

Universidade de São Paulo  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Uirá Felipe Garcia

***Karawara***  
**a caça e o mundo dos Awá-Guajá**

**(versão corrigida)**

São Paulo  
2010

Universidade de São Paulo  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

***Karawara***  
**a caça e o mundo dos Awá-Guajá**

**(versão corrigida)**

Uirá Felipe Garcia

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Marcio Ferreira da Silva

São Paulo  
2010

Para Uirahó, Airuhua e sua linda família.

Para Rita.

À memória de Pinawátxa'á.

## Resumo

Esta tese consiste na etnografia de um povo Tupi-Guarani da Amazônia Oriental, os Awá-Guajá, localizados no estado do Maranhão. Os Awá-Guajá são um povo fundamentalmente caçador, e a tese se debruça sobre as relações que estabelecem entre as atividades de caça e outros processos de vida, como o parentesco, através da idéia de *rikô*; e a cosmologia, através da idéia de *karawara*. Basicamente são examinadas: (1) as formas pelas quais os Awá se relacionam com seu território, e as concepções cosmográficas; (2) as formas de produção da pessoa humana; (3) a conjugalidade e a construção do parentesco; (4) a caça, como uma atividade central à vida; (5) e, finalmente, a relação dos humanos com um grupo de entidades não-humanas denominadas *karawara*.

palavras chaves: Awá-Guajá, caça, *rikô*, *karawara*.

## Abstract

This thesis is an ethnographic account of the Awa-Guajá people, a Tupi-Guarani speaking group that lives in eastern Amazonia, in the state of Maranhão, Brazil. The work examines: (1) the ways they conceive of territory, and their cosmographic perceptions; (2) human personhood and ways of being; (3) conjugality and kinship processes; (4) hunting as a central activity to life; and (5) finally, the relationship between humans and the *karawara* (non-human entities), which is also central to life and Awá-Guajá's world. The thesis focuses on the relationships established by these people, the activities of hunting, and other life processes, such as kinship, through the idea of '*riko*'; and cosmology, through the idea of *karawara*.

key-words: Awá-Guajá, hunting, *rikô*, *karawara*.





*"Jahá jará, warí iká  
Jahá naiauykĩ warí ipê  
warí imĩ, natxakí warí  
mẽ riapu'y ipê"*

"Eu sou um *jará*, eu mato guaribas  
eu não erro minha flecha quando atiro em um guariba  
o guariba está escondido, eu não o vejo (pois ele está com medo)  
(depois de morto) as moscas zanzam em volta dele"

(Canto do *karawara Pu'ua*, um caçador de guaribas)

## **Agradecimentos**

À Fapesp, pelos três anos e meio de bolsa concedida, fundamental para que este trabalho fosse realizado nas melhores condições intelectuais e logísticas possíveis. Também agradeço ao parecerista anônimo, pelos comentários e sugestões que muito contribuíram para o desenvolvimento do trabalho.

À Capes, pela bolsa concedida entre março de 2006 e agosto do mesmo ano.

Ao PPGAS-USP por esses anos de apoio, em especial a Ivanete que sempre quebrou todos os galhos. Aos professores: Marta Rosa Amoroso, Ana Cláudia Marques, Fernanda Peixoto, Beatriz Perrone-Moisés, Dominique Gallois e Renato Sztutman.

A meus pais, Ana e Januário, cuja inteligência, caráter, generosidade e inquietação frente à vida sempre me inspiraram, e, sem dúvida, muito incentivaram as escolhas que fiz. Junto com eles, meus irmãos queridos e maravilhosos, Aruan (e Tati), Tainá, Raoni, e primos-irmãos, Ypuan e Aruanã, sempre interessados em minhas aventuras, e ajudando-me em todos os níveis. Agradeço à minha família por afinidade, Vânia e Joca; Carlos, Fê e Isabel; Joaquim, Bia e Caio, por todo o inmensurável carinho, e apoio logístico e financeiro durante todos esses anos. Carlos e Fernanda, em particular, cuidaram da minha saúde, sempre prescrevendo os remédios adequados para que eu levasse às viagens de campo, e tolerasse da melhor forma os trópicos úmidos. À Eliane Sebastiana da Silva, pelo companheirismo durante todos esses anos.

Às minhas duas amadas jóias preciosas, Letícia e Rita. Antes de tudo, essa tese é de vocês, para vocês e por causa de vocês. Sem a paciência, alegria e sabedoria de vocês, nada disso seria possível. Estaremos agora ainda mais unidos. Obrigado por tudo.

A Louis Carlos Forline, que me levou para os Awá e me apresentou a comunidade Jurití. Com você pude aprender muito sobre os Awá, e sobre como fazer uma etnografia. Qualquer agradecimento é pouco se comparado a sua generosidade. Muito obrigado.

À Marina Magalhães, grande estudiosa da língua Guajá a quem recorri por e-mail diversas vezes para tirar dúvidas, além de me ceder narrativas inéditas traduzidas, que muito enriqueceram este trabalho. Sem a sua pesquisa e o seu auxílio virtual essa tese não seria a mesma. Espero poder retomar o nosso diálogo o quanto antes.

No Maranhão, agradeço aos funcionários da Funai e Funasa que me ajudaram nessa empreitada, especialmente: Patriolino Garreto, Riba Rocha, D.Dalva, Almir (da Funasa), Antônio (e sua esposa Nega), Maria D'ouro, Sr. João Cantú e Dona Sueli (e sua família

maravilhosa que me recebeu em Roça Grande e em São Luís), Júnior (da Funai) e sua mãe D. Josa, pela prosa boa e bons conselhos que só quem conhece o rio Pindaré pode sugerir.

À Rosana Diniz e Madalena do CIMI, guerreiras incansáveis e aliadas dos Awá em todas as lutas, que sempre me ajudaram e me ensinaram sobre os Awá.

No rio Carú, um agradecimento especial ao Seu Cajú e toda a sua família, ainda sinto o gosto das laranjas e bananas do seu pomar, que tanto encheram minha barriga nas subidas e descidas do rio. Agradeço também ao seu filho Chico, que me deu muitas caronas e boa prosa. Em São João do Carú agradeço ao Sr. Zé Belo e família.

A equipe do ambulatório de Leishmaniose do Hospital das Clínicas de São Paulo que, com muito empenho, me livrou dessa doencinha chata. Um agradecimento especial ao Dr. Otelo e Dr. Almerindo do Hospital Sírío Libanês que conseguiram fazer o meu diagnóstico com sucesso.

À Fernanda Lucchesi e José Henrique "Bozo" Artigas, esses amigos maravilhosos que contribuíram diretamente (e consideravelmente) com o meu trabalho de campo, oferecendo-me em São Luiz, casa, comida, idéias e risadas naquela casa deliciosa. A contribuição de vocês para essa tese é direta e impagável.

Ao querido amigo Arieih, especialista na Amazônia (e em samba), que me deu dicas valiosas de produtos e equipamentos, para que eu sobrevivesse aos invernos e verões na Amazônia.

A Gabriel Barbosa...você é o cara. Com quem dialoguei sobre tudo nos meses mais difíceis da escrita, e sempre encontrei uma palavra de conforto ou uma grande idéia para continuar o trabalho. Agradeço a Pedro Lolly, que de um grande e brilhante colega, se tornou um amigo e interlocutor.

Aos amigos irmãos: Marquinhos Rufino, Erica Butikofer, Alê Kishimoto (e Bimba), Fernando Vianna (e toda a prole internacional), Julinha e Yumi Kawamura (que teve muita paciência com a minha impaciência), Andreas Marker (*hermano* de alma), Luis Roberto de Paula, Juliana Rosalen, suas meninas e Seu Dalmo (in *memorian*), Valzita (irmã amorosa), Edu Marques (que me deu conselhos fundamentais à escrita), Mylena Mandolesi e Fernanda Muniz.

A Miguel Palmeira e Fernanda Guimarães, meus irmãos de vida, agora teremos muito tempo para encontros e alegrias.

A todos os amigos e colegas com quem discuti e ouvi esses anos todos: Fabiana Maizza, Ciza Avenci Bueno, Marcelo Pedro Florido, Edson "Cabelo" Matarezzio (e seu cavaquinho elegante), Paride Bolletin, Rogério do Pateo, Joana Cabral, Valéria Macedo,

José Glebson, Evelyn Schuler, Maíra Bühler, Salvador Schavelzon, Stélio Marras, Jorge Villela, Ronaldo e Artxonka, Aristóteles Barcelos Neto, Leandro Mahalen, Edmundo Peggion, Rubens e Vanilza, André e Iara, Giovanni Cirino, Mulumba Kabenguelê, Luis Fernando (*in memorian*), Geraldo Andrello, Ypuan Garcia, Silvia Pellegrino, Luiza Valentin, Domenico Pugliese, Pablo Nogueira, e outros que peço desculpa por não ter lembrado mencionar.

Quando estive no Museu Nacional e na Unicamp apresentando minha pesquisa fui muito bem recebido, e os comentários fizeram diferença na forma final da tese, agradeço especialmente a Eduardo Viveiros de Castro, José Antônio Kelly Luciani, Marina Vanzolini, Orlando Calheiros, Vanessa Lea, Felipe Vander Velden, Igor Scaramuzzi e João Veridiano Franco Neto.

À Tânia Stolze e Márcio Goldman, que a tempos atrás me incentivaram a vir para São Paulo, como se antevíssem as muitas descobertas que eu faria aqui.

A Marcio Silva, que sempre foi um grande mestre e amigo, com quem aprendi muito durante esses anos, que se iniciaram desde o meu mestrado em 2002. No momento mais difícil que enfrentei no doutorado, quando tive minha autorização de pesquisa indeferida, você tomou o problema como seu, e brigou ao meu lado até o fim. A esse gesto de companheirismo e camaradagem serei eternamente grato. Além disso, a tese não seria a mesma sem as suas grandes contribuições para a compreensão da língua e do parentesco Awá-Guajá, o que forneceu uma densidade da qual esta etnografia não poderia prescindir.

Por fim, agradeço aos Awá, a todos eles e cada um. Pelos momentos e ensinamentos que experimentei. Tenho certeza que esta tese é o início de uma história que desejamos longa e não se encerra aqui, ao contrário, está só começando.

# Sumário

<b>Lista de Figuras</b>	<b>3</b>
<b>Língua e convenção ortográfica</b>	<b>4</b>
<b>Introdução</b>	<b>6</b>
<i>(Pré) História</i>	6
<i>Situação atual</i>	9
<i>Breve histórico</i>	16
<i>A pesquisa</i>	24
<i>Sobre a tese</i>	28
<i>Sobre o trabalho de campo</i>	30
<b>1 Harakwá: relações no espaço, relações no tempo</b>	<b>34</b>
<i>A vida de hoje</i>	35
<i>Amyna e Kwarahy</i>	36
<i>'Ya, a água</i>	41
<i>Haka'a, Harakwá</i>	44
<i>Sobre a dinâmica do harakwá</i>	52
<i>Tecnologias</i>	54
<i>Ka'ape ("na mata")</i>	57
<i>Territórios refeitos e perdidos</i>	60
<i>Paralelos</i>	65
<i>Wari'rakwá</i>	67
<i>Sobre o mundo</i>	69
<i>Iwá</i>	72
<b>2 Awá, Pessoas</b>	<b>79</b>
<i>A origem dos seres humanos</i>	79
<i>Awá</i>	88
<i>Pessoa, vida e morte</i>	89
<i>O haitekéra</i>	94
<i>Ipiréra (pessoa, saúde e doença)</i>	101
<i>Ja'aina e Ipia'á</i>	105
<i>Ha'aera e Ajỹ</i>	110
<b>3 Relações Humanas</b>	<b>120</b>
<i>Harapihiara e Harapihianã</i>	120
<i>Das formas de existir</i>	125
<i>Das formas de comer</i>	129
<i>Amõ Awá ("os outros")</i>	134
<i>A família de Takwarentxa'á</i>	142
<i>Kamará e Tenetehara</i>	147
<b>4 Sobre o sistema de relações</b>	<b>161</b>
<i>Da realidade da matéria (observação inicial)</i>	161
<i>A Aliança avuncular e os Awá-Guajá</i>	163
<i>Esposas</i>	178
<i>Das formas de se obter casamento</i>	181

<i>A poligamia e falta de mulheres</i>	184
<i>Uma Introdução ao rikô</i>	187
<i>O verbo e o ato...criando esposas</i>	189
<i>Hê'ê (doçura)</i>	193
<i>Alguns paralelos</i>	197
<i>Pós-parentesco</i>	202
<i>Entre Humanos</i>	205
<b>5 O rikô como relação de parentesco, e além</b>	<b>213</b>
<i>Criando seres</i>	213
<i>As muitas formas</i>	216
<i>Interlúdio: outras relações possíveis</i>	245
<i>Uma proposta para pensar o rikô</i>	248
<i>Rikô e familiarização</i>	258
<b>6 Watá</b>	<b>269</b>
<i>Watá pyry, ou "caminhando junto"</i>	271
<i>A vontade "ver-querer"</i>	277
<i>Chamam-me Jaguar</i>	283
<i>Irapara (o arco)</i>	293
<i>Ela, a flecha</i>	296
<i>Eu, a flecha</i>	303
<b>7 Manual de caça</b>	<b>316</b>
<i>Warí</i>	316
<i>Warí Babopô</i>	319
<i>Algumas dicas sobre o Matakwa</i>	338
<i>Palavras noturnas</i>	349
<i>Awá ha'aera</i>	370
<b>8 Karawara</b>	<b>375</b>
<i>Alguns casos</i>	376
<i>O que, quem, onde e quando são os karawara?</i>	380
<i>A caça é música</i>	399
<i>Takája</i>	404
<i>Arú karawara, "trazer os karawara"</i>	417
<i>O Fim é o Início</i>	421
<i>Palavras Finais</i>	423
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>426</b>
<b>Anexo 1</b>	<b>435</b>
<b>Anexo 2</b>	<b>442</b>
<b>Anexo 3</b>	<b>445</b>
<b>Anexo 4</b>	<b>446</b>

## Lista de Figuras

Figura 1: Mapa da Pré-Amazônia	13
Figura 2: Mapa das Terras Indígenas	14
Figura3: Vista Parcial da Aldeia Jurití	25
Figura 4: Vista Parcial da Aldeia Tiracambú	26
Figura 5: Diagrama <i>Harapihiara/Harapihianã</i>	124
Figura6: Diagrama da Aldeia Jurití	168
Figura 7: Diagrama de casamento com termos referentes	172
Figura 8: Diagrama de casamento com termos vocativos	173
Figura 9: Diagrama casamento <i>rikô</i>	179
Figura 10: Modelo <i>rikô</i> 1	223
Figura 11: Modelo <i>rikô</i> 2	225
Figura 12: Modelo <i>rikô</i> 3	252
Figura 13: Foto <i>takája</i>	406
Figura 14: Foto <i>takája</i>	406
Figura 15: Foto <i>takája</i>	407
Figura 16: Foto <i>takája</i>	407
Figura 17: Foto <i>karawara</i>	410
Figura 18: Foto <i>karawara</i>	411
Figura 19: Foto <i>karawara</i>	412
Figura 20: Foto <i>karawara</i>	412



## **Língua e convenção ortográfica**

A língua Guajá foi inicialmente estudada por Péricles Cunha (1988) e mais recentemente por Marina Magalhães (2007). Esta língua pertence ao subgrupo VIII da família lingüística Tupí-Guaraní, que inclui também o Takunyapé, o Ka'apor, o Waiampí, o Wayampipukú, o Emérillon, o Amanayé, o Anambé, o Turiwára e o Zo'é (Rodrigues, 1984/85 e Magalhães 2007). A grafia dos termos em Guajá aqui utilizadas baseia-se fundamentalmente no trabalho de Magalhães (2007) que realiza uma análise morfológica e sintática dessa língua. Todas as palavras na língua Guajá, bem como em outras línguas indígenas, estão em *itálico* e as traduções entre *aspas*. Utilizei uma convenção fonética cujos valores dos sons aproximados são:

### **Vogais**

- /a/ vogal central baixa (como *a* em português);
- /e/ vogal anterior média não-arredondada (como *e* em português);
- /i/ vogal anterior alta não arredondada (como *i* em português);
- /y/ vogal central alta não arredondada (tal como encontrada em outras línguas Tupi);
- /o/ vogal posterior média arredondada (como *o* em português);
- /u/ vogal posterior alta arredondada (como *u* em português);

Todas as vogais podem ser nasalizadas, para tanto, utilizo o til em todos os casos [ã, ê, ï, ÿ, õ, û], e geralmente a presença de uma vogal nasal acarreta a nasalização das vogais e consoantes que lhes são próximas.

### **Consoantes**

- /p/ oclusiva bilabial surda (como *p* em português);
- /t/ oclusiva alveolar surda (como *t* em português);
- /tx/ oclusiva dental palatalizada (soa como o *t* de *tia* no falar carioca, porém ocorrendo diante das vogais);

- /k/ oclusiva velar surda (como o *c* em *casa* em português);
- /kw/ oclusiva velar surda labializada (como em *quarto* em português);
- /m/ nasal bilabial (como *m* em português);
- /n/ nasal dental (como *n* em português);
- /nh/ nasal alvéolo-palatal sonora (como o *nh* em *manhã* em português)
- /j/ aproximante palatal cujo som é o equivalente ao produzido em ditongos com *i*, como nas palavras "sai" e "meia" em português;
- /r/ vibrante simples (tap) (como *para* em português);
- /h/ fricativa glotal (como *heaven* em inglês);
- /w/ contínua bilabial sem fricção (como em *power* em inglês);
- / ' / oclusão glotal;

Assim como as vogais, muitas consoantes podem ser nasalizadas, e são aqui identificadas com um til.

Quanto a grafia dos grupos indígenas, acompanho a convenção da Associação Brasileira de Antropologia, sem flexionar o nome dos grupos.

## Introdução

### (Pré) História

Tudo começa na floresta, em meio a umidade que persiste entre dezembro e junho, durante um inverno qualquer, no início da década de 1990. Contam que o episódio se passou nas cabeceiras do rio Carú, mas bem poderia ter se dado pelo Pindaré, Turiaçu ou até mesmo em algum afluente do longínquo rio Gurupi. Pacoain ainda era uma menina, com menos de dez anos, e se lembra de quando sua mãe Panatxĩ e seu pai Kamará (pois, apesar de ser uma Awá, é assim que os outros o chamam) por conta da chuva ou do descuido, deixaram o toco de madeira em brasa que carregavam em suas andanças se apagar. Esse tição de fogo (*irá tatá*) garantia o preparo da comida, aquecia os corpos e espantava os *ajỹ* durante à noite. Sua luz protegia o sono de todos. Formavam uma família pequena, composta pelo casal e seus dois filhos: um menino de colo, Juma'á - hoje um rapaz belo e forte -, e a mais velha, Pacoain, hoje mãe de duas meninas, e que agora me conta essa história.

Nesta época a família de Pacoain vivia nas matas do Carú, *haka'a* ("minha mata"), caçando guaribas e comendo mel. Também comiam bacaba, pequi e babaçu, caçavam queixadas, caititus, antas e diversos macacos, além de comerem muito jabotis, jabotas, capiningas, cotias, pacas, dentre tantos outros animais que veremos mais a frente. Seus pais, Panatxĩ e Kamará, sabiam há alguns anos, que alguns de seus parentes próximos, *harapihiara*, e os afins distantes em geral, *harapihianã*, estavam morrendo em virtude do "catarro" (*ju'ú*, "gripe") trazido pelos não-indígenas, os *karai*. Enquanto alguns fugiram apavorados, outros, sem muita opção, ou movidos por um fio de esperança, procuraram se contactar. Kamará ainda estava com muito medo desse encontro e preferiu não aparecer com suas famílias aos *karai*, mesmo com todas as ofertas de objetos e outros itens que ele encontrava sempre nos locais onde os *karai* iam procurá-lo. Segundo Kamará, foram os Awá que apareceram aos brancos, e se quisesse nunca teria feito contato. Algumas famílias morreram na fuga dos *karai*, como o próprio irmão de Kamará, outras se separaram, enquanto outras ainda estão sem contato, me conta uma Pacoain muito interessada nesses Awá sem contato.

Muitos chamariam a aldeia em que estava esta família de “acampamento”, seja por que as casas eram tapirís que, chamadas *tãpã’ĩ* pelos Awá-Guajá, consistiam em algumas palhas amarradas em troncos de árvores, ou em alguma estrutura de paus; seja por não haverem roças perto, se assemelhando a um típico acampamento de caça, fazendo com que a aldeia durasse, muitas vezes, menos que uma estação. Diga-se de passagem que, seus vizinhos - e inimigos históricos - Ka’apor costumavam dizer que os Awá viviam como “macacos”, comendo frutos, e que essas aldeias não passavam de um “amontoado de casas de palha de açaí ou pindó, sobre paus dobrados ou partidos a pauladas porque eles não tem terçados” (Ribeiro, 1996, p. 262). Trata-se de uma atualização típica de uma famosa relação ameríndia, onde povos com agricultura costumam hostilizar os seus vizinhos que não cultivam. “Macacos”, não por coincidência, era o termo empregado pelos Tukano, do alto Rio Negro, para se referirem aos seus vizinhos do grupo linguístico Makú (Silverwood-Cope, 1990). Esta era a aldeia da família de Pacoain, ou seu *haripá* (“minha casa”), como dizem os Awá-Guajá. E se a literatura antropológica definiu este tipo de ocupação como “acampamento”, “retiro de caça” e coisas do gênero, Pacoain apresentou-me como “sua casa”.

O tal tição se apagara e a família se viu sem o seu fogo, *tatá*. Assim como os Parakanã ocidentais, os Yuquí/Sirionó da Bolívia e Warí (Ver Fausto, 2001, p. 145), por exemplo, os Awá em seus anos de fuga perderam a arte de fazer fogo. Porém, mesmo não sabendo produzi-lo, cultivavam a brasa mantendo o fogo vivo aonde quer que fossem. Isto era suficiente para moquear as carnes que chegavam às aldeias, e cozinhar o fruto de *pĩnõwã* (bacaba) em recipientes confeccionados com folhas frescas da palmeira *jahara* (açaí), pois também não dominavam a arte de produção de cerâmica. O estoque de carne moqueada ainda era suficiente para alguns dias, porém quando este terminasse a pequena Pacoain e sua família poderiam passar momentos difíceis. Sem saber como produzir fogo, Kamará se lembrou de um antigo local onde passara junto com outros grupos uma temporada de verão; rememorou haver perto deste local uma roça de milho (*watxí*), muito provavelmente plantada pelos *karaí*, e embora não soubessem consumir aquele alimento, sabiam que os *karaí* gostavam muito. E se por ali havia milho, certamente haveriam *karaí* por perto.

Embora não conhecessem a agricultura e não construíssem aldeias fixas, enganam-se os que pensam que o nomadismo Awá-Guajá fosse algum tipo de “mobilidade pioneira”, sempre a procura de novos e inexplorados sítios, para ocupar um novo manancial de caça e

coleta. Ao contrário, quanto mais conhecido o espaço, mais preferível era para se estar. *Harakwá* seria objetivação da idéia de “território” para os Awá-Guajá, podemos traduzir como “meu domínio” ou “meu lugar”, trata-se da área de um grupo, que pode variar de uma pequena família, como era a de Pacoain, até trinta pessoas que por algum motivo estejam juntas. O *harakwá* por sua vez é um conjunto de sítios, cada um com uma história boa ou ruim para recordarem; antigas aldeias, vestígios de animais caçados, restos humanos que devem ser evitados, “aquela maçaranduba onde matei dois veados”, e assim a memória é desencadeada pela relação com o espaço, no *harakwá* (como veremos no capítulo 1).

Um desses locais que outrora conhecera e agora jaz abandonado, era a roça de milho que Kamará decidiu olhar, a fim de procurar a casa de algum *karaí*, e acender seu fogo que se apagara. Receoso de levar junto sua mulher, filha e o pequeno Juma’á ainda de colo, o homem decidiu deixar sua família bem instalada na pequena aldeia recém construída com a ajuda de seu irmão, que neste momento, já havia partido para outra área. A pequena aldeia, além de um tapirí e um moquém possuía uma pequena clareira e estava no alto de um monte com um igarapé logo abaixo, onde sua esposa Panatxí, passava boas horas do dia com as crianças, esperando seu marido voltar com fogo. Comiam bacaba, babaçú (*hõã’ĩ*) e o restante da carne de um macaco prego moqueado (*ka’i*). Enquanto isso Kamará caminhava pelas serras, *wytyry*, que compõem as florestas da bacia do rio Pindaré. Embora os Awá os tivessem evitado durante um longo período de tempo, os *karaí* nunca permaneceram longe demais. A região pré-amazônica além de ser densamente povoada, recebeu sistematicamente colonos oriundos de vários estados do nordeste do Brasil, com uma migração intensa a partir da segunda metade da década de 1960. Os Awá-Guajá, cujo problema até então consistia nos conflitos intestinos com os Ka’apor e Tenetehara, tiveram que conviver com uma ameaça ainda maior, os *karaí*.

Kamará, que na época estava com os seus quarenta anos, sabia de tudo isso, e provavelmente seu pai tenha vivido parte dos mesmos problemas: pelo oeste e parte do sul de sua área, os *karaí* e os *Tenetehara*, e a leste e norte os outros *kamará* (indígenas Ka’apor e Tenetehara). Como sua família necessitava de fogo, e os outros *Awá* estavam a alguns dias de caminhada, resolveu ir ao encontro do grupo de *karaí* que, ele sabia, morava perto daquela roça de milho. Da descrição do encontro em si não tenho muitos detalhes, até por que, disse-me Pacoain, o que ela sabe está em sua lembrança de uma menina de sete anos. O importante é que Kamará conseguiu o fogo de que precisava e ainda recebeu deste

*karai* uma pequena panela e uma faca bem gasta, porém com algum corte. Alguns anos depois, em 1997, esta família viria a ser contatada pela frente de atração da Funai, justamente alguns anos após este órgão ter decidido terminar com a frente de atração Awá-guajá por alegar não haver mais “Guajás isolados”.

## **Situação atual**

Os Awá-Guajá são um pequeno grupo de caçadores, habitantes da porção oriental da Amazônia, mais exatamente o noroeste do estado do Maranhão, nas bacias do Rio Pindaré e Gurupi. Habitantes da “Amazônia Maranhense”, estão na macro-região da Amazônia Oriental, e são falantes de uma língua da família Tupi-Guarani de um subgrupo composto por nove línguas: Emerilon, Wayampi e Zo’e, ao norte do Amazonas, e Guajá, Anambé, Ka’apor, Takunyapé, Turiwará e Amanayé, ao sul (Rodrigues, 1984/85). A população, com cerca de 350 pessoas, está distribuída em quatro aldeias por três terras indígenas. Nunca possuíram aldeias permanentes e, até o contato, organizavam-se em pequenos grupos, formados por uma ou duas famílias nucleares, dispersos sobre um território também ocupado por outros povos indígenas (Tenetehara e Ka’apor). Famosos por não praticarem agricultura, não dominavam nenhum cultivo agrícola, nem mesmo milho ou mandioca. Tal situação vem se modificando desde os últimos vinte anos, com a população mais jovem sendo ensinada por funcionários da Fundação Nacional do Índio (Funai) a cultivar mandioca (basicamente para a produção de farinha), além de milho, macaxeira, abóbora e arroz. Antes de tudo, os Awá são exímios caçadores. A caça é a principal atividade - o tema que mais interessa a todos -, e é sobre ela que os Awá depositam boa parte de seus interesses. Caçam dezenas de espécies de aves e mamíferos, e possuem uma técnica extremamente apurada para a caça de quatro tipos de macacos (macaco-prego, cuxiú, capelão/guariba e cairara). A caça em geral, e a caça de macacos especificamente, é uma atividade que mobiliza toda a aldeia: homens, mulheres e crianças. Com tais características (caça e nomadismo), de tempos em tempos os Awá aparecem nos meios de comunicação nacionais e internacionais como os “últimos nômades caçadores-coletores do Brasil”, e coisas do gênero.

*Awá* é o termo pelo qual o grupo indígena denominado Guajá se auto-identifica. Pode ser traduzido pelo vocábulo “gente” (“humanos verdadeiros”) ou “homem”, em oposição a *kuanhã* (mulher). Oscilarei aqui com os identificadores “Awá-Guajá” e, com

menos frequência, "Awá", ao mencionar o grupo, e quando me referir a *awa*, enquanto humanos, como uma condição, utilizarei o termo em itálico e minúsculo. Prefiro por hora não me utilizar exclusivamente da auto-denominação "Awá", pois poderia provocar certas redundâncias, uma vez que outros povos Tupi-Guarani também utilizam o vocábulo "Awá" como etnônimo. Os Asurini do Xingu por exemplo, se autodenominam *Awaeté*, traduzindo, "gente de verdade". *Awá* nesse caso teria o mesmo significado que possui, entre os Awá-Guajá: "humanos", enquanto o sufixo *eté* seria um enfatizador traduzível, no caso Asurini e outros Tupi-Guarani, por "verdadeiro" ou "muito" (Müller, 1993). Na língua Guajá o sufixo enfatizador também é *eté*, podendo aparecer também como *teté*, semelhante ao *eté* asurini. Outro grupo Tupi-Guarani, habitante da mesma região dos Awá-Guajá, os Ka'apor foram, durante muitos anos, chamados pelos brasileiros com que viviam em conflito de "Urubus". Embora Balée afirme que sua auto-denominação seja Ka'apor, o termo *awá* também funcionaria nesse contexto como sinônimo de pessoa, sobretudo na forma "alguém". O termo *awá*, lembra o autor, "está relacionado com os termos inflexivos referentes a "pessoa" e "povo" em várias outras línguas Tupi-Guarani" (Balée, 1998). Lembro também que a minha escolha de uso do termo "Awá-Guajá" estaria em consonância com as preferências do próprio grupo, uma vez que, em determinadas situações, como na conversa com não-índigenas (*karaí*) ou com os Guajajara (*kamará*), por ventura se identificam enquanto "Guajá".

\*\*\*

Trata-se de um desses grupos Tupi-Guarani do leste Amazônico, caracterizados por uma baixa complexidade material e ritual; onde elementos como a fala e o canto, dentre outros, tomam o lugar de uma economia de símbolos e práticas rituais (Viveiros de Castro, 1986, p. 23). Um povo onde é mais fácil produzir uma "lista de ausências" de elementos "típicos" aos povos indígenas ameríndios do que o contrário. No que concerne a cultura material (um dos principais termômetros da "complexidade" dos povos amazônicos), os Awá-Guajá não possuem cerâmica ou cestaria; seu artesanato tradicional se resume a pequenos cocares e braceletes com penas de tucano utilizados em um ritual específico e redes de fibras de tucum; as casas até o contato eram tapirís na floresta; não praticavam agricultura até o contato; e os arcos e flechas são os únicos artefatos produzidos cotidianamente. Com exceção das belas redes de tucum, que abrigavam as vezes uma família inteira (o casal e seus filhos pequenos) em uma única peça, e uma estrutura com moquém, uma aldeia Awá-Guajá não possuía pátio central, espaços diferenciados de

acordo com sexo ou classe de idades, e se constituía por pouquíssimas pessoas, as vezes uma única casa.

Quanto aos marcadores sociais, os Awá-Guajá não se diferenciam muito de outros povos Tupi-Guarani do leste amazônico, como por exemplo, os Araweté. A “lista de ausências” produzidas por Viveiros de Castro (1986, p. 47) para o contexto Araweté, a fim de ilustrar a falta “de uma porção daquelas coisas que despertam o interesse profissional do antropólogo”, é bastante pertinente para os Awá. Elementos como “divisão do trabalho fluida”, “simplicidade dos sistemas de prestação e contra-prestação cerimoniais ou profanos”, “morfologia espacial aparentemente caótica”, “repertório mínimo de papéis sociais” e “ausência de qualquer segmentação global” (idem), parecem compor um quadro das relações cotidianas dos Awá. A diferença dos Awá-Guajá para os grupos Tupi-Guarani do leste Amazônico (como os Parakanã, Asurini, Araweté e Ka’apor, dentre outros) está, sem dúvida, na ausência de agricultura; além do papel preponderante das mulheres nas atividades de caça.

Sabemos de casos de algumas populações Tupi-Guarani da mesma região que, devido a diferentes motivações, abandonaram a aldeia, se estabelecendo na mata, baseando a vida na caça e coleta, e um ou outro cultivo agrícola. Nos trabalhos de Viveiros de Castro sobre os Araweté (1986) e de Fausto sobre os Parakanã (2001), observamos que nem o abandono da aldeia permitiu que esses grupos largassem totalmente a agricultura (da mesma forma os Huaorani do Equador, ver Rival, 2002). Os Araweté mantiveram o milho, enquanto os Parakanã Ocidentais mesmo em um *trekking* permanente, inseriram o cultivo da mandioca em seu sistema de vida. Os Awá-Guajá, diversamente, pelo menos durante todo o século XX não domesticaram nenhum cultivar e não há menção de contato com a agricultura em sua história; nem mesmo os velhos se lembram de um dia seus “avós” terem sido horticultores. As pessoas hoje em dia estão sendo instruídas pelos funcionários dos Postos Indígenas (doravante, PIN) para plantarem, principalmente roças de mandioca para fazerem farinha, alimento que os Awá tem muito apreço, e não conheciam até o contato. Todos contam que, os mais velhos, ao se aproximarem da Funai à época do contato se recusaram a comer farinha (*tyrymy*) pois pensavam ser terra (*wy*), dado ao desconhecimento total desse alimento. Mesmo as aldeias plantando hoje em dia, sempre com a ajuda de mão-de-obra contratada pela Funai, não podemos pensar ainda em um processo de transição da caça e coleta para a agricultura. A “lógica” de ação humana ainda é baseada na caça e, pelo menos na aldeia Jurití, as pessoas ainda estão dispostas a trocar



uma colheita coordenada pela Funai, pela mera suspeita da existência de uma vara de porcos, ou, ainda menos, um bando de guaribas; muitas vezes acarretando perdas significativas na produção agrícola. O conhecimento acumulado sobre a caça e a floresta é fruto de uma histórica relação com o espaço, em um ambiente social onde as aldeias eram praticamente inexistentes, e as andanças pela floresta uma constante. Tenho que a concepção particular do ambiente e do espaço não se anularia a partir do processo de sedentarização implementado pela Funai, embora ganhe novos contornos, porém pensar em uma mudança no "modo de produção" talvez seja por demais forçado.

