerar o defumado) (Figura 5.6). Os Awá recostam-se nas suas redes para fazer o trabalho de uma forma descontraída. Fomos informados de que, originalmente, (*ka'a ripi ko mehé*, "no tempo da floresta") os arcos e flechas eram formatizados com dente de cutia ou paca, mas agora as facas e lâminas fornecidas pela FUNAI substituíram completamente os instrumentos tradicionais. Endireitar a flecha é a atividade que toma mais tempo. Esta envolve pelo menos três gestos técnicos: colocar a flecha no fogo (*yapyõ tatá rehê*), morde-la (*yachu'u yaphy*) e pressionar com os dedos e contra a cabeça e/ou a coxa. A pressão contra a cabeça e a coxa é aplicada como para dar-lhe flexibilidade. Durante o endireitamento, o caçador olha obliquamente os dois extremos da flecha com o objetivo de verificar que esteja reta e golpeia levemente, para sentir se vibra corretamente (Figura 5.7).

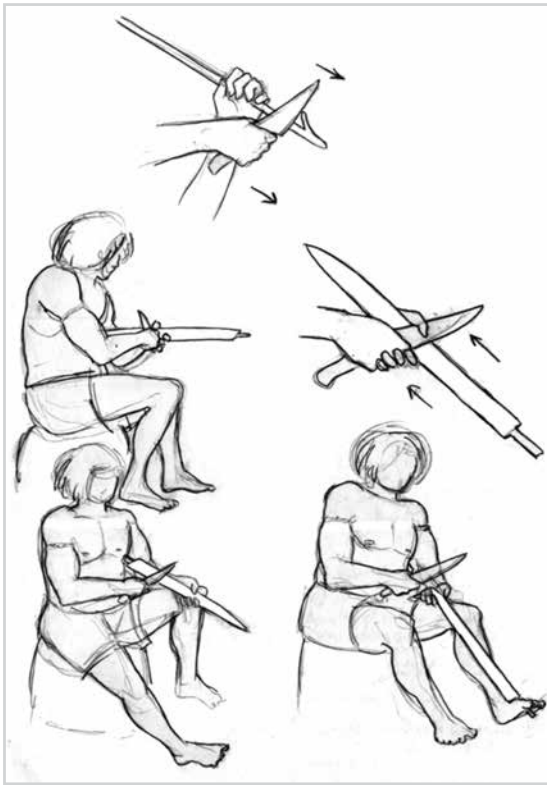


Figura 5.6. Gestos técnicos executados durante a raspagem de uma ponta de flecha. Todas são *takwara*, salvo o desenho na parte superior (*u'iwa*)

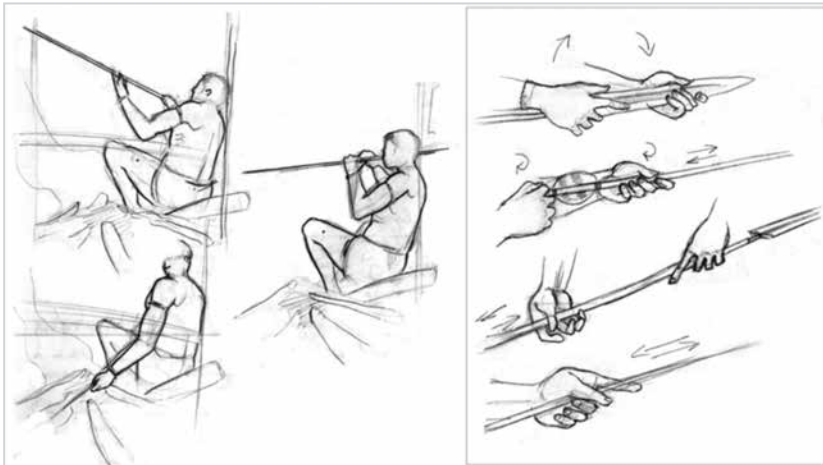


Figura 5.7. Gestos técnicos executados no endireitamento de flechas. Os desenhos da esquerda ilustram quando olham a flecha desde uma das extremidades, a defumam e mordem. Na direita, de cima para baixo: testando a flexibilidade, a rotação, alisando com as duas mãos e alisando com uma mão.

Uma vez terminadas, as flechas são colocadas sobre a grelha ou inclinadas contra um poste junto àquelas que estão em uso. Depois de um tempo, as flechas "ativas", que não são mais utilizadas, são colocadas em pacotes de 50 ou mais e penduradas no teto ou armazenadas em prateleiras, onde são gradualmente enegrecidas pela fumaça que sai da fogueira (Figura 5.8). As flechas em forma de lâmina geralmente são protegidas com uma espécie de capa feita de folhas de palmeira amarrada com fibra vegetal (*marapiúa*). O total de flechas que possui cada caçador varia: no momento da nossa contagem, em 2008, Takanĩhĩ Xa'a, por exemplo, tinha 39; Muturuhũ, 66; Kamará, 26 e Chipa Ramãj Xa'a, 205 (das quais 171 eram *u'iwa*). Em 2009, contamos novamente as flechas de Chipa Ramãj Xa'a e Takanĩhĩ Xa'a e os números tinham aumentado para 227 (194 *u'iwa*) para o primeiro e 52 para o último.



Figura 5.8. Maços de flechas no teto de uma casa na aldeia Juriti

Muitos homens Awá passam uma parte notável do seu tempo – quatro ou mais horas por dia – fazendo, afiando ou consertando flechas. Mesmo aqueles que caçam com espingardas, de vez em quando fazem flechas e alguns meninos se mostram ansiosos em aprender a técnica de sua manufatura. A confecção de flechas ocorre, principalmente, durante

a manhã e pode durar horas, no caso de não haver uma expedição de caça. Antes de uma saída, todos estão especialmente ativos na preparação e reparação das flechas. Durante o processo de manufatura, os Awá parecem completamente absorvidos pelas operações técnicas e muitas vezes resmungam e fazem gestos enquanto trabalham, como se estivessem refletindo em voz alta. O único contexto em que se pode ver um homem Awá tão absorto em uma atividade técnica é a caça. Curiosamente, aqueles homens que pararam de fazer flechas ainda dedicam muito tempo para preparar os cartuchos. Eles têm extrapolado os gestos técnicos para a nova tecnologia e adotam os mesmos gestos corporais (como sentar em um banco ou tronco) para limpar, encher e montar os cartuchos.

A manufatura e o uso de arcos e flechas são atividades típicas do sexo masculino, apesar de que não sejam completamente estranhas às mulheres. A mulher mais velha da aldeia Juriti, Ameri Xa'a, às vezes é vista carregando um arco e algumas flechas na aldeia (embora nunca haja sido vista usando-os). Sabemos de pelo menos uma mulher que possui arco e flechas: Parachĩ (esposa de Kamará e Chipa Ramãj Xa'a). Seu arco foi feito por To'o, outro Awá do Juriti, e de vez em quando, segundo nos informaram, ela sai para caçar perto de sua casa. Além disto, temos registros de outras duas mulheres, Amã Pirawĩ e sua filha Amã Pinãhã, que fazem flechas. Entretanto, não produzem flechas completas (pois apenas executam os estágios iniciais de raspagem e formatação da madeira) e realizam esta tarefa para seus parentes do sexo masculino. Elas também podem participar de tarefas relacionadas com a confecção de arcos: em julho de 2007, por exemplo, vimos Amã Pirawĩ preparar uma *tikwira* (corda feita com fibras vegetais) para seu marido Takĩa que, ao mesmo tempo, confeccionava flechas. É possível que, antes do contato, as mulheres usassem arcos e flechas com mais frequência, porém, é difícil saber em que contexto e com que frequência.

### Uma Economia do Esbanjamento

A produção contínua de flechas gera um grande excesso, especialmente porque a entrada é sempre maior do que a saída. Isto é, a quantidade de flechas gasta na caça é muito menor do que o número de flechas



continuamente fabricado. Para abater um bando regular de macacos capelão, por exemplo, um caçador utiliza, na maioria das vezes, duas ou três flechas e, no máximo, cinco ou seis, considerando aquelas que são perdidas. Este tipo de presa sempre é capturado de forma comunitária e, portanto, diversos caçadores também usam suas flechas. Apesar de que nunca se atiram mais de meia dúzia de flechas durante uma viagem de caça e ainda que a maioria delas seja recuperada, os caçadores sempre levam consigo uma grande quantidade desse item (Figura 5.9).



Figura 5.9.  
Equipamento  
levado por um  
caçador durante  
uma caçada

Durante as saídas de caça que participamos, entre 2006 e 2008, foi possível quantificar o número de flechas que cada caçador carregava (Tabela 5.1). Em agosto de 2006, em um total de 5 saídas, 7 caçadores adultos levavam consigo uma média de 12,2 flechas (máximo = 27 e mínimo = 4). Entre dois adolescentes registramos uma média de 6,3 flechas. Na temporada de campo de janeiro-fevereiro de 2007, em uma amostra de 11 saídas diárias, se registrou que 7 caçadores adultos carregavam uma média de 17,6 flechas ( $n = 23$ , máximo = 31 e mínimo = 6). No mesmo período, a média de flechas levadas por 3 adolescentes foi significativamente mais baixa: 7,87 flechas ( $n = 8$ , máximo = 10 e mínimo = 3). Entre julho e agosto de 2007, contamos as flechas carregadas por 10 homens em 9 saídas diárias de caça: a média geral foi de 20,1 flechas. Descontados os dois adolescentes e considerados apenas os adultos, este número sobe para 21,7 (máximo = 39 e mínimo = 10). Em maio de 2008, a média registrada foi muito inferior, sendo de 12,2 flechas carregadas por 5 caçadores em 6 saídas (máximo = 27 e mínimo = 3). Finalmente, em julho-agosto de 2008, quantificamos as flechas levadas em 8 saídas de caça. Como nas temporadas anteriores, os adolescentes levavam um número significativamente menor do que os mais velhos. Estes últimos carregavam uma média de 14 flechas (máximo = 23 e mínimo = 5) enquanto que entre os jovens a média era de 6 flechas (máximo = 9 e mínimo = 3).

Campanha	Quantidade de saídas de caça	Quantidade de caçadores adultos	Número máximo de flechas	Número mínimo de flechas	Média de flechas
Agosto/2006	5	7	27	4	12,2
Jan-Fev/2007	11	7	31	6	17,6
Jul-Ago/2007	9	8	39	10	21,7
Mai/2008	6	5	27	3	12,2
Jul-Ago/2008	8	8	23	5	14

Tabela 5.1. Equipamento carregado pelos caçadores durante as saídas de caça

A temporada de campo de julho-agosto de 2007 é particularmente informativa sobre o esforço, aparentemente sem sentido, que está relacionado com o transporte de flechas. Ainda mais porque neste período

a maior parte das presas foi abatida através do uso de espingardas. Durante as 9 saídas de forrageamento registradas, os caçadores carregaram um total de 402 flechas. Destas, apenas 9 flechas foram disparadas e somente 5 mataram animais comestíveis (um jacaré, um capelão e duas enguias elétricas). Uma das flechas feriu a um cateto que escapou, além de uma ave aquática e um lagarto, que foram mortos a flechaços, mas que não foram recuperados. Outros animais foram mortos com flechas em viagens de caça das quais participaram apenas uma ou duas pessoas. Efetivamente, parece que as flechas desempenharam um papel mais significativo nestes eventos. Por não havermos acompanhado tais saídas, não foi possível registrar o processo, porém sabemos que abateram vários macacos e uma onça. Além disso, a pouca utilidade das flechas na caça coletiva do verão de 2007 não implica que as flechas sejam inúteis: em dezembro de 2005 seis macacos foram mortos em uma única manhã, com flechas e espingardas, e em agosto de 2006, o mesmo ocorreu com seis quatis. No entanto, em ambos os casos, os Awá carregam consigo uma quantidade muito maior de flechas do que o necessário.

É fácil imaginar que perambular por horas dentro floresta, com dezenas de flechas, é bastante complicado e pouco prático. Além disso, de outro ponto de vista, é antieconômico carregar tantas flechas. Uma vez que elas estão firmemente amarradas em um maço, sofrem com a pressão e com a fricção de uma contra a outra: frequentemente se rasgam ou se perdem penas e aparecem rachaduras ao longo das hastes (Figura 5.10). Elas também terminam sendo raspadas e arranhadas pela vegetação rasteira e pelas árvores da floresta. Isto redundando em um importante trabalho de manutenção e reparação na volta à casa. Na realidade, à primeira vista, muitas das flechas levadas nas saídas de forrageamento não estão em condições de serem utilizadas. A reparação das flechas se centra, principalmente, na haste, que é a parte que mais sofre, tanto porque as penas se desgastam facilmente, quanto porque a madeira utilizada como vareta é mais macia do que aquela que se usa para a ponta. Para consertar novamente a plumagem, é preciso desatar e retirar as penas velhas, raspar a base e a parte distal da haste, limpar a haste, cortar e dobrar as penas novas, amarrá-las à vareta e colocar a resina sobre as cordas que fixam as penas. Este processo inteiro leva cerca de 20-25 minutos, o qual deve ser multiplicado pelo número de



flechas que requerem tal tratamento, após uma saída de caça ou passado um longo período de armazenamento.

Embora não seja tão grande a desproporção, os caçadores também têm mais arcos do que eles realmente precisam e, às vezes, podem levar dois deles nas saídas de caça. Entre aqueles que têm mais arcos estão Chipa Ramāj Xa'a e Pira Ma'a, que possuem quatro arcos. O primeiro, além disto, estava preparando seu quinto arco, em agosto de 2008.



Figura 5.10. Plumagem das flechas de Maturuhũ após uma saída de caça. Diversas penas terão de ser substituídas

Em geral se tende a pensar que este excesso de flechas é bastante recente (como no caso australiano estudado por Harrison 2002, 2004), pois se crê que não era possível para os Awá transportar tantas flechas quando eram nômades. No entanto, atualmente, as saídas diárias de caça são provavelmente iguais ou até mesmo mais longas do que na época pré-contato, porque a mobilidade residencial agora é quase nula (Politis *et al.* 2009). Além disso, as descrições dos Awá, anteriores ao contato, já mencionavam que eles tinham abundantes reservas de flechas. Um dos primeiros ocidentais a conhecê-los, François-Xavier Beghin (1951: 139), observou que "debaixo do telhado das cabanas há

uma grande quantidade de flechas cuidadosamente guardadas" (também Beghin 1957: 200). Por outro lado, sabemos que outros povos Tupi-Guarani, nômades ou seminômades, também carregam uma grande quantidade de flechas. Algumas fotos tiradas dos Ka'apor no início de 1950 mostram o transporte de volumosos maços de flechas (Huxley 1956: 192). O mesmo ocorre com os Asurini, que também produzem um grande número de flechas (Lukesch 1976: 116).

Não é raro este tipo de decisão não-econômica sobre ferramentas fundamentais no inventário cultural de uma comunidade não-moderna. Os jovens Dani, da Papua-Nova Guiné, usam machados desproporcionalmente volumosos, muito maiores do que é realmente necessário, do ponto de vista prático, para a derrubada de árvores e andam pela floresta com essas ferramentas pesadas (Pétréquin e Pétréquin 2008: 59). Um caso que apresenta estreitas semelhanças com os Awá é o das pontas de Kimberley, estudadas por Rodney Harrison (2002, 2004). Harrison comparou os conjuntos de pontas de lança de aborígenes australianos dos períodos pré e pós-contato e constatou que os últimos apresentaram uma maior proporção deste tipo de artefato (Harrison 2004: 6). Isto é particularmente intrigante, pois, após a invasão européia, "a maioria dos demais itens da cultura material foram sendo suplantados por substitutos manufaturados 'ocidentais'" (Harrison 2002: 358). Da mesma forma que os Awá, os aborígenes Jaru parecem ter produzido muito mais pontas do que realmente eram necessárias para caçar e, efetivamente, a forma e o tamanho do tipo de ponta maior, que se tornou cada vez mais sofisticado, impediam sua utilização funcional. Embora no caso dos Aborígenes se possa explicar este fenômeno no contexto de uma crescente demanda de pontas por parte de colecionadores brancos, tanto no caso deles, quanto no dos Awá, a superprodução de um objeto tradicional e finamente trabalhado parece ser crucial na construção de identidades masculinas. Conforme Harrison (2002: 368), durante a fase de mudança drástica, posterior à invasão européia, "os homens precisaram encontrar formas de expressar sua auto-estima e desenvolver um sentido de identidade que não fosse dependente da caça". Manufaturar pontas de lança, como fazer flechas, para os Awá, tornou-se uma parte essencial do processo de construção da sua identidade pessoal, do seu

eu<sup>66</sup>. Em ambos os casos, o resultado da superprodução de artefatos acaba transbordando os limites da própria comunidade. A diferença é que, enquanto no caso dos Aborígenes os artefatos "tradicionais" são produzidos para os de fora, entre os Awá eles são simplesmente descartados: uma legítima economia do esbanjamento.

## As Relações Estruturais das Flechas

Os arcos e flechas estão estruturalmente ligados a outros fenômenos culturais e princípios morais, que sugerem seu papel crucial, não só na cultura Awá, mas também na construção das pessoas Awá. O caso das penas é particularmente interessante. Estas têm de ser de uma cor escura, necessariamente terrosa (preto, cinza ou castanho escuro), tais como as penas de urubu, águia harpia ou mutum. As plumas dos vários pássaros coloridos que habitam a floresta, como os papagaios e os tucanos, não podem ser empregadas. O mesmo acontece com outros povos Tupi-Guarani (Holmberg 1969: 32; Lukesch 1976: 82; Viveiros de Castro 1992: 43; Balée 1994: 56; Grenand Orstom 1995: 30; Grunberg 2004: 115), porém não com os que falam línguas classificadas em outras famílias linguísticas, como os Kayapó, que usam penas coloridas (Blixen 1968: 9).

Alguns grupos Tupi-Guarani, como os Kayabi, têm flechas com penas coloridas, mas estas são usadas apenas em cerimônias rituais (Grunberg 2004: 115). Da mesma forma, entre os Awá, as penas cromáticas são empregadas, especificamente, na confecção de tiaras e pulseiras usadas em rituais (*karawara*), através dos quais os homens Awá se comunicam com o mundo sobrenatural (*iwa*). As penas da cabeça de uma espécie de tucano (*Ramphastos vitellinus*), chamado *uru riwijera*, em Awá, são um pré-requisito imprescindível para a participação no *karawara* e por isto elas são um bem valioso. Ao contrário das penas

---

66 É difícil traduzir o conceito de *self* do original em inglês. Ao longo do texto empregaremos tanto o conceito de "identidade pessoal" como o de "eu". Porém, neste último caso, deve estar claro que não estamos fazendo referência ao conceito cartesiano de eu, sinônimo de "indivíduo", senão que estamos aludindo exclusivamente ao modo que cada Awá percebe a si mesmo.

escuras das flechas, que são um reduto exclusivamente masculino, são as mulheres que confeccionam as coloridas tiaras e pulseiras (*pu'ira*) usadas pelos homens que viajam para o *iwa* (Hernando *et al.*, 2011, ver Capítulo 9). O mundo dos espíritos e dos ancestrais é concebido como um lugar cheio de cores vivas e quentes (especialmente o vermelho e o amarelo): o *wariyuwa*, capelão vermelho (*Alouatta seniculus*), por exemplo, é um dos habitantes do *iwa* (Cormier 2003a: 100 -101). Awe-riгуamos com nossos informantes que, além do *wariyuwa*, o *yapaiyú* (sagui, *Sanguinus midas*) também é um habitante do *iwa*. Os peixes e os jacarés também possuem cor vermelha brilhante (*pirá* ou *pesahõ*) no céu. Entre os Araweté, os mortos que vão para o *iwa* devem presentear aos deuses com penas de aves coloridas, tais como cotinga, tucano, e arara (Viveiros de Castro 1992: 210).

É significativo o fato de que a única pessoa que usa penas de cores vivas para suas flechas seja Takanĩhĩ Xa'a, o único homem que não socializa com o resto da aldeia. Após ser separado do seu grupo durante a invasão, ele vagou vários anos acompanhado por uma menina, que se converteu na sua esposa e com quem teve quatro filhos. Durante suas andanças, viveu sem muitas normas culturais além da necessidade, incluindo tabus alimentares importantes: ele e sua família são os únicos que comem cobras, onças, lagartos grandes, vísceras e couro de veado e algumas aves de rapina. Seus atuais vizinhos o desprezam por isso e zombam de suas flechas que, além de coloridas, são extremamente longas (com uma média de 2,30 m em comparação com 1,6 m das confeccionadas na aldeia). Elas são mais um sinal de como constroem sua identidade de modo diferente do restante do grupo (de diferencia com a "Awaidade"). Esta divergência não é restrita somente às flechas, os arcos de Takanĩhĩ também são demasiado largos (6 cm, em oposição aos 3 cm dos da aldeia), muito curvos (os arcos Awá são ligeiramente curvados), com uma secção bastante plana (em vez de plano-convexa) e possuem um acabamento grosseiro, com superfícies irregulares e escasso polimento. Seus arcos estão feitos de uma madeira macia e amarelada, em vez de *Tabebuia*. Ele investe pouco na formatação do arco, conforme um exemplo muito semelhante entre os Araweté (Viveiros de Castro 1992: 57).

Outra importante questão estrutural é a necessidade de manter as flechas "quentes" (*haku*). Quando as flechas estão em uso ou ativas,

geralmente são colocados na grelha ou em suas proximidades, embora não sejam expostas diretamente ao fogo. Aparentemente, o calor e a fumaça deixam as flechas mais duras. Porém, seria equivocada considerar a defumação das flechas através de uma mera consideração funcional. Entre os Awá podemos notar diversos comportamentos que relacionam o calor e as flechas, que não parecem ser funcionais. Neste sentido, é possível entender porque se defumam as hastes e, principalmente, as pontas. Entretanto, é mais difícil de entender porque as penas também devem ser defumadas. Outro comportamento interessante foi documentado em julho de 2006, quando um dos grupos domésticos que vivem em Juriti (a família de Kamará) estabeleceu um acampamento de caça na floresta, há 8 km de distância da aldeia. Nós tivemos a oportunidade de passar três dias neste acampamento. No primeiro dia saímos com o grupo em uma expedição de caça. Durante a noite, dois caçadores, Kamará e Kamará Xa'a, saíram para monitorar um bando de macacos capelão. Pela manhã, quando chegamos ao local, Kamará Xa'a estava esperando-nos com seu arco e um monte de flechas. Ele havia feito uma pequena fogueira onde estava defumando as flechas. Isso não é algo excepcional. Os Awá dedicam muito tempo ao aquecimento ou a defumação de flechas, tanto em casa quanto nos acampamentos de caça. Quando não estão atadas na forma de grandes feixes, as flechas são deixadas perto da fogueira ou diretamente sobre a grelha (*makapá*). A única maneira de explicar isto é através da percepção que os Awá têm sobre a necessidade das flechas estarem "quentes" (*hakú*), como o corpo. Curiosamente, a palavra *haku* também é usada para descrever o ato de colocar as flechas no fogo (*hakú u'iwa*). Enquanto a frase citada anteriormente – *yapyõ tatá rehé* – parece referir-se a mais uma tarefa técnica específica (de endireitar a flecha no fogo), *hakú* parece fazer menção a "aquecer" num sentido mais global, uma vez que não é necessariamente acompanhada pela manipulação típica da flecha com as mãos para deixá-la reta. Quando as flechas já não são usadas regularmente, elas são colocadas sob o telhado, longe do fogo e, de alguma forma, são consideradas como "mortas" ou "adormecidas". No entanto, eventualmente elas podem ser trazidas de volta à vida, colocando-as sobre o fogo, em um processo que lembra o cozimento divino da carne das almas, feito para ressuscitar os mortos entre os Araweté (Viveiros

de Castro 1992: 212). O número de flechas "mortas" ou "adormecidas" sempre é muito superior ao de flechas "quentes" ou "vivas".

Esta oposição simbólica entre o frio e o calor é relevante para os povos Tupi-Guarani. No caso dos Awá, Cormier (2003a: 106) observa que *hakú* está relacionado com a estação seca, com a cura e com as divindades, enquanto *hacha'a* (frio) está ligado à estação chuvosa, às doenças e aos *aina* (os espíritos malignos). Estes vínculos podem ser ainda mais abrangentes: o *iwa* não é apenas um mundo colorido, como dissemos, mas também um lugar quente. Quando os Awá contam sobre suas experiências no *iwa*, sempre usam o verbo *epirakú* (estar quente) – o que não é admirável, pois se mantêm dançando e batendo pesadamente no chão enquanto estão dentro da *Takaya* – a estrutura ritual feita de folhas de palmeira por onde se acessa o *iwa*. É significativo que os Awá digam que as mulheres não vão para o *iwa* porque elas têm medo do calor (*hakú*). Somente os homens podem suportar as altas temperaturas do *iwa*.

O calor também está associado com fazer fogo e cozinhar, que entre os Awá são elementos do sexo masculino: os homens são os responsáveis por armar a grelha (*makapá*), juntar lenha e preparar as refeições para todos. A carne defumada e as flechas defumadas são frequentemente encontradas juntas sobre o *makapá* (Figura 5.11). A associação entre as flechas e o fogo, provavelmente foi maior no passado. Nós notamos como o gesto técnico de perfuração da haste lembra uma forma tradicional de fazer fogo em diferentes culturas ameríndias. Efetivamente, os Guarayo, que são outro povo Tupi-Guarani, fazem fogo com suas flechas, usando a haste como se fosse uma broca e a cabeça de bambu como fogueira (Métraux 1942: 103), da mesma maneira que os Awá perfuram suas flechas (Cooper, 1949: 283-288 cita outros exemplos de perfuração por rotação). Neste sentido, é interessante evocar a analogia estrutural proposta por Viveiros de Castro (1992: 257-258) entre as matérias-primas, a terra e as mulheres, por um lado, e os homens, a divindade e o cozido, por outro. Além disso, o processo de cocção está associado ao sobrenatural e à imortalidade (*ibid.* 260). A partir desta perspectiva, é significativo o fato de que os Awá manufaturam as flechas no mesmo lugar onde também fazem a comida, ao lado do *makapá*, usando a mesma fogueira. Além de servir para cozinhar e

fazer flechas, o aquecimento é uma ação crucial em outros processos, dos quais o mais importante é o de conceber filhos. Os homens Araweté, assim como os Awá, têm que esquentar o feto, com contribuições frequentes de sêmen, para garantir uma gestação saudável (Viveiros de Castro 1992: 129). Portanto, parece haver uma forte relação entre calor e a manutenção das coisas vivas e saudáveis.



Figura 5.11. Carne e flechas sobre a grelha

As flechas estão associadas a outro elemento fundamental da cultura Awá: o assassinato de pessoas. Os Awá, ao contrário de outros povos indígenas vizinhos, não são particularmente conhecidos por serem guerreiros ferozes. Muito pelo contrário, diante de um grupo inimigo quase sempre têm optado escapar. Atitude esta que lhes permitiu chegar até o final do século XX de maneira quase despercebida. Nos seus contos do "tempo da floresta", eles se apresentam como eternas vítimas, assassinados e comidos por outros índios (*Kamará*) ou pelos brancos (*Karai*). Contudo, isso não significa que eles não se defendam. É quase desnecessário dizer que o arco e flecha foram suas armas tradicionais. Não se tem notícia de que tenham possuído outras armas, tais como lanças, tacapes ou machados. Hoje, os inimigos que enfrentam não são outros índios, mas sim os madeireiros e os lavradores que invadem suas terras. Apesar de dispor de espingardas, ainda usam arcos e flechas para assustar e matar estrangeiros. Por razões ainda pouco claras para nós, em nossa primeira viagem exploratória, em dezembro de 2005, não fomos bem recebidos na aldeia Awá (um dos quatro postos da FUNAI, no território Awá, que possui o mesmo nome do povo indígena). Quando chegamos a este local, alguns homens Awá, especialmente os jovens, reagiram à nossa presença com evidentes sinais de raiva, gritando e gesticulando. Curiosamente, apesar de que exista um grande número de espingardas na aldeia Awá, eles nos ameaçaram apenas com arcos e flechas. Todos os relatos de ataques a estrangeiros por parte dos Awá envolvem o uso destas armas tradicionais (por exemplo, ISA 1996: 455-456). Além disso, em setembro de 2008, os Awá do Juriti capturaram um madeireiro invasor dentro de sua terra, o trouxeram à aldeia e o mataram com flechas. Em todos estes casos, parece que se trata de um ato de reivindicação identitária diante dum "outro". No entanto, a íntima relação entre o assassinato de seres humanos e as flechas enfatiza, novamente, o papel preponderante desses artefatos na cultura Awá.

Outra relação interessante é aquela existente entre a flecha, o arco e o pênis. A corda de *Astrocaryum* (*tikwira*) é usada para amarrar as penas e as duas partes da flecha (haste e cabeça). A *tikwira* também é empregada como corda para o arco, que é amarrado com três nós complexos (cf. Figura 5.1), cujo maior está localizado no terço inferior do arco, tal qual se vê entre muitos outros grupos Tupi-Guarani. Em Awá a palavra



para "atadura" é *yamichí*. A mesma palavra é usada para o ato de amarrar o prepúcio. Os Awá não usam um estojo peniano: amarram o prepúcio usando *tikwira*. Embora a atadura de pênis não seja mais usada na vida diária, porque a maioria dos Awá usa calção, ainda é um item obrigatório para os homens que vão ao *iwa*, pois eles só podem acessar o céu completamente desnudos. Não é surpreendente que um mesmo ato técnico una objetos viris por excelência – arco e flechas – e os órgãos sexuais. Novamente, os Araweté fornecem uma boa analogia. Aqui, o arco não é apenas um sinal da masculinidade por excelência (oposto ao chocalho sexualmente ambivalente e à cinta feminina), o "arco" é também o termo geral usado para designar o pênis (Viveiros de Castro 1992: 223).

O que parece claro de todas estas associações com as flechas Awá, é que quanto mais emaranhados estejam os objetos nas relações estruturais de determinada cultura, mais difícil é que sejam ontologicamente dissociados das pessoas e mais relevantes eles são na constituição das identidades pessoais (ou "eus"). Tratando o papel de arcos e flechas entre os Rarámuri tradicionais, Jerome Levi (1998: 317) nota que, quanto mais a "vida social das coisas" esteja mesclada com símbolos de identidade pessoal e estratégias de sobrevivência, mais longa será a vida destes objetos ou tecnologias nesta cultura. O mesmo ocorre com lanças entre os Nuer. Para eles esta arma, que está associada a questões-chave da sua cultura, representa a masculinidade e o eu de cada um (Evans-Pritchard 1970: 239). Isso também poderia explicar a importância dos arcos e flechas entre os Awá. No entanto, as idéias de "símbolo de si mesmo" e das coisas "representando a si mesmos" implicam numa relação mediada com as coisas e numa construção metafórica da realidade, que não expressa corretamente a profunda relação entre pessoa e artefato. As lanças e as flechas não são imagem ou representação. Elas não são um deslocamento de si mesmos, do eu, mas sim uma parte íntima do "eu". A relação é portanto ontológica, e não analógica.

## A Intimidade das Coisas

Ser Awá está intimamente ligado ao arco e flecha: a constituição das coisas e das identidades pessoais andam de mãos dadas. Em diver-

sas culturas, os arcos e flechas evoluem ao longo da vida junto com as pessoas – seu tamanho, número e decoração vão mudando à medida que os indivíduos crescem, amadurecem e envelhecem (Pétréquin e Pétréquin 1990). Isto não se restringe aos arcos e flechas. Outros artefatos, tais como lanças (Larick 1986; Harrison 2002, 2004), zarabatanas (Rival 1996), raspadores (Bórmida 1973: 50-60) e bastões (Kassam e Megersa 1999) acompanham o desenvolvimento das identidades pessoais em muitas sociedades. Entre os Awá, como no caso de outros caçadores-coletores (Dawe 1997; Politis 1998), as crianças começam usando miniaturas de arcos e flechas (lascas de *Gynerium*) quando nem bem aprenderam a caminhar. Curiosamente, mesmo aqueles homens que usam espingardas ainda ensinam a seus filhos como fazer e usar as armas tradicionais e, em algumas ocasiões, as crianças têm de "matar" com flechaços a presa anteriormente capturada viva por seus pais.

Esta profunda relação entre os homens e as flechas, observada entre os Awá, pode ser rastreada pelo menos até o tempo da invasão européia. Os europeus que tiveram os primeiros contatos com povos Tupi-Guarani na costa brasileira, durante o século XVI, deixaram interessantes descrições sobre o papel relevante dos arcos e flechas nestas sociedades. André Thevet (1575), neste sentido, depois de enfatizar a importante parte do trabalho social realizado pelas mulheres entre os Tupinambá, diz que “Os homens somente, em determinados tempos, pescam, ou apanham caças no mato, para a sua alimentação, quando não se encontram ocupados na fabricação de arcos e flechas” (citado em Fernandes 1963: 129). Por sua vez, Jean de Léry (1578), observando que as mulheres trabalham muito mais do que os homens, escreve que para esses “Nada mais lhes importa a não ser a guerra, a caça, a pesca, e a fabricação de tacapés, arcos, flechas e adornos de penas para enfeites” (citado em Fernandes 1963: 204). A escala geográfica do fenômeno é igualmente notável. Para os Sirionó, um povo Tupi da Amazônia boliviana, os arcos e flechas, que são extremamente semelhantes aos dos Awá, eram uma propriedade essencial do sexo masculino e um identificador étnico quando Holmberg os estudou, na década de 1940. “Estas armas são tão importantes”, escreveu o etnógrafo, “que quando não está caçando, um homem, se está ocupado, é frequentemente observado fazendo uma nova flecha ou consertando uma velha quebrada na última

caçada" (Holmberg 1969: 26). Não é por acaso que Holmberg escolheu esse elemento da cultura material para caracterizar o povo: "Nômades de arco longo".

Um episódio com os Araweté, relatado por Viveiros de Castro (1992: 56-57), também aponta a importância ontológica dos arcos e flechas: em setembro de 1988, um grupo de Araweté isolados foi levado para a aldeia onde Viveiros de Castro estava realizando sua pesquisa. Essas pessoas eram os sobreviventes de parte de uma família que se havia separado trinta anos antes, devido a um ataque perpetrado pelos Kayapó. O grupo estava formado por um homem – Iwarawĩ, uma menina adolescente e dois meninos (numa situação semelhante à de Takanĩhĩ Xa'a e sua família antes de chegar a Juriti). No momento do contato, Iwarawĩ carregava algumas flechas que levou consigo para a aldeia Araweté, "as flechas eram estranhas, tortas, sujas e com escassas penas, uma caricatura das armas Araweté. Ao examiná-las, um ancião da aldeia declarou que Iwarawĩ estava se tornando cada vez menos Araweté e estava começando a 'se tornar um inimigo'" (Viveiros de Castro 1992: 57). O interessante desta história é que o ancião fez o seu julgamento não com base na aparência, discurso ou comportamento de Iwarawĩ, mas sim baseado no aspecto das suas flechas.

A intimidade de alguns artefactos-chave é, em primeiro lugar, corporal (cf. Dobres 2000: 74-76, 128). Entre os Nuer (Evans-Pritchard 1970: 232) a lança de combate deve estar constantemente na mão do homem "quase formando parte dele". Na verdade, a lança é sentida como uma extensão do braço e por isso, quando é arremessada, eles gritam "minha mão!". Quando um homem larga a lança, ela "tem que estar ao seu alcance e ele nunca se cansa de afiar-la e polir-la". Essa intimidade corporal não está somente relacionada com as partes do corpo, mas também com as substâncias: entre os Nukak (Politis 2007), os caçadores não podem comer frutos maduros e doces, porque isso afetaria o poder tóxico dos dardos envenenados que eles usam nas suas zarabatanas. No caso dos Awá, a intimidade corporal começa com o próprio processo de manufatura das flechas. A cadeia operativa é uma experiência sensorial que envolve quase todas as partes do corpo e todos os sentidos: mãos, pernas, braços, pés, boca, olhos e cabeça. As flechas são pressionadas com os dedos das mãos, mordidas com os dentes e mantidas entre os

dedos dos pés. As flechas são olhadas, tocadas com quase todas as partes do corpo, são cheiradas e provadas, sua vibração é escutada (Figura 5.12). Não há outro artefato que tenha uma proximidade tão estreita com todo o corpo. Tal como observou Dobres (2000: 151), o corpo do artesão "não é simplesmente uma superfície (ou estágio) no qual se realizam habilidades manuais... A pessoalidade, em todas suas camadas, é internalizada através da experiência da prática técnica". Uma vez que as flechas estão prontas, os Awá são vistos muitas vezes carregando um ou duas delas por aí, ainda quando estão ociosos. Isto se vê principalmente com as pessoas mais velhas e mais tradicionais, como Kamará (contatado em 1998), Kamará Xa'a, Takïa, Pira'í Ma'a e Muturuhũ. Em agosto de 2008, por exemplo, vimos Kamará Xa'a chegando ao posto da FUNAI para pedir sal com uma flecha na mão e Takïa tomar banho com uma bacia de mandioca em uma mão e uma flecha debaixo de sua axila.



Figura 5.12. Dobrando uma ponta *takwara* sobre a cabeça

Como mencionamos acima, o proprietário/criador de uma flecha sempre é facilmente identificável pelo resto do grupo, mesmo quando ela se encontra quebrada ou incompleta, graças aos elementos diacríti-

cos deste item personalizado (tamanho, forma, penas, etc.) Este é outro sinal do caráter íntimo desses artefatos. Apesar de os arcos e flechas não serem, num sentido estrito, uma propriedade inalienável, eles raramente, ou nunca, são emprestados ou trocados no grupo. Portanto, não é de surpreender que quando uma pessoa morre o seu arco e suas flechas são enterrados juntos a ele – temos somente uma evidência para este tipo de caso: To'o, que morreu em 2006. É interessante notar que esse caráter inalienável está ausente para as espingardas, que podem ser compartilhadas e emprestadas. Assim, em 2006, uma espingarda era compartilhada entre To'o e o marido de sua filha, Hamoku Ma'a (que naquela época muitas vezes caçava com arco e flecha). Neste mesmo ano, quanto To'o morreu, Hamoku Ma'a herdou a arma. Para isto se podem propor duas explicações: por um lado, as armas modernas são artefatos alheios, cedidos pelos funcionários da FUNAI para determinados indivíduos, ou seja, esta tecnologia se associa, desde sua origem, ao ato de dar; por outro, a espingarda não foi feita pela pessoa que a usa e nem está ajustada a seu corpo e a seus gestos. Não existe nada que ligue tão intimamente o proprietário e a arma.

A vinculação ontológica entre as flechas e as pessoas não somente é vista durante a fabricação e uso das flechas, mas também na forma como elas são descartadas ou na forma como são armazenadas nas viviendas. Deixaremos este tema para ser tratado no Capítulo 6, que está dedicado expressamente a esta questão, e nos limitaremos a ressaltar que, além da localização das flechas no seu interior, existem mais relações estruturais entre a casa e o eu dos Awá. Tanto as flechas, quanto as casas, estão intrinsecamente relacionadas ao fogo: antes mencionamos que as flechas tinham que estar aquecidas, defumadas, perto do fogo. Da mesma forma, uma casa somente é propriamente uma casa quando dentro dela existe uma fogueira. Ambas, flechas e casas (e pessoas) precisam manter-se aquecidas para estar vivas. A cocção da comida é feita na casa: como a carne, as flechas são cozidas; como os ossos dos animais consumidos, elas são jogadas fora, ao redor da fogueira. Talvez seja por isto, também, que os Awá armem uma grelha para assar a carne, mesmo naqueles lugares onde acampam por um tempo muito curto: a grelha, a fogueira por excelência, cria domesticidade e permite o consumo adequado da carne na floresta. Diferentemente de outros

caçadores-coletores, os Awá não comem carne cozida em fogueiras improvisadas durante suas saídas de caça. A preparação, o consumo e o descarte das flechas e da carne exigem um contexto preciso de domesticidade.

De um modo geral, todas as coisas em qualquer cultura estão envolvidas de uma forma ou de outra na constituição de pessoas (Fowler 2004: 13), mas somente alguns poucos artefatos estão ativamente envolvidos na constituição da identidade pessoal. As tecnologias do eu, de acordo com Foucault (1988) "são aquelas que permitem aos indivíduos efetuar, por seus próprios meios ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus próprios corpos e almas, pensamentos, condutas e maneiras de ser, para transformar a eles mesmos a fim de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade". Para Foucault, no período clássico a escrita era uma tecnologia do eu essencial entre as elites, através da qual a consciência de si mesmo (incluindo do próprio corpo) foi alcançada. Obviamente, a maneira de construir o eu entre os caçadores-coletores é muito diferente daquela encontrada nas sociedades letradas. Portanto, as tecnologias utilizadas têm de ser igualmente diferentes: o eu de um caçador coletor não está separado do resto dos seres. A escrita cria uma distância com o mundo; a realização de coisas com as próprias mãos a dissolve. Escrever é um ato de mediação, fazer é um ato de engajamento sensual com o mundo (Ingold 2009). No entanto, emerge em ambos os casos um sentimento de consciência do cosmos e do eu (Treherne 1995; Fowler 2004). Obviamente não é por acaso que os arcos e flechas, uma tecnologia de caça, sejam uma tecnologia do eu entre os Awá. De fato, eles não podem ser vistos isoladamente, mas relacionados com a caça que, por sua vez, pode ser considerada como uma tecnologia geral do eu para os Awá, como para muitos outros caçadores coletores, que inclui uma miríade de tecnologias e técnicas.

O papel de arcos e flechas como uma tecnologia do eu, porém, é exemplificado na sua melhor expressão, não pelos Awá, mas por duas pessoas que vivem perto deles. Aura e Auré são dois homens que pertenciam a um povo exterminado na década de 1980 e que agora residem próximo à aldeia Tiracambú, em uma das terras Awá (Mello 1996). O destino de sua comunidade original foi selado pelos grandes projetos

desenvolvimentistas que afetaram esta área no contexto do projeto de mineração Grande Carajás (Treece 1987). Aurá e Auré são os últimos representantes de sua cultura. Eles vivem sozinhos em uma cabana localizada na periferia da aldeia Awá. Sua linguagem não é compreendida por seus vizinhos, com quem mantêm escassas relações. Sem vida social ou econômica (eles dependem da FUNAI para sua subsistência), eles passam a maior parte de seu tempo na solidão, fazendo flechas. Quando os visitamos em 2005, contamos 1630 flechas colocadas nas vigas do telhado da sua cabana (Figura 5.13). Este é um exemplo de rotina convertida em patologia através de um trauma intenso (Giddens 1984: 60-61): a cultura de Aurá e Auré ficou reduzida basicamente a uma única atividade – manufaturar flechas.



Figura 5.13: Algumas flechas de Aurá e Auré

Com base na natureza dos arcos e flechas Awá, propomos uma lista preliminar de atributos (que pode ser útil para uma melhor compreensão do registro arqueológico) que devem caracterizar um artefato para que este seja considerado como parte de uma tecnologia do eu:

- 1) De preferência, deve haver sido feito por seu/sua proprietário/a.

2) Sua manufatura, uso e manutenção devem tomar tempo e exigir concentração intelectual e as habilidades sensório-motoras educadas.

3) Deve ser reconhecido pelos outros como propriedade (mesmo que inalienáveis) pessoal.

4) Deve estar individualizado até um certo grau (para que seja claramente distinguível de objetos semelhantes pertencentes a outras pessoas).

5) Deve estar intimamente ligado a seu proprietário (que muitas vezes pode ser levado com ele ou ela, ainda quando não está em uso).

6) Deve ter um caráter corporal, protético, como uma extensão do corpo humano.

7) A sua confecção e uso devem frequentes e implicar rotina: a repetição dos mesmos atos é fundamental para a manutenção da segurança ontológica e para a continuidade de ser.

8) Quando o proprietário morre deve ser enterrado com ele/ela ou destruído; não é comum que seja herdado ou utilizado por outras pessoas após a morte.

Em síntese, alguns artefatos são uma tecnologia do eu no sentido Foucaultiano não porque eles produzem perfeição ou pureza (conceitos que estão relacionados a uma noção da individualidade típica das sociedades sócio-economicamente complexas), mas sim na medida em que levam ao bem-estar, à autoconsciência e a um sentido de ordem e orientação da pessoa no mundo. Como vimos, este é um papel importante desempenhado pela confecção de pontas de lança entre os aborígenes Jarú estudados por Harrison (2002: 368): faz com que eles se sintam indivíduos hábeis e dignos. Tal como no caso dos Awá, a manufatura de pontas de lança entre os Jarú está fortemente ligada à construção da idéia de que os homens têm a respeito de si mesmos.

Entre os homens Awá, o arco e flecha claramente cumprem esta função. Porém, entre as mulheres, qual elemento material se relaciona com a construção do eu (no sentido da idéia que possuem a respeito de si mesmas)? Este papel poderia ter sido protagonizado pela tecelagem, a qual satisfaz a maioria dos atributos recém mencionados para uma tecnologia do eu. Mais que a manufatura de flechas, a tecelagem exige grande concentração e habilidade, demanda muito tempo e, em muitas sociedades, a sequência operacional está estruturalmente relacionada



aos principais temas culturais (por exemplo, Guss 1989). O problema é que as mulheres Awá já não tecem. Durante o "tempo da floresta", esta era uma tecnologia vital, pois dela dependia a confecção das redes, das tipóias<sup>67</sup> e das saias. Porém, com o reassentamento forçado pela FUNAI e com a posterior introdução de redes e roupas industrializadas, as mulheres abandonaram esta tarefa como também a maioria das outras tarefas tradicionalmente a elas atribuídas. Este fato, inevitavelmente, trouxe consequências profundas e negativas para a construção da identidade das mulheres e de seu status social (Capítulo 9; Hernando 2010). Como tem sido repetidamente apontado, o contato com a sociedade moderna muitas vezes resultou numa diminuição da influência das mulheres nos seus próprios grupos (Begler 1978: 576-577; Lee 1982: 50-51; Flanagan 1989: 259; Stearman 1989; Seymour-Smith 1991: 639, 644; Forlinne 1995: 61-62). O caso Awá não é uma exceção e esta perda de poder e de equilíbrio de gênero também se expressa na cultura material: as tecnologias femininas do eu estão desaparecendo proporcionalmente com as oportunidades das mulheres para tomar decisões dentro do grupo.

### **Conclusão: Identidades Problemáticas, Coisas Problemáticas**

O processo tecnológico que guia a manufatura e o uso das flechas, lanças ou zarabatanas pode ser visto como um exemplo típico de "rotinização" (Giddens 1984: 60-61). De acordo com Anthony Giddens (*ibid.*), "a rotina é essencial tanto para a continuidade da personalidade do agente, uma vez que ele ou ela se movem ao longo do trajeto das atividades diárias, quanto para as instituições da sociedade, as quais existem somente através de sua reprodução continuada". Neste sentido, é relevante para o caso Awá que "podemos sondar a natureza psicológica da rotina considerando os resultados de situações onde os modos estabelecidos da vida diária habitual são drasticamente prejudicados ou destruídos – estudando o que pode ser chamado de 'situações críticas'"

---

67 A tipóia (*sling*, em inglês) que os Awá denominam chirú, é geralmente amarrado em um dos ombros da mãe, enquanto a sua outra extremidade suporta o bebê, de modo a deixar os braços da mãe livres para a realização de qualquer tarefa, desde o processamento da mandioca ao acompanhamento das expedições de caça pela mata.

(*ibid.*). A aparente incongruência da sobrevivência de tecnologias arcaicas em contextos de contato cultural, como os artefatos líticos (Silliman 2001; Harrison 2002, Rodríguez-Alegría 2008), pode ser explicada como uma tentativa de manter vivas certas rotinas, que estão ligadas à realização do eu. Precisamente nestas circunstâncias críticas é que estas rotinas são mais necessárias para manter a segurança ontológica (Giddens 1984: 50).

A situação dos Awá é um bom exemplo de uma vida diária drasticamente prejudicada – pelo reassentamento, pela ruptura das unidades familiares e pela introdução de novas práticas de subsistência e de novas tecnologias. Neste contexto, o arco e flecha devem ter adquirido uma maior relevância, uma vez que vinculam os homens Awá à segurança do mundo pré-contato. Mas, mesmo antes de seu atual contato traumático com a modernidade, os Awá, como outros povos indígenas americanos, passaram por situações críticas de guerra, deslocamento e conflito. Antes e depois do contato colonial e em cada uma dessas situações os povos que não desapareceram são forçados a reconstruir suas sociedades. Os antropólogos têm investigado os mecanismos sociais empregados para a reconstrução social (tais como ritual e parentesco). No entanto, uma reconstrução ontológica completa da pessoa sob condições críticas envolve outras questões que têm sido menos percebidas pelos antropólogos. Estas questões têm a ver com o relacionamento íntimo entre as pessoas e as coisas. Aqueles objetos do cotidiano que são cruciais para a constituição dos seres humanos sob circunstâncias normais, de repente recebem uma atenção desproporcional. Assim, para as populações indígenas que foram expulsas de suas terras e tiveram seus modos de vida radicalmente alterados, os poucos bens que foram capazes de manter de sua vida anterior – as coisas mais essenciais, aquelas diretamente relacionadas com a sobrevivência pura, como são o arco e flechas – adquirem uma nova vida própria. Então, não é de estranhar que estas coisas surjam para nós como anômalas: os arcos extremamente longos dos Siriono – um povo Tupi-Guarani deslocado e isolado - as demasiadas flechas dos perseguidos Awá e Ka'apor, o arco e as flechas extremamente longos do alienado e solitário Takanĩhĩ Xa'a, ou a imensa quantidade de arcos e flechas feitos por Auré e Aurá. Para estes últimos, a repetição obsessiva dos gestos técnicos devolve um sentimento de

algo que permanece em meio ao caos. Curiosamente, em todos os casos mencionados, o traço cultural que sobrevive, a atividade cujo potencial é suficientemente forte para representar toda uma cultura perdida, é a manufatura de flechas. Isto é extremamente esclarecedor sobre a enorme relevância que elas tinham na sua sociedade que desapareceu. No entanto, esta relevância não foi apenas econômica ou simbólica – ambos os conceitos ajudam a separar as pessoas de sua cultura material. Como entre os Awá, a importância do arco e flecha era, em primeiro lugar, ontológica. O fato de que o arco e flecha sejam essenciais para a constituição dos Awá como seres humanos pode ter se tornado particularmente evidente nas circunstâncias atuais. Porém, afinal, a situação de contato traumático é responsável apenas por tornar transparente o que sempre foi fundamental na sua constituição como seres humanos.

A perda da cultura material mediante a qual os Awá se relacionam com seu mundo pré-contato – como está acontecendo em decorrência da introdução dos tecidos industriais em relação às mulheres e das espingardas em relação aos homens – é uma forma radical de transformação deles próprios. Outros antropólogos e arqueólogos (Trehern 1995: 129-130; Viveiros de Castro 1996: 132) afirmam que nas sociedades não-modernas não existe uma divisão entre a aparência e a essência e que a identidade pessoal é construída através do desempenho corporal – ao contrário das nossas distinções entre corpo e alma, sujeito e objeto. Aqui, nós tentamos dar um passo adiante afirmando que o desempenho do sentido de si mesmo precisa de uma tecnologia no sentido mais material do termo, uma tecnologia através da qual as pessoas e as coisas se constituam mutuamente.

# 6

## ETNO-ARQUEOLOGIA DO DESCARTE DE PONTAS DE FLECHA ENTRE OS AWÁ

*Gustavo G. Politis, Alfredo González Ruibal e Almudena Hernando*

### Introdução

O presente capítulo trata dos padrões de descarte das flechas de seus componentes entre os Awá. Previamente, no Capítulo 5 apresentamos e discutimos o significado das flechas na sociedade Awá contemporânea. Agora vamos tentar entender por que, onde e como os Awá descartam pontas de flecha e hastes, que a partir da nossa perspectiva tecnológica ocidental ainda seriam utilizáveis ou facilmente reparáveis. Além disso, continuaremos explorando a ontologia de produção e descarte de flechas dentro das dimensões ideacional e social da cultura material Awá.

Nos últimos anos, as pontas de flecha feitas de madeira receberam especial atenção uma vez que as primeiras armas de arremesso seriam as *thrusting spears* (lanças não arremessáveis) que teriam uma antiguidade entre 500.000 e 125.000 anos (Waguespack *et al.* 2009). Tais lanças foram a base para o desenvolvimento das pontas com haste arremessáveis que (principalmente a partir de pontas líticas) começaram a ser usadas a partir dos 40.000 anos AP (Shea 2006). No entanto, as primeiras hastes de flechas de madeira provêm de Stellmoor (Alemanha) e possuem datações ao redor de 11.000 anos AP (McEwen *et al.* 1991) enquanto que o arco mais antigo bem documentado procede de Holmegaard (Dinamarca) com uma idade de aproximadamente 8.000 anos

AP (Grayson *et al.* 2007). As flechas com pontas de madeira possuem um registro abundante ao longo do mundo (Mason 1893; Ellis 1997) e a sua baixa frequência no registro arqueológico parece derivar das condições de preservação mais do que de supostas vantagens técnicas ou econômicas (ver discussão em Ellis 1997 e Waguestpack *et al.* 2009). Etnograficamente as flechas com pontas de madeira estão muito bem documentadas em várias partes do mundo (como por exemplo, na Nova Guiné [White 1967]) e, sobretudo nas terras baixas sul-americanas, sendo uma das principais armas para a caça e para a guerra (Métraux 1946, 1949; Heath e Chiara 1977; Holmberg 1969; Grayson *et al.* 2007). Em uma revisão etnográfica sobre o uso de pontas de madeira, se encontrou que na América do Norte estas pontas são/eram muito abundantes para a caça de animais de pequeno porte em contraposição às pontas líticas que são/eram usadas para abater fauna maior (ver Ellis 1997: tabelas 1 a 5).

Na antropologia e, mais recentemente, na arqueologia se vem dando um crescente reconhecimento de que os objetos não são meros reflexos das ações humanas, que desempenham um papel na formação e na ativação da cultura e das relações sociais nas quais estão envolvidas (Appadurai 1986; Hodder 1986; Tilley 1999; DeMarrais *et al.* 2004). Nas duas últimas décadas, diversos livros e artigos têm desenvolvido o conceito de tecnologia (Pfaffenberger 1992; Lemonnier 1992; Dobres 2000; Ingold 2000, 2007, Demarrais *et al.* 2004), lançando uma nova luz sobre a complexidade dos processos de produção, uso e descarte dos artefatos. Basicamente, a clara distinção entre o domínio dos fenômenos técnicos e sociais tem sido contestada e os artefatos estão sendo analisados como objetos polissêmicos e multifuncionais que operam simultaneamente em diferentes dimensões. Em alguns contextos, a cultura material começa a ser entendida também através de uma relação ontológica com as pessoas, significando com isso que a cultura material “cria” pessoas tanto quanto as pessoas criam a cultura material (ver Capítulo 5). Nos últimos anos, novas perspectivas integradoras têm explorado o que se chamou “*the human-thing entanglement*” (Hodder 2011).

A presente análise sobre o descarte das pontas Awá se apóia numa concepção inclusiva da tecnologia, entendida como uma prática social

complexa, constituída histórica e socialmente, que compreende todo sistema de organização da produção, incluindo as práticas e os processos relacionados com a manufatura e o consumo de objetos, desde o design até o descarte (Lemonnier 1986; Pfaffenberger 1992; Dobres 2000). A partir de uma perspectiva mais ampla, este estudo pretende contribuir para a discussão relacionada à gestão de resíduos e seu significado nas sociedades não-industriais. Esta questão foi abordada desde diferentes perspectivas. Sem dúvida, a contribuição de Schiffer (1976, 1987, 1995, 1999) foi um importante avanço para sistematizar os diferentes tipos de resíduos gerados pelas sociedades humanas e apresentou importantes elementos para entender a formação do registro arqueológico. Este tipo de estudos, incluídos no que se chamou de “arqueologia comportamental”, foi desenvolvido sob a idéia de que a arqueologia deve perseguir objetivos nomotéticos. Os estudos dos processos de descarte se relacionam com os “processos de formação cultural” (*cultural formation process*). Seguindo uma direção semelhante, obras tais como Binford (1977, 1978a e b), Hayden e Cannon (1983), Nielsen (1994, 1998) e Tani (1995) se encontram os progressos realizados sobre a conceituação de diferentes tipos de resíduos e dos processos que os formam. Mais recentemente, se discutiu os resíduos rituais, que têm sido chamados de “lixo cerimonial” (*ceremonial trash*) (Walker 1995). De forma simultânea e a partir de uma perspectiva mais pós-processual/hermenêutica, se avançou no estudo do valor simbólico dos resíduos e de como contribuem para a construção da realidade das sociedades que os produzem (Hodder 1982; González Ruibal 2003). Principalmente, se tem reconhecido que a vida de um objeto não termina quando este é descartado, e que como “lixo” pode passar a desempenhar outras funções (por exemplo, informativas ou como um marcador espacial) (Hodder 1982; González Ruibal 2003; Politis 2007). Neste sentido, considera-se que o descarte é uma parte ativa da conduta cultural e, tanto quanto produção tecnológica é altamente idiossincrático e está fortemente regido por normas culturais (ver, por exemplo, o caso dos Hoti em Politis e Jaimes 2005).

Com o objetivo de contribuir ao estudo das condutas de descarte e das várias dimensões dos restos materiais, desde 2005 estamos desen-

volvendo um projeto de pesquisa etno-arqueológica entre os Awá que, entre outras coisas, aborda o estudo de várias dimensões da cultura material. Dentro deste domínio nos concentramos nos arcos e flechas, pois correspondem a objetos extremamente importantes entre os caçadores-coletores: estão sempre imbuídos de propriedades simbólicas e muitas vezes são individualizados com decorações e marcas pessoais – o que Wiessner (1983) chama de "estilo assertivo" (ver Capítulo 5). Isto não é de surpreender dado o limitado repertório de artefatos que pode ser encontrado entre os caçadores e a enorme relevância dos arcos e flechas na manutenção da sobrevivência destes povos. Por outro lado, a partir da etno-arqueologia e da arqueologia se avançou significativamente no entendimento da produção, uso e descarte das pontas de projétil líticas e, em menor medida, de osso ou chifre (entre muitos exemplos, ver os artigos reunidos em Knecht 1997a), porém se estudaram muito pouco as pontas de projétil feitas em madeira (para exceções ver, por exemplo, Greaves 1997 ou Waguespack *et al.* 2009). Assim sendo, outro dos objetivos deste capítulo é contribuir a entender melhor o uso e o descarte das pontas de madeira. O caso Awá é especialmente útil para compreender o papel desta tecnologia entre os caçadores-coletores, ainda mais quando se constata que eles foram abandonando outras tecnologias tradicionais e a confecção de flechas foi acumulando importância. O trabalho de campo, a coleta de amostras e o estudo das pontas de flecha e das hastes descartadas foram realizados na aldeia Juriti, um dos quatro assentamentos onde atualmente os Awá se encontram sob a proteção da FUNAI (ver Capítulo 2).