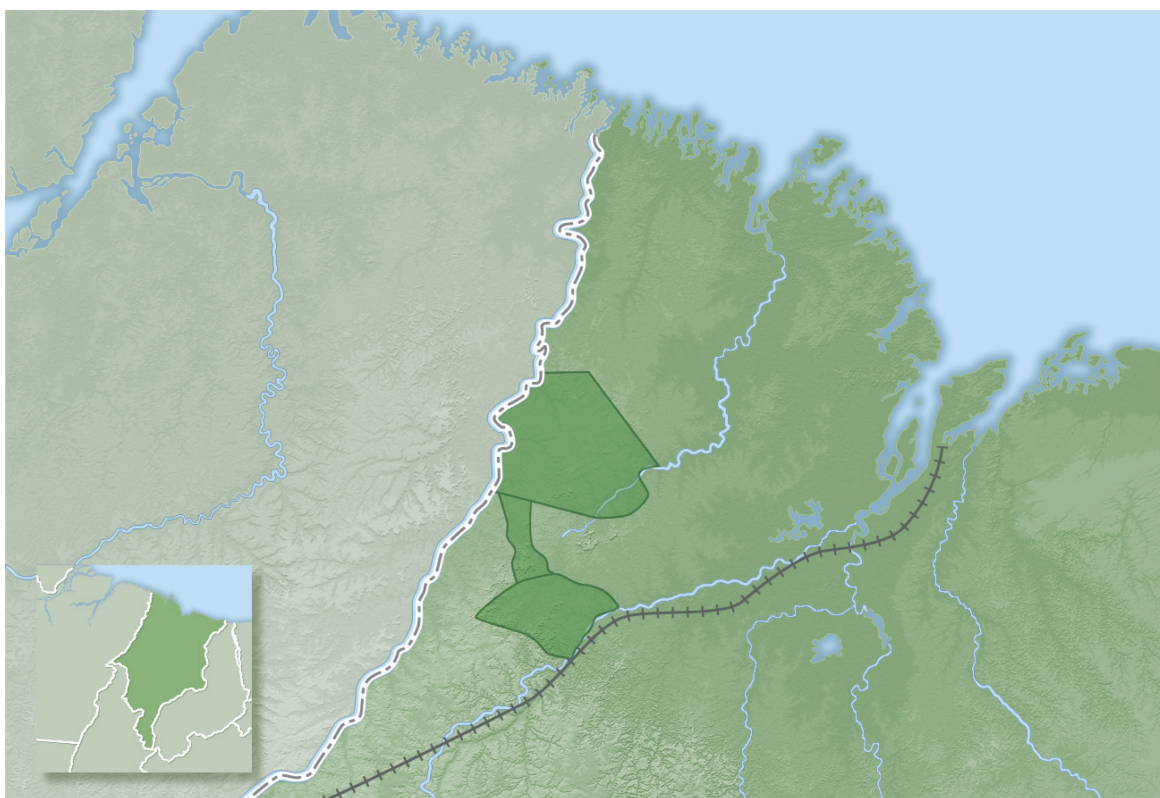
\*\*\*

Desde os últimos 150 anos estima-se que o grupo esteja nos arredores dos rios Pindaré, Turiaçu e Gurupi, e esse último rio tem sua área de predominância na porção oeste do Maranhão. A região tem como limite o Rio Gurupi à oeste, o Oceano Atlântico ao norte, o alto curso dos rios Pindaré, Grajaú e Gurupi ao Sul, e, à leste, a margem esquerda do Rio Mearim, donde nenhum desses rios é tributário do Amazonas. Além dos Awá, vivem na região os Ka'apor (Urubu), Tembê e Guajajara (Balée, 1994, p. 10), dividindo-se em três áreas contíguas: ao sul, a Terra Indígena (TI) Carú, com 172.600 ha, a qual ocupam conjuntamente com os Guajajara; ao norte, a TI Alto Turiaçu, com 530.500 ha, em companhia dos Ka'apor e alguns Tembê; e, entre as duas, a TI Awá, com 118.000 ha (Cormier, 2000, p. 11). Além dessas três, alguns indivíduos habitam a Terra Indígena Arariboia (Guajajara) e a TI Alto Rio Guamá (dos Tembê), contígua à TI Alto Turiaçu (Cormier, 2000, p. 11). Toda área Awá-Guajá incide na macro-região onde fora implantado o projeto Grande Carajás, cuja ferrovia foi inaugurada em 1985, e os contatos com os grupos Awá-Guajá ainda estavam sendo iniciados, e centenas de indivíduos sem contato provavelmente morreram vitimados de doenças e assassinatos provenientes do *boom* populacional que houve na região, propiciado pela construção da ferrovia. A ferrovia Carajás, cortou o território tradicional dos Awá-Guajá o que provocou, não só a perda de suas terras, mas a dispersão e a morte dos animais de caça, e o fim de boa parte das florestas do oeste maranhense.

A população Awá-Guajá é estimada em cerca de 355 pessoas (Funasa, 2010), espalhadas pelas diferentes áreas indígenas. As aldeias possuem nomes análogos aos postos da Funai, por isso não seriam nomes elaborados pelas comunidades, mas sim adequados pelos postos indígenas. O meu trabalho de campo foi realizado intensamente em

uma dessas aldeias, Jurití, e pude conhecer por um curto período a aldeia Tiracambú, cada uma com cerca de 40 pessoas.

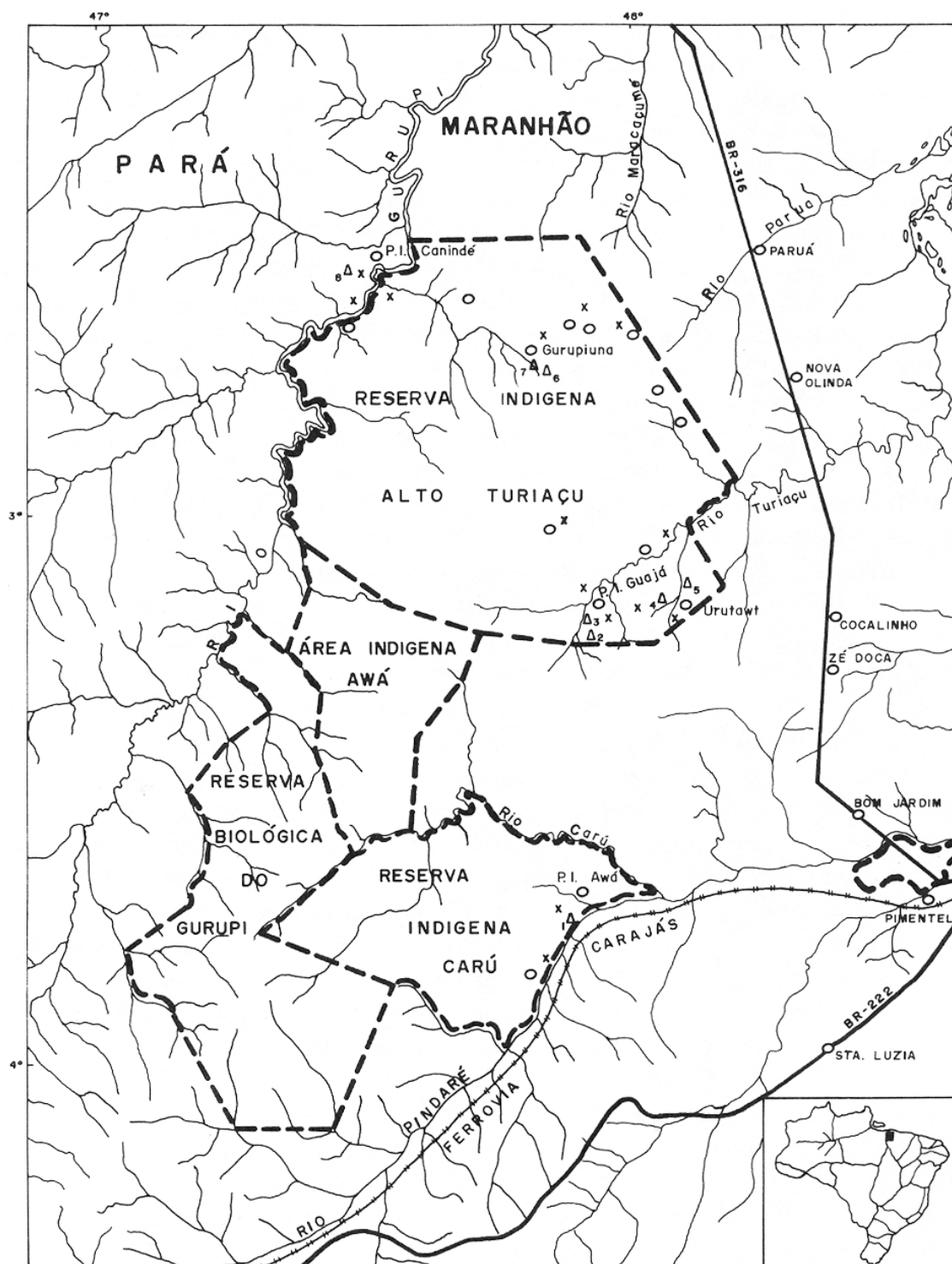
### **Pré-Amazônia (áreas Awá-Guajá em verde escuro)**



fonte: revista Galileu, 2008

**Figura 1**

## Terras indígenas Awá-Guajá



Fonte: William Balée, 1994

Figura 2

À exceção da área indígena Awá, onde se situa a aldeia Jurití, os Awá-Guajá dividem tais áreas com outros quatro grupos indígenas: Tenetehara (Guajajara e Tembé), Ka'apor e alguns Timbira. No caso da área Carú, os Guajajara (Tenetehara) estão em maioria, e possuem cinco aldeias, enquanto os Awá-Guajá, na mesma área, formam duas aldeias: Awá e Tiracambú (Coelho, Pinto e Correa, 2001). A relação desses dois grupos é por vezes tensa, e os Tenetehara referem-se aos Awá como ocupantes indevidos de sua terras. Caso semelhante ocorre na aldeia Guajá, na terra indígena Alto Turiaçú, área em que os Ka'apor estão em maioria. Nesta área indígena, além dos Awá-Guajá e Ka'apor, os Tembé (Tenetehara) também se fazem presentes, havendo ainda um pequeno grupo Timbira. Nos último anos ocorreram casamentos de alguns Awá-Guajá com indivíduos Ka'apor ou Guajajara, porém eles mesmos defendem que são casos excepcionais.

A área indígena Awá, onde se situa a aldeia Jurití, representa a única área demarcada exclusivamente para os Awá-Guajá, a TI Alto Turiaçú foi pensada inicialmente com uma área Ka'apor, e a área Carú, para usufruto dos Guajajara. Atualmente, a necessidade em se estabelecer uma convivência menos belicosa, uma vez que parte dos dois povos divide o mesmo território há décadas, os Awá-Guajá e Guajajara da TI Carú procuram estabelecer alianças políticas, principalmente frente às reivindicações dirigidas à Funai/Funasa. No entanto, ao mesmo tempo, algumas pessoas das aldeias awá-guajá observam que tais alianças são mais uma tentativa de controle dos Guajajara sobre as decisões dos Guajá, inclusive com propostas de alguns Guajajara chefiarem postos indígenas de aldeias Awá-Guajá.

As duas aldeias onde a pesquisa se desenvolve, Jurití e Tiracambú, situam-se em áreas diferentes, e embora as áreas sejam contínuas (Carú e Awá) as aldeias distam cerca de 150 km através rios Pindaré e Carú, e experimentam entre si um contato bastante esporádico. Em todo caso, algumas famílias dessas duas aldeias estão conectadas. Alguns indivíduos da área Carú atuaram na frente de atração da Funai à época do contato com o grupo da aldeia Jurití. Era este inclusive o chamariz da Funai aos homens solteiros das aldeias já existentes, a possibilidade de haver mulheres nos grupos contatados, e isso os animava a ajudar o órgão em suas frentes de atração. Um desses homens se casou com uma mulher do recém-contatado grupo do Jurití e a levou para a terra indígena Carú onde vivem até hoje. Os três irmãos desta mulher permaneceram na aldeia Jurití, e atualmente, além de casada, já possui alguns filhos, sendo este o único caso de casamento entre as duas aldeias.

O Posto Indígena Jurití é constantemente assediado por moradores da região acometidos por enfermidades ou acidentados, que acessam o local, pelo rio ou pela mata, quase sempre atrás de auxílio médico da enfermaria do PIN. Além dessas pessoas, a área Awá é invadida por madeireiros que extraem peças de madeira nobre, cada vez mais escassas, de forma ilegal, e os Awá-Guajá muitas vezes encontram com esses invasores havendo possibilidades de violentos conflitos. No caso da aldeia Tiracambú os Awá mantêm contato permanente com os Guajajara com quem dividem a terra (mas não a aldeia), além dos invasores que igualmente existem. Em todo caso, nesses dois contextos - Tiracambú e Jurití -, os Awá-Guajá quase não se ausentam de suas terras, a não ser por motivos de saúde, e o contato com não-indígenas, infelizmente, ocorre neste dramático contexto de invasões.

## Breve histórico

Os Awá parecem estar nesta região desde o século XIX e, raramente citados na bibliografia etnológica foram descrito por Nimuendaju (1948) à época do *Handbook of South American Indians (HSAI)* como um grupo que vivia na região da Amazônia Oriental, entre os rios Capim, alto Gurupi e Pindaré, em condições de nomadismo. Neste verbete, o autor ressaltava como características dos Awá a ausência de agricultura e o nomadismo. Nimuendaju afirma que os Awá eram conhecidos por seus vizinhos Tembé e Guajajara como *wazaizara*, *Wazai* é um ornamento para a cabeça feito a partir de pequenos tufo de pena, e *zara*, “portador” (Nimuendaju, 1948). Realmente os cocares awá-guajá são feitos com tufo de penas e são bem discretos, diferentemente dos ka’apor que possuem grandes cocares. O grupo recebeu o nome *Guajá* dos brasileiros com que travaram os primeiros contatos. Embora não tenha tido contato direto com os Awá-Guajá, Nimuendaju realizou sua descrição com base em relatos dos Tembé entre 1910 e 11. Segundo o autor, alguns Tembé seguiram um grupo de Awá-Guajá até as cabeceiras do Gurupi Mirim, quando, ao os encontrarem, foram recebidos com cortesia. Nimuendaju esteve de passagem pela região em 1912 e em 1929. Nestas ocasiões pôde coletar as informações que compõem o seu indispensável verbete no *HSAI* (ver Forline, 1997, p. 31).

Devido ao histórico isolamento dos Awá-Guajá, atribuído principalmente à sua dispersão territorial, Nimunedajú permaneceu como a principal referência etnográfica para o grupo até o início dos anos 80. Na parca literatura etnológica referente aos Awá-Guajá

eles são lembrados sempre periféricamente como um povo caçador-coletor (ver Ribeiro, 1996). Como observam alguns autores, desde o séc. XIX os Awá-Guajá são definidos pela ausência de agricultura, e forte domínio da caça e coleta (Cormier, 2003; ver também Forline, 1997). Nos dias atuais a situação é diferente, a agricultura foi difundida desde o contato com a Funai, e os Awá-Guajá experimentaram uma mudança repentina no seu modo de produção, despertando inclusive o interesse de alguns pesquisadores em acompanhar as mudanças provocadas no padrão de sua dieta e produção de alimentos (ver Balée, 1994; e Forline, 1997).

Caçadores, habitantes das terras firmes do noroeste maranhense, estão desde o século XIX pelas cabeceiras dos rios Pindaré, Turiaçu e seus tributários. A origem dos Awá-Guajá é incerta na literatura, sabe-se que até o século XIX poderiam ser encontrados no leste do estado do Pará, e provavelmente atravessaram o Rio Gurupi chegando ao atual Maranhão no final daquele século (ver Balée, 1994). O registro da história Awá é comumente baseado na de povos mais conhecidos pela literatura etnológica como os Ka'apor e Tenetehara (Nimuendajú), e os Awá em si passaram quase que invisíveis na história social do leste amazônico, e o Estado brasileiro, até os anos setenta, pouco ou nada sabia sobre eles.

Sabemos que a vasta região entre os rios Xingu e Tocantins, “na altura do médio-baixo curso de ambos os rios, era ocupada por diversos grupos- Tupi-Guarani”, desde o século XVII (Nimuendajú, 1948 apud Viveiros de Castro, 1986). Enquanto que na margem direita do rio Tocantins estavam povos não-Tupi como os Apinajé, Timbira e uns certos Acarajá-pitanga, e os grupos Tupi se encontravam na margem esquerda do Tocantins (Balée, 1994; Noronha, 1856), e presume-se que os Awá-Guajá sejam provenientes do que é hoje o sudeste do estado do Pará, entre os rios Araguaia e o baixo curso do Tocantins. Tal como outros povos Tupi-Guarani, os Awá também parecem ser provenientes do interflúvio Tocantins-Xingú, cujos povos, alguns migraram pelo leste amazônico (ex: Araweté, Parakanã e Asurini), se deslocaram para o nordeste (Ka'apor e Guajá), ou se encaminharam para o norte (Waiãpi) e meio-norte (Zo'e) amazônico, tudo ao longo dos últimos três séculos (Viveiros de Castro, 1986; Gallois, 1988; Balée, 1994). As causas para esta migração são desde guerras com povos vizinhos, até o encontro das populações nativas com a máquina colonial que ocupou boa parte dos territórios indígenas. Ballé cita, para o caso Ka'apor, que uma epidemia de varíola e a guerra da Cabanagem, ocorrida entre

1835 e 1836, acelerou a ida dos Ka'apor para a bacia do Gurupi, no nordeste do Pará. Alguns povos provavelmente originários deste conjunto Tupi-Guarani podem ser hoje encontrados tanto no Pará quanto no Maranhão, e a dispersão dos povos desta família lingüística, iniciada a partir do século XVII, como propõem alguns autores (Viveiros de Castro, 1986; e Balée, 1994), tratou-se talvez de um dos últimos processos de sucessivas migrações, iniciadas na pré-histórica expansão Tupi (ver por exemplo Brochado, 1984; Balée, 1994; Noeli, 1996; e Heckenberger *et all*, 1998), que configurou a paisagem contemporânea não só dos grupos Tupi, mas de boa parte das terras baixas sul-americanas.

Ao remontar a ocupação Ka'apor na região do rio Turiaçu, Balée, citando o missionário José Noronha, observa que existiam em 1876 pelo menos dezoito grupos indígenas nas terras drenadas pelo rio Tocantins abaixo da boca do rio Araguaia, no que hoje é o estado do Tocantins. Um destes grupos, os *Uayá*, Balée alega que podem ser antecedentes dos atuais Awá-Guajá. Esta possibilidade já havia sido aventada por Nimuendajú como atesta o próprio Balée, e Cormier (2003) em um trabalho posterior. No pequeno verbete de 1948 no *Handbook of South American Indians (HSAI)*, Nimuendajú estuda a possibilidade dos *Aiayé*, um povo conhecido dos Amanayé (grupo Tupi-Guarani que vivia na bacia do Tocantins ainda no século XVIII), serem os atuais "Guajá". O autor cita também os *Uaiara*, que apareceram pelo alto rio Gurupi mas não foram vistos novamente (Araújo Brusque, 1862, apud Nimunedajú 1948) e os mesmos *Uayá* do baixo tocantins. Tais informações foram obtidas por Nimuendajú em 1913-14, no encontro com com os Tembé (Tenetehara ocidentais), e 1929, entre os Guajajara (Tenetehara orientais). Lembro no entanto que os Awá, não conheciam o nominador "Guajá" até a época do contato, e embora os grupos mencionados por alguns cronistas possam ser ancestrais dos atuais "Guajá", os etnônimos *Uayá*, *Wazaizara* ou *Uaiara*, não soariam familiares aos Awá-Guajá contemporâneos. Tratam-se, se for o caso, de nomes dados por outros povos que os Awá mantinham relações hostis (por exemplo Guajajara e Tembé) como é o caso do termo *wazaizara* ("portador do cocar"), ou povos de que se tem poucos registros históricos como os Amanajós. Não saberemos se eram nomes genéricos para se relacionarem a outros povos indígenas, ou categorias específicas para determinadas pessoas como acontece em boa parte da América do Sul.

Em todo caso, os Awá- Guajá se encontram no final dessa região de ocupação Tupi-Guarani que vai desde as matas do Xingú, subindo pelo Tocantins, atravessando os rios Capim, Acará e Gurupi, chegando até o Pindaré. Gomes, por exemplo, defende que uma

das hipóteses mais prováveis é a dos Guajá terem chegado na região na “esteira” dos Ka’apor, grupo inimigo que também migrava para a região do rio Turiacú. Estima-se que em meados do século XIX os Awá, depois dos Ka’a’por, atravessaram o Gurupi, em direção ao Maranhão e lá encontraram os Tenetehara (Guajajara Tembé).

Diferente dos Ka’apor, que desde o século XIX, mantiveram contato com a população não-indígena, donde muitos se engajaram na extração da copaíba (Balée, 1994), o máximo de contato que os Awá se permitiam, além dos conflitos armados era, segundo Ballé, o assédio às roças dos Ka’apor. Em 1860 os Guajá estavam na bacia do Gurupi, e conforme alguns relatos, assediavam as roças dos Ka’apor atrás do milho, batata doce, cará e outros tubérculos, e não era incomum serem mortos pelos Ka’apor e Tembé em situações como estas. Durante o século XX, no entanto, algo aconteceu. Mesmo sabendo da existência de roças e aldeias dos Ka’apor os Awá-Gujá perderam, inclusive o conhecimento de como consumir o milho. A mandioca, devido ao dedicado processamento já havia há muito sido abandonada, porém era possível manter culturas de cultivo mais rápido e processamento mais simples como o milho, tal como, por exemplo, fizeram os Araweté em seus períodos de *trekking* (Viveiros de Castro, 1986, p. 49). É interessante notar que, se os Awá-Gujá se interessavam pelo milho dos Ka’apor na segunda metade do século XIX, após algumas gerações o interesse foi se perdendo. Piraima’á, um homem velho da aldeia Jurití, contou-me certa vez, que em sua juventude, bem antes do contato, encontrou uma roça de milho, feita pelos *karaí*. Sem saber como preparar aquele alimento ele pegou poucas espigas mas imediatamente jogou fora pois não sabia como comer. Se tais assédios, dos Guajá à roças ka’apor continuaram no século XX, provavelmente não era pelo milho.

Na história Ka’apor, este grupo, por um período de quatro séculos, migrou em direção ao leste Amazônico, até chegar à área em que se encontram atualmente, no intercurso Turiaçú-Gurupi (Balée, op.cit). Muitas palavras no léxico Ka’apor são emprestadas do português, dado aos inevitáveis encontros destes com as comunidades do Pará e Maranhão que encontraram em sua história. Da mesma forma, muitas das histórias encontradas nas comunidades de “caboclos” na região do rio Acará, são parecidas com parte da mitologia Ka’apor (Balée, 1994, p. 30). Certa vez, nas conversas que tive com caçadores da região do Carú, “Chico do Cajú”, um jovem nascido e criado as margens desse rio, me explicou que, após capturar um jabuti na mata, ele não poderia ficar circulando pela floresta com o mesmo nas costas, uma vez que o jabuti é um animal que



faz o caçador se perder, e ele mesmo havia ficado dois dias “preso” na floresta, sem achar a trilha de volta pra casa, tudo graças a um jabuti que ele carregava. Da mesma forma a lenda do *Caboclinho*, um “curupira” que circula pelas matas do Carú e Pindaré, possui, segundo os próprios Guajá, muitas semelhanças com os *ajj*, fantasmas que, como veremos, assombram a vida dos Awá-Guajá. Além disso, interdições alimentares, resguardo de mulheres “recém-paridas”, e toda sorte de cuidados são encontradas nestas populações. No caso da Amazônia Oriental, mais especificamente no oeste maranhense, uma área ocupada por diferentes comunidades, tais aspectos são bastante salientes.

## Contato<sup>1</sup>

Os Awá-Guajá se lembram de uma época em que viviam na floresta, se mudando constantemente de aldeias, passando a maior parte do tempo caçando e cantando. Não se lembram do passado com nostalgia, mas com alegria, e defendem que os dias de hoje, com a “farinha” e a “espingarda”, também são tempos interessantes. Porém, se queixam da proximidade compulsória que tiveram que estabelecer com os *karaí* (os não-indígenas), este grupo de pessoas que, estrategicamente, conheciam mas evitaram, durante boa parte de sua história. Desde o contato com os *karaí*, a vida mudou bastante para os Awá: nova dinâmica espacial; nova alimentação; alianças compulsórias com grupos locais até então rivais; nova língua, outras relações. As considerações sobre o “tempo do mato” (*imyna ka’ape*) acionadas a todo momento pelas pessoas, são sempre lembradas a fim de mostrarem as continuidades e as rupturas desde o contato com os agentes do Estado brasileiro, até os dias de hoje, quando as florestas estão sendo invadidas por madeireiros e posseiros e sua caça está cada vez menor.

O processo de contato dos Awá-Guajá com agências do Estado Brasileiro teve início em 1973 pelas mãos dos sertanistas José Carlos Meirelles, Florindo Diniz e Jairo Patusco,

---

<sup>1</sup>A parte desse tópico referente ao projeto Grande Carajás da CVRD, está baseada em um artigo que escrevi junto com o antropólogo Louis Carlos Forline (Forline & Garcia, 2006)

<sup>2</sup> Para detalhes sobre o índice pluviométrico, dentre outros índices para as estações, ver Balée (1994, p. 9-10).

<sup>3</sup> Desde o contato com a Funai uma geração mais jovem, que cresceu perto dos postos (e hoje está na faixa dos vinte cinco anos), já possui certa familiaridade com canoas e muitos sabem nadar, diferente dos que estão acima dos trinta anos.

<sup>4</sup> Como veremos no próximo capítulo, embora boa parte dos casamentos sejam inter-geracionais, é possível encontrarmos casais compostos por jovens de idades próximas.

<sup>5</sup> Pude encontrar nos relatórios das frentes de atração, menções aos primeiros anos de contato, quando os grupos recém-contatados passavam períodos de até seis meses em acampamentos na floresta, retornando

e o primeiro contato só ocorreu em 1976. Este contato inaugural deu-se com um grupo que se encontrava no alto curso do Rio Turiaçú, sendo o grupo que originou o que hoje é aldeia do PIN Guajá. Dos 56 indivíduos contados em 1976 só sobriam 26 pessoas em 1980, muito doentes de malária e gripe. Vinte e seis anos se passaram e, em 2002, esta população atingiu a marca de 67 pessoas (Gomes e Meirelles, 2002). A aldeia *Guajá* talvez seja, dentre todas as aldeias Awá-Guajá, a que mais sofreu as mazelas do perverso ciclo de contato, aldeamento e abandono presente em boa parte das frentes de atração.

Embora o contato oficial entre o Estado brasileiro e os Awá-Guajá tenha se iniciado nesta época, eles vem sendo contatados lentamente. E já que a forma de organização do grupo não é gregária, não existindo aldeias permanentes (ou grandes aglomerações), e vivendo da caça (pesca) e coleta, as frentes de contato foram feitas e desfeitas nos últimos trinta anos. A autonomia política representada pelos pequenos grupos familiares, sob os quais se organizam, fez com que o processo de contato atravessasse os anos oitenta, noventa, se arrastando até os dias atuais, inclusive com evidências de grupos Awá-Guajá ainda sem contato oficial com a Funai, em algumas terras indígenas do Maranhão (TI Araribóia e TI Carú). Igualmente a outros contextos da política de contato e demarcação de terras indígenas no Brasil, o caso Awá-Guajá foi mais uma tragédia. Foram diversas as iniciativas de contato, sobretudo entre os anos setenta e oitenta. Além das frentes de atração, algumas famílias eram contatadas “por acaso” pois, por exemplo, estariam abatendo à flechadas os cavalos de alguma fazenda com fins de subsistência. Esse indivíduos contatados fora do contexto das frentes de atração, eram enviados para aldeias já criadas pelo órgão indigenista, e muitas vezes não mantinham a menor relação com as pessoas da aldeia na qual viriam a se inserir, e sequer possuíam o conhecimento necessário sobre a região para qual a FUNAI os levara. Um outro fenômeno constante no processo de contato refere-se a muitas famílias Awá-Guajá que "se contactaram", se assim posso definir. Trata-se, no Maranhão, de uma região quase que inteiramente desmatada, com exceção das áreas indígenas, e muitos desses grupos que lá viviam, pré-contato oficial, estavam sem local para escapar se vendo encurralados por todos os lados, por madeireiros e colonos, e uma das soluções foi, aos poucos, aparecerem nos postos indígenas que surgiam.

Quanto aos grupos de Awá-Guajá "isolados" atuais (chamados *mihúa* pelos Awá), existem indícios de pelo menos seis grupos Awá-Guajá sem contato oficial com a Funai nas TIs Carú e Araribóia, essa última dos Guajajara. Segundo o órgão o grupo da TI

Araribóia é bem numeroso (ver Gomes e Meirelles, 2002). Os Guajajara confirmam a presença de cerca de 40 pessoas sem contato, além de terem verificado vestígios de acampamentos recém-abandonados. Os outros grupos de isolados se encontram na TI Alto Turiaçu e TI Carú. Alguns Awá-Guajá dessas áreas dizem já ter encontrado com esses isolados que se recusam a fazer contato. As invasões na TI são constantes fazendo com que os grupos se desloquem a todo o tempo a fim de não serem exterminados por madeireiros e grileiros, ao mesmo tempo que recusam o contato com a Funai.

Os Awá-Guajá estão inseridos na única área de floresta tropical nativa que ainda resta no estado do Maranhão. Por conta disto, mesmo contatados e suas terras homologadas, vêm experimentando a cada dia grandes pressões de grileiros e madeireiros que invadem as suas terras. As poucas iniciativas de ajustes ao impactos do contato e o desastre ambiental há tempos anunciado para Amazônia Oriental, foram mal administradas. Escândalos de desvios de verba do “Programa Awá”, projeto financiado pela mineradora Vale do Rio Doce durante as décadas de 80 e 90, criado a fim de mitigar os impactos de suas ações na região, deram a tônica das ações da Funai até meados dos anos 2000. Desde então os novos funcionários se mostraram mais preocupados e colaborativos com as comunidades awá-guajá.

Dado o impacto que a construção da estrada de ferro Carajás, da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), inaugurada em 1985, traria às comunidades indígenas em sua área de influência, foi estipulado que parte dos recursos do projeto (US\$ 300 milhões) seria aplicada em programas de assistência para esses povos. Dessa forma, foi criado um convênio entre a Funai e a CVRD para administrar esses programas. Uma das principais exigências com relação à construção da ferrovia era a manutenção da integridade dos territórios indígenas afetados e o desenvolvimento de iniciativas que garantissem a qualidade de vida de seus habitantes. Além dos Awá-Guajá e Guajajara, a ferrovia causou impacto em diversas outras comunidades, como os Xikrin, Gavião, Ka'apor e Suruí, onde a CVRD foi obrigada a manter projetos de compensação.

No caso específico dos Awá, esse convênio fracassou, visto que mais de vinte anos se passaram para que a área indígena Awá (onde se encontra a aldeia Jurití) fosse homologada, tempo suficiente para causar inúmeros transtornos decorrentes das invasões e exploração ilegal desse território. Enquanto isso, os programas de saúde que vieram com as frentes de contato não se preocuparam com os riscos evidentes frente à fragilidade do

grupo, já que a intenção era contatar a qualquer custo, de qualquer maneira, no ritmo desejado pelos empreendedores. Os primeiros contatos, sem os cuidados necessários, resultaram na morte de vários indivíduos, e entre 1976 e 1980, morreram aproximadamente dois terços dos residentes do PIN Guajá (o primeiro a ser criado, ainda em 1976) por doenças introduzidas, principalmente a malária e a gripe. A contratação de terceiros também não foi realizada a partir de critérios satisfatórios, sendo que muitos funcionários novos e temporários da Funai não foram submetidos a exames médicos, situação que muitas vezes trouxe enfermidades, doenças e óbitos. Fora isso, muitos observadores comentaram que os recursos que outrora deveriam ser destinados aos objetivos originais do convênio foram aplicados em infra-estrutura para a Funai. Tempos depois foram criados outros convênios entre a Funai e a CVRD, desenvolvidos com muitas interrupções e uma quantidade menor de recursos do que o original. Passavam-se períodos em que a CVRD apenas aplicava pequenas caridades para as comunidades Awá-Guajá. Mais recentemente, na ocasião de celebrar um novo convênio, houve um desvio de recursos por parte de funcionários da CVRD e Funai e, até ser descoberta a fraude, a saúde Awá-Guajá ficou muito comprometida. Os fatos nunca foram apurados totalmente e, embora um funcionário da CVRD envolvido no esquema tenha sido demitido, a Funai nunca reviu esse dinheiro por parte dos funcionários corruptos.

Em decorrência desse mega empreendimento, a população regional cresceu junto com o número de povoados ao longo da estrada de ferro. Tal pressão demográfica aumentou o número de invasões nas áreas indígenas adjacentes e intensificou o movimento dos trens da CVRD, espantando a caça e interferindo diretamente na vida de várias comunidades Awa-Guajá e Guajajara, já que a ferrovia margeia o perímetro sul da área indígena Carú, junto ao rio Pindaré, como pôde ser observado no mapa acima. Frente a tantos problemas, em várias ocasiões a estrada de ferro Carajás foi fechada por um conjunto de povos indígenas insatisfeitos com o atendimento da CVRD e Funai às comunidades. Como exemplo, em uma ocasião, em 1993, os Awá se uniram aos Tenetehara, Ka'apor e outras etnias para exigir da CVRD um compromisso maior, conforme previa o convênio original, e não estava sendo desempenhado. Mais recentemente, em janeiro de 2006, um número ainda maior de pessoas fechou a ferrovia exigindo a melhoria no atendimento à saúde administrado pela Funasa. Os Guajajara, assim como os Awá-Guajá, apontaram irregularidades nos convênios que o órgão de saúde articulou em suas parcerias.

A CVRD foi privatizada em 1997 e, desde então, temos dúvida se ela assume com convicção o compromisso social e ambiental que ela vem aludindo em seus anúncios televisivos, se pensarmos a partir dos Awá, a resposta será "não". A "*maior empresa de mineração diversificada das Américas*", como sua marca orgulha-se em divulgar; a empresa brasileira que mais bate recordes de lucro no mundo, chegando a R\$10,6 bilhões somente no terceiro trimestre de 2010 (lucro obtido principalmente do minério de ferro extraído da mina de Carajás), segundo festejou uma reportagem do site da revista *Exame* em 27/10/2010, quando a "empresa teve o melhor trimestre da sua história", continua com uma política de mitigação de seus impactos, devastadores na vida dos Awá-Guajá, um pouco tímida.

## **A pesquisa**

A presente pesquisa está baseada em um período de nove meses de trabalho de campo realizados entre os meses de: abril e junho de 2007 (três meses); fevereiro e março de 2008 (três meses); outubro de 2008 e janeiro de 2009 (dois meses); agosto e setembro de 2009 (um mês). Foram quatro viagens que acarretaram em períodos contínuos de até três meses de pesquisa de campo. As duas aldeias onde a pesquisa se desenvolve, Jurití e Tiracambú, situam-se em áreas diferentes, e embora as Terras Indígenas sejam contínuas (TI Carú e TI Awá) as aldeias distam cerca de 150 km através rios Pindaré e Carú, e experimentam entre si um contato bastante esporádico. Em todo caso há uma ligação entre famílias de uma e outra aldeia. Alguns Awá-Guajá da TI Carú atuaram na frente de atração da Funai à época do contato com o grupo do Jurití. Era este inclusive o chamariz da Funai aos homens solteiros das aldeias já existentes, a possibilidade de haverem mulheres nos grupos contatados, e isso os animava a ajudar o órgão em suas frentes de atração. Um desses homens contraiu matrimônio com uma mulher do recém-contatado grupo do Jurití e a levou para a terra indígena Carú onde vivem até hoje, no PIN Tiracambú segundo me relataram. Os três irmãos desta mulher permaneceram na aldeia Jurití, e atualmente ela, além de casada já possui alguns filhos, sendo este o único caso de casamento entre as duas aldeias. Além deste há outro que não discutirei por hora pois não se trata de casamento, mas de uma realocação de família.

O Posto Indígena Jurití é constantemente assediado por moradores da região acometidos por enfermidades ou acidentados, que acessam o local, pelo rio ou pela mata,

quase sempre atrás de auxílio médico da enfermaria do PIN. Além dessas pessoas, a TI Awá é invadida por madeireiros que extraem peças de madeira nobre, cada vez mais escassas, de forma ilegal, e os Awá-Guajá muitas vezes encontram com esses invasores havendo possibilidades de violentos conflitos. No caso da aldeia Tiracambú os Awá mantêm contato permanente com os Guajajara com quem dividem a terra (mas não a aldeia), além dos invasores que igualmente existem. Em todo caso, nesses dois contextos aldeões - Tiracambú e Jurití -, os Awá-Guajá quase não se ausentam de suas terras, a não ser por motivos de saúde, e o contato com não-indígenas, infelizmente, ocorre neste dramático contexto de invasões (Coelho, Pinto e Correa, 2001).

**vista parcial da aldeia Jurití**



**Figura3**



#### **vista parcial da aldeia Tiracambú**



**Figura 4**

#### **Aldeia Jurití**

Composta por oito famílias, a aldeia do PIN Jurití conta hoje com 44 pessoas. Esta comunidade é resultado do aldeamento de basicamente dois grupos que na época do contato (1989) somavam 22 pessoas. Após realizarem o contato com a frente de atração, nos dois anos seguintes foram reduzidos a 15 pessoas, devido a mortes provocadas sobretudo por gripe e malária. Um outra família com quatro pessoas vivendo hoje no PIN Jurití foi contatada somente em 1998. Quase todas as pessoas do grupo mantêm relações de parentesco entre si, e além dessas oito famílias estabelecidas respectivamente em oito casas, há uma nona residência onde vive uma senhora solitária chamada Amerintxa'a com cerca de 80 anos, mãe de um homem importante da aldeia. Algumas pessoas do grupo da aldeia Jurití provavelmente estão ligadas ao grupo encontrado pelo botânico Ricardo Fróes, em 1943 no alto rio Carú (Nimuendajú 1948: 135), uma vez que a maior parte das pessoas desta aldeia estavam já a várias gerações na cabeceira do Carú, entre seus inúmeros igarapés.

Para se chegar à aldeia Jurití durante o "inverno" (janeiro-junho), uma vez em São Luís, deve-se viajar até Santa Inês pela ferrovia Carajás ou pela BR 316 (Belém - Teresina). Em Santa Inês segue-se por estrada até Alto Alegre do Pindaré, e de lá se toma uma lancha de passageiros subindo os rios Pindaré e seu afluente Carú, até a cidade de São João do Carú, viagem que dura cerca de 15 horas. Uma vez em São João do Carú, toma-se uma canoa equipada com motor “rabeta” até a sede do Posto Indígena, viagem que dura cerca de mais nove horas. Durante o verão (julho-dezembro), faz-se o trajeto de carro até um “centro” (povoado) do município de São João do Carú e daí toma-se a um barco a motor, ou, a depender da época, o trajeto até a aldeia é feito a pé.

### **Aldeia Tiracambú**

A aldeia do PIN Tiracambú foi criada em 1994 a partir de uma cisão da aldeia do PIN Awá. Neste ano um grupo de 32 pessoas migrou para o antigo posto de vigilância que situava-se a 17 km, a montante do rio Pindaré e lá fixaram residência (Gomes e Meirelles 2002). Uma das principais motivações para a criação da aldeia Tiracambú se deve ao grande contingente populacional que havia no PIN Awá à época, cerca de 153 pessoas. O outro motivo alegado foi a não adaptação de alguns indivíduos ao antigo posto, uma vez que muitos que ali se encontravam vinham de regiões não tão próximas à aldeia, sendo trazidos até a mesma pelos sertanistas das frentes de atração. Muitos Awá-Guajá eram apenas “parentes” distantes, não obrigatoriamente conhecidos dos grupos que já se encontravam nessa aldeia.

A aldeia do PIN Tiracambú está em uma região de maior contato com povoados de não índios e aldeias Guajajara. No Tiracambú, desde o início de 2008, foi instalada uma rede de energia elétrica, ainda inoperante, e novas casas forma construídas com telhas de amianto. Os funcionários do posto me explicaram que as palmeiras de babaçú, cujas folhas são utilizadas para a cobertura das casas, atualmente estão muito longe, e as pessoas não estavam mais conseguindo trazê-las a aldeia, por isso resolveram, com recursos da Funai, construir novas casas. Uma equipe foi contratada para construir as casas. O Tiracambú ainda possui uma televisão e um aparelho de DVD, além de duas ativistas do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que iniciam um trabalho de cunho pedagógico, de formação de lideranças e ensino de escrita na língua Guajá. A aldeia Tiracambú é uma aldeia de "fácil acesso", localizada às margens do rio Pindaré, a Ferrovia Carajás, passa



pela outra margem do rio. Na altura do povoado de "Roça Grande" (parte do Município de Alto Alegre do Pindaré), basta atravessar o rio e já temos acesso à aldeia.

\*\*\*

Embora os Awá estejam praticamente ausentes da bibliografia etnológica sul-americana, existem duas boas contribuições na área de antropologia sobre o grupo. Forline (1997) descreve os principais aspectos da subsistência (caça, coleta, agricultura e pesca), em uma análise etnográfica em antropologia econômica, a fim de sistematizar a alocação de tempo empreendida pelos Awá-Guajá das quatro aldeias em suas atividades cotidianas, além de apresentar os conteúdos dessas atividades (espécies de animais caçados; plantas e frutos coletados; peixes). O mérito do trabalho de Forline, além de inventariar boa parte da produção de alimentos e as atividades de subsistência dos Awá-Guajá, é contemplar as quatro aldeias desse povo, o que nos faz perceber diversas estabilidades tanto de ordem econômica quanto social. Cormier (2003), por sua vez, realizou um estudo do que ela (a partir de alguns autores, ver Sponsel, 1997), denomina “etnoprimitologia” guajá, domínio que busca analisar as interações ecológicas (e sociais) entre humanos e primatas não-humanos (Cormier, 2000, p. 19-20). Essa autora enfocou a relação do grupo com as seis espécies de macacos da região, principalmente na relação que as mulheres da aldeia do PIN Awá (seu campo de pesquisa) desenvolvem com seus animais de criação (*pets*, nas palavras da autora); ao lado de uma completa descrição zoológica dessas espécies, Cormier chegou à interessante conclusão que o conhecimento dos Awá sobre o seu ambiente é, em boa parte, informado pelo interesse que eles possuem nos primatas, seja como caça ou animal doméstico. Ao lado disso a autora enfatizou as categorias de parentesco, a fim de entender a domesticação do guariba como "filhos" para as mulheres. Durante toda tese dialogo com o material de Cormier, portanto ele dispensará maiores apresentações. Ao lado destes estudos, encontramos algumas passagens sobre o grupo na obra de Balée, principalmente em sua abordagem ecológico-histórica a respeito dos processos de perda e domínio da agricultura entre os Ka'apor e os Awá (Balée, 1994).

## **Sobre a tese**

O objetivo da pesquisa é discutir as formas de relação dos Awá-Guajá com o seu mundo, articulando os campos do parentesco, caça e cosmologia, tendo nas idéias de *rikô* e

*karawara* os pontos centrais desta articulação. O trabalho é uma etnografia de tais formas de relação que, como veremos, atravessam fronteiras cósmicas e barreiras naturais. Dialogando com boa parte da literatura Tupi (clássica e contemporânea) e com um escopo mais amplo de autores e etnografias amazonistas, o presente trabalho se pretende mais uma contribuição teórica para a etnologia das terras baixas sul-americanas. A tese está dividida nos seguintes capítulos:

No **capítulo 1**, apresento as formas de relação no espaço, e como os Awá concebem seu território, com destaque para a noção de *harakwá*. Neste capítulo faço a passagem da geografia para a cosmografia, apresentando a divisão do mundo em diversos patamares e como tais níveis de existência se articulam.

No **capítulo 2**, apresento a noção de "pessoa" Awá, a partir da descrição dos níveis que compõem o humano; as concepções sobre o corpo e a vitalidade; além de apresentar as noções de saúde, doença e vida de uma maneira geral.

No **capítulo 3**, apresento as chamadas relações de alteridade, dos Awá com outros povos indígenas, além de apresentar as diferenças experimentadas entre as pessoas das diversas comunidades Awá. O objetivo do capítulo é discutir as formas de relações humanas, e apresentar como a idéia de um "todo Awá-Guajá" é algo que, se utilizado aqui e, por vezes, pelos próprios Awá, vai variar de acordo com o espectro de relações que os humanos próximos travam entre si.

O **capítulo 4** faz uma descrição do sistema de aliança, com algumas observações sobre o parentesco Awá-Guajá de uma maneira geral. Neste capítulo apresento a hipótese de que o casamento é uma relação de "criação", pensada como uma relação *rikô*, tal como outras relações no mundo.

No **capítulo 5**, articulo a idéia de *rikô*, tal como encontramos no capítulo 4, com outras relações homólogas, mas que não seriam propriamente do plano do parentesco humano. Nesse capítulo procuro dialogar com as idéias de "donos" e "criaturas", tal como discutidas em outros contextos amazônicos.

Os **capítulos 6 e 7** são uma descrição das atividades de caça, que além de articularem alguns temas dos capítulos anteriores, sugerem que a caça se relaciona não só com a ecologia mas também com o parentesco, a guerra e a cosmologia. A partir da apresentação das técnicas e relações entre caçadores e presas, o capítulo discute o engajamento

particular dos Awá em tal atividade; desde a caça feminina, passando pelos equipamentos, e chegando até as relações humano-animais.

No **capítulo 8**, esboço a relação dos Awá com os *karawara*, seres que já terão aparecido em algumas passagens anteriores. A idéia de *karawara* é melhor compreendida se entendermos antes o parentesco e a caça Awá-Guajá. Pretendo neste capítulo mostrar como a cosmologia do grupo está intimamente ligada às atividades de caça, e como a idéia de *rikô* pode ser um operador que articula as práticas cosmológicas e guerreiras.

## **Sobre o trabalho de campo**

A minha convivência com os Awá-Guajá sempre fora muito agradável. Durante a tese apresentarei muitas histórias que me ocorreram durante a minha convivência com eles, da qual aprendi muitas lições. Em muitas ocasiões eu me sentia o "nativo", pois por diversas vezes eles me sabatinavam a respeito do meu mundo (e não foram poucas as vezes). Afora a minha decepção inicial de achar que não estava conseguindo "trabalhar", isso fez com que nos aproximássemos ainda mais, tanto por causa da confiança mútua que impera nesses jogos de perguntas e respostas, quanto como pude perceber o quão desgastante é ser entrevistado sobre temas tão diferentes que aparecem em conversas quando nos interessamos por tudo relacionado ao mundo do outro.

Das desventuras de campo que experimentam os etnógrafos, principalmente os estreantes como era o meu caso, eu experimentei diversas. Minha barba e os pelos do meu peito faziam de mim um parente dos guaribas, e todos adoravam me lembrar como a minha face peluda lembrava a desses primatas. Também desempenhei o papel de "bicho-papão", para conforto dos pais que educavam os seus filhos, e era muito comum quando uma criança fazia pirraças e mal-criações para os seus pais, na minha frente, ou berrava aos prantos não querendo dormir, e eu estivesse presente, os pais chamassem-lhe a atenção dizendo que eu estava vendo tudo, e que ficaria bravo com ela. E me partia o coração ver os pequenos engolindo o choro, amedrontados pela minha figura assustadora.

Além desses pequenos e cotidianos eventos ocorridos, em 2008, eu quebrei um dente pré-molar, comendo farinha e tive que (assim que pude) voltar para São Paulo para realizar o implante de um novo dente uma vez que ele ficou irrecuperável, prejudicou em alguns meses a minha permanência no campo. Além do dente quebrado, ao voltar para São Paulo

em outubro de 2009, após o meu último período de campo, fui diagnosticado, no final de 2009 com Leishmaniose Tegumentar, contraída nesta última viagem. Embora o diagnóstico tenha demorado cerca de cinco meses para sair (devido a dificuldades no ambulatório que me atendia no Hospital das Clínicas de São Paulo), fiz o tratamento sem maiores problemas e, aparentemente, estou curado da doença (já que não há exames comprobatórios para a cura).

Um ponto importante é que, embora eu tenha mencionado a aldeia Tiracambú como um dos locais de pesquisa, esta tese está baseada quase toda, na minha experiência na pequena aldeia Jurití. Durante a minha primeira estada na aldeia Jurití, após um mês, quando me encaminhava para aldeia Tiracambú, fui impedido de entrar por conta de um incidente envolvendo os Guajajara e a Funai (que relato no trabalho), por isso retornei à aldeia Jurití para mais um longo período. E, na minha segunda volta ao campo, a pedido das pessoas dessa aldeia, voltei para a mesma aldeia e, talvez por isso, tenha lá permanecido. As aldeias Tiracambú e Awá encontram-se na mesma região e praticamente vizinhas, enquanto a aldeia Jurití se encontra na bacia do rio Carú e o deslocamento desta última para as outras duas, implica em sair da área indígena, passar por cidades, e muitas vezes depender de caronas da Funai e Funasa. Como fui muito bem recebido pelos habitantes da aldeia Jurití e sair de lá implicava em tantas dificuldades, um pouco por vontade e um pouco de preguiça, resolvi focar a minha pesquisa entre essas pessoas. E as minhas duas visitas à aldeia Tiracambú, se somadas não contam vinte dias, por isso, com exceção de algumas genealogias e conversas superficiais, essa tese está baseada nos Awá da aldeia Jurití. Mesmo assim, pelo pouco que vivi (caçando inclusive) com as pessoas da aldeia Tiracambú e Awá (que lá estavam de visita), além dos trabalhos de Forline e Cormier, posso falar aqui na tese de uma "perspectiva Awá-Guajá", embora tais perspectivas sejam sempre baseadas nos "dois ou três" interlocutores que eu conversava.

Além disso, conheço os Awá-Guajá há muito poucos anos (e de aldeia foram apenas nove meses) para tirar desse trabalho grandes conclusões. Isso não me gabarita a abordar muitos temas e, mesmo os que veremos a seguir, muitos são tratados com uma superficialidade que, até agora me pergunto se valeu a pena incluí-los nas minhas análises. Sendo assim, na tese que se inicia, o leitor encontrará passagens de razoável profundidade etnográfica, enquanto outras estão apresentadas somente enquanto "dados de campo", quase "brutos". Por fim, esta tese é, antes de tudo, uma etnografia, uma vez que são privilegiados os processos de subjetivação e os mecanismos de ação dos Awá-Guajá e seu

mundo; uma perspectiva nativa que é mantida durante todo o trabalho, como poderá ser percebido ao longo da leitura. Busco com isso, contribuir para o enriquecimento do corpus teórico da etnologia americanista, e da antropologia contemporânea de uma forma geral.

## A voz do dono e o dono da voz

Para finalizar essa introdução, o único contra-tempo realmente pernicioso que experimentei durante os meus quatro anos e meio de pesquisa, partiu do Sr. Mércio Pereira Gomes, presidente da Funai entre os anos de 2003 e 2007. Não bastasse o complicado processo de autorização para entrada em áreas indígenas, o então presidente Mércio Pereira Gomes, indeferiu de forma autoritária, a minha autorização de pesquisa que havia sido concedida de acordo com todos os trâmites burocráticos da Funai; com o mérito do projeto aprovado pelo CNPQ (além da FAPESP que me concedera uma bolsa de doutorado), e anuência das três comunidades Awá-Guajá que eu havia pedido autorização.

Em 06/03/2006, enviei o pedido de autorização para realizar minha pesquisa de campo, que foi deferida em 12/01/2007 pela Funai (com dez meses de espera), então presidida pelo Sr. Mércio Pereira Gomes. No dia 15/01/2007, três dias após o deferimento, o meu pedido, que já havia sido assinado pelo mesmo, foi surpreendentemente indeferido, sob a confusa alegação de uma suposta “falta de clareza no projeto”, “bibliografia incompleta” e ausência de “compromisso com a demanda dos índios Guajá”; apesar de o projeto ter sido avaliado e aprovado pelo CNPq, primeiramente, e em seguida submetido e aprovado pela FAPESP, tendo ainda os “índios Guajá” se posicionado favoráveis à minha entrada em suas terras, apenas solicitando em contrapartida alguns recursos ligados à subsistência das comunidades. A pesquisa que estava planejada para ser iniciada em fevereiro/2007, iniciou-se com atraso de quase três meses que demandou, com o apoio inestimável de meu orientador e do então diretor da FFLCH à época, Professor Gabriel Cohn (aos quais serei eternamente grato), um longo e desgastante diálogo burocrático com a Funai que não logrou êxito. A minha autorização só veio a ser concedida de fato, em abril de 2007, quando o sr. Mércio Pereira Gomes foi exonerado do cargo, dando lugar ao Sr. Márcio Augusto Freitas de Meira, que prontamente re-deferiu a minha autorização.

Registro este fato no intuito de tornar pública uma situação que não pode repetir-se, a saber: um presidente da Funai, passar por cima de suas atribuições de forma autoritária e covarde; perseguir um estudante de antropologia que havia cumprido os requisitos que o

órgão exige para a entrada em área indígena; e decidir em nome de uma comunidade indígena algo que ela mesma não assevera. Tal situação se torna ainda mais grave e incompreensível quando, além de presidente da Funai, tratava-se, em tese, de um colega, um antropólogo de formação, que havia trabalhado com os Awá-Guajá e, talvez movido pela vaidade, fez uso inadequado do poder que lhe fora conferido.

## ***Harakwá: relações no espaço, relações no tempo***

Nas etnografias que abordaram a organização espacial de diversos povos amazônicos, horticultores ou não, que enxergam a caça como uma atividade estruturante (ver o balanço de Rival, 1999), uma das alegorias mais comuns é a do território como espaço marcado por histórias de caçadas e guerras, uniões matrimoniais e cisões entre afins, onde os saberes produzidos nas interações com a floresta seriam, a todo tempo, colocados à prova e reinventados. E são muitos os exemplos: a paisagem supostamente caótica das florestas do Capauari, tão familiares aos Ashuar, um "território varado por mil acontecimentos" que fornecem à paisagem aparentemente anônima, sua devida substância histórica (Descola, 2006, p. 153-154); os muitos topônimos existentes no léxico Parakanã para situá-los em suas trilhas, e pelos quais se localizavam durante seus períodos de *trekking* (Fausto, 2001, p. 105); o interesse dos Huaorani em sempre seguir adiante, por seus caminhos, acompanhando o florescimento dos vegetais e o movimento dos animais (Rival, 2002, p. 68); o "seminomadismo" Sirionó que, através dos *Ñenda*, os caminhos de caça, descubrem a cada caminhada uma nova floresta, que lhes fornecerá as aldeias-acampamentos em que vivem (Holmberg, 1969, p. 105); a cultura material "descartável" dos nômades Yuquí, donde os poucos objetos fabricados (cordas e cestos) são feitos e refeitos a medida da necessidade, subprodutos exclusivos de sua bem sucedida relação com a floresta (Stearman, 2001, p. 41); as complexas descrições sobre vegetação e fauna realizadas pelos Akuriyó, que coincidem com as descrições presentes "nas melhores enciclopédias de fauna e flora" já produzidas sobre o norte amazônico (Jara, 1996, p. 96). Enfim, em diferentes contextos etnográficos sul-americanos, e em povos para os quais a caça desempenha um papel fundamental - que enfatiza um permanente estar na floresta -, a produção de múltiplos significados sobre o território é condição primordial à existência da vida. São espaços "culturalizados" - nas palavras de Ingold - cujas relações são, antes, relações entre pessoas, encarnadas (*embodied*) em formas orgânicas, frágeis e impermanentes (Ingold, 2000, p. 53).

No capítulo que se segue apresento as formas pelas quais os Awá-Guajá concebem e arranjam aquele que é o seu lugar de vida: a floresta (*ka'á*). Para tanto discuto a idéia de *harakwá*, termo que abrange tanto o domínio territorial quanto as relações envolvidas no

território. Ao final do capítulo, apresento um pequeno esboço sobre a cosmografia Awá-Guajá.

## **A vida de hoje**

Como apresentei na sessão inicial, os Awá não possuem uma economia hortícola. Milho e mandioca foram introduzidos após o contato com o Estado Brasileiro, e nenhum dos subprodutos de uma "agricultura tradicional" indígena - como o fumo, beiju e bebidas fermentadas - tal como encontramos em outros povos amazônicos (e os horticultores Tupi em particular) poderá ser encontrados entre os Awá. Os espaços de vida que constituem o território Awá não contemplam a consagrada espacialidade Tupi (e amazônica de uma forma geral) que opõem roça e a mata como espaços-eventos complementares em um ciclo sazonal. Mesmo grupos como os Parakanã e Araweté, que experimentaram, por motivos variados, longos períodos de *trekking*, com mudanças de aldeias e depopulação, mantiveram o cultivo de pelo menos um item agrícola - a mandioca no caso Parakanã, e milho no caso Araweté (Ver Fausto, op.cit; e Viveiros de Castro, 1986). Boa parte das descrições em que Viveiros de Castro apresenta a simplicidade tecnológica Araweté, constatando a ausência de "uma porção daquelas coisas que despertam o interesse profissional do antropólogo", tanto do ponto de vista da segmentação social, quanto material, se aplicariam adequadamente aos Awá-Guajá. À diferença que os Awá não possuiriam sequer o milho Araweté, ou a mandioca dos Parakanã ocidentais.

Como na maioria dos grupos Tupi-Guarani, o eixo céu-terra é um dos aspectos fundamentais para entendermos a forma que os Awá se movimentam no espaço - embora haja exceções como é o caso Waiãpi (Gallois, 1988). *Iwá*, *ha-ripá* e *ka'á* - "céu", "aldeia" e "floresta" respectivamente, são talvez os principais centros em torno dos quais a vida gravita, formando pares particulares como "céu-terra"; "terra-mata"; "mata-céu", que veremos daqui em diante. Céu e mata são domínios pelos quais os Awá guardam grandes interesses, em boa parte das conversas figuram como tema central, e eu não saberia afirmar sobre qual as pessoas mais elaboram. A floresta, *ka'á*, é o local em que sempre viveram, habitat de tudo o que conhecem: animais, mel, remédios; e apesar de todo perigo que ela oferece, é o local que durante sua história recente lhes forneceram a segurança e distância necessária dos *kamará* e *karai* - os "outros indígenas" e os "não-indígenas", respectivamente.



O *haripá* ("minha casa" ou "minha aldeia"), nos dias atuais, difere do que era antes do contato. Enquanto no passado, os grupos locais, formados por uma ou algumas famílias viviam em aldeias provisórias ou semi-permanentes, refeitas devido aos deslocamentos constantes dos grupos, nos dias atuais, o que vemos são conglomerados de ex-grupos locais que, após amontoados, se transfiguraram no formato "aldeia permanente", devido tanto à proximidade com o posto da Funai (que dispõe de seus bens e serviços), quanto um maior conforto oferecido por esta conformação espacial, sobretudo na época das chuvas. Os pequenos acampamentos, próximos à áreas com grande oferta de caça e frutos, deram lugar a grandes clareiras, com dezenas de casas, onde vivem até 180 pessoas (como no caso das aldeias do PIN "Guajá" e "Awá"), cada vez mais distantes dos locais de caça, no entanto, por serem incapazes de manterem uma vida como horticultores, precisam voltar diariamente ao mesmo interior da floresta onde outrora viviam. Andam para cada vez mais longe, para onde a caça se foi, e precisam retornar à aldeia do posto, tudo isso em uma jornada de um único dia. As aldeias, tal como hoje estão organizadas, são espaços por um lado monótonos, dizem os Awá, mas dotados de vantagens, como a aludida proximidade com o mundo dos *karaí*, e uma estrutura fixa e funcional que os desobrigam montar e desmontar seus acampamentos de poucos em poucos dias, ou semanas.

Se não vivem mais baseados em acampamentos, dormindo em tapiris como antes, não dispensam a vida na floresta, local *hatxã*, "fresco", e *pãrãhỹ* ("bonito"/ "bom"/ "perfeito"), diferente da aldeia que dizem ser *hakú* ("quente") e *mãnyhỹ*, ("desagradável"/ "imperfeito"). Principalmente no verão, a aldeia do posto é utilizada como base à novas incursões de caça, sendo a caça um dos principais assuntos tratados no dia-a-dia da aldeia: munição, locais de caça, rastros de animais, etc, são os temas mais interessantes. Os fatos da vida quase sempre são fatos da caça.

### ***Amyna e Kwarahy***

A estação chuvosa se inicia no final de dezembro, com intensificação do volume de águas em janeiro, chegando ao máximo da cheia nos meses de abril e maio, enquanto a seca, que se inicia em junho, tem o seu auge no mês de outubro. O calendário é bem dividido em duas estações com os meses de dezembro/janeiro à junho de "inverno", e julho à dezembro de

“verão”<sup>2</sup>. “Sol” e “chuva”, é assim que os Awá se referem às duas estações do ano: o inverno é chamado *amyna*, literalmente “chuva”, e o verão é *kwarahy*, uma variação da língua guajá para a palavra para “sol”, difundida em outras línguas Tupi com o *kuaray* dos Mbya (Dooley, 1982). Desta forma, por dividirem as estações em *amyna* e *kwarahy*, literalmente “chuva” e “sol”, a ocupação do território também diferirá, como é comum, de acordo com a estação.

Em uma tarde de março, no inverno de 2008, a chuva invadia a casa de Uirahó. As folhas de babaçu, colocadas um ano antes, e substituídas apenas em alguns pontos, não eram suficientes para aplacar a força da água. Embora o telhado conseguisse abrandar o vigor da chuva, tivemos que recombina nossas redes para que as goteiras da casa não tirassem o nosso conforto. Trovejava bastante. "São os *tapãna*", me disse o jovem Jui'í. "Estão com muita raiva, (*imahy*, "a raiva dele"), eles sempre estão *brabos*", disse-me o velho Pirama'á, antes de começar a entoar a canção de um *karawá* chamado *takwarí pĩnĩ*; um ser (*awá*) celeste cuja canção atemoriza os *tapãna*, por isso, sempre que os *tapãna* estão nervosos, e na terra se ouve o barulho de seus gritos - os trovões *tapãna* - deve-se cantar: "*takwaaariííí pĩnĩĩĩĩ*, *takwaaariííí pĩnĩĩĩĩ* ", até que os trovões se calem. Se para de trovejar é sinal que os *tapãna* ouviram os humanos e se acalmaram. No moquém (*bakápatá*) havia um pequeno pedaço de cotia (*agoutí*) que, por sorte, alguém caçara no dia anterior, porém todos sentíamos alguma fome. Em meio a essa situação, com as redes úmidas e os xerimbabos encolhidos pelo frio de inverno, eu conversava com Uirohó e Piraima'á que me diziam que, com exceção do aumento de gordura (*ikirá*) de muitos animais durante a época da chuva (o que é ótimo), preferem o verão (*kwarahy*), quando não sentem frio, podem andar livremente e dormem na mata.

Por ser no período chuvoso que grande parte das plantas frutificam - sendo que a maioria dos frutos, inclusive, não é consumida pelos humanos (ver Cormier, 2003) - é esta também a época de engorda dos animais (*ikirá hamãe* - "muito gordos"). Nesta época, após abaterem uma presa, as pessoas realizam pequenas incisões no animal (principalmente aqueles que só engordam no inverno, como macacos e quatis), com o auxílio de galhos de árvore ou mesmo facas, curiosos para verificarem o quanto de gordura escapará por esses orifícios. Quanto mais gordura conseguem encontrar nestas pequenas amostras, maior será o prazer que terão à mesa. Guaribas, diversos macacos, queixadas, caíditos, antas, cotias, quatis, pacas, além das diversas aves (algumas espécies de inhambus e jacus, além de mutum-cavalo e jacamins) estão repletos de gordura devido aos frutos da estação. "*Amyna ikirá*" ("gordura

---

<sup>2</sup> Para detalhes sobre o índice pluviométrico, dentre outros índices para as estações, ver Balée (1994, p. 9-10).

da chuva"), me disseram certa vez, quase como defendendo que a gordura é uma consequência natural das chuvas.

Nos dias de hoje, quando não estão aplicados nas atividades de roça e pomares, coordenadas pela equipe do PIN, o inverno é passado entre a aldeia e a mata. Antes do contato, essa era a época onde cada grupo local se isolava vivendo em separado até o fim das chuvas. Se os Awá se organizavam em pequenos grupos locais - compostos por algumas famílias aparentadas - dispersos sobre um grande território, era na época da chuva que tais grupos se encontravam ainda mais reduzidos demograficamente, compostos apenas por uma família nuclear. O sucesso das sucessivas mudanças de aldeia era proporcionado pela pequena escala populacional envolvida nessas mudanças. Quanto menores as aldeias, menores os impactos no novo sítio. Os lugares para as novas aldeias de inverno também deveriam ser bem escolhidos pois, como me disseram, quando viviam na floresta, muitos Awá morreram esmagados pelos troncos que caem das árvores, derrubados pelos ventos e pelas chuvas. Durante o inverno, muitas rotas (*hapé* - "meu caminho") são intransitáveis devido ao alagamento de brejos e rios, e isto - para pessoas que só se locomovem por trilhas e, até o contato com a Funai, não conheciam canoas<sup>3</sup> - representa uma significativa limitação às atividades sobre o território. A formação de diversos igapós, resultantes dos alagamentos, ao invés de propiciar uma vantagem estratégica na caça, uma vez que limitaria a área vital de todos os animais, tal como ocorre, por exemplo, entre povos canoeiros (ver o caso Pirahã, Gonçalves, 2001, p. 83-122), representa o fim de suas trilhas, que durante a estação chuvosa são completamente inutilizadas. São esses pequenos desconfortos, inerentes ao cotidiano do inverno, que fazem desta uma estação pouco apreciada pelos Awá.

Embora os Awá não reclamem de uma penúria protéica durante as chuvas, como por exemplo ocorre entre os Pirahã (Gonçalves, 2001, p.123-133), o desconforto é um grande problema. Por outro lado, como as bacias do Gurupí e Pindaré é entrecortada por diversas serras (Serra do Tiracambú, Serra da Desordem e suas tributárias), os Awá viviam quase que o ano inteiro nesta extensa área de terra firme, fosse na estação chuvosa ou no verão, o que lhes proporcionava a segurança ideal contra os ataques dos *kamará* e o contato com os *karaí*. Como não necessitavam de roças para viver, as *wytyra* ("montanhas"), regiões íngremes e muito preservadas em fauna e flora, lhes ofereciam tudo o que precisavam.

---

<sup>3</sup> Desde o contato com a Funai uma geração mais jovem, que cresceu perto dos postos (e hoje está na faixa dos vinte cinco anos), já possui certa familiaridade com canoas e muitos sabem nadar, diferente dos que estão acima dos trinta anos.

A grande dispersão do inverno contrastava com a concentração do verão. Essa era uma época em que diferentes grupos locais, ligados por laços de parentesco, co-residiam em aldeias um pouco maiores que as de inverno, quando caçavam (*watá*), cantavam (*nhã*) e viviam juntos (*ikwê'ẽ pyry*, "permanecer junto"). As aldeias de verão funcionavam como grandes aldeias bases, constituídas basicamente por tapiris (*tapãĩ*) em números proporcionais às famílias, e um ou dois moquéns, onde a comida era preparada. A partir dessas aldeias de verão - que podiam ser constituídas, por exemplo, por um grupo de germanos e sua prole - o território era explorado, o que dava origem a outros pequenos e (ainda mais) provisórios acampamentos, formados por grupos menores, a partir de uma só família, ou mesmo um jovem casal<sup>4</sup>. Tributários desta aldeia maior, os micro-acampamentos de verão se localizavam a até alguns quilômetros de distância da aldeia-acampamento base, e se justificavam quando as pessoas seguiam por dias a fio o rastro de uma vara de queixadas, ou iam explorar uma região rica em macacos ou bacabas, dentre outros motivos.

Nos dias atuais, durante o verão, montam acampamentos na floresta onde podem permanecer por várias semanas (ou até meses) - algo que fazem com menos frequência a cada ano<sup>5</sup>. E durante o inverno todos se concentram na grande aldeia do PIN, indo à floresta durante o dia, e voltando para casa no fim da tarde. Do ponto de vista econômico-alimentar, essas seriam as principais diferenças entre as duas estações. No verão, menos gordura, mais caminhadas, e com a vida concentrada na mata; enquanto os meses de inverno são passados entre a aldeia do posto indígena e a mata, com muitas trilhas inutilizadas devido a cheia de rios, brejos e igarapés, além do aparecimento de inúmeros igapós.

Para além da economia e ecologia, os Awá defendem que as mudanças estacionais são de ordem cosmológica, uma variação sazonal na composição do universo, proporcionada, em parte, por arranjos de alguns de seus habitantes celestes. A chuva é controlada no céu (*iwá*), esse é um local que possui um grande "reservatório" de água quente, e que compõe o primeiro patamar celeste. Esse reservatório está repleto durante uma certa época, transbordando sua água para a terra (*wy'*) em forma de chuva, e daí se origina o inverno (*amyna*, "chuva").

---

<sup>4</sup> Como veremos no próximo capítulo, embora boa parte dos casamentos sejam inter-geracionais, é possível encontrarmos casais compostos por jovens de idades próximas.

<sup>5</sup> Pude encontrar nos relatórios das frentes de atração, menções aos primeiros anos de contato, quando os grupos recém-contatados passavam períodos de até seis meses em acampamentos na floresta, retornando esporadicamente ao posto. Hoje tais períodos não passam de algumas semanas, e durante o meu período de trabalho de campo, nenhuma família passou mais do que um mês em uma dessas aldeias de verão.

Não poderia afirmar com exatidão que tipo de controle é exercido sobre essas águas celestes (nem mesmo sei se o seu fluxo para a terra é totalmente controlado), de toda forma recebi algumas explicações sobre o fenômeno. Em uma delas, quem controla as águas caídas deste reservatório celestes é *Maíra* - o demiurgo criador da humanidade (*awá*) e boa parte das coisas que estão no mundo. *Maíra* teria acesso a uma espécie de "torneira" - assim disseram para que eu entendesse<sup>6</sup> - que controlaria conforme o primeiro patamar celeste estivesse repleto de água. Uma outra explicação me foi dada nos meses finais de campo, quando me disseram que o controle das chuvas é feito pelos *karawara* (ou *karawá*, a depender da frase), a principal categoria de seres celestes que povoam o *iwá*, como ainda veremos. Os *karawá*, por serem também caçadores, caçando animais da terra (*wy'*) levando-os para consumirem no céu (*iwá*), controlariam a quantidade de chuva durante o inverno, de acordo com as suas sucessivas vindas à terra para caçar, extrair mel, buscar água fresca (já que a água celeste é imprópria para o consumo, como veremos), dentre outras atividades que realizam na terra. Os Awá explicam que a chuva cessa quando os *karawá* "desligaram a torneira" e desceram para caçar, e assim que voltam para o céu fazem a água cair novamente.

A situação cósmica se modifica durante o *kwarahy* (verão), quando o céu pode ser visitado pelos humanos. Durante o *kwarahy*, *Maíra* se ausenta dos patamares celestes mais próximos se dirigindo à uma região situada a leste no céu, quando se vai passar uma temporada na aldeia dos parentes de sua esposa - seus cunhados e sogros (*harapihianã*) - e retorna apenas no inverno. É no *kwarahy* que o fluxo de água celeste, *amyna*, que cai na terra durante o inverno, é interrompido, permitindo que os humanos possam ir ao céu, cantar com os *karawá*, e que esses Awá celestes venham à terra cantar com os humanos (como veremos mais detalhadamente no último capítulo). Os Awá sustentam que se não existisse o verão, o trânsito dos humanos para o céu, através da *takája* (como também veremos), não existiria.