## Os Awá e as Flechas

Como foi explicado nos capítulos anteriores, o principal efeito decorrente do reassentamento dos Awá nas Terras Indígenas da FUNAI foi a redução da sua mobilidade residencial, apesar disto, ainda preservam alguns de seus hábitos pré-contato. Um dos mais importantes é o lugar central da caça em sua cultura (tal qual outros povos Tupi-Guarani como os Araweté estudados por Viveiros de Castro [1992]).

Embora os padrões de nomadismo anteriores tenham sido bastante alterados, muitos Awá ainda passam dias – e até semanas – na floresta, onde estabelecem acampamentos temporários (Capítulo 4). Eles usam estes acampamentos como base em torno dos quais vão caçar e pescar. Por outro lado, a introdução de armas de fogo introduzidas pela FUNAI não foi capaz de substituir completamente os arcos e flechas. Ainda que esta substituição seja um processo em curso, na aldeia de Juruti, onde a pesquisa foi realizada, oito homens e dois meninos<sup>68</sup> usam arcos e flechas enquanto quatro indivíduos<sup>69</sup> utilizam espingardas.

Durante nosso trabalho de campo entre os Awá, notamos três aspectos distintos no que se refere às flechas: a) o fato de que, todos os dias, os homens passam muito tempo fazendo e consertando as flechas, b) que nas expedições de caça eles carregam uma grande quantidade de flechas, muito superior do que é realmente necessário, e c) que eles descartam quase todas as flechas quebradas na aldeia (as flechas quebradas raramente são deixadas na floresta). Isto levou-nos a prestar mais atenção à relação entre a manufatura/manutenção das flechas e seu uso e descarte.

Como mencionamos, alguns homens Awá passam uma parte notável do seu tempo manufaturando ou consertando as flechas (ver Capítulo 5). A maior parte da sequência operativa ocorre na própria cabana, próximo à fogueira, uma vez que o fogo e a fumaça estão envolvidos no processo. Existem quatro tipos de flechas, que são utilizadas para matar diferentes espécies de animais, porém dois tipos são mais comuns: um tem uma ponta em forma de gancho (*u'iwa*) (Figura 6.1) e o outro tem uma forma de lâmina triangular grande (*takwara*) (Figura 6.2). O terceiro tipo é uma ponta triangular de tamanho médio fortemente endurecida pelo fogo ou fumaça, com pedúnculo e ombros (Figura 6.3). O quarto possui tamanho médio e forma lanceolada, não apresenta ombros e é feita com uma peça de metal. Em geral, os últimos dois tipos são anexados a um intermediário.

---

68 Kamará, Chipa Xa'a Ramāj, Takia, Takanihi Xa'a, Pinawa, Kamara Xa'a, Pira Ma'a, Muturuhū, Yucha'a.

69 Hamouku Ma'a, Urichi Matā, Wirahó, Pira'í Ma'a.





Figura 6.1. Ponta *u'iwa* descartada próximo à casa de Takia (a seta vermelha indica a ponta)



Figura 6.2. Ponta *takwara* descartada próximo à casa de Takia (a seta vermelha indica a ponta)

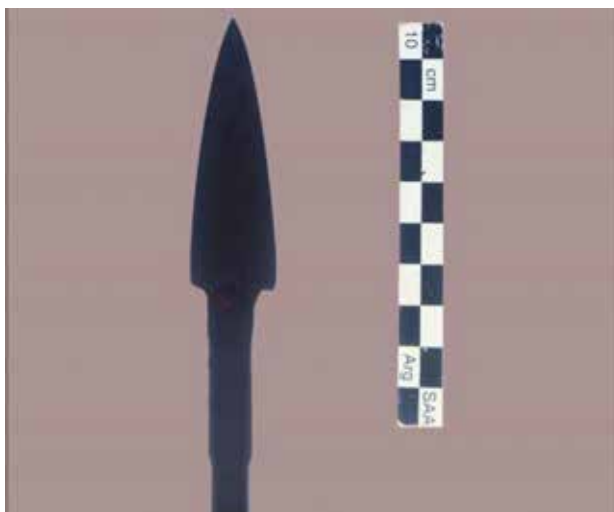


Figura 6.3. Ponta triangular de madeira endurecida ao fogo

Além destes quatros tipos, existem duas flechas que foram registradas ocasionalmente. Uma corresponde a uma flecha de mão, com ponta de metal que não serve para arremessar. Ainda que a única vez que foi registrada estava sendo usada por uma criança, aparenta ser um instrumento bem elaborado, que deve ser usado pelos adultos como uma espécie de faca. A última flecha documentada é curta, está feita em uma única peça e possui a ponta romboidal muito fina, esboçada na própria haste (Figura 6.4). Esta flecha é confeccionada para os meninos e podemos ver seu uso durante as brincadeiras infantis na aldeia.



Figura 6.4. Flecha infantil descartada (a seta vermelha indica a ponta)

O primeiro tipo (*u'iwa*), aquele com a ponta em forma de gancho, é o mais comum e corresponde entre 80 e 90% do equipamento de caça dos homens. Estas flechas são similares às registradas entre os Pumé (Greaves 1997) e em outras partes da Orinoquia. Basicamente, as flechas *u'iwa* são usadas para caçar macacos, cutias e pássaros. O segundo tipo (*takwara*) é empregado para presas de grande porte, tais como queixadas, antas e onças (as quais não são consumidas, mas são mortas por proteção). As flechas *takwara* são menos frequentes (entre 10 a 15% do equipamento de caça), porém todos os homens possuem várias e sempre levam pelo menos uma nas expedições de caça. Este tipo de flecha é um dos mais frequentes na Amazônia e foi reportada entre muitos povos indígenas desta região (Métraux 1949; Heath e Chiara 1977); os fios deste tipo de ponta parecem ser tão letais quanto os das pontas líticas (Ellis 1997: 54). Os outros dois tipos, com pontas lanceoladas de metal e com pontas triangulares de madeira endurecida, são usados especificamente para abater felinos (incluindo as onças), ambos são raros e não todos os homens possuem uma.

Tal como se detalha no Capítulo 5, todas as flechas são compostas e apresentam uma parte proximal (ou haste) onde se fixam as plumas, e uma parte distal, onde está a ponta. Além disto, o segundo e o quarto tipo possuem um intermediário (*foreshaft*). As hastes, pontas e intermediários são confeccionados separadamente e depois encaixados. Ao longo do processo, as partes da flecha são continuamente defumadas para aumentar sua resistência e são endireitadas com as duas mãos. Estas atividades são realizadas regularmente na manutenção das flechas.

Apesar de apresentarem grandes semelhanças entre elas, com uma rápida olhada, os Awá parecem ser capazes de reconhecer o criador de cada flecha. Além das características já mencionadas, o tamanho das flechas (que depende da altura do proprietário) parece ser um bom critério para identificar quem a manufacturou. Em geral, as flechas dos adultos têm entre 1,60 a 1,70 m e as dos adolescentes tendem a ser mais curtas, entre 1,20 a 1,50 m aproximadamente. As flechas utilizadas pelas crianças durante suas brincadeiras são pouco funcionais e usualmente são feitas de uma única peça (ou seja, não apresentam ponta ou haste) e a extremidade distal é sub-romboide. Todos os homens Awá que caçam com arco e flechas são capazes de confeccionar seu equipamento.

Antes de uma saída de caçaria, os homens se encontram especialmente ativos, preparando e consertando flechas. Quando estão prontas, as flechas são amarradas formando feixes de grande volume. Algumas vezes estes pacotes são colocados ao lado da grelha, nunca sobre o fogo, e continuam recebendo um pouco de calor. Em outras ocasiões, são armazenados em prateleiras sob o teto da cabana. As flechas com forma de lâmina muitas vezes são protegidas com capas feitas com folhas de palmeira amarradas com fibra vegetal. A produção contínua de flechas ocasiona um grande excesso, especialmente porque a entrada é sempre maior do que a saída, isto é, a quantidade de flechas perdidas durante a caça é muito menor do que a quantidade de flechas regularmente fabricadas. Por exemplo, para caçar um bando normal de macacos capelão um único caçador carrega uma média de 22,2 flechas (mínimo= 16 e máximo= 27), chegando a usar, no máximo, cinco ou seis delas. Neste sentido, os Awá costumam carregar um número de flechas cinco vezes maior do que geralmente usam em uma caçaria. Não é difícil imaginar que andar pela selva com tantas flechas é bastante complicado e pouco prático.

Após cada episódio de caça, todas as flechas disparadas são cuidadosamente procuradas e mesmo as que estão quebradas são levadas de volta para a aldeia. Às vezes, os participantes da caçada passam um tempo considerável procurando as flechas disparadas. Durante as 48 saídas de forrageio que participamos e registramos detalhadamente (ver Capítulo 7) encontramos apenas uma flecha quebrada (haste) perdida na floresta, longe da aldeia. Ao mesmo tempo, raramente presenciamos casos em que uma flecha tenha sido perdida ou deixada para trás, ainda quando quebrada.

Reiteradas vezes e em situações específicas, quando perguntávamos por que não deixavam as flechas quebradas na floresta, eles responderam em um português enviesado que deixá-las "faz mal". Em diversos casos, os caçadores levam suas flechas quebradas de volta para os acampamentos residenciais, pois resulta mais prático para realizar tarefas de manutenção e eventuais substituições de pontas.

As flechas são reparadas na aldeia Awá e, eventualmente, as pontas são substituídas em locais específicos dentro da casa. Para executar esta tarefa, normalmente, os homens sentam-se numa rede ou em um tronco perto da fogueira comunal. A partir destes lugares, as pontas e as hastes quebradas (raramente uma flecha inteira) são tiradas em direção às áreas de lixo, onde também são depositados outros itens descartados,

tais como ossos, sementes, artefatos quebrados, etc. Realizamos a coleta de itens descartados em três momentos diferentes: maio de 2008, julho de 2008 e janeiro de 2009. A principal concentração de pontas e hastes descartadas se localiza numa área ao norte da casa habitada por dois caçadores (Takia e Muturuhũ) e sua mulher (Amã Pinawĩ) (Figura 6.5). Neste sector foram coletados 42 elementos. Os outros lugares onde encontramos pontas e hastes fraturadas são o entorno das casas de Kamará (12 peças) (Figura 6.6) e de Hamoku Ma'a (15 peças). Também coletamos 5 peças perto de uma fogueira comunal. Enquanto nas três áreas habitacionais as partes de flechas se encontram em locais de descarte primário, no quarto caso a presença de peças fraturadas, há mais ou menos 20 m de distância da casa, é resultado de eventos limpeza. No total, registramos 74 peças correspondentes a 52 pontas, 15 hastes, 6 flechas fraturadas (ainda com a ponta e a haste encaixadas) e um arco quebrado (ver Tabela 6.1). Entre as peças coletadas, não registramos nenhuma ponta triangular ou lanceolada de tamanho médio com intermediário (terceiro e quatro tipos). Isto é esperável, pois essas pontas são objetos raros, podendo ser considerados como itens de cura-doria. Portanto, são muito baixas as chances de terminarem na lixeira. Além disto, encontramos uma das flechas utilizadas pelas crianças na área próxima à fogueira comunal de baixo.

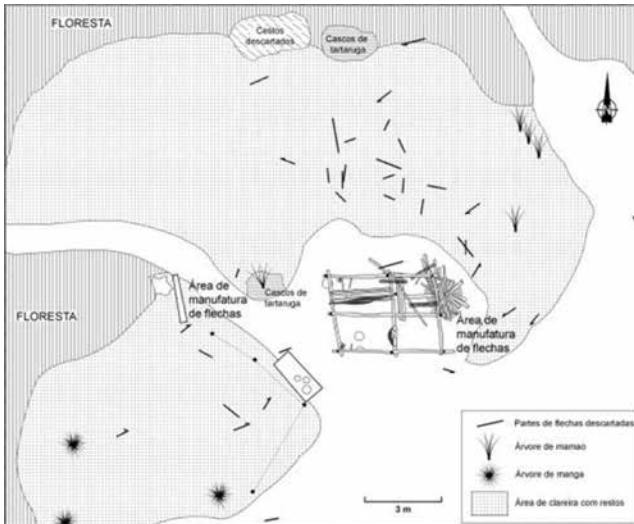


Figura 6.5. Localização das pontas descartadas ao redor da casa de Takia (antes de uma das tarefas de amostragem)

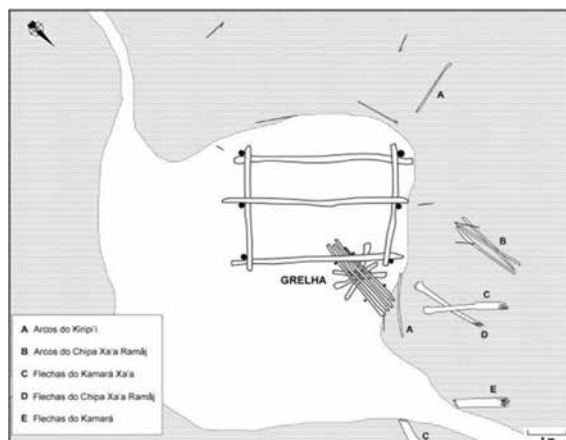


Figura 6.6. Localização das pontas descartadas ao redor da casa de Kamará

Lugar	Pontas com gancho ( <i>u'iwa</i> )	Pontas triangulares ( <i>takwara</i> )	Hastes	Flechas	Arcos	Total
Casa de Takia	31	1	9	0	1	42
Casa de Kamará	6	2	2	2	0	12
Casa de Hamoku Ma'a	8	1	3	3	0	15
Fogueira comunal	2	1	1	1	0	5
TOTAL	47	5	15	6	1	74

Tabela 6.1. Restos de pontas, arcos e hastes coletados em Juriti

Das 74 peças registradas, foi possível coletar e estudar cuidadosamente 46 pontas e hastes. A análise realizada se centrou nas variáveis dimensionais, no grau de integridade e na intensidade da avaria das partes de flecha observadas (Figuras 6.7 e 6.8). Tal como se nota na Tabela 6.1, a maior parte das pontas registradas correspondem a flechas do tipo *u'iwa* (Figura 6.9). Para este tipo de flecha se registrou a intensidade de avaria na ponta e no gancho lateral, considerando-se quatro graus de avaria: 0 = ausente, 1 = leve, 2 = moderada, 3 = severa e 4 = muito arredondado. O último grau se aplica somente à ponta e está relacionado ao arredondamento que ocorre pela reativação do fio. Neste estado, a ponta já não pode ser afiada de novo e se considera como esgotada. Também se registraram avarias no corpo da ponta, representadas, principalmente, por rachaduras longitudinais e oblíquas. Os resultados destas análises encontram-se resumidos nas tabelas a continuação, as quais estão ordenadas de acordo com o local e o evento de amostragem.

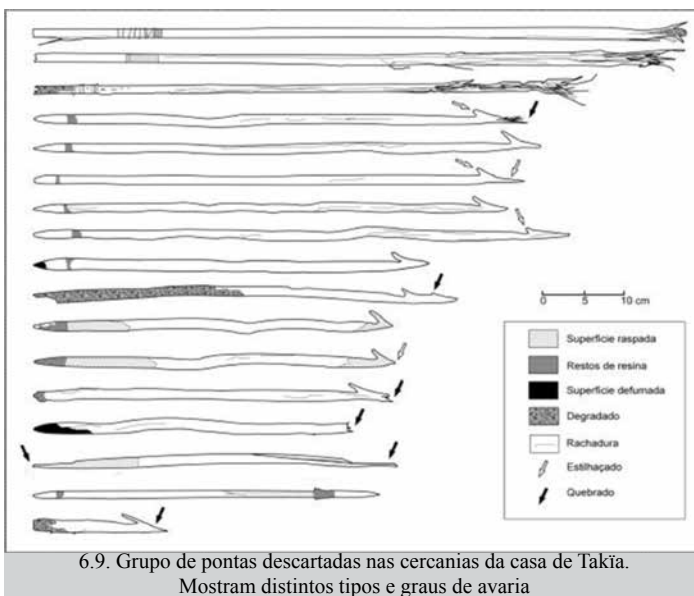


6.7. Pontas *u'iva* descartadas em bom estado sem avarias visíveis



6.8. Pontas *u'iva* com avarias leves no gancho lateral





Parte	Nº	Comprimento (cm)	Integridade	Avaria	Observações
Haste	2	34	Metade	Aberto no extremo distal	
Haste	17	89,5	Inteira	Extremo distal	Mosca no extremo proximal.
Haste	19	115	Inteira	---	Sem terminar.
Haste	s/n	87	Inteira	---	Ataduras nos dois extremos.
Haste	s/n	86	Inteira	---	Atadura em um extremo.
Ponta u'iwa	1	56,5	Inteira	Ponta= 0; Gancho= 0	
Ponta u'iwa	2	60	Inteira	Ponta= 0; Gancho= 0	Rachadura no corpo.
Ponta u'iwa	4	52	Inteira	Ponta= 1; Gancho= 3	
Ponta u'iwa	5	57,5	Inteira	Ponta= 0; Gancho= 2	
Ponta u'iwa	6	59	Inteira	Ponta= 0; Gancho= 0	
Ponta u'iwa	s/n	49,5	Inteira	Ponta= 1; Gancho= 3	
Ponta u'iwa	s/n	58	Inteira	Ponta= 0; Gancho= 2	

Tabela 6.2. Coleta do setor norte da casa de Takia e Muturuhü (Amostragem 1)



Parte	Nº	Comprimento (cm)	Integridade	Avarias	Observações
Haste	5	71	Inteira	Parte distal estilhaçada	Com plumas. Ranhura marcada.
Haste	8	87	Inteira	Rachadura no terço proximal	O extremo distal não foi perfurado.
Haste	9	46	Fragmento	Dois extremos ausentes	
Haste	10	42	Metade distal	Rachada pela metade	
Ponta <i>u'iwa</i>	1	41	Inteira	Ponta= 3; Gancho= 0	Levemente curvada.
Ponta <i>u'iwa</i>	2	55,5	Inteira	Ponta= 3; Gancho= 0	Rachadura lateral abaixo do gancho.
Ponta <i>u'iwa</i>	3	52,5	Inteira	Ponta= 0; Gancho= 2	
Ponta <i>u'iwa</i>	4	57	Inteira	Ponta= 0; Gancho= 0	Rachadura oblíqua abaixo do gancho.
Ponta <i>u'iwa</i>	6	57	Inteira	Indeterminadas	Ponta inacabada. Sem gancho, muito irregular.
Ponta <i>u'iwa</i>	7	63,5	Inteira	Ponta= 0; Gancho= 0	Ponta inacabada. Com córtex muito grosso, não foi possível afinar.
Ponta <i>u'iwa</i>	12	53	Inteira	Ponta= 2; Gancho= 0	
Ponta <i>u'iwa</i>	13	25	Fragmento proximal	Indeterminadas	Muito queimada e aplanada. É a parte que se encaixa na haste.
Ponta <i>u'iwa</i>	16	54	Inteira	Ponta= 4; Gancho= 3	Estilhaçado. Rachadura oblíqua há 7 cm da ponta.
Ponta <i>takwara</i>	1	60	Inteira	Ponta= 0	Sem avarias. Limbo e pedúnculo em ótimo estado.

Tabela 6.3. Coleta do setor norte da casa de Takia e Muturuhü (Amostragem 2)

Parte	Nº	Comprimento (cm)	Integridade	Avarias	Observações
Haste	1	84	Inteira	Nos dois extremos	Oca. Com plumas num extremo.
Haste	2	82	Inteira	Dois extremos estilhaçados	Com plumas.
Haste	3	45	Fragmento	Dois extremos estilhaçados	
Ponta <i>u'iwa</i>	1	28	Metade proximal	Indeterminadas	
Ponta <i>u'iwa</i>	2	47	Inteira	Ponta= 4; Gancho= 0	Rachaduras longitudinais
Ponta <i>u'iwa</i>	5	49	Inteira	Indeterminadas	Ponta inacabada. Ponta e gancho esboçados.

Tabela 6.4. Coleta próxima à casa de Hamoku Ma'a (Amostragem 1)

Parte	Nº	Comprimento (cm)	Integridade	Avarias	Observações
Haste	10	90	Inteira	Indeterminada	Inacabada. Sem perfuração.
Ponta <i>u'iwa</i>	3	53	Inteira	Ponta= 0; Gancho= 0	Inacabada. Com córtex. Com curvas.
Ponta <i>u'iwa</i>	4	58,5	Inteira	Ponta= 0; Gancho= 3	
Ponta <i>u'iwa</i>	5	37,5	Metade proximal	Indeterminadas	Cortes transversais no corpo.
Ponta <i>u'iwa</i>	6	63	Inteira	Ponta= 2; Gancho= 0	Danos nas laterais.
Ponta <i>u'iwa</i>	7	59,9	Inteira	Ponta= 1; Gancho= 0	
Ponta <i>u'iwa</i>	8	55	Inteira	Ponta= 0; Gancho= 0	Muito reta.
Ponta <i>u'iwa</i>	9	47 (ponta) 60 (ponta + haste)	Inteira	Ponta= 0; Gancho= 0	Ponta encaixada em um fragmento de haste de 13 cm. Muito fina.
Ponta <i>u'iwa</i>	6*	50 (ponta) 57 (ponta + haste)	Inteira	Ponta= 2; Gancho= 1	Ponta encaixada em um fragmento de haste de 7 cm.

Tabela 6.5. Coleta próxima à casa de Hamoku Ma'a (Amostragem 2)

Parte	Nº	Comprimento (cm)	Integridade	Avarias	Observações
Flecha infantil (fogueira de baixo)	3	56	Inteira	Ausentes	Flecha de um peça com ponta sub-romboide esboçada.
Ponta <i>u'iwa</i> (Kamará)	1	55	Inteira	Ponta= 0; Gancho= 3	Haste rachada abaixo do gancho no sentido longitudinal.
Ponta <i>u'iwa</i> (Kauí)	1	44	Inteira	Indeterminadas	Muito reta e mais fina que a média.
Ponta <i>u'iwa</i>	s/n	44,5	Fragmentada	Ponta= 0; Gancho= 0	Falta a ponta e o gancho. Rachadura longitudinal.
Ponta <i>u'iwa</i>	s/n	47	Inteira	Ponta= 3; Gancho= 3	Muito avariada no corpo.

Tabela 6.6. Vários

## Discussão

A primeira questão de natureza arqueológica que se pode mencionar aqui se refere ao fato de que as pontas descartadas refletem a proporção dos diferentes tipos de flechas encontrados no equipamento de caça dos homens. Foi possível observar que, tanto no caso das flechas em uso quanto no caso das partes descartadas, existe uma predominância de pontas em forma de gancho (*u'iwa*), cuja frequência se aproxima

dos 90%. As pontas triangulares grandes em forma de lâmina (*takwara*) estão muito menos representadas (cerca de 10%) e os outros dois tipos (as pontas lanceoladas e as triangulares de tamanho médio) não foram encontrados nos lugares de descarte, refletindo desta maneira sua escassa presença no equipamento dos caçadores. Portanto, a primeira observação é que entre os Awá a frequência dos diferentes tipos de flecha que se encontram no “registro arqueológico” refletem estreitamente a proporção dos tipos utilizados pela comunidade viva.

A segunda questão é que as hastes são descartadas em proporções menores do que as pontas. No total, hastes e pontas somam 67 peças das quais 76,6% (n= 52) correspondem a pontas e 22,3 % (n= 15) são hastes. O resultado óbvio é que o registro material deixado pelos Awá também reproduz com bastante fidelidade o fato de que, em geral, as hastes são partes mais conservadas do que as pontas. Enquanto as pontas se rompem mais facilmente e são substituídas com maior frequência, as hastes duram mais tempo e são reutilizadas para várias pontas. Isto coincide com a observação generalizada de que, com frequência, os caçadores-coletores levam as flechas quebradas até os acampamentos para consertar ou substituir as pontas (Knecht 1997b). Esta relação foi frequentemente proposta para interpretar contextos arqueológicos com abundância de pedúnculos ou de pontas líticas fraturadas (ver, por exemplo, Flegenheimer 1987). Em somente dois casos as pontas ainda conservam as hastes quebradas (Figura 6.10). Em um caso a ponta estava intacta e poderia haver-se reutilizado e, em outro, apresentava avarias severas (ver Tabela 6.5).



6.10. Três pontas descartadas. Referências: a) ponta *takwara*; b) e c) pontas *u'íwa* com os restos das hastes ainda encaixados

A terceira questão que se desprende de nossa análise se relaciona com o fato de que, no conjunto de elementos descartados, existe uma representação superior de partes avariadas por uso do que quebradas durante o processo de manufatura ou inacabadas. Efetivamente, das 46 peças analisadas, somente 6 (13%) apresentavam distintos estados de confecção, porém não estavam acabadas. Isto indica uma baixa porcentagem de descarte motivado por falhas no processo tecnológico. Em geral, não são muito comuns as falhas durante a confecção e apenas numa ocasião nós vimos uma quebra acidental de uma ponta quando tratavam de deixá-la reta (Figura 6.11).



6.11. Ponta quebrada durante a manufatura, quando tentavam endireitá-la

Quando perguntamos ao Awá como se quebrou a flecha (perguntamos isto para todas as peças coletadas), a resposta para as pontas com forma de gancho era quase sempre: - "quebrou o capelão". Em apenas quatro casos, entre os 47 que foi possível averiguar com a ponta quebrada em mãos, a resposta estava relacionada com o processo de produção: 1) se tornou muito pequena, 2) não poderia ser suficientemente reforçada ou 3) foi quebrada quando estava sendo endireitada. No caso das pontas triangulares a resposta invariável foi: - "quebrou o porco" (referindo-se ao pecari). Quando se tratou de hastes e flechas quebradas, a

razão para descarte não foi muito clara (parece que a causa da ruptura não era evidente à primeira vista), porém em alguns casos eles diziam que a flecha "ficou ruim". Enfim, a maior parte das flechas (perto de 87%) foi descartada devido a alguma fratura durante seu uso em atividades de caça, enquanto isto apenas uma pequena parte (cerca de 13%) foi eliminada como resultado de uma falha no processo manufatura.

O quarto ponto a ser abordado se refere ao grau de avaria das pontas quando são descartadas. Quando perguntávamos em que parte estava quebrado ou por que não havia sido reparada, os Awá indicavam o local da avaria que, normalmente, era a extremidade da ponta e, menos frequentemente, a extremidade do gancho. Em poucos casos, a avaria estava na extremidade proximal da ponta, onde é encaixada à haste. Nas pontas triangulares (*takwara*) em forma de lâmina a fratura do pedúnculo foi a principal causa do seu descarte. Tal como se observa nas tabelas 2 a 5, das 33 pontas analisadas, há 5 que foram descartadas sem que possuam avarias observáveis (uma tinha um fragmento de haste) e outras 4 que têm avarias leves ou moderadas e que, sob nosso ponto de vista, poderiam ser consertadas. Isto indica que ao redor de 30% das pontas são descartadas quando a partir da nossa perspectiva ocidental e considerando os parâmetros energéticos e utilitários poderiam ter continuado ativas. Este fato se reveste de diversas implicâncias para a interpretação arqueológica. A primeira é uma atitude com respeito às pontas que nem sempre se relaciona com razões produtivas ou de uso econômico, como se discutirá mais adiante. A outra é que a avaliação êmica de quando e como uma ponta pode ser consertada e reativada nem sempre coincide com a percepção ética. Em várias ocasiões, quando perguntados por que descartaram uma ponta que tinha uma avaria muito leve no gancho lateral (que poderia ser facilmente reparado), eles respondiam que estava quebrada, referindo-se ao pequeno estilhaço no extremo do gancho. Quando insistíamos perguntando por que não se reparava a ponta, eles simplesmente respondiam que estava quebrada. Desta forma, ingressa na área de descarte uma porcentagem importante de pontas que aos olhos dos arqueólogos não apresentariam avarias ou as teriam em um grau leve.

A última questão a ser discutida é o porquê da alta prevalência das flechas *u'iwa* no “registro arqueológico”. A primeira resposta óbvia é porque este tipo de flecha é o mais comum no equipamento de caça, como também é o usado e descartado. Isto é verdade, porém a quantidade de pontas com gancho usadas é também influenciada por fatores sociais/ideacionais. Como mencionamos antes, estas flechas são empregadas para abater diversos animais, entretanto, é durante a caça do capelão o momento em que se utilizam a maior quantidade de flechas com pontas em forma de gancho. Isto ocorre porque, em geral, a caçada dos bandos de capelão é um evento comunitário do qual participam todos os caçadores de aldeia (ver Capítulos 3 e 7). Embora em muitos casos os macacos sejam abatidos por tiros de espingarda, uma vez que caem das árvores é comum que diversos caçadores atirem flechas na presa já morta ou agonizando no chão. Este comportamento pode ser interpretado como uma atividade ritual que vem a reforçar o caráter comunitário (no sentido de Driver, 1995) da caça e que materializa a idéia de que todos os homens estão igualmente envolvidos na morte das presas. Ao mesmo tempo, esta atitude também torna mais evidente que, uma vez na aldeia, todas as pessoas têm direito de comer as presas, pois de forma simbólica todos os caçadores "mataram" todos os animais. Este comportamento possui fortes conotações em termos arqueológicos. Segundo uma visão técnico-econômica, são usadas mais flechas do que o necessário para a caça. Além disto, o fato de que as flechas *u'iwa* possuem uma ponta com gancho (para evitar que o macaco possa arrancar-la) torna difícil removê-las do corpo da presa. Normalmente, isto obriga aos caçadores fazerem um relativo esforço para retirar a flecha, torcendo e girando-a várias vezes (Figura 6.12), o que resulta que em quase todas as pontas sofrem algum tipo avaria, especialmente na extremidade do gancho. Neste sentido, aqui se apresenta um paradoxo: por um lado, os Awá passam um longo tempo procurando as flechas perdidas na floresta e, por outro, eles não hesitam em usar mais flechas do que necessitam para "matar" os animais que já estão moribundos no chão. Isto somente pode ser explicado tomando em conta o peso simbólico e social que a matança ritual tem na sociedade Awá contemporânea e considerando a ontologia da manufatura de flechas, tal qual aprofundamos no capítulo anterior.



Figura 6.12. Homem Awá retirando as flechas do corpo de um macaco caçado

As flechas com pontas em forma de gancho também são usadas em outras atividades de caça relacionadas com a aprendizagem e com a reprodução social. A caça de cutias pode ser tomada como um exemplo disto. Atualmente as cutias são caçadas com a ajuda de cães, que detectam e perseguem a presa (homens e mulheres participam deste evento). Normalmente, a cutia consegue esconder-se em algum tronco caído ou em tocas, onde é capturada através de diversas estratégias (perfuração dos troncos, escavação das tocas, etc. ver Capítulo 7). Quase sempre, o animal é levado com vida à aldeia e algumas vezes nem sequer apresentam ferimentos. Em alguns casos, testemunhamos que os pais seguram a cutia viva pelas patas e a "oferecem" a seus filhos mais novos para que matem o animal com um flechaço. Esta segunda instância, embora não consuma tantas flechas como a anterior, consiste em mais uma conduta de caráter simbólico responsável por avariar pontas com forma de gancho. Esta dimensão também atravessa as diferentes formas de transmissão social do conhecimento de pais a filhos. O filho não somente mata o animal, mas também aprende a matar-lo.

Por último, é importante fazer uma consideração final sobre a disponibilidade de matéria-prima, que em muitos casos arqueológicos é uma das variáveis críticas que foram consideradas para entender as condutas de manufatura, reparação, reciclagem e descarte das pontas de projétil. No caso dos Awá, a matéria-prima não é fator crítico: as madeiras necessárias para a confecção das pontas encontram-se distribuídas de maneira relativamente homogênea e abundante no território atual. Tal disponibilidade de matéria-prima no tempo e no espaço é, sem dúvidas, parte da explicação da conduta negligente dos Awá em relação à conservação e reparação das pontas. A partir desta perspectiva, o caso de estudo que apresentamos pode ser útil para ajudar na interpretação de contextos arqueológicos com pontas onde a matéria-prima é relativamente abundante, homogênea e encontra-se disponível ao longo do ano. Porém, perde força na argumentação analógica naqueles casos onde a matéria-prima é escassa e/ou distribui-se de forma heterogênea.



## Conclusões

A informação apresentada até aqui possui várias implicações no entendimento das diferentes dimensões da produção de flechas entre caçadores coletores e para uma melhor compreensão das causas e das circunstâncias de descarte. Quando o processo de manufatura, uso e descarte de flechas e de pontas de flechas é visto como um todo, surgem algumas questões interessantes. Uma delas está relacionada com o descarte de pontas em forma de gancho. Por que os Awá descartam facilmente as pontas sem demasiada preocupação com o tempo e com a energia dedicados para fazer flechas novas? Por que eles jogam fora tão facilmente flechas ou partes de flechas que, em muitos casos, poderiam ser consertadas? Apesar de que a abundância e a disponibilidade da matéria-prima exercem um papel nestas decisões, a resposta para tais perguntas está também relacionada ao status das flechas na ontologia do Awá.

Claramente, os arcos e as flechas estão cumprindo um papel na sociedade que não é estritamente funcional: em síntese, fazer e usar flechas é algo essencial para ser Awá (ver Capítulo 5). Fazer flechas não é apenas confeccionar uma arma para a caça. É muito mais do que isso: é uma atividade que reforça a identidade Awá e que cria uma realidade material carregada de funções sociais e simbólicas. Isto pode ajudar a explicar porque os Awá necessitam fazer novas flechas e porque eles sempre carregam tantas flechas durante as saídas de forrageio (apesar do fato de que usam umas poucas). Isto explicaria também porque se descartam tão facilmente pontas em bom estado: de alguma maneira o descarte fomenta a produção de novas pontas.

Com base no que foi apresentado acima, podemos concluir que as flechas têm um papel central na sociedade Awá. Elas são o artefato mais importante para se obter animais, sendo a única arma usada até a introdução da espingarda pela FUNAI. São artefatos relativamente versáteis, embora nem todas as pontas sejam usadas para caçar todos os animais. Como resumimos previamente: as *u'íwa* são usadas para animais pequenos, as *takwara* para as presas maiores (basicamente queixada e anta) e as lanceoladas de metal e as triangulares de madeira para os felinos. A quantidade de flechas que os homens estão produzindo

do e transportando para a floresta supera suas necessidades utilitárias/econômicas. As flechas são feitas e usadas diariamente e, quando se quebram, são levadas de volta à aldeia para serem reparadas ou descartadas. Isto está relacionado com a organização tecnológica e de alguma maneira segue um padrão racional baseado numa estratégia eficiente. No entanto, entre os Awá a necessidade de fazer novas flechas gera uma atitude negligente no que refere às pontas avariadas: em geral, elas não são nem reparadas e tampouco reativadas. Ao mesmo tempo, a utilização das flechas com ponta de gancho é super-representada devido às diferentes formas de "matança ritual". Ambos os comportamentos são elementos cruciais para compreender a formação do "registro arqueológico" entre os Awá e têm implicações para entender onde, quando e como as pontas de flecha são descartadas em outros contextos vinculados com caçadores-coletores.

Então, o que percebemos neste caso são necessidades – instrumentais, sociais e simbólicas – multi-causais e interdependentes que explicam o valor cultural de fazer e descartar flechas entre os Awá. Eles necessitam gerar uma produção constante e uma manutenção contínua de flechas, maiores do que as demandadas exclusivamente para as atividades de caça, a fim de reforçar sua identidade. Por isto, o descarte de pontas potencialmente recuperáveis deve ser entendido no contexto de uma sociedade que quer e precisa fazer novas flechas por razões simbólicas, sociais e ontológicas. É claro, que os caçadores necessitam de flechas para matar animais e para alimentar suas famílias e, portanto, a dimensão técnico-utilitária das flechas não pode ser ignorada em absoluto. Também é certo que a matéria-prima é abundante e está bem distribuída no território, influenciando na conduta de descarte. Porém, ao mesmo tempo, é evidente que a quantidade de flechas, seu processo técnico e a sua função prática estão profundamente impregnados de conotações sociais e simbólicas que são cruciais na vida-útil e no descarte destes artefatos. Assim, é incorreto presumir que as dimensões sócio-ideacionais são secundárias e considerar que os aspectos instrumentais são determinados somente por necessidades materiais, por capacidades tecnológicas ou pelo equilíbrio de energia. O caso dos Awá mostra que todas estas dimensões operam simultaneamente e, particularmente, nos

ensina que o domínio sócio-ideacional tem uma influência fundamental no registro arqueológico.

Finalmente, o que apresentamos não tem a pretensão de ser uma “*cautionary tale*”, porém serve para chamar a atenção ao fato de que a vida-útil de um artefato não é determinada exclusivamente pelo seu estado de conservação ou pela possibilidade de reativação (ver, por exemplo, Shott 1989). O caso dos Awá demonstra que o ingresso de artefatos ainda úteis ao registro arqueológico é uma possibilidade sempre presente e que, como arqueólogos, devemos considerar no momento de interpretar nossos achados.

## 7

**QUARENTA E OITO SAÍDAS: ETNO-ARQUEOLOGIA DAS SAÍDAS DIÁRIAS DE FORRAGEIO DOS AWÁ**

*Gustavo G. Politis, Rodrigo Costa Angrizani, Almudena Hernando, Alfredo González Ruibal e Elizabeth Beserra Coelho*

**Introdução**

As saídas diárias de forrageio, usualmente conhecidas na literatura de língua inglesa como *daily foraging trips*, são uma das dimensões da mobilidade dos caçadores-coletores, a interface dinâmica entre os acampamentos residenciais e o entorno. Do ponto de vista da subsistência, as saídas diárias de forrageio são vitais para conseguir os alimentos e matérias-primas que viabilizam a existência de um grupo humano. Em outras palavras, sem as saídas diárias de forrageio os caçadores-coletores não poderiam sobreviver. No presente trabalho definimos as saídas diárias de forrageio como um tipo de mobilidade geralmente realizada por uma parte do grupo, durante a qual se realizam diversas tarefas: desde a obtenção de alimentos e matérias-primas até o estabelecimento de relações sociais e a execução de atividades rituais. Neste sentido seria uma variante de deslocamento dentro da “mobilidade logística”, tal como foi concebido por outros autores (ie. Binford 1980; Kelly 1983), e se diferencia de outros tipos de expedições pelo fato de que seus participantes retornam no mesmo dia ao acampamento de saída – o qual se mantém ativo (com ou sem gente) durante as horas que dura a jornada. As saídas logísticas mais prolongadas, que envolvem a construção de acampamentos temporários e que requerem outro tipo de planificação, serão tratadas separadamente (ver mais adiante).

À primeira vista, a obtenção de recursos alimentícios, de matéria-prima e de informação, como também o monitoramento do território surgem como os objetivos determinantes das saídas diárias de forrageio (neste sentido, ver as influentes contribuições de Binford 1977, 1980). Tal como foi proposto faz muito tempo: “está claro que as estratégias de mobilidade são um aspecto crítico da adaptação de caçadores-coletores” (Kelly 1983: 302). Entretanto, se deve ter em conta que os aspectos sociais, políticos e ideacionais também são partes indissociáveis deste tipo de deslocamento e, em certos casos, sua importância pode ser elevada e definir as estratégias desenvolvidas. Por exemplo, Turner (1979) propôs que as excursões à floresta (*trekking*) eram funcionais para o exercício do poder dos homens importantes entre os Kayapó. Por sua vez, Meggers (1971) concebeu estas saídas como uma adaptação às florestas tropicais para limitar a densidade das populações e o desenvolvimento político.

A partir da ótica da etno-arqueologia, desde sua formalização como tema de estudo entre os caçadores-coletores, as saídas diárias de forrageio foram objeto de distintas abordagens. Num primeiro momento, a partir dos trabalhos pioneiros de Binford (1977, 1978 e 1980) e Yellen (1977), o foco esteve centrado na articulação dos padrões de assentamento, exploração do meio-ambiente e na obtenção dos recursos e de como isto se vinculava com a organização tecnológica e as variáveis ecológicas. Tais abordagens influenciaram muitos trabalhos de etno-arqueologia sobre populações caçadoras-coletoras (por exemplo, Greaves 2006; Politis 2007). A segunda perspectiva está relacionada com a ecologia evolutiva humana (*human behavioral ecology*) e, apesar de ter objetivos limitados, é responsável por um importante volume de informações (por exemplo, Hill e Hawkes 1983; Kelly 1995; Bird *et al.* 2009). Dentro desta abordagem as saídas diárias de forrageio são analisadas como uma das estratégias para otimizar a exploração dos recursos. O uso do “teorema de valor marginal” tem sido uma das ferramentas prediletas para correlacionar índices de mobilidade com o rendimento dos recursos das áreas exploradas (Kelly 1995). A terceira abordagem, embora menos comum na etnografia e etno-arqueologia em

geral, contempla as dimensões sociais e ideacionais das saídas diárias de forrageio (por exemplo Turner 1979). Neste sentido, recentes trabalhos, como os de Zent (2007) e Zent e Zent (2007), têm permitido perceber a microcosmologia das saídas diárias de forrageio e a infinidade de aspectos ideacionais e simbólicos presentes neste tipo de atividade, especialmente a caça.

Atualmente, os Awá contatados (ao redor de 315 pessoas) estão nucleados em quatro postos indígenas, situados em três Terras Indígenas demarcadas pelo Governo Nacional (ver Capítulo 2). Além destes, ainda existem alguns grupos “em isolamento voluntário” (*sensu* Paredada e Alacântara 2007), que mantêm seus modos de vida tradicionais sem interferências externas (Gomes 1991). Embora a realidade da vida dentro das reservas indígenas venha gerando diversas mudanças na sua cultura/hábitos (ver Capítulos 8 e 9) os Awá ainda mantêm diversos elementos tradicionais da sua cultura material: ornamentos, estruturas residenciais, armas, instrumentos de caça, etc. (Galvão 1979: 220; Forline 1997; Gomes e Meirelles 2002: 1; O’Dwyer 2002). A aldeia mais recentemente formada com os últimos Awá contatados é Juriti (ver Capítulo 2). Neste lugar, apesar dos reiterados esforços exercidos pelos agentes da FUNAI para que os Awá incorporem e produzam alimentos cultivados, a sua subsistência ainda está baseada na caça, pesca e coleta. O percentual de vegetais cultivados na dieta dos Awá é difícil de calcular e varia de ano a ano e sazonalmente. Considerando três aldeias Awá, Prado e colaboradores (2012) estimam que os vegetais cultivados correspondam a 60% da alimentação do grupo. Em Juriti, a proporção de cultivos na dieta é certamente menor, pois o assentamento é menor, mais recente e mais tradicional. Com base num cálculo estimado, os alimentos de origem agrícola podem girar entorno de uma média anual de 30%. Entretanto, esta cifra é sumamente estimativa.

A obtenção dos alimentos (entre outros recursos) se realiza principalmente através de incursões diárias à floresta. Durante estas, coletam vegetais (especialmente de babaçu [*Orbignya/Attalea speciosa*] e de bacaba [*Oenocarpus bacaba*]) e caçam animais, que são a sua única fonte de carne e representa uma parte importante da dieta do grupo.

A caça, realizada com arco e flecha e espingardas, inclui uma grande variedade de animais tais como diversos macacos (com preferência pelo capelão [*Alouatta benguiazebul*]), anta (*Tapirus terrestris*), porco queixada (*Tayassu sp.*), cutia (*Dasyprocta sp.*), paca (*Cutia paca*), veado (*Mazama sp.*) e jacaré (*Melanosuchus niger*). Também capturam cágados, tatus, bagres, enguias elétricas (*Electrophorus electricus*) e outras espécies de peixes menores. Os peixes de grande tamanho são capturados com arpões e flechas. Nos trabalhos de campo realizados por Forline (1997) durante 18 meses entre 1992 e 1993 entre os Awá, foi registrada a caça de 35 espécies de mamíferos, 3 de répteis e 1 de crustáceos, além de um número indeterminado de espécies diferentes de peixes (Prado *et al.* 2012). Esta informação indica uma exploração bastante indiscriminada da fauna existente no atual território Awá, pelo menos nos últimos 20 anos.

O território atual dos Awá se localiza no flanco leste da Amazônia brasileira que, embora seja normalmente definido como floresta tropical úmida, seria mais correto definir como uma floresta tropical sazonalmente seca (Forline 1997: 84). O clima é caracterizado por duas estações distintas: uma estação chuvosa, que ocorre entre dezembro e começo de maio; e uma estação seca, que vai de junho a novembro.

A informação registrada e os dados produzidos fazem referência particularmente ao P.I. Juriti. Entre dezembro de 2005 e março de 2009, nossa equipe realizou trabalhos de campo neste posto indígena (com uma população entre 41 e 42 pessoas no momento das campanhas) localizado na reserva Awá. No total foram 23 semanas de campo divididas em oito campanhas. Os outros postos foram visitados brevemente, com exceção de Tiracambu, onde o linguista da equipe, A. J. Silva Santana, passou várias semanas (ver Capítulo 1 e 11).

As informações registradas durante nosso trabalho de campo não são um reflexo exato das diferentes dimensões da mobilidade tradicional. As diferentes situações de violência que viveram os Awá desde os primeiros contatos com a sociedade brasileira resultaram numa diminuição populacional e na perda do seu território tradicional. Este período traumático poderia ter incrementado a mobilidade residencial como

uma estratégia de proteção e de evasão do conflito. No entanto, uma vez contatados pela FUNAI lhes foi imposta uma sedentarização compulsiva. Atualmente, os poucos sobreviventes deste processo vivem “confinados” em terras demarcadas pelo Governo brasileiro e sob a vigilância da FUNAI (Forline 1997, ver também Capítulos 2 e 10). A mobilidade residencial que caracterizaria o padrão de assentamento deste povo no passado pré-contato se perdeu entre os habitantes de Juriti. Contudo, como foi expresso previamente, ainda existem alguns grupos sem contatar que resistem nas áreas legalmente demarcadas (apesar de efetivamente desprotegidas, ver Capítulo 10) e provavelmente mantenham um alto grau de mobilidade residencial. Estes grupos, por razões óbvias, não foram incluídos na nossa investigação. Hoje em dia, a grande maioria dos Awá, entre os quais se encontram os habitantes de Juriti, vivem nucleados em aldeias permanentes junto aos postos indígenas da FUNAI. Entretanto, ainda mantém outras formas de mobilidade que podem se manifestar na forma de saídas logísticas e saídas diárias de forrageio.

Neste sentido, é importante destacar que entre os caçadores-coletores as saídas diárias de forrageio se articulam com os outros tipos de mobilidade: a residencial e a logística (ver, por exemplo, o caso dos Nukak em Politis 2007: Capítulo 6). No caso dos Awá de Juriti, a mobilidade residencial é inexistente devido ao processo de sedentarização que têm sofrido (ver Capítulo 2) e a mobilidade logística ainda se mantém, embora esteja influenciada pela mesma situação de sedentarização do grupo. Igualmente, a condição atual também afeta as saídas diárias de forrageio, as quais de nenhuma maneira são o reflexo dos movimentos realizados nos tempos anteriores ao contato e à vida na terra indígena. Os deslocamentos diários dos Awá de Juriti são saídas diárias de forrageio de caçadores-coletores em transição que, no entanto, podem fornecer informação significativa para o entendimento da forma como este povo usa e habita seu território. Por sua vez, isto proporciona elementos para entender melhor os caçadores-coletores do passado e para interpretar seu registro arqueológico.

O objetivo do presente capítulo é apresentar detalhadamente a informação das 48 saídas diárias de forrageio que participamos durante



nossos trabalhos de campo e discutir as implicações desta mobilidade para entender a maneira como os Awá exploram seu território e conceituam este tipo de saídas. Como segundo objetivo, nos propomos a dispor informação sobre os recursos explorados e discutir a subsistência dos Awá no contexto de um debate mais amplo sobre a viabilidade de sustento de caçadores-coletores nas florestas tropicais.

O registro sistemático das atividades tradicionais de um dos últimos povos caçadores-coletores das Terras Baixas é, sem dúvida, uma tarefa urgente na medida em que este tipo de comportamento está desaparecendo em todo o mundo como resultado da globalização. Além disso, a identificação de padrões de mobilidade e captação de recursos de grupos indígenas atuais pode contribuir para gerar expectativas sobre o comportamento de grupos caçadores-coletores do passado. Por último, porém não menos importante, gerar informação sistemática sobre os deslocamentos, a ocupação do espaço e suas relações com a captação de recursos pode ser útil para estabelecer políticas de proteção do território. Tais políticas são urgentes devido à situação de fragilidade na qual se encontram os Awá e a maioria dos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul.

## Saídas logísticas

Apesar de que neste Capítulo nos centramos nas saídas diárias de forrageio, é importante também fazer referência às saídas logísticas, uma vez que estas formam parte da trama da mobilidade dos Awá. Entendemos as saídas logísticas seguindo as definições mais usuais inspiradas em Binford (1980) que as caracterizam como aquelas saídas de um segmento do grupo com fins particulares, que incluem pelo menos uma noite fora do acampamento residencial (normalmente, são mais de uma) e que geram um tipo especial assentamento, o qual é utilizado durante a expedição. Enquanto isto, o acampamento residencial segue ativo e não é abandonado. Geralmente, estas saídas logísticas formam parte dos deslocamentos de caçadores-coletores em transição das Ter-

ras Baixas Sul-americanas (por exemplo, ver o caso dos Hupdu [Reid 1979], dos Kakwa [Silverwood-Cope 1990]) e dos Aché (Hill e Hawkes 1983) e, possivelmente, se tornaram mais frequentes quando muitos destes grupos foram forçados ao sedentarismo. De fato, é provável que as saídas logísticas sejam uma consequência do sedentarismo forçado nas aldeias e não uma conduta muito recorrente no período pré-colonial. Outros caçadores-coletores sul-americanos, como os Nukak, os Ayoreo e os Hetá (Kozák *et al.* 1979; Politis 2007), aparentemente não realizavam saídas logísticas quando ainda mantinham uma mobilidade residencial tradicional. Por outro lado, de alguma maneira, as saídas logísticas permitem recordar e evocar a vida dos caçadores-coletores antes do contato e, evidentemente, podem ter uma função na manutenção e ativação da memória do grupo.

Entre os Awá, as grandes expedições logísticas ainda são frequentes, podendo durar três dias ou várias semanas. Algumas vezes envolvem a construção de acampamentos que se localizam a distâncias inferiores a 10 km da aldeia Juriti (Figura 7.1)<sup>70</sup>. Tal como se observam entre outros grupos amazônicos (Reid 1979, Silverwood-Cope 1990), estes acampamentos variam de acordo com as estações e as motivações, embora a possibilidade carne abundante é um atrativo sempre presente. Durante a estação chuvosa os Awá constroem acampamentos com estruturas consideráveis, enquanto durante a estação seca eles se limitam a pendurar suas redes nas árvores e a armar uma grelha com troncos (ver Capítulo 4). Existem algumas famílias que particularmente ocupam estes acampamentos e passam longos períodos na floresta. Em Juriti, a família mais afeita a este tipo de prática está composta por dois homens adultos, a mulher de e três crianças<sup>71</sup> que em geral passam um mês no acampamento temporário.

---

70 Este texto foi redigido ao depois de finalizadas todas as campanhas nas terras Awá e por este motivo a quantidade de acampamentos logísticos é maior do que consta nos Capítulos 4, 8 e 10.

71 Kamará, Chipa Xa'a Ramãj e Parachĩ (além de seus filhos).

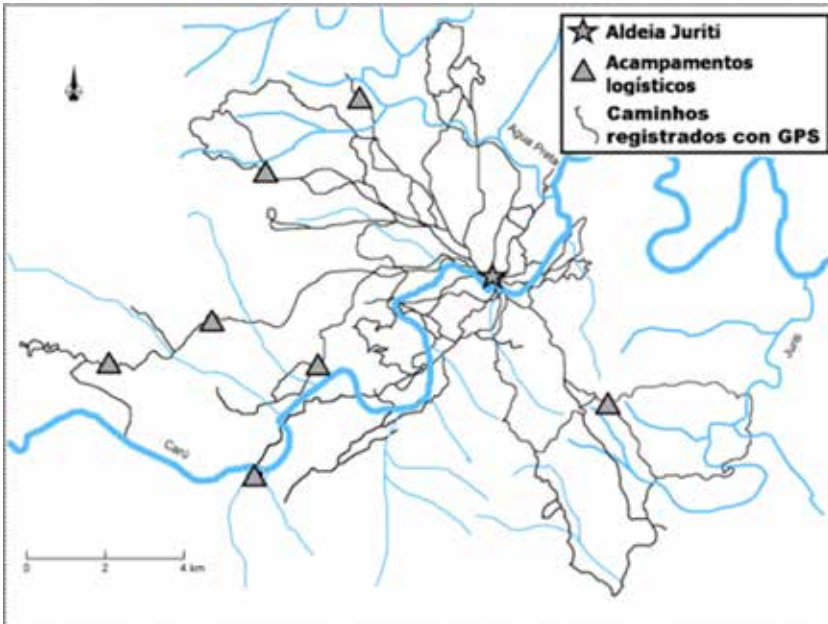


Figura 7.1. Localização dos acampamentos logísticos utilizados pelos moradores da aldeia Juriti

Os funcionários da FUNAI insistem em que os Awá permaneçam perto do posto para evitar os problemas derivados das invasões ou ataques perpetrados por colonos (caboclos) e madeireiros que sistematicamente invadem a reserva indígena para caçar, derrubar árvores ou abrir clareiras para cultivo (ver Capítulos 2 e 10). Como consequência, as expedições estão reduzidas em termos de intensidade, duração e objetivos. Apesar disto, foi possível registrar sete acampamentos logísticos, localizados a uma distância média de 6,5 km de Juriti (distância mínima= 3,8 km; distância máxima= 9,5 km) (Figura 7.1). A partir destes acampamentos temporários os Awá realizam saídas de caça e, com menos frequência, coletam frutos. A vida nestes lugares é diferente do cotidiano da aldeia (Capítulo 3). De alguma maneira, estes acampamentos evocam os tempos pré-contato quando os Awá caçavam e coletavam mais e não existia a pressão das tarefas de cultivo. A atmosfera é mais relaxada e a tensão que algumas vezes se nota na aldeia diminui significativamente.

Nestas saídas, não incluímos àquelas que Prado e outros (2012) chamam de *night hunt* (expedições noturnas de caça com espingarda e lanterna num lugar específico) porque não participamos de nenhuma destas atividades, que são excepcionais em Juriti. Tal como expressam Prado e outros (2012), esta estratégia de caça é o resultado do sedentarismo e da incorporação de armas de fogo e lanternas; elementos que não são tão comuns em Juriti e que, obviamente, estavam ausentes em momentos anteriores ao contato.

### Saídas diárias de forrageio

Correspondem as saídas organizadas diariamente para obter comida e outros recursos (tais como resina para o fogo, fibras, varas e madeira para os arcos e para as flechas). Este tipo de saídas incluem as que Prado e colegas (2012) chamam de *watá*, as quais se referem mais especificamente a partidas de caça. Para este tipo de movimento, possuímos um registro detalhado de 48 saídas diárias de forrageio (Tabela 7.1). As informações documentadas consistem no registro das distâncias percorridas, tempo, composição do grupo, atividades realizadas, recursos captados e equipamento utilizado. Além disto, mapeamos as saídas com o uso de GPS. Durante nossas estadias ocorreram outras saídas das quais não participamos diretamente, porém registramos tempo gasto, a composição do grupo, os equipamentos e os recursos obtidos. Este registro complementar, de menor qualidade, não será analisado neste capítulo.

Campanha	n	Distância (km)			Duração (horas)			Participantes		
		média	min	max	média	min	max	média	min	max
Dez 2005	1	7	--	--	7:05	--	--	19	--	--
Ago 2006	2	8,05	5,5	10,6	5:52	5:45	6:40	8,5	5	12
Jan 2007	11	8,08	1,63	13,8	7:11	2:14	11:06	7,5	1	16
Jul-Ago 2007	9	9,74	4,5	15	8:42	4:00	13:20	6,3	5	12
Mai 2008	6	6,61	3,5	10,6	6:12	2:03	11:20	5,8	1	15
Jul 2008	9	7,42	4	11,7	7:27	3:45	11:25	5,5	1	11
Set 2008	3	12,02	10,9	13,2	9:30	8:10	10:50	7,3	6	9
Fev-Mar 2009	7	11,58	6,57	16,5	9:27	6:40	11:42	3,5	1	5
Geral	48	8,82	1,63	16,5	7:45	2:03	13:20	6,5	1	19
Estação seca	24	8,90	4	15	7:47	3:45	13:20	6,9	1	19
Estação chuvosa	24	8,74	1,63	16,5	7:42	2:03	11:42	6,1	1	16

Tabela 7.1. Informação das saídas diárias de forrageio dos Awá de Juriti

Neste capítulo nos concentraremos naquelas saídas que participamos e que possuímos um registro completo. De maneira esquemática, estas podem ser divididas em três grupos de acordo com a distância total (*round-trip*) percorrida. O **GRUPO 1** reúne as saídas menores a 6,5 km, o **GRUPO 2** corresponde às saídas com distâncias entre 6,5 km e 11,5 km e o **GRUPO 3** inclui aquelas maiores a 11,5 km (Figura 7.2). Além de apresentarem diferenças em termos de distância e tempo de percurso, estes grupos possuem características particulares relacionadas com a composição, objetivos e a produtividade das partidas e que, de alguma maneira, refletem a organização da ocupação do espaço e a da captação de recursos por parte dos habitantes de Juriti.

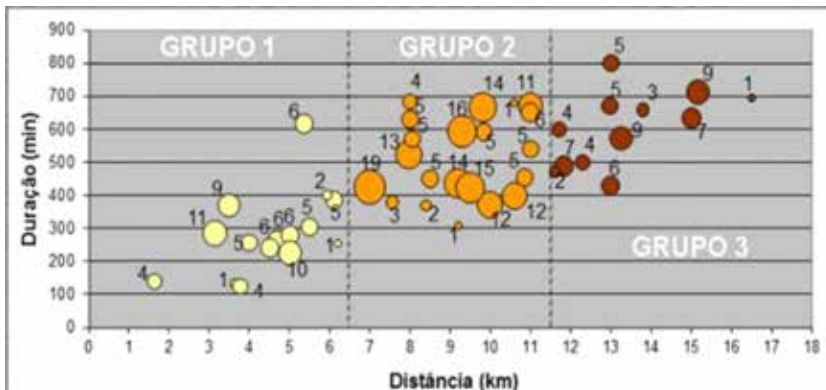


Figura 7.2. Gráfico de duração, distância e quantidade de participantes das saídas diárias (o tamanho dos círculos corresponde ao número de participantes)

### Grupo 1 (n= 15)

Normalmente as saídas incluídas neste grupo estão compostas por grupos de 5 a 11 pessoas (com uma média de 5,4 participantes) que percorrem distâncias inferiores a 6,5 km. Em geral, estas partidas se realizam para coletar mel, bacaba (*Attalea*) e resina para o fogo. Dentro deste grupo também se observam excursões para caçar paca (*Cutia paca*) com a ajuda de cães. Em apenas uma ocasião se registrou uma saída de caça comunal (no sentido de Driver 1989) composta por 11 participantes com o objetivo de caçar macacos capelão (*Alouatta seniculus*) (Figura 7.3). Em outras ocasiões, como em julho de 2008,

caçaram um porco queixada ha 2,5 km em linha reta da aldeia. Em agosto de 2006, a esta mesma distância, caçaram um grupo de quatis (*Nasua nasua*). Além disto, neste raio registramos duas saídas realizadas por um homem sozinho (uma para coletar bacaba e outra para caçar enguia).

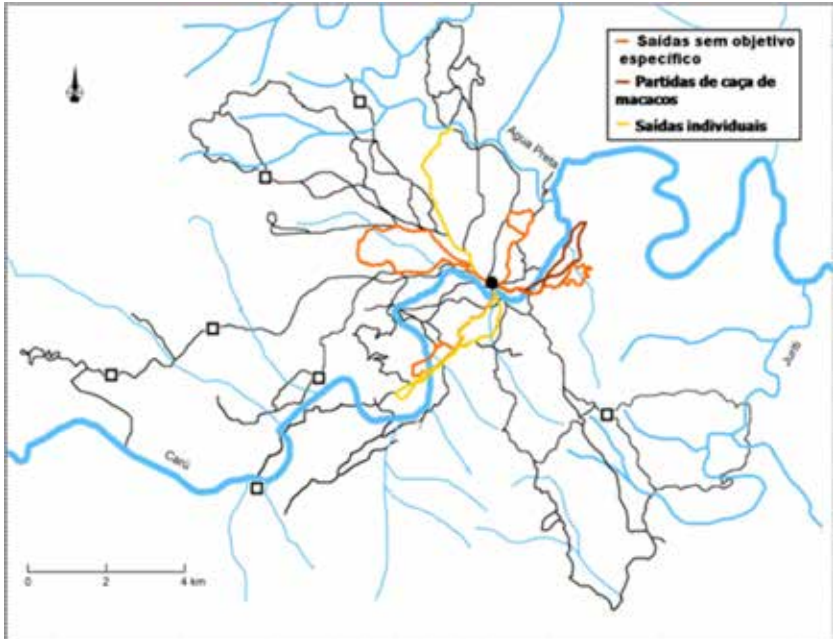


Figura 7.3. Mapa de algumas saídas diárias de forrageio incluídas no Grupo 1

Neste grupo também se encontram as saídas executadas por alguns homens ou adolescentes que consistem na caça de espera, utilizando uns esconderijos feitos com folhas de babaçu chamados *takaya* (Figura 7.4). Às vezes deixam uma isca perto da *takaya* para que os animais se aproximem e, então, disparam flechas sem sair do esconderijo. Durante nossas campanhas observamos diversos destes episódios próximos à Juriti, porém não foram registrados em nenhuma das 48 jornadas detalhadas neste capítulo. Geralmente, as *takaya* são usadas para caçar cutia e animais de pequeno porte. Na literatura inglesa, este tipo de esconderijo é conhecido como “*hunting blind*”.



Figura 7.4. *Takaya* – esconderijo usado para caçar

### **Grupo 2 (n=21)**

As saídas incluídas neste grupo são realizadas por grupos de 3 a 19 pessoas (com uma média de 8,1 participantes). As distâncias totais percorridas variam entre 6,5 e 11,5 km (Figura 7.5). Estas são o tipo de expedição mais frequente e as atividades realizadas são mais variadas. Nestas saídas os Awá coletam frutas de palmeira, mel, tartarugas e caçam macacos, aves, queixadas, enguias, cutias e pacas. Também é neste grupo que registramos as partidas mais numerosas, compostas por entre 12 e 19 participantes. Os dois eventos de caça comunal de capelão ocorreram dentro deste raio. A caça deste animal segue uma estratégia específica na qual participam a maioria dos habitantes da aldeia (ver Capítulo 3):

1. Normalmente, um caçador descobre um bando de macacos capelão e chama o resto do grupo. Este caçador pode permanecer a noite inteira monitorando os movimentos do bando antes que o resto do grupo chegue para caçá-los.

2. Todos os caçadores da aldeia participam. As mulheres acompanham a saída de caça (muitas vezes carregando seus bebês), ajudando a localizar os macacos quando escapam e batendo palmas para fazer com eles se movam quando estão escondidos.



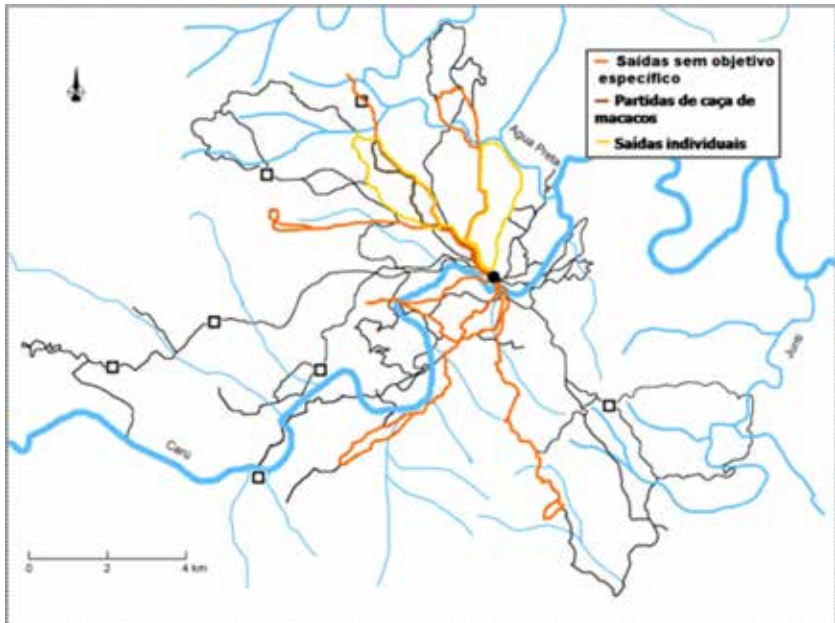


Figura 7.5. Mapa de algumas saídas diárias de forrageio incluídas no Grupo 2

3. Os macacos permanecem escondidos no alto das árvores, enquanto os homens os cercam, escalam as árvores (Figura 7.6) e disparam flechas (ou balas) neles.

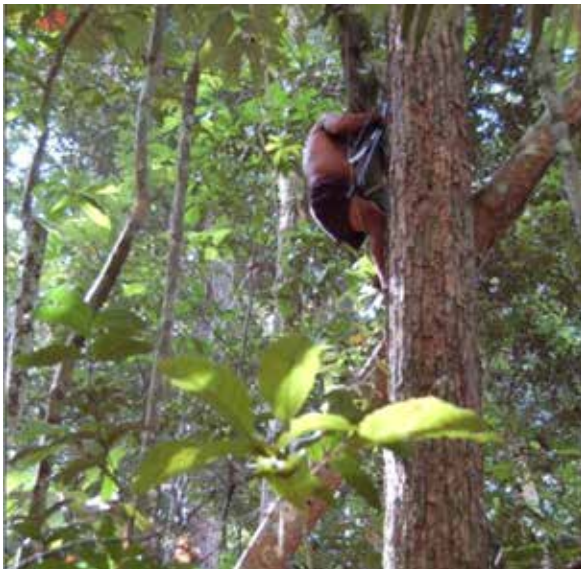


Figura 7.6. Awá trepando numa árvore para caçar macacos



4. Geralmente, uma saída de caça de capelão produz 5 ou 6 animais. Suas carcaças são agrupadas em locais específicos onde os caçadores e suas famílias conversam sobre o evento (Figura 7.7).



Figura 7.7. Macacos abatidos durante uma saída de caça

5. Os animais mortos são transportados para os acampamentos/aldeia pelos homens (Figura 7.8)



Figura 7.8. Awá carregando macacos caçados para a aldeia

6. No acampamento residencial/aldeia, uma pessoa (sempre um homem) esquarteja e cozinha as presas em uma fogueira coletiva (em Juriti há duas fogueiras deste tipo - ver Capítulo 4) (Figura 7.9).

7. Na fogueira comunal, primeiro o homem queima e raspa o pelo do macaco, lava o animal e logo lhe abre a barriga para tirar as vísceras. Após isto, o macaco é defumado inteiro sobre a grelha de madeira e vai sendo cortado na medida em que as pessoas da aldeia chegam para comer.

Este tipo de estratégia é eficiente na caça dos macacos capelão, pois se trata de uma espécie gregária e com hábitos folívoros minimizadores de energia, o qual está associado a uma digestão fermentativa e a um estilo de vida pouco ativo. Desta maneira se torna viável a estratégia de caça comunal implementada pelos Awá, já que os ruídos que produzem fazem com que os macacos se movam das árvores onde estão digerindo, porém tais movimentos são lentos e curtos, e dão tempo aos caçadores para descer e subir as árvores para persegui-los. Isto é fundamental porque os Awá atiram suas flechas nos capelaos a curta distância, não do chão, mas sim trepados nas árvores próximas.



Figura 7.9. Homem Awá processando macacos

No caso de caça de porco queixada, que tradicionalmente era realizada de forma comunal, a introdução de armas de fogo (na aldeia há três espingardas) exerceu uma clara mudança na estratégia original. No entanto, os padrões de processamento e de partilha das presas aparentemente se mantêm como no passado. No caso que registramos, Pira'í Ma'a, um adulto jovem, matou sete queixadas com uma espingarda e obteve 216 kg (antes de processar). Ele carregou um para a aldeia e deixou os outros seis próximos do lugar onde foram abatidos. Como forma de conservar a carne e evitar sejam farejados por onças, submergiu os cadáveres em um pequeno riacho e os cobriu com folhas de palmeira. No dia seguinte, das 38 pessoas que vivem na aldeia, 15 indivíduos (9 homens adultos, 3 mulheres adultas, 1 adolescente do sexo masculino e 2 bebês) se deslocaram para o local da caçada, onde dois homens processaram os animais mortos (com exceção de um que foi levado inteiro para a aldeia). Todas as partes do corpo foram levadas em cestos para a aldeia e defumadas em uma das fogueiras comunais (Figura 7.10). Isto produziu uma importante quantidade de carne, que foi assada e defumada para ser consumida durante os quatro dias seguintes.



Figura 7.10. Partes do porco queixada assado na aldeia Juriti

Além desta saída solitária realizada por Pira'í Ma'a para caçar porco queixada, neste raio de mobilidade registramos uma saída individual feita por Ameritxiá, uma mulher com mais de 80 anos que nesta ocasião percorreu uma distancia de 9,2 km coletando resina para o fogo (ver Capítulo 9).

### Grupo 3 (n = 12)

Neste grupo se reúnem as saídas com distâncias totais superiores a 11,5 km, podendo chegar a 16,5 km. Em geral, estão compostas por grupos de 3 a 9 participantes, com uma média de 4,8 pessoas. Nelas participam principalmente adultos jovens com espingardas e homens mais velhos com arco e flechas. Entretanto, também se registraram expedições com propósitos variados (ou seja, caça de macacos, enguia elétrica, cutia e coleta de mel, frutas da palmeira, etc) dos quais tomaram parte homens e mulheres. Neste grupo também se registraram três saídas cujo objetivo foi monitorar a movimentação dos madeireiros ilegais (Figura 7.11) (ver Capítulo 10).

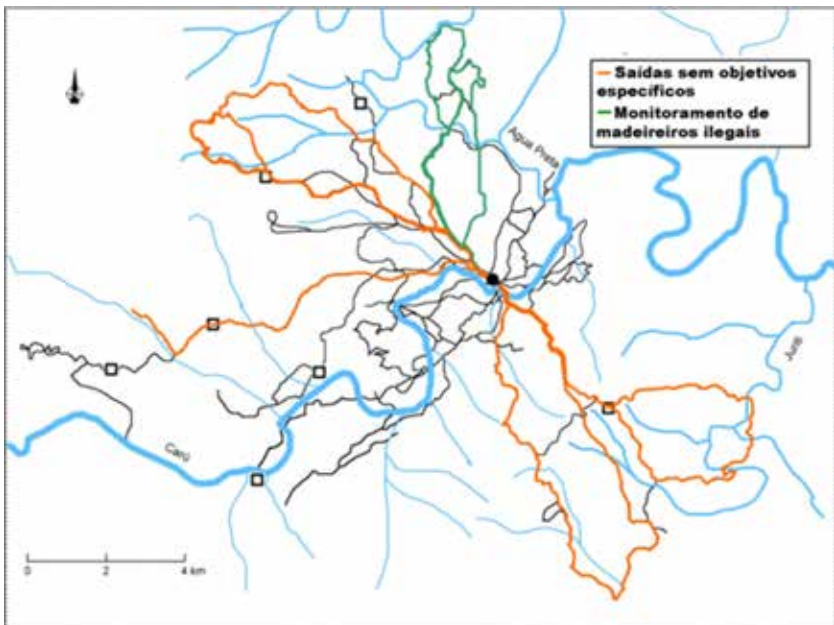


Figura 7.11. Mapa de algumas saídas diárias de forrageio incluídas no Grupo 3



## Síntese das 48 saídas diárias de forrageio

Nas saídas diárias de forrageio que participamos e registramos, em geral, participam diversas pessoas (de ambos os sexos) (Tabela 7.2). Normalmente se tratam de estratégias de encontro e não se registraram técnicas de emboscada, o que Prado e colegas (2012) chamam de *mutá* ou caça de espera. Como mencionamos antes, estas usam espingarda e lanternas e, apesar de que são relativamente frequentes nas outras aldeias, não foram documentadas em Juriti. No que se refere aos objetivos que motivam as saídas, podemos observar três situações:

- saídas de forrageio generalizado: correspondem aqueles casos em que os Awá ingressam à selva sem um objetivo específico ou declarado. Geralmente, realizadas por núcleos familiares que passam diversas horas perambulando pela selva, onde além obter alimentos variados também acumulam informação sobre a situação e a disponibilidade dos recursos dentro de sua área de captação;

- saídas de forrageio dirigidas: consistem em deslocamentos a lugares pontuais do território para a obtenção de um recurso específico. Nesta categoria se incluem as partidas coletivas para a caça de capelão ou porco queixada, porém também podem expressar-se a través de saídas individuais ou de pequenos grupos para a coleta e/ou consumo de recursos vegetais, por exemplo, previamente localizados;

- expedições de monitoramento territorial: são aquelas realizadas para observar os movimentos dos madeireiros ilegais que frequentemente invadem as terras demarcadas. Em geral, estão compostas por homens adultos.

Saída	Estação	Composição	Participantes	Recursos obtidos
11/12/2005	Seca	Mista	19	6 macacos (24,6kg)
agosto/2006	Seca	Mista	5	5 quatis, 1 tartaruga (3,13kg)
agosto/2006	Seca	Mista	12	3 quatis
16/01/2007	Chuvosa	Mista	13+1 bebê	4 tartarugas (11,8kg), 1 ave (1,4kg), bacaba (6,2) mel, resina
17/01/2007	Chuvosa	Mista	13+1 bebê	5 macacos (22kg), bacaba
19/01/2007	Chuvosa	Homem sozinho	1	bacaba (10,2kg)
20/01/2007	Chuvosa	Grupo de homens	2	bacuri (21kg)

21/01/2007	Chuvosa	Mista	10+1 bebê	7 macacos (29,2kg), bacaba, bacuri
23/01/2007	Chuvosa	Mista	15+1 bebê	2 macacos (12,2kg), 1 cutia (1kg), 1 tartaruga (2,2kg), 1 ave (0,6kg)
24/01/2007	Chuvosa	Grupo de homens	4	1 ave (0,3kg), bacaba (35kg)
27/01/2007	Chuvosa	Mista	4+1 bebê	1 macaco (4,3kg), 1 tartaruga (2,8kg), bacuri (8,4kg), mel
28/01/2007	Chuvosa	Mista	3	1 tartaruga (1,8kg), bacaba (32kg), bacuri (2kg), resina
29/01/2007	Chuvosa	Mista	12+1 bebê	2 macacos (3,4kg), 1 ave (0,8kg), 4 ovos, bacaba (12kg), resina
31/01/2007	Chuvosa	Grupo de homens	4	bacuri, caña, mel
20/07/2007	Seca	Mista	5	1 macaco (4,1kg), 2 tartarugas (6,26kg), 1 lagarto, 1 enguia (9kg), 1 peixe, resina
21/07/2007	Seca	Mista	5+1 bebê	1 paca (2,15kg), 1 veado (45kg)
22/07/2007	Seca	Mista	6+1 bebê	2 tartarugas (6,26kg), 1 enguia (9kg), 1 ave (0,8kg), 1 yanopá
23/07/2007	Seca	Mista	11+1 bebê	1 tartarugas (3,13kg), 1 cutia (2,15kg), resina
27/07/2007	Seca	Mista	4+1 bebê	cará (2,5kg)
28/07/2007	Seca	Mista	4+1 bebê	1 paca (7,5kg), 1 cutia (2,15kg), mel
30/07/2007	Seca	Mista	5	3 macacos (12,3kg), 1 cutia (2,15kg), 1 ave (0,8kg), mel, resina
02/08/2007	Seca	Mista	5+1 bebê	1 cutia (2,15kg), mel
07/08/2007	Seca	Mista	6	1 macaco (4,1kg)
07/05/2008	Chuvosa	Homem sozinho	1	1 enguia (9,3kg)
09/05/2008	Chuvosa	Mista	8+1 bebê	2 cutias (5,44kg)
12/05/2008	Chuvosa	Mista	4+1 bebê	2 macacos (7,3kg)
13/05/2008	Chuvosa	Homem sozinho	1	7 porco queixada (216kg)
14/05/2008	Chuvosa	Mista	13+2 bebês	procesar queixada
18/05/2008	Chuvosa	Mista	3+1 bebê	consumir niagarata
16/07/2008	Seca	Mista	6	Mel
17/07/2008	Seca	Mista	5	1 pecari (25,8), resina
17/07/2008	Seca	Mulher sozinha	1	Resina
21/07/2008	Seca	Mista	4	peixe (4,5kg)
21/07/2008	Seca	Mista	4	1 cutia (2,8kg), resina

26/07/2008	Seca	Mista	9+2 bebês	1 macaco (2,2kg), 2 queixadas (30,9kg), 1 cutia (1,6kg), peixe, mel
28/07/2008	Seca	Mista	5+1 bebê	1 cutia (2,15kg)
29/07/2008	Seca	Mista	8+2 bebês	Mel
30/07/2008	Seca	Grupo de homens	3	3 cutias (8,2kg)
16/09/2008	Seca	Mista	9	1 cutia (1,4kg), 1 tartaruga (3,3kg), 1 ave (1,3kg), babassu (2kg)
19/09/2008	Seca	Grupo de homens	7	3 cutias (5,3kg)
22/09/2008	Seca	Mista	6	Mel
22/02/2009	Chuvosa	Mista	4+1 bebê	1 ave (0,3kg)
23/02/2009	Chuvosa	Mista	4+1 bebê	Nada
24/02/2009	Chuvosa	Mista	4+1 bebê	1 veado (45kg)
25/02/2009	Chuvosa	Mista	4+1 bebê	1 macaco (2,1kg), 1 cutia (2,6kg), 1 tartaruga (6,3kg)
27/02/2009	Chuvosa	Grupo de homens	2	1 paca (7,7kg), 3 cutias (7,6kg)
28/02/2009	Chuvosa	Grupo de homens	2	1 cutia (1,7kg), bacaba (53,8kg)
01/03/2009	Chuvosa	Homem sozinho	1	3 macacos (17,7kg)

Tabela 7.2. Características das 48 saídas diárias de forrageio

Por outro lado, de acordo com as informações que obtivemos, não existem variações significativas entre as estações seca e chuvosa no que se refere ao tempo, à distância e ao número de participantes envolvidos nestas saídas (Tabela 7.3). Por outro lado, ao observar os recursos obtidos em relação à época do ano, se percebe uma marcada diminuição na coleta de vegetais durante a estação seca. As estratégias de subsistência dos Awá parecem variar dependendo da época do ano (Figura 7.12). Durante a estação seca, a caça é o objetivo mais frequente das suas saídas de forrageio.

Estação	n	Distância (km)			Duração (horas)			Participantes		
		Média	Min	Máx	Média	Min	Máx	Média	Min	Máx
Estação seca	24	8,90	4	15	7:47	3:45	13:20	6,9	1	19
Estação úmida	24	8,74	1,63	16,5	7:42	2:03	11:42	6,1	1	16
Total	48	8,82	1,63	16,5	7:45	2:03	13:20	6,5	1	19

Tabela 7.3. Comparação entre as saídas diárias realizadas na estação seca e úmida

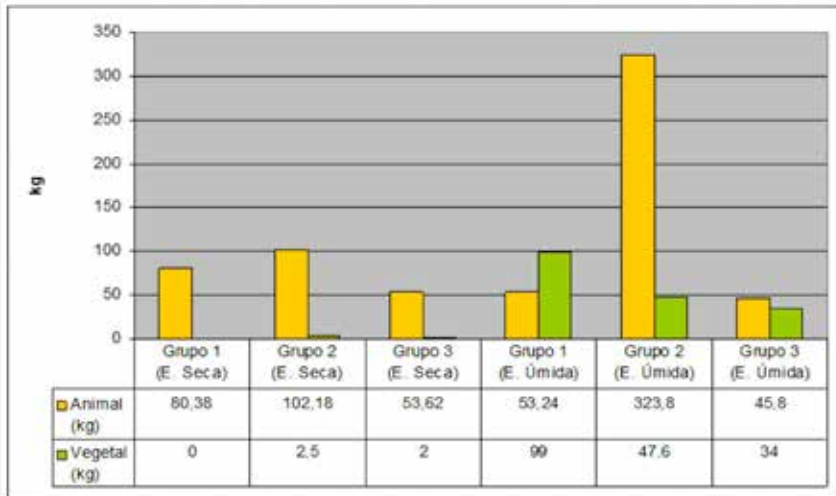


Figura 7.12. Comparação entre os recursos obtidos durante a estação seca e úmida

Em suma, se observa que:

1) Ao longo da estação seca a coleta de vegetais durante as saídas diárias é quase inexistente (isto pode estar relacionado com a época de colheita e com o abastecimento de plantas cultivadas em Juriti). Outra fonte de recursos importante durante esta estação é a pesca realizada basicamente por mulheres nos arredores da aldeia. Não foi possível realizar a quantificação de peixe incorporada à dieta a partir da pesca doméstica, entretanto estima-se que a sua incidência na alimentação é muito baixa (inferior a 5%).

2) A coleta de frutos é significativa durante a estação chuvosa, especialmente no raio de circulação mais próximo à aldeia (Grupo 1), e diminui a medida que se afastam desta (em direção ao Grupo 3). Embora seja possível encontrar frutos em diferentes estágios de desenvolvimento ao longo de todo o ano nas florestas tropicais (Larcher 2000), o principal momento de maturação da bacaba está relacionado à estação chuvosa (Freitas *et al.* 2008).

3) A caça é um recurso importante durante o ano inteiro. O pico observado no Grupo 2 da estação chuvosa pode estar associado ao exitoso evento de caça de porco queixada descrito acima. Ainda assim, a captura de animais é mais significativa na área incluída no Grupo 2.



4) Observando a produtividade das saídas diárias, se nota que a massa de recursos obtidos<sup>72</sup> varia entre 0 e 216 kg. Quando esta informação é analisada em relação ao número de participantes adultos, se constata que as maiores quantidades de recursos obtidos em uma saída correspondem a eventos que envolvem entre uma e cinco pessoas (Tabela 7.4). Apesar de possuir grandes flutuações, os dados registrados apontam que o incremento no número de participantes adultos em uma partida de forrageio não representa um aumento na quantidade de alimentos caçados/coletados (Figura 7.13). Ao contrário, as saídas diárias mais numerosas se mostram menos produtivas do que aquelas realizadas por poucas pessoas. De fato, considerando a relação entre a quantidade de recursos (em kg) dividida pela quantidade de integrantes adultos da partida, se nota que as taxas de retorno superiores a 10 kg por pessoa se registram em expedições efetuadas por grupos de no máximo três indivíduos (se ressalta que aqui também se inclui a caça de 7 queixadas por um caçador sozinho). Por outro lado, nas saídas compostas por grupos com mais de 10 participantes este coeficiente dificilmente supera 1,5 kg por pessoa adulta.

Participantes adultos	Quantidade de saídas	Recursos obtidos		
		Mínimo (kg)	Máximo (kg)	Média (kg)
1	5	0	216	50,6
2	3	15,3	55,5	30,6
3	3	0	35,8	14,7
4	11	0	45	11,3
5	8	2,15	47,15	18,1
6	4	0	16,06	5,1
7	1	5,3	5,3	5,3
8	2	0	5,4	2,7
9	2	8	34,7	21,3
10	1	29,2	29,2	29,2
11	1	5,3	5,3	5,3
12	2	13,5	16,2	14,8
13	3	0	22	13,8
15	1	16	16	16
19	1	24,6	24,6	24,6

Tabela 7.4. Relação entre o número de participantes adultos e a quantidade total de recursos obtidos nas saídas diárias de forrageio

72 Entre os quais se incluem os animais caçados/capturados e os vegetais coletados.

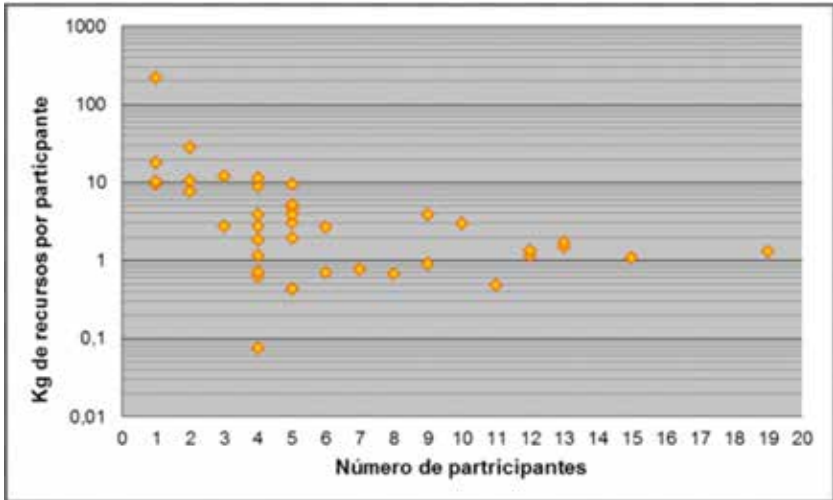


Figura 7.13. Taxa de retorno das saídas diárias de forrageio (o eixo “y” está representado em escala logarítmica de base 10)

Além das saídas de forrageio, resumidas na seção anterior, se deve mencionar que os Awá também realizam saídas curtas e informais nas imediações de Juriti que não foram sistematicamente registradas. Normalmente, estas saídas duram pouco tempo e são executadas para buscar lenha, coletar frutas, pescar e, eventualmente, caçar algum animal pequeno. Também é importante citar que em Juriti a ajuda de cães é muito importante, principalmente, para a captura de cutias (uma presa muito explorada no raio de 3 km da aldeia). A ajuda dos cães aumentou significativamente a caça de diversas espécies amazônicas, outorgando uma vantagem importante (ver, por exemplo, Koster 2007). Este tipo de estratégia aparentemente é uma incorporação posterior ao contato, pois os cães não estavam presentes na maior parte da Amazônia em momentos anteriores (Schwartz 1997). Por outro lado, a presença de cutias em densidades elevadas em alguns setores da Amazônia foi vinculada com existência de áreas de cultivo. Em outras palavras: os cultivos favorecem e concentram as populações de cutia. Ambas as observações explicam melhor porque a caça de cutias é muito alta nas proximidades da aldeia: uma alta taxa de reprodução, um fator que favorece a reprodução e, por último, uma ajuda significativa dos cães para captura das presas.

Por último, ao analisar os mapas com os trajetos percorridos pelos Awá durante suas saídas (Figuras 7.1, 7.3, 7.5, 7.11 e 7.15) se constata que há uma maior densidade de eventos de exploração no setor ocidental do território. Isto se deve ao fato de que as invasões dos madeireiros ilegais ocorrem principalmente no flanco leste da terra indígena (ver Capítulo 10).

## Discussão

A partir dos dados sintetizados neste capítulo podemos reconhecer algumas tendências importantes relativas às saídas diárias de forrageio:

1) Há uma forte correlação entre o tempo e a distância total percorrida, independente do número de pessoas e das tarefas realizadas (Figura 7.14). Isto indica que o aumento na quantidade de participantes, às vezes incluindo bebês, não é um fator que torne as saídas de forrageio mais lentas. Também mostra que as tarefas articulam-se entre si de tal modo que o resultado de cada expedição equilibre os distintos tempos que cada uma envolve.

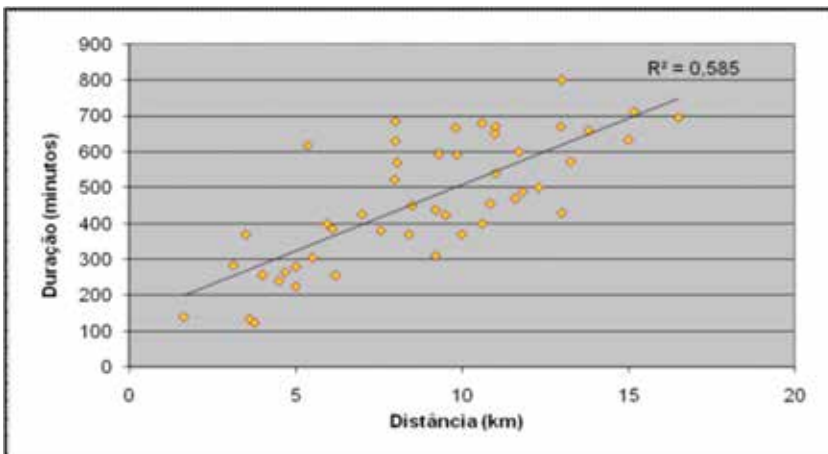


Figura 7.14. Relação entre a distância e a duração das saídas diárias de forrageio

2) Embora Juriti se trate de um assentamento permanente, o raio de exploração a partir da aldeia (com uma média de 8,82 km) é igual ao registrado para outros povos caçadores-coletores de floresta tropicais

(por exemplo, os Nukak 8,36 km [Politis 2007]). Os Nukak articulam a variação na disponibilidade de recursos entre as estações do ano através da uma alta mobilidade residencial (aproximadamente entre 70 a 80 movimentos por ano [ver Politis 2007: 167-168]). Esta é uma clara diferença com a situação atual dos Awá cuja mobilidade residencial é nula e somente há uma mobilidade logística limitada. Entretanto, a coincidência na média das distâncias das saídas diárias de forrageio, é surpreendente e pode estar sugerindo uma tendência mais ou menos constante para certos grupos ou para determinados ambientes, independente da mobilidade residencial. Esta informação contraria a idéia da existência de uma relação inversa entre ambos os tipos de mobilidade, a qual está representada na frase “em geral, parece ser verdade que quando a mobilidade residencial reduz, a mobilidade logística [por saídas diárias de forrageio] aumenta (Binford 1980)” (Kelly 1995:149).

Por outro lado, os valores médios de distância das saídas diárias registrados para os Awá são um pouco mais baixos do que entre outros caçadores em transição e sedentários das savanas, tais como os Pumé de savanas inundáveis e os Hotĩ de ambientes montanhosos da floresta tropical mista e savanas inundáveis. Entre os Pumé as distâncias médias das saídas diárias gira em torno de 11,4 km (Greaves 2006) e entre os Hotĩ é de 12,39 km (n=12, na estação chuvosa) e de 14,09 km (n=10, na estação seca). No caso dos Hotĩ, estes valores incluem dois eventos de caça comunal de pecari e de anta, que resultaram em distâncias maiores 20,52 e 21,20 km, respectivamente (observação pessoal de Gustavo Politis).

Estas diferenças sugerem que nos ambientes de floresta tropical relativamente homogêneos, como e o caso dos Awá ou dos Nukak, as saídas diárias de forrageio tem uma tendência e são em media mais curtas do que entre os grupos que habitam savanas ou florestas tropicais mistas com savanas e ambientes montanhosos. Além disso, as distâncias observadas também coincidem com o raio de captação clássico proposto para caçadores-coletores (Kelly 1983). A exploração de uma área mais ampla e realizada através da articulação de saídas diárias e acampamentos logísticos. E somente a partir destes que os Awá exploram um território superior a um raio de 10 km.

3) Apesar de que Juriti tem sido ocupada durante os últimos 20 anos, a área em torno da aldeia (um raio inferior a 6 km, que inclui os Grupos 1 e 2) permanece produtiva. Dentro de um raio de 6 km incluem uma área aproximada de 113 km<sup>2</sup> e em um raio de 9 km abarcam um território de cerca de 254 km<sup>2</sup>. Todos os recursos florestais podem ser obtidos diariamente e em boas quantidades.

Tal observação contradiz parcialmente a idéia de que, nas áreas de forrageio nas florestas tropicais, os recursos são bastante suscetíveis à exploração diária e, portanto, conduzem a uma alta mobilidade residencial como estratégia para que as populações sejam viáveis. Numa comparação com diferentes caçadores-coletores americanos, Kelly (1995:129) expressa que “para obter recursos que são móveis e dispersos, os caçadores de planície foram em um aspecto similares aos forrageiros do Ártico e das florestas tropicais: eles devem ter experimentado uma queda rápida nas taxas de forrageio logo de ocupar um acampamento”. No entanto, o caso de Juriti mostra que, ao menos em termos de presas, depois de 20 anos de ocupação e depredação no mesmo território, a área explorada através das saídas diárias de forrageio ainda mantêm valores de produtividade estável (ver tabla 7.2), alcançando inclusive picos excepcionais de 216 kg dentro de um raio de 6 km da aldeia.

4) As características diferentes dos dois grupo de saídas de forrageio – Grupos 1 e 2 – poderiam ser explicadas parcialmente por diferenças na disponibilidade de recursos. O Grupo 1 explora num raio de 3 km ao redor da aldeia e corresponde a uma área sob maior pressão resultante da exploração. Os principais recursos obtidos consistem naqueles com maiores taxas de reprodução, tal como os roedores (cutia e paca), ou recursos fixos com a produtividade sazonal, como, por exemplo, a bacaba. Macacos, queixadas, cervos e tartarugas raramente são caçados dentro deste raio. Numa área exterior, ou seja, num raio de 3 a 6 km da aldeia e acessível pelas saídas incluídas no Grupo 2, se encontra um setor facilmente acessível e menos esgotado (Figura 7.15). Esta porção do território possui uma alta variedade de recursos e consiste na área de onde os Awá obtêm a maioria dos recursos silvestres. Esta observação possui fortes implicações arqueológicas, pois, como indica este caso de

estudo, nem sempre as áreas mais próximas aos núcleos residenciais são as mais exploradas. No entanto, devemos considerar que há uma área enorme (além do raio de 10 km de distância da aldeia) que não está sob pressão predatória e que agiria como uma espécie de "reservatório" de onde os animais migratórios, tais como macaco capelão e o porco queixada, podem rapidamente repovoar as áreas de captação utilizadas pelos Awá de Juriti. Efetivamente, nos mapas das saídas diárias de forrageio se notam algumas áreas que não estão sendo exploradas e que eventualmente poderiam estar funcionando como setores de reserva de animais, porém, as invasões perpetradas por madeireiros ilegais representam um sério risco a isto.

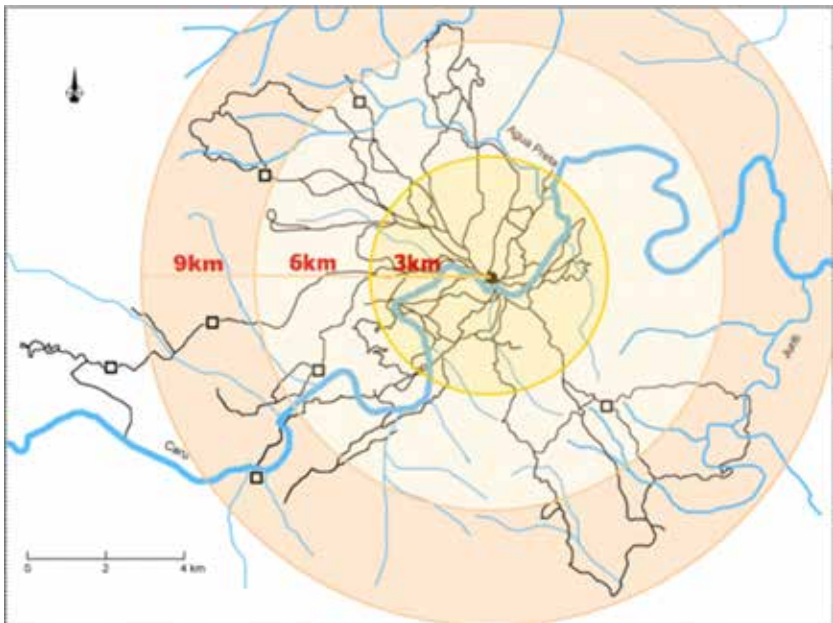


Figura 7.15. Raios de captação de recursos ao redor da aldeia Juriti

5) As saídas diárias de forrageio tem visibilidade arqueológica nula. Nada é deixado para trás: quase todos os animais mortos são levados inteiros à aldeia e não realizam tarefas tecnológicas durante as expedições (apenas alguma melhora na afiação das pontas de flecha). As únicas presas esquartejadas no lugar de caça são os porcos e, eventualmente, as antas. Mas, assim mesmo, todas as partes do corpo são transportadas para a aldeia. Portanto, em termos de visibilidade arque-

ológica, temos uma densa concentração de material na área residencial, alguns restos difusos e esparsos nos campos logísticos e praticamente nada no resto do território. Esta situação é similar a dos Nukak (Politis 2007) e a dos Hoti (observação pessoal de Gustavo Politis) no que se relaciona às áreas de concentração de resíduos na paisagem.

6) A maioria das saídas de forrageio, independente da distância percorrida, é realizada por homens e mulheres (36 em 48, Tabela 7.5), que diversas vezes levam seus bebês. Apenas 11 saídas foram realizadas somente por homens. Também temos informações que indicam a existência de alguns casos onde as saídas de forrageio estão compostas apenas por mulheres, incluindo uma caçada de cutia. Na amostragem apresentada aqui, possuímos somente um registro completo desta classe saída.

Composição da saída	N
Homens e mulheres	36
Somente homens	7
Homem sozinho	4
Mulher sozinha	1

Tabela 7.5. Composição das saídas diárias de forrageio

A elevada participação das mulheres nas saídas diárias, tenham ou não um papel econômico específico durante as expedições, reforça a dimensão social e ideacional das saídas diárias de forrageio, tal como se observa entre outros povos caçadores-coletores da América do Sul (Rival 2002; Zent 2007; Politis 2007). Além disso, a diferenciação clássica entre homens-caçadores e mulheres-coletoras está relativamente diluída neste caso, sendo as saídas de forrageio uma atividade basicamente cooperativa. Apesar de que as mulheres não atiram as flechas ou disparem com a espingarda, elas acompanham a partida de caça realizando outras tarefas. Uma situação similar pode ser observada entre outros grupos de caçadores-coletores sul-americanos: entre os Ache, apesar de que a caça seja uma atividade eminentemente masculina, as mulheres estão presentes ou próximas dos sítios de matança para ajudar na caçada (Hill e Hawkes 1983); no caso dos Hoti a situação é semelhante e a participação das mulheres é muito frequente, por exemplo,

nos dois eventos de caça comunal de porco queixada e de anta citados anteriormente<sup>73</sup>.

7) Embora não se tenha desenvolvido este aspecto no presente capítulo, se deve mencionar a idéia de que as saídas diárias de forrageio têm fortes implicações sobre a vida social e ideacional dos Awá (ver Capítulo 3, 5 e 9). Entre estas se devem mencionar: as saídas de casais com seus filhos que reforçam os laços de parentesco, propiciando o ensino contínuo de todas as atividades que se realizam durante a partida; e a cooperação entre membros de distintas vivendas e famílias durante as incursões, que gera uma ampla trama de reciprocidades. Outros estudos realizados entre populações amazônicas (Rival [2002] entre os Huaorani e Zent [2007] entre os Hotĩ) revelam as diversas dimensões e as funções sociais – não apenas como forma de obter alimentos e matérias-primas – que as saídas diárias representam para os caçadores-coletores. Zent (2007) demonstra como a caça é importante para os Hotĩ, não simplesmente como uma estratégia de subsistência, mas como o *locus* para os significados, relações e interações que moldam o seu universo (que na terminologia ocidental seria a sua tecnologia, sua biosfera, sua ideologia, sua ecologia). A identidade dos Hotĩ é construída através da práxis da caça. Para os Awá a caça é a atividade em torno da qual gira toda a vida tradicional (Capítulo 3). É o eixo estruturante da vida cotidiana, das conversas, da reciprocidade, das relações pessoais, etc. Além disto, é o modo de vida que permanece estruturalmente consistente com a sua percepção de tempo, espaço e natureza. Neste sentido, o abandono desta prática traria consigo uma transformação profunda e significativa de toda a base de sua cultura, sendo este um dos motivos fundamentais do porque os Awá continuam apegados à caça. Para outros grupos Tupi-Guarani, como os Araweté, "a caça é também um elemento fundamental na sua identidade e é o foco do investimento cultural intensa" (Viveiros de Castro 1992: 43). De certa maneira, para os Awá estas saídas diárias são um retorno à vida tradicional, longe da pressão da FUNAI, longe da obrigação de ser sedentário e tornarem-se horticultores. É um retorno a um tempo pré-contato, quando as pessoas e a natureza ainda compartilhavam o mesmo mundo social e simbólico.

---

<sup>73</sup> Em um dos casos, as partidas de caça estavam integradas por dois homens, uma mulher e dois meninos, e, em outro caso, por três homens, duas mulheres, um menino e uma menina.



## Conclusões

Neste capítulo apresentamos os dados de 48 saídas diárias de forrageio das quais participamos e podemos realizar um registro relativamente detalhado. Estes constituem uma amostragem representativa de diferentes meses do ano e permitiram caracterizar uma faceta da mobilidade dos Awá. Os resultados aqui detalhados indicam que a obtenção de alimentos, matérias-primas e informação são, efetivamente, os objetivos mais importantes destas saídas. Entretanto, nestas atividades também estão envolvidas outras funções sociais, políticas e ideacionais que, eventualmente, podem ter também muita importância.

Os resultados gerados neste estudo apoiam a tendência geral entre caçadores-coletores de que a área de exploração diária de recursos está dentro de um raio inferior a 10 km do acampamento residencial. Dentro deste raio, a zona mais explorada é a que está entre os 3 e os 6 km de raio. É nesta área onde os Awá obtêm a maior quantidade de recursos e para onde se direciona a maioria das caçadas comunais. Em termos de visibilidade arqueológica, muito pouco resta no território fora da aldeia: somente algumas estruturas esporádicas, tais como as *takaya* ou os abrigos expeditivos para proteger da chuva, algumas fogueiras temporárias e, eventualmente, umas poucas flechas perdidas ou quebradas (ver Capítulo 6). Sem dúvida, o pico de densidade de material encontra-se na aldeia e no seu entorno imediato. O potencial registro arqueológico não se apresenta de forma contínua, mas sim como picos de densidade em imensas áreas vazias de restos materiais.

É evidente que com a informação apresentada é difícil estimar a dieta anual e discutir a sustentabilidade do ambiente para uma pequena população caçadora-coletores que foi sedentarizada. Ainda não temos valores precisos sobre o aporte representado pelos alimentos cultivados nem sobre a variação sazonal e os recursos vegetais silvestres. Contudo, em termos de produtividade animal, o território explorado através de saídas diárias de forrageio (dentro de um raio de 10 km) segue sendo sustentável passados 20 anos de exploração contínua. Neste mesmo sentido, a hipótese de que um setor do território menos explorado estaria servindo como reservatório que permite manter a disponibilidade de caça deve ser melhor estudada para garantir a preservação desta área

como medida crucial na manutenção do modo de vida desenvolvido pelos Awá de Juriti.

Por outro lado, as semelhanças entre os Awá e os Nukak nas distâncias médias percorridas nas saídas diárias de forrageio (8,82 km e 8,36 km respectivamente) é intrigante e, em princípio, questiona a idéia geral que indica uma correlação inversa entre a mobilidade residencial e a mobilidade diária exercidas por caçadores coletores. Estas duas populações têm índices de mobilidade residencial totalmente diferentes (pelo menos no momento em que foram coletados os dados) e se encontram quase nos extremos opostos do espectro da variabilidade para este tipo de mobilidade (ver, por exemplo, a Kelly 1995: Tabela 4.1). Apesar disto, ambos percorrem em média as mesmas distâncias durante suas saídas diárias. Uma explicação para isto é sem dúvida um grande desafio e deve estar no entendimento de como os caçadores-coletores articulam suas condutas de exploração do ambiente e de como os elementos idiossincráticos destas sociedades exercem um papel central nas decisões cotidianas.

Embora os Awá do Juriti se encontrem sedentarizados e aldeados próximo ao posto indígena, o fato de que as incursões ao interior da selva ocorram diariamente revela a importância desta atividade na sua vida cotidiana. Além de cumprir claras funções econômicas na subsistência do grupo, as saídas diárias de forrageio também exercem um papel fundamental na reprodução de aspectos sociais e simbólicos. A manutenção deste tipo de mobilidade e as atividades desenvolvidas durante as saídas diárias remontam às práticas próprias dos momentos anteriores ao contato e, atualmente, funcionam como mecanismo fundamental na construção da identidade Awá como caçadores-coletores.



## FRACTALIDADE, MATERIALIDADE E CULTURA. UM ESTUDO ETNOARQUEOLÓGICO DOS AWÁ-GUAJÁ<sup>74</sup>

*Almudena Hernando e Alfredo González Ruibal.*

### Introdução

Sigmund Freud, no seu célebre *O mal-estar na cultura*, estabelecia “transcendentes analogias” entre o “indivíduo” e a cultura (Freud 2006: 90). Conforme este autor, em ambos se expressavam fenômenos similares, dando origem a patologias comparáveis. Entretanto, avisava sobre o risco de tentar aplicar-lhes remédios semelhantes, uma vez que se tratava “unicamente de analogias”. Antes dele ninguém havia estabelecido semelhante comparação, e de fato, a deriva epistemológica das ciências humanas e sociais até o final do século XX levou ao esquecimento a possibilidade de observar cada um destes termos como via para pensar e compreender o outro. As disciplinas foram decantando-se entre a opção evolucionista ou funcionalista de considerar o sistema social como um ente abstrato, que determina a atuação passiva dos indivíduos, ou a particularista e posteriormente pós-moderna de tomar o indivíduo como um agente privilegiado, intencional e exclusivo que dirige os desígnios do sistema social.

Até poucos anos, nas ciências sociais predominou uma concepção dicotômica da realidade e uma cosmologia tipicamente moderna

---

74 Artigo originalmente publicado como: “Fractalidad, materialidad y cultura. Un estudio etnoarqueológico de los Awá-Guajá de Maranhão (Brasil)”. *Revista Chilena de Antropología* 24: 9-61 (2011). Agradecemos a essa revista pela autorização de reprodução do artigo.

(Descola 2005), que levava a considerar como instâncias separadas não somente a sociedade e o indivíduo, como também a sociedade e o meio, os sujeitos e os objetos, o corpo e a mente, o dominador e os dominados... Posições alternativas, até pouco marginais, defendem que este modo de proceder, manifestado na ciência social através do positivismo, é o resultado da aplicação de analogias derivadas dos modelos que imperaram na Física desde o século XVII, que equiparavam o funcionamento do universo com o das máquinas (Midgley 2004: xv) e, portanto, somente contemplavam a interação entre elementos discretos, fixos e não transformáveis, em ordem constante. Entretanto, nos últimos anos se estão realizando propostas (seguindo por sua vez os modelos alternativos da Física) que defendem que os sistemas dinâmicos complexos e, portanto, também aqueles dos quais forma parte o ser humano, não podem ser abordados a partir das propostas mecânicas da chamada “ciência clássica” ou positiva. Ao contrário, argumentam que nesses sistemas complexos a interação entre as partes vai modificando a própria constituição das mesmas, e por isto os elementos que intervem numa certa dinâmica só podem ser entendidos como integrantes co-variáveis de um todo que as contém, numa relação de determinação mútua (Morín 2005).

Esta co-determinação constante de todos os elementos que compõem a cultura foi inicialmente detectada pelo estruturalismo, cujo objetivo foi definir a estrutura, o sentido unitário e coerente que atravessava todos seus componentes. Norbert Elías, por exemplo, defendia que não era possível conceber o indivíduo e a sociedade de forma separada, uma vez que o primeiro somente se constrói através das relações. Em consequência, a *sociedade* não é senão “a mesma trama de interdependências constituída pelos indivíduos” (Elias 1993: 44-45), do qual se deduz que se estes interagem de um determinado modo, gerando uma sociedade de determinados traços, é porque eles mesmos são distintos. Entretanto, algumas claras deficiências das propostas estruturalistas podem explicar porque não se lhes prestara suficiente atenção: por um lado, como destacava Laclau (2000:104), “a totalidade estrutural se apresentava como um objeto dotado de uma positividade própria, que era possível descrever e definir”, limitando a possibilidade de explicar as mudanças históricas e de entender a complexidade interna de certos

contextos culturais. Esta “positividade”, esta imagem da cultura como um todo coerente e ordenado, em equilíbrio e perfeita interação entre todas suas partes, não deixava lugar ao conflito, à contradição, nem tampouco permitia explicar a instabilidade, a inovação ou a mudança. Isto é, não contemplava a cultura como um “processo” em constante construção, como um fenômeno caracterizado pela combinação entre continuidade e inovação, ordem e desordem, sempre instável no seu aparente equilíbrio. Posições tais como as de Foucault (1984) – com seu conceito de *episteme* e a demonstração da inextricável associação entre conhecimento, verdade e poder –, Bourdieu (1977, 2007) – com seu conceito de *habitus* e de *campos sociais* – ou Giddens (1984) – com seu conceito de *estruturação* – vieram resolver, em certa medida, o problema, assumindo uma capacidade interativa entre o sujeito social e a estrutura cultural na qual esse se insere ao nascer: a estrutura na qual nascemos determina nossa maneira de entender e de atuar sobre o mundo, porém é essa atuação a que por sua vez vai modificando a estrutura, introduzindo desordem, gerando conflito, produzindo cultura. Desta maneira, a abordagem da relação entre sujeito e sociedade ocorre de forma mais complexa: o processo de socialização vai se definindo por modelos de interação distintos, que produzem pessoas que *são* diferentes, e que por sua vez, ao interagir entre si vão transformando as próprias pautas de socialização, e com isto os traços que definem a sociedade.

Entretanto, nem o estruturalismo e nem estas últimas posições (qualificadas por muitos como “pós-estruturalistas”) prestaram suficiente atenção à interação entre a sociedade e a cultura material nos processos dinâmicos da cultura. Embora determinados autores inseridos nesta corrente viessem reclamando a interdependência “ontológica” entre sujeitos e objetos (Eliás 1990: 70), o fato é que a prática sociológica pós-estruturalista dava menos atenção ao nível material do que ao discursivo ou imaterial da cultura. No caso da arqueologia, a acolhida do *giro linguístico* primeiro (Hodder 1986) e posteriormente de uma fenomenologia subjetivista (Tilley 1994), impediu que se outorgasse suficiente importância aos objetos, que paradoxalmente definem a essência da disciplina. Isto desembocou naquilo que tem sido criticado como “inflação do discurso” na análise da cultura (Fernández 2007; Olsen

2010). Como reação, se importou, de novo da sociologia, a chamada *Teoria ator-rede* (Callon 1991; Latour 1993), que pretendia devolver “materialidade” ao mundo social e demonstrar que a cultura atual não é só uma construção discursiva ou um fenômeno de linguagem, senão o resultado da interação entre o material e o imaterial, sendo o primeiro tão determinante na transformação do segundo, quanto vice-versa.

Neste sentido, nos últimos anos foram surgindo propostas que, a partir de diversas disciplinas, podem ser englobadas naquilo que Edgar Morin (2005) denominou *Teoria da Complexidade*. Através desta se tenta abordar o estudo da cultura (tanto da nossa como das “outras”) com base numa perspectiva caracterizada pela dissolução dos dualismos com os quais trabalharam as ciências positivas até agora, superando a distância ontológica entre seres humanos e não-humanos (Viveiros de Castro 1996; Descola 1996, 2005), entre objetos e sujeitos – Haraway (1985) com seu conceito de *cyborg*; Latour (1993) e Callon (1991) com a *Teoria ator-rede* e o conceito de “atantes” – ; ou, em geral, entre pessoa e pessoa, ou pessoa e sustâncias exteriores com o conceito de “dividualidade” e “partibilidade”, utilizados por Strathern (1988) para se referir à construção da pessoa no mundo melanésio (vide Viveiros de Castro 2010: 92-94)<sup>75</sup>, etc. Na arqueologia tais idéias, que já contavam com algum precedente (Ingold 1990, 2000), estão sendo consolidadas na chamada *arqueologia simétrica* (Witmore, 2007) e na proliferação de perspectivas ontológicas (Knappet e Malafouris 2008; Holbraad 2009). Todas elas procuram chamar a atenção para a implicação da cultura material em todos estes processos não-dualistas, propondo uma nova leitura do passado (e do presente).

A partir destas posições, defendem que os sujeitos não podem ser concebidos sem os objetos, porque estes são os que lhes permitem “ser sujeitos” – atuar como pessoas – de determinada maneira, a qual por sua vez explica o tipo de objetos que fabricam (Elias 1990: 70; Latour 1993; Callon 1991). Trata-se de uma interdependência ontológica, existencial (Elias 1990: 70; González Ruibal *et al.* 2011), que impede

---

75 Conforme Viveiros de Castro (2010: 92), as obras de Wagner, Strathern ou Latour expressam “conexões sugestivas com as idéias de Deleuze” quem, junto com Guattari, desenvolveu no *Capitalismo y Esquizofrenia* “teses ricas em implicações antropológicas”.

a compreensão correta da cultura material sem investigar a identidade dos grupos que a fabricam e a utilizam (no caso das sociedades vivas) e que obriga a assumir que a identidade e a maneira de entender o mundo dos grupos do passado eram distintas das do presente, precisamente porque utilizavam uma cultura material diferente. Basta pensar em como os dispositivos de comunicação atuais e as novas tecnologias estão intimamente associadas a uma mudança no tipo de relações sociais definidas por um aumento progressivo da individualidade dos seus usuários (telefones *pessoais*, websites *pessoais*, redes muito amplas de pessoa a pessoa, etc.), para entender esta co-determinação.

Neste trabalho, partimos da *teoria da complexidade* da cultura para aprofundar um conceito que se está importando (também) dos modelos físicos para explicar a relação entre a cultura e as pessoas que a protagonizam, por um lado, e entre os sujeitos e os objetos, por outro. Este é o conceito de *fractalidade*, que começaremos a definir para depois aplicar a um caso de estudo, o da cultura Awá-Guajá (Maranhão, Brasil).

### **O conceito de *fractalidade* e sua aplicação à cultura**

O conceito de fractal foi desenvolvido no campo da matemática por Mandelbrot (1982), introduzindo um forte impacto no modo de interpretar a complexidade geométrica do universo. Com este conceito, relacionado com a teoria do caos (Abraham 1993: 52), Mandelbrot referia-se aos fenômenos de "auto-similaridade ou à tendência de padrões ou estruturas a aparecer recorrentemente em vários níveis ou escalas" (Mosko 2005: 24). Com ele queremos referir-nos ao fato de que a relação entre a sociedade e a pessoa não é em nenhum sentido uma relação de determinação (da sociedade sobre o indivíduo ou vice-versa), mas sim de escala. Isto é, ambos são a expressão, em diferente escala, da mesma dinâmica.

Nas palavras de Morin (2005: 423) – quem não utilizou expressamente o termo –, “cada indivíduo numa sociedade é uma parte de um todo, que é a sociedade, porém esta intervém, desde o nascimento do indivíduo, com sua língua, suas normas, suas proibições, sua cul-



tura, seu saber; outra vez, o todo está na parte” (Morin 2005: 430). Como consequência disto, “indivíduo e grupo são alternativas falsas (...) pois cada um deles influi no outro” (Wagner 1991: 162). A sociedade é como é porque as pessoas que a compõem são de certa forma, o que as leva a interagir de uma certa maneira e não de outra. Ao mesmo tempo, pelo fato de que a interação se estabelece de certa maneira, as pessoas são socializadas com certos valores, atitudes ou ideais, que vão gerando uma *feedback* constante com a sociedade na qual vivem. Como consequência, a aplicação do conceito de *fractalidade* ao estudo do “fenômeno humano” leva a deixar de considerar as pessoas como instâncias separadas da realidade social que produzem, uma vez que as mudanças observáveis no nível da sociedade são apenas a expressão das mudanças que ocorrem nas relações que a pessoas estabelecem umas com as outras e, por sua vez, da maneira de ser pessoa em cada momento. Então, a partir deste ponto de vista, “a pessoa não pode ser concebida como parte de um todo social, mas como sua versão em escala individual, do mesmo modo que e *socius* é a pessoa em escala coletiva. Em outras palavras, esta estrutura é fractal: uma distinção entre a parte e o todo não tem sentido” (Viveiros de Castro 2001: 31).

Embora Mosko (2005:42) aponte a Roy Wagner (1991) como o primeiro antropólogo que utilizou o conceito de “pessoa fractal” para tentar definir (nos grupos da Melanésia) esta relação indissolúvel e imbricada, Abraham (1993: 52) localiza num texto de Will MacWhinney (1990) “a primeira aplicação dos conceitos fractais à psique humana”. Em qualquer caso, reconhece que Wagner desenvolveu esta idéia para aplicá-la a trabalhos anteriores de Donna Haraway e Marilyn Strathern (Abraham *ibid.*). Na verdade, o próprio Wagner reconhece que seu conceito de “pessoa fractal” foi baseado na pessoa que “não é singular nem plural” de Marilyn Strathern (1990), e que este havia sido tomado do conceito de *cyborg* de Donna Haraway (1985) (Wagner 1991: 162). De acordo com Wagner, a ciência ocidental corta “arbitrariamente seções do manto total da congruência universal” para tomá-los como dados, que para nós são “nomes, indivíduos, grupos, objetos de riqueza e frases que contém informação”. Porém, ao proceder desta forma, “perdem seu sentido de fractalidade e se juntam às ordens sociais hegemônicas ocidentais” (Wagner 1991: 166). A partir deste ponto, Kelly (2005)

aplicou o conceito de “pessoa fractal” para diversos grupos da Amazônia - unindo a idéia de pessoa “dividual” de Strathern com o “perspectivismo” de Viveiros de Castro (1996) - e o próprio Viveiros de Castro (2001: 31) assumiu esta noção para referir-se aos grupos amazônicos<sup>76</sup>.