A água celeste dos Awá é destruidora por natureza, pois (1) deve ser constantemente equilibrada, tendo as estações de chuva e seca como a consequência natural deste equilíbrio, além de (2) ser, por si só, perigosa pois, por ser "vermelha" (*pinã*) e "quente" (*hakú*), é nociva aos humanos da terra. Durante sua queda, na forma de chuva, a água celeste passa por um

---

<sup>6</sup> Nos insuficientes nove meses que passei entre os Awá, para me explicarem os fatos de "seu mundo", as pessoas gentilmente se utilizaram de imagens do "meu mundo" (como torneiras, espelhos e motores), para que eu entendesse suas explicações. Boa parte desta tese é baseada em explicações que me foram fornecidas nestas formas transnominadas, que em alguns momentos, como agora, eu não poderei escapar de transcrever fielmente. Como a etnologia é fundamentalmente um trabalho de tradução, muitas das que proponho aqui começaram com eles.

processo de esfriamento até chegar à terra, tornando-se benéfica ou, ao menos, não-nociva. A água que escorre do céu na estação chuvosa é proveniente desta grande água celeste, *iwá 'ya* ("rio/água do céu").

Diferente do que encontramos em outras paisagens Tupi-Guarani, os Awá não fornecem nenhuma narrativa sobre um "dilúvio universal" que tenha dado origem ao mundo atual ou porvir (ver Clastres, 1978, p. 24-26; e Nimuendajú, 1987, p. 67-71). Como veremos mais abaixo, o surgimento da terra (*wy'*) é fruto de uma separação dos diversos patamares celeste, da terra, e do mundo subterrâneo que outrora eram muito próximos (algo próximo à escatologia Araweté). Porém, não descarto a idéia de que o controle da água celeste exercido por *Maíra* (e/ou pelos *karawá*), esteja relacionado ao tema da água destruidora presente em outros povos Tupi-Guarani (ver Viveiros de Castro, 1986, p. 197-204).

### **'Ya, a água**

Tal como os Parakanã e os Araweté - como já dissemos - os Awá podem ser considerados um povo de cabeceiras de rio, cujo deslocamento, fosse no verão ou no inverno, apesar de todo o alagamento da área, era realizado sem o auxílio de qualquer embarcação. Vieram a conhecer canoa após o contato, quando a Funai passou a comprá-las e oferecê-las aos Awá. Ainda hoje, mesmo com as gerações mais jovens sabendo navegar, desconhecem qualquer técnica de fabricação de canoa. Homens com mais de quarenta anos não possuem qualquer desenvoltura com o remo, e os que sabem nadar com alguma segurança têm menos de vinte anos. Como também aponta Fausto para o caso Parakanã, os rios dessa região "não eram vias de comunicação, mas antes obstáculos naturais que eles procuravam franquear ali onde se estreitavam ou tornavam-se mais rasos, em particular durante a estiagem" (Fausto, 2001, p. 106). Os Awá, com exceção das crianças em alguns horários do dia, não freqüentam os rios, e muito menos aprovam a idéia de ser um local onde possa-se ficar muito tempo tomando banho, e se divertindo, dentro ou fora d'água. O local onde regozijam-se de prazer e alegria, e onde passam muitas horas do dia simplesmente deitados ou conversando, é a densa floresta, preferindo o banho em cursos mais rasos, opacos e desconfortáveis, do que em partes mais caudalosas e cristalinas - e por isso achavam graça no meu aparvalhado prazer em dar mergulhos e braçadas nas partes fundas do rio Carú, acompanhado das crianças.

Se tirarmos pelos muitos casos de afogamento seguidos de morte que já ocorreram, e na incapacidade de se sentirem à vontade nas águas dos rios (um homem adulto dentro do rio, quase sempre fica muito tenso), posso afirmar que os rios ('ya, "água") não são locais de grande prazer para os Awá. E, ao contrário de outros povos, não precisam dos rios para nada, tendo em vista que, até o contato, não navegavam, caçavam muito mais do que pescavam, e não precisavam de suas águas nem para pubar uma carga de mandioca. Um pequeníssimo igarapé, ou mesmo uma área alagada, eram suficientes para fornecerem-lhes água e algum peixe.

A água que bebem na mata é retirada de cacimbas a beira desses pequenos cursos d'água (hoje a aldeia Jurití possui uma bomba d'água, e outras aldeias tem até caixas d'água). Durante nossas caminhadas, passando pelos igarapés, encontrávamos cacimbinhas antigas que, ao cavarem, eram facilmente reativadas. Tais cacimbas forneciam uma água um pouco mais turva que a do rio, e ao indagá-los do por que escolherem beber a (algumas vezes) turva água da cacimba em detrimento da (algumas vezes) água cristalina do rio, me explicavam que a água do rio é aparentemente limpa, porém repleta de dejetos de animais, além de muitos bichos morrerem no rio e poluírem suas águas, enquanto a água da cacimba é bastante segura já que não mantém contato com o rio.

O rio como um obstáculo a ser transposto, nunca cedeu lugar ao rio como uma via de locomoção. Na aldeia Jurití, nos dias de hoje, alguns indivíduos se interessam em pilotar pequenos motores de popa (os populares "rabetas") nas imediações da área do posto, a fim de acessarem algumas áreas de caça e pesca rio abaixo, mas não se aventuram a ir muito longe devido à grande presença de não-índios na região. Ao mesmo tempo na aldeia Tiracambú, os jovens, atraídos pelo povoado que se encontra bem próximo, à outra margem do rio, enfrentam a correnteza do médio Pindaré remando. As canoas são de diversas procedências: voadeiras de metal compradas com recursos do governo; canoas de madeira comprada de barqueiros da região, e até pequenas canoas apreendidas em operações contra madeireiros ilegais sobram como espólio do posto indígena e são utilizadas pelas comunidades. Mesmo com os jovens aprendendo a remar, o que pode representar o início de uma mudança na relação dos Awá com os rios, em março de 2009, durante o inverno, em uma grande cheia que ocorreu em boa parte do estado do Maranhão e Pará, Pinawatxa'á morreu afogado ao cair de sua canoa quando coletava ingás para seu sobrinho, nas imediações do posto. Com cerca de quarenta anos de idade, ele não sabia nadar, e ao cair n'água com o rio cheio não conseguiu sobreviver. E notem que os rios e igarapés da região não são largos nem caudalosos, se

comparados com outros rios da Amazônia. Se comparado com rios médios da bacia do Amazonas ou Tocantins, o rio Carú, que margeia a aldeia Jurití, não passaria de um pequeno curso d'água.

Diferente dos topônimos que marcam os pontos da floresta, os rios não são nominados, e 'ya ("água") é a forma utilizada para referirem-se a eles. Algumas vezes, quando perguntava o nome de pequenos igarapés que encontrávamos no curso de nossas caminhadas, diziam se tratar de um igarapé chamado "*Jacú*" (Jacú), "*Jawara*" (onça), "*Mitum*" (mutum), mas não denotava um nome próprio, já que nem todos se utilizavam de tais nomes, só mesmo aqueles que conheciam melhor aquela região e, por lá, costumavam caçar. Tais nomes de rio eram muito mais uma alusão a eventos que ocorreram no local, envolvendo o substantivo nominador, ligado à história do local (ex: os vestígios de uma onça; a caçada a um mutum, etc), do que um nome próprio, tal como fazem os não-indígenas com os rios da região<sup>7</sup>. E o rio Carú, o principal na aldeia Jurití, é chamado simplesmente de 'Ya - ou "*Carú 'Ya*" -, aludindo ao nome fornecido pelos *karaí*. Mais do que através de nomes próprios, os Awá indicam as relações entre rios, igarapés e pequenos cursos d'água, através dos termos de cognação que exprimem relações de parentesco reais. Portanto um igarapé pode ser *imymyra* ("filho dela") de um rio, e um pequeno curso d'água pode ser o *-nimá* ("ser de criação") do rio. Estas eram as formas usuais e constantemente utilizadas ao me explicarem de onde provinham determinadas lagoas e igarapés, dentre outras dúvidas procedentes quanto ao caminho dos rios.

Houve uma época em que os rios e seus habitantes não existiam. Os rios e igarapés foram abertos "como se abrem estradas", por um jacaré (*jakaré*) comedor de humanos, grande e perigoso. Esse jacaré, que era tão largo quanto uma estrada, derrubava árvores e por onde passava abria o caminho pelo qual a água chegaria. Um homem me disse que a técnica é parecida com a dos tratores que "puxam" uma estrada, como as tantas que já encontraram abertas ilegalmente em seu território. Foi este jacaré gigante que, após abrir os caminhos que vieram a ser os cursos dos rios, inundou-os com água, formando-os finalmente. Esse jacaré

---

<sup>7</sup> Desta forma os igarapés "Jurití", "Mão de Onça", "Turi", "Preto", dentre tantos que compõem a bacia da Carú - alguns dos quais constam como parte dos marcos naturais da terra indígena Awá -, não são reconhecidos pelos Awá por tais nomes. E, por exemplo, um certo "Igarapé da Onça" conhecido pelos Awá, é o mesmo "Mão de Onça" conhecido pela Funai, o que causa certa confusão no diálogo das pessoas da aldeia com os funcionários do posto. Foi o caso de uma estrada ilegal, aberta recentemente, e que corta o "Igarapé da Onça" dos Awá, que fica a uma distância de 6 km da aldeia, e não o "Igarapé Mão de Onça", cujo nome é dado pelos *karaí*, e se encontra muito mais afastado da aldeia.



possuía uma aparência humana, "um jacaré sem rabo e com a pele como a nossa, como a de um Awá", me contou Uirahó.

Quanto aos seres do rio, alguns animais como as piranhas, *ipiné*, foram feitos por *Maíra*. O demiurgo pegou um tição de fogo, *tatá maká*, e lançou-lhes ao rio, o tição se transformou em piranhas e desde então elas vivem nos rios, com a diferença que as piranhas do tempo mítico eram mais agressivas e perigosas dos que as de hoje, ditas mais dóceis. O poraquê, *maraky*, é derivado do arco que *Maíra* jogou no rio. *Maíra* roubou o arco de seu pai onça que pretendia matá-lo, e jogou-o no rio. Quando *Maíra* lançou o arco, gritou *ohó maraky!* ("vá poraquê!"), lançando-lhe uma flecha com o seu próprio arco, e o poraquê passou a existir. Da mesma forma as ariranhas (*jawatrá*) eram onças que *Maíra* e seu irmão *Ajy* transformaram em ariranhas jogando-as no rio (mais a frente apresento esse mito).

### ***Haka'a, Harakwá***

A pouca intimidade dos Awá com rios e as atividades a eles relacionadas, acompanha trajetória desse povo marcada pelo abandono e abertura de aldeias - muitas vezes conseqüências da fuga do contato com diversos grupos (os *kamará* e *karaí* principalmente) -, contrasta com a intimidade que desenvolveram com a floresta, ainda um tanto densa, que cobre seu território, sobretudo as serras e montanhas que compõem parte da região pré-amazônica, pelas quais transitam há mais de um século. Sendo assim, o *habitat* tradicional dos Guajá - se assim posso definir - são (ou foram, para ser mais preciso) as porções densas de floresta, onde encontravam segurança nos contrafortes destas serras. *Wyty-ra* é uma palavra que pode ser traduzida como "subida" ou "ladeira", e *wytyra hamãe*, "grande subida", ou "montanhas", são os locais que preferiam viver antes do contato. Mesmo hoje em dia, durante as caçadas, costumam retornar às antigas aldeias e locais de caça, situados nas partes altas da floresta, e possuem um grande conhecimento a respeito dos caminhos que lá existem. Segundo Airuhua, na época que viviam nestas "terras altas", por estarem distante dos pequenos cursos de rios, experimentavam uma posição segura pois se privavam dos encontros indesejados com os *Tenetehara*, ou quaisquer outros inimigos. Quando indaguei se não era penoso viver longe de um curso d'água, já que hoje moram perto do rio, Airuhua me respondeu que podiam caminhar várias vezes até algum igarapé situado estrategicamente não muito longe dos acampamentos, a uma distância segura, para dar banho nos filhos ou lavar alguma caça, e que não via nenhuma dificuldade nisso. Isso os mantinham longe do

indesejado contato com os *kamará* e, principalmente, com os *karaí*, contato que, sempre souberam, iria alterar definitivamente sua forma de viver.

O conjunto de ambientes compostos pelas (1º) terras firmes em que viviam, *wutyry*, passando às (2º) zonas de várzea e os cursos de rio, ou simplesmente "água", *'ya* - como me explicaram todo o complexo de alagados que se forma durante os meses de chuva-, resultam em (3º) um conglomerado de áreas de caças identificadas por diferentes topônimos, e composta por uma infinidade de trilhas e algumas clareiras que compõem e atravessam todo o território tradicional. A esse conjunto territorial os Awá denominam *haka'a*, ("minha floresta"), de forma genérica, e mais especificamente, *harakwá* ("meu lugar"/ "meu domínio"). São essas as expressões que marcam a relação dos Awá com o território ou, como veremos, territórios.

A tradução para *haka'á* (*ha*, 1ª p.s + *ka'á*, "mata") é óbvia e, salvo engano, não sugere muitas interpretações já que inclusive podemos encontrar construção parecida em outros povos Tupi-Guarani, como entre os Parakanã, que definem "território" por *ore-ka'á* ("nossa mata"), que empregam o termo cognato *ka'a* "precedido por um pronome possessivo de primeira pessoa" (Fausto, 2001, p. 104). *Harakwá*, por sua vez, é uma noção enfatizada pelos Awá denotando não só a mata (*ka'á*), mas também as relações estabelecidas entre pessoas, animais, plantas, acidentes naturais e todos os elementos que estejam relacionados com território. Tal como define Fausto para o Parakanã, "não se trata de uma superfície abstrata de terra" (Fausto, op.cit, p. 105), mas espaços onde ações, história e memória coletiva estão sendo inscritos. *Harakwá* é uma noção central na socialidade Awá, e expressa a relação dos humanos com o seus espaços mas de outros seres, com seus sítios de vida (floresta, águas, céu, aldeia, dentre outros). Vejamos como.

*Haka'á* e *harakwá*, muitas vezes utilizados como sinônimos, são termos que os Awá costumam traduzir aos *karaí* como "minha área", o que (de forma a simplificar o a tradução e o diálogo) faz alusão ao recente processo de demarcação jurídica, principalmente da recente área indígena Awá<sup>8</sup>. *Harakwá*, como tantas outras palavras awá, é composta pelo pronome

---

<sup>8</sup> Os funcionários do posto se referem ao território demarcado por "área", como é de praxe no jargão da Funai, e, de forma muito perspicaz, os Awá entenderam que a melhor tradução para *harakwá* que podiam fornecer a mim, é a que um *karaí* entenderia. Portanto, presumo, traduziram diretamente *harakwá* ou *haka'ape* por essa idéia de "minha área".

*ha*<sup>9</sup> e a palavra *(r)akwá*, que pode ser traduzida por "conhecimento" ou "sabedoria", e pode ser traduzido por "saber". O *-akwá* da língua Guajá encontra cognatos em outras línguas Tupi-Guarani, como o *-kuaa* do Guarani Mbya (ver Dooley, 1982)<sup>10</sup>. Em outras formas na língua Guajá como *ima-rakwá*, pode ser traduzido como "lembrar" ou "pensar", a depender do caso. Neste sentido, *harakwá* é o local reconhecido enquanto tal por um grupo (familiar, local, etc), por onde estas pessoas circulam, e dele sobrevivem, caçando e manejando recursos<sup>11</sup>. Os *harakwá* são exclusivos a uma família e/ou grupo local que o conhece intimamente. As "fronteiras" eram dadas pelos outros *harakwá* conhecidos, muitas vezes de germanos ou cognatos próximos; ligados por parentes de parentes, até uma distância onde a genealogia e o território não mais alcançavam. Até o contato, o território Awá era formado por uma malha formada por diversos *harakwá*, com cada grupo local ou, freqüentemente, cada grupo familiar - que consiste basicamente em uma família nuclear - circulando por um desses espaços, conhecendo-o, toponimizando-o, interagindo e explorando seus recursos. Apesar da mistura contemporânea dos grupos locais, as pessoas da aldeia Jurití ainda enxergam os seus antigos *harakwá*, se avizinhandos com os dos outros<sup>12</sup>.

Se existem formas marcadas de herança que regulam e delimitam os diferentes espaços (destinados a cada grupo familiar), as regras de circulação e troca de pessoas entre os *harakwá* obedecem primordialmente à distância social entre seus ocupantes, e não existem prescrições estipulando regras de residência - sejam elas virilocal, uxrilocal ou neolocal. Além disso, nas últimas décadas, o parentesco e o território foram abalados de tal forma pelo contato com o Estado Brasileiro - e as mudanças advindas deste processo vivenciadas tragicamente, mesmo antes dos anos setenta do século passado quando o contato se iniciava, - que as experiências de fuga interferiram diretamente nas escolhas e destinos das pessoas, seja no campo do parentesco, na formação, ou mudanças de *harakwá*.

---

<sup>9</sup> Na língua Guajá o pronome "*ha*" é traduzido diretamente como um pronome possessivo de 1ª pessoa (ex. "meu"), e utilizado como parte integrante em muitas palavras, inclusive nos termos de parentesco que veremos no capítulo seguinte.

<sup>10</sup> Segundo Dooley *-kuaa* pode ser traduzido por "saber" ou "aprender" (Dooley, 1982, p. 92).

<sup>11</sup> Se faz registrar que a tradução proposta aqui não é a mesma sugerida pelo meu orientador Marcio Silva, cuja tradução proposta para *harakwá* é "lugar de". Mantenho a tradução acima baseado na tradução que construí com os próprios Awá, como continuaremos vendo.

<sup>12</sup> Cormier traduz a idéia de *harakwá* por "meu conhecimento", ou ainda como "(área) conhecida por germanos do mesmo sexo", afirmando que as "fronteiras" dessas áreas são percebidas pelos Awá e "defendidas com muita intensidade". Mesmo afirmando que muitos destes espaços vitais são herdados em linha agnática, Cormier afirma que o uso dele é feito por germanos de ambos os sexos, e tanto esposas quanto maridos ocupam a área da família de um e outro (Cormier 2002: 73).

Neste contexto, as noções de parentes "próximos" e "distantes" são fundamentais para entender essa ocupação cognática do território. Os próximos e os distantes, *harapihiara* e *harapihianã* respectivamente, são classificados também a partir da distância genealógico-espacial<sup>13</sup>. Aqui, todas as pessoas do lado materno e paterno que um ego reconhece como "consanguíneo" são considerados *harapihiara*, e todos os outros, estejam perto (como por exemplo o filho da irmã ZS) ou longe, são *harapihianã*. Estes dois termos regem em linhas mestras toda a classificação de parentesco do grupo (que veremos nos capítulos 3, 4 e 5), e ambos os termos são unidade referentes, já que nenhum Awá se refere a qualquer pessoa por um ou outro, antes disso, tais categorias são marcadores de relações.

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

Cormier mostra como as áreas tradicionais são reguladas por laços de consaguinidade e atualizadas a partir dos casamentos (com preferência avuncular) e a paternidade múltipla adicionam peculiaridades no direito de acesso e usos dessa área. Assim um indivíduo que possui dois pais (F), e se casa com uma mulher com, também, dois pais (F) pode ter acesso a área desses quatro homens (Cormier op.cit, p. 73). Na prática, o que acontece é que muitas das áreas são comuns a diferentes pessoas já que irmãos de sexo oposto, por caçarem juntos (no capítulo 6 veremos em detalhes a caça feminina), têm acesso um à área do outro, ou um homem que vá para caçar com o marido de sua irmã pode ter acesso à área deste, conhecendo e circulando pelo *harakwá* de seu cunhado, que inclusive pode ser o seu MB (e portanto trata-se do *harakwá* também da sua mãe), e assim por diante. No que se refere à exploração dos *harakwá*, o uso do espaço varia, principalmente de acordo com as aliança (por vezes conjugada à descendência), e cada caso só poderá ser entendido se observado particularmente (darei alguns exemplos abaixo), sem a inferência de uma regra geral. Além disso os *harakwá*

---

<sup>13</sup> Tal como observa Rivière a partir das distintas formas de reciprocidade entre núcleos residenciais em toda região das Guianas (Rivière 1984).

antigos perdem importância à medida que outros são compostos e, com eles, novas associações são traçadas, com as lembranças de antigos *harakwá* perdidas no intervalo de uma ou duas gerações, ao passo que novos *harakwá* são refeitos.

\*\*\*

Ao traçar uma distinção analítica entre as idéias de rotas (*routes*) e trilhas (*trails*), como maneiras de se movimentar no espaço, a partir de alguns exemplos sobre povos caçadores do Ártico, Austrália e Papua Nova Guiné, Ingold (2007, p. 79) nota como em muitos desses casos o "Território" é a soma de caminhos e estratégias que movem as pessoas em seus espaços vitais. A mobilidade territorial de diversos povos, sobretudo os chamados "caçadores", são repletas de imagens que ilustram suas relações com o espaço. Por exemplo, entre a população Inuit de Igloolik, ao norte do Canadá, viajar não é somente uma atividade de transição entre um local e outro, mas um "jeito de ser" (*way of being*), pois quando o gelo do inverno derrete, e a água cobre todos os caminhos, as pessoas passam a se locomover com seus caiaques, porém as trilhas feitas durante a neve estão em suas memórias e são por esses mesmo caminhos, embora agora fluviais, que as pessoas se locomovem (Aporta 2004, apud Ingold 2007). Ou como ocorre entre os Foi de Papua Nova Guiné cujas viagens, sempre a pé, não são meramente uma questão de deslocamento de um ponto a outro, uma vez que em cada uma dessas jornadas se observam cuidadosamente a qualidade dos caminhos e os alimentos que podem estar florescendo (frutas, larvas, rastros de animais etc), já que esse grupo trabalha seus caminhos, transformando-os em canais condutores de todas as suas atividades (Weiner 1991 apud Ingold 2007, p. 76). Ou o caso dos Walbiri do deserto australiano, cuja vida de uma pessoa é a soma de seus rastros, traçados (e portanto inscritos) no solo ao longo de sua vida (Wagner, apud Ingold 2007, p. 79). Entre um outro povo Australiano, os Chatwins, as pessoas imaginam suas terras não como uma área que pode ser dividida em blocos (como fazemos, por exemplo, com uma mapa), mas como uma rede interconectada de linhas e caminhos, e as palavras que as pessoas utilizam para definir o que é a sua "terra" (*country*) são as mesmas para "linhas" (no sentido que lhe empresta Ingold, de caminhos e trilhas) (Ingold op.cit, p. 76). O mesmo ocorre com vários povos da Amazônia, sobretudo os que tem na caça a sua atividade central. Como defende Rival para os Huaorani do Equador, cujo "Território" não pode ser visto como um espaço demarcado com limites definidos em todos os seus lados, ele é antes uma rede de caminhos utilizada pelas pessoas quando "andam pela floresta" (Rival 2002). O padrão de assentamento destes grupos se assemelha, por exemplo, ao dos Parakanã ocidentais antes do contato (Fausto, 2001, p. 113), cuja aldeia era o

acampamento, sem um modelo de aldeia base com casas permanentes, tudo o que eles conheciam eram os tapiris da mata, casas monofamiliares e aldeias sem roças ou praça.

E o *harakwá* também!

Ele não é o mesmo que uma porção indefinida (fluida, imprecisa) de floresta, muito pelo contrário, os limites são (ou eram) estabelecidos a partir de variáveis que determinavam a ocupação de certa área por algum grupo de pessoas - seja por casamento, sucessão por morte ou disputas pelo espaço. O *harakwá* é transformado por quem o ocupa, refeito em diversas situações diferentes (a depender da época do ano, da necessidade e oferta de recursos), ao mesmo tempo que determina as ações de seus ocupantes. O *harakwá* é fator limitante, ao mesmo tempo que os homens, através de suas constantes intervenções, o limitam.

Só é possível pensar a aldeia como um centro, se a definirmos como um ponto de transição (um nó) a serviço, quase sempre, de novas caçadas. Um local que poderia (e deveria) ser abandonado mediante qualquer fortuna, por mais singela que fosse, desde a morte de um animal de criação, ou a longa distância que a separasse de uma área cujas bacabas frutificassem. Embora as aldeias atuais não sejam mais assim, nos acampamentos de caça podemos experimentar a vida como era antes, pois tais acampamentos (*ka'á ripá* "casa da mata") podem durar desde uma simples noite, até meses. A relação aldeia-mata, que encontramos em diversas etnografias é aqui recolocada como aldeia na mata, onde aldeia e mata não são faces muito diferentes de uma mesma vida sob as árvores. Isto não significa que as pessoas desejem mesclar as aldeias-acampamentos com a grossa paisagem da floresta, ao contrário. Todo novo acampamento, por mais provisório que seja, é erguido sobre uma área previamente limpa (*paná'ó*, "limpar"; ou *tatípi* "varrer"), nenhuma folha seca deve restar no solo, e o chão de terra (praticamente invisível na floresta coberta de folhas) deve aparecer por inteiro. Preferencialmente, os tapiris são feitos com folhas novas e frescas, pois, ao contrário dos humanos, são os fantasmas *Ajỹ* que gostam de tapiris cobertos com folhas secas (*Ajỹ tapãi*, "tapiris dos *Ajỹ*"). Além disso, durante a noite o fogo nunca morre, é essa luz que marca a diferença entre a floresta dos bichos (*hama'á* "minha presa") e a vivenda dos humanos (*awá*), ainda que esteja coberta pela floresta.

\*\*\*

Repleto de trilhas um *harakwá* é conhecido intimamente; em cada caminhada o território é varrido e novas informações produzidas. Todos os indícios são levados em conta:

galhos partidos; frutos mordidos por animais; áreas com terra pisada e folhas reviradas; cada uma dessas informações é utilizada como base para as caçadas e futuras incursões. Os planos são permanentemente refeitos durante as caminhadas na mata, por isso, uma pescaria se transforma facilmente em uma coleta de pequis (*mykya'á*), e a caçada a uma paca (*kararuhú*) é abandonada pelas fezes de macacos pregos (*ka'í kaka'á*) recém-encontradas<sup>14</sup>, indícios de uma caçada por vir. Ao passarmos por lugares aparentemente "selvagens", esclareciam que ali, naquelas folhas, dormia uma anta (*tapira*) que nunca conseguiram matar; ou que as folhas imperceptivelmente remexidas embaixo de uma árvore de tatajuba (*taryká*) são rastros de uma paca que ainda circula por ali; ou que a trilha larga que encontramos não é bem uma "trilha" (*hapé*), mas o "rastro" (*ipópóra*) de uma vara de porcos (*txahó*), um tipo de animal que também sabe abrir caminhos (*-pé*)

Não tenho como precisar o tamanho de um *harakwá*, mas tendo em vista as incursões que fiz em diversas dessas áreas, estimo que já possam ter oscilado entre 50 e 80 km<sup>2</sup>, talvez um pouco mais, a depender do momento histórico que os Awá viviam<sup>15</sup>. Além disso, as últimas três décadas trouxeram mudanças na forma de se organizarem no espaço. Se já vimos que as configurações das aldeias foram alteradas, dando lugar a aglomerados populacionais formados por diferentes grupos, os espaços de circulação desses grupos também foram profundamente afetados. Para ilustrar meus argumentos, apresento dois casos concretos que ocorreram antes do contato, e que envolve diretamente negociações sobre o *harakwá*.

### **Episódio 1 - O casamento de Airuhua**

Airuhua é uma mulher de 39 anos que vive na aldeia Jurití, e está em seu terceiro casamento. Quando se casou pela primeira vez, ainda na infância, seu pai dividiu seu *harakwá* para que o genro e sua filha vivessem em uma área exclusiva, e lá construíssem sua própria aldeia, podendo, obviamente, continuar dividindo uma área de caça comum ao grupo de seu sogro, mas que não dependesse deste grupo para caçar sempre. "Dividir" o *harakwá* neste

---

<sup>14</sup> Cormier (op.cit) discute como o conhecimento botânico dos Awá tem sólida base no conhecimento que possuem dos hábitos dos animais, e eles conhecem um número maior de plantas que servem para o consumo animal do que de uso direto dos humanos, e muitas destas plantas recebem o nome do animal que a utiliza, seja por que ele a consome, seja por que habitam locais onde tais plantas se proliferem (ou ainda outros motivos), portanto, muitas vezes, são bons indícios para se perceber a presença de determinado animal na situação.

<sup>15</sup> Gomes observa que as áreas tradicionais dos grupos locais tinham em média 100km<sup>2</sup>. Talvez no passado isso possa ter ocorrido, porém desde o adensamento humano na Pré-Amazônia, nos dias atuais, esse é um número super-estimado.

caso, alguém me explicou, significa deixar um pedaço da mata para que uma nova família se instalasse e explorasse. *Amõa ã ka'á* ("outra [sua] mata"), foi o que o pai de Airuhua disse ao seu genro ao dividir seu *harakwá*. Os *harakwá* passam por tais processos de fusão e fissão, quando novas alianças são estabelecidas através de casamentos fazendo com que os *harakwá* sejam refeitos em vários momentos (voltarei a este ponto).

## **Episódio 2 - A fuga de Akamytã**

Em meados dos anos setenta, durante o chamado "tempo do mato" (*imyna ka'ape*) antes do contato com a Funai, um indivíduo chamado Akamytã, que hoje vive na aldeia Tiracambú, circulava pelo seu *harakwá* cuja área era parte das matas do alto Carú, local bem distante de sua aldeia atual. Na época, Akamytã passou uma temporada com a família de Pirama'á, convencendo-o a ir explorar uma área próxima ao igarapé Jurití, rica em babaquais. A palmeira de babaçu é uma fonte de alimentos, extremamente apreciado pelos Awá, que - principalmente antes do contato quando não fabricavam farinha de mandioca - se alimentavam com o palmito, a farinha do mesocarpo e côcos. Um excelente caçador e profundo conhecedor da floresta, Akamytã é um homem de grande prestígio, casou diversas vezes e nos dias de hoje (2009) acumula quatro esposas que vivem com ele na aldeia Tiracambú. Naquela época, por ser um desses caçadores incansáveis, Akamytã chamou o grupo de Pirama'á para ocupar a região do Igarapé Jurití, até então um local com abundância de alimentos e áreas de caça pouco exploradas<sup>16</sup>. Após passar um tempo com a família de Pirama'á, o homem raptou uma mulher deste grupo levando-a para uma outra área. A partir daí, após praticamente conflagrar um conflito, Akamytã teve que refazer seu *harakwá* - que até essa época dividia justamente com Pirama'á - bem longe dali, e sumir. De uma hora para outra abandonou tudo, levando uma jovem como saldo, porém os anos de experiência, o conhecimento sobre área, e a relação afetivo-familiar com determinados locais teve que ser deixada para trás. Casamentos e rompimentos; penúria e fartura; guerra e paz...e assim se faziam e refaziam os *harakwá*.

---

<sup>16</sup> Me carece de informações precisas quanto a situação matrimonial de Akamytã nesta época, bem como a sua filiação familiar.



## Sobre a dinâmica do *harakwá*

Nos dias atuais, a aldeia Jurití parece ter alguns *harakwás* comuns, com alguns grupos privilegiando certos espaços mais "exclusivos" para seu uso, em detrimentos de outros. Tais escolhas são determinadas pelo conhecimento pregresso que cada família tem de uma área, além das novas alianças realizadas nos últimos anos. Embora diferentes grupos locais estejam juntos em um novo padrão de vida aldeã, os *harakwá* ainda são pensados como áreas "exclusivas", onde porém, devido a nova realidade, famílias que freqüentam determinada área da floresta podem também caçar em outra, quase sempre acompanhando grupos que se relacionam naquela área. Isto também é discutido por Cormier quando define, nos dias de hoje, os *harakwá* como áreas comuns de parentes consangüíneos de mesmo sexo (Cormier op cit 72-74). É fato que alguns indivíduos, principalmente os mais velhos, não abrem mão das áreas que já eram suas antes do contato, como é o caso de um indivíduo chamado "Kamará"<sup>17</sup>, que ao acompanhar o grupo de seu genro nas caçadas em outras áreas, age como se estivesse prestando serviços: (1) se encontra após a caçada com o grupo de seu genro em um local previamente combinado a fim carregar, junto com os outros, a pesada carga de animais abatidos; (2) ajuda a moquear a caça ainda na floresta antes de voltar à aldeia; ou ainda, (3) ajuda os caçadores com o seu domínio de diferentes técnicas de caça (veremos as técnicas de caça no capítulo 6). Ao penetrar em outros *harakwás*, Kamará quase sempre parece um "intruso", ainda que nos dias atuais as comunidades vivam em aldeias comuns. Por isso que ao caçar no *harakwá* de outros, um homem pode fazer as vezes de um "convidado", um estranho, um parente distante (*harapihianã*) aproveitando a boa oferta de carne daquela área, trazendo sua ajuda em troca.

Aos poucos aprendi que os dias ideais são aqueles passados na floresta. Se um ser humano estiver gozando de boa saúde, há muito pouco a se fazer na aldeia, em comparação com as múltiplas possibilidades que a floresta oferece. Certa vez, no início do verão em 2007, um grupo liderado por uma mulher, ãmãpirahã, me convidou para uma pescaria (*pirá iká*, "matar peixes") em um ponto distante do rio Carú, a algumas horas de caminhada da aldeia. ãmãpirahã, embora fosse casada, estava acompanhada de um jovem rapaz por quem se enamorara, e de sua filha. Saímos tarde da aldeia, por volta de 9:30 da manhã, e fui pego de surpresa pois me chamaram quando já estavam com o pé na trilha e, diferente de outras

---

<sup>17</sup> Kamará é o termo utilizado para se referir a outros povos indígenas, porém, devido a peculiar onomástica awá-guajá, repleta de apelidos, cujo o esboço apresentarei no capítulo 5, este indivíduo ganhou dos membros da aldeia o apelido "Kamará", tornando-se este o seu nome usual.

expedições, quando eu sempre levava uma mochila com gravador, máquina fotográfica, canivete, isqueiro, lanterna, algum papel e canetas extras - além de barras de cereal, que todos comíamos em algum ponto do trajeto -, desta vez, por se tratar de uma breve pescaria, saindo da aldeia já tarde do dia, levei apenas minha pequena câmera fotográfica em um bolso, além do papel e caneta de sempre, em outro.

Para termos uma idéia, uma caçada curta não dura menos do que seis horas, e em média ficávamos dez horas na floresta a fim de obter o mínimo de sucesso nas empreitadas. Quanto as incursões de pesca, estas ainda eram novidade para mim, uma vez que sempre pescávamos nos arredores da aldeia. Após sairmos, já afastados à alguns quilômetros da aldeia, encontramos com mais um grupo formado por uma mulher e seus dois maridos, totalizando além de mim: três mulheres, três homens, duas crianças de colo (uma de cada mulher), além de um cachorro fiel que farejava tudo o que encontrava pela frente. Os dois homens mais velhos carregavam seus feixes de flecha e arcos, e Jutxa'á, o homem mais jovem levava sua cavadeira de metal, um valioso instrumento adquirido após o contato, utilizado para fazer buracos e fundamental para caçar pacas, tatús e cotias. Nesta hora percebi que, embora eu tenha sido chamado para uma pescaria, tratava-se de uma incursão à floresta com todas as possibilidades que uma incursão oferece (caça, coleta, pesca e não só isso). Pude perceber o papel "secundário" da pescaria quando ficaram por mais de quatro horas em volta de um buraco, no encalço de uma cotia que fugiu. Na sequência, achamos o rastro de um veado mateiro (*arap<sup>h</sup>a*), porém desistimos de persegui-lo pois, pelas pegadas (*ipopóra*), ele já devia estar longe. Após o grupo se dividir, como sempre ocorre nessa caminhadas, mantive-me junto às duas mulheres e o cunhado de uma delas, Kamará, na beira do rio pescando, enquanto os outros homens foram caçar cotias. Cinco horas foi o tempo que eu e Kamará levamos pescando, e após duas horas de pescaria, as duas mulheres que nos acompanhavam também saíram para ajudar os outros dois caçadores. Durante as horas em que se ausentaram, as mulheres ainda extraíram resina de maçaranduba (*mitxirāniká*), utilizada como iluminação noturna das casas, embira (*iwira*), que são cascas de diferentes troncos de árvores com os quais confeccionam "cordas", além de carás (*kará*), tubérculos que encontraram em uma capoeira na volta para a aldeia. Em meio a tudo isso, as duas mulheres que carregavam seus filhos, ambos com cerca de um ano, os amamentavam no meio das atividades.