Neste trabalho queremos utilizar tal conceito para pensar as dinâmicas nas quais estão envolvidos os Awá-Gujá que vivem junto do Posto Indígena Juriti, localizado na Terra Indígena Awá, no Estado do Maranhão (Brasil). Como já foi salientado, os Awá estão passando por um processo de transformação cultural forçada e muito rápida. Neste momento, convivem num mesmo posto indígena caçadores-coletores que ainda mantêm estilos de vida e modos de relação com o mundo característicos da sua vida anterior ao contato com a sociedade globalizada, outros que, ao contrário, tendem a identificar-se com a cultura moderna da globalização e também aqueles que expressam, em diferentes medidas, a tensão entre os dois pólos. Nosso objetivo é demonstrar que o ponto onde se situa cada Awá dentro da gama de variações possíveis neste processo de transformação (desde um pólo “caçador” a um pólo “globalizado”) pode ser observado em qualquer traço cultural que dele se escolha para análise, constituindo assim uma realidade fractal: a localização espacial da sua moradia, a arquitetura que a caracteriza, a cultura material utilizada, a idéia de corpo e sua nudez, a percepção da relação natureza-cultura, o tipo de identidade mais ou menos individualizada que lhe caracteriza, etc. A modalidade que adota cada uma destas variáveis é coerente com as que adotam as demais, sendo esta coerência aquilo que percebemos como uma expressão cultural concreta ou como um grau específico de transformação e, ao mesmo tempo, como expressões identitárias pessoais diferentes. Não se pode desligar o cultural do pessoal, nem ambos da relação material com o mundo, nem da percepção do mundo. Não é possível entender uma parte sem entender o todo, e não se pode entender o todo sem entender as partes, como já havia enfatizado Pascal, adiantando-se ao que séculos depois começamos a denominar *teoria da complexidade*<sup>77</sup> (Morin 2005: 422).

---

76 Ver Viveiros de Castro (2010, cap. 6) para um desenvolvimento teórico do conceito e suas implicações.

77 Não é casualidade que Pierre Bourdieu tenha dedicado um livro às *Meditaciones Pascalianas* (Anagrama, Barcelona, 1999).

## Sobrevivência e transformação dos Awá-Guajá

Embora já se tenha abordado este tema em capítulos anteriores, é conveniente sintetizar aqui os principais dados relativos ao processo de sedentarização forçada e transformação cultural que estão vivendo os Awá do posto indígena Juriti. Até seu traslado, os Awá organizavam-se em pequenos grupos compostos por uma ou duas unidades familiares em movimento constante, que costumavam realizar contatos entre si para o intercâmbio de pessoas e de informação nos lugares onde crescia o coco babaçu (O'Dwyer 2002, nota 4), complemento fundamental de carboidratos para uma dieta baseada na caça. Recordemos (ver Introdução) que a população que vive junto ao Posto Juriti procede basicamente, de três expedições de contato (Gomes e Meirelles 2002; O'Dwyer 2002): a primeira realizada em 1989, quando foram trazidas 22 pessoas ao posto; a segunda, em 1991, quando se trasladou um grupo familiar (Takanĩhĩ Xa'a, sua esposa e dois filhos), além de um jovem e um homem maduro; e a terceira, em 1998, quando foi trasladado um pequeno grupo de quatro pessoas (família de Kamará e Parachĩ). Como resultado, temos atualmente no posto Juriti ao redor de 40 Awá, procedentes de três núcleos familiares distintos, que expressam graus distintos de transformação cultural. A mudança para o Posto Indígena Juriti significou para eles a possibilidade de sobrevivência sem perseguição, porém, em troca resultou em uma transformação radical nas suas pautas de mobilidade, principalmente devido às seguintes causas:

1º) Como já se viu no Capítulo 1, a Terra Indígena Awá foi projetada em 1987, para conectar outras duas Terras onde já viviam os Awá, com uma extensão inicial quatro vezes maior que a que finalmente foi outorgada (*ibid.*). Por sua vez, a superfície real ao longo da qual os Awá de Juriti podem mover-se constitui apenas um décimo da área finalmente demarcada, devido ao desmatamento seletivo que madeireiros ilegais estão praticando na área (Coelho *et al.* 2009: 93; Capítulo 10). Tudo isto explica o “encurralamento” progressivo – e a conseqüente perda de mobilidade – que os Awá estão sofrendo, ainda que isto não seja uma causa única.

2º) Embora a filosofia que guiou a criação da Terra Awá estabelecesse que os Awá transferidos poderiam escolher com liberdade o lugar e o modo da sua nova residência, com a única condição de respeitar os

limites da reserva, a prática se afasta desta aspiração teórica. Por um lado, sua transferência era o resultado de um passado repleto de experiências traumáticas, de perseguições por parte de invasores daquelas que até então eram suas terras, de extermínios planejados, mortes por fome e por doença, e fuga constante (Gomes e Meirelles 2002). Assim, ao chegar ao Juriti costumavam encontrar no posto um lugar a cuja proteção era fácil de habituar-se, ainda mais levando em conta que o pessoal da FUNAI preferia manter-los próximos e bem localizados para garantir esta proteção. A consequência é que todos os Awá estabeleceram uma residência permanente, mais ou menos próxima do posto, a partir da qual realizam saídas diárias para caçar e coletar. Isto está gerando uma dinâmica não somente de mobilidade, mas também de parentesco, progressivamente fechada em si mesma, que sem dúvida terá consequências preocupantes. Como única exceção a esta regra de redução progressiva da mobilidade, em Juriti existem algumas pessoas ou famílias que realizam deslocamentos para caçar em áreas afastadas do posto, que chegam a durar dias, semanas ou, inclusive, meses (González Ruibal *et al.* 2010) (ver Capítulo 4).

3º) Frente à redução do raio de mobilidade, a FUNAI antecipou a provável extinção da caça e o esgotamento geral dos recursos. A densidade de animais de caça ainda é excepcionalmente alta na zona, o que é surpreendente dada a pressão que suporta a área de abastecimento mais próxima do posto. Alguns autores (Forline, *com. pers.*) atribuem este fato ao elevado índice de desmatamento realizado na Amazônia e à concentração das espécies sobreviventes nas manchas de floresta que ainda restam. Por sua parte, embora não exista nenhuma avaliação do potencial da zona de Juriti para fornecer carboidratos a 40 pessoas, a FUNAI supõe que a redução da mobilidade dos Awá leva a uma exploração excessiva dos limitados cocais existentes na área próxima ao posto, convertendo-lhes num recurso insuficiente. Para sanar esta suposta carência, como vimos, estão pressionando os Awá a que cultivem mandioca e arroz através do sistema de roça com corte e queima e, desta forma, terminam assimilando-os ao modo de vida camponês. Tal imposição implica numa transformação radical das suas pautas de vida, deslocamento e atividades cotidianas, gerando uma reação desigual en-

tre os Awá: alguns resistem em comparecer à roça, aumentando a duração de suas saídas logísticas, enquanto outros assumem uma carga extra de trabalho na roça, e ainda há aqueles que dedicam mais tempo a este trabalho do que a caçar, produzindo a farinha de mandioca que depois compartilharão com o resto do grupo. Em qualquer caso, esta atividade também incide em uma transformação nas pautas de mobilidade, pois na medida em que o cultivo de mandioca é realizado por mais membros do grupo (inicialmente todos se negavam a plantar e a FUNAI tinha que contratar lavradores do entorno), sua mobilidade também vai sendo progressivamente reduzida (Hernando *et al.* 2011) (ver Capítulo 9).

Por último, a FUNAI também está forçando mudanças por intermédio da cultura material. Ao entregar anzóis, roupa, calçados, lanternas (que necessitam pilhas), sabão, etc., a todos os Awá, além de espingardas – pólvora, cartuchos, pistões– a somente alguns deles, está alterando as pautas culturais tradicionais e está rompendo a igualdade econômica e social que caracterizava o grupo até então. Entretanto, como já se mencionou antes (González Ruibal *et al.* 2011, ver capítulo 5), o arco e flecha estão investidos de um valor que claramente excede sua funcionalidade, por isto é que seu uso por alguns Awá constitui também um exercício de resistência à transformação, assim como a nudez ou o desinteresse em pedir e acumular objetos.

Assim, no momento da pesquisa, em Juriti, podiam ser contempladas situações pessoais bastante variadas em relação ao grau de transformação cultural, manifestando mais ou menos resistência ou adesão ao modelo identitário e cultural representado pelos membros da FUNAI, que simbolizam a instância de poder e de proteção dentro da terra indígena. Entretanto, para poder analisar o caráter interativo e co-dependente das variáveis culturais envolvidas e a relação de *fractalidade* entre o sujeito e a cultura, devemos primeiro fazer referência à organização espacial que foi definindo a localização dos Awá na sua chegada à terra indígena.

## **Os Awá, a transformação cultural e o uso do espaço**

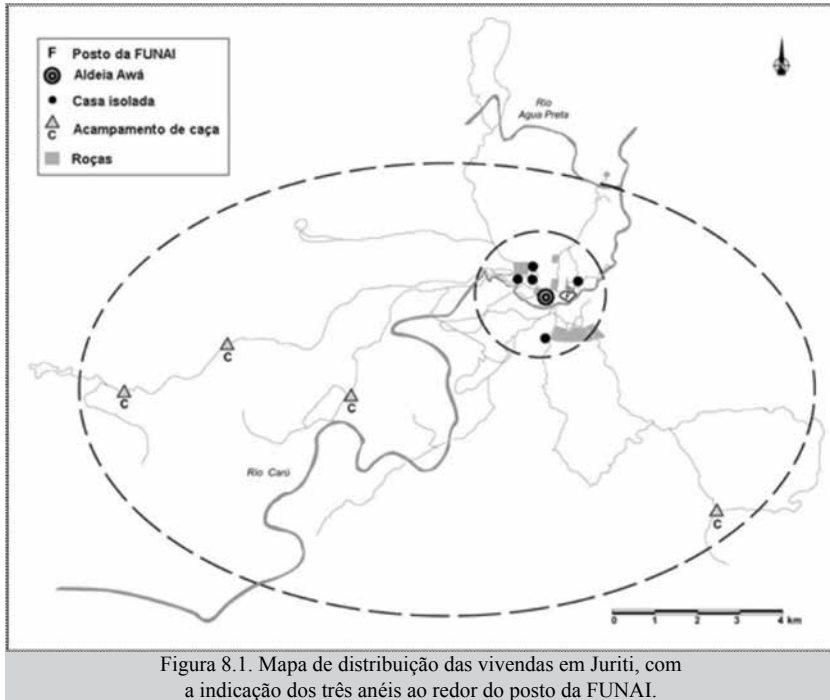
Dadas as limitações identificadas em relação à mobilidade, ao chegar à terra indígena os Awá foram escolhendo lugares relativamente

estáveis para instalar suas vivendas. Geralmente, preferiam ficar próximos do posto da FUNAI para se sentir mais protegidos, e porque, como se viu, a própria FUNAI lhes incentivava neste sentido para aumentar sua capacidade de proteção e de controle. Dentro desta limitação, eles tinham a liberdade para assentar-se no lugar onde preferissem e, de fato, podiam (e podem) afastar-se do posto ou ter uma moradia próxima deste, combinada com saídas logísticas que podem ser de uma ou duas noites, ou chegar a se converter num exercício de mobilidade residencial (Binford 1980), quando ficam aí durante temporadas superiores há um mês.

Como mencionamos, Juriti formou-se essencialmente através de três grupos familiares que foram transferidos à reserva em distintos momentos. Este fato poderia induzir a pensar que a distribuição espacial atual das moradias segue um critério derivado deste fator e que se encontram agrupados em função do seu parentesco inicial. Entretanto, a observação da distribuição demonstra que não é esta a variável determinante para a escolha do tipo e do lugar de moradia, mas sim o grau de resistência ou de afinidade/identificação com a cultura moderna e globalizadora, representada pelos membros da FUNAI que vivem no posto. De fato, irmãos com idades parecidas, que chegaram juntos no mesmo grupo familiar, vivem atualmente em lugares de características muito diferentes, pois foram escolhendo determinadas posições (pessoais, culturais, espaciais,...) diferentes, segundo seu desejo de manter pautas tradicionais de caça e coleta ou de reproduzir os esquemas culturais próprios da FUNAI.

Quando se observa na Figura 8.1 o esquema de distribuição das vivendas, se pode comprovar que existe uma pauta espacial clara em Juriti. Tomando o posto da FUNAI como centro, os Awá foram instalando-se ao seu redor, de forma desorganizada e não-planificada, em três anéis concêntricos: 1) existem pessoas que preferiram instalar suas residências próximas ao posto da FUNAI, gerando, pouco a pouco, o que denominaremos de uma “aldeia” de vivendas concentradas ao redor de um espaço público central. 2) Outras preferiram instalar-se a uma distância de aproximadamente 1 km do posto, com casas isoladas entre si. 3) Finalmente, outras moram de forma permanente em umas das duas áreas anteriores, e também constroem acampamentos temporários

de caça, os quais chegam a estar ocupados durante várias semanas, de forma contínua. Como veremos, cada uma destas três zonas caracteriza-se por uma série de traços da cultura material utilizada e de aspectos identitários de seus ocupantes, que indicam uma relação inseparável entre afastamento espacial e resistência cultural, tal qual foi identificado em outros contextos culturais (por exemplo, Moore 1995: 130).



Poderíamos dizer que em Juriti se observa uma tendência à auto-organização espacial que está repleta de significado cultural e identitário. O conceito de auto-organização se encontra intimamente ligado à teoria da fractalidade (Portugali 2000). Os autores desta proposta de auto-organização nos sistemas complexos (principalmente físicos teóricos) sugeriram que em determinadas situações “as forças externas que atuam sobre um sistema não determinam/causam seu comportamento, mas estimulam processos internos e independentes pelos quais o sistema se auto-organiza” (Portugali 2000: 50). Precisamente, este é o fenômeno que se observa no caso dos Awá de Juriti: no impacto

da modernidade, da sociedade camponesa e dos programas desenvolvimentistas da FUNAI, de nenhum modo estava implícito o surgimento de uma determinada estrutura de organização espacial, que, portanto, não lhes foi imposta. Ao contrário, esta foi surgindo de maneira espontânea como expressão de lógicas e de significados culturais profundos. De certa maneira se pode comparar a idéia de auto-organização com o habitus de Bourdieu (1977: 72) – o princípio gerador de estratégias que permite aos atores sociais fazer frente a circunstâncias imprevistas ou cambiantes, sem obedecer a regras explícitas. Em ambos os casos, se adverte que os movimentos (espaciais, sociais) estão “objetivamente organizados como estratégias [espaciais, sociais], porém sem que sejam o produto de uma intenção estratégica genuína” (*ibid*: 73). Esta ênfase nos princípios reguladores inconscientes, porém ativos, distingue por um lado esta abordagem complexa das perspectivas pós-modernas (como a chamada “corrente pós-processual” ou interpretativa na arqueologia) – que enfatizam somente a capacidade consciente de ação humana (agência) – e, por outro, das perspectivas modernas ou processuais que vinculam todas as dinâmicas culturais à mesma lógica que impera na sociedade do presente.

Por sua vez, essa tendência à auto-organização em Juriti expressa uma lógica dualista identificável na co-variação de todos os traços culturais associados a cada um dos assentamentos. Poderíamos resumir o argumento que segue afirmando que os Awá estão mostrando uma grande variedade de reações à transformação que lhes é imposta: desde uma resistência mais ativa (Scott 2000; Day *et al.* 1999) até tentativas de assimilação à cultura representada pela FUNAI. Neste momento, os membros do grupo transitam entre dois pólos de categorias opostas, os dois capazes de gerar uma identidade e um sentido de orientação vital, porém mutuamente incompatíveis. Em um dos pólos situam-se as categorias associadas à identidade tradicional de caçadores-coletores, que implica numa idéia de si mesmos associada sempre ao grupo, um sentido de tempo centrado basicamente no presente (é necessário mencionar a exiguidade de indicadores temporais na língua Awá), uma rejeição à mudança, uma localização mítica (e, portanto, construída através de referências espaciais) do passado, um uso de cultura material tradicional, a nudez como expressão do corpo, a inexistência de barreiras entre o



que nós consideramos natureza e cultura (Bird-David 1999; Hernando 2002). No pólo oposto está representada a cultura encarnada pelos agentes da FUNAI que se encontram na metade do caminho entre a sociedade camponesa (*cabocla*) e a modernidade (Nugent 1993), pelo qual poderiam ser considerados como “modernos vernáculos”. Estes se associam a um determinado desenvolvimento da individualidade, a um corpo vestido, a uma percepção de tempo onde passado, presente e futuro têm conteúdos diferentes e o passado se constrói através de referências temporais, a uma busca de mudanças, à segurança frente aos estanhos, ao uso de tecnologia industrial, a uma religião institucionalizada e baseada na escrita, etc. Estas pautas encarnadas pelos agentes da FUNAI oferecem um modelo a imitar, que de fato é imitado por aqueles Awá que, seja por sua juventude ou por suas inclinações pessoais, estão desenvolvendo traços mais individualizados que os demais.

Durante a pesquisa em Juriti, observamos Awá que encarnam combinações das categorias de ambos os pólos, em diferentes graus, às vezes de forma aparentemente contraditória, e sempre de modo conflituoso. A transformação parece inevitável, resultante, por um lado, do desaparecimento das condições que permitiam levar um modo de vida caçador-coletor com mobilidade constante e, por outro, da pressão transformadora exercida pela FUNAI. Neste sentido, pode-se dizer que o fato de que todos ainda se considerem caçadores-coletores (González Ruibal *et al.* 2011) constitui por si só um ato cotidiano (ainda que inconsciente) de resistência coletiva contra a transformação (ver Beretta 2008: 107 para um caso similar entre os Mby’á da Argentina). Dentro desta dinâmica traumática e de resistência, existem determinadas pessoas – aquelas que representam as categorias associadas ao pólo mais “tradicional” – que encarnam uma resistência mais ativa, subversiva e visível, *atuando* (Foucault 1994: 635; Bourdieu 2007) de todos os modos possíveis para exercer seu repúdio à transformação.

Em Juriti se podem observar distintos modos de relação com a natureza, cultura material, roupas, corpo,... Aqui nos interessa destacar que quando se modifica o caráter de uma destas relações, também se modifica o das demais. Isto nos permite observar, empiricamente, aquilo que a pesquisa histórica não permitiu observar: o fato de que a sociedade muda é apenas uma expressão, em nível coletivo, das mudanças

pelas quais as pessoas estão passando no núcleo mais profundo da sua subjetividade e, portanto, das relações que mantêm com o mundo. Isto era ao que nos referíamos com o conceito de *fractalidade* da cultura. Entre os Awá é observável uma covariação dos seguintes traços (entre outros):

1- a distância que situam suas estruturas de habitação em relação ao posto da FUNAI: uma maior distância indica mais resistência.

2- a relação entre o que nós consideramos “natureza” e “cultura”.

3- a arquitetura e o estilo das estruturas de vivenda: desde aquelas mais tradicionais, de caráter provisório, constituídas com folhas e pequenos troncos amarrados transversalmente a árvores (que não são cortadas); passando por estruturas estáveis de madeira, com teto vegetal plano ou com duas águas, porém sem paredes; até as casas de adobe que exibem uma clara diferenciação entre espaço “público” e “privado” (González *et al.*, 2010).

4- O tipo de artefatos utilizados. Os objetos utilizados vão desde aqueles fabricados com os materiais e as técnicas mais tradicionais, até os de materiais industriais, recebidos da FUNAI.

5- O modo de identidade pessoal, que varia entre uma adscrição clara ao grupo – que pode denominar-se identidade “relacional” ou “dividual” (Strathern 1988; Markus e Kitayama 1991; Bird-David 1999; Hernando 2002; LiPuma 2002; Fowler 2004, etc.) – e uma identidade definida por certos traços que se inclinam à individualidade<sup>78</sup>. O primeiro se expressa através da reciprocidade generalizada, de uma aparência pessoal similar a do resto dos membros do grupo, da ausência de uma busca por mudanças nas atividades cotidianas, da inexistência de diferenciação entre uma esfera pública e uma privada de atuação, etc. A segunda se manifesta através do desejo e apropriação de objetos doados pela FUNAI, do uso de roupas variadas que lhes diferenciam entre si, do rompimento com a regra de reciprocidade com o grupo, da busca por mudanças nas atividades diárias, etc. As diferenças se expressam também na aceitação ou repúdio ao trabalho agrícola imposto pela FUNAI para cultivar mandioca no sistema de roça.

---

78 Adotamos o conceito de individualidade de Geertz (1984: 126): “a bounded, unique, distinctive [mode of] being, contrastive both against other beings and against a social and natural background”.

6- Efetivamente, o tipo de estratégia econômica praticada constitui outra das variáveis em jogo, porque o trabalho na roça envolve uma relação com a natureza, o corpo, o tempo e a própria atividade humana contrária àquela inerente à caça e coleta. Nesta última não se distingue o “trabalho” da própria vida, a atividade está cheia de prazer, o tempo é puro presente, o corpo se desnuda, o deslocamento é constante e transcorre na sombra, sob a luz parda da selva..., enquanto que a roça implica num “trabalho” duro e sacrificado, abaixo de um sol abrasador, que exige que se cubra todo o corpo, envolvendo um sentido de tempo sazonal e, portanto, aberto a passados e a futuros, atuando sobre uma natureza que não interage e nem desafia, pois está dominada e é passiva...

Estes seis traços (localização espacial, relação natureza-cultura, estrutura habitacional, cultura material, modo de identidade e estratégia econômica) co-variam com uma lógica interdependente entre eles, fazendo emergir um modelo espacial ternário organizado em três círculos concêntricos, definidos pela mínima resistência (no centro) ou pela máxima (no “círculo exterior”) ao modo de vida representado pela FUNAI. Pode-se dizer que o posto é o centro gravitacional simbólico que encarna o pólo de atração/resistência sobre o qual giram os conflitos e as resistências do grupo. Iniciando pelas moradias situadas a maior distância, se poderia definir as trações destes três anéis do seguinte modo (Figura 8.1.):

1- No “anel exterior” existem apenas acampamentos temporais, reproduzindo desta forma a pauta de seu modo de vida tradicional (ver Capítulo 4). Situam-se a distâncias que variam 4 e 10 km da aldeia e alguns representam uma mobilidade logística (Binford 1980) de somente algumas horas ou uma noite, enquanto que outros representam um grau intermediário entre a mobilidade logística e a residencial, uma vez que são ocupados por todo grupo familiar de forma permanente durante períodos superiores a mês. Existem acampamentos próprios de estação chuvosa e de estação seca. Em nosso trabalho de campo, documentamos dois relacionados à primeira (Mão de Onça 1, a 10 km da aldeia e Igarapé Juriti, a 6,5 km), e dois à segunda (Mão de Onça 2, a 5 km e Rio Caru, a 4 km), embora tenhamos acompanhado apenas a ocupação e o uso dos dois últimos (González Ruibal *et al.* 2010) (Figura 8.2).

Em todos os casos, os acampamentos apresentam poucas estruturas. Estes se localizam próximos de rios e se delimitam através de uma limpeza superficial do solo, que nunca envolve o corte de árvores. As redes (que são tapadas com grandes folhas de palmeira na estação chuvosa) são penduradas nas árvores formando um círculo, que é completado pela grelha onde será assada a carne obtida. Assim, se pode afirmar que o espaço habitado é o espaço natural puro, sem que seja possível diferenciar a natureza da cultura. Por sua vez, a cultura material utilizada é aquela característica do período pré-contato, e os ocupantes destes acampamentos rejeitam completamente o trabalho na roça, e nunca solicitam presentes, vestimentas ou objetos à FUNAI.



Figura 8.2. Acampamento Mão de Onça 2

São poucos os Awá que se aventuram viver durante períodos de várias semanas nestes acampamentos afastados do posto. Na verdade, somente uma família, a última a contatada em 1998, mostra um desejo constante e repetido por este modo de vida, e foram estes os ocupantes dos dois acampamentos de verão que documentamos amplamente. O grupo familiar inicial estava integrado por Kamará e sua mulher Parachĩ, junto com seus dois filhos. Aparentemente são os sobreviventes de um grupo maior, vitimado pelos frequentes ataques dos “brancos”

(Gomes e Meirelles 2002: 3). Seu isolamento e gosto pela vida livre na floresta poderiam obedecer, portanto, a sua procedência diferente dos demais e à menor antiguidade do seu contato. Entretanto, como prova de que estas razões se sobrepõem a outras de caráter distinto, logo da sua chegada, a este núcleo familiar inicial uniu-se Chipa Xa'a Ramãj (que até então vivia na “aldeia”) como segundo marido, formando assim - junto a mais dois filhos nascidos da união poliândrica<sup>79</sup> - o núcleo familiar mais estável e harmônico de todo o grupo. Os dois homens são excelentes caçadores que somente utilizam arco e flecha (a cuja fabricação dedicam a maior parte do tempo), cordas de fibra vegetal feitas por eles para subir nas árvores, seguem usando resina vegetal como iluminação noturna (no lugar de lanternas) e resistem a vestir-se igual aos funcionários. Embora costumem usar calção, nunca pedem roupa, assim como os chinelos e as botas, os quais preferem não usar. Os dois ainda usam no antebraço um adorno feito de contas – antes sementes vegetais, agora contas de plástico doadas pela FUNAI – que constitui no único adorno tradicional distintivo do grupo.

2- O “anel intermediário” (Figura 8.3.) está integrado por vivendas situadas dentro de um raio de aproximadamente 1 km do posto. Estas já são permanentes, marcando uma diferença com a pauta de habitat tradicional. Nelas vivem os caçadores que se afastam ocasionalmente em expedições semi-logísticas/semi-residenciais. No total se localizam nesse anel cinco vivendas permanentes (as quais serão nomeadas de acordo com seus caçadores): a de Kamará- Chipa Xa'a Ramãj (quando não estão nos acampamentos do “anel exterior”), de Takanĩhĩ Xa'a, de Pira Ma'a, de Muturuhũ (até o ano de 2007) e da anciã Americhá (até o ano de 2006). Todos continuam caçando com arco e flecha (inclusive Americhá as possui, ainda que nunca tenhamos visto usá-los) e apresentam muita resistência em colaborar na roça. De fato, são raras as ocasiões em que Muturuhũ e Pira Ma'a comparecem neste lugar. Nenhum deles apresenta uma inclinação a vestir roupas como as dos funcionários, sendo frequente que saiam desnudos a caçar. Por sua parte,

<sup>79</sup> Os Awá podem apresentar poliandria ou poliginia (Comier 2003a: 65). No posto Juritĩ aparece a segunda pelo menor número de mulheres em relação ao de homens.

todos resistem fortemente a colaborar na roça, a exceção de Pira Ma'a, que começou a cultivar uma horta privada, como se verá adiante.

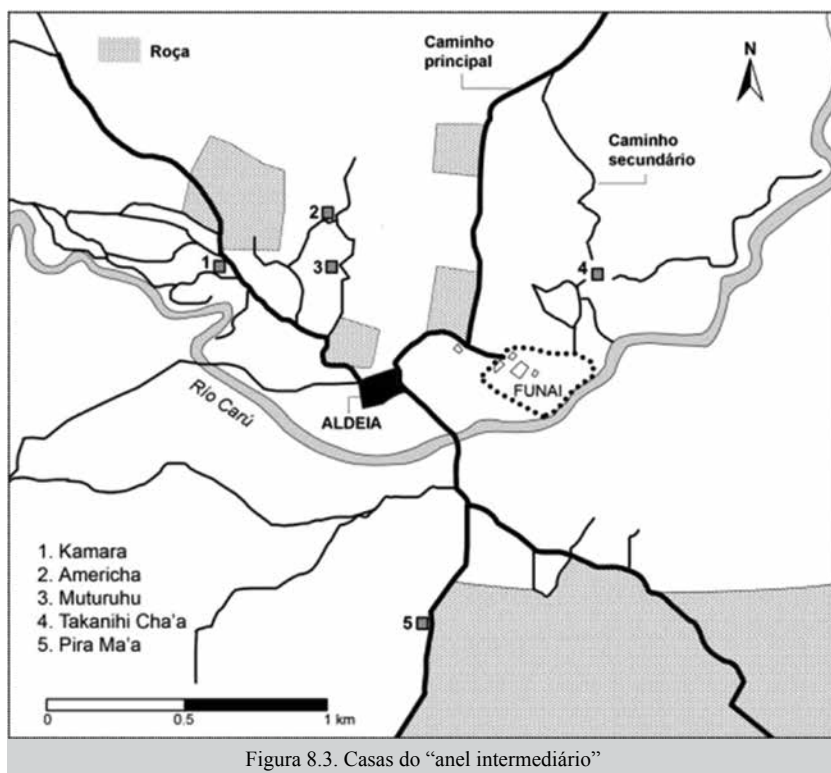


Figura 8.3. Casas do “anel intermediário”

Qual é então a diferença desse anel em relação ao “anel exterior”? Para começar, possuem vivendas construídas de forma estável, que exigem abrir uma clareira na zona de floresta onde a edificam, abrindo caminho para a dicotomia natureza/cultura e à idéia de “entorno”: ao cortar árvores para abrir espaço à vivenda, intervêm sobre a natureza para delimitar o espaço de vida. Apesar disto, contudo, as moradias sempre são abertas, com estruturas fixas de madeira, telhado plano ou de duas águas e nenhuma estabelece contato visual com as demais (Figura 8.4).

É significativo o caso de Americhá, a mulher mais idosa de Juriti, a qual se calcula que tenha mais de 90 anos (tem bisnetos). Americhá morava sozinha neste “anel intermediário” até 2006, quando mudou sua vivenda (que ela própria constrói, sem ajuda) para a margem da aldeia

– onde se encontra sua filha e sua família. No entanto, como prova do significado que tem a escolha do lugar em termos de resistência-adesão à cultura representada pela FUNAI, quando sua idade a obrigou a aproximar-se da aldeia, localizou sua cabana de costas para a mesma, escondida entre a folhagem da selva. Deste modo, embora esteja próxima, não pode ser vista de nenhuma posição, vivendo aparentemente isolada, tal qual o resto dos membros que habitam o “anel intermediário”. Americhá ainda segue coletando a fibra de *tucum* (*Astrocaryum vulgare*), que uma vez seca ao fogo e separada em tiras finas, utiliza para fabricar o cordão vegetal com o qual manufatura sua saia (*tapaya*) e sua rede (*kaha*), realizando, assim, parte do tipo de atividades que eram executadas tradicionalmente pelas mulheres do grupo e que agora estão praticamente desaparecidas (Hernando *et al.* 2011). Neste sentido, cabe destacar que os objetos utilizados pelos habitantes do “anel intermediário” são também tradicionais: somente em 2007 entraram recipientes de metal na casa de Takanĩhĩ Xa’a. Até então, se usavam cascos de tartaruga, folhas secas de palmeira, cocos de babaçu, cestas descartáveis (*marakun*) de folha de palmeira, leques para o fogo (*tatamaká*) feitos também destas folhas, etc..



Figura 8.4. Casa permanente de Kamará-Chipa Cha'a Ramäj-Parachi no “anel intermediário”. Em frente da casa, se vê Alfredo González Ruibal desenhando.

Em geral, os ocupantes do “anel intermediário” apresentam alguns traços ambivalentes no que se refere à resistência/adesão à cultura representada pela FUNAI, embora o caso mais explícito seja de Pira Ma’a. Ele continua morando a aproximadamente 1 km da aldeia, onde passa muito tempo visitando seu filho Pirai Ma’a. Esta tendência a se associar com o grupo da “aldeia” se expressa, igualmente, na cultura material que maneja: ainda que sua casa seja aberta e com teto vegetal de duas águas, Pira Ma’a constantemente solicita objetos de metal, lanternas, sabão, etc., ao pessoal da FUNAI. Além disto, foi o primeiro membro do grupo que começou a trabalhar uma pequena roça pessoal, onde está plantando mamão, batata doce e abóbora (*Cucurbita*) para garantir comida a um bebê que sua jovem mulher deu à luz. Ou seja, está introduzindo a agricultura e as mudanças na sua vida mais pessoal de forma voluntária, o que lhe permite diferenciar-se dos demais e garantir o sustento em termos alheios à reciprocidade. Entretanto, diferentemente dos moradores da “aldeia”, ele costuma sair totalmente desnudo e caçar com arco e flecha, manifestando assim esta ambivalência em relação aos dois pólos culturais, cuja tensão é expressa pelo grupo.

Os habitantes deste “anel” tornam claramente visível o caráter dinâmico do processo de transformações protagonizado pelos Awá: tanto na mudança de vivenda de Americhá e Muturuhũ, quanto na horta de Pira Ma’a, demonstram a constante necessidade, a qual se vêem submetidos os atores sociais, de tomar decisões e formar alianças que vão transformando, pouco a pouco, o panorama sócio-cultural, pessoal e identitário de Jurití.

3- O anel interior ou a “aldeia” (Figura 8.5) está formado por um núcleo populacional pequeno, localizado a uns 400 m do posto da FUNAI. Foi criado, em 1989, com a chegada do primeiro grupo de Awá, que continua sendo o grupo principal que o habita. Suas vivendas, além de serem permanentes, formam parte de um núcleo populacional no qual se diferenciam claramente as categorias modernas de “espaço público”/“espaço privado”, estabelecendo uma separação radical entre “natureza” e “cultura”. Em algumas das suas casas se documentou o máximo de objetos “modernos”, e seus moradores, que são aqueles que



adotam mais elementos da identidade cultural representada pelos agentes da FUNAI, trabalham de maneira rotineira e sem resistência na roça, e constantemente demandam presentes e objetos, por mais inúteis que estes possam resultar.

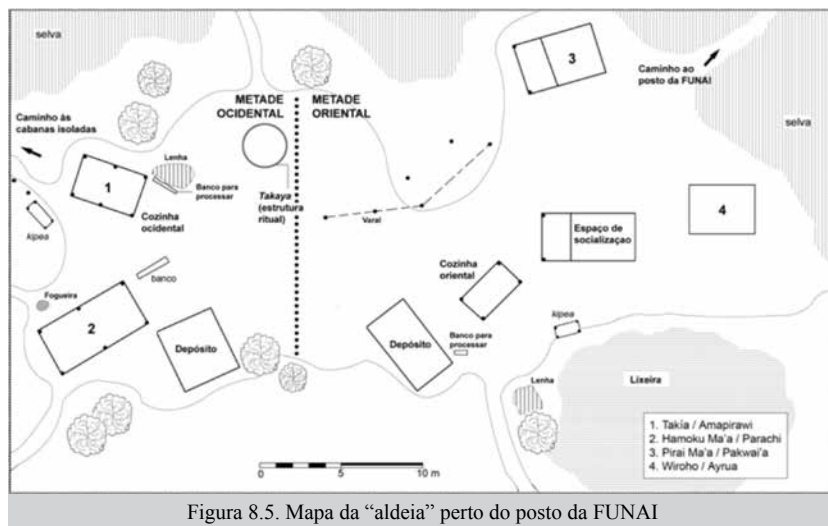


Figura 8.5. Mapa da “aldeia” perto do posto da FUNAI

A “aldeia” está integrada por seis vivendas localizadas num espaço em comum. Todas têm estruturas construtivas fixas e estáveis, porém algumas constam somente de uma armação de madeira com planta retangular, sem paredes e com telhado de duas águas (igual aquelas do anel intermediário), enquanto que outras são de paredes de adobe e teto vegetal, similares às que usam os lavradores da região. Quando se observa a planta do conjunto da “aldeia”, se comprova que estas estruturas estão organizadas segundo uma lógica espelhada em duas metades, as quais denominamos “metade ocidental” e “metade oriental”. Em cada uma delas se situam três estruturas, duas das quais são de habitação (nº 1 e 2 na “metade ocidental” e 3 e 4 na “metade oriental”) e uma terceira que serve para armazenamento. Além destas estruturas, em cada metade existem também: 1) uma fogueira (que na “metade ocidental” forma parte da casa nº 1) e 2) uma *kipea* ou banco alto de madeira para depositar comida, água e elementos de cozinha resguardados dos animais.

A “aldeia” apresenta o grau máximo de aproximação à cultura do estado moderno representada pela FUNAI ou, expressado de outra for-

ma, o grau mínimo de resistência cultural. Como se pode observar na Figura 8.5, no centro do espaço, dividido simetricamente, se localiza uma estrutura vegetal denominada *takaya*, feita com folhas de palmeira atadas em círculo para acolher no seu interior o ritual de *takwara* através do qual os Awá visitam o *iwa* onde vivem seus ancestrais (ver Figura 4.8 no Capítulo 4). No entanto, esta representação ideal não pode negar o antagonismo que lhe atravessa e que é bastante evidente do ponto de vista material. De fato, as duas metades da “aldeia” apresentam traços distintos, dependendo da sua distância do posto da FUNAI: a “metade ocidental” – a mais afastada do posto – ainda apresenta sinais de resistência, embora muito mais mesclados e matizados do que os observados no “anel intermediário” e, obviamente, no “exterior”. Na metade “oriental” – a mais próxima ao posto –, a transformação cultural dos Awá chega a sua máxima expressão.

Neste sentido, na “metade ocidental” (mais afastada) as estruturas de habitação continuam sendo abertas, de madeira e com teto vegetal de duas águas, sem paredes, porém já possuem uma estrutura de armazenamento feita de adobe (Figura 8.6). Na casa nº 1 moram Takia com sua mulher Amã Pinawĩ e Muturuhú, que também já tinha sido esposo desta e que recentemente se juntou a este núcleo. Ambos caçadores



Figura 8.6. Metade “ocidental” da aldeia

continuam utilizando arco e flecha, diferentemente de Hamoku Ma'a, um jovem caçador que mora na casa nº 2 com sua também jovem mulher Parachĩ e que já utiliza espingarda dada pela FUNAI. As duas casas possuem redes de algodão dadas pela FUNAI e abundantes roupas “modernas”, especialmente a casa nº 2 – uma vez que a jovem Parachĩ é uma das mais ativas solicitantes de presentes de todo o grupo.

Por sua vez, na “metade oriental”, a mais próxima do posto da FUNAI, moram Pira'í Ma'a – e sua mulher Pakwa'ña – (casa 3) e Wira'hó – e sua mulher Ayrúa – (casa 4), os quais apresentam o menor grau de resistência cultural de todo o grupo. Participam ativamente do trabalho na roça, nunca dormem em acampamentos fora da aldeia (porque segundo Pira'í Ma'a “dormir na selva é muito perigoso”, demonstrando seu afastamento de uma mentalidade caçadora). Quando saem para caçar sempre levam espingarda e utilizam estratégias cinegéticas típicas dos lavradores, tais como postos de observação e caçadas noturnas com lanternas. Sempre vão vestidos e todos os dias mudam de roupa, e seus pedidos de presentes são contínuos e chegam a incluir objetos altamente inúteis neste contexto tais como meias e bicicletas (que alguma vez viram numa revista da FUNAI). Juntamente com Hamoku Ma'a – da “metade ocidental” – são os caçadores (adultos e pais de família) mais jovens de todo o grupo, e os únicos que falam algumas palavras em português. É curioso notar que quando tomam emprestado nossos cadernos e canetas imitam os signos da escrita ao invés de realizar motivos abstratos inventados – como os demais fazem – e coerentemente com isto, suas casas são de adobe, imitando a dos lavradores, permitindo estabelecer uma clara separação entre “espaço público” e “espaço privado” (Figura 8.7), pois as casas fechadas de adobe impedem que se observe as coisas que acontecem no seu interior. De fato, notamos que nestas casas ocorriam algumas condutas alheias à relação de solidariedade e reciprocidade que caracteriza o resto do grupo, pois seus moradores escondiam e consumiam alimentos ao resguardo dos demais, evitando compartilhar. Da mesma forma que outros objetos, as casas induzem determinado comportamento cultural e dão forma a uma determinada identidade. O espaço doméstico, no entanto, resulta particularmente importante no momento de orientar as práticas culturais e,

consequentemente, o *habitus* daqueles que moram nelas (cf. Bourdieu 1979, Donley-Reid 1990). Portanto, estamos assistindo o surgimento de distintos *habitus*, próprios de uma sociedade complexa. Frente a um *habitus* tradicionalmente dividido de acordo com o gênero e a idade, agora surgem novas estruturas *estruturantes* que dão lugar a novas formas de comportamento, reforçando deste modo a covariação e mútua determinação de todos os elementos culturais envolvidos na transformação que os Awá estão sofrendo.



Figura 8.7. Casa do Pira'í Ma'a, feita de pau-a-pique, na "metade oriental" da aldeia

Em síntese, poderíamos afirmar que os Awá foram organizando-se espacialmente conforme uma lógica não-consciente e tampouco planejada, mas que revela um padrão inconsciente gerador de estratégias de organização que se expressa em todos os níveis observáveis, tanto identitários quanto relativos à cultura material, às estruturas de residência, à relação natureza-cultura (ou a dissolução destas categorias), ao conceito de corpo, à estratégia econômica ou à distância do posto da FUNAI. Através destes princípios organizadores, os Awá expressam o núcleo principal que neste momento define sua cultura, o qual consiste no conflito de resistência/adesão à mudança cultural imposta pela FUNAI. Trata-se de um núcleo traumático, organizado ao redor da

dualidade tradição-inovação, que se expressa espacialmente através de um modelo ternário. Para terminar, nos referiremos àquilo que pode ser o significado último deste modelo espacial.

### **Os Awá e a expressão espacial da (trauma da) transformação cultural forçada**

Em 1956, Lévi-Strauss (1976) publicou, pela primeira vez, a hipótese de que determinadas sociedades da Amazônia (particularmente as vinculadas à família Gê) expressavam espacialmente a dualidade essencial que orientava seu sistema de crenças e de organização social. Diante das críticas de Maybury-Lewis (1960) reafirmou sua proposta enfatizando o fato de que a divisão em metades pode deixar aparecer outra forma de dualismo “não mais diametral, mas, poder-se-ia dizer, concêntrico” (Lévi-Strauss 1976: 80). Em determinadas sociedades, tais como as das ilhas Trobriand estudadas por Malinowski, esta organização concêntrica era exclusiva, enquanto que em outras como “os Bororo, os Timbira e sociedades indonésias por demais numerosas para serem consideradas uma por uma”, “se manifesta, de modo particularmente claro a coexistência dos dois tipos” (Lévi-Strauss 1976: 81). Efetivamente, as oposições demonstradas por essas divisões não têm que ver somente com critérios sociológicos de organização social, mas também com “a distinção ecológica (mas também filosófica) entre terreno desmatado, relacionado com a cultura, e floresta selvagem, pertencente à ordem da natureza” (*ibid.*: 80).

Apesar da sua aparência, nas organizações concêntricas ternárias o princípio de organização também é dualista, “com a diferença de que termos da oposição são necessariamente desiguais, na questão do prestígio social ou religioso, ou em ambos ao mesmo tempo” (Lévi-Strauss 1973:163). Lévi-Strauss se pergunta como se pode explicar a hierarquização?: “no caso das estruturas concêntricas, a desigualdade está implícita, já que os dois elementos são, se assim podemos dizer, ordenados em relação a um mesmo termo de referência: o centro” (*ibid.*), o qual já produz uma ordenação em termos desiguais. Segundo este antropólogo,

a organização dualista “não é, pois, primeiramente, uma instituição... É, antes de mais nada, um princípio de organização, capaz de receber aplicações muito diversas e sobretudo mais ou menos avançadas” (Lévi-Strauss 1982: 114).

É precisamente neste sentido de princípio “psicológico e lógico” (*ibid.*) – e não institucional – que entendemos a emergência de um sistema dual entre os Awá. Esta idéia de princípio gerador resulta, além disto, compatível com o conceito de auto-organização que se encontra intimamente ligado à teoria da fractalidade (Portugali 2000). No caso Awá, o sistema dual não manifesta tanto uma determinada ordem do mundo, como a particular oposição e conflito que definem a cultura neste momento. Trata-se de um conflito profundo, pois não tem relação com divisões de status (religioso, político ou social), mas sim com uma fratura ontológica. Neste sentido seguimos a reinterpretação realizada por Žižek (2003: 36-37) da análise de Lévi-Strauss sobre os Bororo. No caso dos Bororo, a suposta harmonia espacial das metades na qual está perfeitamente dividido o povoado, vem negada pelas percepções antagônicas que os habitantes de cada “metade” têm de tal divisão. Segundo Žižek, “a própria divisão nas duas percepções ‘relativas’ supõe a referência oculta a uma constante; não à disposição ‘real’, objetiva, das construções, mas sim um núcleo traumático, um antagonismo fundamental”. Žižek utiliza o termo laciano de “espectro do Real” para referir-se à revelação (espectro) deste núcleo traumático (o Real), que é o conflito último que reside no núcleo mais profundo de qualquer ordem social, um conflito que não se pode mencionar, que não é simbolizável, pois o fato de negar sua existência é o que permite ao grupo poder seguir vivendo sem angústia, sem desfazer-se, almejando a fantasia de que tudo é harmônico e é como se deseja que seja (Žižek 1992: 76, 103).

Como em outros grupos caçadores-coletores que estão sendo obrigados à sedentarização (Beretta 2008, por exemplo), os Awá resistem a deixar de considerar-se (e, em distintas medidas, a deixar de ser) caçadores-coletores, mantendo firmemente a fantasia de que constituem uma sociedade harmônica, que conserva os mesmos traços que eram característicos no passado. Esta imagem é duplamente ideal, porque

trata de negar um antagonismo essencial e traumático no presente (entre as tendências modernizadoras e as conservadoras), porém, também, porque assume que a identidade caçadora-coletora, cuja imagem camufla o conflito presente, carecia de antagonismo nos momentos anteriores ao contato (o qual, conforme Žižek, é impossível). Naturalmente, o antagonismo pré-contato (que se articulava através do gênero e da idade) não possuía a carga desse que enfrentam atualmente, e que tentam negar, ocultando na própria imagem que ainda fazem deles mesmos essa parte (traumática) que neste momento lhes está transformando em agricultores, habitantes permanentes de uma aldeia estável, usuários de roupas modernas, ou consumidores de objetos industriais. Eles continuam considerando-se caçadores, e identificando-se com esta estratégia econômica, social e cultural em todas suas manifestações discursivas. Da mesma forma que os Bororo negam o real mediante a harmonia da dualidade espacial, os Awá negam o real através da *takaya*. Esta construção cerimonial, situada no centro da aldeia, constitui um espaço ideal (literalmente, uma utopia) onde todos os homens adultos são iguais, seguem vivendo no passado (desnudos, com penas, cantando os cânticos tradicionais) e se relacionam com ancestrais idealizados. Porém, o “espectro do real”, a verdade última da sua inevitável transformação, o núcleo contraditório e em conflito com aquilo que já são de forma irremediável e irreversível, se desvenda na sua prática, na sua organização do espaço e no seu uso da cultura material.

## Conclusão

Juriti mostra um processo de transformação cultural que se está produzindo num intervalo tão curto que permite observar os distintos ritmos de mudança de cada parte do grupo. Obviamente isto se deve ao fato de que a mudança foi imposta do exterior e, portanto, seu ritmo é mais acelerado e permite ser visualizado, não somente na dimensão temporal, como também na espacial. Tal fato oferece a possibilidade de comparar a modalidade que as mesmas variáveis assumem em cada um dos momentos possíveis deste processo de transformação, constituin-

do-se numa situação única, tanto na antropologia (onde, em geral, não se pode observar empiricamente a mudança) quanto na história ou na arqueologia (onde as variáveis não podem ser comparadas).

Este processo de transformação cultural está expressando-se espacialmente, através de princípios organizadores inconscientes e não planejados, como prova de que existe uma relação *fractal*, que não é de determinação, mas sim de escala, entre a cultura e os elementos que a compõem. Segundo a teoria da auto-organização (Portugali 2000: 51), os sistemas abertos, complexos e auto-organizados, 1) não podem ser entendidos de forma isolada, mas sim dentro do meio no qual se inserem e em relação ao fluxo de energia e matéria que os alimenta – no nosso caso os estímulos culturais externos, o posto da FUNAI, mas também a própria selva, como já havia apontado Lévi-Strauss quando se referiu aos sistemas duais-; 2) são sistemas que permitem criar e inventar novos modos de comportamento e novas estruturas (como se nota na disposição espacial descrita e no surgimento de novos *habitus*); e 3) as partes e seus componentes estão conectados de forma não-linear, e sim fractal (como demonstra a rede de transformações múltiplas e a diferentes escalas que observamos).

Os Awá foram auto-organizando-se através de uma pauta espacial que permite analisar o conflito profundo no qual se debatem, tanto em termos pessoais quanto sociais, tanto subjetivos quanto culturais. Neste momento, todas suas expressões manifestam o trauma de uma transformação cultural forçada, negada através do discurso consciente, da pretensão de harmonia e da sua auto-percepção como caçadores, porém visível na sua atuação inconsciente, que é precisamente, aquela que deixa rastro material.

Tal como tentamos mostrar, não é possível entender a mudança cultural dos Awá sem considerar esta como resultante de uma transformação simultânea dos diversos tipos de relação que cada um deles mantém com o mundo. Entre estas relações, está aquela mantida com a cultura material. Não se pode entender a construção das cabanas de adobe da “metade oriental” da aldeia, por exemplo, sem associar a uma determinada maneira de entender a relação com a natureza e com os demais membros do grupo, que é distinta da que caracteriza àqueles



que constroem acampamentos no “anel exterior”. É impossível entender que alguns Awá continuem fabricando arcos e flechas e outros utilizem armas de fogo sem que isto esteja contextualizado num conjunto de valorizações distintas do corpo, das plantas, da terra, dos animais, do tempo, do espaço, do “eu”, da reciprocidade, do “outro”, da acumulação, da mudança, do tipo de dependência (na igualdade ou na subordinação) que se mantém com os demais, o poder, a visualização aberta da conduta ou o encobrimento de alguns comportamentos.

Diferentemente do que tradicionalmente foi feito na arqueologia, entender uma cultura através da sua cultura material exige levar em conta como eram as pessoas, pois nem a cultura nem as pessoas podem ser entendidas como instâncias estáticas, isoladas nelas mesmas, senão como termos de uma relação. A transcendência da cultura material no conjunto das dinâmicas culturais só pode ser entendida quando se analisa como elemento de uma das principais relações que dão sentido e constituem o processo cultural. Para tal é necessário investigar, também, o resto dos outros elementos através do conhecimento produzido pelas demais ciências humanas e sociais.

Não existe realidade mais complexa do que o ser humano, pois, como dizia Elias (2001: 110), somente através das relações desenvolve completamente seu potencial de sobrevivência, e como dizia Pascal, a parte está no todo e o todo está em cada parte. A cultura material constitui uma via insuficientemente explorada como elemento de uma destas relações, seja em sociedades do presente ou do passado. No seu uso e nas suas características está contida a lógica que confere forma à cultura que a criou e a utilizou. Neste sentido, uma etno-arqueologia que escape dos dualismos – aos quais fomos sendo acostumamos pelo debate modernidade/pós-modernidade, corrente processual/pós-processual – pode contribuir para aprofundar esta dimensão, tão relevante para aqueles que estão interessados na análise e compreensão da cultura.

## GÊNERO, PODER E MOBILIDADE ENTRE OS AWÁ-GUAJÁ<sup>80</sup>

*Almudena Hernando, Gustavo G. Politis,  
Alfredo González Ruibal e Elizabeth María Beserra Coelho.*

### Introdução

É difícil estabelecer o significado preciso de gênero e seu conteúdo teórico quando se aplica a sociedades sem um quadro institucional de poder econômico ou político. Em contextos onde as posições de poder são claramente diferenciadas, a categoria de gênero se refere meramente a mais uma das relações de poder – uma entre tantas, ou talvez a única em que todas as demais estão baseadas (Scott 1986). Entretanto, não é este o caso quando lidamos com as chamadas "sociedades igualitárias" (Fried 1967:52), onde não existem as divisões funcionais e a especialização do trabalho. A maioria dos pesquisadores concorda que em tais sociedades as relações entre homens e mulheres podem ser definidas em termos de "complementaridade" (Rival 2007; Sanday 1981; Turner 1979), o que não implica necessariamente numa forma de poder masculino que envolva a subordinação das mulheres. Portanto, alguns estudiosos têm optado por substituir conceitos como "igualdade" e "poder" por outros, tais como "simetria sexual" e "assimetria" (Sanday 1981:135), ou "autonomia" (Leacock 1992).

Dentro desse marco teórico mais amplo, no entanto, existem alguns que defendem a existência de sociedades verdadeiramente igua-

---

<sup>80</sup> Publicado originalmente no *Journal of Anthropological Research* 67(2): 189-211. 2011. Agradecemos pela autorização de reprodução do artigo.

litárias (por exemplo, Kent 1993; Leacock 1992; Flanagan, 1989; Lee, 1982; Begler 1978; Zent 2006; Rival 2005, 2007), enquanto outros (Ortner 1996; Rogers 1975; Sanday 1981) acreditam que universalmente os homens sempre desfrutam de "maior prestígio e/ou status, mesmo quando não exercem um domínio sobre as mulheres e ainda que as mulheres tenham maior poder oficial ou extraoficial" (Ortner 1996: 141). Segundo esta perspectiva, "prestígio" não deve ser confundido com "poder" e, portanto, os pesquisadores devem "sempre atentar tanto para a ideologia cultural do 'prestígio' como para o campo das práticas de 'poder' para compreender as relações de gênero nos grupos estudados" (Ortner 1996: 172).

De qualquer maneira, contudo, o que pode ter causado as desigualdades iniciais (seja compreendido em termos de prestígio ou de poder) permanece aberto à discussão. Tanto as teorias materialistas, quanto aquelas inspiradas no estruturalismo inicial de Lévi-Strauss, recorreram à divisão sexual do trabalho e à apropriação das mulheres pelos homens para dar conta das condições básicas da reprodução social (ver Bellier 1993 para uma síntese sobre os grupos da região amazônica). As diferenças fisiológicas entre homens e mulheres foram vistas tanto como determinantes diretas da desigualdade (por causa da amamentação materna e dos cuidados com as crianças) quanto como base para uma construção cultural que legitima a dominação masculina através da identificação dos homens com a cultura e das mulheres com a natureza (Ortner 1972; ver La Fontaine 1981 para uma revisão destas afirmações). De acordo com Ortner e Whitehead (1981:18), o alto prestígio dos homens deriva do fato de que "a esfera de atividade social predominantemente associada ao sexo masculino abrange a esfera predominantemente associada com as mulheres e, por esta razão, culturalmente se lhe atribui maior valor". Seguindo a mesma linha, Turner (1979) notou que em grupos com algum grau de desigualdade social, como os Jê e os Bororo, o impacto do cuidado das crianças nas atividades realizadas pelas mulheres levou a uma distribuição de tarefas produtivas que teve "implicações para o padrão de controle": os homens estavam encarregados das relações externas do grupo com outros grupos, o que por sua vez lhes outorgou o controle sobre as atividades internas e as responsabilidades associadas com as mulheres dentro do grupo (Turner 1979:156).

Nos últimos anos, pontos de vista similares sobre esta questão foram formulados a partir de diferentes posições teóricas. Para alguns pesquisadores que estudaram as sociedades horticultoras e caçadoras-coletoras das Terras Baixas Sul-americanas (Viveiros de Castro 1992: 190-1; Gow 1989; Descola 2001; Fausto e Viveiros de Castro 1993; MacCallum 1991; Seymour-Smith, 1991; Rival 2005; Silva 2001; Vilaça 2002), o que explica as desigualdades nessas sociedades é a associação entre homens e afinidade, por um lado, e entre mulheres e consanguinidade, por outro. De acordo com esses autores, a própria categoria de gênero perde sua relevância, ficando integrada à de parentesco, que seria o princípio estruturante da ordem social (ver Collier e Yanagisako [1987], sobre o debate de gênero/parentesco). Esses autores argumentam que, enquanto as relações articuladas pelas mulheres são consanguíneas, as estabelecidas pelos homens baseiam-se em afinidade; as mulheres lidam com o conhecido, o próprio, o interno, enquanto os homens lidam com o desconhecido, o “outro”, o externo. Extrapolando todos esses argumentos, Viveiros de Castro (2001) afirma que, ao contrário do que sugere Dumont (1983a), “a afinidade é hierarquicamente superior à consanguinidade” (Viveiros de Castro 2001: 26). Embora Viveiros de Castro não enfoque o tema do gênero, ele observa – baseando-se nos dados de Taylor (1983, 2000, 2001) –, que entre os Achuar “a consanguinidade pura parece ser possível somente entre as mulheres, assim como a afinidade pura é uma condição masculina” (Viveiros de Castro 2001: 34) – perspectiva com a qual outros pesquisadores concordam (Descola 2001; Taylor 2001; Vilaça 2002).

Parece-nos que não há dúvida de que em todos os povos mencionados os homens são os responsáveis por todas as tarefas que envolvem maior mobilidade espacial e risco, o que lhes proporciona maiores oportunidades para lidar com a alteridade, contatar com estranhos e encontrar afins. Isso explica porque, em algum grau, as atividades masculinas sempre abrangem ou afetam as realizadas pelas mulheres. Contudo, não acreditamos que esta “ordem hierárquica” das atividades possa ser mecanicamente derivada do papel reprodutivo das mulheres (ver Hernando 2010). Concordamos com Turner (1979: 156-7) que, embora “a tendência de que sejam as mulheres quem estão encarrega-

das da responsabilidade dos cuidados na primeira infância (...) possa, sem dúvida, ser considerada como um elemento infra-estrutural básico" na dominação masculina, "por si só, isto não dita a exclusão social das mulheres sem filhos das tarefas masculinas de caça, pesca e coleta" (ver também La Fontaine 1981). Tal exclusão tampouco pode ser explicada, em nossa opinião, em termos de uma identificação socialmente construída da mulher com a natureza e dos homens com a cultura, pois a diferenciação destes dois conceitos (natureza e cultura) somente adquire sentido quando o desenvolvimento tecnológico permite começar a controlar e entender as mecânicas do comportamento daquilo que a nossa cultura entende como "natureza não-humana". Até então, se atribui um comportamento "humano" a todas dinâmicas da realidade, porque é o único que se conhece, o que impede diferenciar os âmbitos da "natureza" e da "cultura" e, muito menos, estabelecer uma hierarquia entre ambos nas sociedades igualitárias (Descola 1996; Viveiros de Castro 1992: 64-71; 1996).

Nosso objetivo no que se segue é duplo:

1) apresentar dados de campo sobre as relações de gênero entre os Awá, um povo de caçadores-coletores que vive em uma terra indígena gerida pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), no Estado do Maranhão, Brasil. Como se verá, parece não haver diferenças de poder nas interações cotidianas entre homens e mulheres Awá, no entanto os homens possuem maior prestígio no plano simbólico da cultura.

2) Propor a hipótese de que as diferenças de gênero no nível simbólico podem ser universais nas sociedades "igualitárias", pois resultam da construção social da identidade masculina e feminina, que por sua vez é parcialmente determinada pelos diferentes graus de mobilidade espacial envolvidos nas tarefas masculinas e femininas.

Primeiro explicaremos mais detalhadamente nossas hipóteses. Logo, nos voltaremos aos dados empíricos.

## **Gênero e mobilidade nas sociedades "igualitárias"**

Apesar de que uma análise profunda e exaustiva da origem e de todas as prováveis causas da desigualdade de gênero supere os propó-

sitos deste capítulo, nos interessa desenvolver algumas hipóteses novas relacionadas a este tema. Basicamente, queremos apresentar a idéia de que, nas chamadas sociedades "igualitárias" como a Awá-Guajá, a *movilidade espacial* pode ser o fator chave que explica a disparidade entre a identidade de gênero masculino e a feminino, e um certo grau de desigualdade entre ambas, expresso inicialmente em termos de prestígio ou status.

Como mostram estudos antropológicos trans-culturais (Murdock 1967), neste tipo de sociedades não parecem existir tarefas universalmente consideradas como especificamente masculinas ou femininas (embora haja marcadas tendências). A lista de tarefas predominante ou exclusivamente masculinas é bastante curta, compreendendo atividades extremamente perigosas, como a caça de grandes mamíferos marinhos (exclusiva dos homens em todos os grupos conhecidos) e grandes mamíferos terrestres (principalmente masculina), ou trabalho metalúrgico naquelas sociedades que atingiram certo nível de complexidade sócio-econômica. Uma análise cuidadosa da distribuição dos gêneros nas atividades produtivas dentro de cada grupo social, no entanto, mostra sistematicamente que os homens tendem a ser encarregados das tarefas que envolvem maior risco e/ou maior grau de mobilidade. Sem dúvida, este fato pode ser explicado em parte pela maternidade que, como vimos acima, geralmente é considerada a fonte da desigualdade. Assim mesmo, não acreditamos que esta explicação possa ser mecanicamente aplicada a todas as situações, pois, como notou Turner (1979: 157), na maioria das sociedades desse tipo (também entre os Awá) as mulheres ajudam aos homens na caça, desempenhando um papel muito ativo e importante (ver também Kent 1993:490; Politis 2007). Ademais, existem grupos onde é bastante comum que mulheres adolescentes e adultas jovens cacem por conta própria, embora esta atividade siga sendo predominante e normativamente uma atividade masculina (por exemplo, Estrioko-Griffin 1983; Storrie 1999:161; Zent 2006:3-5;). Da mesma maneira, tampouco é incomum que, em grupos de caçadores-coletores, as tarefas de coleta sejam compartilhadas entre todos, homens, mulheres e crianças (Kozák *et al.* 1979; Kent 1993; Zent 2006; Politis 2007).

A nosso ver, compreender a desigualdade simbólica nas sociedades igualitárias exige uma análise dos principais fatores que intervêm

na construção da identidade pessoal de homens e mulheres. Concor damos com Conklin e Morgan (1996: 659) que a identidade pessoal não pode ser reduzida a categorias essencialistas ou a dicotomias reducionista como o "individualismo" ocidental versus "sociocentrismo" (ou "identidade relacional") não-ocidental (ver também Spiro 1993). A identidade pessoal é "mais um processo interativo do que uma localização fixa em uma rede social" (Conklin e Morgan 1996: 667). A personalidade é moldada pelas práticas sociais, tanto quanto se expressa nessas mesmas práticas. Acreditamos, portanto, que a chave para compreender as diferenças de gênero ao longo da história está justamente na fluida interação entre a pessoa e as práticas sociais. Entre os dois extremos definidos por uma "identidade relacional" e uma "individualizada" existe toda uma gama de possíveis combinações destas duas formas de identidade, que não se constroem de igual forma no caso dos homens e das mulheres. Poderíamos dizer, para ser breves, que nas sociedades pré-modernas, a identidade masculina compreende uma maior proporção de traços de individualidade<sup>81</sup>, quando comparada com a personalidade do sexo feminino. Nas sociedades não-igualitárias, este fato cria as condições subjetivas e sociais para a dominação masculina. Nossa hipótese é que o componente ligeiramente superior de individualidade na identidade masculina nas denominadas sociedades "igualitárias" está relacionado com o maior grau de mobilidade espacial inerente às funções dos homens dentro da distribuição das atividades produtivas e que tal distribuição justifica-se pela necessidade de proteger crias tão frágeis e vulneráveis como as humanas. Em princípio, essas diferenças não envolvem relações de poder ou domínio, porém lançam as bases para o futuro desenvolvimento da supremacia masculina quando as divisões funcionais aumentam no interior do grupo (Hernando 2000, 2002, 2008a y b).

---

81 Devemos esclarecer que aqui não estamos nos referindo a esse tipo de individualidade inicialmente estudado por L. Dumont (1983b) no contexto do ascetismo indiano, o qual requer o isolamento ou a diferenciação da sociedade e uma ligação intensa com o místico e o sagrado, a fim de desenvolver-se (produzindo "indivíduos fora da sociedade", como ele os chamava). Este é o tipo de individualidade que talvez possa moldar a personalidade dos xamãs e das bruxas. Nós nos referimos exclusivamente ao tipo de individualidade cuja construção – na maioria dos contextos culturais – é precisamente a base de um distanciamento do sagrado.

As mudanças neotênicas na evolução do gênero *Homo* resultaram em uma extensão dos tempos de desenvolvimento e, conseqüentemente, de imaturidade e dependência da cria humana, em comparação com outras espécies de primatas (Bermúdez de Castro e Domínguez Rodrigo 1992; Thompson *et al.* 2003). A extrema vulnerabilidade da sua descendência, praticamente sem paralelo na natureza, obriga os seres humanos a adotar formas altamente cooperativas de organização social, adaptadas às necessidades de cuidado das crianças, o qual é particularmente intenso durante seu primeiro ano de vida, em comparação com a maioria das outras espécies. Em tais condições, a mobilidade espacial pressupõe uma fonte de perigo tanto para as mães quanto para seus filhos, podendo explicar por que a divisão de funções dentro de povos caçadores-coletores está sempre baseada na complementaridade entre os sexos, e por que as atividades, normativamente atribuídas às mulheres, tendem a ser aquelas que envolvem menos riscos e/ou menor mobilidade espacial (embora possam, ocasionalmente, realizar outras tarefas mais perigosas).

Sem entrar em questões que vão além dos propósitos deste trabalho, é necessário dizer que nas sociedades orais o mundo só pode ter as dimensões que as pessoas podem percorrer, uma vez que as atividades humanas constituem o princípio de estruturação do tempo e do espaço (Thornton 1980; Bourdieu 1990). Somente se podem ordenar espacialmente aquelas áreas geográficas que o grupo ou algum dos seus membros tenham realmente visto ou percorrido: sem escrita ou mapas, as regiões não-vistas ou inauditas simplesmente não existem, não fazem parte da (ou do que é considerado) realidade. Ao mesmo tempo, as sociedades onde as únicas divisões funcionais são aquelas determinadas pelo gênero tendem, também, a caracterizar-se por outros traços importantes, a saber: ausência de modelos científicos capazes de explicar o mundo através de princípios mecanicistas, e um nível tecnológico que não permite o domínio sobre os fenômenos naturais. A falta de controle sobre a natureza não-humana, combinada com a homogeneidade do comportamento dentro de cada gênero (pois não há funções especializadas), leva a que, nestes povos, a identidade de todos os membros do grupo seja construída sempre de forma “relacional” ou interdependente



(Strathern 1988; Markus e Kitayama 1991; Bird-David 1999; Fowler 2004), pois deste modo se sentem mais seguros e mais fortes, como parte de uma unidade maior (o grupo), frente a um mundo hostil que não pode ser modificado.

Em tais condições, uma diferença na mobilidade entre homens e mulheres marca uma diferença nas dimensões do mundo onde vivem. Isto é crucial dado o fato de que, quando o mundo habitado por uma pessoa aumenta de tamanho e de complexidade – com fenômenos cada vez mais variados acontecendo todo tempo – o mesmo acontece com a necessidade de versatilidade na tomada de decisões e de auto-afirmação. Consequentemente, apesar de que se possa assumir que nestas sociedades a identidade de ambos os sexos é construída relacionalmente e não individualmente, as atividades que envolvem maior mobilidade espacial outorgam, àqueles que as realizam, uma certa vantagem quando se trata de lidar com a alteridade, desconhecidos, estranhos e afins. E, por sua vez, isto torna possível o desprendimento emocional que é necessário para o verdadeiro exercício de *poder* (Elias 1990), que pode ser entendido como "uma expressão de uma oportunidade social especialmente ampla para influenciar a auto-regulação e o destino de outras pessoas" (Elias 1991: 52).

Portanto, nestas sociedades “igualitárias”, uma maior mobilidade espacial poderia resultar num componente levemente superior de autonomia na construção da identidade masculina (embora sempre imersa numa incapacidade de se conceber fora do grupo, ou seja, sempre dentro de uma identidade puramente relacional) e, inversamente, uma mobilidade comparativamente menor – e não a maternidade ou o cuidado das crianças por si – seria responsável por um elemento de identidade relacional ligeiramente maior, mais rígido, nas pessoas do sexo feminino. Isso explica porque, na Modernidade, quando a maternidade já não impõe restrições à mobilidade das mulheres – e elas usam sistemas de escrita e mapas para representar o espaço – sua individualidade e seu acesso ao poder podem desenvolver-se nos mesmos termos que os homens (embora isso, para muitas mulheres, possa acarretar num preço elevado devido ao sistema dominante das relações de gênero [Hernando 2008a, 2012]).

Vamos agora analisar as relações de gênero entre os Awá que vivem no Maranhão a fim de: 1) avaliar o impacto da mobilidade espacial sobre elas, e 2) contribuir para o debate sobre universalismo em oposição à possibilidade de igualdade total entre os gêneros em sociedades igualitárias.

### **A mudança para os postos indígenas e suas consequências em termos de gênero e de mobilidade**

A mudança para os chamados postos indígenas teve um impacto dramático sobre a organização do modo de vida tradicional dos Awá, que era baseado em pequenos bandos compostos por algumas famílias com um elevado grau de mobilidade territorial. O contato com estranhos e o subsequente reassentamento nos postos foram sempre associados a experiências traumáticas, pois a FUNAI transfere os Awá para terras indígenas somente após receber relatórios que informam a presença de índios aparentemente isolados ou perdidos, graças à colonização gradual do seu território por populações não indígenas. Efetivamente, o contacto provou ser letal. Estima-se que mais da metade dos que foram contatados morreram devido a doenças transmitidas através do contato em si (Forline 1997: 19; Gomes e Meirelles 2002).

Como consequência de tudo isso, os padrões de mobilidade Awá foram radicalmente alterados já no início da sua nova vida junto aos postos indígenas. Para começar, as experiências dolorosas que viveram os levou a buscar proteção junto aos representantes da FUNAI e isso implicou em restringir seus movimentos e estabelecer assentamentos permanentes perto dos postos. Por sua parte, em nome de sua proteção, a FUNAI os pressiona para que não se afastem dos postos. Como resultado deste processo, mesmo que atualmente ainda existam algumas famílias que temporariamente se instalam em acampamentos fora da área de controle dos postos – seguindo padrões coincidentes com o que Binford (1980) definiu como "mobilidade logística" – a maioria dos Awá vive, permanentemente, em aldeias próximas aos postos de proteção. Tudo isso se vê reforçado pela decisão da FUNAI de ensinar

técnicas agrícolas aos Awá a fim de ajudá-los a substituir os hidratos de carbono, que outrora eram obtidos somente através dos recursos que coletavam (principalmente o coco babaçu [*Orbignya/Attalea speciosa*] e os frutos de bacaba, uma palmeira nativa da Amazônia [*Oenocarpus bacaba*]). Em suma, o contato com estranhos reduziu a mobilidade Awá e a posterior introdução da agricultura pela FUNAI definitivamente consolidou e reforçou esta situação. No entanto, este não foi o único impacto que a agricultura teve sobre a sociedade Awá, uma vez que também parece estar alterando a divisão do trabalho por gênero e, desta maneira também, as relações de gênero.

Tal como observaram diversos autores (Brown 1970; Begler 1978: 576-577; Buenaventura-Posso e Brown 1980; Flanagan 1989: 259; Seymour-Smith 1991: 639, 644; Forline 1995: 61-62), o contato interétnico muitas vezes resulta na diminuição da influência das mulheres nos grupos ou na emergência de líderes que adotam valores da sociedade moderna, em detrimento de suas próprias tradições (Etienne e Leacock 1980; Leacock e Lee 1982; Lee 1982: 50-51; Stearman 1989). Devido à lógica da sociedade ocidental, seus representantes em muitas situações de contato (funcionários nas terras indígenas, sacerdotes, etnólogos, linguistas, aventureiros, etc.) tem sido tradicionalmente homens com mentalidade patriarcal, que consideram a outros homens como seus únicos interlocutores válidos. Assim, a interação dos ocidentais com os povos indígenas termina criando ou reforçando diferenças de gênero que, talvez, não existissem antes (ou não nesse grau). Não somente muitos dos relatos apoiados em observações supostamente objetivas são, na verdade, preconceituosos, como também refletem relações e comportamentos condicionados pela presença do pesquisador ocidental (Flanagan 1989:252).

Recriando uma vez mais este tipo de dinâmica, os funcionários da FUNAI no Posto Juriti estão envolvidos em uma relação bastante desigual e paternalista com os Awá (ver também Forline 1995, 1997). Estes funcionários sempre escolhem os homens como representantes de todos os Awá, ignorando algumas mulheres que ainda possuem um status altamente respeitado dentro do grupo. Os próprios Awá podem ser parcialmente responsáveis por esta situação, pois entre eles a rela-

ção com afins, tradicionalmente, era uma responsabilidade masculina (Hernando 2010). Talvez, como se verá em seguida, mesmo antes do contato a sociedade Awá poderia ter desenvolvido um ligeiro desequilíbrio entre os sexos, pelo menos no plano simbólico, mas o fato é que esta desigualdade se enfatiza graças ao viés patriarcal das interações mantidas com as pessoas que têm o poder de protegê-los: quando se trata de receber certos produtos, transmitir ordens ou discutir determinadas questões, apenas os homens são chamados.

Além disso, existe outra circunstância que pode reforçar as desigualdades de gênero entre os Awá. Embora a mobilidade dos Awá tenha sido sensivelmente reduzida após sua mudança para os postos da FUNAI, supostamente eles podem andar livremente dentro da área da Terra Indígena que está sob vigilância do posto. Porém, atualmente, eles não fazem isto. Em princípio, isto se deve a que madeireiros ilegais invadem regularmente suas terras no início da estação seca, constroem estradas e represam rios, o que afugenta as presas e mingua os recursos de pesca. Em si, estes fatores já seriam suficientes para explicar a impossibilidade enfrentada pelos Awá de transitar através do território que lhes foi originalmente designado (González Ruibal e Hernando 2010). Porém acima de tudo, os funcionários da FUNAI estão constantemente persuadindo-os para que não perambularem longe dos postos, para que possa ser mantida uma melhor vigilância sobre seus movimentos, a fim de protegê-los. Em consequência, atualmente os Awá estão circunscritos a uma área de caça com raio de aproximadamente 10 km em torno do Posto Juriti. Esta redução drástica na sua mobilidade está gerando um considerável impacto nas suas atividades tradicionais e podemos supor que, em consequência também sobre o status econômico e social de homens e mulheres dentro do grupo.

Ironicamente, no entanto, a redução da mobilidade dos Awá parece estar tendo um impacto maior sobre as atividades tradicionais femininas do que sobre as masculinas. Isto pode parecer ilógico, uma vez que a atividade mais importante dos homens é a caça, que exige maior mobilidade espacial do que a coleta (tradicionalmente atribuída às mulheres). As razões para este aparente paradoxo são as seguintes:

1) Em primeiro lugar, para os Awá a caça é a atividade em torno do qual gira toda a vida tradicional (ver Capítulo 5; como também ob-

servou Zent [2006] para os Hotĩ, Viveiros de Castro [1992:43], para os Araweté ou Rival [2002] para os Huaroni). É o eixo estruturante da vida, das conversas, o equilíbrio da reciprocidade, das relações pessoais, etc. Isso significa que o abandono da caça traria uma profunda e significativa transformação de toda a base de sua cultura, sendo por isto que os Awá ainda se apegam a ela. A maioria dos Awá ainda acredita que "ser Awá" significa "ser um caçador". Além disso, deve-se considerar, também, que a caça é a fonte de determinados nutrientes, tais como proteína de alta qualidade, que, nos casos de povos como os Awá, não pode ser obtida somente a partir de vegetais (Lee 1982: 41; Sponsel 1986; Beckerman 1994). A quantidade de tempo e esforço que os homens empregam para fazer os arcos e flechas - desde a seleção dos tipos de madeira que servem como matéria-prima e a obtenção de penas, até o endireitamento da madeira pelo fogo - é bastante notável. Para aqueles (normalmente jovens) que substituíram os arcos e flechas pelas espingardas, o cuidado meticuloso que dão à arma de fogo replica a atenção anteriormente dedicada às flechas: eles limpam as armas com muita frequência, verificam a munição e a pólvora... Sem dúvida, a caça é a atividade principal dos Awá, é a dimensão onde toda a sua cultura se atualiza: desde seu conhecimento e suas relações com tudo o que os rodeia, até os seus laços sociais, suas crenças e seu modo de compreender o mundo.

2) Em termos psicológicos e sociais, a coleta não evoca o mesmo tipo de associações simbólicas altamente valorizadas com a luta, o conflito, a aventura e a morte, que a caça provoca. A coleta também tem uma importância econômica menor, uma vez que a maioria dos produtos que obtém pode ser substituída, ou pelo menos complementada, por aqueles obtidos através do cultivo imposto pela FUNAI. Esse órgão, também lhes fornece roupas ocidentais, redes de algodão e tecidos coloridos, empregados pelas mulheres para fazer saias ou tipóias para carregar seus filhos lactentes. Isto significa que muitos dos objetos dos Awá elaborados com matérias-primas que eles mesmos coletavam, agora estão sendo substituídos por produtos industriais com funções similares. Como consequência, embora todo o grupo (independentemente da idade ou sexo) ainda participe da coleta de vegetais para consumo,

o trabalho específico das mulheres de coleta de fibras para a fabricação de redes, saias, pulseiras, etc., está se tornando desnecessário.

Dada esta situação, e o fato de que os homens dedicam a maior parte do seu tempo e esforços para a caça e atividades a ela relacionadas (fabricação de flechas e processamento de presas), ensinar as mulheres Awá a cultivar as lavouras de arroz e de mandioca poderia ser uma opção razoável no planejamento geral da FUNAI. Entretanto, devido ao preconceito patriarcal típico do mundo rural brasileiro, os agentes da FUNAI ensinam a agricultura somente aos homens, ainda que paguem o preço de sobrecarregá-los com tarefas e de esvaziar totalmente o papel econômico das mulheres. Outra atividade feminina que pode ter-se perdido é o transporte da tralha doméstica, durante os movimentos residenciais, do qual as mulheres costumam estar a cargo, em muitas sociedades (ver Politis [2007:168-9] para os Nukak; Holmberg [1969] para os Sirionó; Kozák *et al.* [1979] para os Héta).

A equipe da FUNAI do Posto Juriti é composta exclusivamente por homens que, durante sua estadia no lugar de trabalho, vivem sozinhos, enquanto suas esposas permanecem nas suas cidades de origem cuidando dos filhos. Homens da FUNAI voltam a suas casas por dez dias, a cada 20 dias de trabalho. Quando estão no posto, são os próprios que realizam as tarefas domésticas que as suas esposas normalmente fariam em casa, como lavar e consertar roupa, preparar a comida, etc. Portanto, para os homens Awá este comportamento não parece estranho e o imitam, ao ponto que, tanto os homens quanto as mulheres Awá lavam e consertam suas próprias roupas, como fazem os homens da FUNAI – e às vezes as mulheres da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde<sup>82</sup>).

Desta forma, observamos os homens Awá fazendo cada vez mais trabalhos, enquanto as mulheres o fazem cada vez menos. Os homens caçam macacos capelão (*Alouatta Belzebu*), antas (*Tapirus terrestris*), queixadas (*Tayassu sp.*), quatis (*Dasyprocta sp.*), pacas (*Agouti paca*), veados (*Mazama sp.*) e jacarés (*Melanosuchus niger*), capturam cágados, que servem como reserva de alimentos, pescam – inclusive en-

---

82 A presença de funcionários da Fundação Nacional de Saúde-FUNASA, no posto indígena, para prestar assistência à saúde indígena, dá-se através de um só funcionário, alternando homens e mulheres.

guias elétricas, capturadas com arco e flecha – etc. São os homens que cultivam, moem e peneiram o arroz, bem como plantam a mandioca e realizam seu processamento no engenho, onde fazem a farinha de mandioca, que atualmente é a principal fonte de carboidratos do grupo. Os homens cortam as árvores para obtenção de mel (que muitas vezes as mulheres vorazmente comem primeiro); processam os animais caçados e cozinham os alimentos; constroem as vivendas, manufaturam os instrumentos de caça e pesca, bem como seus ornamentos. Como se mencionou acima, eles inclusive lavam e costuram sua roupa (coisas que as mulheres, às vezes, também o fazem). Enquanto isso, na sua maioria, as mulheres Awá passam o dia sentadas nas redes, cuidando das crianças, conversando e, ocasionalmente, pescam ou caçam algum pássaro pequeno, perto de suas casas acompanhadas de seus filhos.

No entanto, como é o caso de grupos semelhantes (Kent 1993; Rival 1996; Zent 2006; Politis 2007), deve-se reconhecer que a cooperação das mulheres é essencial para a caça. Frequentemente, as mulheres acompanham seus parceiros para ajudá-los a assustar os macacos capelães (*Alouatta belzebul*) que se escondem nas árvores. Gritando e batendo palmas a partir do chão, as mulheres seguem os macacos quando eles saltam de uma árvore para outra, dando tempo para os caçadores descerem das árvores e subir, novamente, para rodear sua presa (ver Capítulo 3). Às vezes as mulheres acompanham os homens simplesmente pelo simples prazer de compartilhar a caçada. Ficam esperando sua volta em um ponto de encontro ou ajudam a seguir a presa. Porém, em conjunto, a situação pode sugerir certa dominação feminina: a primeira vista, um observador poderia dizer que os homens se encarregam de conseguir quase tudo que as mulheres consomem depois.

De fato, as opiniões de algumas mulheres (como Ayrúa ou Parachî) têm um peso considerável sobre a tomada de decisão do grupo. Outras, entretanto, são mais passivas, menos visíveis e mais relutantes em participar das atividades masculinas. O mesmo acontece com os homens: alguns caçam com muita frequência; estão sempre ativos, sempre contribuindo para o bem-estar da comunidade – enquanto outros são passivos e evitam assumir responsabilidades, como é o caso de Yucha'a. A gama de variações é igualmente ampla em ambos os sexos e é impressionante

como a particularidade de cada pessoa é respeitada pelos demais – enquanto a distribuição de tarefas é percebida como justa. Cada qual ajuda o grupo de acordo com as suas capacidades (ver também Rival [2002: 102] para o caso dos Huaorani do Equador). Nenhuma habilidade particular ou característica pessoal dá poder a alguém sobre os demais, porque todos sabem que pertencem ao grupo e o vínculo com os outros é a chave para a sobrevivência de todos (Hernando 2002, 2012).

Os homens tomam decisões e enfrentam desafios em contextos de conflito aberto com ameaças externas – tais como invasores ou madeireiros – mas, na ausência de perigo, ou quando se lida com questões que são puramente internas ao grupo, as mulheres desempenham um papel ativo na tomada de decisões; elas podem requerer uma porção de alimento que outra família obteve, ou podem mandar seus maridos em busca de algum recurso específico. Foram as mulheres que decidiram, por exemplo, se a nossa equipe poderia acompanhá-los nas saídas de caça do grupo, ou se poderíamos compartilhar seu alimento.

Acreditamos que a situação atual da igualdade de gênero entre os Awá não é consistente com a distribuição desequilibrada de funções. Tal como tem sido ressaltado por outros pesquisadores (ver Leacock 1992 ou Kent 1993), para que a situação de igualdade (pelo menos aparente) se mantenha, é necessário que as mulheres contribuam funcional ou economicamente para o grupo, de forma significativa, ou que controlem a produção ou a troca de mercadorias. Considerando que, no momento, nada disto está acontecendo entre os Awá, podemos inferir que talvez tenha ocorrido no passado e que, desde então, a relação de relativa igualdade ainda se mantenha. Esta hipótese pode ser corroborada pelas informações disponíveis em relação a outros grupos de caçadores-coletores e caçadores-agricultores Tupi-Guarani, como os Sirionó da Bolívia (Holmberg 1969; Balée 1999; Califano 1999) ou, no Brasil, os Héta do Alto Paraná (Kozák *et al.* 1979) e os Araweté do rio Xingu (Viveiros de Castro 1992). Todos esses exemplos apóiam a idéia de que, entre os caçadores-coletores Tupi-Guarani, a carga de trabalho das mulheres tenha sido muito maior no passado; provavelmente, as tarefas femininas foram complementares às realizadas pelos homens e igualmente numerosas.



Esta inferência é confirmada pelo caso da Americhá. Embora sua idade exata seja desconhecida para nós (e seja difícil estabelecer uma estimativa precisa), os agentes do posto da FUNAI acreditam que ela tenha em torno de 90 anos, sendo a mulher mais velha em Juriti. O fato é que ela tem bisnetos que vivem com o grupo. Resulta que – como fomos capazes de testemunhar – Americhá ainda realiza muitas das tarefas que Holmberg (1969) registrou entre as mulheres Sirionó e Kozák (*et al.* 1979) e entre as mulheres Héta (dois grupos Tupi-Guarani muito semelhantes aos Awá). Americhá transporta água e lenha, coleta fibra de tucum (*Astrocaryum vulgare*), que depois seca na frente do fogo e as transforma em bolas que ela mesma usa para tecer e remendar sua rede e sua saia. Americhá está ativa o tempo todo, indo de um lado para o outro com fibras para tecer, com resina para a iluminação ou folhas de palmeira para reparar ou ampliar a sua moradia. Ela realiza saídas individuais em busca de matérias-primas, caminhando sem parar até 9,2 km (ida e volta), como pudemos registrar. As mulheres mais jovens do grupo não realizam nada comparável a isso.

Com base no exposto, podemos afirmar que entre os Awá: 1) os homens ainda mantêm a maior parte das atividades que realizavam antes do contato – com as quais se identificam e de onde deriva sua autoestima –, além de novas ligadas à agricultura – com as quais não se identificam –, enquanto 2) as mulheres perderam a maioria de suas áreas de competência, salvo uma: a reprodução. Esta pode ser a razão pela qual, entre os Awá, o papel reprodutivo das mulheres foi dotado de um valor superior ao que ele provavelmente tinha no passado, talvez como uma compensação à perda de outras responsabilidades práticas, da autoestima e do status que proporcionavam essas atividades.

### **A maternidade entre os Awá**

Como se mencionou antes, a maternidade e o cuidado das crianças têm um papel central na vida das mulheres Awá. Elas raramente se separam dos seus filhos pequenos (aos quais amamentam até dois ou três anos de idade): carregam as crianças o tempo todo, apoiadas nas

suas cadeiras ou envoltas no *chirú*, mesmo quando têm que caminhar grandes distâncias para acompanhar os homens nas saídas de caça. Tal como é comum em diversos grupos (Smole 1976; Kosak *et al.* 1979: 423; Hill e Hawkes 1983; Werner 1984; Fausto 1999; Rival 2002: 98; Zent 2006: 13-14; Politis 2007), os Awá adotam diferentes animais como bichos de estimação, incluindo cutias (*Dasyprocta sp.*), esquilos (*Sciurus aestuans*) e quatis (*Nasua nasua*). Porém, preferem os macacos de espécies tais como *Alouatta belzebul* (guariba), *Saimiri sciureus* (macaco-de-cheiro) ou algum dos tipos de macaco-prego (*Cebus apella*, *Cebus kaapori* o *Cebus olivaceus*), embora qualquer espécie de macaco identificado na área também possa ser adotado, por exemplo: *Aotus infulatus* (conhecido como "macaco-da-noite"), *Chiropotes satanas* (cuxiú preto) e *Saguinus midas* (ou sauim-de-mãos-douradas) - (Cormier 2006).

Diferentes funções - que não discutiremos aqui - têm sido atribuídas à adoção de animais de estimação na região amazônica (Descola 1994, 1998; Fausto 1999; Erikson 2000; Taylor 2001; Cormier 2003b; Zent 2006). A amamentação de animais de estimação tem sido interpretada por Cormier (2003a: 114), como um reforço "da imagem culturalmente valorizada de fêmea fértil". A desapareição das tarefas e áreas de competência femininas tradicionais pode explicar, pelo menos parcialmente, esta dedicação quase integral das mulheres Awá ao cuidado das crianças e de animais domésticos. Porém, em todo caso, não se pode ignorar a alta relevância da reprodução num contexto de despovoamento. Efetivamente, vários grupos das terras baixas vêm a "produção" de crianças (das relações sexuais, passando pela amamentação, até às iniciações) como uma forma de trabalho, uma vez que "as identidades sociais são fisiologicamente constituídas" (Turner 1995; Conklin e Morgan 1996: 669).

Assim, a produção de novas crianças é vista como uma função social, envolvendo obrigações para homens e mulheres. A expressão Awá para "fazer" uma criança (*mymyra japo*) com o mesmo verbo que eles empregam para se referir a "fazer um colar" (*py'yra japo*) transmite, em ambos os casos, o elemento de trabalho consciente e detalhado que está vinculado com as duas atividades. Na maioria das sociedades das Ter-

ras Baixas, acredita-se que a reprodução requer a participação de ambos os gêneros, combinando o espermatozoides masculino com uma contribuição do sexo feminino, que pode variar desde um simples recipiente para a hospedagem do feto (como ocorre entre os Awá [Forline 1997: 168; Comier 2003a: 64-65; 2003c: nota 8] ou entre os Araweté [Viveiros de Castro 1992: 179]); sangue menstrual (entre os Enawenê-Nawê [Silva 2001: 52], Huaorani [Rival 2007], Bororo [Viertler 1979: 22] e Wari [Conklin e Morgan 1996: 669]); ou leite (que os Kayapó [Turner 1995: 159] e os Matis [Erikson 2002: 127] acreditam que é mantido dentro do corpo da mãe durante a gravidez).

A importância crescente da maternidade (constantemente recriada por meio da adoção de animais de estimação) entre as mulheres Awá pode derivar da sua ascendente relevância como uma forma de trabalho para o grupo, possibilitada pela disponibilidade de tempo e de energia resultante da perda de outros papéis sociais. Isso também pode explicar a sobrevivência da igualdade de gênero, mesmo quando a maioria das funções econômicas femininas está desaparecendo (ver Turner 1979). O problema é que esta redistribuição das atividades de gênero contribui para potencializar a especialização e a diversidade das tarefas masculinas, ao mesmo tempo em que reduz, ainda mais, a mobilidade das mulheres. Deriva disto que pensemos que, embora as relações de gênero entre os Awá possam ser igualitárias no presente, este equilíbrio de poder pode mudar no futuro, com os homens, finalmente, assumindo todas as transações com afins (Descola 2001; Viveiros de Castro 2001), e abrangendo e determinando as atividades femininas, que ficarão limitadas, definitivamente, às consanguíneas (ver Turner de 1979 sobre a complementaridade hierárquica). Nossa hipótese é que este processo resultará em que as personalidades masculina e feminina serão gradualmente divergentes em termos de individualidade e poder. Este prognóstico é consistente com o impacto que o contato com a FUNAI já está tendo sobre as relações de gênero entre os Awá, empurrando-os para a complementaridade funcional que define a ordem patriarcal: homens como caçadores/coletores/agricultores contra mulheres como mães (em oposição aos homens sendo principalmente caçadores e parcialmente coletores e as mulheres sendo principalmente coletoras e parcialmente caçadoras – além de mães).

Pois bem, o que nos interessa neste trabalho é tentar valorizar o caráter que as relações de gênero poderiam ter na sociedade Awá justo antes desta transformação. As seguintes páginas estarão dedicadas a isto.

### **Algumas inferências sobre relações de gênero entre os Awá antes do contato**

A peculiar trajetória histórica dos Awá deve ser levada em conta. No caso de que este povo tenha tido origens agrícolas (Balée 1994: 209-10), podemos então deduzir que a sua cultura deriva de precedentes que eram bem diferentes do que geralmente se considera como uma sociedade "igualitária" e que alguns traços simbólicos deste passado devem permanecer ainda hoje. O fato é que, como Cormier (2003b: 85; 2003c: 136) assinala, realmente existe uma hierarquia de gênero entre os Awá, embora seja de um tipo débil e complexo. No entanto, deve ser enfatizado que a sociedade Awá tende a ser igualitária: não existem desigualdades nas relações dentro do mesmo sexo – e particularmente dentro da mesma faixa etária; não existem sujeitos ou subgrupos (nem sequer xamãs) com status de poder diferenciados e não existe guerra. A cooperação e reciprocidade generalizada são altamente consideradas e os conflitos são evitados através de relações jocosas (Forline 1997; Cormier 2003b: 83). Apesar de ser difícil observar a desigualdade de gênero na vida cotidiana dos Awá e, particularmente, na sua vida sexual (como detalharemos abaixo), esta se manifesta nos níveis simbólicos da cultura, como comprovam os seguintes fatos:

1) "Awá" é um cognato Tupi-Guarani cuja tradução significa tanto "humano" quanto "homem", no mesmo sentido que na nossa cultura usamos "homens" como designação genérica para "pessoas" ou "seres humanos". "Awá" contrasta com (*kunya*), que significa mulher. Portanto, a linguagem mostra historicamente um preconceito masculino entre os falantes de Tupi-Guarani em geral e entre Awá-Guajá em particular.

2) Na situação atual, onde sua cultura se encontra em transição para a agricultura, é a caça – como foi discutido acima – que estrutura toda a vida prática e cognitiva dos Awá. Esta é uma atividade predomi-

nantemente masculina, o que nos leva a inferir que também seria assim antes do contato, significando que a principal atividade masculina sempre foi mais relevante socialmente do que qualquer uma das atividades realizadas pelas mulheres<sup>83</sup>.

3) Como é comum na maioria das sociedades de caçadores-coletores consideradas como "igualitárias" (Begler 1978:585; Harrison 1985), os Awá têm cerimônias exclusivamente masculinas: isto é, o mundo simbólico parece refletir hierarquias de gênero. Os Awá acreditam no *iwa*, um lugar mítico onde habitam os ancestrais e espíritos. Quando os Awá querem contactá-los, realizam uma cerimônia chamada *karawá-ra*, da qual somente os homens podem participar nos papéis principais (Forline 1997: 205; Cormier 2003c: 136). Esta cerimônia tem lugar dentro de uma *takaya*, uma estrutura circular construída com folhas de palmeiras grandes, onde os homens se revezam para cantar e dançar individualmente, com um ritmo que gradualmente cresce em intensidade, até que "levanta vôo em direção ao reino celestial espiritual" (Forline 1997: 201). As mulheres não estão autorizadas a participar, pois são considerados como incapazes de chegar ao *iwa* (a mobilidade define este rito exclusivamente masculino do qual as mulheres estão vedadas). Quando querem entrar em contato com seus próprios ancestrais, as mulheres devem pedir aos seus maridos ou parentes do sexo masculino que transmitam suas mensagens e que atuem como emissários (Cormier 2003c: 136). A única função da mulher nesta cerimônia é servir como assistente especializada, ornamentando os homens e cantando fora da *takaya*, para ajudar a aumentar o ritmo dos cantos dos seus maridos para, desta maneira, capacitá-los a "levantar vôo".

4) As diferenças de mobilidade também estão implícitas na percepção dos sonhos de homens e mulheres. De acordo com Cormier (2003c: 136), os sonhos dos homens são interpretados como parte do vôo de seus *hatikwayta* para o mundo espiritual *iwa*, enquanto os sonhos das mulheres são rejeitados como experiências passivas. O *hatikwayta* pode

---

83 Deve-se entender que o prestígio da caça como atividade não deriva do fato de que ela seja realizada por homens, mas sim do seu papel como contexto onde se desenvolve o *habitus* de uma sociedade caçadora-coletora, isto é, como cenário de um conjunto inteiro de relações e construções sociais que são atuadas e reproduzidas através dela (Zent 2006).

ser visto “tanto como uma manifestação do eu espiritual, como das imagens lembradas de outros” (*ibid.*: 128); é uma multiplicidade formada por lembranças relacionais de si mesmo e de outros membros do grupo de cada sujeito. É por isso que o *hatikwayta* não existe fora da memória e não têm forma objetiva fixa, mas cada pessoa “vê” imagens diferentes do mesmo (*ibid.*). Enquanto se acredita que os sonhos dos homens mostram o que ocorre durante o vôo do *hatikwayta* para o *iwa*, tal qual vêem os homens na sua própria experiência, se considera, entretanto, que os sonhos das mulheres são resultado da possessão por uma divindade ou que mostram o que seus olhos vêem através de seus alteregos *hatikwayta* do *iwa* (*ibid.*: 136).

5) Embora a maternidade e os cuidados infantis sejam as duas principais tarefas femininas entre os Awá, no nível discursivo as mulheres não são consideradas como agentes de procriação. Os Awá acreditam que os fetos se desenvolvem a partir do acúmulo de esperma – o que significa que os homens são os que fazem a semente e as mulheres são simples “recipientes” desta semente (Forline 1997: 168; Cormier 2003a: 64-65; 2003c: nota 8). Em outras palavras, os homens recebem o papel ativo, enquanto as mulheres são rebaixadas ao papel de recipientes passivos (ver também Viveiros de Castro 1992: 179 para os Araweté ou Erikson 2002:127 para os Matis). Uma vez que o feto somente se desenvolverá a partir do acúmulo de sêmen, as mulheres são quase obrigadas manter relações sexuais com frequência durante a gravidez. Isso explica o fenômeno da “paternidade múltipla” ou “paternidade partível”, também registrada em outras sociedades na região amazônica (Forline 1997: 168; Viveiros de Castro 1992: 180; Erikson 2002; Rival 2007; Shapiro 2009).

6) Meninas de seis ou sete anos, ou ainda mais novas, podem ser dadas em casamento a homens adultos por seus pais ou irmãos<sup>84</sup> (Cor-

---

84 Nós testemunhamos três destes casamentos: o primeiro foi organizado entre uma menina (Mīmīnīwá) que tinha, então, um pouco mais de três anos de idade e um homem de cerca de 55 anos (Kamará Xa'a). O segundo caso, corresponde a uma menina que tinha cerca de 12 anos quando a conhecemos (Pana Pīnūhū) e havia sido casada por algum tempo com um homem que também estava na casa dos 50 anos ou mais (Pira Ma'a); da mesma forma que o terceiro caso, em que Panānī, de mais ou menos seis anos, tinha sido casada durante algum tempo com Pinawa, que tinha cerca de 30 anos. Infelizmente ele se afogou no rio em 2008.

mier 2003a: 68). Estas uniões arrançadas funcionam como uma relação entre pai e filha até que a menina atinja a puberdade, momento em que ela se torna a esposa do homem. Efetivamente, as mulheres Awá usam termos consanguíneos para se referir a seus afins: elas chamam seus maridos de *chipa'i*, derivado da palavra usada para "pai" (*chipa*) mais um sufixo diminutivo (*'i*) – significando algo semelhante a "paizinho" (Cormier 2003a: 79). À medida que as meninas crescem, elas vão se considerando as "esposas" do caçador e, com base nisto, afirmam o seu status no grupo. De qualquer forma, no entanto, uma vez que a mulher cumpre seu compromisso como esposa de seu primeiro marido, ela pode então mudar de maridos quantas vezes queira, escolhendo livremente entre os homens do grupo. Devemos notar, porém, que não está claro se as relações funcionavam dessa forma antes do contato. Para Wagley (1974: 376), a atual situação é uma consequência da catástrofe demográfica resultante do contato. De fato, atualmente no Posto Juriti, existem menos mulheres do que homens e este fator pode ter gerado uma nova dinâmica social.

Com exceção do casamento de meninas jovens, as desigualdades recém descritas em nível do discurso simbólico, não se aplicam no plano prático. Na verdade, as mulheres Awá desfrutam de uma grande dose de liberdade quando se trata de escolher parceiros sexuais para complementar a relação com seus maridos, não só durante a gravidez, mas durante toda a vida. Referindo-se aos Ramko'kamekra (Canela), Crocker (1974) observou que o sexo extraconjugal pode funcionar como um "lubrificante social" (cit. em Forline 1997: 172), pois as relações sexuais sempre implicam um compromisso social. Além do sexo extraconjugal, a sociedade Awá também aceita a poliandria. Esta não é uma norma social, bem como os casamentos entre adultos e meninos ou meninas mencionados acima, e ambos dependem da proporção de homens e de mulheres em um dado momento. Nos casos em que haja menos mulheres do que homens em um grupo (como é o caso nos Postos Juriti e Guajá), uma mulher pode possuir dois maridos (Forline 1997: 173)<sup>85</sup>. O fenômeno inverso (poligamia) também pode ocorrer quando as proporções são equilibradas ou invertidas, como vimos antes

85 Tal qual é o caso de Parachĩ, casada com Kamará e Ramāj Chipa Xa'a, e o de Amapirawi, casada com Takia e Muturuhũ, ambas no Posto Juriti.

(Forline 1997: 67; Cormier 2003a: 65). Além disso, as mulheres Awá se sentem completamente livres para abortar gravidezes indesejadas. O aborto é considerado tão legítimo, que as mulheres jovens discutem abertamente sobre este tema.

A partir de tudo que foi exposto, em uma primeira abordagem se pode deduzir que os Awá parecem ser bastante contraditórios: as hierarquias de gênero implícitas no plano simbólico aparentemente não têm um efeito manifesto nas suas atividades diárias.

Nós não sabemos quase nada sobre o contexto político dos Awá antes do contacto: como eram suas reuniões nos cocais, como os casamentos eram arrançados, como eram decididas suas viagens através do território, como manejavam suas relações com os grupos não Awá. Ainda que a balança do poder pendesse para o lado dos homens, o desequilíbrio deve haver sido bastante suave, uma vez que, aparentemente, não envolve qualquer domínio real dos homens sobre as mulheres, nem sequer diferenças na tomada de decisões ou de acesso aos recursos. Parece claro que, em sociedades com um baixo nível de complexidade socioeconômica, a desigualdade de gênero no domínio do simbólico não necessariamente se materializa como subordinação feminina na ordem econômica.

## Conclusões

Todos os dados discutidos acima parecem indicar que entre os Awá as sutis assimetrias de gênero operam na ordem simbólica – num nível que Ortner (1996) chamou de "prestígio" – sem que tenha uma tradução direta em domínio masculino sobre as mulheres. A primazia simbólica não oferece vantagens práticas na vida diária para os homens Awá. De fato as mulheres Awá gozam de privilégios que lhes permitem levar uma vida bastante relaxada. A personalidade masculina e a feminina diferem ligeiramente na sociedade Awá, mas podemos concluir que tal diferença não é determinada sócio-economicamente por uma distribuição desigual de poder. Portanto, a sua origem deve estar em outro lugar, na construção da identidade pessoal.



A auto-percepção de homens e mulheres nas denominadas sociedades "igualitárias" está inserida numa complexa rede de relações intra-grupais, e por isto é que esse modo de identidade pessoal tem sido denominado "interdependente" ou "relacional" (Strathern 1988; Markus e Kitayama 1991; Bird-David 1999; Fowler 2004). Este modo de auto-identidade está intimamente ligado aos espaços conhecidos, carregados de significado emocional, e onde têm lugar as atividades que constituem o mundo da vida cotidiana. Acreditamos que as diferenças na mobilidade espacial entre homens e mulheres podem ter um impacto na construção da identidade masculina e feminina que ainda não ha sido suficientemente estudado. Nossa observação de campo sugere que tais diferenças podem estar correlacionadas com hierarquias simbólicas em termos de "prestígio", ainda que não impliquem necessariamente em assimetrias sociais ou econômicas.

Nas sociedades "igualitárias" as atividades masculinas e femininas são complementares. A diferença é determinada, basicamente, pela necessidade de evitar a exposição das mulheres a tarefas perigosas que possam prejudicar seus filhos pequenos, que são extremamente vulneráveis e completamente dependentes de cuidados maternos. As mulheres podem trabalhar tão duro quanto os homens (entre os Awá, Americhá é a prova viva disto), porém elas correm menos riscos e esta pequena disparidade tem um enorme impacto sobre a construção da identidade, porque quanto maiores forem o risco e a mobilidade, maior será a sensação pessoal de individualidade, de autonomia e de independência com relação ao grupo social ao qual se pertence. Uma certa dose de desapego emocional é um pré-requisito cognitivo para a individualidade e para o exercício do poder (Elias 1990).

Esse processo pode ser conectado com o vínculo entre a afinidade e os homens, por um lado, e consanguinidade e as mulheres, por outro – uma dicotomia que, nos últimos anos, alguns estudiosos consideram a origem das diferenças de gênero. Não é por algum tipo de princípio universal ou genética que os homens tendem a lidar com afins muito mais do que o fazem as mulheres (Hernando 2010), mas sim porque há um componente individualista um pouco mais forte na construção da identidade masculina, o qual – devemos insistir – deriva do maior grau de risco e de mobilidade espacial envolvido nas atividades que realizam,

e não ao contrário. Os homens não são mais móveis porque eles tratam com a afinidade por virtude de alguma regra universal; eles lidam com afinidade porque, para começar, eles são mais móveis.

Apesar do atual estado de transição para novas formas culturais dos Awá, uma observação cuidadosa de sua vida social nos permite apresentar as seguintes conclusões:

1) Antes do contato, as relações de gênero entre eles devem ter sido igualitárias em termos sócio-econômicos, embora assimétrica em nível simbólico.

2) As atividades de gênero, embora complementares, sempre foram caracterizadas por diferentes graus de mobilidade espacial.

3) No momento, estas diferenças estão aumentando, uma vez que os homens continuam caçando enquanto o papel da mulher é reduzido à reprodução.

Paradoxalmente, a função de "resistência" que a caça pode ter entre os Awá frente à imposição da agricultura e da vida camponesa pode reforçar a divergência entre a construção da identidade masculina e feminina, de maneira que sejam cognitivamente consistentes com o surgimento da dominação masculina – desenvolvimento este que a influência FUNAI pode acelerar. No entanto, a origem de todo o processo não está mecanicamente ditada pela capacidade reprodutiva das mulheres Awá, e sim porque esta condição as levou executar atividades que exigem menor mobilidade espacial, tendo esta diferença, em comparação com a mobilidade dos homens, um impacto decisivo sobre a construção do que conhecemos como identidades sociais de gênero.



# 10

## **GENEALOGIAS DA DESTRUIÇÃO: UMA ARQUEOLOGIA DO PASSADO CONTEMPORÂNEO NA FLORESTA AMAZÔNICA<sup>86</sup>**

*Alfredo González Ruibal e Almudena Hernando*

### **Introdução: para além do consumo**

Numerosos antropólogos concordam que a globalização é antes de tudo um processo criativo, que permite o surgimento de novas formas culturais através de diversos meios tais como contato cultural, hibridização, diásporas e redes transnacionais (Inda e Rosaldo 2002). Muitas etnografias enfatizam o fato de que as chamadas comunidades tradicionais estão negociando, desafiando, contestando e apropriando-se dos produtos da cultura ocidental, a partir de formas diversas e significativas – tal como os povos aborígenes que assistem filmes de Hollywood (Michaels 2002) ou os índios Caiapó do Brasil que utilizam meios audiovisuais para reconstruir sua identidade cultural (Turner 1982). Ao mesmo tempo, alguns argumentam que estas sociedades não-ocidentais estão estabelecendo novos vínculos que transpõem o conjunto da

---

86 Este artigo foi publicado originalmente como: González Ruibal e Hernando (2010): Genealogies of Destruction: An Archaeology of the Contemporary Past in the Amazon Forest. *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress* 6(1): 5-28. Este artigo {e reproduzido baixo autorização da revista e de Springer Science+Business Media B.V. Uma versão preliminar anterior (2006) apareceu on-line no *Archaeolog* (<http://traumwerk.stanford.edu/archaeolog/>). Os autores gostariam de agradecer aos funcionários da FUNAI e à Polícia Militar Florestal do Maranhão por sua inestimável colaboração.

produção ocidental – por exemplo, os filmes indianos consumidos na Nigéria (Larkin 2003).

Em lugar de pintar um quadro sombrio de homogeneização, de perda de cultura e de hegemonia euro-americana, alguns sociólogos, antropólogos e especialistas em cultura material, frequentemente enfatizam o lado positivo da globalização: eles argumentam que os encontros propiciados por novos meios de comunicação e transporte não devem ser motivo de preocupação. Pois, afinal, há milênios os contatos culturais se vêm dando e as culturas sempre foram mudando sob diferentes pressões, influências e fontes de inspiração. Nos estudos de cultura material, o paradigma dominante insiste que há muita margem para renegociar e reinscrever os significados em produtos industriais aparentemente homogêneos. Isto se opõe à perspectiva mais sombria sobre a tecnologia moderna, defendida por filósofos do final do século XIX e início do século XX – tanto do espectro político de direita (por exemplo, Martin Heidegger) quanto de esquerda (por exemplo, Walter Benjamin) (Miller 1987).

Da mesma maneira que outros críticos (Graeber 2002), aqui argumentamos que esta perspectiva otimista é uma ratificação patente do neoliberalismo e do capitalismo tardio – os quais estão por trás da globalização (Escobar 1994; Stiglitz 2003). Estamos de acordo com LiPuma (2002: 296) quando afirma que “o ocidente inundou aos outros de tal modo que nenhum canto do mundo foi deixado intocado pelo capitalismo, o Estado-nação e a cultura ocidental internacionalizada”. Após tudo isto, continua sendo o ocidente que está se impondo em todos os lugares e não o contrário (Hernando 2006; González Ruibal 2009). Efetivamente, a hibridação está produzindo novos produtos culturais, porém os processos de hibridização não apagam as longas tradições de dominação (Escobar 1994: 219) senão que, pelo contrário, encontram-se inseridos em novas formas de dominação, que por vezes ajudam a legitimá-la.

O hibridismo cultural certamente não está em desacordo com o aumento das desigualdades sociais e da degradação ecológica (Appadurai 2001: 17). Sob a ilusória aparência de criatividade promovida pelos

contatos globais, há um processo real de destruição e de exploração causado pelo mundo ocidental (González Ruibal 2008). No entanto, muitos dos cientistas sociais que estudam a globalização, a partir do ponto de vista cultural, parecem ter esquecido da macro-política e da economia (Jameson 1998), bem como dos processos a longo prazo (Wolf 1999). De maneira alternativa, a arqueologia pode oferecer uma visão de dentro, com o foco centrado nos detalhes e fragmentos. A arqueologia lida com ruínas, com aquilo que foi abandonado, que é considerado decadente e abjeto. Ela expõe genealogias e vínculos, estando preocupada com as origens. Ela escava além da superfície, metafórica e literalmente.

Os arqueólogos devem escavar genealogias de natureza diferente daquelas exploradas por muitos antropólogos e geógrafos da globalização. Foster (2006: 286) escreve que,

“Ao invés de traçar uma linha direta entre o consumismo e a exploração dos produtores, alguns geógrafos têm optado pela preocupação antropológica com os símbolos e significados, numa tentativa de enfatizar os interesses estratégicos e saberes locais com os quais os atores particulares constroem sua percepção sobre determinada mercadoria, nos diferentes momentos de sua circulação” (tradução nossa).

De acordo com Foster (2006: 290), os pesquisadores não deveriam preocupar-se com as mercadorias. Em vez disso, eles devem assumir a responsabilidade de representar as coisas, ou as “coisas em movimento”. Não fazerem-se responsáveis de outros seres humanos, nem mesmo das coisas (em contra do que sustenta Olsen 2003), mas sim da *imagem das coisas*. Esta perspectiva feliz não considera as forças da opressão e da desigualdade dominantes e sempre presentes.

Aparentemente então, todo mundo é um consumidor inteligente e criativo (ver crítica em Wurst e McGuire 1999). Alguns antropólogos só estão interessados num mundo de significados e símbolos, desprovido de materialidade (Olsen 2003). Ao contrário de Foster, estamos de acordo com Harvey (1990: 423): “temos que ir além do véu, do fetichismo de mercado e da mercadoria, a fim de contar toda a história da

reprodução social". Embora os nossos métodos sejam diferentes dos que empregam os geógrafos ou antropólogos, os arqueólogos podem e devem traçar as genealogias das mercadorias modernas.

Então, qual é a natureza do compromisso da arqueologia com os caminhos e as trilhas dos mercados globais? Como podemos seguir as mercadorias? Como arqueólogos, não é nosso trabalho explorar os meandros institucionais e comerciais do mercado global, sua organização transnacional ou os papéis específicos de empresários, agentes do Estado, intermediários, trabalhadores explorados, supervisores e funcionários corruptos. Este é o trabalho de outros especialistas. Os arqueólogos trabalham com o que sobra do passado, com ruínas e artefatos abandonados independentemente da sua idade. Neste sentido, os arqueólogos podem estudar os restos da globalização e as consequências materiais do capitalismo em "territórios saqueados" (Mbembe 2001). Paisagens inteiras foram destruídas pelo capitalismo global (Harvey 1990: 426) e transformadas em ruínas arqueológicas. Nosso trabalho é explorar estas paisagens e restaurar o sangue e a sujeira dos higienizados produtos consumidos pelo ocidente. Além de lidar com as manifestações materiais, a arqueologia tem também que cumprir a função de contextualizar as iniquidades da globalização na história do colonialismo e da expansão do mundo ocidental (Wolf 1999).

Neste capítulo analisamos como o consumo ocidental se traduz em destruição no contexto do que costumava ser conhecido como "Terceiro Mundo". Ao traçar as genealogias de uma peça de mobiliário ou de material de construção, descobrimos que a violência se esconde por detrás de objetos diários e, aparentemente, mundanos, "consumidos criativamente" pelos cidadãos privilegiados do ocidente. Aqui discutiremos apenas um dos elos da genealogia de destruição da Floresta Amazônica e de seus povos: uma foto instantânea do ponto de partida, onde tudo começa. A área que fornece as matérias-primas é o estado do Maranhão, no nordeste do Brasil, uma das regiões mais pobres do país. Em suas últimas florestas remanescentes, os índios Awá lutam para manter seu modo de vida como caçadores-coletores, apesar da interferência do Estado em suas vidas e da invasão de suas terras por lavradores, madeireiros e fazendeiros.

Para começar a compreender a situação atual dos Awá, temos que partir de alguns milhares de quilômetros de distância das suas florestas, as quais são ricas em cobiçadas madeiras de lei. Entre estas, o ipê (*Tabebuia sp*) é das mais valorizadas no ocidente: é amplamente utilizadas na construção de decks ao ar livre e de móveis. Ao digitar "madeira ipê" num motor de busca da Internet, encontramos várias empresas que vendem ipê nos Estados Unidos. A maioria delas afirma que trabalha segundo normas de responsabilidade e preocupação ambiental e insistem que pedem certificados de diferentes agências (tais como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente [Ibama] e o Forest Stewardship Council [FSC]). Com a atenção internacional focada sobre a destruição da Floresta Amazônica, este é o mínimo que se poderia esperar de um vendedor de madeira tropical, minimamente inteligente. Uma das empresas ([www.ipefurniture.com](http://www.ipefurniture.com)) admite que "parte de nosso estoque atual" possui uma certificação do FSC. De qualquer maneira, os certificados são regularmente fabricados ao longo da rota da floresta até o norte (Cray 2001). A prova disso é que, a cada ano, a Floresta Amazônica vai encolhendo em dezenas de milhares de quilômetros quadrados. Outra destas empresas de comércio de ipê ([www.ipedeckingsource.com/](http://www.ipedeckingsource.com/)) exhibe uma imagem apazível na sua página web: duas meninas loiras andando em triciclos sobre um brilhante piso de ipê, instalado em um amplo terraço com vista para o mar. O ipê é uma madeira cara e por isso aparece nas mansões de praia. Nos Estados Unidos, um piso de ipê é um objeto purificado, ou seja, um objeto cujos diversos vínculos com a violência e a miséria foram cortados. Um artefato sem uma genealogia – ou com uma fabricada – limpo e raso. Um piso de ipê é uma abstração.

## O mundo visto de cima

Abstrair implica em uma extração, um desenho retirado de uma localização original, e um movimento forçado de elementos de um nível para outro. A abstração implica, então, na transposição de mundos; uma extração das essências, ou dos elementos, ou de generalidades do plano original para outro. O novo mundo, o nível criado, a apresentação/representação, oferece uma arena potencial para o controle e a manipulação de imagens (Jenks 1995: 9) (tradução nossa).



A questão que se coloca é: “qual imagem devemos, finalmente, considerar?” ou ainda “qual imagem apresenta/representa o mundo?” (Jenks 1995). A abstração implica distância, remoção e seleção. Estamos sempre escolhendo a distância que queremos manter do “real”, quanto do “real” queremos vislumbrar (quanta dor e mau cheiro). No mundo ocidental, esta distância nunca deixou de crescer. Começamos por nos afastar de tudo que é cru e sórdido (fezes, carniça, feridas abertas) e, já no princípio do século XXI, chegamos ao ponto de detestar quase tudo aquilo que não seja puramente virtual – qualquer coisa que não possa ser reduzida a uma distância segura de um monitor, que não possa ser estetizada e anestesiada.

Não é que este processo de separação do mundo dependa do livre arbítrio. Como demonstra Elias (1990, 1993), a repressão emocional é a condição para a individualização. Através do distanciamento emocional do mundo, os seres humanos começam a perceber a si mesmos como indivíduos, ou seja, como “seres delimitados, únicos e distintivos, em contraste tanto com os outros seres humanos quanto com o pano de fundo social e natural” (Geertz 1984: 126). O distanciamento emocional do mundo aumenta com os processos históricos de individualização, isto é, com os processos de complexificação sócio-econômica e de desenvolvimento das hierarquias de poder. Como ocidentais, os sentimentos de individualidade, de poder e de separação do mundo que nos rodeia é mais forte na nossa cultura do que em quaisquer outros grupos humanos que existem ou que já existiram.

Os regimes de poder modernos, constantemente nos induzem à escolha de imagens e da distância que devemos tomar em relação à realidade. Às vezes, nem sequer há uma insinuação de escolha, mas sim a imposição de uma abstração determinada pelo olho altaneiro do poder. As abstrações trabalham em diferentes escalas: condicionam nossos mapas cognitivos do mundo, nossas relações com os outros, nossos corpos e as coisas que nos cercam. O piso de ipê na América do Norte é uma abstração particular, mas assim são também os mapas e as imagens de satélite da Amazônia. Seguindo a Jenks, perguntamos: Que imagem(s) representa(m) o mundo?