*Watá* é o verbo utilizado para se referirem à essas jornadas. Traduzido literalmente por "andar" ou "caminhar", *watá* não pode ser compreendido apenas como um movimento pelas trilhas de uma área. Além de *watá*, ainda temos a forma *watáhá*, cuja tradução é "caminhada",

muito utilizada para se referirem a uma jornada de um dia na mata. *Watá* é sinônimo à muitas ações que se desenrolam no decorrer de uma jornada (andar, caçar e coletar) e exprime a grande caminhada que é a jornada (*watahá*) em si. Por isso, de forma direta, podemos afirmar que, para os Awá, as atividades de "andar" e "caçar" podem ser expressas pelo mesmo verbo, *watá*, uma vez que, inclusive, a forma nominal, pela qual todo homem caçador é referido é *watá ma'á*, cuja tradução literal é "caminhador" (ou "caminhante"), que pode ser traduzida por "caçador". Em uma aldeia Awá, ao perguntarmos por alguém que tenha ido à floresta, independente do que a pessoa ter ido fazer, a resposta mais comum é *watá ka'a pe* : "foi andar na floresta" (voltarei a discutir o *watá* e a caça no capítulo 6).

É importante lembrar que caçar, como uma atividade “genérica”, não existe para os Awá. Sempre que vão caçar, caça-se algo, e tais atividades de caça e coleta são formuladas a partir de um ou mais nomes juntos a um verbo ("matar", "apanhar", "comer"), por exemplo: *wari ika* ("matar guaribas"), *akutxi iká* ("matar cotias"); ou, para a coleta *mykya'á apy* ("pegar pequis") ou, ainda *haíra u'u* ("comer mel")<sup>18</sup>, dentre outros. As ações envolvidas no *watá* podem ser a caça, pesca, coleta de mel e frutos, ou, por exemplo, o reconhecimento de uma nova área a ser explorada, dentre outras atividades. "Caçar na floresta" pode ser formulado de qualquer uma destas maneiras, porém, o verbo *watá* utilizado em sinonímia a "caçar", funciona como o significante para diferentes atividades que envolvem incursões pelo território. É caça e coleta, mas também pode ser a desculpa ideal, seja para um encontro romântico, ou para um isolamento voluntário com o intuito de se livrar de alguma chateação.

## Tecnologias

Os Awá possuem uma linguagem de assobios bastante desenvolvida, muito utilizada em situações de caçada - quando a voz humana pode estragar todo esforço de muitas horas de procura - além de ser um sinal de segurança para quem chega inesperadamente, sem avisar. Sobretudo no verão, quando as folhas secas formam um tapete de infinitos tons de marrom na floresta, o estalar de folhas e galhos pisados podem ser ouvidos à centenas de metros, e caso um grupo escute algo se aproximando - sem a certeza do que seja -, um assobio correto é de extrema importância para que não tenham dúvidas de quem esteja chegando. Era assim

---

<sup>18</sup> Ao irem extrair mel, os Awá dizem "comer mel" (*haíra u'ú*) e não "coletar mel" (*haíra py*), uma vez que boa parte dele é consumido no próprio ato de coleta, enquanto que o restante (quando há) é levado à aldeia.

também para a relação das pessoas dos diferentes *harakwá*. Quando um grupo adentrava o *harakwá* de um outro, deviam anunciar a chegada, com sons, assobios ou palavras, a depender da situação. O som é produzido tanto por assobios propriamente, quanto com as duas mãos em forma de concha sobre a boca. Por possuírem tais técnicas, com códigos estabelecidos pela duração e altura dos sons, os assobios podem ser ouvidos de longe e, muitas vezes "conversas" (perguntas e respostas basicamente) são estabelecidas. No entanto, hoje em dia são utilizados somente nas caçadas, uma vez que as mudanças de aldeias terminaram.

Se aparentemente a cultura material de um povo como os Awá é extremamente pobre, é por que não foi observada com a lente apropriada. Mesmo com os facões, machados, cavadeiras, limas e toda a sorte de utensílios de metais que hoje são fundamentais às atividades cotidianas, ainda encontramos os muitos utensílios que eram fabricados antes do contato, a partir de um conhecimento prévio sobre essas áreas de vida, os *harakwá*. Os Awá confeccionam uma diversidade de utensílios, todos muitos simples e descartáveis, que os auxiliam durante suas jornadas (*watáhá*). Ganchos, bolsas, amarras, embalagens trançadas, toalhas de folhas, forros, casas, todos objetos com um curto período de vida e confeccionados com as folhas e madeiras frescas que estiverem à disposição e forem adequadas para o determinado fim. Tais utensílios são feitos durante as caminhadas e descartados após o seu uso, e talvez esta seja a maior peculiaridade da tecnologia de objetos dos Awá - Stearman (2001, p.41) observa algo semelhante entre os Yuquí, da Bolívia. Como já afirmei, em poucas horas podem levantar toda uma aldeia com casas, cozinhas, bancos para apoios, além cacimbas para água, áreas limpas para a manipulação (pelagem, limpeza e corte) de caças abatidas; tudo confeccionado com embiras, cipós, troncos e folhas.

Se parte da literatura etnológica tende a classificar povos como os Awá como dotados de cultura material rudimentar, e simplesmente "adaptados" ao seu habitat, é preciso lembrar que a tecnologia Awá só pode ser percebida no contexto da ação onde ela se desenrola, e só entendendo tal contexto é possível fazer asserções acerca da tecnologia e das técnicas produtivas de caça e coleta. Tecnologia, tal como formula Ingold, "é uma preocupação ocidental", outros povos estariam preocupados com, por exemplo, sistemas rituais, ou com a relação entre pessoas, elaborando um complexo sistema de parentesco, porém "nem o parentesco nem a tecnologia fornecem uma escala de complexidade" (Ingold, 2000, p. 313).

Ao chegarmos pela primeira vez à uma aldeia Awá, algo que chama atenção é o fato de não haverem quase nenhum utensílio confeccionado por eles (bancos, redes, potes de

cerâmica), o que nos leva a pensar que os Awá convivem bem com a falta de um monte de coisas. Porém, ao acompanharmos a vida que se desenrola na mata, percebemos que uma outra forma de produção técnica está em operação. E sob essa ótica, tendo a afirmar que a cultura material awá é vastíssima, estando em conformidade com as possibilidades que a floresta oferece aliado ao seu grande nível de criatividade. Por exemplo, só de uma sacola trançada feita para carregarem suprimentos e utilizada presa às costas - exatamente como uma mochila -, chamada *marakú* (*marakúa* é a forma nominalizada), podemos encontrar dezenas de variações tanto no tamanho quanto do material utilizado na confecção. O *marakú* pode ser trançado com folhas de diversas palmeiras e se carrega nele, principalmente, carne de caça e alimentos coletados. Porém sua confecção é determinada por diferentes fatores: (1) a capacidade técnica de quem o trança (homens e mulheres o fazem); (2) as folhas à disposição - são usadas folhas de palmeiras, preferencialmente o açai (*jahara*, "jussara") por serem mais finas que o babaçu (*hwa'ĩ*) e a bacaba (*pinõwá*), mas não somente; (3) o tamanho e qualidade da carga a ser carregada; (4) o tamanho e a força da pessoa que carregará o *marakú*; (5) além da distância do ponto a que se vai com a carga, a depender da distância o reforço de amarras e folhas pode ser maior ou menor. Os *marakú*, independente da função que terão, quase sempre são muito bem confeccionados, e os grandes podem agüentar até mais que 50 kg. Os *marakú* aparecem quando existe uma carga a ser levada, e a depender dessa carga - a história que a cerca, a história de quem a carrega e quem fabrica o utensílio - o objeto vai variar. Trata-se de uma cadeia formada por relações entre pessoas, objetos e lugares - mais do que um dispositivo mecânico, impessoal. A tecnologia não pode ser descolada do ambiente, ou da experiência prática das atividades sociais; ela não existe de maneira absoluta (Ingold 2000, p. 320-321).

Antes do contato, quando não tinham panelas (*japupú*) conseguiam cozinhar bacabas (*pinõwá*) em recipientes feitos com folhas frescas, e dentro desta "panela" de folhas despejavam água, em seguida era posta sobre jirau do moqué, e em poucos minutos as bacabas estavam prontas para o consumo. Os Awá podem sair à mata com uma pequena faca e voltarem de lá carregando o resultado da caçada em vários objetos que, até então só existiam em suas mentes, e estavam por serem fabricados na mata. É uma noção de tecnologia que prevê a confecção dos instrumentos como parte do processo de caça, onde *watá* (caminhar), é também *japó* ("construir", instrumentos por exemplo). E ao invés de saírem à caça com todos as ferramentas necessárias, eles serão reveladas de acordo com a situação.

## ***Ka'ape* ("na mata")**

Certa noite as pessoas da aldeia Jurití ficaram preocupadas com Piraima'á, que já fazia muitos dias que não conseguia matar nenhuma caça e mesmo assim insistia em retornar a cada nova manhã à floresta. "*Pănēmuhũm*", diziam as pessoas da aldeia, para afirmarem que Piraima'á estava sem sorte<sup>19</sup>. Nesta noite especialmente ele estava demorando muito a voltar, e já faziam mais de doze horas que ele estava na mata sozinho, sem sorte, e em pleno inverno. Em certas ocasiões, a demora de um caçador em voltar para casa causa preocupação, mesmo cada caçada sendo uma surpresa, existem situações onde se espera o pior. Na situação de Piraima'á, que estava *pănēmuhu* - cuja conseqüência mais drástica era a perda de sua "alma" (*haitekéra*) - o melhor que podia ter feito era permanecer em sua rede e não ir caçar - sob risco de se perder ou morrer na floresta. Certa hora, um homem vai à borda da aldeia, local onde se inicia a capoeira velha (*kó*) que precede a floresta (*ka'á*), e, com uma voz bem aguda, grita de forma quase irreconhecível (ao menos para mim) o nome de Piraima'á, além de formar outras frases com sons bem específicos que, pela potência, se espalham no ar. O caçador pode ouvir esse chamado no raio de alguns quilômetros e, caso ouça, deve respondê-lo no mesmo tom para que sua resposta não seja abafada pelas folhas. Nesta noite Piraima'á ouviu e respondeu, e a medida que o tempo passava, sua fala se transformava em um canto anunciando sucesso na caça. O medo (*kĩjé*) de algo ruim ter lhe ocorrido se dissipou, porém sempre estará presente na relação entre os humanos e a floresta.

As interações com o ambiente passam por detalhes, e todos eles formam o conjunto de ações que formam um *harakwá*, implicando em diferentes formas de comunicação, como a mudança no tom e altura da voz, assobios diversos ou até mesmo o extremo silêncio. Por exemplo, conversa-se muito pouco durante as caminhadas e quando o fazem, é bem baixinho, enquanto que em determinados pontos da floresta (clareiras e acampamentos, por exemplo), podem falar mais a vontade. E não são somente pegadas que determinam uma trilha (*hapé* - "meu caminho"), já que povos como os Awá deixam pouco vestígio em uma paisagem. Galhos quebrados, folhas remexidas e marcações nas árvores são postos a todo tempo para que pessoas que estejam para atrás saibam a direção correta a ser tomada, e não se percam nestas trilhas sutis, invisíveis aos olhos de um estrangeiro.

---

<sup>19</sup> No capítulo 5 discutirei a idéia de *panē muhũm*, que por enquanto podemos traduzir por "azar na caça", tal como o *panema*, comum em toda a Amazônia, e já bem discutido por outros autores (ver Matta 1973).

Os animais fogem insistentemente dos humanos que vivem em seu encalço, e o medo (*kījê*) é o estado em que entram muitos desses animais ao encontrarem com os caçadores: guaribas e outros macacos, antas, porcos, caititus, veados, cotias, pacas, dentre tantos outros. Para os humanos os riscos são outros (como se perder, ou ser atacado por fantasmas), por isso as novas trilhas (*hapê*) de um *harakwá* são caminhos ligados a antigos caminhos; formadas a partir de locais sobre os quais sempre se caminhou. O território é marcado pela memória, e cada trilha tem os seus pontos de parada para a caminhada quase que pré-definidos, isto é, são sempre os mesmos: um grosso tronco há muitos anos derrubado serve como banco; uma beira de igarapé ou um antigo acampamento são utilizados como ponto de parada. Por ser a floresta um local perigoso, tanto pelos seres visíveis (onças e cobras por exemplo), quanto por invisíveis (sobretudo os fantasmas *ajỹ*), tais paradas são como locais certificados contra fantasmas, vinganças mágicas de animais e outros perigos. Sítios onde os riscos são menores justamente por serem de constante presença humana.

Além das onças e dos *ajỹ*, os anos tornaram inevitáveis os encontros com os *karaí*. Hoje em dia, durante as caminhadas, eventualmente encontram grupos de caçadores ou vestígios de invasores que há muito se instalaram em suas áreas. Tais encontros são bastante tensos, com ameaças de morte por parte dos Awá, que, quando podem, tomam tudo o que encontram: espingardas, facas, machados, lonas, matam os cachorros, quando não matam os próprios *karaí*. Os espaços para circulação em seus *harakwá* estão cada vez mais limitados devido à pressões das pequenas comunidades de posseiros (chamados pelos Awá de *karaí caboclos*) que cultivam roças dentro das áreas, e madeireiros profissionais que abrem feridas na floresta. Alguns anos atrás, por exemplo, um grupo de posseiros que estava fazendo uma roça na Terra Indígena Awá foi surpreendido por alguns Awá, que após despi-los os levaram até a sede do posto. De lá, a pedido do chefe de posto, foram poupados e mandados embora mata à fora, nus. Além desse episódio, no ano de 2008 os Awá mataram um outro posseiro (voltarei a esse episódio no capítulo 7).

\*\*\*

A floresta é um local onde se come bem. Nos acampamentos de caça a fartura sempre está presente, com grandes quantidades de carne (*ho'okéra*), e são esses os lugares preferidos para se estar durante boa parte do ano. A localização das novas aldeias era decidida a partir da abundância de recursos próximos. Um grupo local poderia se juntar a outro por um tempo específico, devido a oferta de alimentos em determinada área que explorassem. Bacaba,

babaçu e carnes eram motivos para todos estarem juntos (*ikwẽ'ẽ pyry*), e embora a diversidade de sabores na dieta seja algo apreciado entre os Awá, os acampamentos são muitas vezes montados a partir de uma oferta específica de carne, frutos ou mel (seja uma área onde se encontrem muitos guaribas; um bacabal; ou árvores repletas de méis doces, *hẽ'ẽ*). Nos dias de hoje, as aldeias dos postos indígenas se transformaram em aldeias bases fazendo com que a multilocalidade experimentada na antiga vida pré-contato se transferisse para os acampamentos de caça feitos principalmente durante o verão (*kwarahy*), como já mostrei, que ainda obedecem a lógica dos núcleos familiares que viviam dispersos por diferentes áreas.

Tais características podem ser pensadas junto com a definição que Viveiros de Castro fornece para a territorialidade Araweté, algo “aberta”. O autor observa que até o contato com os não-indígenas, os Araweté “não tinham (...) a noção de um domínio exclusivo sobre um espaço contínuo e homogêneo” (Viveiros de Castro 1992, p. 31). A idéia de *harakwá* até prescreve, de alguma forma a noção de um domínio exclusivo sobre um espaço contínuo e homogêneo, mesmo assim tal espaço é um fator limitador para uma territorialidade aberta, uma vez que ele é constantemente refeito. Além disso, os Awá, tal como os Araweté, não parecem ter uma “geografia mitológica” com sítios sagrados ou locais primordiais. Não encontrei qualquer referência sobre a relação entre determinados lugares com, por exemplo, a origem da humanidade, ou os feitos extraordinários de *Maíra* (como veremos no capítulo 2). Ao contrário, acampamentos antigos muitas vezes são ditos serem *ajỹ-ripabe*, ou “morada dos *ajỹ*”, pois são locais abandonados, seja pela morte de uma pessoa, seja, como vimos, pela necessidade da mudança. E são justamente esses os locais que os *ajỹ* preferem.

Se a relação direta entre a morte e os *ajỹ*, como veremos mais abaixo, justifica um antigo acampamento como morada desses fantasmas decadentes, tal configuração não precisa estar presente. Os Awá defendem que os *ajỹ* se interessam por tudo o que é humano pois, eles mesmos (equivocadamente, lembram os Awá) se pensam enquanto seres humanos (*awá*). Desta forma, qualquer acampamento, abandonado seja qual for o motivo, lhes serve como casa. As “casas/acampamentos na floresta” (*ka'a ripá*) há muito abandonadas são uma espécie de simulacro de uma aldeia: tapiris (*tapãi*) com telhados esburacados, moquéns (*bakapátá*) caídos, e sujeira por toda parte. Os Awá não se interessam mais por tais espaços, e caso voltem a utilizar um acampamento abandonado, o refazem completamente (erguendo novos tapiris e moquens), ou o endireitam (limpam e reparam com folhas novas) para que agüente, ao menos, uma noite.



Quanto aos topônimos, muitos deles parecem circunstanciais, embora haja referência a alguns pontos geográficos específicos, como as muitas serras (*wytyry*) que formam o território; açazais no interior da mata; árvores antigas; pontos de coleta de mel; velhos acampamentos; estes e outros são excelentes localizadores, capazes de exprimir com precisão pontos onde se queira chegar. Em certa situação, Kamará havia nos informado sobre uma estrada ilegal aberta por madeireiros a cerca de cinco quilômetros da aldeia. Preparamos uma expedição até a estrada e fomos nos informar com ele onde exatamente ela se situava. A fim de localizar os homens com precisão, ele responde que ela terminava próximo à uma grande árvore de tatajuba onde alguns meses atrás Uirahó havia matado alguns guaribas, o que serviu como um localizador perfeito. Tal como a tatajuba, buracos de paca, troncos onde cotias foram capturadas, brejos onde se caçam poraquês, dentre tantos pontos ativos e utilizados recentemente, tais espaços vivos da mata são nomeados e utilizados com referência.

Tais classificações, escapariam a uma geografia com imagens fixas, pré-estabelecidas, sobre o ambiente, ao contrário, essas especificações aparecem e desaparecem a partir da interação dos Awá e seus *harakwá*. Como observa Ingold, “somos inclinados a pensar a memória como um depósito de imagens na mente, ao invés (de entender a) lembrança como uma atividade situada no mundo” (Ingold, 2000, p. 103). É como se, no caso Awá, a localização e a memória sobre o espaço - além da própria concepção de espaço - só fosse possível na interação dos homens com o mundo, e talvez esta “poética do habitar” (*poetics of dwelling*, Ingold, 2000, p. 110), seja um dos princípios de produção do *harakwá*.

## **Territórios refeitos e perdidos**

Nos anos que antecederam o contato, os antigos *harakwá* foram muito rapidamente desmantelados, seja pela fuga de grupos que recusavam o encontro com os *karaí*, ou pela mudança compulsória dos contatados para novas áreas onde já haviam aldeias nos postos. Esse foi o caso, por exemplo, da família de Takwarentxa'á, que em meados de 1990, fugindo de fazendeiros e posseiros, saiu em fuga para muito além de seu *harakwá* (e o de seus parentes), indo parar em fazendas distantes, na região central do estado do Maranhão. Após encontrados por moradores locais, foram realocados na atual aldeia Jurití, situada em uma região que Takwarentxa'á desconhecia; o *harakwá* de pessoas com quem não mantinha qualquer relação.

Uma vez estabelecidas as terras indígenas oficiais, muitos *harakwá* desmantelados foram, nos dias de hoje, refeitos. No caso da aldeia Jurití, Uirahó (hoje com 33 anos) disse-me que ele utiliza uma parte do antigo *harakwá* que sua família circulava - da época em que era criança e vivia na mata - porém, algumas áreas ficaram distantes para ele, foram invadidas por posseiros, ou são estradas ilegais. Diferente de territórios tradicionais, os *harakwá* atuais são espaços (que podem ser ou não) remanescentes de antigas áreas, compostos por pedaços anteriores, anexadas ao de outros grupos locais que agora vivem juntos, enquanto outras áreas foram totalmente perdidas. É fato que muitos dos *harakwá* antigos ficaram de fora das demarcações das Terras Indígenas, e hoje são ocupados por povoados e até mesmo municípios inteiros como é o caso de São João do Carú. Isso forçou no passado o grupo da aldeia Jurití a ir cada vez mais para as cabeceiras do rio Carú e seus micro afluentes.

Se o abandono de uma aldeia em detrimento de uma nova, a cada estação, fazia parte do padrão de deslocamento nômade dos Awá-Guajá, de sua dinâmica territorial, a fuga desesperada para qualquer direção como a que experimentaram no últimos cem anos (e mais fortemente a partir da década de 1960), não obedecia à qualquer dinâmica, a não ser a da sobrevivência. Era fugir ou morrer, e muitas vezes morriam fugindo. Sozinhos, ou acompanhados por outras famílias, fugiam do "catarro" (*ju'ú*, "gripe") e do contato com os *karai*. A perda ou mudança do que eram antigos *harakwá*, embora tenha ocorrido de forma acelerada nas últimas três décadas, é um processo anterior ao contato oficial, e característico aos traumáticos anos que antecederam esse contato. Foram anos de dispersão, uma época em que os grupos locais partiram para qualquer lugar; com muitas famílias desfeitas, separadas pela morte; crianças deixadas órfãs; e uma fuga sem destino ocorreu, dando origem a diversos casos de indivíduos Awá encontrados bem longe de seus locais de origem. Este foi o caso de Karapirú, cuja vida - desde a sua fuga pela sobrevivência, até ser colocado na aldeia em que vive atualmente - está marcada por episódios dramáticos.

Karapirú vivia na região de Porto Franco (ver O'Dwyer 2001) e em 1978, após uma chacina que dizimou todo o seu grupo local, fugiu de sua região de origem carregando seu sobrinho. Ele foi encontrado em 1988, dez anos após sua fuga, vivendo em uma comunidade na Bahia, à uma distância de 700 km das matas em que vivia (ver Tonacci 2006 e Toral 2007). A "saga de Karapirú" (nas palavras de Toral) alcançou uma relativa repercussão na mídia nacional e internacional, justamente por historiar elementos dramáticos e muito particulares: um "índio nômade" que sobrevive cuidando de uma criança, em seguida falecida; sua adaptação e readaptação ecológica a novos ambientes, durante uma solitária caminhada de

dez anos; percorrendo centenas de quilômetros; a acolhida junto a uma comunidade rural completamente exótica à sua antiga vida; e, por fim, o reencontro com seu filho sobrevivente *Txiramukûm* (ou "Benvindo Guajá"), dez anos depois (para mais detalhes sobre esses eventos ver Toral 2007). Indivíduos como Karapirú, que simplesmente fogem, não é algo raro em noticiários locais, e até mesmo nacionais, quando o assunto são os Awá Guajá. E embora o caso de Karapirú seja, além de emblemático, muito bem documentado, existem outros casos não menos dramáticos que mostram uma certa forma Awá (se assim posso afirmar) de reação às invasões e perdas territoriais, como veremos em mais alguns exemplos.

É o caso de Jakaretxîn, que, tal como ocorreu a Karapirú, teve o seu grupo atacado em uma emboscada de jagunços, a mando de fazendeiros e que, em decorrência disto fugiu até Minas Gerais, sendo encontrado em 1990<sup>20</sup>. Segundo Forline (inf. pes), enquanto Karapirú andou aproximadamente 720 km, Jakaretxim teria se deslocado por - mais ou menos - 1.100 km o que, tal como a Karapirú, trata-se uma distância muito grande. Se pensarmos que tais distâncias foram calculadas em linha reta - a partir da região de origem de ambos (Amarante do Maranhão), e os municípios em que foram encontrados -, poderíamos especular que são ainda maiores, uma vez que as viagens a pé são repletas de idas, vindas e desvios.

Há ainda a "proto-odisséia" de Txiaparamuhú, ocorrida em 2003, durante os IV jogos indígenas em Palmas (Tocantins), quando ele, que fazia parte da delegação awá-guajá aos jogos, desapareceu durante três dias. O fato curioso é que Txiaparamuhú não "se perdeu", tal como alguém que se descuida e, desorientado, se perde de um grupo em meio à multidão. Txiaparamuhú deliberadamente foi embora com sua bagagem, arco e feixe de flechas<sup>21</sup>, e só foi encontrado após três dias, por um pescador, na beira do rio Tocantins onde se alimentava de peixes. O organizador dos jogos indígenas, Marcos Terena, promoveu uma grande busca com auxílio da Polícia Federal e da imprensa (que divulgou diversas notícias em âmbito nacional) durante três dias.

Infelizmente não conheci pessoalmente Txiaparamuhú nem Jakaretxîn, pois vivem em aldeias que não visitei durante a minha pesquisa, porém, tendo em vista que a atitude deles fora algo sistêmica aos anos de contato (quando muitos indivíduos fugiam só), me parece que tal reação, que envolve uma fuga desorientada, está relacionada com a possibilidade de

---

<sup>20</sup> Não é possível saber quanto tempo Jakaretxin passou fugindo pois a data de sua fuga é imprecisa.

<sup>21</sup> As duas vezes que os Awá participaram dos jogos indígenas foram apenas em competições de arco e flecha, se saindo muito bem na VII edição dos jogos em 2004, realizados em Porto Seguro, daí o motivo de cada indivíduo estar com o seu feixe de arcos e flechas durante os jogos de Palmas (2003).

restabelecimento de novos *harakwá*. Diferente da história de Uirá, um Ka'apor que mediante uma situação de desengano, envolvendo um estado psicológico de raiva, melancolia e desespero, abandona a aldeia e sai, em vida, à procura de uma entidade transcendente (*Maira*) e da "Terra sem Mal" - a epítome da transcendência messiânica Tupi (Ribeiro 1980) -, os muitos Awá que simplesmente fugiram, deixando para trás seus territórios, buscavam restabelecer espaços que já não possuíam, em novos *harakwá* que nunca mais encontrariam. Dessa mesma forma, presumo, o aludido nomadismo dos Awá-Guajá, é melhor entendido quando a mobilidade espacial é pensada como um processo de produção e reprodução do *harakwá*. Se antes - por conta de guerras intestinas, morte ou escassez de recursos - novos *harakwá* podiam ser constituídos, desde a chegada do rolo compressor do Estado, as fugas de nada adiantaram, e novos *harakwá* jamais apareceram. É como se tivessem sido trapaceados por sua própria territorialidade.

### Sobre a fuga

Entre os Awá, tal como encontramos em outros povos amazônicos, como entre os próprios Ka'apor (ver Ribeiro op.cit), um estado de raiva pode induzir qualquer pessoa - quase sempre um homem - a se isolar na floresta. Durante o meu trabalho de campo foram muitas as situações em que homens deixaram a aldeia movidos pela raiva e, por conseqüência, uma necessidade de se manterem sozinhos. *Imahy* pode ser traduzido por "raiva"<sup>22</sup>, e quando alguém entra neste estado se torna perigoso e, em um caso extremo, pode atentar contra a vida de um *harapihiara*, um parente próximo. Não é raro um homem - como que sem jeito para administrar a sua raiva - realizar um retiro voluntário que pode durar desde algumas horas até alguns poucos dias, em um velho acampamento de caça na floresta. É mais seguro para todos. Enquanto os homens se isolam em suas redes ou fogem para a floresta, as mulheres em situações de raiva a demonstram com mais desconforto do que seus maridos, algo misturado com uma profunda tristeza (*imehé*). Choros e gritos são típicos quando uma mulher está zangada, sendo comum em situações como essas lançarem ao longe alguns de seus animais de criação, ao mesmo tempo que berram para descontar sua raiva. No dia a dia muitos são os motivos para raiva e tristeza desde a morte de alguém, até coisas aparentemente corriqueiras, que ganham proporções descomunais, como no caso de um marido que esteve prestes a flechar sua mulher pois esta havia comido um mamão inteiro e não havia guardado sequer um pedaço para ele. Voltaremos a esse tema adiante.

---

<sup>22</sup> Embora a tradução literal seja "produzir dor a si mesmo".

Raiva (*imahy*), medo (*kijé*) e tristeza (*imehé*) podem causar grandes danos nas pessoas. Mesmo não sabendo o que se passava com Txiaparamuhú naqueles jogos indígenas de 2003, especulo que uma confusão entre tristeza, raiva e medo o moveram a deixar tudo para trás, tal como fez Karapirú duas décadas antes para sobreviver. O contato com o Estado Brasileiro produziu o mesmo sentimento de raiva, medo e tristeza que conheceram em adversidades anteriores (como conflitos com inimigos e doenças), porém com uma intensidade nunca antes experimentada. Para situações limites, de morte e desespero, como viveu Karapirú e os outros, as soluções também foram de morte e desespero. A promessa de um novo *harakwá* que nunca se restabelece, o novo e desconexo ambiente em que se instalam (e surpreendentemente sobrevivem), os laços sociais que se afrouxam, a sub-dieta a que são submetidos, tudo isto levou esses indivíduos à destruição, ou a uma superação (não menos destrutiva). Certa vez, em uma das poucas conversas que nutri com Karapirú, quando conversava e gravava alguns cantos (*ajã*, "o canto dele") - um assunto que incondicionalmente interessa a todos -, ele contou-me que havia "desaprendido" a cantar. Inicialmente pensei que estava evitando cantar para o gravador, diferente de todos os outros que faziam questão de cantar para mim. Eu respondi que ele podia cantar o que quisesse, pois achava todos os cantos bonitos, e ainda, caso ele não quisesse cantar eu também não me incomodaria. Ele então voltou a repetir que realmente não sabia cantar, e que havia "morrido um pouco" (*mānú mitxikaĩn*), depois dos dez anos que viveu afastado de pessoas iguais a ele (*awá eté*, "humanos verdadeiros", como veremos mais à frente). Outras pessoas que estavam conversando conosco, perceberam o meu espanto, ao encontrar um Awá velho que não sabia cantar, e trataram de me confirmar o que Karapirú havia dito: "sim ele morreu um pouco mesmo, e por isso não sabe mais cantar", disse-me Kamairú.

Karapirú, foi recolocado na Aldeia Tiracambú, que está à aproximadamente 490 km de distância de sua região de "origem"<sup>23</sup>, juntamente à outras pessoas que, até então, ele não conhecia. Pessoas que herdavam histórias e lugares de vida muito diferentes dos seus - embora todos fossem *awá*, eram outros parentes, de outras florestas. Como voltar a ser um *awá eté* (um humano de verdade), capaz de cantar e caçar com maestria, após uma epopéia como essa? Se, para os Awá, a memória e as ações estão inscritas neste espaço de conhecimento, o *harakwá*, a perda deste lugar primordial não é só uma perda territorial, mas a

---

<sup>23</sup> Muito provavelmente, Porto Franco, o local de dispersão de Karapirú já era uma área para onde ele estava fugindo.

perda da vida em si, tal como me sugere Karapirú ao afirmar ter morrido, ainda que um pouco.

Para Karapirú, Jakaretxim, além de tantos outros anônimos que morreram fugindo - e sequer termos a chance de conhecer suas histórias -, um dos motivos destas diásporas compulsórias, era a possibilidade de um novo *harakwá*. *Wata'á ma'á* ("aquele que caminha"), caminhantes<sup>24</sup>, que fazem e são o caminho, os Awá sempre refizeram seus espaços de conhecimento (*harakwá*), verdadeiros territórios vitais, que em muitos outros casos não puderam ser refeitos, levando muitas vidas a um trágico destino.

## Paralelos

Como já vimos, o *harakwá* não é, em absoluto, um território mas antes, uma territorialidade, um local de exercício da vida e pode ser pensado em paralelo à outras idéias como, por exemplo, a de *tekoa*, consagrada pela bibliografia dos Mbya - e Guaraní em geral. Não tenho elementos para (e nem quero) associar o *harakwá* Awá-Guajá com o ethos buscador guarani - onde a insatisfação pela vida na terra é compensada pela busca de novos lugares, onde possam viver bem, sem que, na verdade, nunca encontrem local verdadeiramente bom -, mas apenas traçar algumas associações.

Em uma definição simplificada, *tekoá* são espaços - e buscas por espaços - que, muitas vezes, são sonhados pelos xamãs, "para por em prática o modo de vida (*teko*) guarani (Pissolato op cit, p. 115)<sup>25</sup>. Nas palavras da autora, *tekoa* é a "realização de um jeito de ser, um costume, um modo de vida, o que envolve certamente uma dimensão espacial ou, melhor dizendo, espaço-temporal, mas não se define inicialmente por ela". Embora o *tekoa* guarani seja "a manifestação do *teko*, (um) modo de ser", esta fórmula relacional não remete a um "modo plenamente determinado de ser, *nem implica uma definição precisa de lugar* (Pissolato op.cit, p. 119, meu grifo).

---

<sup>24</sup> Ingold utiliza do termo *wayfarer*, cuja tradução pode ser *caminhante*, quando se refere a diversos povos caçadores-coletores que enxergam como sinônimo as idéias de "andar" e "viver" (2007: 75-76). Não curiosamente, os Awá possuem palavra quase idêntica (*watá ma'á* - *caminhantes*) para "se definirem" em relação ao território.

<sup>25</sup> Para uma discussão completa sobre o *teko* e *tekoa* guarani, ver o balanço de Pereira (2004) e Pissolato (2007: 105-122)

Linguisticamente as idéias de *tekoá* e *harakwá* não são comparáveis, e as idéias de *tekoá*, *teko* e *nhandereko* ("nosso modo de ser") são cognatos para serem pensados junto a outra idéia central no pensamento Awá, o *rikô*, como veremos no capítulo 4. Por ora, proponho a relação com essa forma guarani que não pensa o território como algo dado, mas como uma busca que possui um suporte territorial, porém refeita permanentemente. Isso é o *tekoá*. Por isso, Pissolato propõe que a noção de *tekoa* seja relativizada "como categoria espacial (ainda que a realização de *teko* implique necessariamente a dimensão espaço-temporal)", isto é, a espacialidade não é o que define o *tekoá*, embora este precise do espaço físico para se atualizar.