Vista de uma altura de 4.000 km da superfície da Terra (na escala de um mapa ou imagem satelital), a Floresta Amazônica parece uma massa verde uniforme, o próprio Éden imaculado. Podemos escolher esta imagem, esta distância particular do real e parar. Ou podemos continuar descendo alguns milhares de quilômetros. Em seguida o Éden se fragmenta. Agora, formas de espinha de peixe cruzam a fotografia de satélite. São as estradas abertas no meio da floresta, que facilitam a penetração de lavradores e madeireiros. Estas se estendem através de autoestradas, árvores derrubadas, clareiras abertas para pastagens e cultivos, miseráveis assentamentos de fronteira, onde a violência e a pobreza são abundantes.

Porém, desde as alturas não há caos: os padrões geométricos são fascinantes. Existe uma ordem, uma precisão matemática, que somente é perceptível do alto. Em outras partes da Amazônia, em vez das formas de espinha de peixe, o que encontramos são grandes quadrados e retângulos, tais como os que predominam no Estado do Maranhão (Figura 10.1). É um outro tipo de ordem: campos alinhados e recortados bruscamente, como se respondessem à lógica espacial de um registro de terra. Esta é a modernidade na sua mais clara expressão: o controle sobre a natureza, o espaço cartesiano, a ordem dentro do selvagem, a propriedade e os limites. Mais uma vez, podemos escolher esta imagem e parar. Seguramente, esta é mais realista do que o ponto de vista anterior: ela fala da exploração econômica da Amazônia e do progressivo desaparecimento da floresta sob as pressões da modernidade. Entretanto, ainda se trata de uma imagem demasiado purificada, sem barro e sem sangue. A floresta vista de uma altura de 30 km da superfície é um espaço natural, onde a modernidade impõe sua dominação. É a (nossa) Cultura contra a Natureza. O que ainda não vemos, no entanto, mesmo a partir desta altitude, são os povos indígenas que habitam a floresta. E isto não é por acaso.



Figura 10.1. Imagem satelital da Floresta Amazônica no Estado do Maranhão, setor invadido por fazendeiros. (c) Google Earth.

Isto não é porque os povos indígenas sejam "primitivos" e "simples" (como tem sido considerados por alguns), misturados na natureza como plantas e animais e, portanto, invisíveis. O que temos são duas ontologias e ecologias diferentes, duas maneiras distintas de viver no mundo. A maneira mais visível de ser, aquela que deixa um rastro monumental na paisagem (como as estradas, os campos cultivados, os assentamentos) é naturalista segundo a classificação de Descola (2005). Esta ontologia estabelece uma "descontinuidade do ser interior" e uma "continuidade das *fisicalidades*" entre humanos e não-humanos (Descola 2005: 241). As pessoas, os animais e a floresta compartilham a mesma matéria, mas são separados por seu espírito. Enquanto os seres humanos possuem um espírito, os não-humanos estão desprovidos deste elemento. Desta forma, podem ser domesticados, explorados e destruídos, pois não temos verdadeira responsabilidade sobre seres não-espirituais.

Neste ponto existe uma divisão primordial entre os seres humanos e o resto do mundo, a qual legitima nossas ações para (ou contra) os outros seres. Esta divisão original, por sua vez, está emaranhada com outras divisões: categorias científicas, hierarquias sociais, fronteiras nacionais, florestas divididas em parcelas. Ao contrário, os caçadores-coletores vivem num mundo sem divisões, "um e único mundo no qual os humanos figuram como "pessoas-organismos" que mantêm relações com todos os outros seres existentes [*existants*] indiscriminadamente" (Descola 2005: 345; ver também Ingold 1996; Viveiros de Castro 1996). Isto é o que Descola chama de uma ontologia animista. Em oposição ao que muitas vezes se supõe, os caçadores-coletores não são uma mera extensão da natureza, "primitivos". Pelo contrário, eles têm uma atitude sociocêntrica, na qual todas as relações com todos os *existants* no mundo são expressas em termos humanos (Descola 2005: 349). Estas relações são vividas como um verdadeiro enredo onde participam os seres humanos e não-humanos –, como uma ecologia particular, que une pessoas, animais e plantas. Não são meras metáforas conscientemente impostas pela mente humana sobre um mundo natural em branco (Ingold 1996: 135-136, 150).

No caso dos Awá, os efeitos desta ecologia são particularmente expressos nas relações íntimas que mantêm com vários animais, prin-

principalmente os macacos, que criam e amamentam como a seus próprios filhos (Cormier 2003). A ontologia de caçadores é, então, culturalmente tão complexa como a nossa (Hernando 2002). A diferença é que ela quase não deixa vestígios materiais na paisagem: a ação social de caçadores-coletores (incluindo no social todas as relações entre os seres humanos e não-humanos) não gera um impacto destrutivo sobre o ambiente e tampouco cria produtos culturais com uma visibilidade projetada espacial ou temporalmente (Criado Boado 1993: 33).

Segundo nosso regime de pensamento moderno, deixar um traço, tal como textos (Mignolo 2003: 127-135) ou monumentos (González Ruibal 2009: 122-129) é indispensável para ter uma história. E ter uma história é indispensável para ser respeitado como ser humano pleno. Por sua vez, a monumentalidade e a escrita estão relacionadas com o Estado<sup>87</sup> e, desde Hegel, no ocidente prevaleceu a idéia que a história correta ou a História Universal só pode ser a do Estado: "aqueles que têm suficiente sorte para qualificar-se como dentro da História Universal são então categoricamente distintos daqueles que não a tem. Doravante, os excluídos ficarão separados num espaço chamado de Pré-história ficando a História Universal reservada apenas para os países escolhidos" (Guha 2002: 35). As linhas retas e os polígonos perfeitos que entalham ordem na floresta amazônica delineiam com precisão a distância entre a história e a pré-história.

## O mundo visto de baixo

Os primeiros contatos dos Awá com os brasileiros aconteceram em 1973, quando suas florestas foram sendo gradativamente corroídas por projetos de desenvolvimento (Treece 1987), invasões de lavradores empobrecidos, madeireiros e fazendeiros. O contato foi traumático e resultou na morte de centenas de Awá. Aqueles que sobreviveram foram transferidos para as terras indígenas. Menos de um terço da população original resistiu à violência do encontro e, atualmente, há pouco mais de 300 Awá – somente um punhado dos quais ainda leva uma vida independente na floresta.

<sup>87</sup> Aqui entendemos o Estado nos termos Clastrianos, como uma organização política que está baseada em desigualdades sociais generalizadas.

Em agosto de 2006, tivemos a oportunidade de participar de uma operação policial destinada a deter as atividades de madeireiros ilegais no interior da T.I. Awá. Documentamos as provas criminais com fotografias, croquis e mapeamento com GPS (Figura 10.2). Nosso trabalho – uma classe de documentação forense e arqueológica – não era demasiado diferente do que vínhamos realizando entre os Awá, quando acompanhávamos suas expedições de caça e mapeávamos suas vivendas, acampamentos e trilhas. Em ambos os casos, aplicamos nossa formação e métodos arqueológicos para estudar o passado e o presente recente.

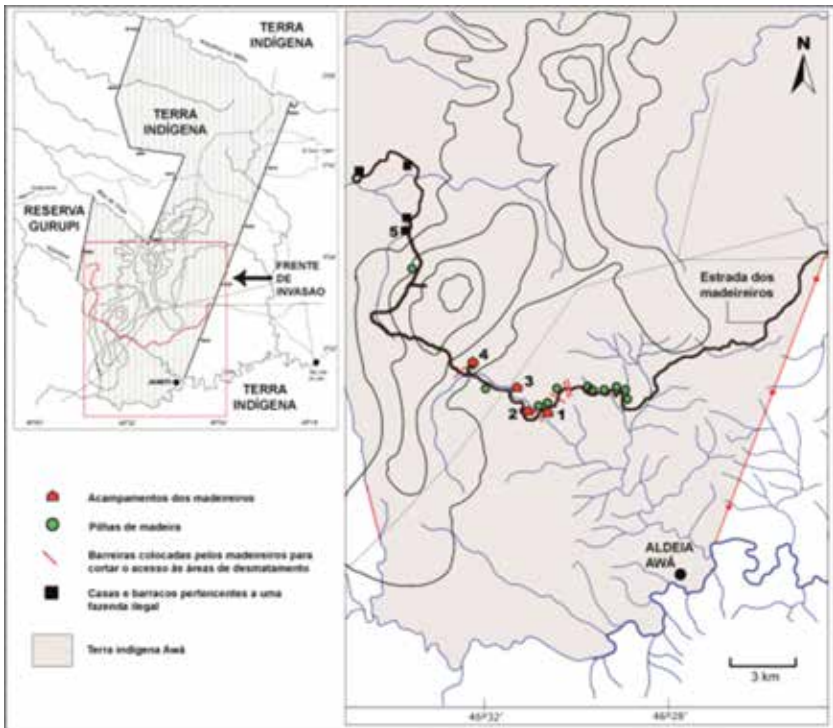


Figura 10.2. Mapa das invasões da terra Awá em 2006. Atenção à proximidade entre a aldeia Awá e a área que está sendo desmatada.

Quando chegamos à área da floresta onde a operação estava ocorrendo, os policiais estavam voltando do seu primeiro dia de trabalho. Eles chegaram com três veículos 4x4, várias motocicletas e um enorme trator usado para abrir estradas na floresta. O que eles encontraram

foi um exemplo de "corte seletivo", uma prática que está devastando a Amazônia duas vezes mais rápido do que se pensava anteriormente (Asner *et al.* 2005). Eles haviam localizado vários acampamentos, cerca de 30 pessoas (madeireiros ilegais), diversas motosserras e outras ferramentas.

No dia seguinte voltamos a esse lugar para acompanhar a perseguição e documentar o que já havia sido descoberto pela polícia. Quando chegamos, observamos que alguns dos acampamentos e estradas tinham sido abandonados poucos dias antes e outros na noite, após a batida policial. Os arqueólogos costumam chegar aos sítios com milhares de anos de atraso, poucos chegam com apenas algumas horas de demora como, por exemplo, os *arqueólogos do lixo* (Rathje e Murphy 1992). Nesse caso, lidamos com sítios arqueológicos que têm menos de 24 horas de antiguidade.

Seguimos pela principal estrada de chão batido, feita pelos madeireiros, (Figura 10.3), que em alguns casos era suficientemente larga para que entrassem dois veículos, certamente mais ampla do que a maioria das estradas desta parte do Brasil. A estrada atravessa o coração da terra indígena Awá e, junto com outras ramificações, corta a floresta e porções de árvores isoladas. A aldeia indígena e posto da FUNAI estão localizados a apenas seis quilômetros de distância da atividade extração ilegal de madeira mais próxima. Em alguns pontos, ao longo do caminho, há pilhas de madeira-de-lei abandonadas durante a fuga. A estrada corta indiscriminadamente rios e córregos, impedindo o fluxo de surubis, enguias elétricas e outros peixes que consistem em uma fonte básica de alimento para os Awá. Aqueles rios que não estão cortados por estradas, são interrompidos por armadilhas para capturar peixes, destinados a alimentar os lenhadores. Esta é a ecologia da modernidade: um mundo de divisões e barreiras, onde os fluxos naturais são cortados ou canalizados. Em particular, a estrada é um verdadeiro índice de modernidade. Implica em uma maneira especial de perceber a floresta a partir do exterior, uma forma de se engajar, à distância, com o mundo. A estrada arrebenta a floresta e ajuda a explorá-la sistematicamente – transformando suas árvores, magicamente, em mercadorias.



Figura 10.3. Estrada aberta pelos madeireiros no meio da floresta. Esta foi bloqueada com uma árvore para impedir a entrada da polícia

A relação dos madeireiros ilegais com a natureza não poderia ser mais diferente daquela que estabelece um caçador-coletor. Laura Rival (1996: 148) escreve que os Huaorani

não apenas caçam e coletam..., mas caminham, observando com evidente prazer e interesse os movimentos dos animais, a maturação das frutas ou simplesmente o crescimento da vegetação. Ao caminhar desta forma... não se cansam ou se perdem. Os corpos adquirem o cheiro da selva e deixam de ser estranhos para o mundo da floresta. Aprende-se a perceber o ambiente como os outros animais o fazem. Uma pessoa se torna um 'morador' profundamente envolvido em uma conversa silenciosa com as plantas e os animais ao redor (Figura 10.4) (tradução nossa).



Figura 10.4. Uma mulher Awá descansando na sua cabana – uma extensão da floresta



Zent (2006) oferece uma descrição semelhante para os Joti da Venezuela, semelhante, também, a muitos outros casos descritos. O mesmo pode ser dito dos Awá, que têm uma única palavra para referir-se a caçar e andar – *watá*. Sua forma de habitar na floresta é típica dos povos que não fazem distinções entre natureza e cultura. No entanto, aquilo que os Awá vivem como um todo integrado, os modernos percebem como dividido. Enquanto os Awá vivem imersos em relações inextricáveis com as árvores, animais e rios, os modernos se esforçam para criar distâncias – emocionais e físicas. Os modernos abrem grandes caminhos ao longo da floresta, como um modo de racionalizar a natureza – como um modo de criar a natureza: não se pode lutar contra o que não existe. Eles abominam estar cercados por árvores, plantas e animais. A limpeza torna visível a divisão e afugenta os temores da selva. Uma vez que é criada, a única maneira concebível de se envolver com a natureza é através da sua destruição ou domesticação.

Visitamos quatro acampamentos recentemente ocupados pela polícia e descobrimos mais um que ainda não havia sido encontrado ou requisitado. Quando chegamos a este último, a única pessoa presente era um trabalhador apavorado. Nós não necessitamos de uma confirmação verbal para reconstruir o que acontecia nestes acampamentos, para conhecer a vida diária de um madeireiro em um buraco sujo na floresta tropical. Não surpreende que Taussig (2004: 39) recorra à noção utilizada por Kristeva, de abjeção, para referir-se ao calor nos trópicos: "um estado completamente irrepresentável de ansiedade difusa, depressão e auto-aversão que parece dissolver ao seu próprio ser". Umidade e calor durante o dia, umidade e frio durante a noite. Tédio imenso. As mesmas conversas com as mesmas pessoas. O mesmo feijão, o mesmo arroz. O mesmo véu verde que nos envolve, a cada minuto, durante meses. Você nem sequer pode ver a floresta quando está na floresta. Você só vê verde – verde claro, verde escuro, verde seco, verde úmido. E uma estrada marrom empoeirada onde as árvores foram cortadas.

O segundo acampamento, rodeado por uma vegetação densa, está muito perto do igarapé Água Preta. A estrutura principal é um barraco precário, feito com postes de madeira e um teto de plástico preto. Estes são alguns objetos que encontramos neste acampamento:

- Três capacetes;

- Peças de reposição para motosserras;
  - Dois filtros de água;
  - Cinco pares de botas de trabalho;
  - Um par de chinelos;
  - Quatro galões de 20 litros, com gasolina;
  - Um fogão portátil;
  - Uma bacia de plástico;
  - Uma panela de pressão no chão de terra, cujo conteúdo era – feijão cozido – derramado;
  - Um monte de carne espalhado sobre folhas de árvores, com as moscas zunindo;
  - Uma pilha de lixo (embalagens, papelão, plástico);
  - Um quilo de sal num saco plástico;
  - Três pacotes de margarina;
  - Uma lata grande de azeite de cozinha;
  - Uma garrafa de plástico pequena de molho de pimenta;
  - Uma pilha de carvão;
  - Uma armadilha para peixes no rio mais próximo;
  - Um cachorro vira-latas perambulando e com medo;
- O lugar fedia (Figura 10.5).



Figura 10.5. Acampamento 2 visto a partir do rio Água Preta

O terceiro acampamento era o maior. Aparentemente o anterior servia como posto avançado. Enquanto o segundo estava orientado à tarefa de derrubar a floresta, o terceiro fazia às vezes de uma base central, onde os suprimentos estavam armazenados (comida, combustível, peças de reposição) e as pessoas vinham para comer, dormir e descansar.

Havia uma cozinha feita com postes e lona de plástico, um espaço amplo com assentos e bancos de madeira (Figura 10.6). Os achados foram abundantes ali.



Figura 10.6. Estrutura principal do Acampamento 3 vista da área da cozinha

Somente foi possível listar uma parte de tantos elementos (Figura 10.7):

- Quatro tonéis grandes de gasolina e dezenas de galões de diferentes tamanhos;
- Roupas, cobertores e redes;
- Arroz, feijão e carne em uma panela sobre um fogão;
- Seis frascos de verniz e uma garrafa de acetona;
- Uma escova de cabelo;
- Quatro pratos, três panelas, duas escumadeiras;
- Um filtro de água quebrado;
- Um monte de cartas sobre a mesa da cozinha – escritas por

- mulheres e dirigidas a homens;
- Metades de melancias comidas;
  - Cartões de Natal;
  - Facturas e contas;
  - Revistas pornográficas;
  - Uma gaiola de bambu para jabutis
  - Três DVDs com vídeo-clips brasileiros;
  - Lixo dentro de uma caixa de papelão;
  - 15 copos de vidro e dois de plástico;
  - Sacolas com feijão e arroz;
  - 17 ovos em caixas de papelão, alguns quebrados;
  - Dois frascos de gel de banho;
  - Sabão e roupas (camisetas e calças jeans) sobre uma tábua de lavar roupa no rio;
  - Uma asa de harpia (*Harpia harpyja*);
  - Cinco latas vazias de cerveja barata;
  - Dois banquinhos feitos de troncos de árvores;
  - Uma roda de um trator grande;
  - Uma motosserra;



Figura 10.7. Potes e pratos com feijão e arroz recém cozinhados. Os madeireiros abandonaram o lugar de forma apurada

As coisas encontradas nos acampamentos são duráveis. Ao contrário da cultura material dos Awá, elas resistem à entropia. Elas não se deterioram ou apodrecem rapidamente: plástico, isopor, aço inoxidável, óleo, borracha. Assim como as pessoas modernas, estes materiais não se misturam confortavelmente com as substâncias orgânicas da floresta.

Nossos guias locais estavam felizes por ter encontrado muitas coisas úteis que eles poderiam pegar. Para alguém que vive numa cabana de barro, sem eletricidade ou água encanada, no meio da floresta tropical, a um dia de caminhada até a loja mais próxima, pegar as coisas úteis do acampamento. Era semelhante a ir ao shopping, sem usar dinheiro. Outra forma de fazer compras. As coisas que não lhes interessavam eram queimadas pela polícia.

Retomamos a perseguição aos madeireiros seguindo os rastros de um trator de grande porte, fortemente impressos na estrada empoeirada. Depois de um tempo, encontramos mais um lugar ocupado pelos lenhadores. Tratava-se de um barraco de madeira, com varanda, uma casa típica dos trabalhadores que vivem nas fazendas de gado. A polícia entrou no local, bem protegida com seus coletes à prova de bala e suas berettas. Não havia ninguém por perto, a cabana estava vazia. Na floresta ao redor do barraco, encontraram motosserras, sacos de feijão e arroz, bolachas, biscoitos, melancias, latas de fruta, gasolina e grande quantidade de carne conservada em caixas de isopor com gelo. O estoque de alimentos indicava que os madeireiros haviam planejado permanecer na floresta cortando madeira por vários meses, pelo menos até o começo das fortes chuvas no início de janeiro. O local deve ter sido abandonado apenas algumas horas antes de chegarmos. Mais uma vez, um trabalhador, perplexo, foi encontrado escondido na floresta.

Em um cruzamento, perdemos a pista do trator. A máquina provavelmente havia sido posta em um caminhão e levada embora. Seguimos a estrada, que supostamente havia sido utilizada pelo caminhão, até que entramos em uma grande fazenda cercada com arame farpado (Figura 10.8). Esta propriedade ocupa milhares de hectares, parte dos quais estão na terra indígena e parte na Reserva Biológica Nacional do Gurupi, (teoricamente com um nível de proteção elevado). Avistamos centenas de vacas pastando nos campos que, há apenas quatro ou cinco anos

atrás, eram floresta. Alguém fez uma estimativa de que havia, aproximadamente, 3.000 cabeças de gado. O terreno está plantado com capim, uma gramínea resistente que impede que a floresta volte a crescer. A fazenda é perfeitamente delimitada com arame farpado: uma linha clara que separa a natureza da cultura. O arame farpado incorpora muitos dos pilares da modernidade (Netz 2004): a ordem, a divisão, o controle da carne e da terra, a propriedade privada. Nas Américas, o arame farpado e as pastagens têm sido os índices do capitalismo predatório por mais de um século (Taussig 1980: 70-92).



Figura 10.8. Vista da área desmatada na fazenda ilegal.  
A floresta sobrevivente pode ser vista no fundo

Perguntamos aos trabalhadores da fazenda sobre o proprietário e eles nos responderam que a fazenda era propriedade do Rui, um terratenente absentista que vive no Estado do Espírito Santo, a 2.500 km de distância. Indagamos se haviam visto um caminhão com um trator? Ninguém viu, ninguém ouviu, ninguém falou. Despossuídos de terra ou de qualquer propriedade, a sua frágil sobrevivência depende de não saber. O proprietário provavelmente também não sabe: onde exatamente estão suas terras, quantos trabalhadores têm, se existem ou não índios vivendo ao redor. E, provavelmente, nem lhe importe. Informaram-nos que ali por perto, se buscássemos, encontraríamos fazendas com escravos

trabalhando. Talvez estas pessoas com quem estávamos falando fossem escravos, ou trabalhadores contratados. O chefe do posto da FUNAI comentou sobre um certo Gilberto Andrade (fazendeiro, político, ladrão) da cidade de Paragominas, que possui enormes fazendas em terras indígenas e parques nacionais, onde lavradores pobres trabalham como escravos, presos pelo pagamento de dívidas intermináveis. Acrescentou que ele possui uma grande fazenda a montante do Carú, o rio que corre através da reserva Awá. Lugares onde reina o Senhor Capitalismo.

## Conclusão

Os vínculos genealógicos estão cortados, nenhuma pessoa sabe a história inteira: os laços estão partidos entre a fazenda na floresta e o mundo limpo, urbano do latifundiário e comerciante de madeira. Outros vínculos também estão interrompidos: aqueles entre os índios e os madeireiros (apesar de nunca haver visto um, os madeireiros temem os índios como se fossem bestas mitológicas), entre os lenhadores miseráveis e o comerciante de madeira, entre o proprietário/comerciante de madeira e os vaidosos proprietários de classe média-alta de uma casa da moda nos Estados Unidos. Temos que restaurar estes vínculos.

O uso de catacrese, justaposições aparentemente bizarras (Shanks 2004), é uma tentativa de saltar as lacunas das genealogias quebradas: o piso de ipê numa mansão ao lado de uma montanha de lixo queimado na floresta. O requintado e o abjeto, juntos. Esta é a imagem que melhor representa nosso esquizofrênico mundo. A justaposição exemplifica o retorno do reprimido: um olhar sobre o "real" que escavamos. Tal como Žižek (2003) nos faz lembrar, aquilo que percebemos como realidade nunca é completa, sempre há um lugar escuro, um núcleo pré-ideológico que não pode ser coberto com camadas de discurso – "o Real". Não existe nenhuma realidade sem fantasmas. O que o fantasma esconde não é a realidade, mas aquilo que é primordialmente reprimido nele, o X irrepresentável onde a repressão está baseada a própria realidade (Žižek 2003). O fantasma por trás do assoalho de ipê não é "o desmatamento da Floresta Amazônica", que já é um discurso e uma abstração, inseridos nos aparelhos ideológicos e imaginários do capitalismo tardio, mas o cheiro de carne podre em caixas de isopor, o olhar



de um lavrador assustado e a miséria de um barraco de plástico preto num acampamento de exploração madeireira. Este é o mundo material abjeto que se esconde debaixo da realidade.

Por trás dos tons escuros do piso ipê em seu terraço há um pote de feijão caído sobre um chão de terra, moscas zumbindo sobre pratos sujos, uma águia morta por prazer, revistas pornográficas numa cozinha miserável e cartas de amor mal escritas. Há um punhado de caçadores-coletores que tenta sobreviver numa floresta tropical quase devastada, uns poucos latifundiários absentistas e comerciantes de madeira, e centenas de trabalhadores empobrecidos. Obviamente, este é o perturbador lado inverso da confortável realidade ocidental das múltiplas opções de consumo, da re-inscrição de bens industriais e da negociação de identidades, que os especialistas "críticos" da cultura material nos oferecem uma e outra vez. Eles não escavam sob os exóticos assoalhos de ipê para encontrar esqueletos, lixo, o cheiro ruim do petróleo, as cicatrizes ilegais da floresta. Este é o trabalho dos arqueólogos, os quais procuram em outros espaços (e não só em outros tempos) a genealogia da sua privilegiada sociedade. Assim, arqueologia não significa somente genealogia num sentido "desmaterializado", foucaultiano. Significa, também, seguir a esteira da própria materialidade, procurar objetos e tecnologias, as condições materiais de existência que, em conjunto, permitem o aparecimento da cultura material limpa e harmoniosa da Modernidade. A arqueologia pode ser mais crítica e radical do que a antropologia ou qualquer outra ciência social. Ela penetra profundamente nas próprias raízes da cultura ocidental, pois investiga sua expansão tanto no tempo e quanto no espaço.

### **Coda**

Em julho e agosto de 2008 realizamos o nosso trabalho de campo final na TI Awá. As coisas não tinham melhorado. Os madeireiros não haviam aparecido no ano anterior, mantendo certa cautela graças à batida policial de 2006. Porém, já em 2008, todos os medos se haviam dissipado e eles voltaram com vigor renovado. O chefe do posto da FUNAI estava desesperado ao ver que os invasores avançavam sobre o último remanescente de terra disponível para os Awá – menos de 10% da superfície total da terra indígena, a um raio de 5 km ao redor da aldeia. Quando caminhá-



vamos pela floresta escutávamos o ruído das motosserras e dos tratores. O chefe do posto estima que todos os anos são cortados entre 500 e 1.000 hectares dentro da reserva. Com a devastação da copa das árvores, as temperaturas estão aumentando e as chuvas diminuindo.

Logo depois que deixamos a terra indígena, em setembro, os Awá capturaram um madeireiro invasor e o mataram com flechas, na aldeia. Algum tempo depois, Pinwachá (um dos homens Awá que vivia em Juriti) faleceu, aparentemente, afogado no rio. Antes, em outubro de 2006, outro Awá, To'o, também havia morrido quando se dirigia a uma reunião com outros índios para tratar das invasões em Arariboia, a última terra indígena onde os Awá ainda circulam de forma livre e independente. Nesse território, a destruição da floresta se acelerou nos últimos anos (todos os dias, 50 caminhões carregados de madeira saem da terra indígena) e a sobrevivência física do Awá está em perigo. Vários Awá, incluindo crianças, foram encontrados mortos na floresta por seus vizinhos, os índios Tentehar.

Entre tanta melancolia, em julho de 2009 tivemos um sopro de esperança. Depois de uma campanha realizada pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), FUNAI e Survival International – e após muitos anos de adiamento – o juiz do Maranhão que está encarregado de fazer cumprir a legalização da terra indígena Awá finalmente assinou o documento que ordena a expulsão dos invasores. A eficácia desta medida é, todavia, uma incógnita. Além disto, quando estávamos finalizando este artigo, estava sendo organizada uma grande operação policial (com o codinome Arco de Fogo) para expulsar todos os invasores das terras Awá demarcadas. Porém, como se podem evitar invasões num território tão imenso que não pode ser cercado ou patrulhado? Qual a força dos documentos legais e das operações policiais, quando não há vontade política para botar um fim à destruição da Floresta Amazônica?

Enquanto isto, na Europa e América do Norte continua a demanda por terraços e pátios feitos de ipê, uma madeira conhecida por sua cor atraente, de textura fina e resistente à umidade e insetos. Aparentemente, resistente a manchas de sangue também<sup>88</sup>.

---

88 Felizmente, em datas posteriores à publicação deste artigo (abril de 2012), um juiz do Maranhão determinou que em um ano seja realizada a remoção de todos os não-índios que se encontrem no interior da terra demarcada. Veja a introdução para conhecer os detalhes do processo.

# 11

## PEQUENO VOCABULÁRIO BILÍNGÜE AWÁ-GUAJÁ/ PORTUGUÊS, PORTUGUÊS/AWÁ-GUAJÁ<sup>45</sup>

*Antonio José Silva Santana*

### Escrito nas entrelínguas

Este material é resultado de cerca de um ano de pesquisa junto aos Awá nos Postos Indígenas (PINs) Tiracambu e Juriti. Os trabalhos de campo totalizam 4 meses e 24 dias distribuídos em viagens quinzenais a cada mês, de dezembro de 2006 a outubro de 2007. Esse trabalho está inserido em um projeto maior intitulado “Recuperación documental y análisis de la sustentabilidad de la cultura Awá-Guajá (Maranhão-Brasil)”, que visa levantar informações para a elaboração de políticas específicas para o povo Awá, e do qual tenho participado com a função de aprendizado da língua para o fornecimento de subsídios lingüísticos e etnográficos para o projeto.

A minha inserção no projeto reflete muito o modo como os resultados desta pesquisa estão sendo apresentados. Embora pareça uma afirmação contraditória, a minha preocupação foi mais a de aprendizado da língua do que a de descrição e definição de categorias gramaticais. Assim, busquei compreender o *sentido* que as palavras na língua adquiriram nos contextos para tentar entender a lógica que perpassa o discurso Awá, compreender o que estava dito nas **entrelinhas** e buscar fazer um paralelo **entre línguas**. Por isso este material não é

---

<sup>45</sup> Além dos agradecimentos expressados na introdução, este autor deseja agradecer à lingüista Marina Magalhães, pelas orientações e discussões acerca dos dados sobre a língua, e de cujas categorias teóricas tenho feito uso para análise de dados que se encontram neste material.

apresentado com a intenção de oferecer uma documentação lingüística com rigor científico, mas propiciar algumas informações relativas ao discurso e uma pequena amostra vocabular da língua para consulta àqueles que têm interesse na língua Awá.

Quanto à escolha da denominação deste material, baseio-me na aceção de Barbosa (1995), que considera *vocabulário* como um inventário lexical<sup>46</sup> mais restrito do que um dicionário, apresentando apenas as entradas e suas traduções, sem informação morfológica. Neste vocabulário, há informações morfológicas em alguns vocábulos para facilitar a compreensão dos exemplos, mas isto não constitui um padrão de todo o vocabulário.

## A Prisão da Letra

Quando eu soube que teria a possibilidade da publicação de um material sobre o trabalho que tenho feito junto aos Awá no decorrer desse ano, muitas preocupações me ocorreram. A primeira delas foi a deste material parecer uma simplificação da língua e também por estar permeado de muitos dos meus questionamentos.

Quanto à simplificação, percebo que ela decorre do próprio meio pelo qual tento apresentar uma língua de tradição oral: a escrita. É angustiante para um pesquisador tentar falar da riqueza de uma língua como a Awá/Guajá utilizando um instrumento limitado como a letra. Tanto se perde... A melodia da fala, os agudos característicos nas frases de admiração, surpresa, ênfase; a imitação dos sons dos bichos fugindo (ou tentando fugir) durante a narração de uma caçada, a postura do corpo durante a narração e as posições que este toma para indicar a direção de um evento; o estrondo da batida com a mão fechada no peito de quando em quando; o riso; as hesitações; o silêncio; a expressão do caçador a cada acontecimento da história. As letras não conseguem captar essa riqueza do discurso (mesmo com todos os símbolos e notas de rodapé). Por isso, chegar a ser complicado dizermos que estamos documentando uma língua, quando toda essa dinâmica de realização

---

46 Relativo a léxico, isto é ao "conjunto das unidades que formam a língua de uma comunidade, de uma atividade humana, de um locutor, etc." (Dubois 2006: 364)

do discurso é suprimida pela limitação inerente do instrumento de documentação.

Outro fator a ser observado é que a tentativa de registro aprisiona. Ao captar uma versão (ou várias versões) de uma realização da língua, seja por meio de uma frase ou de uma narração e a colocar como “A palavra”, “A narração”, corre-se o risco de ver as outras formas de dizer e redizer (que são sempre múltiplas e mutantes a cada “dito de palavra”, a cada “contação de história” e a cada locutor que as profere) como versões ou deturpações de “A palavra” e de “A história” (ou mitos, como costumamos chamar as histórias que não são nossas ou não seguem a nossa lógica) registradas.

Por que, então, escrever em uma ou sobre uma língua? A escrita é um instrumento extremamente valorizado pelas sociedades ocidentais e, por isso, é também um meio de abrir espaço para relatar (embora de forma precária) e fazer-se reconhecer e afirmar outras formas de dizer o mundo, embora as convertendo em um meio nosso, ocidental. Chega a ser interessante (para não dizer curioso) que tenhamos que converter discursos com formas próprias e eficazes de transmissão em uma forma (e fôrma) nossa para que possamos começar a considerá-los como legítimos ou audíveis.

Este material faz parte, portanto, dessa tentativa de fazer “audível” a língua Awá. A intenção foi a de oferecer tanto uma ferramenta (algumas pistas, eu diria) para o aprendizado da língua àqueles que trabalham com este povo (Funcionários da FUNAI, FUNASA e outros) como instrumento que possa ser utilizado pelos Awá para a sua afirmação étnica e valorização de sua língua frente à sociedade envolvente, extremamente “grafocêntrica”.

### **Os dados não se dão, não são dados a certas perguntas...**

Lembro-me de que quando cheguei pela primeira vez no PIN Tiracambu (em dezembro de 2006), eu tinha como objetivo aprender a língua pelos contextos de uso, mas também acompanhado de explicações de um falante. Assim fiz. Com a ajuda da Dona Sueli, tentamos explicar o que eu fazia ali. Alguns curiosos perguntavam o

motivo da minha presença, outros simplesmente eram indiferentes. O fato é que eu fui à aldeia e explicava muito parcamente o que eu fazia e sentava assistindo às conversas e às narrações de caça (claro, sem entender quase nada). Chamou a minha atenção a batida no peito de quando em quando durante a performance do narrador.

O Amiri<sup>47</sup> foi o Awá que me ensinou os primeiros “dados” da língua por elicitación, isto é, eu perguntava “como Awá diz ele vai para a roça” e ele “traduzia” para sua língua. O Hajmakwỹ Ma’ã e o Xiparẽxa’a também contaram algumas histórias curtas em um ritmo bem compassado. Tudo muito tranqüilo, pensei. No entanto, com o passar do tempo, percebi que algumas estratégias que eu pensava serem “didáticas” (de certa forma não deixam de ser) em que eles sempre associavam algo que eu perguntava a uma história que aconteceu, encenavam, ou relacionavam a um fato do contexto onde estávamos, fazem parte da concepção que os Awá têm se sua língua: língua é uso, é reveladora de sentidos. Isso é óbvio, mas, para nós, tão acostumados a descontextualizar a linguagem, a tomá-la como coisa, reificá-la, não fazer isso pode nos causar estranhamento. Com o tempo, descobri que o Amiri, o Hajmakwỹ e o Xiparẽxa’a já tinham um certo “treinamento” com esse tipo de trabalho, pois já faziam parte de um processo de alfabetização, já começavam entender a lógica da escrita, já haviam trabalhado com a lingüista Marina... por isso a “facilidade” nas respostas.

Meses depois, quando fui ao PIN Juriti, onde não há essa experiência de se pensar metalinguisticamente na língua enquanto sistema e código escrito, o meu estranhamento (e encantamento) foi maior. Quando eu perguntava coisas como “como se diz ele vai para a roça”, apareciam respostas como “não, ele não vai não, ele vai caçar. Espera... depois ele vai pra roça” ou simplesmente “não tõj, assim não”.

Certa vez, depois de ter ouvido várias vezes, muito rapidamente, a palavra “ramẽ”, cujos cognatos, em outras línguas Tupi, Rodrigues (2001) classifica como caso translativo e Seki (2000) denomina de atributivo. Sabendo que não adiantava pedir para traduzir, ou repetir, ou qualquer coisa do tipo, comecei a testar as frases e colocá-las para a avaliação dos falantes. Perguntei (com todo o risco da pergunta) à

---

47 O Amiri tem morado no PIN Awá, mas ele, juntamente com outros cerca de 30 Awá de lá estavam no Tiracambu para ajudar os parentes a construir suas casas.

Pãny Pinuhũ e ao seu irmão Juxa'a se ficava bem dizer assim (parahỹ kĩ mēhē) desse jeito: “imỹna, amōa awá wa'a ikjahá pe hahy nemē” (Há muito tempo outro awá estava deitado na sua rede como doente). De repente, a Pãny começou a cuspir e relatou que o Muturuhũ e a Amerixa'a estavam doentes há muito tempo, que era para eu parar de falar nisso. Eu tentei explicar que só queria saber se estava “parahã kĩ mehē” (bonito assim), se Awa fala assim e repeti a frase. Ela fez um gesto de náusea e disse que não era para repetir mais aquilo, ela dizia tudo isso ao som de risos como se eu estivesse repetindo por brincadeira.

Recorri então ao Juxa'a, que estava do lado, e perguntei como Awá fala “eu faço a faca com ferro”. Ele disse que não sabia, que não fazia. Falei então se era possível dizer “witá japó taky ramē” (Ele fez a faca de pedra). Ele disse que “não...”. Eu, percebendo que ele não falava da forma em si, mas do fato que expressa, disse então “wỹ'ỹma ari-japó ta ni-n-y'y-a ramē” (você vai fazer sua flecha da madeira wỹ'ỹma). Ele confirmou e encenou uma situação em que eles convidam uns aos outros para fazer flechas, usando a estrutura lingüística “ramē”.

Para eles, é muito estranho alguém ficar tentando dizer alguma coisa que não tem como se realizar, é como se deturpasse uso da língua. Mesmo que eu explicasse que só queria saber se estaria certo dizer “a estrutura” assim, não estava porque a pessoa não ia onde eu estava dizendo que iria nem fazia o que eu dizia. Isso não significa que não falem em situações hipotéticas, mas que apenas falam em situações com condições de realização, na sua lógica, ou que exijam um contexto em que a inventividade seja interessante para esconder algo, por exemplo.

Mais alguns fatos no PIN Juriti me fizeram pensar o que seria o uso lingüístico para os Awá. Creio que seria interessante destacar aqueles referentes ao significado da “pergunta”. Percebo que esta não é concebida como um simples querer saber, mas como um fazer acontecer. Afirmo isso devido a várias situações:

Sempre que perguntava se iam caçar (ariwatá ta?). A resposta vinha como “nawãjĩ, ameri atōj, amō mehē awatá ta”. Arriscando uma tradução livre, seria algo como “não, Antonio, espere, depois eu vou caçar”. No entanto, esse “ameri”, soava como um “espere, ainda não, tenho que fazer outras coisas, não vou agora”. Representava

mais uma justificativa para a pergunta que, então, havia ganhado um ar de cobrança. Creio que, em português, a minha pergunta não soava como “você vai caçar?” (Que, silenciava o “gostaria de saber para ver se posso ir com você”); mas como “você não vai caçar, não?”. Essa questão dificultou um pouco o trabalho porque, cada vez que eu fazia uma pergunta, eu sempre tinha a impressão de pressioná-los a algo, mesmo tendo a intenção de apenas quere saber.

Outra situação se deu durante a repartição de um veado. O Pira’i Ma’ã, pela manhã bem cedo, repartia um veado depois de ter passado a noite o esperando. Gostaríamos de saber o porquê de os outros Awá não estarem com ele, se havia alguma restrição de quem reparte ou algo assim. Então perguntei por que o Muturuhũ não repartia o veado. Pira’i então disse, “ameri, atōj” (espera aí Antonio) e chamou o Muturuhũ para vir cortar o veado. Ou seja, mais uma vez a pergunta não soou como “Por que o Muturũhũ não corta” e sim como “o Muturuhũ não vem cortar não?”.

Um fato muito interessante que também envolve a questão da pergunta nesse mesmo viés, ocorre nas situações em que os Awá não querem, necessariamente, saber algo, mas fazer com que eu fale de um episódio. Certa vez, estávamos na casa do Kamará e o garoto Takwari havia ficado chateado comigo por que eu estava conversando com o Kamará e não quis voltar com ele para aldeia. Depois ele começou a brincar e voltamos a sua casa bem depois. Lá, tendo voltado para sua casa, o Takwari perguntou: “Antonio, quem ficou bravo contigo na casa do Kamará?”. Então contei aos Awá que estavam presentes como havia sido a história dessa “braveza”. Outra situação semelhante ocorreu quando estávamos o Hapunẽ e eu na casa do Kamará e sua filha estava com o dente doendo. Quando chegamos a aldeia, o Hapunẽ, enquanto eu conversava com os outros Awá, me perguntou “Quem está com o dente doendo?”. Eu disse que a Mĩmini’ĩwã estava com o dente doendo.

Percebe-se, nas duas situações, que aquele que pergunta não quer saber, pois estava presente na situação; a pergunta representa mais um lembrete ou uma cobrança para que o outro diga o que seria interessante que os outros presentes saibam. Por isso, a pergunta, nas situações anteriores, em que eu queria saber se iriam caçar ou se alguém iria ajudar na repartição do veado, também são recebidas como cobranças

para que o outro faça o que seria interessante que os outros presentes testemunhem. Talvez a questão maior também seja a impossibilidade de equivalência de uma intenção que perpassa pela língua portuguesa e que não se coloca em Awá da mesma forma. O “ta” de “ariwatá ta?” é algo que expressa uma idéia de projeção posterior ao ato da fala e que também está relacionado à idéia de querer algo, mas associamos ao nosso “tempo futuro”; e o “ma’a ajpó mĩjê” também tem uma idéia de “qual possibilidade”, revendo as palavras que constituem a expressão, mas tem se traduzido como o nosso “por quê”.

Mais interessante ainda é o fato de, em algumas situações, pedirem que eu não escreva determinadas sentenças ou palavras que, para ele, tem um conteúdo negativo ou tabu. Estávamos eu, a Ajrua e o Wirahó no igarapé Juriti. Ele procurava uma minhoca para pescar. Encontrou uma que a Ajrua classificou de “manahỹ” (feia, negativa, não presta). Perguntei o nome dela e depois, quando ia escrever, ela disse que eu não deveria “japó” (fazer, escrever) “a minhoca”, pois o meu “hájmõ” (pênis) poderia cair. Ou seja, é como se eu levasse, de certa forma, o algo de negativo comigo, “prendendo a minhoca” no meu caderno de campo. Também não gostam que eu escreva as brincadeiras de conteúdo sexual. Geralmente quando falam algo relacionado ao “timõ” (pênis de gente) ou a “tỹmixỹ’ỹa” (vagina de gente), as crianças pegam o meu caderno e saem correndo para que eu não escreva.

No que se refere à relação da fala com o canto, um fato me chamou a atenção enquanto eu e a Panỹ Pinuhu ouvíamos o Wirahó cantar em uma gravação. Ele começou a falar enquanto cantava. Ela começou a sorrir e disse “ninikwára u’u tá” (Ele vai manter relações contigo), “ĩ i nipê” (ele está falando para ti). Isso quer dizer que é como se eu estivesse assumindo o papel que é o da esposa, o de ouvir o que o marido diz enquanto ele está no céu, cantando. Na verdade, creio que houve um mal entendido. Na noite anterior, o Wirahó pediu o meu gravador para gravar o seu canto (os Awá gostam muito de se ouvir cantar). Quando ele pegou o gravador e a fita, eu pedi a ele que falasse também. Ele disse que não, fazendo uma expressão de estranhamento, afirmando que iria cantar. Por fim, depois da minha insistência, ele confirmou muito rapidamente, com um “tá, tá bom”. Depois dessa situação com a Panỹ, percebi que houve um equívoco, e só então entendi o seu estranhamento.



Quando pedi que ele falasse, eu queria dizer que ele **cantasse e falasse**, contasse algum fato, fizesse uma narração. No entanto, ele entendeu que eu havia pedido que ele **falasse enquanto cantasse**, o que, de fato, aconteceu. Ele estranhou porque era com se eu estivesse pedindo para assumir um papel que é feminino e, mais ainda, familiar, por isso a relutância em aceitar o pedido.

Essas situações ilustram o quão fascinante é tentar aprender uma língua pela qual perpassa uma lógica de mundo diferenciada. Não basta tentar aprender apenas as “formas” da língua, mas as “etiquetas lingüístico-discursivas” também são muito importantes. Esses “desencontros de comunicação” também revelam a falta de univocidade de sentidos, o que torna difícil o trabalho de “tradução”. Por esse motivo, uso a expressão tradução/interpretação, pois se aproxima mais do que de fato ocorre na maioria das vezes.

Essa falta de univocidade de sentidos já era esperada por mim, mas, como eu sempre queria ter a permissão para o trabalho, isto é, para escrever, gravar ou fotografar; eu ficava buscando alguma coisa na língua que soasse como um “posso fazer...”, ou algo como um obrigado, ou desculpas. Não encontrei, não com palavras que “traduzissem” esses sentidos. Percebi que a “permissão” não se coloca. O que há é o comunicado de uma intenção e a ordem (quase permissiva) do outro. Soa mais ou menos como: “Nipape apyhy tá” (Quero/Vou pegar seu caderno) e o dono diz “Apyhy apàj!” (Pega) ou “Nãwãjĩ, apyhy kamẽ!” (Não, não pegue). Na verdade, essas situações são muito incomuns, pois os Awá têm consciência das suas relações e do que podem e não podem fazer entre si, não cabendo perguntas desse tipo. Entram e saem das casas uns dos outros sem essa necessidade de perguntar “posso entrar?”, simplesmente porque essa questão não se coloca para eles.

Por todas essas situações, fui tentando entender a língua a partir de conversas informais, de histórias narradas e de notas sobre algo que ouvia. Os Awá, apesar de muito bem-humorados e de adorarem ouvir sua voz nos cantos e nas narrações no gravador, não tem toda essa paciência de sentar ficar tirando dúvidas de transcrição (quem tem, não é?). Por isso muitas questões eram dirimidas quando eu ouvia algum dado que respondia à pergunta que calou, outras ficavam.

Outra questão difícil na análise dos dados foi saber de “qual

variedade de fala” eu estava analisando. O contato constante com falantes de português desenvolveu situações de fala muito interessantes, determinadas tanto pelas influências interlingüísticas quanto de adequação discursiva. Mesmo incorrendo no risco das classificações, poderia dizer que os Awá falam:

1. uma variedade de português adaptado a certas características da língua Awá (à fonologia da língua por exemplo), “minina tá quiripado” (não há sílaba CCV como kri, mas CVCV kiri); (ou de estruturas) “tá brabo pra ela” (imahý ipê), (ihí-a), mamãe-a.

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. Exemplo disso é o cumprimento com um **Katu** com um u bem acentuado e arredondado, o uso generalizado de hamýj e a redução do paradigma de pessoa para as formas de terceira pessoa. Uma situação muito comum ocorre quando um falante de português pergunta para o Awá se ele já vai para casa e diz “ohó hajpá pe?” e ele “reproduz” “ohó hajpá pe” para dizer “Estou indo para minha casa”. Quando a pergunta, seguindo os paradigmas de pessoa, seria “ariahó tá ninipá pe?” (Você vai para sua casa) e a resposta seria “ajahó tá haripá pe” (Eu vou para minha casa).

3. um Awá “nativo”, com variações internas de cunho regional e diageracional.

4. uma fala com alternância de línguas com utilização de português e Awá (e suas respectivas variedades).

Todas essas questões nos levam a pensar que os dados não estão lá, dados, e você apenas os “coleta” de modo mais ou menos imperfeito. Todo o trabalho de “interpretação” lingüística acontece a partir de um olhar. Olhares mudam de pesquisa para pesquisa e mesmo em uma mesma pesquisa em diferentes momentos. Portanto, esse trabalho é o resultado do que pude ver durante esse período sobre a língua e alguns dos seus contextos de uso e também expõe algumas reflexões que realizo sobre este olhar.

**O esqueleto do texto: ossos do ofício**

Algumas dificuldades permeiam a organização de um vocabulário, mesmo sendo de pequena extensão. Uma delas refere-se à escolha da forma da entrada de cada definição. Tenho consciência, por exemplo, de que, em Awá, não há como dizer casa, descontextualizada, pois esta tem que pertencer a alguém (ou referir-se a alguém, como preferir). Então temos “hajpá. casa dele; haripá. minha casa; tipá. casa de gente, etc”. O que fazer? Extrair uma “raiz” do que seria casa (-ipá) e colocá-la como entrada, deixando ao leitor que se encarregue de elaborar os paradigmas a partir dos prefixos já definidos? Optei por não apresentar as palavras dessa forma. Creio que algumas palavras segmentadas podem não ser compreensíveis e dificultar a consulta. Assim, preferi colocar apenas um tipo de realização, por várias razões.

No caso dos verbos, dei preferência a ocorrência da forma verbal na terceira pessoa do singular, acrescentando, quando dispunha de dados, o paradigma das outras pessoas do verbo. Como afirma Dietrich (2001, p.26) “o tempo fundamental do Tupi é o passado, que se pode traduzir seja por um passado ou presente nas nossas línguas”, por isso prefiro a *tradução/interpretação* de, por exemplo, “**iká**” por (ela/ela) “matou”, deixando “matar” como entrada em português, para chamar a atenção ao conceito que será abordado. A opção que fiz pelos nomes, escolhendo, para aquelas entidades que necessariamente pertencem (ou se referem) a alguém (inalienáveis), também enfoca as formas na terceira pessoa, com o determinante não contíguo. Daí a maioria delas virem acompanhadas de prefixo relacional de não-contigüidade. Por isso, há muitas entradas com “i” e “h”. Quando dispunha de dados, também acrescentei os paradigmas nominais. Na falta de dados que permitisse a apreensão dos paradigmas de pessoa tanto verbal quanto nominal (o que acontece com algumas partes do corpo, por exemplo), registro os dados como foram obtidos, deixando a questões da classe de cada um dos temas para posterior investigação. Como já destaquei, esse trabalho constitui uma registro muito preliminar de uma amostra do léxico da língua Awá-Guajá. Uma abordagem que pode (e deve!) ser acrescida de outras contribuições, críticas e sugestões para que possa tornar-se mais consistente.

Como não há flexão de gênero em Awá, mas apenas algumas

palavras que indicam o sexo, todas as traduções dos descritivos (indicam qualidade, estados e características) das entradas estão no masculino, mas indicam algo geral. Assim “imukú” pode ser tanto alto como alta.

Quando há registros de lexias distintas entre o Awá falado no PIN Juriti e no PIN Tiracambu, essas diferenças são explicitadas por:

(VT) – Variedade falada no PIN Tiracambu e (VJ) – Variedade falada no PIN Juriti.

O acento das palavras em Awá geralmente recai sobre a última sílaba, a não ser que a palavra venha acompanhada pelo sufixo nominal “-a”, quando o acento recai sobre a penúltima sílaba. Para indicar a tonicidade, utilizo os acentos gráficos agudo (´) e circunflexo (^), dependendo da abertura da vogal, ou simplesmente não há acentos nos casos em que a última sílaba é tônica.

Cada vocábulo vem constituído pela entrada e pela tradução/ interpretação. As entradas são as palavras listadas em ordem alfabética no vocabulário. Dentro de cada vocábulo os símbolos utilizados são:

- ~ o til significa “está em variação com”;
- o travessão separa as entradas das definições;
- ; o ponto e vírgula separa os elementos da definição: as trações dos exemplos, definições diferentes sob uma mesma entrada;
- . o ponto separa os exemplos em Awá das suas respectivas traduções;

( ) os parênteses comportam algumas explicações ou acrescentam informações contextuais a determinados exemplos.

Quando à representação da Língua Awá, optei por utilizar as letras do alfabeto que está sendo usado no processo de alfabetização entre os Awá do Tiracambu. No entanto, como as transcrições partem das percepções de um não nativo na língua, a utilização das mesmas letras podem não coincidir, necessariamente, com a mesma transcrição dos alfabetizandos e aí entra um ponto importante: a possibilidade destes alunos, se desejarem, apropriarem-se deste material, criticando-o, reformulando-o, enfim, refletindo sobre as possibilidades de representação e uso de sua língua na modalidade escrita.

Segue um quadro com as correspondências entre a grafia e os sons da língua Awá, em comparação com algumas semelhanças<sup>48</sup> no português (Tabela 11.1).

Som (IPA) <sup>1</sup>	Awá		Português	
	letra	Exemplo	letra	Exemplo
[p]	p	pirá (peixe)	p	pele
[t]	t	tatá (fogo)	t	tatu
[tʃ]	x	xirúa (roupa); xaró (rasgou)	t, tch	tia, tchã, tchau!
[k]	k	kamixá (jabuti), kīa (assim)	c, qu	casa, quilo
[m]	m	manū (morreu)	m	mala
[n]	n	na'axí (não há)	n	nariz
[w]	w	watá (andou/caçou), kwá (sabe)	l, u	quadro, alto
[r]	r	ripi (por/pela), pirá (peixe)	r	pariu, parado
[j]	j	jaký (cabeça dele), apàj (logo)	i	pai, praia
[h]	h	hapê (pelou)	r, rr	rato, garrafa
[ʔ]	´	ka'a (mata)		he hēin, hã ã (em concordância)
[a]	a	ka (marimbondo)	a	capa
[ã]	ã	wanĩhã	a	namoro
[e] ~ [ɛ]	e	takwarakera (arroz)	e	alergia
[i]	i	iká (matou), mi'i (repartiu)	i	milho, picada
[o] ~ [ɔ]	o	ipóa (a mão dele)	o	pote
[u]	u	tua (pai de gente)	u	tudo
[ɨ]	y	wy'ya (flecha)		
[ə]	à	apàj (logo), ipàj (pesado)		
[ĩ] ~ [ɛ̃]	ỹ	amyna (chuva)	ã	mãe

Tabela 11.1. Correspondências entre a grafia e os sons da língua Awá, em comparação com algumas semelhanças no português

## Vocabulário Awá/Português

´a (VT) ~ ´ã (VJ) – dêitico espacial que indica lugar não tão longe. ohó  
´a pe ~ ´ã me. Ele foi lá por ali.

<sup>48</sup> Na verdade, sons como os das palavras rato e garrafa são parecidos com o [h] do Awá, pois são mais sonoros e menos glotais. O mesmo ocorre com a analogia feita entre ỹ (em Awá) e ã (em Português), pois este é realizado um pouco mais aberto do que naquele. No caso do som [i], em que a língua fica entre o [i] e o [u], não há em português do Brasil, bem como [ɔ], em que a língua também fica na posição central, mas um pouco mais baixa que [ɨ].

-‘i – sufixo atenuativo (Magalhães 2007) ; ita’i. pedrinha; mixika’i. pequenininho.

‘thá – fala, língua; Awá ‘thá. língua dos Awá.

-‘y – árvore. Geralmente vem em composição com o nome de determinada fruta para formar o nome de plantas frutíferas. mukuri‘ya. bacurizeiro; kypy‘ya. cupuzeiro. Mas também ocorre com outros nomes como: tata‘ya. lenha.

## A - a

a-<sup>1</sup> – Prefixo verbal da 1ª pessoa do singular. A’u tá. Vou comer.

a-<sup>2</sup> – Prefixo verbal usado no imperativo, isto é, para indicar uma ordem ou pedido. As expressões imperativas geralmente vêm acompanhadas de “apàj (ri)” (logo, rápido): Apyhy apàj ri! Pega logo! A’u apàj! Come logo!

-a – Sufixo nominal que não ocorre em função vocativa; wari-a. o capelão; ihi-a. a mãe dele.

a’e ~ a’ea ~ a’ia – pronome demonstrativo “esse”, mas que geralmente supre a ausência do pronome pessoal de 3ª pessoa “ele”; a’e xá. Ele/esse o viu; a’e narixakí. Ele/esse não nos viu; a’e kĩa. É assim; a’e rỹwỹ. Parece, é parecido.

a’ya – bicho preguiça (Cient. *Bradypus tridactylus*).

ajá – sim, está bem. Resposta afirmativa dadas a comandos, a combinados.

aha – partícula que indica uma idéia de movimento de afastamento do falante em relação ao local de realização do discurso. Pakē watá aha ka’a pe. Pakē foi (se afastando) andar/caçar na mata. jahá akerê tá ahá haripá pe. Eu vou (me afastando) dormir na minha casa. kó, makaxĩrakæna atỹ tá aha kó pe. Vou (me afastando) plantar maniva de macaxeira na roça. ma’a atỹ tá aha kó pe, tããmỹrakæna. Vou (me afastando) plantar na roça, maniva de mandioca.

akuxí – cutia.

ama’á – embuá, piolho de cobra, tipo de miriápode, inseto de corpo alongado, semelhante a uma cobra.

amêhẽ ~ ajamehẽ - estou dizendo a verdade!

ameri – espere! aguarde! Tenha paciência!

amõa – outro. xahújõã’ĩa nãwãjĩ tõj, amõa. xahújõã’ĩa não Antônio, é outra (semente); amõ mehẽ pirá ajká tá. Outra hora eu vou pescar.

amỹ - vocativo/chamamento para mãe. amỹ! mãe!

amỹna – chuva. Amỹna ky tá. Vai chover.

anỹ - também, e; nakwej jahá anỹ. Eu também não sei.

apàj – logo , rápido. Geralmente é utilizado em frases que indicam ordem, pedido ou “permissão”. Awapy apàj! Senta logo!/ Sente-se/ Pode sentar. Geralmente quando alguém diz: Ajahó tá haripá pe. Vou para minha casa. É comum responder “Ak wá apàj (ri)”. Pode ir. Também é usual ser combinado com o sufixo intensificador –hỹ. ĩĩ apàjhỹ. Falou muito rápido.

apyrykya ~ apyryký jawára – macaco da noite, macaco quatro-olhos (Cient. *Bassaricyon beddarli*).

arapahá ~ arapahahúa – veado.

arapaha’ía – veado foboca, cinza, menor que o outro marron.

aratúa – panela.

ari- <sup>1</sup> - Pronome clítico (Seki 2000) de 1ª pessoa do plural. Sempre vem sintaticamente vinculado a outros elementos por meio do *prefixo relacional de contigüidade* (Ver: r-). Ocorre em frases que indicam: 1.posse: ariripá. Nossa casa; 2. Como objeto de posposições: matarahỹ aripê. Estava tarde para nós; 3. Como sujeito, junto a descritivos: aria arikara’yhỹ.Estamos cansados; 4. Como objeto, junto a verbos transitivos: jawára arixu’u. O cachorro nos mordeu.

ari- <sup>2</sup> – Prefixo verbal da 2ª pessoa do singular; niãa ariahó ninipá pe. Você foi para sua casa.

ari- <sup>3</sup> – Prefixo verbal da 1ª pessoa do plural; aria ariahó iwá pe. Nós fomos ao céu.

aria – nós (inclusivo e exclusivo); aria ari’u takwarakera. Nós comemos arroz.

arimikuria – verminoses, minhocas.

ariri – mais uma vez, de novo, outra vez. ariri, tõj! De novo, Antonio! (No contexto, quis dizer: Passa a folha do livro de novo, Antonio).

atamari – macaco xoí ~ xõi.

atỹ - plantei, enterrei. takwarakéra atỹ ta aha kó pe. Vou (me afastando) plantar arroz na roça.

Awá – 1. índio Awá-Guajá, refere-se tanto a homem, quanto a mulher.  
2. homem, em oposição a kwaǰỹ (mulher).