Além do *tekoá* Mbya, destaco também a noção de *ere-kohá* dos Zo'é - um povo Tupi-Guarani pouco estudado, habitantes do norte do Pará, linguisticamente próximo aos Awá-Guajá e aos Mbya. Entre os Zo'é, expressões que aludem a vida coletiva em determinado local como *piri* ("viver junto, dormir") e *koha* ("noção relativa à realização de um jeito de ser"), além de *jet* (relação de apropriação, uso, cuidado, zelo), "explicam relações (sociais) num ambiente ou universo conhecido" (Havt, 2001, p. 80). Havt encontra entre os Zo'e, uma definição para *koha*, muito próxima à definição guarani de *tekoa* (ou *tekoha*), isto é, o "lugar de exercício de um jeito de ser/ viver" (idem), que no caso Zo'é, e aqui em consonância com o Awá, é assim explicado pela autora:

"o conceito (*koha*) parecia indicar que era preciso não ficar preso à idéia do lugar em termos de uma materialidade exclusiva - nem quanto ao espaço, nem quanto aos recursos, mas considerar "lugar" principalmente como possibilidade do exercício de relações definidoras do jeito de ser zo'é: formação e pertencimento aos grupos locais, estar próximo e estar distante, caçar e comer, cultivar roça e fazer farinha, visitar os mortos através dos sonhos, etc (idem)".

Tanto o *koha* (Zo'é) quanto o *tekoha* (Mbya) fazem referência ao que ambas as autoras sugerem ser espaços de atualização de um modo de ser, chamados *teko* no caso Guarani, e *wereko*, no caso Zo'é. São termos equivalentes linguisticamente, e não se associam na língua com o *harakwá* Awá-Guajá, por isso tão pouco defino o *harakwá* como um lugar de "por em prática" um "jeito de ser/ viver", mas sim, como também sugerem as autoras, um território que é suporte para o exercício de relações sociais definidoras, seja de caça e coleta, alianças ou rituais. Uma territorialidade, cujo espaço não é dado *a priori*, e que aparece de acordo com as interações entre as pessoas, o ambiente e os diversos seres no mundo, parece fazer eco entre o *harakwá* awá-guajá, e essas outras formas.

Se pensarmos em uma tradução literal, *akwá* (de *ha-r-akwá*) é traduzido como "saber" ou "conhecer", *harakwá* pode ser traduzido por "meu conhecimento" (já que o *ha* é o pronome de 1ª pessoa), e se transpusermos essa idéia para o território, tal como fazem os Awá, *harakwá* pode ser pensado como "aquilo que conheço" ou "meu conhecer". Portanto o que parece estar em jogo é um constante processo conhecer e intervir (no ambiente), onde o movimento (*watá*) é resultado das relações, e vice-versa. Com isso, os Awá-Guajá parecem afirmar que o território é algo sinônimo à conhecimento, e tais relações de conhecer (caçar, coletar, habitar) que estabelecem com a - que chamam em português - "minha área", são os motivos pelos quais se locomovem. Uma mesma palavra -*akwá*, é capaz de expressar fatos aparentemente diferentes, como território e o pensamento, e sugere que tais noções estejam diretamente relacionadas. Por isso, uma outra tradução possível a *harakwá* pode ser local onde pensamos. Ando... logo penso... logo existo.

### ***Wari'arakwá***

Como vimos, o termo *harakwá* parece ser tributário à idéia de -*akwá*, que encontra nas palavras "conhecimento", e até mesmo "domínio", prováveis traduções, e encontra paralelos em outras línguas Tupi como o Mbya, onde Dooley traduz o termo -*kuaa* por "saber" e "aprender". Se partes da floresta são o *harakwá* dos humanos, alguns animais, além de outros seres, possuem o seu próprio *harakwá*. Esse fenômeno foi primeiro observado por Cormier - embora pouco explorado - observando que os Awá situam a terra em que vivem os humanos (*wy'*) como o *harakwá* de *Maíra*, *Mai'irakwá*, na grafia da autora (2003, p. 72). No decorrer do meu trabalho de campo, outros *harakwá* também apareceram como ligados a distintos animais, locais onde os animais "gostam" (*maparahyĩ*) de estar. Assim, os cocais da espinhosa palmeira *jú* (*Marajazeiro* - *Pyrenoglyphis maruja*) é o *harakwá* de uma determinada vara de porcos um *txahórakwá*, pois é este o local que encontram comida e "gostam"; da mesma forma a copa das árvores é o *harakwá* dos guaribas (*wari*), por isso, *warirakwá*; os buracos (*akwáj*) são o *harakwá* dos tatus (*tatúa*); e as águas o *harakwá* do jacaré (*jakaré*), poraquês (*manaki*) e capivaras (*kapiwá*). Os Awá não se reportam aos *harakwá* de todos os animais que conhecem, mas apenas dos que se interessam, seja por que os caçam, ou simplesmente gostam, conhecendo seus hábitos<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Os Awá chegam a dizer que até mesmo os *karai* (não-indígenas) tiveram suas *karai ka'a*, "florestas dos *karai*", porém as destruíram e, hoje em dia estão interessados destruir as *ka'a* dos Awá.



Tal como ocorre aos humanos, para esses animais, a escolha de um *harakwá*, passa pela combinação de hábitos alimentares, acesso a recursos básicos de subsistência e a qualidade do *habitat* (segurança, conforto, distância segura de predadores, etc), e tal combinação de fatores é expressa pela idéia de *maparãhỹ*, "gostar". *Warí maparãhỹ ka'á*, "os guaribas gostam da floresta", é dito como se explicassem o fato da floresta ser repleta desses primatas; bem como os macacos cuxiús (*kitxiu*), macacos-pregos (*ka'i*) e macacos-cairara (*kaihú*). A ênfase na idéia de "gostar" explica hábitos, gostos e atitudes - dos humanos e outros seres - com relação à sua vida, com a idéia de *maparahỹ*, utilizada em diferentes contextos, que variam do parentesco a à caça.

É certo que a minha limitação lingüística impossibilitou-me aprofundar formas mais precisas pelas quais expressam a ecologia, tendo que me contentar em nossas conversas com idéias abstratas tal como "gostar". Também não há dúvidas que trata-se de uma redução de formas complexas do pensamento Awá, impossíveis de serem plenamente cotejadas a partir de um incipiente domínio da língua, porém, esta ênfase na idéia de "gostar" não seria de todo equivocada uma vez que, encontramos em outros casos etnográficos, idéias não muito diferentes para explicar o porque da ocupação de determinado sítio, onde, se assim posso definir, o gostar (em um sentido forte, se assim posso afirmar) é um componente central da espacialidade, tanto dos humanos quanto dos animais.

Os Zo'e, por exemplo, se relacionam com suas áreas de vida, algo parecido com os Awá. O termo *-koha*, "lugares de exercício de um jeito de ser", pelo qual se referem a seus territórios, era utilizado "não só quando falavam de si mesmos, mas quando falavam de outros seres, com ênfase para algumas espécies de macaco (coatá, guariba e prego) e em relação aos mortos (*taiwyt*) (...)." (Havt 2001, p. 77). No caso dos Zo'é, a noção de *-koha*, também se aplica a alguns animais e não a outros e, por exemplo, os caititus e queixadas são, segundo os Zo'e, animais que não possuem *-koha*, ou ao menos eles não sabiam seu *-koha* (idem). Estas áreas tradicionais de vida Zo'e, que, como nos caso Awá, extrapolam a condição humana, são vinculadas às espécies, de acordo com as características da espécie e do ambiente. A autora menciona que o *-koha* dos diferentes seres é definido pelas características ambientais que ligam o espaço a determinado animal, de acordo com hábitos alimentares que liga o animal "dono" (*-jet*) da área a determinado local, além dos hábitos de vida que ligam as espécie a seus respectivos ambientes. Para a autora, o *-koha* Zo'e pode ser traduzido de forma simplificada por "lugar de", e de forma mais adequada por "lugar de exercício de um jeito de ser/viver", bem próximo do já apresentado *tekoha/ tekoá*, dos Guarani.

A caçada a determinado animal é entendida, pela ótica da presa, como uma invasão a seu *harakwá*. Os Awá explicam que os guaribas (*wari*) enxergam os Awá como *karai caboclos*, termo pelo qual os próprios Awá se referem aos *karai* invasores. Devido às formas de caça aos guariba (que veremos no capítulo 6) - que consiste basicamente em uma emboscada aérea, em que os homens sobem nas árvores onde os animais se escondem e lá travam uma pequena batalha -, os caçadores são percebidos pelos guariba tal como os Awá percebem os *karai* que, por exemplo, abrem estradas nas áreas dos Awá: "são madeireiros que vieram nos matar", pensam (*imarakwá*) os guaribas.

Humanos e animais percebem o espaço de acordo com as suas experiências. Trata-se de uma territorialidade, que feita e refeita, varia de acordo com o ponto de vista do sujeito envolvido no processo. Desta forma, as muitas invasões que ocorrem hoje em seus territórios, são vistas como o fim do *harakwá* de muitos animais. Esse é um dos principais problemas relacionados às invasões ilegais e derrubada de madeiras. Além do óbvio desastre ambiental que todos percebemos, os Awá dizem que as espécies animais que não são mortas, fogem à procura de novos *harakwá*, mais distantes. Depois do contato tiveram que aceitar que os limites colocados pela nova vida, vão de encontro com as suas concepções sobre o território, constituído agora por rotas fixas que saem sempre das imediações dos postos indígenas. Os conjuntos multi-comunitários que viviam dispersos nos diferentes pontos da floresta, cuja troca de objetos, serviços e cônjuges era feita nos encontros destas pequenas aldeias - quase sempre - durante a estação seca, vivem agora confinados em uma (aos olhos dos Awá) estranha convivialidade, em aldeias fixas. Quatro postos da Funai, cada um com uma aldeia, é essa a nova realidade.

## Sobre o mundo

A terra, *wy'* tal como nós a conhecemos - o local onde vivem os humanos - é apenas uma pequena parte do universo social que, além de *wy'*, ainda contaria com alguns patamares celestes, os diversos *iwá* (ou "céus"), onde habitam os mortos, *karawá*, *tapãnas*, *-nimás* (duplos celestes), além de *kamarás* e *karais* celestes. Sua cosmografia também conta com um mundo subterrâneo, também chamado *iwá*, onde vive uma outra humanidade, e que os humanos da terra pouco sabem. Essa paisagem seria resultado da separação de um mundo anterior, onde céu, terra e sub-terra estavam muito próximos, quase confundindo-se. Como em diversas sócio-cosmologias Tupi, os Awá se referem a uma separação das camadas

cósmicas, cujo resultado principal foi a “especiação sociológica da terra” (Viveiros de Castro 1986). Os Awá narram alguns mitos do ciclo dos gêmeos Tupi-Guarani (como veremos no próximo capítulo), além de uma versão curta sobre o tema do dilúvio que teria destruído uma primeira humanidade e configurado o mundo atual.

Os Awá contam que, no passado, antes da grande separação, a terra era um local insuportavelmente quente, esburacado, cujo céu (*iwá*) era possível tocar levantando apenas os braços. Nessa época, "o céu era um pouco mais alto que o telhado de uma tapirí", me disse um homem, e quando os guaribas pulavam de galho em galho pela mata, os Awá os matavam com muita facilidade, não precisando subirem em árvores para caçá-los, pois do chão um caçador conseguia acertá-los com suas flechas. Muito embora experimentassem um relativo conforto, devido a abundância e facilidade em matar caça e conseguir frutos nas árvores de baixa estatura, sofriam com as altas temperaturas da terra, que era muito próxima ao céu - um lugar muito mais quente -, acarretando além de grande desconforto, muitas queimaduras em suas peles. A terra era também um local esburacado, cujos galhos caídos serviam como pontes e pinguelas na travessia de uma infinidade de grandes fossos e buracos que formavam a superfície. Foi nessa época que muitas pessoas despencaram para o patamar subterrâneo, cujo acesso era livre, e jamais conseguiram sair. Foram esses humanos (literalmente) decaídos que deram origem à população do patamar (*iwá*) subterrâneo.

As que mais sofriam com aquele calor eram as mulheres, elas simplesmente detestavam, e tinham completa aversão à proximidade com o sol. Certo dia uma esposa pediu ao marido que tomasse alguma providência pois não agüentava mais tanto calor:

"Meu marido, por que o céu tem que ser tão baixo? Por que aqui na terra faz tanto calor? Assim eu não consigo viver, não consigo não".

Insatisfeito com o sofrimento de sua esposa - e de seu próprio padecer -, o homem pediu ajuda ao pássaro *japú* (japú-preto, *Psarocolius decumanus*), que, como tantas outras espécies animais nesta época pré-separação, era também humano, seu nome, *Japú Jará*<sup>27</sup>. E o *japú*, por saber como fazê-lo, aceitou em elevar o céu à altura que permanece até os dias atuais:

"Pode deixar meu *harypiara* (parente próximo), elevarei o céu para que vocês não se queimem nem sofram mais com todo esse calor", disse *Japú Jará*.

---

<sup>27</sup> A maioria dos animais míticos (além dos atuais *karawá* celestes) são referidos pelo designativo *jará*, comumente traduzido por "dono" na bibliografia Tupi-Guarani, mas que aqui aparece com contornos próprios, o que apresentarei nos capítulos 4, 5 e 8.

*Japú Jará* puxou o céu, afastando-o para longe, bem acima da terra (*waty*, "longe acima"), isso fez com que as árvores crescessem mais alto e, desde então os homens devem subir até as copas para caçarem os guaribas.

Depois desta mudança, *Japú Jará* e sua esposa subiram ao céu, permanecendo lá até os dias atuais, o pássaro *japú*, que ficou aqui na terra é o seu *nimá* (xerimbabo/ ou mesmo "duplo terrestre", como veremos). Assim como outros seres-animais que aqui eram humanos e excelentes caçadores (e nesse caso *jará* é o melhor termo para definir essa humanidade magnífica) também foram para o céu, deixando a terra à humanidade, bichos e plantas. E até hoje a distância entre os patamares celestes e a terra é controlada por *Japú Jará*, é ele que não deixa o céu subir demais (nem cair), fazendo com que o cosmos permaneça estável.

Enquanto o céu subia, se desprendendo, muita terra caiu dos patamares celestes, preenchendo os grandes buracos que haviam na terra e encerrando definitivamente no patamar subterrâneo, a população que, antes da separação, havia caído nos buracos. A terra endureceu e as pessoas do subterrâneo não voltaram mais à terra (*wy'*), e nem os habitantes da terra conseguem descer até lá. Desde a separação, me explicaram, a terra é um local fresco - diferente do que era - com árvores altas onde vivem uma grande fauna de macacos que lhes servem de alimento. Tendo a pensar que, de certa forma, tal como ocorrera com os Araweté, como observa Viveiros de Castro (1986, p. 184), os Awá também foram "deixados para trás", ainda que pelo pedido (algo infeliz) de uma mulher.

Versões de narrativas como essa podem ser encontradas em diversos outros povos do conjunto Tupi. Os Ka'apor, um povo Tupi-Guarani habitantes da mesma região que os Awá, relatam que havia um tempo em que o céu caiu sobre a terra, ficando na altura das casas. Esta terra ficou escura e sem sol até o dia em que alguns humanos cortaram o céu e, através desse buraco, algumas pessoas nele adentraram. Neste momento o céu se separou da terra novamente e os que entraram pelo buraco estão lá até hoje (Huxley, 1963, p. 242). A versão Awá - que considero um pouco mais rica do que a trazida por Huxley - conjuga os temas da "subida/ queda" do céu com a do "mundo queimado" (aqui associado ao calor céu), como um dos motivos causadores da separação entre terra e céu (para outras versões ver Lévi-Strauss [1964] 2004, p. 333-334 e Viveiros de Castro 1986, p. 189). Na versão Ka'apor o céu cai, enquanto que na versão Awá o céu, originalmente baixo, se eleva. Além disso, o desconforto derivado da queda do céu entre os Ka'apor está relacionado a escuridão que foi gerada na

terra, enquanto que no caso Awá o céu originalmente baixo causava desconforto devido ao super aquecimento.

## ***Iwá***

A descrição é a de um local belo, claro, limpo, e farto em comida, com poucas árvores e muitas pessoas, e muitos são os grupos de seres que povoam o *iwá*: parentes mortos, duplos celestes, animais, plantas, e uma infinidade de seres próprios deste lugar, sendo os principais deles, os *karawá*. Os *karawá* são descritos como "os Awá do *iwá*", os ex-habitantes da terra, com os quais os humanos se relacionam de diferentes formas - e continuaremos vendo no decorrer deste trabalho. Diferentemente da *wy'*, a terra, descrita como suja e perecível, o *iwá* é um local muito agradável e de fartura. As poucas árvores que lá existem são baixas palmeiras, e os frutos gerados por elas, além de estarem ao alcance das mãos, são maiores que o da terra. Assim os inajá (*inajá*) e a bacabas (*pinõwá*) do *iwá* são, além de muito carnudas, alcançáveis no esticar dos braços.

Se há algum ponto de convergência, nos múltiplos pontos de vista que as pessoas possuem sobre o *Iwá*, ele está no superpovoamento deste lugar. "*Ha'i têtê awá*", essa é a primeira coisa que os Awá falam para explicarem o céu: "Há muitas pessoas lá!", alguém dizia; "Parece Santa Inês!", comentava outro; ou "É maior até mesmo do que São Paulo!", afirmava alguém para que eu realmente entendesse a dimensão do lugar. Dos habitantes que compõem esse local densamente povoado estão diversos seres: (1) os *Awá-Guajá* que já faleceram - o *iwá* é o destino *pós-morte* de todo habitante da terra, como veremos no capítulo 5, e, em linha gerais, uma vez falecida, a pessoa lá é ressuscitada, passando a viver na forma *karawara*; (2) os *Tapãna* (ou *Tapã*), seres celestes característicos do *Iwá*, e que segundo os Awá-Guajá exercem proeminência sobre as outras criaturas celestes, sendo referidos também como "chefes" ou "prefeitos" do céu; (3) diversos *karawá*, que seriam potências animais, vegetais, além de objetos, que no céu são humanos; (4) e os *kamará* e *karai* que, segundo me relataram, possuem uma boa relação com eles. Nos capítulos seguintes, veremos mais sobre esse seres.

Os patamares celestes (*iwá*), são incontáveis, os humanos não sabem ao certo quantos níveis existem sobre a terra. Na subida para o céu (*ohó iwá pe*) que os homens experimentam, sobretudo no ritual da *takája*, uma vez no *iwá*, conseguem subir para mais dois ou três

patamares a fim de visitarem outras aldeias celestes. Subir mais do que isso torna-se perigoso, por dois motivos: (1) os homens correm o risco de se perderem no caminho de volta, dado a vastidão desses diversos céus - Uirahó me conta que os *Karawara* querem levar os homens para diversas aldeias, algumas muito longínquas, na intenção de deixá-los vivendo com belas esposas e comida farta, o que implica na morte dos humanos que isso fizerem, pois não voltarão à terra; (2) os humanos não possuem condições físicas de agüentarem o calor do céu, *iwá hakú*, capaz de queimar violentamente suas peles. Quanto mais distante for o patamar celeste, mais quente ele será, alguns são locais impossíveis de se atingir devido a esse calor letal. Os humanos não agüentam o calor do *iwá*, e por isso em suas viagens, como no ritual da *takája*, não podem lá permanecer durante um longo período de tempo. O local é tão quente que os *karawá*, seus principais habitantes, precisam descer à terra para se banharem e beberem água, uma vez que aquela água avermelhada do *iwá* é imprestável ao consumo. Toda água utilizada pelos Awá celestes é retirada da terra, e somente os jacarés (*jakaré*) - que lá vivem - agüentam a temperatura elevadíssima das águas celestes. Quanto mais distante for o patamar, mais quente ele será.

Além dos diversos *iwá* superiores, há aquele inferior que, diferente do céu, os Awá não mantêm contato desde a época da separação dos mundos. Este patamar é a morada de diversos seres, entre eles *Pirá Jará*, que podemos traduzir por hora como "duplo dos peixes" (em uma tradução provisória), um caçador de nhambus (*iramú*), que cria diversos animais como porcos e antas. Além desse, há também *Y'jará*, "duplo da água" (também em tradução provisória) que caça porcos com flechas de taquara, tal como a dos humanos (voltarei a discutir a idéia de *jará* nos capítulos subseqüentes, inclusive a idéia de "donos" - nesses e em outros seres - porém, para os casos acima, a idéia de "duplo" fornece uma tradução adequada).

Como o patamar inferior à terra é também chamado *iwá*, traduzir esse termo por "céu" se mostra um equívoco. Por isso, seguindo outros autores, e na falta de termo mais adequado, utilizarei a palavra "patamares". É esta composição do cosmos em camadas, tão difundida entre os Tupi-Guarani (veja por exemplo Gallois 1988; e Viveiros de Castro 1986), que ordena a cosmografia Awá-Guajá. Muitos patamares acima da terra, e um abaixo, formam o mundo. Durante toda a tese voltaremos às relações entre a terra e os patamares celestes, por isso é necessário apresentarmos, ainda que incompletamente estes espaços. No caso dos Awá, podemos afirmar que a terra, *wy'*, seria, em contraste com o *iwá*, basicamente o local onde a vida dos humanos se desenrola, o local onde os Awá "vivem", enquanto o *iwá* seria o seu destino *post-mortem*, e a morada dos *karawá*, embora os humanos também o freqüentem

O esquema do cosmos Awá-Guajá me foi descrito como constituído de vários níveis superpostos - mas nem sempre em um eixo vertical - uns aos outros. As distâncias seriam, tanto no plano vertical, quanto horizontal, e o *iwá* não é somente o céu que vemos da terra (embora esse também seja *iwá*). Os homens que conseguem viajar até lá - através da *takája* -, para alcançá-lo, devem seguir para o alto e para o leste (na direção em que nasce o sol). Ao subirem pela *takája* chega-se à um patamar intermediário, aquele repleto de água vermelha (*pinã*) e quente (*hakú*) e, uma vez nesse patamar, sobe-se novamente, agora em direção ao leste, e lá está a aldeia dos *karawá*. A concepção do cosmos Awá é um tanto próxima da forma como os Araweté definem também sua cosmografia, pois lá, tal como entre os Awá, "a representação do universo como sendo composto de camadas superpostas (...) se mostra inadequada para uma descrição da cosmologia (...), os valores verticais e horizontais do cosmos se misturam, ou interfluenciam, e as qualidades simbólicas do espaço distorcem qualquer neutra geometria " (Viveiros de Castro op cit, p. 188-189).

O esquema geográfico do cosmos, compreende, além dos infinitos *iwá*, dois outros níveis intermediários. Um deles é chamado *uru ripá* ("a aldeia dos urubus"), e o outro *ya'* ("água") - ou ainda *ya' hakú* ("água quente"), *ya' hamãe* ("grande água"), ou ainda *iwá ya* ("água celeste"). No caso desta última o topônimo não é importante (acredito nem existir) - e cada pessoa se referia com um nome diferente, e *ya'* é satisfatório. Neste último, as águas muito quentes tem "a cor de urucum", e os únicos habitantes são jacarés, que, junto com os urubus que vivem em um patamar próximo, são os únicos que bebem dessa água. A morada dos urubus, é uma espécie de anexo do *iwá*, bem próximo à terra, é controlado por um urubu celeste de aparência humana, *urú jará*, "o senhor dos urubus". Ao sentirem cheiro de carne podre, os urubus descem à terra para se alimentar e, após isso, retornam. Diferente de mim, os Awá nunca demonstraram dúvida quanto ao fato dos urubus que povoam a terra morarem no céu. Em uma determinada situação, algumas pessoas encontraram um ninho com ovos de urubus no alto de uma embaúba, próxima à aldeia, foi quando perguntei se os urubus não faziam seus ninhos no céu. Um homem me respondeu enfaticamente que era óbvio que não (fazendo o meu ceticismo parecer ainda mais estúpido), que os urubús (*urú-*) precisam das árvores para fazerem seus ninhos, e na morada dos urubus (tal como nos *iwá* acima) não havia árvores para isso. Em uma outra situação, ao ver alguns urubus dormindo na copa de uma outra árvore fiz, insistentemente, uma pergunta semelhante (do tipo, "por que eles dormem aqui e não no céu, já que moram lá?", ou outra pergunta tão aparvalhada como esta), e alguém

me respondeu que eles dormem na terra, mas freqüentam a morada dos urubus, e inclusive alguns dormem no céu.

No que tange à vida social, o *iwá* é habitado por uma boa parte dos tipos de seres humanos que vivem na terra, sejam os *awá*, os *kamará* (outros indígenas) e os *karaí* (não-indígenas). Os Awá celestes são chamados *karawá* (ou *karawara*, na forma nominal), uma classe complexa de seres (que discutiremos em detalhes no capítulo 8) que os humanos costumam chamá-los simplesmente por *awá* (humanos). Estes são descritos como "belos" (*parahy*), e adornados com braceletes e cocares de penas de tucano; em seus corpos estão coladas penas de gavião e urubu rei; as mulheres vestem-se de saias, também trabalhadas com penas de tucano. Além dos *karawá*, também existem os "não-indígenas", *karaí*. Ao descreverem o *iwá*, enfatizavam que há motocicletas, caminhões, carros, espingardas, munições, e toda a sorte de objetos que os *karaí* fabricam.

Na morada dos ancestrais as casas são tapirís (*tapãĩ*), tal como os existentes na época que viviam na floresta, antes do contato - e que atualmente são construídos na temporada de verão, nos retiros de caça. Compostos por um telhado de palha (preferencialmente babaçu e açaí) que recobre toda a estrutura de troncos de madeira presos ao chão, e/ou amarrados nos galhos baixos de árvores. Uma diferença de natureza entre a arquitetura celeste e a terrestre, é que no *iwá* todas as estruturas de madeira são confeccionadas com uma madeira especial só existente lá, conhecida como *iranãñã*. Essa madeira, como quase tudo que há no céu, é de cor branca (*txũn*), e utilizada na fabricação dos moquéns e casas celestes. Quanto a dieta, ela é idêntica à da terra, com a diferença de que bem mais farta: com caça, frutos de coleta, farinha e cultivares como abóbora, macaxeira, melancia, mandioca, batata, cará e arroz, todos consumidos pelos *karawá*. Caça e mel são retirados da terra, enquanto os cultivares e frutos de coleta são adquiridos no próprio *iwá*, sempre mais fáceis de acessar e maiores. As palmeiras (bacaba, inajá, açaí, babaçu), como já mencionei, são baixas e seus frutos alcançáveis com um esticar de braços, tal como as árvores frutíferas como o cajú (*akajú*) laranja, bacuri (*mũkũrĩ*), banana (*makõa*), além dos pequis (*mykya'á*) que, muito carnudos, possuem caroços bem pequenos, bem diferente dos caroços grandes e espinhentos dos pequis terrenos. Me disseram que no céu também torram farinha (*tyrymy*), tal como os Awá da terra aprenderam com a FUNAI.

Esses *awá* celestes (os *karawara*) podem ser desde parentes mortos, até animais *jaras* cujo estatuto celeste é o de *harapihiara*. Só descem à terra para caçar durante o dia, e quando



descem à noite, é apenas nos meses de verão, durante o ritual da *takája*. E, mesmo havendo diversas espécies animais no *iwá*, eles não são caçados, somente criados como animais de criação ou, simplesmente, vivem soltos. Cada *karawá* possui uma especialidade na caça, derivada, quase sempre, de seu gosto por algum tipo de carne. Só para termos uma idéia (já que voltaremos ao tema mais abaixo), o *karawá* chamado *Makaró Jará* (cujo duplo na terra é o pássaro *makaró*, pomba-galega - *Patagioenas cayennensis*) é um *karawá* que vem à terra caçar somente porcos; assim como o *P'u'á Jará* (cujo duplo terrestre é o pássaro *p'u'á*, pipirade-bico-vermelho - *Lamprospiza melanoleuca*) com seus arcos e flechas energizados (*tatá*), caçam somente guaribas. São dezenas de *karawara* que apresentarei no capítulo 8, por ora é importante enfatizar que todos eles possuem livre acesso à terra, descendo para caçar - sempre - durante o dia, voltando para ao *iwá* antes do sol se por. Sua técnica de caça é bem precisa e específica. Além de serem muito rápidos, suas armas - flechas (*wy'ya*) e tabocas (*kĩ*) - são dotadas de *tatá* (fogo/energia)<sup>28</sup>, proporcionando-os uma vantagem técnica durante a caçada, que aniquila a presa com precisão e rapidez. Alguns deles utilizam espingardas (*maká*) e seus cartuchos também, ao invés de chumbo, são compostos de *tatá*. Os humanos não conseguem ver tais caçadores extraordinários pois, além de serem muito velozes e eficientes em suas caçadas, descem à terra em locais afastados, dentro da mata, e nunca coincidem em descer nos locais onde os Awá-Guajá estejam circulando. Ao caçarem algum animal, os *karawá* amarram a presa abatida e voltam ao *iwá* imediatamente, o trabalho na terra só consiste em abater, e todo o processo de "pós-caça", fundamental para o consumo da carne -, que consiste em despelar o animal (*hapê*) (retirar por queima e raspagem e/ou corte a pele do animal), destripar e moquear -, é realizado no *iwá*. Os *karawá* não estocam a carne moqueada nem mesmo por um dia sequer, como fazem os humanos. Após a carne ser partilhada e consumida, e seus filhos voltarem a ter fome, retornam à terra para uma nova caçada, e por serem caçadores magníficos, não encontram grandes dificuldades no abate de novas presas. O mesmo ocorre com o mel (*haíra*). Muitas foram as vezes em que abríamos um tronco e a quantidade de mel era muito aquém da que esperávamos, eis que alguém sempre me explicava

---

<sup>28</sup> A idéia de *tatá* é utilizada para definir tanto a energia elétrica quanto o fogo. Assim, o poraquê (*maraky*), o peixe elétrico (*Electrophorus electricus*), seria dotado de *tatá*, tal como a minha lanterna também é dotada. Ao mesmo tempo, *tatá* é o vocábulo pelo qual denominam o fogo. Ao traduzirem *tatá* para o português, por vezes traduziam como "fogo", por vezes como "energia", a depender da situação em questão, porém, se tomarmos o cognato Mbya para fogo -*ata*, tendo a supor que a energia é vista pelos Awá como fogo.

que algum *karawá* já havia passado por ali e levado mel para o céu; e os *karawá* extraem os muitos méis sem abrirem o tronco ou derrubar as árvores, diferente dos Awá.

## Sobre os animais celestes

A produção de animais de criação entre os Awá-Guajá foi discutida por Cormier (2003). A autora descreveu o interesse das pessoas pela domesticação de animais, enfocando sobretudo uma perspectiva feminina para o fenômeno, uma vez que as mulheres são parte importante nesse processo. Como não poderia ser diferente, voltarei ao tema da domesticação ainda nessa tese uma vez que é uma característica fundamental do sistema de relações dos Awá. Como o assunto, por hora, é o *iwá*, para finalizar esse capítulo, gostaria de apresentar os seres domesticados que lá estão.

Os animais criados no *iwá* são ligeiramente diferentes dos da terra. As onças (*jawara*) celestes, por exemplo, são maiores que as terrenas, e muito mais ameaçadoras. No patamar terrestre os *jawara* são uma eterna preocupação aos humanos, sobretudo pela sua astúcia e desejo de carne – fazendo-os permanecerem em estado de atenção durante as caçadas. Já no *iwá*, os *jawara* celestes, muito mais robustos que os terrenos, vivem presos e amordaçados. "A onça tá amarrada no céu!", todos costumavam me dizer. E embora os Awá-Guajá me dissessem que as onças do *iwá* são muito bravas, e que são controladas todo o tempo para não ferirem os habitantes celestes, mesmo assim elas protagonizam cenas de ataques aos Awá-Guajá celestes oferecendo riscos à vida de muitos seres no *iwá*. Esses jaguares celestes ainda descem à terra para capturarem porcos e levarem ao céu para se alimentarem.

Ainda no bestiário celeste, é mencionada uma espécie de macaco guariba, que, diferentemente dos de cor preta (*pihúna*) encontrados no território awá-guajá, seria de vermelho (*pinã*), e só existiria no *iwá* (embora hajam bugios avermelhados em boa parte da Amazônia). Ele desce à terra atrás de frutos e os leva para comer no céu. Este *wari* especificamente é um devorador de humanos, e encontrá-lo na floresta acarretaria em morte. Cormier (2003) lembra que além dos habituais guaribas de cor preta encontrados na região dos Awá-Guajá, existem variações da cor dessa espécie pela Amazônia, e a variação “ruiva” seria uma delas. Na região dos Awá-Guajá só existem guaribas da cor preta, com as extremidades (patas e pontas do rabo) levemente avermelhadas, e os guaribas completamente vermelhos seriam animais mitológicos. Não poderia afirmar com segurança qual seria o

estatuto da relação entre esse *wari* vermelho (desejoso da predação humana), e a relação de caça que os humanos tem com os *wari*.

Em linha gerais, esse é o mundo onde vivem os Awá. Vejamos agora os seus habitantes.

## *Awá*, Pessoas

### A origem dos seres humanos

A criação da humanidade é referida ao herói cultural *Maíra*<sup>29</sup> quando, sozinho no mundo, a partir de um tronco de árvore (*irákera*, "originado da madeira"), produziu a primeira mulher na terra (*wy*). A partir do surgimento e conseqüente gravidez dessa mulher, inicia-se um ciclo a partir do nascimento de dois meninos gêmeos, filhos do herói, um chamado *Maíra* e o outro *Ajỹ* (*gambá*, mucura), e suas aventuras até abandonarem a terra, partindo para o céu. Abaixo apresento como introdução ao capítulo, uma seqüência de acontecimentos míticos cuja unidade compõem um tema mais amplo, referente à origem da primeira humanidade. Embora os Awá narrem poucos mitos, penso que os transcritos abaixo, são uma boa apresentação sobre os habitantes do mundo tal como os Awá os concebem. Não é a intenção desta tese produzir uma exaustiva análise desses mitos, destaco-os apenas por serem "histórias" (*mumu'u* - "ensinar/contar"; e *mumu'ũáena*, "o que foi dito", "narrativa") que os Awá me relataram a fim de que eu entendesse melhor o que são e o que fazem.

Os mitos abaixo aparecem transcritos com repetições de frases e idéias, repetições estas constituintes às formas pelas quais são narrados (com pausas, anáforas e outros recursos que marcam as narrativas). Minha intenção, longe de entediar o leitor - ou empobrecer os argumentos de meus interlocutores -, é manter um certo ritmo oral, tal como alguns mitos parecem exigir. Os mitos me foram narrados por Uirahó (um homem adulto), Takya (um velho), Pirama'a (um velho, pai de Piraima'a), Panapinhum (uma mulher) e Kaau'i (um jovem), alguns em nossa língua franca e outros na língua Guajá. As melhores narrativas são as de Uirahó e Pirama'a, e boa parte dos mitos abaixo são provenientes das falas de Pirama'a. Este último não fala português, portanto tive que traduzir suas falas inteiramente (ainda que mal, e com a ajuda de muitas pessoas), o que me revelou detalhes riquíssimos e episódios inteiros. No final da tese apresento em anexo mais alguns mitos.

---

<sup>29</sup> Quando utilizado na forma independente o nome *Maír* ganha o sufixo nominal "a", e aparece como *Maíra*. Se utilizado com outro substantivo, prevalece a forma original *Maír*, como por exemplo *Mair nimá*, "animal de criação de Maíra". Farei aqui o uso das duas formas, a depender da situação.

## A primeira esposa

*Maíra* não tinha esposa, e passou muito tempo sozinho sem esposa, até que um dia viu uma árvore. A árvore possuía um tronco com formas que, ligeiramente, lembravam um corpo humano. De seu tronco ramificavam galhos que, vagamente lembravam braços, e sua base se estendia pelo chão, em raízes aéreas que mais pareciam pernas. Após tanto procurar, o demiurgo escolheu essa árvore para transformar em sua esposa. "Eu não tenho esposa, vou fazer deste pau a minha esposa" disse *Maíra*. Assim daquele tronco ele fez aparecer as mãos, os braços, seios, pés, pernas, cabeça, olhos, boca, nariz, e vagina. E o tronco se transformou em mulher. Quando essa primeira mulher surgiu, perguntou a *Maíra*: " Eu vi o que você fez. Por quê você me fez assim? "; "É assim mesmo", respondeu o demiurgo, "Eu não tinha esposa, e agora tenho". Logo depois fizeram sexo e ganharam filhos<sup>30</sup>.

## A fuga de *Maíra* (pai)

Houve uma época em que os pequizeiros só davam flores, e a fruta do pequí (*mykia'á*) não existia. Assim *Maíra* falou para sua esposa:

- Vá pegar pequis para comermos!

Ela lhe responde que não e diz - dos pequizeiros só brotam florzinhas.

- Então vá lá olhar! - disse *Maíra*.

A "mulher-pau" de *Maíra* não quis ir e disse - Não vou, lá só tem florzinhas e frutinhas bem pequenos, eu sei. Do pequizeiro não nascem grandes frutos.

*Maíra* ficou bravo com sua esposa.

- Eu vou embora para longe de você. Você não é uma boa esposa para mim - disse o demiurgo.

*Maíra* pegou suas flechas e foi-se embora. A esposa de *Maíra* estava grávida de gêmeos, um deles muito sabido, por isso falou de dentro da barriga para sua mãe:

---

<sup>30</sup> Os mitos a seguir se relacionam diretamente ao ciclo mítico dos gêmeos Tupinambá trabalhados por Lévi-Strauss em *História de Lince*, e merecem uma discussão mais aprofundada à luz dos materiais e noções do autor, que infelizmente não terei condições de desenvolver no momento (ver Lévi-Strauss, 1993).

- *Amỹ* ("mamãe"), vamos sair e procurar por meu pai!

Os meninos se chamavam *Maíra*<sup>31</sup> (tal como o pai) e *Ajỹ*<sup>32</sup> (gambá, mucura). A mulher, carregando os seus dois filhos no ventre, anda, anda, anda, até encontrar as pegadas de *Maíra* pai. Daí, continua andando, até encontrar folhas muito bonitas, e o bebê *Maíra* diz para sua mãe:

- *Amỹ*, pegue essas folhas para mim!

A folhas estavam repletas de marimbondos que picaram toda a mãe do pequeno *Maíra*. Ela ficou muito machucada e brava por causa das picadas que levou. Gritando, disse para o filho que carregava no ventre:

- Por quê você me pediu essas folhas? Eu estou toda machucada! Você quer comer folhas? Por que você quer comer folhas? Agora, e por isso, eu vou matar vocês dois.

A mulher começa a bater em sua própria barriga com muita força, "pá, pá, pá", certa em matar os gêmeos. Surpreendentemente, apesar das diversas pancadas, *Maíra* e *Ajỹ* não morrem. Eles são muito fortes. Depois das pancadas que sua mãe desferiu na própria barriga, *Maíra* cessa o diálogo com sua mãe.

Então, a mãe lhe pergunta:

- Onde está o seu pai que eu não o acho?

*Maíra*, de dentro da barriga, nada responde pois está zangado com sua mãe. A mulher continua a caminhar pela floresta, quando encontra o rastro de alguém, porém, não sabe que se tratam de pegadas de onças, e pensa ser um caminho aberto por seu marido. Ela pensa:

- Acho que o meu marido está por aqui. Sim, ele foi por aqui mesmo, e segue pela trilha.

---

<sup>31</sup> Tal como na mitologia Tupinambá, a mitologia Awá-Guajá narra as aventuras de *Maíra*, que logo sairá de cena cedendo lugar ao seu filho, chamado *Maíra* (e irmão de gambá), como veremos. Enquanto os Awá destacam dois demiurgos, pai e filho respectivamente, na mitologia Tupinambá encontramos seis gerações do demiurgo: (1) Monam, o primeiro humano; (2) "Maíra-Monam"; (3) seu filho "Sumé" que teve dois filhos; (4) "Maíra-Pochy", um dos netos de "Maíra-Monam"; (5) o filho de "Maíra-Pochy", apenas chamado "Maíra"; (6) e "Maíra-Ata, sexto e último demiurgo" (Lévi-Strauss 1993, p.51; 57). De acordo com Lévi-Strauss: "Ehrenreich, e Métraux em seguida, estima, provavelmente com razão, que as divindades que se sucedem e se substituem ao longo do relato constituem uma só; que são, como diz Métraux, desdobramentos umas das outras" (Lévi-Strauss 1993, p.56).

<sup>32</sup> Na versão de Thevet para o mito Tupinambá, a mulher engravidada de duas crianças a partir de pais diferentes: um dos gêmeos é filho de "Maíra-Ata", e o outro fruto de um estupro feito por "Gambá" (Lévi-Strauss op.cit, p.59).

## O encontro com as onças

A esposa de *Maíra* segue pela trilha até encontrar uma mulher, jovem e bela. Era uma mulher-onça (*Jawara Amỹ*, "mãe-onça", e que nos dias de hoje vive no patamar celeste), esposa de um homem-onça (chamado apenas de *Jawara*). Essa mulher estava cozinhando caititus e veados. Nesta época as onças, que eram humanos - embora um pouco diferentes, pois também gostavam de carne crua -, dominavam o fogo. A mulher onça enxergou a esposa de *Maíra* e a chamou:

- Venha para cá! - disse a onça.

- Estou procurando o meu marido, você o viu? Ele me largou - disse a esposa de *Maíra*.

- Não eu não o vi. A minha casa é aqui e eu não vi ninguém passar. Eu sou uma onça, o meu marido também é uma onça, nós não somos *awá*. Fique aqui conosco, você será a minha neta (*hamiarú*). Eu vou criar você como uma neta - falou-lhe a mulher-onça.

A mulher de *Maíra* aceitou a proposta. Assim a mulher-onça retirou algumas palhas e prontamente construiu uma casa em forma de tocaia, bem fechada, para que a mulher de *Maíra* lá se instalasse sem que o seu marido-onça (um devorador de carne humana) a visse.

- A partir de agora você vai dormir nesta casa, disse a mulher-onça. O seu marido (*Maíra*) foi para muito longe e você não vai mais encontrá-lo.

No final da tarde o marido da onça volta de uma caçada. Por isso sua esposa fala baixinho com a esposa de *Maíra*:

- (sussurando) O meu marido está chegando, eu consigo ouvi-lo.

O marido-onça traz consigo alguns pedaços de carne de caititu e veado. Os outros pedaços ele comeu cru, ainda na floresta. No caminho para sua casa ele encontrou as pegadas da esposa de *Maíra*, e ao chegar, joga a carne no chão e pergunta à esposa:

- Você viu algum humano (*awá*) por aqui? Eu encontrei pegadas aqui perto.

- Não, eu não vi nenhum humano, estou sozinha em casa - respondeu a mulher-onça.

- Mas eu encontrei as pegadas de um humano no caminho, e as pegadas vinham nesta direção - insistiu o homem.

- Não há ninguém aqui. Eu vi uma mulher, mas ela foi-se embora por ali (apontando para uma trilha) - disse a mulher-onça.

- Não, ela não foi embora! - disse o marido-onça, convencido de que a humana ainda estava em sua aldeia.

De repente um vento soprou, e a onça conseguiu sentir o cheiro da mulher que vinha de dentro da sua casa-tocaia, pois, como sabem os Awá, de todos os animais, a onça é o que melhor sente o cheiro dos humanos. Quando o marido-onça viu a tocaia concluiu:

-Ah, aqui está! Essa tocaia não estava aqui antes, alguém a construiu.

O homem onça invade a tocaia, mas a sua esposa grita em cima:

- Não coma ela! Ela é nossa *harapihianã* (parente por afinidade). Você já comeu muito caítitu, veado e outros bichos no mato, para que comer essa humana?

Mas a onça, "crau", comeu-lhe a cabeça. Depois comeu tudo, os braços, comeu tudo, só sobrou os filhos na barriga, que a esposa onça pediu para comê-los:

- Você está comendo toda essa mulher, então me dê os filhos dela para que eu também os devore. Deixe eu comer também!

- Está bem - disse o marido.

### **O nascimento dos gêmeos**

Com o auxílio de uma faca, o homem-onça abriu a barriga da mulher morta, tirou as duas crianças, e deu à sua esposa que comesse. Ela, bastante chateada, passou a mal-dizer o marido por ter feito tamanha maldade àquela mulher. Enquanto isso, uma outra mulher-onça (da mesma aldeia) colocou os dois bebês perto de pedaços de animais que seriam limpos por ela antes de assados. Após limpar os animais caçados, essa outra mulher-onça pegou os dois bebês *Maíra* e *Ajỹ*, e pensou:

- Vou cozinhá-los mesmo!

Pôs água dentro de uma panela e em seguida colocou os gêmeos, mas eles pularam para fora da panela.

- Que diabos é isso? - pensou a mulher.



Colocou-os novamente dentro da panela, e novamente eles pularam para fora. Assim aconteceu seguidas vezes. A outra mulher-onça, estava triste com a morte recente da mãe dos gêmeos, então disse à mulher que tentava cozinhá-los:

- Eles são meus *harapihianã* (afins), eu vou criá-los como se fossem meus netos. Vou pô-los no rio.

Por isso, aproveitou que seu marido foi caçar na floresta e colocou os dois meninos, que ainda estavam na placenta, dentro do rio para acabar de gestarem. O marido onça, embora possuísse arco e flecha, caçava somente com suas garras e dentes. Passado algum tempo, os gêmeos cresceram, cresceram e cresceram, a placenta rasgou e os dois meninos nasceram. Assim que saíram da placenta procuraram pela mãe:

- Cadê a nossa mãe? Onde está nossa mãe? - procuravam os gêmeos.

A mulher onça respondeu:

- A mãe de vocês foi embora. Agora eu sou a mãe de vocês. Podem acreditar em mim, eu sou a mãe mesmo. Eu mesmo!

- E cadê o nosso pai? - perguntaram

- O pai de vocês foi caçar. Foi caçar caititu, veados, queixadas - referindo-se ao marido-onça.

- Comam essa carne aqui - ofereceu a mulher aos meninos.

A mulher-onça deu para eles comerem um pouco de uma carne bem macia, pois eles já tinham dentes, e *Ajy* comeu um pouco da carne. Passado um tempo, o homem-onça voltou de sua caçada, trazendo caititus, veados e queixadas. Quando a onça viu os meninos perguntou:

- Quem são essas duas crianças?

- São nossos netos - disse a mulher onça. - Eles apareceram aqui, deixe eles aqui, você não os coma! Eu vou criá-los - disse ela ao marido.

- Pode deixar, eu não vou comê-los - respondeu a onça.

Passado algum tempo, os gêmeos cresceram e se tornaram adultos.

\*\*\*

A partir de agora *Maíra* e *Ajỹ* inauguram um ciclo de acontecimentos, que originam muitas das coisas do mundo, tal como os Awá conhecem hoje e explica, em parte, o aparecimento dos humanos. Vejamos o que nos interessa por hora, e os demais acontecimentos encontram-se no anexo 2.

## **O surgimento dos inajás e das ariranhas**

*Maíra* pensou, e disse para seu irmão *Ajỹ*:

- Vamos fazer o inajá aqui.
- Para quê? - perguntou *Ajỹ*
- Para comer - respondeu *Maíra*

*Maíra* e *Ajỹ*, juntos, fizeram brotar cachos de inajá instantaneamente. *Ajỹ* os pegou e comeu. Havia muitos inajás e eles resolveram levar para sua mãe-onça. Fizeram dois *marakú* (sacolas/mochilas confeccionadas à base de folhas frescas), *Maíra* levou um *marakú*, e *Ajỹ* levou o outro. A mulher-onça estava em casa, porém não conhecia inajás. Quando ela viu os gêmeos voltando falou:

- Venham logo! Onde vocês estavam? O meu marido onça vai comê-los se ficarem sozinhos pela floresta.

Quando chegaram em casa falaram:

- Mãe, trouxemos inajá.
- Vocês sabem produzir o Inajá?
- Sim, nós sabemos e fizemos, aqui está! - disse *Maíra*.

A mãe-onça colocou os inajás no fogo e os cozinhou. Depois de cozidos, comeu e disse:

- Nossa, mas esses inajás são bem grandes, e muito gostosos<sup>33</sup>. Onde vocês conseguiram? Eu quero ver esse inajazeiro, vocês me levam até lá?
- Vamos lá, é por aqui! - disseram os gêmeos convidando a mãe para coletar mais inajás.

---

<sup>33</sup> Lembro que no tempo dos mitos os frutos eram maiores do que são nos tempos atuais.

A mãe onça foi seguindo seus netos (ou "filhos") até chegar ao inajazeiro. Era uma árvore magnífica que produzia inajás muito grandes, maiores do que os encontrados atualmente. Ela coletou muito desses frutos e voltou para casa com seus filhos para cozinhá-los. Chegando à aldeia os cozinhou, e enquanto ela comia jogava suas cascas perto de casa. O *Jakú Jará* (um jacu humano), que era muito sabido, então falou para *Maíra*:

- Meu *harapihianã* ("afim"), você mora junto com a onça, mas você não deve morar junto dela. Ela não é sua mãe como você pensa. Ela comeu a sua mãe de verdade. Ela te pegou para criar e se tornou sua avó, mas ela nunca foi sua mãe.

- É mesmo? - disse *Maíra* atônito. - Então espere, pois eu vou fazê-las (as onças) virarem ariranhas (*jawatrá*).

Nisso, o homem-onça volta de sua caçada habitual trazendo porcos, caititus, veados mateiros e veados fobocas. A onça não caçava antes pois este animal tem o couro muito duro. Quando a onça viu os inajás perguntou:

- O que é isso? Quem fez esses frutos?

- Os nossos netos sabem fazer inajá, foram eles que fizeram - disse a esposa onça. -Eles fizeram muitos inajazeiros por aí, muitos, muitos.

- Então vamos comer! - disse o marido-onça.

- Vá lá, eu vou ficar aqui - respondeu-lhe a esposa.

O homem-onça comeu muitos inajás, junto com as outras onças, e pegaram outros para levarem para casa. Na volta, enquanto a esposa-onça estava limpando os animais em casa para cozinhar, as onças que voltavam passaram por uma ponte no caminho. Enquanto as onças passavam pela ponte, *Maíra* conseguiu derrubar a ponte dentro d'água, fazendo com que as onças caíssem. Ao caírem, foram devoradas por piranhas (*piné*) muito grandes e seus ossos viraram ariranhas. As ariranhas, que eram os ossos das onças, foram embora nas águas. Logo depois, um outro grupo de onças voltava pela mesma ponte, e *Maíra* conseguiu derrubar a ponte novamente fazendo com que esse grupo de onças também caísse n'água. As piranhas também as devoraram e seus ossos viraram ariranhas.

Em seguida, mais onças vieram pelo caminho, e *Maíra*, junto com seu irmão *Ajỹ* (gambá) conseguiu transformar as onças em veados, fazendo com que os veados saíssem

correndo pela mata. *Maíra* fez isso várias vezes. Certa hora o demiurgo sentiu vontade de defecar, e pediu para que seu irmão *Ajỹ* continuasse transformando as onças em veados-mateiros (*arap<sup>h</sup>á*) e veados-fobocas (*arap<sup>h</sup>a'í*), e o alerta:

- Eu vou cagar. Não faça nada de errado, e continue o que estamos fazendo!

Enquanto *Maíra* fazia suas necessidades, ficou observando seu irmão *Ajỹ*. Uma onça veio pela ponte e *Ajỹ*, meio atrapalhado, não conseguiu a transformar em veado, deixando-a na forma de onça. *Maíra* voltou rapidamente e esbravejou com *Ajỹ*:

- Você não está fazendo direito. Não faça desse jeito ruim, você deve transformá-las em veados.

- Tá bom - respondeu *Ajỹ*.

*Maíra* voltou para suas necessidades e, novamente, *Ajỹ* deixou as onças passarem sem que fossem transformadas em veados. E *Maíra* brigou novamente com seu irmão:

- Você não fez direito, deixou as onças irem embora, agora elas vão nos comer para sempre. Vamos voltar para casa!

Quando retornaram para casa, a mãe-onça lhes perguntou:

- Onde está o meu marido?

- Não sei. Parece que ele está comendo inajás. Depois virá para casa- responderam os dois de maneira dissimulada.

## **O surgimento do gavião**

A mãe onça de *Maíra* pede que seu filho lhe cate piolhos (*iky*) de sua cabeça. Enquanto ele o fazia, a mãe-onça adormeceu. Se aproveitando da situação, e afim de vingar a sua verdadeira mãe que fora morta pelas onças, *Maíra* e *Ajỹ* cortaram-lhe a cabeça. Depois pegaram a cabeça da onça, fizeram-lhe nascer penas e ela se transformou em gavião. A mãe onça ficou deitada em sua rede sem cabeça e *Maíra* foi-se embora.

## Epílogo

A partir desse episódio, quando *Maíra* e *Ajỹ* matam a mãe-onça, e vão embora pelo mundo, um conjunto de mitos consolida os gêmeos como precursores da humanidade, de quem todos os Awá descenderiam. É *Maíra* que traz a especiação dos seres (como vemos no conjunto de mitos no anexo 2) e, após a terra (*wy*) estar pronta, com a sua paisagem atual concretizada, outros humanos selvagens (*mihúas*) atentam contra a vida de *Maíra* envenenando-o que, mesmo sobrevivendo, parte para o céu junto com seu irmão gêmeo, e lá vivem até hoje. Durante as suas viagens ao céu, os Awá não encontram *Maíra*, pois ele vive em regiões distantes, e no verão, como vimos no capítulo anterior, ele se distancia ainda mais. Todos sabem de sua presença, mas ninguém o encontra.

## Awá

Utilizado por diversos grupos Tupi-Guarani da Amazônia, como os Parakanã (Fausto 2001), Asuriní do Xingu (Müller 1993) e Ka'apor (Balée 1994), o termo *awá* aparece aqui com dois significados relacionados. O primeiro é como uma auto-identificação que, grosso modo, pode ser traduzido por "humanos" ou "gentes", em oposição a outros termos como *kamará*, *karai* e *mihúa*, como veremos. O termo *awá* também é utilizado como um marcador de gênero, e traduzido por "homem" em oposição a *kwãnhã*, "mulher" (como o é também entre os Ka'apor). Neste último exemplo, mesmo sendo um marcador de gênero é utilizado para marcar a oposição entre seres humanos do sexo masculino e seres humanos do sexo feminino, inserindo-se novamente no terreno da humanidade. A distinção mais genérica entre "macho" e "fêmea", é expressa pelos termos *wahya* (fêmea) e *wanihã* (macho), utilizados tanto para informar o sexo de uma criança recém nascida, quanto o de um animal. A diferença básica entre *awá/kwãnhã* e *wanihã/wahya* é que os primeiros, quase sempre, se referem a seres em posição de sujeito, ou quando não, animais de criação com os quais mantém um tratamento humanizado; ao passo que a dupla *wanihã* e *wahya*, seria o que nós denominamos "macho" e "fêmea", uma categoria mais ampla que englobaria todos os seres vivos (inclusive *awá* e *kwãnhã*), dividindo-os a partir de distinções físicas a partir do sexo (vagina e pênis).

Em sua outra acepção, *awá* pode aparecer também na forma *awa eté* ou *awaté* ("ser humano" + sufixo enfatizador), idêntico inclusive ao termo na língua Parakanã (Fausto 2001,

p.39), e pode ser traduzido como “gente de verdade” (ver também Cormier 2003, p. 89), ou ainda como um marcador de singularidade. Por exemplo, certa vez, durante uma conversa, Piraima’á, a fim de enfatizar seu gosto por viver na floresta, me relatou ser *awáete*, “gente de verdade”, porém, em outra situação, ao referir-se a um macaco solitário que havia, sem querer, espantado em uma caçada - e ao explicar que esse mesmo macaco estava sozinho sem o seu bando - disse ser aquele macaco *ka’i eté* (“somente um único macaco-prego”), assim, um indivíduo pode utilizar a expressão *awá-eté* a fim de explicar que estava sozinho(a), em determinada situação. Muito mais do que "a humanidade como espécie natural", a categoria *Awá* denota uma "condição social da pessoa" (Viveiros de Castro 2002, p. 371), que para o caso Awá-Guajá, consiste em uma composição própria do corpo, além de um gradiente social formado por uma série de oposições que se inicia nos humanos próximos, e se estende às esferas de parentes mais distantes, até chegar aos grupos inimigos e outros seres perigosos como os fantasmas (*Ajỹ*).

Fisiologicamente, os Awá-Guajá definem a pessoa humana como constituída por três elementos característicos: *ipiréra* (ou *ipiríra*), *haitekéra* e *ha’aera* respectivamente, ou como traduzem para o português: "couro" (*ipiréra*), "carne" (*haitekéra*) e "raiva" (*ha’aera*). Nas palavras dos Awá: quando um indivíduo morre, seu couro permanece na terra até apodrecer, e sua carne vai para o céu; quanto a raiva... esta vai para o mato, de preferência para longe, e se transforma em *Ajỹ*<sup>34</sup>. Noções centrais para o entendimento da sócio-cosmologia awá-guajá, *ipiréra*, *haitekéra* e *ha’aera* são os princípios individuais que promovem a vida, e possibilitam a separação da pessoa após a morte. Como veremos, nenhum desses elementos são princípios abstratos, tal como "representações" do que seria a pessoa humana, pelo contrário, todos relacionam noções fisiológicas centrais - como anatomia e sintomatologia -, e fornecem uma terminologia apropriada para o entendimento das relações humanas.

## Pessoa, vida e morte

Antes do contato, quando a morte de alguém acometia, o mais comum era abandonar a área onde viviam, deixando para trás o cadáver (*ipiréra*). Se a morte ocorresse dentro de casa, deixavam o cadáver em sua rede e derrubavam a casa (*tapãi*, *tapirí*) sobre o morto,

---

<sup>34</sup> Vimos no início do capítulos que *Ajỹ* é o nome do irmão de *Maíra*. A tradução literal de *Ajỹ* é "gambá" ou "mucura", como é chamado na região esse marsupial. Da mesma forma, os fantasmas que vivem na floresta e atacam os humanos com doenças, e tem os gambás como animais de criação, são chamados *Ajỹ*.

partindo para longe, a fim de montarem uma nova aldeia (que, como vimos, muitas vezes consistia em uma única casa). Se a morte ocorresse durante uma caminhada, simplesmente abandonavam o corpo e permaneciam longe da área da morte, por um longo período de tempo. Evitam com veemência locais onde ocorreram mortes recentes, ou contenham mortos enterrados, uma vez que os fantasmas *Ajỹ* costumam freqüentar tais locais. Desde o contato com a FUNAI, foram criadas próximas às aldeias áreas para cemitério (locais que os Awá nunca conceberam ser possível) e, para espanto de todos, é prática dos funcionários do posto enterrarem as pessoas mortas. Quem faz esse trabalho arriscado são os funcionários do posto, já que os Awá-Guajá pouco manuseiam, e muito menos enterram seus mortos. Desde a sedentarização derivada do contato, muitos indivíduos faleceram de gripe e malária nas novas aldeias, e os Awá passaram a conviver com um "mal-estar" a que não estavam acostumados, isto é, viverem próximos aos seus mortos, situação que enfrentavam de maneira completamente diferente. No tempo do mato, os velhos e moribundos eram abandonados, pois quando a morte se aproximava, não era seguro permanecer ao lado de alguém prestes a sucumbir. Até os dias de hoje as pessoas muito velhas podem (ou não) receber um tratamento de abandono. Uma das situações que mais chamavam a atenção dos funcionários da frente de atração na época do contato (disse-me certa vez um funcionário aposentado que conheci), era o fato de muitas pessoas aparecerem para o contato afirmando terem deixado para trás seus parentes mais velhos (pais e avós), uma vez que esses se recusavam a se encontrar com os *karai*. Os Awá-Guajá que passaram a viver nas imediações do PIN, por outro lado, nunca mais voltariam a viver com esses velhos deixados para trás, para morrerem.

Por exemplo, Amerintxiá é mãe de Muturuhum, um homem importante na aldeia Jurití, ela é a mulher mais velha dessa aldeia, com idade estimada em 89 anos (em 2008). Dentre todos, ela é a única que vive em um tapirí, na periferia da aldeia, e dentre as mulheres só ela veste uma saia trançada com fibra de tucum, como era comum entre os Awá<sup>35</sup>. Amerintxiá (nome cuja tradução é simplesmente "vovó") trabalha para ela mesma: carrega pesados cestos com macaxeira ou banana que retira da roça; caça tatus e jabotis por conta própria; e ninguém a ajuda, em nada. Se ela não procurar comida, não comerá. Devido à sua idade avançada, sua dieta é livre de restrições, comendo qualquer coisa, inclusive alimentos que causariam um mal mortal a outras mulheres: desde vísceras variadas e fetos de inúmeros

---

<sup>35</sup> Hoje as mulheres preferem saias trançadas com linha e panos que ganham, ou retiram de outras peças de roupas.

animais, à carnes de veados mateiro (*arap<sup>h</sup>á*) e foboca (*arap<sup>h</sup>ai*). Amerintxiá embora ganhe esporadicamente pedaços de carne do grupo do seu filho, possui seu próprio fogo e come separada das outras pessoas. Piraima'á, um de seus netos, explicou-me que Amerintxiá está velha (*tamã*), e não adianta o quanto de comida dêem à ela, ela não vai se fortalecer. Não consegue se relacionar, pois se ela está velha, ela está surda, e se está surda vai morrer. A surdez, disse-me Piraima'á, é o sinal mais evidente da presença (ou chegada) da morte, e se tornar velho e surdo (necessariamente nesta ordem) é o destino a que todos Awá estão sujeitos. *Japiá koamyty* ("ouvido entupido"), é uma das imagens mais utilizadas para se referirem à velhice: uma pessoa muito velha é uma pessoa surda, e uma pessoa surda é um quase-morto.

Os velhos não conversam nem se relacionam por que não ouvem, a velhice extrema como a de Amerintxiá é uma situação de não-relação, pois está muito velha para se casar novamente, conversar, cantar, ou qualquer outra atividade. O fato de, por consequência da velhice (e morte iminente), as pessoas dispensarem menos cuidado à Amerintxiá, não representa um descuido deliberado, mas a aceitação que o período de vida dela chegou ao fim e que o seu "princípio vital" (*haitekéra*), responsável justamente pela sua "vitalidade" (uma outra tradução para *haitekéra*), já não mais a co-habita; e a surdez, ela mesma, é associada a ausência do *haitekára* (ou talvez à uma fraqueza do *haitekára* - não saberia precisar). Como Uirahó pontuou-me certa vez: "nós estamos tão acostumados com Amerintxiá, de vê-la todo dia, que quando ela morrer vamos pensar - Ah, ela não está mais conosco!, e vamos ficar muito tristes"<sup>36</sup>. Nas noites de ritual, quando o seu filho adentrava a *takája* para ir ao *iwá*, a velha cantava baixinho, de dentro de sua pequenina casa, para auxiliar o filho durante sua viagem celeste. Em tais momentos todos paravam para ouvi-la, alertando uns aos outros: "*Kwy!*"<sup>37</sup>, *Amerintxiá nhã*", ("Olhem, Amerintxiá está cantando!"); a mulher parecia querer lembrar a todos que, mesmo solitária, ainda estava viva.

A convivência entre pessoas de uma velhice extrema juntas às pessoas com idade menos avançadas, é um "fenômeno" que passou a ocorrer, com mais frequência, após o contato com a FUNAI. Desde a radical mudança na aparência e funcionamento das aldeias -

---

<sup>36</sup> A idéia de abandono, e até mesmo aniquilamento dos idosos, é comum à diversos povos ameríndios. Descola apresenta a situação de uma velha que estava morrendo de doença em uma das casas que vivia, e as pessoas tristemente diziam à ela: "você está morta vovozinha, está morta", enquanto ela ainda falava e pedia o que comer. E diferente de outras doenças as pessoas não procuravam intervir com medicamentos e outros tipos de ajuda. A mulher velha já era um cadáver (Descola 2006: 407 e 409).

<sup>37</sup> O "*kwy*" é uma interjeição utilizada para exprimir surpresa, que pode ser comparado ao nosso "Nossa Senhora!", como falado em boa parte do Brasil.



que agora são fixas e grandes, se comparadas ao antigo padrão aldeão - os velhos definham nas aldeias até morrerem, e quando morrem, os funcionários dos PIN se encarregam de enterrá-los em local próximo e reservado como cemitério. Nesse meio tempo, os Awá - praticamente todos eles - abandonam a aldeia por muitos dias, e se refugiam ao longe, na floresta, pois, tal como sabemos a partir de outros povos Tupi, os Awá também possuem pavor de cadáveres - e mais abaixo veremos melhor esse ponto. O luto, portanto, é um processo de esquecimento (*imaharé*) dos nomes, eventos e lugares relacionados à pessoa morta, que aos poucos é apagada da memória. Juritximitam certa vez me contou ter ficado muito triste com a morte de seu cunhado, To'ó, e que por isso foi para a floresta logo que soube de sua morte, e lá permaneceu durante muitos dias, a fim de esquecer do falecido. Da mesma maneira, da parte do morto, a morte é da mesma forma "esquecer" que foi vivo, essa teoria é muito atuante entre os Awá que dizem que, ao chegarem no céu após morrerem se lembram pouco da vida na terra, e a medida que se aproximam dos *karawá*, vão se esquecendo até o completo esquecimento que foram vivos. Esse argumento, a despeito de sua elegante simplicidade, é, talvez, o argumento mais importante a respeito do que seja "morrer" (*manõ*) para os Awá. Não é possível explicar a subida definitiva do *haitekéra* para o *iwá* (em outras palavras, morrer), sem mencionar o esquecimento natural da vida na terra que o *haitekéra* experimentará no céu (*iwá*). Por isso discordo da interpretação de Cormier - baseada em outros autores (Geertz, por exemplo) - sustentando que a falta de compreensão genealógica dos Awá deve ser classificada como "amnésia genealógica" (Cormier 2003, p. 74 -76). Sem considerar o etnocentrismo implícito neste argumento - sugerindo que para os assuntos do parentesco todos deveríamos ser genealogistas -, a autora deixa de fora o essencial do processo de "esquecimento" (*imaharé* - "esquecer" ou "não saber") dos Awá, a saber, o fato de ser esse o aspecto constituinte do processo de luto e da morte. Eles esquecem o nome de pessoas das gerações acima, não por que são incapazes de lembrar, mas por que, ao contrário, lutam para esquecer. Esse é um "problema" dos Awá-Guajá, e de boa parte da Amazônia (ver Taylor 1993).

Ao falecimento de uma pessoa (*manõ* - "morrer") diz-se que *haitekéra ohó iwá* ("*haitekéra* foi para o *iwá*"), e uma vez falecida diz-se *haitekéra ikwẽ iwá pe*, "a pessoa (ou *haitekéra*) permanece no céu". A mim, ao falarem sobre a morte, era comum mencionarem em português que determinada pessoa "morreu" ou "subiu", tal como se fossem sinônimos

para as situações de morte<sup>38</sup>. Ao traduzirem para o português, a "morte" por "subida", demonstram que o essencial da idéia de morte (*manõ*) é, a saber, o deslocamento espacial da substância *haitekéra* - que traduzo por "princípio vital" - da terra para o céu. Porém, em diversas situações em que o *haitekéra* abandona o corpo não implica obrigatoriamente em morte. O ritual da *takája*, onde homens de diferentes idades cantam com os *karawá* e com os mortos (o que discutiremos no capítulo 8), é um desses casos. Também, se uma pessoa expõe-se a perigos e privações, a reação natural é perder o seu *haitekéra* (*haitekéra ohó iwá*). Vejamos duas situações que presenciei na aldeia Jurití, envolvendo pessoas que perderam por alguns instantes seu *haitekéra*.

#### 1) Perdido na floresta

Durante uma caçada solitária, Uirahó se viu perdido na mata, *pé atxí* ("a trilha sumiu"). Longe de casa e sem saber como voltar, Uirahó ficou *kijé* (desesperado, triste ou amedrontado), algo que, por si só, já é motivo para a fuga do *haitekéra* ("*haitekéra ohó iwá pe*"). Ele conta que subiu ao *iwá*, sem qualquer mediação (*takája*, sonho, ou morte) e de lá pôde ver o caminho que havia perdido e quando desceu do *iwá* já estava próximo a sua casa.

#### 2) O ataque

Certo dia o jovem Kaau'i foi queimado por uma espécie de lagarta peluda a que chamam *arap<sup>h</sup>a hawajá* ("rabo de veado", devido à semelhança). Os Awá dizem que a mordida desse bichinho produz uma dentre as piores dores que um ser humano pode sentir. Kaau'i foi até a enfermaria do PIN, tremendo e febril, e, muito exausto tomou analgésicos e em seguida retornou à sua rede. Naquela noite, uma mulher me apontou o céu mostrando os raios de uma tempestade, dizendo se tratar do *haitekéra* de Kaau'i que estava cantando no céu, pois devido ao mal que estava sofrendo (calafrios, dores e medo), e especialmente a mordida que levava, seu *haitekéra ohó iwá pe*, "fugiu para o céu", e ainda não voltara. Lá do *iwá* o *haitekéra* cantava pois desejava voltar para o seu *ipiréra*, o corpo.

Vejamos melhor tais idéias.

---

<sup>38</sup> É bom lembrar que, assim como no português, os verbos "subir" e "morrer" são diferentes na língua Guajá. *Ipĩ* seria o equivalente a "subir" em português, utilizado, por exemplo, ao se referir a alguém que tenha subido em uma árvore: *irá ipí*, "ele subiu na árvore". Além desses, pode-se dizer que algum indivíduo morreu utilizando a expressão *ohó iwá*, nesse caso, "foi para o céu".

## O *haitekéra*

A palavra *haitekéra* (*ha-i-te-kéra*) é composta pelo afixo *-kér*, que funciona como um sufixo de atualização nominal retrospectiva cuja ocorrência, exclusiva para nomes, serve "para distinguir a existência virtual retrospectiva da existência atual e presente" (Magalhães 2007, p. 25). Tal sufixo, presente em todas as línguas Tupi-Guarani (Viveiros de Castro, 1986, p. 495), possui dois alomorfes na língua Guajá: *-ké(r)* ou *-e(r)*, que afixados remetem a idéia de algo passado, que possuiu uma existência viva, porém deixou de existir enquanto tal. Por exemplo, os ovos de galinhas são chamados *txamakai pihia'á -kér-a*, (galinha + irmão + sufixo de a.t retrospectiva), "ex-irmãos de uma galinha"; ou uma casa (*ipá*) abandonada ou destruída é dita ser *tipakéra (t-ipá-kér-a)*, uma "ex-casa"<sup>39</sup>. Por isso mesmo, quase todas os elementos de um corpo morto (talvez, com exceção do "coração" - *ja'áina*), seja de um animal ou humano, recebem o sufixo *-ker-a* em suas referências. Em hipótese alguma é possível construir uma sentença referente as partes de uma animal abatido sem o apoio desse sufixo<sup>40</sup>, por exemplo: *hawykéra* (sangue); *ipia'ákéra* (fígado e miúdos); *ha'okéra* (carne comestível); *itiákéra* (vasos sanguíneos); da mesma forma que o irmão de um morto é dito *harypihia kéra*, "ex-irmão de".