### **E - e**

-era – sufixo de atualização nominal retrospectiva (Magalhães 2007).  
Refere-se a algo no presente que não exerce sua função anterior. tipáera.  
Casa abandonada, vazia, ex-casa.

### **H - h**

h- ~ ha- - Prefixo relacional de não contigüidade (Cabral 2001).  
Indica que o possuidor, ou o determinante não está contíguo ao termo  
determinado. Geralmente manifesta-se em sentenças que expressam a  
idéia de terceira pessoa (relacionado a ele, ela ou alguém). hajmá. O  
animal de criação dele; hapjára. O irmão dele.

ha- - Pronome clítico (Seki 2000) de 1ª pessoa do singular. Sempre  
vem sintaticamente vinculado a outros elementos por meio do *prefixo  
relacional de contigüidade* (Ver: r-). Ocorre em frases que indicam:  
1. posse: haripá. Minha casa; 2. Como objeto de posposições: harehê.  
Sobre mim; 3. Como sujeito, junto a descritivos: ha-ø-kara'ỹhỹ. Estou  
cansado; 4. Como objeto, junto a verbos transitivos: niǰa haraká. Você  
me procura.

-ha ~ -aha – sufixo nominalizador, que se fixa a verbos e descritivos,  
indicando: 1. circunstância: pape japohá. Estudo; 2. lugar: wapykahá.  
Banco, cadeira ; 3. instrumento: pape kytytyhá. Borracha.

ha'am ~ ham – expressão dita por lamento ou desgosto de algo.

ha'i ~ haj – tem mais de dois, tem vários; haj tetê Awá. Havia muitos  
Awá.

ha'ĩna – semente (de algo).

ha'okêra – carne (de algo). ari'u arapahá ra'okêra. Você come carne  
de veado.

ha'okỹj – magro, fraco. Geralmente utilizado para pessoas. jahá  
hara'okỹj. Eu sou magro.

hahý - 1. ele está doente; harahý. Eu estou doente; 2. hahý ipê. dói nele;  
hahý nipê. dói em você; hahý kwá. A dor passou.

hãj! – expressão que indica admiração sobre algo duvidoso.

hajá - de (algo, alguém, algum lugar); ohó hajá. Foi (daqui, de algum  
lugar).



hajaha – olho.

hajahaperera – pálpebra.

hajahapipira – cílios.

hajkyrypýa - anus dele.

hajnÿnÿkera – saliva.

hajmá - O animal de criação dele. hanimá. Meu animal de criação.  
nanimá. Teu animal de criação.

hajmõ – pênis dele; hanimõ. meu pênis; ninimõ. teu pênis.

hajka – queixo.

hajkãena – mandíbula.

hajkoro'ó – nádega.

hajwá - meu braço.

hakatÿj – ele está com fome; harakatÿj. estou com fome. ninakatÿj.  
você está com fome.

haku – quente, faz calor, está com febre; haku ipê. Ele está com calor;  
haku jahá pe. Estou com calor; haraku. Estou com febre.

hamakaj – chamar alguém em voz alta.

hamirikó - esposa dele; harimirikó. minha esposa; nimirikó. tua esposa.

hamÿj – grande, largo. jamete ramÿj. A costa dela é grande.

hamÿkÿra ~ hamÿkÿã – sobancelha dele.

hapája – saia dela. saia feita de trançado de fibras usada pela mulheres  
Awá. Atualmente, já não é tão usada e a denominação passa a significar  
também as saias industrializadas dadas às índias.

hapê – raspou (o pêlo dos animais para moquear).

hapi'ĩ-a – testículo.

hajjára – O irmão dele. nĩnapjára. O teu irmão; harapjára. O meu irmão.

-har – sufixo nominalizador de agente. Pape japohára. Professor, aluno,  
pesquisador.

harapjánã – o meu amigo; alguém com quem tenho uma relação de  
afetividade.

hatamÿ – panturrilha (“batata da perna”).

hatamÿkÿ - perna.

hatamÿra'okêra – coxa (lit: carne da perna) Ver: i'u.

hatamÿkÿmĩnĩ - perônio, o osso mais fino da “batata da perna”.

hatamÿkãena – tibia, o osso mais grosso da “batata da perna”.

hatapera – suíça (barba perto da orelha).

hatapi'óa – bochecha.

hatapya – testa.

hawá – iluminado, que tem luz; brilhante, que brilha.

hawiró (VT) ~ harjó (VJ) – chamou pelo nome, nomeou. Também pode significar ler em voz alta.

hawirokahá (VT) ~ harjokahá (VJ) – nome. Também tem significado uma palavra escrita.

hawàhu – azul.

hawéra – folha.

hawý – sangue.

hawĩhĩa – veia.

haxa'á – vocativo/ chamamento para filho.

haxỹ ~ hawaxỹ - está frio; haxỹ ipê. Ele está com frio.

hê – gostoso; hê? Está gostosa (a comida); hê katá. Não muito gostoso; hê ro'ó. Muito gostoso.

hehe ~ hehẽ - lavou; nipóa, ahehẽ y pe. Sua mão, lave-a no rio.

hẽhe - latiu; jawára hẽhẽ hakarỹ me. O cachorro latiu na direção dele.

hõa'ĩ - coco.

-hý – sufixo intensificador. É fixado a: 1. verbos. apyhykhý! Pega direito/firme! ĩ'ihý jaha pê. Falou sério/forte para mim; 2. descritivos. kijehý. Está com muito medo.

hỹja – dente dele; hanyỹja. meu dente.

## I - i

i- - Prefixo relacional de não contigüidade (Cabral 2001). Indica que o possuidor, ou o determinante não está contíguo ao termo determinado. Geralmente manifesta-se em sentenças que expressam a idéia de terceira pessoa (relacionado a ele, ela ou alguém). ihia. a mãe dele; ipóa. a mão dele; ipya. o pé dele.

ĩĩ - falou, disse; a'ĩ. falei; arĩ'ĩ. você falou; ĩĩ jahá pê. Ele disse para mim.

i'u – coxa.

i'u'ú – tossiu.

ĩhĩ - reto; ĩhĩ kata. meio/quase reto; japiáwá ĩhĩ te. O focinho (do quati) fica bem reto (quando é moqueado).

ihía – mãe; hahya (VT) ~ harihía (VJ). minha mãe.

ihú – banhou. Arihú y pe. Você banhou no rio.

iká – matou; ajká. eu matei. ariká. Você matou/ Nós matamos.

ikãena – osso (de alguém).

ikara'yhỹ - cansado. hakara'yhy. Estou cansado. nikara'yhỹ. Você está cansado.

ikamỹkỹa – seio

ikamỹkỹtekerá – leite.

ikwára – buraco.

ikáera – gordura.

ikirá – está gordo; hakirá. estou gordo.

ikwẽ - 1. ficou. Ikwẽ hajpá pe. Ficou em casa; 2 sobreviveu. Manũ? Nãwãĩ, ikwẽ. Morreu? Não, sobreviveu.

imaharê ~ imarê – esqueceu; ajmaharê. esqueci; ajmaharê kamê! não esqueça!

imahý – está com vergonha, chateado, com raiva; ajmahý. estou com raiva. ajmahý nipê. Estou chateado contigo; arimahý jahá pê? Você está chateado comigo?

imarakwá – pensou; ajmarakwá. Estou pensando.

imarakwahý – preocupado.

imata'ĩa – calcanhar.

imenêhá ~ imymymenêhá – tipóia (faixa usada para carregar o bebê).

imĩ - escondeu-se; imĩ ka'a pe. Escondeu-se na mata.

imixi'óa – mamilo.

imukú – alto, comprido.

inamĩ'ĩa - cobra jararaca.

ipàj – pesado. ikãena ipàj. o osso é pesado.

ipanõhõ- sinal.

iparanỹ - joelho.

iparaxĩ - cotovelo.

iparipá - quadril.

iparipáera – pélvis (osso da bacia).

iparuhú - grávida; niparuhú. Ela não está grávida; niparuhú. Você está grávida.

ipipĩa – unha (dele).  
 ipirêra ~ iperêra – pele.  
 ipóa – a mão dele; hapóa. a minha mão; nipóa. a tua mão.  
 ipopy’á – a palma da mão.  
 ipoka’ĩa – dedo da mão.  
 ipokōa – polegar.  
 ipokỹmenēna – dedo mínimo.  
 iporō’ō ~ iparō’ō ~ iparahōhá – umbigo.  
 ipja’akāena ~ ipja’akỹa – coluna vertebral.  
 ipy - pé dele.  
 ipyka’ĩa – dedo do pé.  
 ipykōa – “dedão” do pé.  
 iramy’ya – lábio.  
 iramỹhỹ - fedido.  
 iramykỹa – pescoço.  
 irapára – arco.  
 irawí – brincou, disse palhaçadas; irawihá. brincadeira; irawiwí ma’a.  
 “Brincalhão”; irawí jê. brincou dizendo mentira.  
 iriwía ~ ariwía – surubim (espécie de peixe).  
 iwá – céu.  
 iwaratá ~ iwarata’ĩ - estrela.  
 iwaxũ - nuvem.  
 iwê – está com sede/ sedento; hajwê. estou com sede; niwê. você está com sede. niwê? Você está com sede?  
 ixa’a – cresceu, envelheceu. ixa’á mehẽ, watá tá nipamẽ. Quando ele crescer, vai caçar com você; ixa’a te. Ela está bem velhinha; arixa’a te tyh! (VJ) E, você já está velho!

## **J - j**

ja’ãena – “pomo de adão”, osso da garganta.  
 ja’apỹa ~ ja’atỹ – garganta.  
 ja’ó – chorou.  
 jahá – eu. A’u tá jahá. Eu vou comer; mim. Japó jahá pê. (Ela) fez para mim.  
 jahya – lua.

- ǰaĩ - magro. Geralmente utilizado para animais.  
 ǰajtuhú – local cheio de folhas no chão, cheio de mato fechado.  
 ǰakỹ - cabeça (de alguém).  
 ǰakỹǰtá – objeto ritual colocado em volta da cabeça. É feito de penas de tucano atadas a um trançado de fibra.  
 ǰakỹmata’ãena – cérebro, medula.  
 ǰakỹmekêra – crânio.  
 ǰakỹra – cabelo da cabeça.  
 ǰakyra – verde. Também para frutas ainda não amadurecidas.  
 ǰakỹryrúa - chapéu.  
 ǰamakwá – ouvido. ǰamakwakwára – buraco do ouvido.  
 ǰamatá ~ ǰamatará – barba  
 ǰamekêra- casca. hõa’ĩ ǰamekêra. Casca de coco.  
 ǰamete – costa. hajametêa. a minha costa.  
 ǰameterá – cabelo das costas.  
 ǰamixĩ - amarrou.  
 ǰamokwá – objeto ritual amarrado em volta do braço. É composto por um conjunto de penas de tucanos atadas a um cordão feito de fibra.  
 ǰamukũa – língua.  
 ǰanũa – aranha.  
 ǰapa’ahú (VT) ~ ǰapu’uhu (VJ) – baixo.  
 ǰapajú – macaco mão de ouro (Cient. *Saimiri sciureus*).  
 ǰapamĩ - mergulhar algo na água, encher de água, por sob a água.  
 ǰapí – atirou (com arma); ma’awá ǰapí ra’a? Quem terá atirado?  
 ǰapĩǰawã – nariz.  
 ǰapĩǰawãkwára – narina.  
 ǰapó – fez. A’e hajpá ǰapó. Ele fez a casa dele.  
 ǰapupua – caldeirão.  
 ǰapuputêa - Significar, de forma geral, a parte externa de algo côncavo, arredondado, podendo ser a parte de cima da mão (costa da mão) ou designar o lado de cima (côncava) da parte de takwára (bambu) da flecha.  
 ǰawára – onça, cachorro.  
 ǰawaruhú – onça.  
 ǰawatara ~ ǰawatara’ia - lontra (Cient. *Lontra longicaudis*).  
 ǰawatarahúa ~ ǰawataratêa – ariranha (Cient. *Pteronura brasiliensis*).

jawawýa – axila. hajawawýa. minha axila.  
 jawawyrá – cabelo da axila.  
 jawiruhúa – escorpião.  
 jawý – errou a caça (quando atira ou flecha), perdeu, deixou fugir.  
 jaxi'ia – ombro.  
 jaxi'ũa – praga, pernilongo.  
 jê – mentira; ma'i jê. É mentira (está dizendo mentira); arama'i jê jahá pê. Você está mentindo para mim. (dizendo mentira).

### **K - k**

ká – procurou; araká. você procurou; aká. procurei.  
 ká – marimbondo.  
 ka'a – mata.  
 ka'arôa – folha da mata.  
 ka'ihúa - macaco cairara (Cient. *Cerbus Olivaceus*).  
 kaha (VT) ~ kjaha (VJ) – rede. hakaha. Minha rede. Kerê ikjahá pe. Ele dormiu na sua rede.  
 kaká – estilhaçou, despedaçou, quebrou; kwixúa kawá kaká. O macaco kuxiú quebrou o copo.  
 kaka'á – defecou.  
 kakarú – urinou.  
 kamará – índios de outros povos, diferentes dos Awá.  
 kamara'ña – feijão.  
 kamēhē (VJ) ~ kamē (VT) ~ mē - partícula de negação do imperativo.  
 Akijê kamē. Não tenha medo; a'ñ mē kña. Não fale assim.  
 kamixá – jabuti.  
 kanēa – lanterna.  
 karatañ - colher.  
 karai – branco, não-índio.  
 katá – balançar, sacudir.  
 katá – meio, não muito; ñhĩ kata. meio/quase reto; wiwi katá. Meio leve; hê katá. Não muito gostoso.  
 katu – fora de; amapy katu pe. Ponha o (o menino) do lado de fora (do buraco).  
 kawá - copo, prato (qualquer vasilha).

kaxỹ - cheiroso, que tem cheiro forte.

kerê – dormiu. Akerê tá ka'a pe. Vou dormir na mata.

kĩ ~ kĩa – assim; a'ĩ mē kĩa. Não fale assim; a'e kĩa. É assim/Isso/Era só isso; kĩa nỹwỹ anỹ. assim desse jeito/ parece assim; tewe kĩa. É assim mesmo / sempre foi assim.

kijê – ter medo; akijê. tenho medo; arikijê. você tem medo; Akijê kamē. Não tenha medo.

kĩñĩhĩ - ter cócegas; nikinĩhĩ. você tem cócegas; hakĩñĩhĩ. Eu tenho cócegas.

kó – roça

kurupi ~ koropi – por aqui (geralmente acompanhado de um gesto indicando a direção). ohó kurupí. Foi por aqui; na'axi kurupi. não tem (anta) por aqui.

kwá<sup>1</sup> – sabe, conhece, entende; akwá. sei; arakwá. você sabe; arakwá? Você endendeu? Najpókwej. Não sei fazer; Também pode ser empregado para indicar um costume. Arapahá u'u kwá. Ela come veado (saber comer, tem o costume).

kwá<sup>2</sup> – passar; akwá. passa! vai! Geralmente quando alguém diz: Ajahó tá haripá pe. Vou para minha casa. É comum responder: Akwá apàj (ri). Pode ir; hahý kwá. A dor passou.

kwãjỹ - mulher.

kwarahý – sol.

kwaxia – quati (Cient. *Nasua nasua*).

kwē'ē - pela manhã.

kwixúa - macaco cuxiú.

kwyl ~ kwà! – expressão dita quando há admiração ou estranhamento.

kykya – sal.

kypý – cupu.

kyry'y – partícula que indica mudança de estado, ação ou fenômeno já realizado, suficiente; akwá kyry'y. Agora eu já sei; ha'i ra'ó kyry'y. Já tem muita (flecha).

kyryrúa – sapo cururu.

kytu – furou.

kytyty – esfregou.

**M – m**

ma- prefixo causativo afixado a verbos e descritivos. pẽ. Quebrou (por si mesmo); ma-pẽ. Quebrou (alguém fez quebrar algo, causou a quebra). ma'a – o que. Usado em 1 - interrogações: ma'ã nỹwỹ? O que é mesmo? 2. na atribuição de qualidade: irawiwi ma'a. Brincalhão (o que tem brincadeira); pỹnỹ ma'a. “o dançarino” (o que dança); 3. ênfase: harapjá ma'a te. Sou eu o que tem irmão mesmo.

ma'akera (VT) ~ ma'akya (VJ) – pequeno. Geralmente usado para coisas animadas (animais e humanos). Ka'ihúa ma'akera . Cairara pequeno (filhote).

ma'ajpó miẽ – por quê?

ma'awá – quem; ma'awá niã? Quem é você.

ma'i <sup>1</sup> – 1. disse; ma'i jê. É mentira (está dizendo mentira); arama'i jê. Você está mentindo (dizendo mentira). 2. perguntou; Ama'i ipê. Pergunte a ele.

ma'i <sup>2</sup> – como; ma'i iĩ? Como foi que ele disse?

maká <sup>1</sup> – arma.

maká <sup>2</sup> (VT) ~ myká (VJ) – sorriu.

maka'ĩ - chumbo.

makapá – espécie de jirau montado sobre uma fogueira usado para moquear caça.

makaxĩ - macaxeira.

makaxĩrakãena – maniva de makaxeira (Ver: ikãena).

makỹja – peia (círculo de corda feito de fibra colocado nos pés utilizado para subir em árvores).

manahỹ - ruim, negativo, feio.

manakũ ~ marakũ- espécie de cesto de palha usado para carregar caça, frutas e outros objetos. Atualmente tem seu uso estendido para denominar qualquer tipo de mochila ou bolsa que seja carregada.

manõ – deus; Amanõ jahá pê! Dê-me/ Dê para mim!

manũ - morreu; A'e ihia manũ hajá. A mãe dele morreu.

maparãhỹ - gostar.

mapý – colocou, pôs. Masi mapý ka'a pe. Max a colocou (a máquina fotográfica) na mata.

matakwá – esperar à noite (na mata, fazer espera para caçar).



matarahỹ - tarde, escuro. Arixohó apàj! Matarahỹ! Vamos! Já está tarde/ escuro!

matỹ - caititu. (Cient. *Pecari tajacu*).

maxĩa – camarão.

mê – devagar; watá mê. Ele anda devagar.

mẽ'ẽ - ficou olhando, prestando atenção. amẽ'ẽ! Olha!

mehẽ - quando; ixa'á mehẽ, watá tá nipamẽ. Quando ele crescer, vai caçar com você; amỹna ký mehẽ typý ýa.(VJ) Quando chove, o rio fica fundo; amõ mehe pirá ajká tá. Outra hora eu vou pescar.

merúa – mosca.

mĩ - (geralmente dito alongando a vogal) dêitico espacial que indica lugar muito longe. Ohó mĩ pe. Ele foi muito longe.

mĩ'i ~ mimi'i – partiu, esquartejou a caça. Ami'i apaj! Parta logo!

mĩhĩ - cozinhou.

minũ ~ ikaminũ - acasalar, ter relações sexuais; ariminũ. você teve relações sexuais.

mira'ýa – larva de mosca.

mitiká – lavou; xirúa mitiká. Está lavando roupa.

mixika'ĩ - pequenininho.

mixó – 1. socou no pilão; 2. espetar uma vara no chão ou em outra superfície.

mõ<sup>1</sup> – partícula posposta ao verbo e significa “fazendo sair”. apyhý mõ jahá pê! Pega (o balde, fazendo-o sair do buraco) para mim! nixirúa anẽhẽ mõ! Tire a sua roupa!

mõ<sup>2</sup> – onde; mõ ra'a... ? Onde estará.../ Onde será que está...?

mõ...mõ – onde; mõ Jakaré mõ? Onde está o Jakaré?

mõ...mijẽ – 1. quantos; mõ karai mijẽ. Quantos brancos/ não índios? ; 2. como; mõ arijápo mijẽ? Como você fez?

mõ...mĩ pe – onde; mõ arixá mĩ pe? Onde você viu? mõ ariwatá tá ahá mĩ pe? Onde você vai caçar?

mõ...mĩ mehẽ - quando; mõ Xiparẽxa'a u tá mĩ mẽhẽ? Quando o Xiparẽxa'a vai vir?

mõmõ – encheu/está cheio (o balde de água, por exemplo).

mũ'ũ ~ mumũ'u - contar um fato, uma história.

mukurí – bacuri.

munũ'ũ - agrupou, juntou, empilhou; imunu'ũ. agrupados, estão juntos, um perto do outro.

mutũwẽ - pela manhã bem cedo, de madrugada; ariká wari mutũwẽ anỹ. Então matamos capelão pela manhã bem cedo.

mymýra – filho (falado por mulher). Na'axí hamymýra. Não tenho filho.

mỹnỹ - acendeu (o fogo, a lâmpada).

## N - n

n....i – morfema descontínuo de negação. n-ajapók-í. Não fiz. n-anikwà-j. Você não sabe. ); n-akwe-j jahá anỹ, n-axak-í. Eu também não sei, não vi.

na'axi – não há. Na'axí takwarakéra, pá. (Não tem arroz, acabou).

-nami – orelha. Inamã (A orelha dele).

nãwãjĩ - não. Manũ? Nãwãjĩ, ikwẽ. Morreu? Não, sobreviveu.

-nã – sufixo associado a nomes de parentesco para indicar uma relação de semelhança ou substituição. tunã. O que ficou no lugar do pai, como se fosse pai; ihínã. Como se fosse mãe, ou que ficou no lugar da mãe; harapjánã. meu amigo, como se fosse meu irmão, meu parente.

nehẽ - tirou; anẽhẽ mō! Tira (fazendo sair). nixirúá anẽhe mō! Tire a sua roupa!

ni- Pronome clítico (Seki 2000) de 2ª pessoa do singular. Sempre vem sintaticamente vinculado a outros elementos por meio do *prefixo relacional de contigüidade* (Ver: r-). Ocorre em frases que indicam: 1. posse: ninipá ~ niripá. Tua casa; 2. Como objeto de posições: 'i nipê . Ele falou para você; 3. Como sujeito, junto a descritivos: ni-ø-kara'yhỹ. Você está cansado; 4. Como objeto, junto a verbos transitivos: jawára nixu'ú. O cachorro te mordeu.

nija – você; niã arikerê tá ka'a pe. Você vai dormir na mata.

nũ - escutou; anũ. escutei; anĩnu. você escutou; nanũkí. não escutei/não entendi.

## O - o

o'ó – arrancou; taramỹ o'ó. Arrancou mandioca. No PIN Tiracambu também tem significado “fotografar”. haja'ó! Fotografe-me/ a mim.

ohó – foi. Ohó kó pe. Ele foi a roça; ariahó. Você foi/ Nós fomos.

ohó – arrebentou (a alça da sandália, a corda).

ohókêra – gongo.

## P - p

pá – acabou; pá kyry'ý. Já acabou.

pá ~ pãj – tudo, todos; a'e pa/pãj ohó ka'a pe. Todo mundo foi para a mata. a'e pãj kerê ikwára pe. Todos (os animais) dormem no buraco.

pãm – expressão utilizada quando o falante esquece de um fato e tenta lembrá-lo no meio da conversa.

pamē – partícula que indica companhia “com”; Pake watá aha ihi pamē. Pakē foi andar com a mãe dele; Pakē watá ahá imymy pamē. Pakē foi andar com o filho dele; watá ahá hamirikó pamē. Ele foi andar com a esposa dele; Xijuxika amyjari kerê ipamē. Xijuxika, a avó dorme com ela; hapamē. Comigo; awatá tá nipamē. Vou caçar com você. hamirikó ohó ipamē. Ele foi com sua esposa.

parikwá – comprou, trocou; ariparikwá. Você comprou.

pe<sup>1</sup> - partícula locativa pontual estática (em) e dinâmica (para). Indica a localização de um lugar em que o sujeito está ou para onde vai. ikahá pe. Na da rede dele; ajhú tá y pe. Vou banhar no rio; ajahó ta haripá pe. Vou para minha casa. ajahó ta ahá kó pe. Eu vou (me afastando) para roça.

pe<sup>2</sup> - partícula instrumental “com”. Indica com que objeto foi praticada determinada ação: Iká wy'ýa pe. Matou com flecha; arapaha ajká tá ka'a pe hamaká pe. Vou matar o veado na mata com a minha arma.

pê – posposição (Seki 200: 71) tônica que pode indicar: 1. Dativo: “para”: 1.1 benefactivo – indica quem se beneficia de uma ação: ma'awá nipy'ý japó nipê? Quem fez seu colar para você?

harimirikóa japó jahá pê. Minha esposa fez para mim. 1.2 destinatário de um discurso: namũ'ũ tarihi ipê. Não vou contar a ela; niĵa hawiró ipê. Você o chamou (pelo nome). arama'i jê jahá pê. Você está mentindo para mim. 1.3 Local de ocorrência de um fenômeno: hahý tá ipê. Vai doer nele.

pé – (geralmente falado alongando a vogal) dêitico espacial que indica lugar longe; ohó pé pe. Ele foi lá longe.

pẽ - quebrou (por si mesmo); mapẽ (alguém) quebrou (fez quebrar algo). arimapẽ (você quebrou algo). (Ver: ma-)

pêa – caminho, trilha. hapê hamỹj. O caminho é grande.

-pepê – dentro de; kerê ipepê. Ele dormiu dentro (da rede); ma'a pepe ariju? De que você veio? terem pepe aju. Vim de trem; kanu pepe aju. Vim de canoa; inê kanu pepe. Ficou dentro da canoa; atỹ tá taramỹ apàj ipepê. Eu vou plantar mandioca dentro (da roça) logo.

pĩ- <sup>1</sup> - Pronome clítico (Seki 2000) de 2ª pessoa do plural. Sempre vem sintaticamente vinculado a outros elementos por meio do *prefixo relacional de contigüidade* (Ver: r-). Ocorre em frases que indicam: 1. posse: pĩnipá. Casa de vocês; 2. Como objeto de posposições: xirua manõ tá pĩme . Ele vai dar roupa para vocês; 3. Como sujeito, junto a descritivos: pĩja pĩkara'ỹhỹ. Vocês estão cansados; 4. Como objeto, junto a verbos transitivos: jahá pĩnaká. Eu procuro vocês.

pĩ- <sup>2</sup> – Prefixo verbal da 3ª pessoa do plural. pija pĩwapý irá rehê. Vocês sentaram sobre a madeira.

pĩja – vocês; pija pĩwapý irá rehê. Vocês sentaram sobre a madeira.

pinuhũ - preto, sujo. Também engloba uma gradação de cores escuras.

pinĩ - espantou-se.

pirá – peixe.

pirakaxóa –peixe bico de pato.

piró – descascou (saiu a casca ou a pele).

pirỹ ~ mirỹ - vermelho. Também engloba uma gradação de cores até o rosado e alaranjado.

puhỹ - remédio.

punũ - flatular, soltar gases.

py – soprou.

py'ýra – 1. espécie de semente pequena e redonda utilizada para fazer colares, pulseiras e um adorno usado no braço, na direção do peito; 2. miçanga. Também denomina qualquer objeto feito de miçanga: colar, pulseira.

pyhá <sup>1</sup> – noite

pyhá <sup>2</sup> – costurou.

pyhy – pegou.

pỹ'ỹ - levantou. ap̃'y! Levanta!

pỹnỹ - dançou; jaha ap̃ny takaj pe. Eu dancei na takaja.

pyrý - partícula que significa junto, para junto de; ajku tá xie atōj pyrý. Eu vou ficar aqui junto com o Antônio; hamaká haka'apó pyrý. Minha arma junto com o meu cartucho.

pyryrúa – chinelo.

## R - r

r- - Prefixo relacional de contigüidade (Cabral 2001). Indica uma relação de dependência entre constituintes da oração: sujeito e descritivos: ha-r-ahý. estou doente; objeto e verbo transitivo: nĩja ha-ri-xá. Você me viu; objeto e posposição: karaí wyhý buhu r-ehê. O branco correu (estando) sobre o burro; genitivo e pronome. ha-r-apê. meu caminho.

ra'a – partícula que indica uma dúvida, um questionamento do falante; mō ra'a... ? Onde estará.../ Onde será que está...? ma'awá japí ra'a? Quem terá atirado?

ramē ~ remē ~ namē ~ neme - caso translativo (Rodrigues 2001) que indica estado atingido ou transitório; kere tewe hapaj namē. Há muito ele dormiu com sono (como sonolento); arahó tá hama'ēa hamapipirimuhũhã namē. Vou levar minha coisa (o lápis) como o escritor; jahá ariku ta harimirikó namē. Eu vou ficar como minha esposa; wý'yã ajapó ta hary'ya nemē. Vou fazer a minha flecha da madeira wý'yã; wý'yã xjapó niry'y namē. Vamos fazer a sua flecha de com madeira wý'yã; jaha aju xia kawá pjã remē. Eu vim aqui para pegar (como buscador) da vasilha; japó ta ipy'y namē. Vai fazer a pulseira (de osso de veado).

ramũ tê ~ ramuē – acabou de acontecer, aconteceu há pouco; Iká ramũ tê? Nãwãĩ, iká tewe. Ele matou (a caça) agora há pouco? Não já matou há algum tempo; ohó ramũ te. Ele acabou de sair.

rehe ~ hehe – 1. sobre (posição); a'e wapý wy rehê. Ele está sentado no (sobre) chão; amapý maná hehê. Ponha (fazendo ir) sobre ele (o banco); wapý itá rehê. Está sentado na pedra; a'e wapý wapykahá rehê. Ele sentou no banco; hapý rehê ajú. Eu vim a pé. tapi'á rehê ajú. Eu vim a cavalo; 2. sobre, relacionado a, de, a respeito de; amaká kamē harehê. Não sorria de mim.

ripi ~ hapi – por, pelo; aria ariahó ka’a ripi. Nós fomos pela mata; ka’a ripi ajú. Vim pela mata; ma’a ripi arijú? Pelo que você veio? Amanõ hapi! Coloque (a ponta da lapiseira) por aqui!

rỹwỹ - parecido, semelhante. a’e rỹwỹ tōj xakahá. Parece com o Antonio; No PIN Juriti, é usado como uma resposta afirmativa. a’e rỹwy. Parece que é isso mesmo.

ro’ó – muito; hahý ro’ó. Dói muito; hê ro’ó. muito gostoso; a’e wata apajhý ro’ó. Ele anda muito rápido.

## T-t

t<sup>1</sup>- Prefixo relacional humano (Cabral 2001). Indica que o determinante é ser humano indefinido. tipá. Casa de gente; tua. pai de gente.

t<sup>2</sup>- Prefixo relacional de não-contiguidade (Cabral 2001). tua. O pai dele.

tá - Partícula que marca aspecto projetivo (Magalhães 2007), uma intenção futura. Ajahó tá haripá pe. Eu vou para minha casa.

ta’yra – filho (falado por homem).

tamanawã– tamanduá bandeira (Cient. *Myrmecophaga tridactyla*).

tamarawa’ĩa – tamanduá, espécie de tamanduá menor que o bandeira, sem muita pelugem no rabo. (Cient. *Tamandua tetradactyla*).

tamixy’yã – vagina (de gente); hamixy’yã. vagina (dela).

tamỹtaré - dinheiro.

tapi’ira – anta. (Cient. *Tapirus terrestris*).

tããmỹ - mandioca, farinha.

tããmỹrakãena – maniva de mandioca (Ver: ikãena).

tatá – fogo.

tata’yã – lenha.

tatamaká – abano.

tataxĩ - fumaça.

takája – armação de varas e palhas, compondo um abrigo com as paredes dispostas formando um círculo. Pode ser usada em um ritual em que se dança para “ir para o céu”. Esta possui a parte de cima aberta. Também é feita para caça.

takýa – faca

takwarakêra – arroz.

tamja’á – joaninha.

tapýna – trovão; Usado para designar um ser do “céu mítico” Awá. Quando os trovões caem significa que Tapýna está bravo. Por isso também significa trovão; Tapýna ikwē iwá pe. Tapýna fica no céu.

tawá ~ tawahú – amarelo.

te – verdadeiro, mesmo. harapjá ma’a te. Sou eu o que tem irmão mesmo.

tetê – muito; haj tetê Awá. Havia muitos Awá.

tewe – há um tempo atrás. Iká ramū tē? Nāwāĩ, iká tewe. Ele matou agora há pouco? Não já matou há algum tempo.

tijúra – calango, lagarto.

tikúra – espécie de gafanhoto.

timixía – fezes (de gente).

tipá – casa de gente; haripá. minha casa; ninipá. tua casa; hajpá. casa dele. Ajahó tá haripá pe. Vou para minha casa.

tiwia – teia, rede de pescar.

tū - cheirou; atū. cheirei.

tua - o pai dele/de gente. harúa. O meu pai; nirúa. O teu pai.

tūnã – pai não-biológico.

## U - u

u – veio; aju. vim; ariju. você veio; Aju kurupi! Venha até aqui!

u’u – comeu. Arapahá ra’okêra a’u. Comi carne de veado

utúa – vento.

## W - w

wahá – caranguejo.

wahya – fêmea.

wanĩhã – macho.

wanū - esperou; awanū. esperei.

wapy – sentar. awapý. sentei; ariwapý. você sentou.

wapykahá - banco, cadeira.

waria – capelão, guariba.

watá – andou, caçou.

waxi – milho.

wirá ~ irá –madeira.

wy'ya – flecha. hary'ya. Minha flecha.

wya – terra.

wyhý – correu; Awyhý nirjá. Corri de você.

wytiwiruhú – poeira.

wytýra ~ wytýa – morro, monte, ladeira.

### X - x

xá – viu; axá. vi; naxakí. não vi; arixá. você viu.

xá – expressão dita para indicar lamento, tristeza; ohó xá... Foi embora... ; hapóa xika'ĩ xá... Meu dedo é fininho... (Contexto: uma Awa coloca um anel em seu dedo e este fica folgado).

xahúa ~ tjahúa ~ teahóa – porcão, queixada (Cient. *Tayassu pecari*).

xaró – rasgou (por si mesmo); mixaró. alguém rasgou.

xia ~ xie – aqui; Ajkwē ta xie. Vou ficar aqui.

xikarí – vocativo/chamamento para irmã.

xipá – vocativo/chamamento para pai.

xirúa – roupa.

xū - branco. Também pode englobar uma gradação de cores até cinza e outras cores claras.

xu'u – mordeu; jawára nixu'ú tá. O cachorro vai te morder; inamĩ'ĩa Majhuxa'á xu'ú. A cobra picou o Majhuxa'á.

xỹ'ỹ - vocativo/chamamento para esposa.

xỹnũ - maduro.

### Y - y

ya – água (e seus depósitos: rio, córrego). Arihú y pe. Você banhou no rio.



## Vocabulário Português/Awá

### A - a

abano – tatamaká.

acabar – pá. acabou; pá kyry'ý. Já acabou.

acender - m̃yñỹ. acendeu (o fogo, a lâmpada).

água (e seus depósitos: rio, córrego) – ýa.

alto – imukú.

amarelo – tawá ~ tawahú.

amarrar - jamixĩ. amarrou.

amigo- harapjánã. o meu amigo, alguém com quem tenho uma relação de afetividade, como se fosse irmão.

andar – watá. andou.

animal de criação – hajmá .animal de criação dele; ninimá.teu animal; hanimá. meu animal.

anta – tapi'ira. (Cient. *Tapirus terrestris*).

anus (dele) - hajkyrypýa.

aqui – 1. xia ~ xie; Ajkwẽ ta xie. Vou ficar aqui. 2. por aqui - kurupi ~ koropi (geralmente acompanhado de um gesto indicando a direção). ohó kurupí. Foi por aqui.

aranha – janãa.

ariranha (Cient. *Pleronura brasiliensis*) – jawatarahúa ~ jawataratêa.

arma – maká.

arrancar - o'ó. arrancou; taramỹ o'ó. Arrancou mandioca. No PIN Tiracambu também tem significado “fotografar”. haja'ó! Fotografe-me/ a mim.

arrebentar – ohó. arrebentou (a alça da sandália, a corda).

arroz- takwarakêra

árvore- ....-‘y (árvore de cupu/cupuzeiro) kypy'ýa; (árvore de bacuri/ bacurizeiro) mukuri'ýa.

assim – kĩ ~ kĩa. assim; a'ĩ me kĩa. Não fale assim; a'e kĩa. É assim/Isso/ Era só isso; kĩ nỹwỹ anỹ. assim desse jeito/ parece assim; tewe kĩa. É assim mesmo / sempre foi assim.

atirar (com arma) – japí; ma'awá japí ra'a? Quem terá atirado?

axila – jawawýa; hajawawýa. minha axila.

azul – hawàhu.

**B - b**

bacuri – mukurí.

baixo – japa'ahú (VT) ~ japu'uhu (VJ).

banco (cadeira, local de sentar) - wapykahá.

banhar – ihú. banhou. Arihú y pe. Você banhou no rio.

barba – jamatá ~ jamatará.

bochecha - hatapi'óa.

braço – hajwa. meu braço.

branco (não-índio) – karai.

branco. Também pode englobar uma graduação de cores até cinza e outras cores claras - xũ.

brilho – hawá. brilhante, que brilha.

brincar – irawí. brincou, disse palhaçadas; irawihá. brincadeira; irawiwi ma'a. alguém brincalhão; irawi jê. brincou dizendo mentira.

buraco – ikwára.

**C - c**

cabeça - jakỹ (cabeça de alguém).

cabelo da axila – jawawyrá.

cabelo da cabeça – jakỹra.

cabelo das costas – jameterá.

cachorro – jawára.

caçar – watá. caçou.

caititu (Cient. *Pecari tajacu*) - matỹ.

calango (lagarto) – tijúra.

calcanhar – imata'ia.

caldeirão – japupua.

calor – haku; haku ipê. Ele está com calor; haku jahá pe. Estou com calor.

camarão – maxĩa.

caminho (trilha) – pêa.. hapê hamỹj. O caminho é grande.

cansado - ikara'yhy; hakara'yhy. Estou cansado; nikara'yhy. Você está cansado.

capelão – waria.

caranguejo – wahá.

carne – ha'okêra. carne de algo. arapahá ra'okêra. carne de veado.

casa – tipa. casa de gente; haripá. minha casa; ninipá. tua casa; hajpá.  
 casa dele. Ajahó tá haripá pe. Vou para minha casa.  
 casca – jamekêra; hõa'ĩ jamekêra. Casca de coco.  
 cedo - mutũwẽ. pela manhã bem cedo, de madrugada; ariká wari  
 mutũwẽ anỹ. Então matamos capelão pela manhã bem cedo.  
 cérebro – jakỹmata'ãena.  
 céu – iwá.  
 chamar – hamakaj. chamou alguém em voz alta.  
 chapéu - jakỹryúa.  
 cheirar - tũ. cheirou; atũ. cheirei.  
 cheiroso - kaxỹ.  
 chinelo – pyryúa.  
 chorou – ja'ó.  
 chumbo – maka'ĩa.  
 chuva - amỹna; Amỹna ky tá. Vai chover.  
 cílios - hajahapipira.  
 cobra jararaca - inamĩ'ĩa.  
 cócegas - kĩnĩhi. tem cócegas; nikĩnihĩ. Você tem cócegas; hakĩnĩhĩ. Eu  
 tenho cócegas.  
 coco - hõa'ĩ .  
 colher - karataĩ.  
 coluna vertebral - ipja'akãena ~ ipja'akỹa.  
 com – pamẽ. partícula que indica companhia; Pakẽ watá aha ihi pamẽ.  
 Pakẽ foi andar com a mãe dele; Pakẽ watá ahá imymy pamẽ. Pakẽ foi  
 andar com o filho dele; watá ahá hamirikó pamẽ. Ele foi andar com a  
 esposa dele; Xijuxika amyjari kerê ipamẽ. Xijuxika, a avó dorme com  
 ela; hapamẽ. Comigo; awatá tá nipamẽ. Vou caçar com você. hamirikó  
 ohó ipamẽ. Ele foi com sua esposa.  
 comer - u'u. comeu; Araphá ra'okêra a'u. Comi carne de veado.  
 comprar – parikwá. comprou, trocou; ariparikwá. Você comprou.  
 comprido – imukú.  
 contar (um fato, uma história) - mũ'ũ ~ mumũ'u. contou.  
 copo (prato, qualquer vasilha) - kawá.  
 correr – wyhý. correu; Awyhý nirjá. Corri de você.  
 costa – jamete; hajametêa. a minha costa.  
 costurar – pyhá.

cotovelo - iparaxĩ.

coxa – i`u; hatamỹra`okêra (lit: carne da perna).

cozinhar - mĩhĩ . cozinhou.

crânio – jakỹmekêra.

crescer – ixa`á; ixa`á mehẽ, watá tá nipamẽ. Quando ele crescer, vai caçar com você.

cupu – kypý.

cutia – akuxí.

## D - d

dançar - pỹny. dançou; jaha apỹnỹ takaj pe. Eu dancei na takaja.

dar – manõ. deu; Amanõ jahá pê! Dê-me/ Dê para mim!

“dedão” do pé – ipykõa.

dedo da mão - ipoka`ĩa.

dedo do pé - ipyka`ĩa.

dedo mínimo da mão - ipokỹmenẽna.

defecar - kaka`á. defecou.

dente - hỹja. dente dele; hanỹja. meu dente.

dentro de – ipepê; kerê ipepê. Ele dormiu dentro (da rede); ma`a pepe ariju? De que você veio? terem pepe aju. Vim de trem; kanu pepe aju. Vim de canoa; inẽ kanu pepe. Ficou dentro da canoa; atỹ tá taramỹ apàj ipepê. Eu vou plantar mandioca dentro (da roça) logo.

descascar – piró. descascou (saiu a casca ou a pele).

devagar – mê; watá mê. Ele anda devagar.

dinheiro - tamỹtaré.

dizer – ma`i disse; ma`i jê. É mentira (está dizendo mentira); arama`i jê. Você está mentindo (dizendo mentira).

doente - hahý. ele está doente; harahý. Eu estou doente.

doer - hahý ipê. dói nele; hahý nipê. dói em você; hahý kwá. A dor passou.

dormir – kerê. dormiu; Akerê tá ka`a pe. Vou dormir na mata.

## E - e

embuá (piolho de cobra, tipo de miriápode, inseto de corpo alongado, semelhante a uma cobra) – ama`á.

encher /está cheio – mōmō. encheu (o balde de água, por exemplo).  
 entender – akwá. entendi; kwá. entendeu; arakwá? Você entendeu?  
 errar – jawý. errou a caça (quando atira ou flecha), perdeu, deixou fugir.  
 esconder - imĩ. escondeu-se; imĩ ka'a pe. Escondeu-se na mata.  
 escorpião – jawiruhúa.  
 escutar - nũ. escutou; anũ. escutei; anĩnu. você escutou; nanũkí. não  
 escutei/não entendi.  
 esfregar – kytytý. esfregou.  
 espantar-se - pinĩ. espantou-se.  
 esperar – 1. wanũ. esperar, aguardar; awanũ. esperei. 2. matakwá.  
 esperou à noite na mata, fazer espera para caçar. 3. ameri. espere!  
 aguarde! Tenha paciência!  
 esposa – 1. hamirikó. esposa dele; harimrikó. minha esposa; nirimirikó.  
 tua esposa; 2. xý'ỹ ! vocativo/chamamento para esposa.  
 espetar - mixó. espetou uma vara no chão ou em outra superfície.  
 esquartejar – mi'i. partiu, esquartejou a caça; Ami'i apaj! Parta logo!  
 esquecer – imaharê ~ imarê esqueceu; ajmaharê. esqueci.  
 estilhaçar – kaká. despedaçou, quebrou; kwixúa kawá kaká. O macaco  
 kuxiú quebrou o copo.  
 estrela - iwaratá ~ iwarata'ĩ.  
 eu – jahá. A'u tá jahá. Eu vou comer.

## **F - f**

faca – takya.  
 falar - ĩ'ĩ. falou, disse; a'ĩ. falei; arĩ'ĩ. você falou; ĩ'ĩ jahá pê. Ele disse  
 para mim.  
 fala, língua – 'ĩhá; Awá 'ĩhá. língua dos Awá.  
 farinha - tãrãmỹ.  
 fazer – japó. fez; ajapó. fiz; ariapó, você fez.  
 febre - haku. está com febre; haraku. Estou com febre.  
 feijão – kamara'ĩa.  
 fedido - iramỹhỹ.  
 fêmea – wahya.  
 fezes (de gente) – timixía.  
 ficou - ikwẽ. ikwẽ hajpá pe. Ficou em casa.

filho – 1. (falado por mulher) mymýra; Na'axí hamymýra. Não tenho filho. 2. (falado por homem) ta'yra. 3. (chamando/vocativo) haxa'á! Meu filho!

flecha - wy'yá; hary'yá. Minha flecha.

fogo – tatá.

folha – hawéera; ka'arôa. folha da mata.

fome - hakatýj. ele está com fome; harakatýj. estou com fome; ninakatýj. você está com fome.

fora de ~ do lado de fora – katu; amapy katu pe. Ponha o (o menino) do lado de fora (do buraco).

frio - haxỹ ~ hawaxỹ. está frio; haxỹ ipê. Ele está com frio.

fumaça - tataxĩ.

furar- kytu. furou.

## **G - g**

gafanhoto (um tipo) – tikúra.

garganta – ja'apya ~ ja'atỹ.

gongo – ohókêra.

gordo – ikirá. está gordo; hakirá. estou gordo.

gordura – ikáera.

gostar - maparāhỹ.

gostoso – hê; hê? Está gostosa (a comida); hê katá. Não muito gostoso; hê ro'o. Muito gostoso.

grávida - iparuhú; niparuhuri. Ela não está grávida; niparuhú. Você está grávida.

guariba – waria.

## **H - h**

homem – Awá; Awá wanihã.

## **I - i**

índios (de outros povos, diferentes dos Awá) – kamará.

ir – ohó ~ ahó. foi; Ohó kó pe. Ele foi à roça; Ohó tá kó pe. Ele vai à roça; ariahó. Você foi/ Nós fomos.

irmã – (vocativo/ chamamento) xikarí!

irmão – hapjára. irmão dele; harapjára. meu irmão; nirapjára. teu irmão.

**J - j**

já - kyry'y. partícula que indica mudança de estado, ação ou fenômeno já realizado, suficiente; akwá kyry'y. Agora eu já sei; ha'i ra'ó kyry'y. Já tem muita (flecha).

jabuti – kamixá.

jirau (usado para moquear caça) – makapá.

joaninha - tamja'á.

joelho - iparanỹ.

juntar - munũũ. juntou/juntos, agrupou/ agrupados, empilhou.

junto, para junto de - pyry'; ajku tá xie atõj pyry'. Eu vou ficar aqui junto com o Antônio; hamaká haka'apó pyry'. Minha arma junto com o meu cartucho.

**L - l**

lábio - iramy'ya.

lanterna – kanẽa.

larva de mosca – mira'ya.

latir - hẽhe. latiu; jawára hẽhẽ hakarỹ me. O cachorro latiu na direção dele.

lavar – 1. mitiká. lavou; xirúa mitiká. Está lavando roupa; 2. hehe ~ hehẽ. lavou; nipóa, ahehe y pe. Sua mão, lave-a no rio.

leite – ikamỹkỹtekerá.

lenha – tata'ya.

levantar - pỹ'y. levantou. apỹ'y! Levanta!

língua - jamukũa.

longe – (estas palavras são geralmente ditas alongando a vogal como forma de “ilustração” da distância). 1. ‘a (VT) ‘ã (VJ) (não tão longe). ohó ‘a pe ~ ‘ã me. Ele foi lá por alí; 2. pé (longe). ohó pé pe. Ele foi lá longe; 3. mĩ (muito longe). ohó mĩ pe. Ele foi lá muito longe.

lontra - jawatara ~ jawatara'ia (Cient. *Lontra longicaudis*).

lua - jahya.

luz - hawá. iluminado, que tem luz.

**M - m**

macaco cairara - ka'ihúa (Cient. *Cerbus Olivaceus*).

macaco cuxiú - kwixúa.

macaco da noite ~ macaco quatro-olhos (Cient. *Bassaricyon beddarli*)

- apyrykya ~ apyryký jawára.

macaco mão de ouro – japajú (Cient. *Saimiri sciureus*).

macaxeira - makaxĩ.

macho - wanĩhã.

madeira – 1. wirá ~ irá; 2 ....-‘y (madeira para fogo/lenha) tata’ya.

maduro - xynũ.

mãe – 1. (falando sobre) ihía -mãe dele; harihía [VJ] - minha mãe. 2. (chamando/vocativo) - Amỹ!

magro – 1. ha’okỹj (também fraco). Geralmente utilizado para pessoas.

jahá hara’okỹj. Eu sou magro. 2. ĩaĩ. Geralmente utilizado para animais.

mais uma vez - ariri (de novo, outra vez); ariri, tōj! De novo, Antonio! (No contexto, quis dizer: Passa a folha do livro de novo, Antonio).

mamilo – imixi’óa.

mandíbula – hajkãena.

mandioca - tãrãmỹ.

manhã - kwẽ’ẽ. pela manhã, bem cedo.

maniva de mandioca – tãrãmỹrakãena (Ver: ikãena).

maniva de macaxeira – makaxĩrakãena (Ver: ikãena).

mão – ipóa. a mão dele; hapóa. a minha mão; nipóa. a tua mão.

marimbondo - ká.

mata – ka’a.

matar – iká. matou; ajká. eu matei. ariká. Você matou/ Nós matamos.

medo – kijê. ter medo; akijê. tenho medo; arikijê. você tem medo; Akijê kamẽ. Não tenha medo.

meio, não muito – katá; ĩhĩ kata. meio/quase reto; wiwi katá. Meio leve;

hê katá. Não muito gostoso.

mentira – jê. mentira; ma’i jê. É mentira (está dizendo mentira); arama’i jê jahá pê. Você está mentindo para mim. (dizendo mentira).

mergulhar algo na água, encher de água, por sob a água - japamĩ.

miçanga – py’ýra. Também denomina qualquer objeto feito de miçanga: colar, pulseira; ou um tipo de semente usada para fazer colar.

milho - waxi.

mim – jahá. Japó jahá pê. (Ela) fez para mim.

minhoca – arimikuria.

mosca – merúa.



morder–xu'u. mordeu; jawára nixu'ú tá. O cachorro vai te morder.  
inamĩ'ia Majhuxa'á xu'ú. A cobra picou o Majhuxa'á.

morrer – manũ; A'e ihia manũ hájá. A mãe dele morreu.

morro, monte, ladeira – wty'ra, wty'a.

mulher – Awá wahya; Kwajỹ.

muito – 1. tetê; ha'i ~ haj tetê Awá. Havia muitos Awá. 2. ro'ó; hahy ro'ó. Dói muito; hê ro'ó. muito gostoso; a'e wata apajhy ro'ó. Ele anda muito rápido.

## **N - n**

nádega - hajkoro'ó.

não – 1. nãwãjĩ; pẽ? nãwãjĩ, ni-pẽk-i. Quebrou? Não, não quebrou 2. n.....i. (morfema descontínuo de negação); n-akwe-j jahá anyĩ, n-axak-í. Eu também não sei, não vi; 3. kamẽ (VT) ~ kamẽhẽ (VJ) ~ mẽ - partícula de negação do imperativo. Akijê kame. Não tenha medo; a'ĩ mẽ kĩa. Não fale assim.

não há/tem – na'axi. Na'axi takwarakéra, pá. (Não tem arroz, acabou).

narina – japĩjawãkwára.

nariz – japĩjawã.

nós (inclusivo e exclusivo) – aria; aria ari'u takwarakera. Nós comemos arroz.

noite – pyhá.

nome - hawirokahá (VT) ~ harjokahá (VJ). Também tem significado uma palavra escrita. Ma'i nirawirokahá (VT) ~ nirarjokahá (VJ). Como é o teu nome?

nomear - hawiró (VT) ~ harjó (VJ). chamou pelo nome, nomeou. Também pode significar ler em voz alta.

nuvem - iwaxũ.

## **O - o**

olhar - mẽ'e. ficou olhando, prestando atenção. amẽ'ẽ! Olha!

olho – hajaha.

ombro - jaxi'ia.

onça – jawára, jawaruhú.

onde – 1. mõi; mõi ra'a...? Onde estará.../ Onde será que está...? 2. mõi... mõi; mõi Jakaré mõi? Onde está o Jakaré? 3. mõi...mĩ pe; mõi arixá mĩ pe?

Onde você viu? mō ariwatá tá ahá mĩ pe? Onde você vai caçar?  
orelha – Inamĩa. A orelha dele.

osso (de alguém) - ikãena.

outro – amõa; xahújõa’ĩa nãwãjĩ tõj, amõa. xahújõa’ĩa não Antônio, é outra (semente); amõ mehẽ pirá ajká tá. Outra hora eu vou pescar.  
ouvido – jamakwá.

## **P - p**

pai – 1. tua. o pai dele/de gente; harúa. O meu pai; nirúa. O teu pai. 2. tũnã. pai não-biológico. 3. xipá ! (chamando/vocativo) Pai!

palma da mão - ipopy’á.

pálpebra – hajahaperera.

papel – pape.

panela - aratúa.

panturrilha (parte da “batata da perna”) - hatamỹ.

passa! – akwá. Geralmente quando alguém diz: Ajahó tá haripá pe. Vou para minha casa. É comum responder: Akwá apáj (ri). Pode ir.

pé – ipy (pé dele).

pegar – pyhy. pegou.

peia (círculo de corda feito de fibra colocado nos pés utilizado para subir em árvores) – makỹjá.

peixe – pirá.

peixe bico de pato –pirakaxóa.

pele – ipirêra ~ iperêra.

pélvis (osso da bacia) – iparipáera.

pênis – hajmõ. pênis dele; hanimõ. meu pênis; ninimõ. teu pênis.

pensar – imarakwá. pensou; ajmarakwá. Estou pensando.

pequeno – ma’akera (VT) ~ ma’akya (VJ). Geralmente usado para coisas animadas (animais e humanos). Ka’ihúa ma’akera . Cairara pequeno (filhote).

perguntar – ma’i. perguntou; Ama’i ipê. Pergunte a ele.

perna - hatamỹkỹ.

perônio (o osso mais fino da “batata da perna”) -hatamỹkỹmĩni .

pesado – ipáj. ikãena ipáj. o osso é pesado.

pescoço – iramykỹa.

plantar - atỹ. plantei; takwarakéra atỹ ta aha kó pe. Vou (me afastando)  
plantar arroz na roça.

poeira – wytiwiruhú.

polegar - ipokõa.

pomo de adão (osso da garganta) - ja'ãena.

por, pelo – ripi ~ hapi; aria ariahó ka'a ripi. Nós fomos pela mata; ka'a  
ripi ajú. Vim pela mata; ma'a ripi arijú? Pelo que você veio? Amanõ  
hapi! Coloque (a ponta da lapiseira) por aqui!

pôr – mapý. pôs, colocou; Masi mapý ka'a pe. Max a colocou (a  
máquina fotográfica) na mata.

por quê? – ma'ajpó miĵe.

porcão – xahúa ~ tjahúa ~ teahóa (Cient. *Tayassu pecari*).

praga (pernilongo) - jaxi'ũa.

preguiça (animal) – a'ya (Cient. *Bradypus tridactylus*).

preocupado – imarakwahý.

preto (sujo) Também engloba uma gradação de cores escuras - pinuhũ.

procurar – ka. procurou.

## Q - q

quadril – iparipá.

quando - mehẽ; ixa'á mehẽ, watá tá nipame. Quando ele crescer, vai  
caçar com você; amỹna ký mehẽ typý ýa. Quando chove, o rio fica  
fundo; amõ mehẽ pirá ajká tá. Outra hora eu vou pescar.

quati (Cient. *Nasua nasua*) –kwaxía.

quebar - pê. quebrou (por si mesmo); mapẽ (alguém) quebrou (fez  
quebrar algo). arimapẽ (você quebrou algo). (Ver: ma-).

queixo – hajka.

quem – ma'awá; ma'awá niĵa? Quem é você.

quente - haku. quente, faz calor, está com febre; haku ipê. Ele está com  
calor; haku jahá pe. Estou com calor; haraku. Estou com febre.

## R - r

raiva – imahý. está com vergonha, chateado, com raiva; ajmahý. estou  
com raiva. ajmahý nipê. Estou chateado contigo; arimahý jahá pê?  
Você está chateado comigo?

rasgar – xaró. rasgou (por si mesmo); mixaró. alguém rasgou.  
 rápido, logo – apàj. Geralmente é utilizado em frases que indicam ordem, pedido ou “permissão”. Awapy apàj! Senta logo!/ Sente-se/ Pode sentar. Geralmente quando alguém diz: Ajahó tá haripá pe. Vou para minha casa. É comum responder “Ak wá apàj (ri)”. Pode ir. Também é usual ser combinado com o sufixo intesificador –hý. ĩĩ apàjhý. Falou muito rápido.  
 raspar – hapê. rapou (o pêlo dos animais para moquear).  
 rede – kaha (VT) ~ kjaha (VJ). hakaha. Minha rede. Kerê ikjahá pe. Ele dormiu na rede dele.  
 rede de pescar – tiwia.  
 remédio - puhỹ.  
 reto - ĩhĩ; ĩhĩ kata. meio/quase reto; japĩawá ĩhĩ te. O focinho (do quati) fica bem reto (quando é moqueado).  
 roça – kó; Ajahó tá kó pe. Vou para a roça.  
 roupa – xirúa.  
 ruim (negativo, feio) - manahỹ.

## S - s

saber – kwá. sabe; akwá. sei; arakwá. você sabe; Najpókwej. Não sei fazer; Também pode ser empregado para indicar um costume. Arapahá u’u kwá. Ela come veado (saber comer, tem o costume).  
 sal – kykya.  
 saliva – hajnyñkera.  
 sangue – hawý.  
 sapo cururu – kyryrúa.  
 sede – iwê. está com sede/ sedento; hajwê. estou com sede; niwê. você está com sede. niwê? Você está com sede?  
 seio - ikamỹkya.  
 semente (de algo) – ha’ña.  
 sentar – wapý. sentou; awapý. sentei; ariwapý. você sentou.  
 sexo – minũ ~ ikaminũ. acasalar, ter relações sexuais; ariminũ. você teve relações sexuais.  
 sinal (pinta sobre a pele) – ipanðhõ.  
 sobrancelha (dele) – hamỹkỹra, hamỹkỹa.

sobre - rehe ~ hehe; 1. (sobre, indicando posição); a'e wapý wy rehê. Ele está sentado no (sobre) chão; amapý maná hehê. Ponha (fazendo ir) sobre ele (o banco); wapý itá rehê. Está sentado na pedra; a'e wapý wapykahá rehê. Ele sentou no banco; hapý rehê ajú. Eu vim a pé. tapi'á rehê ajú. Eu vim a cavalo; 2. sobre, relacionado a, de, a respeito de; amaká kamē harehê. Não sorria de mim.

sobreviveu - ikwē ; Manu? Nāwāñi, ikwē. Morreu? Não, sobreviveu.

socar – mixó. socou no pilão.

sol – kwarahý.

soprar – py. soprou.

sorrir – maká (VT) ~ myká (VJ). sorriu.

suíça (barba perto da orelha)– hatapera.

surubim (espécie de peixe) – iriwía ~ ariwía.

## T - t

tamanduá bandeira –tamanawã (Cient. *Myrmecophaga tridactyla*).

tamanduá (espécie de tamanduá menor que o bandeira, sem muita pelagem no rabo) – tamarawa'ña (Cient. *Tamandua tetradactyla*).

também - anỹ; nakwej jahá anỹ. Eu também não sei.

tarde - matarahý. tarde, escuro; Arixohó apàj! Matarahý! Vamos! Já está tarde/escuro!

teia – tiwia

terra – wýa.

testa – hatapýa.

testículo – hapi'ĩ-a.

tíbia (o osso mais grosso da “batata da da perna”) –hatamýkãena.

tipóia (faixa usada para carregar o bebê) – imenêhá ~ imymymenêhá.

tirar - nehē. tirou; anēhē mō! Tira (fazendo sair). nixiruí anēhē mō! Tire a sua roupa!

tossir - i'u'ú – tossiu.

trocar - parikwá. trocou; xiparikwá? Vamos trocar?

trovão – tapýna; Também usado para designar um ser do “céu mítico” Awá. Quando os trovões caem significa que Tapýna está bravo. Por isso também significa trovão; Tapýna ikwē iwá pe. Tapýna fica no céu.

**U - u**

umbigo - iporō'ō ~ iparō'ō ~ iparahōhá.

unha (dele) – ipipĩa.

urinar – kakarú. urinou.

**V - v**

vagina - tamixỹ'ya. vagina de gente; hamixỹ'ỹa. vagina dela.

veado – arapahá, arapahahúa.

veado foboca (cinza, menor que o outro marron) – arapaha'ía.

veia – hawĩhĩa.

velho - ixa'a te. Ela está bem velhinha; arixa'a te tyh! (VJ) E, você já está velho!

vento – utúa.

ver – xá. viu; axá. vi; naxakí. não vi; arixá. você viu.

verdade - amẽhe ~ ajamehẽ. Estou dizendo a verdade!

verde. Também para frutas ainda não amadurecidas – jakyra.

vermelho. Também engloba uma graduação de cores até o rosado e

alaranjado - pirỹ ~ mirỹ.

verminoses – arimikuria.

vir – u. veio; aju. vim; ariju. você veio; Aju kurupi! Venha até aqui!

você – niĵa; niĵã arikerê tá ka'a pe. Você vai dormir na mata.

vocês – piĵa; piĵa piwapy irá rehê. Vocês sentaram sobre a madeira.

## Lista de Frases em Awá

### Apresentando-se e outras informações:

Ma'awá nǐjá?

Quem é você?

Antonio jahá.

Eu sou o Antonio.

Mõ nirakwá mǐ pe?

Onde você mora? (Lit: Quanto longe é o seu lugar de ficar)

Harakwá pé São Luís pe.

Moro em lá São Luís (Lit: meu lugar de morada é em São Luís)

Harakwá pé Tiracambu pe.

Moro lá no Tiracambu. (Lit: Meu lugar de ficar é lá no Tiracambu)

Ma'a pepê ariju?

De que você veio? (Lit: dentro de que você veio?)

Terem pepê aju.

Vim de trem.

Arixohó apàj! Matarahỹ.

Vamos! Já está tarde/escuro.

Ajahó tá haripá pe.

Eu já vou para minha casa.

Akwá apàj ri.

Pode ir.

Mõ ariahó tá mǐ pe?

Onde você vai?

Ajahó tá pé ka'a pe.

Eu vou lá longe na mata.

Ajahó ta mǐ pe.

Eu vou muito longe mesmo.

Ha'i tetê wtytyra.

Tem muita subida/morro.

Ariwý tá wá?

Você vai voltar.

Ajwý tá wá  
Eu vou voltar.  
Mõ ariú ta mĩ mehẽ?  
Quando você vem?  
Kwá kĩ mehẽ.  
Assim (mostrando nos dedos a quantidade de dias).  
Mõ Wirahó mõ?  
Onde está o Wirahó?  
Ohó wari iká pa.  
Foi para caçar capelão.  
Ma'a awá iká?  
Quem matou?  
Wirahó iká maká pe.  
Wirahó matou com a arma.

### **Quando doente**

Hahý kwá?  
A dor passou?  
Hahý kwá.  
A dor passou.  
Nikwakí!  
Não passou não.  
Hahý ro'ó.  
Dói/doeu muito.  
Hahý nipê?  
Está doendo em você?  
Hajakỹ hahy.  
Minha cabeça dói.  
Nirahý?  
Você está doente?  
Harary.  
Estou doente.  
Haku.  
Está com febre.



Uhuhu.

Ele vomitou.

Kaka'ahú.

Ele está com diarreia.

Fulano (doutor, enfermeiro) puhỹ manõ tá nipê.

Fulano (doutor, enfermeiro) vai te dar o remédio.

Amanõ apàj!

Pode dar.

Na'u tarihí.

Eu não vou tomar/comer.

Ninakatỹj?

you está com fome?

Harakatỹj.

Estou com fome.

Niwê?

Você está com sede?

Hajwê.

Estou com sede.

NOTA – Os símbolos adotados são os do Alfabeto Fonético Internacional (IPA).

## BIBLIOGRAFIA

ABRAHAM R.H. 1993. Human fractals. The Arabesque in our Mind. *Visual Anthropology Review* 9(1): 52-5.

ALBERT, B. e RAMOS, A. 2002. Pacificando o Branco. *Cosmologias do contato no norteamazônico*. São Paulo: Editora UNESP.

APPADURAI, A. (ed.) 1986. *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

—2001. Grassroots globalization and the research imagination. Em *Globalization*, editado por A. Appadurai, pp: 1-21. Durham e Londres: Duke University Press.

ASNER, G.P., KNAPP, D.E., BROADBENT, E.N., OLIVEIRA, P.J.C., KELLER, M. e SILVA, J.N. 2005. Selective logging in the Brazilian Amazon. *Science* 310, nº. 5747: 480 – 482.

BALÉE, W. 1992. *O Povo da Capoeira Velha: Caçadores-Coletores das Terras Baixas da América do Sul*. Trabalho Apresentado na Conferência Amazonica da Fundação Memorial da América Latina em 25/03/92, São Paulo. Inédito.

—1994. *Footprints of the Forest. Ka'apor Ethnobotany – the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. Nova Iorque: Columbia University Press.

—1999. The Sirionó of the Llanos de Mojos, Bolivia. Em *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, editado por R.B. Lee e R. Daly, pp: 105-109. Cambridge: University Press.

BARBOSA, M.A. 1995. Contribuição ao estudo dos aspectos da tipologia de obras lexicográficas. *Ciência da Informação* 24 (3): 15-30.

BECKERMANM, S. 1994. Hunting and Fishing in Amazonia. Hold the Answer, What are the Questions? Em *Amazonian indians from prehistory to the present. Anthropological perspectives*, editado por A. Roosevelt, pp: 177-200. Tucson, Arizona: University Press.

BEGHIN, F.X. 1951. Les Guaja. *Revista do Museu Paulista* 4: 137-139.

—1957. Relation du premier contact avec les Indiens Guaja. *Journal de la Société des Américanistes* 46: 197-204.

BEGLER, E.B. 1978. Sex, status, and authority in egalitarian society. *American Anthropologist* 80(3): 571-88.

BELLIER, I. 1993. Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes. *L'Homme* 126-128: 517-26.

BERETTA, J.M. 2008. La etnoarqueología y la sedentarización obligada de los Mby'á del Valle de Cuñapirú. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXIII*: 85-112.

BERMÚDEZ DE CASTRO, J. M. eDOMÍNGUEZ RODRIGO, M. 1992. Heterochrony and the Paleoanthropological record: the origins of the genus Homo reconsidered. *Trabajos de Prehistoria* 49: 51-68.

BINFORD, L.R. 1977. Forty-seven trips. In R. V. S. Wright (ed.): *Stone tools as cultural markers*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, 24–36.

—1978a. *Nunamiut ethnoarchaeology*. Nova Iorque: Academic Press.

—1978b. Dimensional analysis of behaviour and site structure: Learning from an Eskimo hunting stand. *American Antiquity* 43: 330–61.

—1980. Willow smoke and dog's tail: hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation. *American Antiquity* 45: 4-20.

—1991. When the going gets tough, the tough get going: Nunamiut local groups, camping patterns and economic organization. Em *Ethnoarchaeological approaches to mobile campsites*, editado por C.S. Gamble e W.A. Boismier, pp: 25-137. Ann Arbor, MI: International Monographs in Prehistory.

BIRD-DAVID, N. 1999. "Animism' revisited: personhood, environment and relational epistemology". *Current Anthropology*, 40, Supplement: S67-S91.

BLIXEN, O. 1968. Armas de los Kayapó Menkronontire. *Comunicaciones Antropológicas del Museo de Historia Natural de Montevideo* 8(1): 1-11.

BÓRMIDA, M. 1973. Ergon y mito. Una hermeneutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal. *Scripta Ethnologica* 1(1): 9-68.

—2005. Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal. *Archivos* 3 (1): 1-171

BOURDIEU, P. 1977. Outline of a theory of practice. Cambridge: Cambridge University Press.

—1979. *Algeria 1960: the disenchantment of the world; the sense of honour; the Kabylehouse or the world reversed; essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

—1990. Time perspectives of the Kabyle. Em *The sociology of time*, editado por J. Hassard, pp: 219-237. NovaIorque: St. Martin's Press.

—2007. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

- BROOKS, A.S. e YELLEN, J.E. 1987. The preservation of activity areas in the archaeological record. Ethnoarchaeological and archaeological work in northwest Ngamiland, Botswana. Em *Method and Theory for Activity Area Research An Ethnoarchaeological Approach*, editado por Kent, pp: 63-106. Nova Iorque: Columbia.
- BROWN, J.K. 1970. Economic Organization and the Position of women among the Iroquois. *Ethnohistory* 17(3-4): 151-67.
- BUENAVENTURA-POSSO, E. e BROWN, S.E. 1980. Forced transition from egalitarianism to male dominance: the Bari of Columbia. Em *Women and Colonization*, editado por M. Etienne e E. Leacock, pp: 109-133. Nova Iorque: Praeger.
- CABRAL, A.S.A.C. Flexão Relacional na Família Tupi-guarani. *Boletim da Associação Brasileira de Lingüística* 25 (1): 233-262.
- CALIFANO, M. (ed.) 1999. *Los indios Sirionó de Bolivia Oriental*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- CALLON, M. 1991. Techno-economic Networks and Irreversibility. Em *A Sociology of Monsters. Sociological Review Monograph*, editado por J. Law, pp: 132-164. Londres: Routledge.
- CHAZÉE, L. 2001. *The Mrabri in Laos. A world under the canopy*. Bangkok: White Lotus.
- CLASTRES, P. 2004. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Editora Cosac & Naify.
- COELHO, E.B. 2000. *Diagnóstico das Terras Indígenas Alto-Turiaçu e Carú*. São Luis, MA. Inédito.
- COELHO, E.B., POLITIS, G., HERNANDO, A. e GONZÁLEZ RUIBAL, A. 2009. Os Awá-Guajá e o processo de sedentarização. Em *Amazônia: desenvolvimento, meio ambiente e diversidade*

*sociocultural*, editado por S. Figueiredo Ferretti e J.R. Ramalho, pp: 91-118. São Luís: EDUFMA.

COLLIER, J.F. e YANAGISAKO, S.J. (eds.) 1987. *Gender and kinship. Essays toward a unified analysis*. Stanford, California: Stanford University Press.

CONKLIN, B.A. e MORGAN, L.M. 1996. Babies, bodies and the production of personhood in North America and a Native Amazon Society. *Ethos* 24(4): 657-94.

COOPER, J.M. 1949., Fire making. Em *Handbook of South American Indians. The comparative ethnology of South American Indians*, editado por J. Steward, Vol. 5, pp: 283-292. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington: Smithsonian Institution.

CORMIER, L.A. 2002. “Monkey as Food, Monkey as Child: Guajá Symbolic Cannibalism.” Em *Primates Face to Face: The Conservation Implications of Human-nonhuman Primate Interconnections*, editado por A. Fuentes e L. Wolfe, pp: 63-84. Cambridge Studies in Biological and Evolutionary Anthropology, Volume 29. Cambridge: Cambridge University Press.

—2003 a. *Kinship with monkeys: The Guajá foragers of Eastern Amazonia*. Nova Iorque: Columbia University Press.

—2003 b. Animism, Cannibalism, and Pet-keeping among the Guajá of Eastern Amazonia. *Tipiti* 1(1):81-98.

—2003 c. “Decolonizing History. Ritual Transformation of the Past among the Guajá of Eastern Amazonia”. Em *Histories and Historicities in Amazonia*, editado por N.L. Whitehead, pp: 123-139. Lincoln: University of Nebraska Press.

—2005. Un Aroma No Ar: A Ecologia Histórica das Plantas Anti-Fantasma entre os Guajá Da Amazônia.” *Mana: Estudos de Anthropologia Social* 11: 129-54.

—2006. A Preliminary Review of Neotropical Primates in the Subsistence and Symbolism of Indigenous Lowland South American Peoples. *Ecological and Environmental Anthropology* 2(2): 87-105.

CRAY, C. 2001. Mahogany buyers stumped. *Multinational Monitor* 22(12). <http://www.multinationalmonitor.org/mm2001/01december/dec01front.html>

CRIADO, F. 1993. Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje. *SPAL* 2: 9-55.

CROCKER, W.H. 1974. Extramarital Sexual Practices of the Ramkokamekra-Canela Indians: An Analysis of Socio-Cultural Factors". Em *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*, editado por P. Lyon, pp: 184-195, Boston: Little, Brown & Co.

CUNHA, P. 1987. *Análise fonêmica preliminar da língua guajá*. 68f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

DAWE, B. 1997. Tiny arrowheads: toys in the toolkit. *Plains Anthropologist* 42 (161): 303-318.

DAY, S., PAPATAXIARCHIS, E. e STEWARD, M. (eds.). 1999. *Lilies of the Field: Marginal People who Live for the Moment*. New York: Westview Press.

DeMARRAIS, E., GOSDEN, Ch. & RENFREW, C. (eds.) 2004. *Rethinking Materiality. The engagement of mind with the material world*. Cambridge: MacDonald Institute of Archaeology.

DESCOLA, Ph. 1994. Pourquoi les indiens de l'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation". Em *De la préhistoire aux missiles balistiques: L'intelligence sociale des techniques*, editado por B. Latour e P. Lemmonier, pp : 329-344. Paris: Éditions La Découverte. Edited.

— 1996. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. Em *Nature and Society. Anthropological perspectives*, editado por Ph. Descola e G. Pálsson, pp: 82-102. Londres: Routledge.

—1998. Estructura ou sentimento. A relação com o animal na Amazônia. *Maná* 4(1): 23-46.

—2001. The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia. Em *Gender in Amazonia and Melanesia*, editado por T. Gregor & D. Tuzin, pp: 91-114. Berkeley: University of California Press.

—2002. Genealogía de objetos e antropología da objetivação. *Horizontes Antropológicos* 18: 93-112.

—2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

DIETRICH, W. 2001. Categorias Lexicais nas línguas Tupi-Guarani (Visão Comparativa). Em *Des noms et des verbes em tupi-guarani: état de la question*, editado por F. Queixalós. Muenchen: Lincom Europa.

DOBRES, M.A., 2000. *Technology and social agency*. Oxford: Blackwell.

DODT, G. 1939. *Descrição dos Rios Parnahyba e Gurupy*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

DONLEY-REID, L.W. 1990. A structuring structure: the Swahili house. Em *Domestic architecture and the use of space: an interdisciplinary cross-cultural study*, editado por S. Kent, pp: 114-126. Cambridge: Cambridge University Press.

DRIVER, J.C. 1989. Meat in due season: the timing of communal hunts. Em *Hunters of the recent Past*. One World Archaeology Series, editado por L.B. Davis e B.O.K Reeves, pp: 10-33. Londres: Unwin Hyman.



—1995. Social hunting and multiple predation. Em D.V. Campana (ed.), *Before Farming: Hunter-Gatherer Society and Subsistence*, MASCA Research Papers in Science and Archaeology, Supplement to Volume 12, pp. 23–38.

DUBOIS, J., MATHÊE, G., GUESPIN, L., MARCELLESE, Ch., MARCELLESE, J-B., MEVEL, J.-P. 2006. *Dicionário de lingüística*. Ed. 10. São Paulo: Cultrix.

DUMONT, L. 1983 a. Stocktaking 1981: Affinity as a Value. Em *Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India with Comparative Essays on Australia*, pp: 145-171. Chicago e Londres: Oxford University Press.

—1983 b. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Ed. du Seuil.

ELIAS, N. 1990. *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Península.

—1991. *The Society of Individuals*. Cambridge: Basil Blackwell.

—1993: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madri: Fondo de Cultura Económica.

—2001[1991]. On human beings and their emotions: a process-sociological essay. Em *The body. Social process and cultural theory*, editado por M. Featherstone *et al.*, pp: 103-125. Londres: Sage Publications.

ELLIS, C. 1997. Factors influencing the use of stone projectile tips: an ethnographic perspective. In H. Knecht (ed.): *Projectile technology* New York: Plenum Press, 37-74.

ERIKSON, Ph. 2000. The Social Significance of Pet-keeping Among Amazonian Indians. In A.L. Podbersceck, E.L. Paul e J. Serpell (eds): *Companion Animals and Us. Exploring the relationship between peoples and pets*. Cambridge: Cambridge University Press, 7-26.

—2002. Several Fathers in One's Cup. Polyandrous Conception among the Panoan Matis (Amazonas, Brasil). In S. Beckerman and P. Valentine

(eds.): *Cultures of Multiple Fathers. The theory and practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Miami: University of Florida Press, 123-36.

ESCOBAR, A. 1994. *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

ESTIOKO-GRIFFIN, A.A. 1983. Woman the hunter: the Agta. In F. Dahlberg(ed.): *Woman the gatherer*. New Haven: Yale University Press, 121-51.

ETIENNE, M. e LEACOCK, E.B. (eds.) 1980. *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*. New York: Praeger.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1970. *Nuer religion*. Oxford: Clarendon.

FAUSTO, C. 1999. Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia. *American Ethnologist* 26: 933-56.

FAUSTO, C. e VIVEIROS DE CASTRO, E. 1993. La puissance et l'acte: La parenté dans les basses terres de l'Amérique du Sud. *L'Homme* 126-128:141-70.

FERNANDES, F. 1963. *Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

FERNÁNDEZ, V. 2007. Arqueología Simétrica, ¿nueva síntesis o nueva etiqueta? *Complutum* 18: 316-7.

FISHER, J.W. e STRICKLAND, H.C. 1989. Ethnoarchaeology among the Efe Pygmies, Zaire: Spatial organization of campsites. *American Journal of Physical Anthropology* 78: 473-84.

FLANAGAN, J.G. 1989. "Hierarchy" in simple 'Egalitarian' societies. *Annual Review of Anthropology* 18: 245-66.

FLEGENHEIMER, N. 1987. Recent Research at Localities Cerro La China and Cerro El Sombrero, Argentina. *Current Research in the Pleistocene* 4: 148-50.

FORLINE, L.C. 1995. A mulher do caçador: uma análise a partir dos índios Guajá. Em *A Mulher Existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia*, editado por M.L. Miranda Álvares e M.A. D’Incao, pp: 57-79. Belém: GEPEM/Goeldi.

—1997. *The persistence and cultural transformation of the Guajá Indians: Foragers of the Maranhão State, Brazil*. Tese de doutorado. University of Florida (inédito).

FOSTER, R.J. 2006. Tracking globalization. Commodities and values in motion. Em *Handbook of material culture*, editado por C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands e P. Spyer, pp: 285-302. Londres, Thousand Oaks e Nova Delhi: Sage.

FOUCAULT, M. 1984[1966]. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.

—1988. Technologies of the self. Em *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault*, editado por L.H. Martin, H. Gutman e P.H. Hutton, pp: 16-49. Londres: Tavistock.

—1994. *Dits et Écrits, 1954-1988*. Editado por D. Defert e F. Ewald. Paris: Gallimard.

FOWLER, C., 2004. *The archaeology of personhood. An anthropological approach*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

FRIED, M.H. 1967. *The evolution of political society*. Nova Iorque: Random House.

FREUD, S. 2006 [1930]. *El malestar en la cultura*. Madri: Alianza Editorial.

GALVÃO, E. 1979. *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

GEERTZ, C. 1984. From the native's point of view: On the nature of anthropological understanding. Em *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion*, editado por R.A. Shweder e R.A. LeVine, pp: 123-136. Cambridge: Cambridge University Press.

—1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.

GIDDENS, A. 1984. *The constitution of society*. Berkeley: University of California Press.

GLASSIE, H. 1975. *Folk Housing in Middle Virginia: a structural analysis of historic artifacts*. Knoxville: University of Tennessee Press.

GOMES, M.P. 1982. *A problemática indígena no Maranhão, especificamente nas áreas de influência imediata da ferrovia Carajás: Reserva Turiaçi, Reserva Carú e Reserva Pindaré*. (Relatório de Pesquisa) Campinas, São Paulo, 3 de setembro de 1982. Inédito.

—1985a. *Relatório inicial do programa Awá*. São Luís, Maranhão, 10 de abril de 1985. Inédito.

—1985b. *Relatório sobre os índios Guajá próximos à ferrovia Carajás-km 400*. FUNAI, São Luís, Maranhão, 30 de agosto de 1985 6ª DR, Inédito.

—1996. *Os índios Guajá: demografia, terras e perspectivas de futuro*. Rio de Janeiro, março de 1996. Inédito.

—1988. *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis: Vozes.

—1989. *O povo Guajá e as condições reais para a sua sobrevivência: Reflexões e Propostas*. Inédito.

—1991. *O povo Guajá e as condições reais para a sua sobrevivência*. Centro Ecumênico de Documentação e Informação-CEDI. *Aconteceu Especial* 18. São Paulo: CEDI.

—2002. *O Índio na História: O povo Tenetehara em busca da liberdade*. Petrópolis: Vozes.

GOMES, M.P. e MEIRELLES, J.C. 2002. *Relatório Awá-Gujá-2002. Para a constituição de um novo Programa de Proteção. Assistência e Consolidação Étnica do Povo awá*. do Estado do Maranhão. Apresentado a Fundação Nacional do Índio, Companhia Vale do Rio Doce e Secretaria da Amazônia do Ministério de Meio Ambiente. Petrópolis.

GONZÁLEZ RUIBAL, A. 2003. *La experiencia del otro: Una introducción a la etnoarqueología*. Madri: Akal.

—2008. Time to Destroy. An archaeology of Supermodernity. *Current Anthropology* 48(2): 247-79.

—2009. Vernacular cosmopolitanism. An archaeological critique of universalistic reason. Em *Cosmopolitan archaeologies*, editado por L. Meskell, pp: 113-139. Durham: Duke University Press.

GONZÁLEZ RUIBAL, A. e HERNANDO, A. 2010. Genealogies of Destruction: An Archaeology of the Contemporary Past in the Amazon Forest. *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress* 6(1): 5-28.

GONZÁLEZ RUIBAL, A., POLITIS, G., HERNANDO, A. e COELHO, E.B. 2010. Domestic space and cultural transformation among the Awá of Eastern Amazonia. Em *Archaeological Invisibility and Forgotten Knowledge. Ethnoarchaeology of hunter-gatherers*, editado por O. Gron, pp. 154-171. BAR. International Series 2183. Londres: Archaeopress.

GONZÁLEZ RUIBAL, A., HERNANDO, A. e POLITIS, G. 2011. Ontology of the self and material culture: arrow-making among the awá hunter-gatherers (Brazil). *Journal of Anthropological Archeology* 30: 1-16.

GOULD, R.A. e YELLEN, J.E. 1987. Man the hunted: determinants of household spacing in desert and tropical foraging societies. *Journal of Anthropological Archaeology* 6: 77-103.

GOW, P. 1989. The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man, New Series* 24(4): 567-82.

GRAEBER, D. 2002. The anthropology of globalization (with notes on Neo-medievalism and the end of the Chinese model of the nation-state). *American Anthropologist* 104: 1222-7.

GRAYSON, Ch., FRENCH, M. e O'BRIEN, M. 2007. *Traditional archery from six continents*. Columbia e Londres: University of Missouri Press.

GREAVES, R. 1997. Hunting and Multifunctional Use of Bows and Arrows: Ethnoarchaeology of Technological Organization among the Pumé Hunters of Venezuela. Em *Projectile Technology*, editado por H. Knecht, pp: 387-320, Nova Iorque e Londres: Plenum Press.

GRENAND ORSTOM, P. 1995. De l'arc au fusil. Un changement technologique chez les Wayãpi de Guyane. Em *Transitions plurielles. Exemples dans quelques sociétés des Amériques*, editado por F. Grenand e V. Randa, pp : 23-53. Paris: Peeters.

GRÜNBERG, G. 2004. *Os kaiabi do brasil central. História e etnografia*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

GUHA, R. 2002. *History at the limit of World-History*. Nova Iorque: Columbia University Press.

GUSS, D. 1989. *To weave and to sing: art, symbol and narrative in the South American rainforest*. Berkeley: University of California Press.

HABER, A. 2009. Animism, relatedness, life: Post-Western perspectives. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 418-30.

HARAWAY, D. 1985. A manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s'. *Socialist Review* 80: 65-107.

HARRISON, R. 2002. Archaeology and the colonial encounter Kimberley spearpoints, cultural identity and masculinity in the north of Australia. *Journal of Social Archaeology* 2(3): 352-377.

—2004. Kimberley points and colonial preference: new insights into the chronology of pressure flaked point forms from the southeast of Kimberley, Western Australia. *Archaeology in Oceania* 39: 1-11.

HARRISON, S.J. 1985. Ritual hierarchy and secular equality in a Sepik River village. *American Ethnologist* 12: 413-26.

HARVEY, D. 1990. Between space and time: Reflections on the geographical imagination. *Annals of the Association of American Geographers* 80(3): 418-34.

HAYDEN, B. e CANNON, A. 1983. Where the garbage goes: refuse disposal in Mayan Highlands. *Journal of Anthropological Archaeology* 2: 117-163.

HEATH, E. e CHIARA V. 1977. *Brazilian Indian Archery*. Simon Archery Foundation. Manchester.

HERNANDO, A. 2000. Hombres del Tiempo y Mujeres del Espacio: individualidad, poder y relaciones de género. *Arqueología Espacial* 22:23-44.

—2002. *Arqueología de la Identidad*. Madrid: Akal.

—2006. Arqueología y globalización. El problema de la definición del “otro” en la posmodernidad. *Complutum* 17: 221-34.

- 2007. Comentario a la arqueología simétrica. *Complutum* 18: 314-15.
- 2008a. Género y sexo. Mujeres, modernidad e identidad. *Claves de Razón Práctica* 188: 64-70.
- 2008b. Why has history not appreciated maintenance activities? Em *Engendering social dynamics: The archaeology of maintenance activities*, editado por S. Montón-Subías e M. Sánchez-Romero, pp: 9-15. BAR International Series 1892. Oxford: Archaeopress.
- 2010. Gender, individualization and affine/consanguineal relationships in “egalitarian societies”. The Awá-Guajá case. Em *Situating Gender in European Archaeology*, editado por L.H. Dommasnes, T. Hjørundthol, S. Montón-Subías, M. Sánchez-Romero e N. Wicker, pp: 283-306. Budapest: Archaeolingua.
- 2012. *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Buenos Aires e Madri: Katz Editores.
- HERNANDO, A., POLITIS, G., COELHO, E.B., O'DWYER, E.C. e GONZÁLEZ-RUIBAL, A. 2006. Historia reciente y situación actual de los awá-guajá (Maranhao, Brasil). *Anales del Museo Nacional de Antropología* 12: 9-24.
- HERNANDO, A., POLITIS, G., GONZÁLEZ-RUIBAL, A. e COELHO, E.B. 2011. Gender, power and mobility among the Awá-Guajá (Maranhão, Brasil). *Journal of Anthropological Research* 67(2): 189-211.
- HILL, K. e HAWKES, K. 1983. Neotropical hunting among the Aché, of Eastern Paraguay. Em *Adaptive responses of native Amazonias*, editado por R.B. Hames e W.T. Vickers, pp: 139-188. Nova Iorque: Academic Press.
- HODDER, I. 1982. *Symbols in action: ethnoarchaeological studies in material culture*. Cambridge: Cambridge University Press.



- 1986. *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2011. Human-thing entanglement: toward an integrated archaeological perspective. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 17: 154-77.
- HOLBRAAD, M. 2009. Ontology, ethnography, archaeology: An afterword on the ontography of things. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 431-41.
- HOLMBERG, A.R. 1969 *Nomads of the long bow. The Siriono of Eastern Bolivia*. Prospect Hills: Waveland.
- HUXLEY, F. 1956. *Affable savages. An anthropologist among the Urubu Indians of Brazil*. Londres: Rupert Hart Davis.
- INDA, J.X. e ROSALDO, R. 2002. *The anthropology of globalization: a reader*. Malden: Blackwell.
- INGOLD, T. 1990. An anthropologist looks at biology. *Man (New Series)* 25(2): 208-29.
- 1996. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. Em *Redefining nature. Ecology, culture and domestication*, editado por R. Ellen e K. Fukui, pp: 117-155. Oxford: Berg.
- 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- 2007. Materials against materiality. *Archaeological Dialogues* 14: 1-16.
- 2009. The textility of making. *Cambridge Journal of Economics* 34(1): 91-102.
- ISA-Instituto Socioambiental, 1996. *Povos indígenas no Brasil 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

JAMESON, F. 1998. Notes on globalization as a philosophical issue. Em *The Cultures of Globalization*, editado por F. Jameson e M. Miyoshi, pp: 54-77. Durham e Londres: Duke University Press.

JENKS, C. 1995. The centrality of the eye in Western culture: an introduction. Em *Visual Culture*, editado por C. Jenks, pp: 1-25. Londres, Nova Iorque: Routledge.

JONES, A. 2007. *Memory and material culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

KASSAM, A. e MEGERSSA, G. 1999. Sticks, selves, and society in Booran Oromo: a symbolic interpretation. Em *African material culture*, editado por M.J. Arnoldi, C.M. Geary e K.L. Hardin, pp: 145-166. Bloomington: Indiana University Press.

KELLY, J.A. 2005. Fractality and the Exchange of Perspectives. Em *On the Order of Chaos. Social Anthropology and the Science of Chaos*, editado por M. S. Mosko e F.H. Damon, pp 108-135. Nova Iorque: Berghahn Books.

KELLY, R.L. 1983. Hunter-Gatherer Mobility Strategies. *Journal of Anthropological Research* 39 (3): 277-306.

—1995. *The Foraging Spectrum*. Washington: Smithsonian Institution Press.

KELLY, R.L., POYER, L. e TUCKER, B. 2006a. An ethnoarchaeological study of mobility, architectural investment, and food sharing among Madagascar's Mikea. *American Anthropologist* 107(3): 403-16.

KELLY, R.L., POYER, L. e TUCKER, B. 2006b. Mobility and houses in Southwestern Madagascar. Ethoarchaeology among the Mikea and their neighbors. Em *Archaeology and Ethnoarchaeology of Mobility*, editado por F. Sellet, R. Greaves e P.L. Yu, pp: 75-107. Gainesville: University Press of Florida.

KENT, S. 1992. Studying variability in the archaeological record: An ethnoarchaeological model for distinguishing mobility patterns. *American Antiquity* 57(4): 630-60.

—1993. Sharing in an egalitarian Kalahari community. *Man (New Series)* 28(3): 479-514.

KNAPPETT, C. 2002. Photographs, skeuomorphs and marionettes. Some Thoughts on Mind, Agency and Object. *Journal of Material Culture* 7(1): 97–117.

KNAPPETT, C. y MALAFOURIS, L. (eds) 2008. *Material agency: towards a non-anthropocentric approach*. Nova Iorque: Springer-Kluwer.

KNECHT, H. (ed) 1997a. *Projectile Technology*. Nova Iorque e Londres: Plenum Press.

KNECHT, H. 1997b. The History and Development of Projectile Technology Research. Em *Projectile Technology*, editado por H. Knecht, pp: 3-36. Nova Iorque e Londres: Plenum Press.

KOZÁK, V., BAXTER, D., WILLIAMSON, L. e CARNEIRO, R.L. 1979. *The Héta indians: fishing in a dry pond*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol 55. part 6. Nova Iorque.

LACLAU, E. 2000 [1993]. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

LA FONTAINE, J.S. 1981. The domestication of the savage male. *Man (N.S)* 16(3): 333-49.

LANDER, E 2005. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. Em *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, editado por E. Lander, pp: 21-53. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

LARICK, R. 1986. Age Grading and Ethnicity in the Style of Loikop (Samburu) Spears. *World Archaeology* 18(2): 269-83.

LARKIN, B. 2003. Itineraries of Indian cinema: African videos, Bollywood and global media. Em *Multiculturalism, postcoloniality, and transnational media*, editado por E. Shohat e R. Stam, pp: 170-192. New Brunswick: Rutgers University Press.

LATOUR, B., 1993. *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.

LATOUR, B. 2000. The Berlin key or How to Do Words with Things. Em *Matter, Materiality and Modern Culture*, editado por P. Graves-Brown, pp: 10-21. Londres e Nova Iorque: Routledge.

LAW, J. (ed.) 1991. *A Sociology of monsters: essays on power, technology, and domination*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

LEACOCK, E.B. 1992. Women' status in egalitarian society. Implications for social evolution. *Current Anthropology* 33(1): 225-59.

LEACOCK, E.B. e LEE, R.B. (eds.) 1982. *Politics and History in Band Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

LEACH, E. 1977. A view from the bridge. Em *Archaeology and Anthropology*, editado por M. Spriggs, 161-176. BAR. Supplementary Series, Oxford: Archaeopress.

LEE, R. B. 1982. Politics, sexual and non-sexual, in an egalitarian society. Em *Politics and history in band societies*, editado por E. Leacock e R. Lee, pp: 37-59. Cambridge: Cambridge University Press.

LEMONNIER, P. 1992. *Elements for an anthropology of technology*. Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan,

LEVI, J. 1998. The bow and the blanket: Religion, identity, and e resistance in Rarámuri material culture. *Journal of Anthropological Research* 54(3): 299-324.

LEVI-STRAUS, C. 1973. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

—1976[1956]. As organizações dualistas existem? *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

— 1982 ; *As estruturas elementares do parentesco* Petrópolis: Vozes,

LIPUMA, E. 2002. *Encompassing others. The magic of Modernity in Melanesia*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

LUKESCH, A. 1976. *Bearded Indians of the tropical forest. The Asurini of the Ipiaçaba. Notes and observations of the first contact and living together*. Graz: Akademische Druck.

MacCALLUM, C. 1990. Language, kinship and politics in Amazonia. *Man (N.S.)* 25: 412-33.

MACWHINNEY, W. 1990. Fractals cast no shadows. *IS Journal* 5(1):9-12.

MAGALHÃES, M.M.S. 2002. *Aspectos fonológicos e morfossintáticos da língua Guajá*. 70f. Dissertação (Mestrado em Linguística), Universidade de Brasília, Brasília. Inédito.

—2007. O Gerúndio em Guajá. Em *Línguas e culturas tupi*, editado por A.D. Rodrigues e A.S.A.C. Cabral, pp: 394-356. Campinas: Curt Nimuendaju; Brasília: LALI/UNB.

MANDELBROT, B. 1982. *The fractal geometry of Nature*. San Francisco: Freeman.

MARKUS, H.R. e KITAYAMA, S. 1991. Culture and the self: implications for cognition, emotion and motivation. *Psychological Review* 98(2): 224-3.

MASON, O.T. 1893. *North American bows, arrows, and quivers*. Washington (D.C.): Smithsonian Institution.

MAYBURY-LEWIS, D. 1960: "The analysis of dual organizations: A methodological critique". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 116: 17-44.

MBEMBE, A. 2001. At the edge of the world: boundaries, territoriality, and sovereignty in Africa. Em *Globalization*, editado por A. Appadurai, pp: 22-51. Durham e Londres: Duke University Press.

McEWEN, E., MILLER, R., e BERGMAN, C. 1991. Early bow design and construction. *Scientific American* 264:76–82.

MEGGERS, B. 1971. *Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Chicago: Aldine.

MELLO, A.A.S., 1996. Genetic Affiliation of the Language of the Indians Auré and Aurá. *Opción* 12(19) : 67-81.

MÉTRAUX, A., 1928. *La culture materielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

—1942. *The native tribes of Eastern Bolivia and Western Mato Grosso*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 134. Washington: Smithsonian Institution.

—1946. Ethnography of the Chaco. Em *Handbook of South American Indians*, editado por J. Steward, Vol. 1, pp: 197-370. Washington D.C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.

— 1949. Weapons. Em *Handbook of South American Indians. The comparative ethnology of South American Indians*, editado por J. Steward, Vol. 5, pp: 229-263. Washington D.C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.

MICHAELS, E. 2002. Hollywood iconography: A Warlpiri reading. Em *The anthropology of globalization: a reader*, editado por J.X. Inda e R. Rosaldo, pp: 311-324. Malden: Blackwell.

MIDGLEY, M. 2004. *The Myths We Live By*. Londres eNova Iorque: Routledge Classics.

MIGNOLO, W.D. 2003. *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality and colonization*. Ann Arbor: Michigan University Press.  
MILLER, D. 1987. *Material culture and mass consumption*. Oxford eNova Iorque: Blackwell.

MOL, A. 2002. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.

MOORE, J.D. 1995. The archaeology of dual organization in Andean South America: A theoretical review and case study. *Antiquity* 6(2):165-81.

MORIN, E. 2005[1994]. Epistemología de la complejidad. Em *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, editado por D. F. Schnitman *et al*, pp: 421-453. Buenos Aires: Paidós.

MOSKO, M.S. 2005. Introduction: A (Re)Turn to Chaos: Chaos Theory, the Sciences, and Social Anthropological Theory". Em *On the Order of Chaos. Social Anthropology and the Science of Chaos*, editado por M.S. Mosko e F. H. Damon, pp: 1-46. Nova Iorque: Berhahn Books.

MURDOCK, G.P. 1967: *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

NETZ, R. 2004. *Barbed wire: an ecology of modernity*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.

NIELSEN, A. 1994. Como es arriba es abajo: Evaluación crítica de las posibilidades del análisis de microartefactos para la inferencia arqueológica, *Arqueología* 4: 9–41.

—1998. Tráfico de caravanas en el sur de Bolivia: observaciones etnográficas e implicancias arqueológicas. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXII-XXIII: 139–78.

NIMUENDAJÚ, C. 1948. The Guajá. Em *Handbook of South American Indians The Tropical Forest Tribes*, editado por J.H. Steward, Vol. 3, pp: 135-136. Washington: Smithsonian Institution.

NUGENT, S. 1993. *Amazonian Caboclo society: an essay in invisibility and peasant economy*. Providence: Berg.

O'CONNELL, J. 1987. Alyawara site structure and its archaeological implications. *American Antiquity* 52(1): 74-108.

O'DWYER, E.C. 2002. *Laudo Antropológico. Area Indígena Awá*. 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão. Processo nº 95.000 353-8. Ação Ordinária/Imóveis. Inédito.

—2006. Organización social. En Hernando, A. Coelho, E. B., Politis, G., O'Dwyer, E.C. e González Ruibal, A.: *Informe científico sobre el patrimonio material e inmaterial de los indios Awá-Guajá (Maranhão, Brasil)*: Relatório realizado para la Subdirección General de Patrimonio Histórico. Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales, Ministerio de Cultura. España. Inédito, 71-104.

—2010. Processos de territorialização e conflitos sociais no uso dos recursos ambientais pelo povo Awá-Guajá em área da antiga Reserva Florestal do Gurupi. Em *Desenvolvimento e Conflitos Ambientais*, editado por A. Zhouri e K. Laschefski, pp: 388-411. Belo Horizonte: Editora UFMG.

OLIVEIRA, J.E. de. 1996. *Guató. Argonautas do pantanal*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

OLIVEIRA, J.P. de. 1999. *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra-Capa.

OLSEN, B. 2003. Material culture after text: re-membering things. *Norwegian Archaeological Review* 36(2): 87-104.



—2010. *In defense of things*. Walnut Creek: AltaMira.

ORTNER, S.B. 1972. Is female to male as nature is to culture? *Feminist Studies* I (2): 5-31.

— 1996. Gender hegemonies. Em *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, editado por S.B. Ortner, pp: 82-172. Boston: Beacon Press.

ORTNER, S.B. e WHITEHEAD, H. (eds.) 1981. *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

PARELLADA, A. e ALCÂNTARA, M. de L. B. (org) 2007. *Povos indígenas em isolamento voluntário ou em contato inicial na Amazônia e no Gran Chaco*. Instituto de Psicologia da USP, Núcleo Interdisciplinar do Imaginário da Memória, Laboratório de Estudos do Imaginário. São Paulo.

PAUKETAT, T. 2001. Practice and history in archaeology. An emerging paradigm. *Anthropological Theory* 1(1): 73-98.

PÉTREQUIN, P. e PETREQUIN, A.M. 1990. Flèches de chasse, flèches de guerre, le cas des Danis d'Irian Jaya (Indonésie). *Bulletin de la Société Préhistorique Française* 87(10-12) : 484-511.

PETREQUIN, P. e PETREQUIN, A.M. 2008. El arco de las mujeres y la redcilla de los hombres. Útiles y mitos de Nueva Guinea. Em *Mundos tribales. Una visión etnoarqueológica*, editado por J. Salazar, I. Domingo, J.M<sup>a</sup>. Azkárrega e H. Bonet, pp: 56-65. Valencia: Museu de Prehistòria de València / Diputació de València.

PFAFFENBERGER, B. 1992. Social anthropology of technology. *Annual Review of Anthropology* 21: 491-516.

POLITIS, G. 1996. *Nukak*. Santafé de Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi.

—1998. Arqueología de la infancia: una perspectiva etnoarqueológica. *Trabajos de Prehistoria* 55 (2): 5–19.

—2007. *Nukak. Ethnoarchaeology of an Amazonian people*. Walnut Creek: Left Coast Press.

POLITIS, G. e JAIMES, A. 2005. Patrones de descarte entre los hotí del Amazonas, venezolano. Em *Etnoarqueología: el contexto dinámico de la cultura material a través del tiempo*, editado por E. Williams, pp: 237-266. México: El Colegio de Michoacán.

POLITIS, G., HERNANDO, A., GONZÁLEZ RUIBAL, A., ANGRIZANI, R., COELHO, E., 2009. *Ethnoarchaeology of the Awa daily foraging trips (Maranhão, Brasil)*. Trabalho apresentado no 53º Congresso Internacional de Americanistas, Mexico DF, Julho de 2009.

PORTUGALI, J. 2000. *Self-organization and the city*. Nueva York: Springer.

RAI, N. 1990. *Living in a lean-to. Philippine Negrito foragers in transition*. Anthropological Papers. Museum of Anthorpolgy. Univesrity of Mchigan, nº 80. Ann Arbor.

RATHJE, W. e MURPHY, C. 1992. *Rubbish! The archaeology of garbage*. Nova Iorque: HarperCollins.

RIBEIRO, D. 1996. *Diários Índios. Os Urubus Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras.

RIVAL, L. 1996. Blowpipes and spears. The social significance of Huaorani technological choices. Em *Nature and society. Anthropological perspectives*, editado por P. Descola e G. Pálsson, pp: 145-165. Londres e Nova Iorque: Routledge.

—2002. *Trekking through History. The Huaorani of Amazonian Ecuador*. Nova Iorque: Columbia University Press.

—2005. The Attachment of the Soul to the Body Among the Huaorani of Amazonian Ecuador. *Ethnos* 70(3): 285-310.

—2007. Proies Meurtrières, Rameaux Bourgeonnants: Masculinité et Féminité en Terre Huaorani (Amazonie équatorienne). Em *La Notion de Personne Femme et Homme en Sociétés Matrilineaires et Uxorimatriciales*, editado por C.N. Mathieu, pp : 125-154. Paris: Ed. Maison des Sciences de l'Homme.

RODRIGUES, A. Dall'Igna 1986. *Línguas brasileira para o conhecimento das linguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.

—2001. Caso em Tupi-Guarani, particularmente em Tupinambá. Em *Anais do XII Congresso da ANPOLL*. Disponível em: file://D:\anpollcd\2gtlinguasindigenascasoemtupi.htm . Acesso em: 09 mar. 2001.

RODRÍGUEZ-ALEGRÍA, E. 2008. Narratives of conquest, colonialism, and cutting-edge technology. *American Anthropologist* 10(1), 33-43.

ROGERS, S.C. 1975. Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance. *American Ethnologist* 2(4): 727-57.

SAHLINS, M. 2003. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Zahar.

SALDANHA, A., 2003. Actor-Network Theory and Critical Sociology. *Critical Sociology* 29: 419-432.

SANDAY, P.R. 1981. *Female Power and Male Dominance*. Cambridge: Cambridge University Press.

SCHIFFER, M.B. 1976. *Behavioural archaeology*. Nova Iorque: Academic Press.

—1987. *Formation processes of the archaeological record*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

—1995. *Behavioural archaeology: First principles*. Salt Lake City: University of Utah Press.

—1999. *The material life of human beings: Artifacts, behaviour and communication*. Londres: Routledge.

SCOTT, J.E. 2000[1990]. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.

SCOTT, J.W. 1986. Gender: a useful category of historical análisis. *The American Historical Review* 91(5): 1053-1075.

SEKI, L. 2000. *Gramática Kamaiurá: lingua tupi guarani do alto xingu*. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Imprensa oficial.

SEYMOUR-SMITH, Ch. 1991. Women have no affines and men no kin: the politics of the Jivaroan Gender Relation. *Man, New Series*, Vol. 26(4): 629-49.

SHANKS, M. 2004. Four rooms. Archaeology and performance. *Journal of Social Archaeology* 4(2): 147-80.

SHAPIRO, W. 2009. *Partible paternity and Anthropological Theory. The construction of an Ethnological Fantasy*. Lanham, Maryland: Universitary Press of America.

SHEA, J.J. 2006. The origins of lithic projectile point technology: evidence from Africa, the Levant, and Europe. *Journal of Archaeological Science* 33: 823-46.

SHOTT, M. 1989. On tool-class use lives and the formation of archaeological assemblages. *American Antiquity* 54 (1):9-30.

SILLIMAN, S. 2001. Agency, practical politics and the archaeology of cultural contact. *Journal of Social Archaeology* 1(2): 190-209.

SILVA, M. 2001. Relações de gênero entre os Enawene-Nawe. *Tellus* 1: 41-65.

SIQUEIRA, M.L.S.2007. *Relatório do Projeto Awá: Implicações da introdução da agricultura na identidade e na cultura material de um grupo de caçadores-coletores: estudo da identidade, uso dos recursos e percepção do espaço entre os Awá-Guajá -Maranhão, Brasil*. São Luís Maranhão. Inédito.

SKIBO, J.M. e SCHIFFER, M.B., 2007. *People and things. A behavioral approach to material culture*. Nova Iorque: Springer.

SMOLE, W.J. 1976. *The Yanomama Indians: A cultural geography*. Austin: University of Texas Press.

SPIRO, M.E. 1993. Is the Western Conception of the Self “Peculiar” within the Context of the World Cultures? *Ethos* 21 (2): 107-53.

SPONSEL, L.E. 1986. Amazon ecology and adaptation. *Annual Review of Anthropology* 15: 67-97.

STEARMAN, A. M., 1989. Yuquí foragers in the Bolivian Amazon: subsistence strategies, prestige, and leadership in an acculturating society. *Journal of Anthropological Research* 45(2): 219-44.

STIGLITZ, J.E. 2003. *Globalization and its discontents*. Nova Iorque: W.W. Norton.

STORRIE, R.D. 1999. *Being Human: personhood, cosmology and subsistence for the Hoti of Venezuelan Guiana*. Tese de doutorado. University of Manchester, Manchester. Inédito.

STRATHERN, M. 1988. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press.

—1990. *Partial Connections*, ASAD Special Publication no. 3, University Press of America.

TANI, M. 1995. Beyond the identification of formation processes: Behavioral inference based on traces left by cultural formation processes. *Journal of Archaeological Method and Theory* 2 (3): 231-52.

TAUSSIG, M. 1980. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.  
—2004. *My cocaine museum*. Chicago: The University of Chicago Press.

TAYLOR, A-Ch. 1983. The Marriage Alliance and its Structural Variations in Jivaroan Societies. *Social Science Information* 22: 331-53.

—2000. Le Sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme* 154-5: 309-34.

—2001. Wives, pets and affines: Marriage among the Jivaro. Em *Beyond the visible and material: the Amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, editado por N.L. Whitehead e L.M. Rival, pp: 45-56. Oxford: Oxford University Press.

THOMPSON, J.L., KROVITZ, G.E. e NELSON, A.J. 2003. *Patterns of growth and development in the genus Homo*. Cambridge: Cambridge University Press.

THORNTON, R.J. 1980: *Space, time and culture among the Iraqw of Tanzania*. Nova Iorque: Academic Press.

TILLEY, C. 1994. *A phenomenology of landscape: places, paths and monuments*. Oxford: Berg.

TILLEY, C.,1999. *Metaphor and material culture*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

—2006. Objectification. Em *Handbook of material culture*, editado por C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands e P. Spyer, pp: 60-73. Londres e Nova Iorque: Sage.

TREECE, D. 1987. *Bound in Misery and Iron: the impact of the Grande Carajas Programme on the Indians of Brazil*. Londres: Survival International.

TREHERNE, P. 1995. The warriors beauty: The masculine body and self-identity in Bronze Age Europe. *Journal of European Archaeology* 3(1): 105-144.

TURNER, T. 1979. The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model. Em *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*, -editado por D. Maybury-Lewis e J. Bamberger, pp: 147-178. Cambridge: Harvard University Press.

—1982. Defiant images: the Kayapó appropriation of video. *Anthropology Today* 8(6): 5-16.

—1995. Social Body and Embodied Subject. Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapó. *Cultural Anthropology* 10(2):143-70.

VIERTLER, R.B. 1979. A noção de pessoa entre os Bororo. *Boletim do Museu Nacional. Nova Serie* 32: 20-30. Rio de Janeiro, Brasil.

VILAÇA, A. 2002. Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2): 347-65.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1992. *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: Chicago University Press.

—1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115-44.

—2001. GUT feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality. Em *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, editado por L.M. Rival e N.L. Whitehead, pp: 19-43. Oxford: Oxford University Press.

—2010. *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.

VIVEIROS DE CASTRO, E. e BATALHA, E. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

WAGLEY, Ch. 1974. The effects of depopulation upon Social Organization as illustrated by the Tapirape Indians. Em *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*, editado por P. Lyon, pp: 337-376. Boston: Little, Brown & Co.

WAGUESPACK, N.T., SUROVELL, A., DENOYER, A., DALLOW, A., SAVAGE, J., HYNEMAN e TAPSTER, D. 2009. Making a point: wood- versus stone-tipped projectiles. *Antiquity* 83:786-800.

WAGNER, R. 1991. The fractal person. Em *Big men and great men. Personifications of power in Melanesia*, editado por M. Godelier e M. Strathern, pp: 159-173. Cambridge: Cambridge University Press.

WALKER, W. 1995. Ceremonial trash? Em *Expanding Archaeology*, editado por M. Schiffer, W. Walker e A.Nielsen, pp: 67-79. Salk Lake City: The University of Utah Press.

WEBMOOR, T. e WITMORE, C. 2008. Things are us! A Commentary on Human/Things Relations under the Banner of a 'Social' Archaeology. *Norwegian Archaeological Review* 41(1), 53-70.

WERNER, D. 1984. *Amazon journey: An Anthropologist's year among Brazil's Mekranoti Indians*. Nova Iorque: Simon and Schuster.

WHITE, P. 1967. *Taim Bilong Bipo: Investigation Towards a Prehistory of the New Guinea Highlands*. Tese de doutorado. Department of Anthropology, Australia National University. Inédito.

WIESSNER, P. 1983. Style and social information in Kalahari San projectile points. *American Antiquity* 48(2): 253-76.

WITMORE, C. 2007. Symmetrical archaeology: Excerpts of a manifesto. *World Archaeology* 39(4): 546-62.



WOLF, E. 1999. *Europe and the people without history*. Berkeley: California University Press.

WURST, L.A. e MCGUIRE, R. 1999. Immaculate consumption: A critique of the “shop till you drop” school of human behavior. *International Journal of Historical Archaeology* 3: 191–99.

YELLEN, J.E. 1977. *Archaeological approaches to the present: models for reconstructing the past*. Nova Iorque: Academic Press.

ZENT, E.L. 2006. *Morar en la selva: humanidad, prescripciones y seres hipostáticos entre los Hoti, Guayana venezolana*. Working Paper No.19. Latin American Studies Center. The University of Maryland, College Park.

—2007. El Yo-Cazador: perforaciones, prescripciones y seres primordiales entre los Jodi, Guayana Venezolana. *Amazonía Peruana* XV (30): 111-139.

ZENT, E.L. e Zent, S. 2007. Jkyo Balebi: prácticas de cacería entre los Hodī de la Guayana Venezolana. Em *Lecturas Atropológicas de Venezuela*, editado por L.M. Pacheco, G. Gordones e J. Clarac de Briceño, pp: 295-309. Mérida: Editorial Venezolana C. A.

ŽIŽEK, S. 1992 [1989]. *El sublime objeto de la ideología*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

—2003. El espectro de la ideología. Em *Ideología. Un mapa de la cuestión*, editado por S. Žižek, pp: 7-42. Mexico DC: Fondo de Cultura Económica.

## OS AUTORES

**Dra. Elizabeth Maria Beserra Coelho:** é professora associada IV no Departamento de Sociologia e Antropologia do Centro de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão e dos Programas de pós-graduação em Ciências Sociais e de Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão. É especialista em políticas indigenistas e etnologia indígena, temas aos quais dedicou três livros. Participou de projetos internacionais com Itália e Espanha. É coordenadora do Grupo de Pesquisa Estado Multicultural e Políticas Públicas.

**Ms. Bruno Leonardo Barro Ferreira:** Mestre em Ciências sociais e professor de sociologia para o ensino médio. Tem experiência nas áreas de Sociologia e Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: políticas públicas, educação indigenista, saúde indigenista.

**Dra. Eliane Cantarino O’Dwyer:** antropóloga, Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, desenvolve pesquisas etnográficas na abordagem de temas, como identidade, etnicidade, organização social, práticas culturais e processos de territorialização e tem experiência na elaboração de relatórios e laudos antropológicos sobre populações seringueiras do Alto Juruá-Acre, comunidades remanescentes de quilombo do Baixo Amazonas – Pará e do estado do Rio de Janeiro e da área indígena Awá-Guajá na pré-Amazônia maranhense. É coordenadora do Grupo de Estudos Amazônicos (GEAM) do diretório de pesquisas do CNPq.

**Dr. Rodrigo Costa Angrizani:** Graduado em História pela Universidade Federal do Rio grande do Sul (UFRGS). Realizou seu doutorado na Facultad de Ciencias Naturales y Museo da Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Atualmente, em nível de pós-doutorado, desenvolve uma pesquisa sobre a **expansão das populações Tupi-guarani no período pré-colonial**, enfocando suas investigações na diversidade das modalidades de ocupação territorial do setor meridional da Bacia do Rio da Prata.

A participação neste estudo com os povos Awá consistiu na sua primeira experiência em Etno-arqueologia.

**Dr. Alfredo González Ruibal:** desde agosto de 2009 é cientista titular no Instituto de Ciências do Patrimônio (INCIPIT) (antes Laboratório de Patrimônio) do Conselho Superior de Investigações Científicas da Espanha (CSIC). Previamente a esta data, e enquanto se desenvolvia a pesquisa com os Awá, foi bolsista de pós-doutorado MEC/Fulbright na Universidade de Stanford (Califórnia) e professor assistente do Departamento de Pré-história da Universidade Complutense (Madri). Suas linhas de pesquisa prioritárias são **Etno-arqueologia, estudos da cultura material e Arqueologia contemporânea**. Tem realizado trabalhos de campo na África (Sudão, Etiópia, Guiné Equatorial) e na Espanha. É autor de três livros, incluindo o único manual de Etno-arqueologia escrito em espanhol.

**Dra. Almudena Hernando Gonzalo:** é professora titular no Departamento de Pré-história da Faculdade de Geografia e História da Universidade Complutense de Madri. Dedicou sua investigação ao estudo da Etnoarqueologia e da identidade, tema ao que dedicou os livros **Arqueologia de la identidad** (2002) e **La fantasia de la individualidad** (2012). Além do Brasil, realizou trabalhos de campo na Guatemala e na Tailândia e foi *visiting scholar* no Departamento de Antropologia da Universidade de Harvard (2003 e 2011), no Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago (1997) e no Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, Los Angeles (1995), como também *research associate* no Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, Berkeley (1997).

**Dr. Gustavo Gabriel Politis:** atualmente é investigador do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas de Argentina (CONICET) e diretor do Doutorado em Arqueologia da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Nacional do Centro da Província de Buenos Aires (UNCPBA). Ministrou cursos como professor visitante na Universidade Nacional da Colômbia, Cambridge, Southampton e Stanford. Também deu cursos de pós-graduação na Universidade de Buenos Aires, Chile, Montevideu, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e na Universidade Católica e Universidade do Norte – São Pedro de Atacama, Chile. Suas linhas de pesquisa prioritárias são a **Etno-arqueologia do Amazo-**

**nas, o Povoamento da América e a Arqueologia de caçadores-coletores na Região Pampeana.** Além do trabalho com os Awá, realizou trabalhos de campo etnoarqueológicos com os Hotí (Venezuela) e com os Nukak (Colômbia), dedicando a estes últimos dois de seus livros mais recentes.

**Antonio José Silva Santana:** é professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão e coordenador do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e indígenas do Campus Zé Doca. Foi bolsista de Mestrado em Lingüística da Fundação Ford na Universidade do Texas em Austin, onde desenvolveu sua pesquisa sobre línguas indígenas e também construiu ações como parte do grupo de Afro-brasileiros por meio do Warfield Center of African and African American Studies. Realizou trabalhos de campo junto aos Tentehara, aos Povos Timbira e, mais recentemente, aos Awá. Tem desenvolvido trabalhos nas áreas de **políticas lingüísticas, multilingüístico, língua e identidade, análise da conversação, educação escolar indígena e antropologia lingüística.**





---

Este livro foi composto na tipografia *Elante* em corpo 11/14, impresso em papel offset 75g/m<sup>2</sup>, capa em papel cartão supremo 250g/m<sup>2</sup>, pela Divisão de Editoração da 360<sup>o</sup> Gráfica e Editora Ltda. Av. Ferreira Gullar, 40 - São Francisco, em 11/2013  
São Luis - Maranhão - Brasil • Fone: (98) 3235-2082  
E-mail: 360grausgraficaeditora@gmail.com

---