*Haitekéra* é uma palavra que pode ser desmembrada em quatro morfemas: *ha* -*i-te-kéra*; formada pelo pronome pessoal de primeira pessoa "*ha*"; o substantivo "*i*"; o sufixo enfatizador *-te*"; e o sufixo "*kér(a)*". Por ser um pronome pessoal dependente, "*ha*"<sup>41</sup> sempre aparecerá junto a um nome, como por exemplo em *hanimá* ("meu animal de criação") ou *harakwá* ("meu território"). Embora o termo *-i-te-kéra* (tal como outros) possa aparecer com outras formas ausentes do pronome "*ha*" (p.ex: *nitekéra*, "sua *-itekéra*", "seu princípio vital"), na maioria dos casos elas são enunciadas dessa forma pelos Awá. A palavra que indica a

<sup>39</sup> O sufixo com função oposta ao *-ker* é o "sufixo de atualização nominal prospectiva", *rým*, que pode ser traduzido por "algo que está por vir", ou "em construção", por exemplo *t-ipá-rým-a* ("casa" + sufixo de a.n. prospectiva), "casa em construção". Curiosamente, Magalhães aponta que esse sufixo está em desuso na língua Guajá, ocorrendo somente na fala de pessoas mais velhas (op.cit: 163).

<sup>40</sup> O sufixo *-ker* possui cognatos em outras línguas da família Tupi-Guarani, como no Waiãpi, cuja "a maioria dos termos que designariam partes da pessoa só são referidos com termos que integram o sufixo *-wer* ou *-kwer*, indicando pretérito (Gallois, 1988, p. 176). Também, Viveiros de Castro nota "que todo o universo semântico da morte e da escatologia" Araweté faz um abundante uso de marcadores nominais de tempo pretérito e futuro, sendo isso uma característica de todas as línguas TG, as quais "apresentam um elevado desenvolvimento dessa forma de construção conceitual", a saber, sufixos de atualização nominal retrospectiva. No caso Awá-Guajá, Waiãpi, Araweté, dentre outros, isso aparece com relação as partes do corpo que "recebem estes sufixos quando são pensados fora do seu todo" (Viveiros de Castro, op.cit, p. 495 nota 20).

<sup>41</sup> *Jahá*, "eu", é a forma independente.

idéia de princípio vital é "-i " cuja forma composta é *haitekéra*, porém, tal como ocorre em outras línguas Tupi-Guarani, muitas das palavras na língua Guajá já se encontram lexicalizadas, sendo ampla essa classe de palavras (ver Magalhães 2007). Presumo que esse seja o caso de *haitekéra* e os Awá sempre a utilizavam, independente da frase como, *haitekér* ou *haitekéra*, ambas as formas constituídas pelo sufixo *ker(a)*, e o substantivo "-i ", e talvez nunca apareça sem os sufixos, sendo sua menor forma "*i-te*". Magalhães (comunicação pessoal) defende que o termo *piréra* ("pele") passou por esse processo, e desta forma, podemos supor que a palavra *haitekéra* também seja um termo deste universo de palavras (lexicalizadas), por isso, desta forma, mantereí o uso como *haitekéra*, ao invés de somente utilizar a raiz *-i (te)*.

O substantivo " i " é um termo etimologicamente (etnologicamente) cognato ao " -ĩ " Araweté, à diferença que no caso Guajá aparece o sufixo enfatizador *-te* incorporado ao nome "i" sob a forma "*-ite*", sem que este possa ser destacado. Isso também aproximaria o *haitekéra* Awá-Gujá do "*re-teker*" Waiãpi - e os Awá da aldeia *Juriti* traduzem vulgarmente a palavra *haitekera* por "carne", exatamente como fazem os Waiãpi através do termo *re-teker*, cuja tradução é "corpo humano vivo" (Gallois op.cit, p. 176). Porém, se os Waiãpi designam a totalidade do corpo humano vivo como *re-teke* (F.Grenand 1984, apud Gallois 1988, p. 176), os Awá-Gujá, mesmo associando a idéia de *-itekéra* com a "carne", extrapolam o termo utilizando-o como sinônimo de "espírito, "princípio vital" ou "alma". O *haitekera* é, a parte que se encaminha ao *iwá* (o céu) após a morte, e só sendo percebida enquanto *haitekéra* dissociada do seu suporte físico-corpóreo, o *ipiréra*, seja pela morte definitiva da pessoa, seja por uma fuga ocasional do *haitekéra*.

Da mesma forma, o *haitekéra* pode ser glosado por "carne", seja de um humano ou de um animal<sup>42</sup>. Tal como entre os Waiãpi, o *haitekéra* parece próximo à idéia de "vitalidade", no sentido de "princípio vital", o "corpo vivo", ou qualquer outro agenciamento positivo à vida, sugerindo que a vida em si (*ikwẽ*, "permanecer vivo/ em movimento") está marcada na carne, em algo palpável, imanente. Existe também a forma *haitekéra pãi*, que pode ser traduzida por "todo o corpo" ("o conjunto do corpo humano"), isto é, o nosso corpo enquanto

---

<sup>42</sup> Quanto a esse tema, as interpretações são múltiplas: alguns disseram que a *haitekéra* de alguns animais ia para um *iwá* determinado, específico do animal - como os porcos; outros defendiam que após à morte, algumas espécies animais se encaminhavam para o mesmo *iwá* que os humanos; além dos que afirmavam nada acontecer, pois após a morte do animal a *haitekéra* era a própria carne que consumiam, e não há qualquer destino *pós-morte* para animais de caça.

estamos vivos (mas não só pois, como veremos, o *haitekéra* é de certa maneira imaterial, externo ao corpo - é a própria pessoa<sup>43</sup>).

É comum na literatura de nossa sub-disciplina, traduzirmos conceitos ameríndios referentes às diversas formas que são concebidos experimentados o destino da pessoa *pós-morte* através de idéias como "alma", "sombra", "espírito", "espectro", "princípio vital", dentre tantos outros. Fausto pontua o fato de haverem "povos que postulam a existência de vários desses princípios (como os Pano), outros que os reduzem a um ou dois (como os Tupi Guarani)" (op.cit, p. 390). Cesarino observa que "noções recorrentes nas culturas ameríndias tais como o *vaká* marubo, os *karon/garon* jê, a *ĩ* e o *ta'o we* dos Araweté, entre outras tantas, parecem orbitar em um campo semântico distinto daquele que caracteriza as noções de 'alma' de nossa herança clássica, muito embora a etnografia se utilize frequentemente da mesma palavra" (Cesarino 2008, p. 34). Ou como mostra Lima, ao argumentar que a dicotomia entre "corpo" e "alma" não se aplicaria a realidade Yudjá, uma vez que a "alma" não é um princípio estabelecido em oposição a "corpo", como se referisse exclusivamente à humanidade, mas, ao contrário, é algo que relaciona muitas outras idéias do mundo Yudjá (como animais, duplos, princípios vitais, fantasmas, dentre outros). Viveiros de Castro (1992, p. 202) também se mostra reticente na utilização de termos como "alma", "sombra" e "princípio vital", como tradutores de idéias a respeito da separação da pessoa Araweté, uma vez que tal população apresenta uma multiplicidade de enunciações a respeito da morte, sendo difícil reduzi-las a uma única idéia. Soma-se a isso o fato da morte não ser para os Araweté (tal como outros povos) um evento finalizador às relações entre os seres, ao contrário. A idéia de *haitekéra*, defendendo, propõe os mesmos questionamentos. Se, por um lado, o *haitekéra* pode ser superficialmente comparada às nossas idéias de "espírito" ou "alma", tal princípio não poderá ser devidamente compreendido se o reduzirmos somente a isso. Dentre outras particularidades, o *haitekéra* englobaria elementos físicos, como o coração (*ja'aina*) e o fígado (*ipia'á*) que, defendem os Awá, sobem para o *iwá* junto com a "carne", o *haitekéra*.

O corpo humano como um todo é dito *haitekéra pãĩ* ("conjunto do corpo vivo"), porém os Awá parecem enfatizar muito mais a idéia de vivo do que corpo, uma vez que após a morte, o corpo nada mais é do que o *ipiréra* ("couro"), e o *haitekéra*, que mantinha o corpo com vida mantém-se vivo. Defendo com isso que uma tradução para *haitekera* pode ser

---

<sup>43</sup> Tal como diversas definições de "alma" na Amazônia como o *yuxin* Kaxinawá ou o *karô* dos Khraô, a *haitekéra* pode também ser traduzida como "imagem", seja em uma fotografia ou espelho.

"princípio vital" ou "vitalidade", por outro lado os elementos do corpo humano são partes integrantes desse componente, e "corpo vivo" ou "carne" não seriam traduções incorretas - uma vez que o *haitekéra*, a vitalidade, é o que mantém o corpo vivo. Ao mesmo tempo *haitekéra* não é apenas corpo pois ele não apodrece na terra como o *ipiréra* ("pele", "corpo", "casca"), ou é descartada como o *ha'aera* (o espectro que deve ser esquecido por ser causador de doenças e mais mortes).

O *haitekera* sobe ao *iwá* após a morte e lá permanece em uma forma (super) humana, os *karawá*, após passar por alguns procedimentos (que ainda veremos). A cognata noção de "ĩ", encontrada entre os Araweté, muito próxima à idéia de "vitalidade" que proponho aqui, fornece uma excelente tradução para o conceito de *-ite* (ou *haitekera*), no lugar das nossas traduções de "alma" ou "espírito", uma vez que nos ambientes da tecnonímia e da escatologia, o "ĩ" Araweté e o *-ite* Awá-Guajá se comportam da mesma maneira, como veremos agora<sup>44</sup>. Segundo Viveiros de Castro:

"O termo *ĩ*, além de 'sombra', 'imagem', 'reprodução', designa também a pulsação sanguínea, os batimentos vitais do corpo. Nessa acepção, eu o traduziria por "princípio vital-animado", uma vez que os movimentos pulsáteis do corpo vivo são ao mesmo tempo a presença e o índice da presença da *ĩ*. (...) No contexto da escatologia ele é designado como (...) 'aquilo que irá (para o céu)', ou (...) 'futuro companheiro dos deuses', e finalmente por duas expressões decisivas: *Maĩ di*, 'futuro Maĩ', e *bĩde rĩ*, 'futura gente-Pessoa'.

(...) Não se trata de homonímia: a noção de *ĩ* designa tanto o "princípio vital" quanto a imagem-sombra. Mas tal princípio não é uma abstração; ele corresponde a uma imagem corporal, um *hiro*, quando se encontra separado do corpo próprio - no sonho, na morte, nas perdas de alma *ĩ* por captura espiritual. A distinção que há a fazer é entre uma *ĩ* ativa, a 'imagem vital', e uma *ĩ* passiva, a 'imagem-sombra'. A primeira é da ordem das causas, é interior (o corpo é o envelope dessa *ĩ*), possui uma existência autônoma e não-condicionada; a segunda, a *ĩ* geradora do *ta'o we* (espectro) terrestre, é da

---

<sup>44</sup> Antes de continuar, gostaria de enfatizar que a tradução de um termo como *-ité* (*haitekéra*), nos coloca sérias limitações textuais uma vez que, de uma certa maneira, ele é intraduzível. Uma solução seria traduzirmos tal idéia a partir de outras idéias etnográficas, não necessariamente ocidentais. Se os regimes sociais Amazônicos podem ser pensados tal como o que Strathern propõe para os sistemas Melanésios, "versões uns dos outros" (2006 [1988]): 488), utilizar a definição que dão os Araweté para uma "versão" deste termo é - mais do que útil - desejável.

ordem dos efeitos, é exterior, marca bruta de uma ausência, e sua "autonomia" é antes automatismo. (Viveiros de Castro 1986, p. 514-515)

Ao afirmarem que a *ĩ* do xamã viaja ao céu, os Araweté defendem ser o próprio xamã que o faz, da mesma maneira que um homem Awá postula que durante o ritual da *takája*, o seu "*haitekera* vai para o *iwá* (céu).

Em um rico relato de Irakatôa, um homem da aldeia do PIN Awá, colhido por Magalhães, ele propõe algo semelhante, ao afirmar que, quando o *haitekéra* se encaminha para o céu, é a própria pessoa que se desloca. Se no caso Awá-Guajá, tal como entre os Waiãpi, *haitekéra* pode ser glosado como o corpo vivo, eles o fazem (também), tal como os Araweté, informando que é - mesmo - este corpo (mais vivo do que corpo, repito) que viaja até o *iwá*<sup>45</sup>. Vejamos o relato:

*Amanõ xi, ikwẽ ha pirera wype, ha pyporera wype.*

*Ha pirera iko ajỹ neme. Ha ja'ajna, ha ritekera, ha'okera oho iwape.*

*Ikwẽ. Iku iwape, iku karawa neme.*

*Jã ika, panỹ ika, oho karawa neme.*

*Hawiju, japakwa iku iwape.*

*A'e awa i'ĩ: – Irakatakoa manõ?*

*– Manõ xipé! Ajỹ ikwẽ wype, ipirera oho ajỹ neme.*

*Hajtekera, ija'ajna, oho iwape, iku karawa pyry.*

*Panỹ ika karawa neme, panỹ. Jã ika, panỹ ika karawa neme.*

*Iku karawa pyry. Nikwaj. Manũ kiry'y, iku karawa pyry.*

*Nikwaj iwyraha. Amõ mehẽ, amõ mehẽ, 'i apo karawa neme.*

*Nũ awa 'ĩha: – ma'a ajpo ajku mijẽ ajpo ra'a?*

*Karawa 'ĩ ipe; jã Karamaxixi, 'ĩ: – nijã animanũ!*

*Arijaho e karawa neme, manũ ma'akera nijã!*

*Ni nitekwerá manũ, ni napiarera iku iwape.*

*Ni na'aera iku wy rehe; ni na'aera, ni pirera, a'e iku wy rehe.*

---

<sup>45</sup> A idéia de "corpogente" proposta por Cesarino (op.cit: 34) - embora tenha uma aplicação diferente -, é um bom caminho para pensarmos o termo, já que sem os elementos corpóreos não se pode pensar em *haitekéra* (como veremos abaixo).

### Tradução:

Se eu morrer, minha pele fica na terra, as pegadas do meu pé ficam na terra.

Minha pele torna-se *ajỹ*. Meu coração, minha alma e minha carne vão para o céu.

Ficam vivas. Ficam no céu, tornam-se *Karawá*.

Ficam cantando, dançando, transformados em *Karawá*.

As penas brancas e as vermelhas (do ritual) ficam no céu

E então alguém pergunta: – Irakatakoa morreu?

– Morreu sim! *Ajỹ* ficou na terra, sua pele tornou-se um *ajỹ*.

Sua alma, seu coração, foram para o céu, foram para junto dos *Karawá*.

Fica dançando transformado em *Karawá*, dançando. Fica cantando e dançando como *Karawá*.

Fica junto dos *Karawá*. Ele não sabe. Já morreu e fica com os *Karawá*.

Não sabe mais voltar. E, passado algum tempo, diz, transformado em *Karawá*.

Escuta alguém falando (e diz): – porque eu estou assim?'

Um *Karawá* diz para ele; Karamaxixi (nome próprio), cantando, diz: – você morreu!'

Você virou *Karawá*, morreu cedo você!

Seu *haitekéra* morreu, seu fígado está aqui no céu.

Sua *ha'aera* ficou na terra; sua *ha'aera*, tua pele, eles ficaram na terra

(Magalhães, 2010).

O coração (*ja'áina*) o fígado (*ipia'á*) e a carne (*ho'ókéra*)<sup>46</sup>, são os elementos que compõem o *haitekéra*; eles vão para o céu após a morte justamente por serem partes essenciais à vida de uma pessoa (voltarei a esse ponto). Os Awá, ao explicarem o destino do *haitekéra*, afirmam que ele é a própria pessoa, ou o mais próximo que podemos apreender de uma noção de pessoa Awá. Desta forma - tal como ocorre com o "ĩ" do xamã Araweté -, quando o *haitekéra* vai ao céu (seja na morte ou no ritual da *takája*) é a própria pessoa que está indo, e não a sua "alma". O *haitekéra*, da forma como é pensada, pode ser entendida como externa a

---

<sup>46</sup> -*O'ó* (ou *a'ó*, a depender da frase) é traduzível por "carne" no sentido mais literal possível, de músculos e gordura (tal como a "carne" que compramos no açougue). Por exemplo, o que se consome durante as refeições é o *ho'okera* dos animais.



cada ser humano, tal como uma "imagem" cujo acesso ao *iwá* se dá tanto em vida, quanto no *post-mortem*; ao mesmo tempo que, dada à essa exterioridade ativa e constituinte, ela é a própria "vida" (*ĩmẽ* 'ẽ, "permancer") que foi posta no corpo (*ipiréra*) a partir do nascimento, e a condição para o funcionamento deste. Em linhas gerais, o *haitekéra* não é uma parte invisível de nosso corpo, tal como prescreve a idéia "alma", mas um elemento formado pela vitalidade de alguns de nossos órgãos internos. Dado a seus aspectos interior (constituente da vida do corpo) e exterior (ao próprio corpo), o *haitekéra* está sujeito a abandonar o corpo (*ipiréra*) em diversas situações, e a ausência prolongada implica na morte, que é sinônimo da permanência definitiva do *haitekéra* no *iwá*, e a sua consequente transmutação em *karawá*.

Embora eu defenda que - ao menos lingüisticamente - uma tradução para *haitekéra* seja irrealizável (ou improdutiva), proponho que para a compreensão dessa idéia de "vitalidade" devemos pensá-la a partir de dois níveis: um interior ao corpo, expressado pela idéia de *-ite*; e um exterior, que seria o próprio *haitekéra*. *-Ite* seria literalmente o princípio vital realizado no "corpo" (*-piréra*), que resulta a própria condição de ser humano vivo (*haitekéra pãĩ*), para que haja vida é necessário que exista, além do corpo, a vitalidade (*-ite*), aquilo que faz um ser vivo, o que promove a vitalidade do corpo. O *haitekéra* seria esse mesmo *-ite*, porém, em circulação. Sempre que o *-ite* (que determina a vida no corpo) abandona-o (no ritual da *takája*, fuga do corpo, sonho e morte) ele é referido como *haitekéra* - idéia que, como os órgão do corpo humano, é apoiada no sufixo *kéra* (cuja função já foi apresentada), e indica que ela, ainda que momentaneamente, está dissociada do suporte corporal. Se como um recurso analítico utilizarmos a idéia de "alma", podemos dizer que, para o caso Awá-Guajá, a "alma" (*-ite*) só pode ser definida enquanto tal se dentro do corpo (*pirera*), fora do corpo, quando ela ganha a autonomia que vemos aqui, ela uma "ex-alma" (*haitekéra*) e se pudéssemos propor em um tradução lingüístico-antropológica para o *haitekéra* ele pode ser pensado como "minha ex-alma".

Lima ressalta que "a mais surpreendente de todas as idéias" que percebeu entre os Yudjá "foi a da não-identificação relativa entre uma pessoa e sua alma", e a "alma" seria aquilo que é constituído para si enquanto um "eu" (2005, p. 336). Sob esta égide, o *haitekéra* também pode ser um duplo, no sentido que lhe empresta Lima, isto é, como aquilo que é ejetado da pessoa: "Se viva (e sensata ou astuta, sábia) a pessoa contém outra similar dentro de si, a alma que é um outro, o outro que se tornará ao morrer". Parece ser esse o problema do *-ite* Awá-Guajá, que na forma *haitekéra* é aquilo que se tornará um *karawá* após a morte do ser.

Quando os Awá encontram em nossa língua um termo como "carne" (sinônimo ao conjunto de elementos internos que compõe um corpo), como capaz de traduzir o *haitekéra*, estão deslocando a nossa idéia de "carne" para um outro campo semântico, tal como nós sempre fizemos com a idéia de "alma", que arbitrariamente imputamos aos ameríndios, à revelia do fato de, tal como os Awá, eles não estarem se referindo à "alma" (uma noção invariavelmente judaico-cristã), mas sim a outras virtualidades como, por exemplo, a "carne". Os Awá, particularmente, atentam para o fato de que elementos internos ao corpo (eles mesmos) compõem o *haitekéra*, não sendo este um elemento imaterial, do tipo "alma", tal como postula a nossa tradição. De forma simétrica e oposta ao que fazemos, a idéia de *haitekéra* dos Awá subverte à nossa própria (ou ao menos da biologia) noção de corpo humano, que inclui várias vitalidades expressas sobretudo na idéia de *órgãos vitais*, que os Awá defendem serem vitais não por serem imanentes (ipiréra "couro", "corpo"), mas sim transcendentais (*haitekéra*, "princípio vital").

### ***Ipiréra* (pessoa, saúde e doença)**

*Ipiréra* ("a pele dele") é um termo amplo cuja tradução literal é "pele"<sup>47</sup>. No entanto, em alguns contextos de enunciação, é utilizado para se referir aos restos mortais de diversos animais, e às cascas de vegetais - embora a palavra *jakakwá* seja precisamente "casca", como no exemplo: *irá jakakwá*, "casca de árvore". Os Awá costumam traduzir, eles próprios, *ipiréra* para o português por "couro"<sup>48</sup>, tal como traduzem os diversos tipos de cascas também por "couro". Por exemplo, as cascas da mandioca são chamadas *makatxi piri*, "couro da mandioca"; por isso, quando o tubérculo é posto a pubar, é para que o seu "couro" fique *meme*, "mole" e sua polpa (*piró*) se solte. Da mesma forma, são *ipiréra* os restos mortais abandonados de um animal. O *ipiréra* de um animal caçado é aquilo que os Awá não

---

<sup>47</sup> Ou ainda *-piréra* ("pele"), ou *i-pirí* ([ele] tem pele), a depender da frase; *hapiríra* ("minha pele") é a forma reflexiva. Assim como na palavra *haitekéra*, *ipiréra* também ganha o sufixo de atualização nominal retrospectivo, que no caso em questão aparece através do morfema *éra*. A raiz do sintagma é *-pi*, porém este é um dos termos lexicalizados cujo sufixo *-era* se fixou de forma definitiva à palavra, independente do contexto em que é enunciada, desta forma encontramos tanto o *-piréra* ou *-pépera* como termos consagrados para "pele". A forma adotada aqui, *ipiréra*, seria "a pele dele" ou "a pele de (alguma coisa)", é a mais utilizada pelas pessoas, por isso fiz essa opção: *ipiréra* = "pele de".

<sup>48</sup> É importante lembrar que essa tradução não é aleatória, pois os Awá traduzem diversas palavras para o português a partir das palavras que conhecem utilizadas pelos funcionários da Funai, e pessoas da região. Portanto, tal como traduzem *ipiréra* ("pele") por "couro", também traduzem o *japijawyĩ* (nariz) por "venta", bem como *kaka'á* (defecar) por "cagar", assim ocorrendo com outros termos.

consomem, sendo o invólucro da carne consumível, as peles. Uma outra tradução possível para *ipiréra* seria "o que está junto", uma vez que "estar junto" na língua Guajá é traduzido por *pyry*<sup>49</sup>, que encontra cognatos em outras línguas Tupi-Guarani como na língua Zo'e, onde "estar junto" é literalmente *piri* (ver Havt, op.cit). A pele é aquilo que está junto à carne, ou a casca é o que está junto ao fruto, e assim por diante; e "aquilo que está junto", seria a melhor tradução para *ipiréra*.

Como sabemos, os Awá não enterravam os seus mortos - fossem adultos ou crianças -, mesmo antes do contato, e, após a morte, o *ipiréra* é abandonado por completo para apodrecer na terra. Tampouco mencionam explicitamente o fato de terem seus cadáveres devorados por fantasmas tal como ocorre com os Araweté, o que me faz concluir que o *ipiréra* esteja fadado a um único destino: a podridão<sup>50</sup>. Uma vez abandonado, ele passa a ser de interesse dos *ajỹ* que, tal como os "Anhangá" em toda literatura Tupi-Guarani, são seres-espectros, necrófagos por excelência, que freqüentam locais onde hajam cadáveres. Como complemento, um dos elementos da pessoa Awá, a sua *ha'aera*, é liberada após a morte e mescla-se aos *ajỹ*, transformando-se em um deles, embora -como afirmei -, os Awá não se refiram à qualquer tendência necrófaga dos *ajỹ*. Enquanto o *ha'aera* se mescla aos seres *ajỹ*, o *ipiréra* apodrece na terra (*wy*) e o *haitekéra* segue para o *iwá* - e uma vez lá, a partir de mudanças (é enfeitado com cocares e penas de tucano; eventualmente curado de ferimentos; dentre outros), renasce jovem, na forma *karawá*. De forma breve, podemos sustentar que os termos *ipiréra*, *haitekéra* e *ha'aera*, carregam as idéias referentes as porções visíveis e invisíveis do ser (corpos, almas, sombras, espectros, etc), características de diversas sociedades amazônicas. O corpo físico (*ipiréra*) é o somatório dos elementos internos à esse invólucro que, com o abandono definitivo do *haitekéra*, fenece na terra.

Não sem coincidência - ao recordarmos o relato de Irakatakó algumas páginas acima, onde ele afirma ir para o céu, coração (*ja'áina*) e fígado (*ipia'á*), como partes constituintes do *haitekéra* - os Awá definem o fígado e coração como os órgãos que produzem a vida. Quando não estão doentes por *hakú* ("febre", "quentura"), são as dores nesses dois órgãos que mais os afligem, e, diversas vezes, a própria febre é o sintoma de males que se instalam

---

<sup>49</sup> "Pegar" é *py*, por exemplo, *apy* -"pegue", que pode ser pensado com algo que deve estar junto, seguro por alguém.

<sup>50</sup> Não estou certo desta afirmação pois os *Ajỹ* frequentam o túmulo atrás de cadáveres, embora os Awá sustentem que eles apenas "gostem" (*maparahã*) de estarem perto dos cadáveres. Cormier sugere que os *Ajỹ* são canibais que entram no corpo dos humanos (ainda em vida) e consomem sua *haitekéra* (que autora transcreve foneticamente como *hatikwatya*), causando-lhes doenças, versão próxima à Araweté, mas que não tive confirmação.

no fígado ou coração, e as mortes quase sempre estão relacionadas à um desses dois órgãos. Por exemplo em momentos de tristeza, ou outra fraqueza, o coração *ja'áina* pode simplesmente parar de funcionar ou refrear seus batimentos; o mesmo pode acontecer em um sonho ruim (*pũhĩ*); ou, ainda em casos de saudade extrema (*imarakwá*).

Após a triste e inesperada morte de Pinawtxa'á, em 2009, seus dois irmãos declararam terem ficado muito tristes (*-imehé*), e dentre os resultados produzidos pela tristeza, pararam de caçar e perderam praticamente todo o apetite. Hemokoma'á, um dos irmãos, permaneceu sonhando com o seu finado irmão durante diversas noites, e disse-me que o seu coração ficou muito fraco, fazendo com que ele "morresse um pouco" (*manõ mitxikãĩ*), tal como vimos com Karapirú no capítulo anterior. O outro irmão, Uirahó, comentou quase ter morrido após o falecimento de seu irmão, dado a fraqueza em seu coração - efeito da tristeza - e se não fosse sua esposa lembrar-lhe que ele tinha quatro filhos para alimentar (e por isso não tinha o direito de morrer), provavelmente teria sucumbido à fraqueza instalada em seu coração (*ja'áina*). Isso parece sugerir que para os Awá, parafraseando Descola (2006, p. 409), morrer é "um ato cumulativo e quase voluntário" (voltaremos aos órgãos vitais mais abaixo).

Além da velhice extrema, uma sucessão de desgostos (como a perda de um parente querido); ataques de fantasmas; alimentação inadequada, dentre outros problemas, podem levar alguém a morte. A palavra *kijé*, traduzida por "medo", como em outros cognatos Tupi-Guarani, a despeito de sua aparente simplicidade de tradução, é um termo de difícil compreensão através do nosso léxico pois, como já coloquei anteriormente, envolve a idéia de "medo" mas também a "tristeza" (*-imehé*) quase sempre acompanha o "medo", e talvez medo-tristeza seja uma boa tradução. O *kijé* é uma sensação que afeta literalmente o *haitekéra*, e o maior risco envolvido é a fuga do *haitekéra* (como veremos ainda nesse capítulo, e no sétimo). Entrementes, a depender do grau de intensidade, o *kijé* pode agenciar muito ou pouco perigo, que pode variar desde um (potencialmente arriscado) susto (*mapinihi*, "assustar-se") derivado de um encontro com uma cobra, até a mais profunda melancolia (*-imehé*). É esse *medo-tristeza* que produz a fuga da alma, e leva uma pessoa à morte. Por exemplo, no ano de 2007 Kaau'i (então com 11 anos) e a pequena Aparanaí (de 8 anos) ficaram órfãos. Seu pai, To'ó, morreu vitimado, inesperadamente, por um ataque cardíaco, e desde então os irmãos, para desespero de seus parentes, queixavam-se a mãe que também iriam morrer (isso era inevitável) pois não agüentavam a saudade (*imarakwá*, "lembança") do pai. Lembro-me de Amãpãrãhã, a mãe dos dois, gastando horas de conversas com ambos, dizendo que aquela tristeza era nociva pois, além de matá-los mesmo,

poderia causar mais tristeza em outras pessoas. A pequena Apărănaí, que já havia contraído matrimônio com seu tio materno (MB), foi advertida em particular por sua mãe, que lhe disse, caso ela permanecesse triste, seu marido não obteria sucesso em suas caçadas.

Em outro relato colhido por Magalhães (2010), dois homens da aldeia *Awá*, Irakatakôa e Manã, explicam a morte sem causa aparente de outro homem, Txipatxa'á, que teria morrido pois pressentiu a morte de seu filho e, devido a tristeza que não queria experimentar caso seu filho morresse, preferiu morrer antes dele. Manã foi ao céu durante o ritual da *takája* e, uma vez lá, encontrou com (o *haitekéra* de) Txipatxa'á, e em seguida contou o que ocorreu à Irakatakôa. Eis o relato deste último:

*Ape Manã Txipaxa'a xa anỹ.*

*Xa, oho ipyry iwape.*

*– Ma'a ajpo ariku mijẽ, xipa? 'I.*

*– Amanũ e. Ha ra'yra axakyhy, 'i. Ha ra'yra axakyhy.*

*Karai ma'i iha pe: – ni ra'y manũ ta aha akwy! 'I karai iha pe anỹ.*

*'I.*

*– Hỹ! Jaha ha ra'y naxatarihi manũ mehẽ!*

*Jaha amanũ ta apajhy! 'I. Amanũ ta re!*

*Na'axi ha rahyha, amanũ re, aju re!*

*Iku katy ha ra'aera anỹ, ajỹ neme anỹ!*

*Ni pi pyhy tari, 'i.*

*Ajku katy ta karawa neme jaha. Pimarakwa mẽ ha rehe.*

*Pimumu'ũ kamẽ hamymy pe.*

*Ajku ta iwape.*

*Aju re. Ha pirera aty. Iku ta ajỹ neme. 'I.*

*Manã mumu'ũ iha pe.*

#### **Tradução:**

Há pouco tempo, Manã viu Txipatxa'a.

Ele o viu no céu e foi para junto dele.

– Por que você está aqui, papai (classificatório)? Ele disse.

– Eu morri sem causa. Eu me resenti por causa do meu filho, ele disse.

O não índio disse para mim: – teu filho está morrendo! Ele disse.

– *Hỹ* (susto)! Eu não quero ver meu filho morrer!  
 Eu vou morrer antes! Ele disse. Eu vou morrer sem causa.  
 Eu não tinha doença, eu morri sem causa, eu vim deliberadamente.  
 Meu "espírito" (*ha'aera*, *raiva*) está bem, transformado em *ajỹ*!  
 Não vai pegar vocês, ele disse!  
 Eu vou ficar bem como *karawara*. Não fiquem tristes por mim.  
 Não contem para meus filhos.  
 Eu vou ficar no céu  
 Eu vim deliberadamente. Joguei fora minha pele. Ela vai se tornar  
 um  
*ajỹ*. Ele disse.  
 Foi assim que Manã me contou.  
 (Narrado por Irakatakoka e colhido por Magalhães, 2010).

O relato acima apresenta elementos fundamentais à compreensão da noção de pessoa Awá-Guajá, dentre eles: a transformação celeste do *haitekéra* em *karawá* após a morte; a separação *pós-mortem* do espectro *ha'aera* e sua nova vida como *Ajỹ*; a relação entre o *ipiréra* (a pele, corpo) e os mesmos *Ajỹ*; a possibilidade dos vivos encontrarem com os Awá recém-mortos quando ainda, no *iwá*, não são completamente *karawá*, por ainda se lembrarem da vida terrena; e, finalmente, o tema que nos interessa no momento, a possibilidade de um ser humano dar fim a própria vida, fazendo com que o "corpo" pare de funcionar, em uma espécie de "suicídio", cujo atentado consiste em - ficando triste e/ou com medo - liberar a alma do corpo, deixando o *haitekéra* ir embora definitivamente. Txipatxa'á, o homem em questão, não suportava a idéia de seu filho morrer ainda jovem, portanto, preferiu ele morrer antes que visse isso acontecer.

### ***Ja'aina e Ipia'á***

Muitos são os tipos de dores físicas extremas que podem atingir diretamente o coração (*ja'aina*), por exemplo: a dor provocada pela mordida de *janú*, a aranha caranguejeira, se instala no coração enfraquecendo-o; a ferroadada de *arap<sup>h</sup>a rirokái* (*arap<sup>h</sup>a hawajá*), uma espécie de lagarta; a mordida da formiga tocandira (*takãĩ*), dentre outros ataques. As dores

(*hahy* - "minha dor"), são interpretadas como um mal colocado no corpo da pessoa, através da agência de diferentes seres. Assim a mordida da tocandira é o *ha'aera* ("raiva", nesse caso, a "vingança animal") de um guariba que tenha sido morto pela pessoa, uma vez que as tocandiras (*takãĩ*) são animais de criação dos guaribas (*warí nimá*); ou o ataque de um *arap<sup>h</sup>a hawajá* pode ter sido causado deliberadamente pelos *Ajỹ*, pois são esses que controlam essa lagarta, e assim são vários os casos (voltarei em outras sessões a abordar as vinganças animais). O objetivo desses ataques, cujas dores se instalam no coração, é atingir o *haitekéra*, e por isso a sanidade desse órgão é tão importante para os Awá<sup>51</sup>. Para tais males, a etnomedicina awá responde com uma série de procedimentos que visam expulsar as dores que um ataque ao *ja'aina* (coração) provoca. Procedimentos estes que podem ser: (1) colocar a perna dentro do rio para "esfriar a dor" de uma forte picada; (2) a utilização de emplastros e aplicações com cipós, folhas e cascas de árvores, cujos fortes cheiros - sempre muito agradáveis - eliminam a dor; (3) a ingestão de analgésicos e anti-inflamatórios solicitados na enfermaria do posto indígena (*karaí pohã*, "remédio de não-indígenas"); (4) e até mesmo, como fazem hoje em dia, passar gasolina nos locais das dores oriundas de picadas, uma vez que o cheiro forte (*katxã*) da gasolina é eficaz na extirpação dessas dores. Tal como Overing (2006) discute para o caso Piaroa, também para os Awá, a relação entre o odor e a saúde é imediata.

Assim como são sanadas, muitas dores e doenças também são transmitidas pelo odor (*katxã*) (ou fedor, *iramyhy*): uma mulher não pode sentir o cheiro das vísceras (*ipia'ákéra*) e do sangue de um veado (*arap<sup>h</sup>á*), pois afeta a sua saúde e, mais especificamente, o seu ciclo menstrual; crianças não podem sentir o cheiro de vísceras de diversos animais recém abatidos; o fedor do gambá (*ajỹ*) e das vísceras do quati (*kwatĩ*) são chamados *irãmyhy* ("fedorentos", ou "fedor dele") pois possuem *mitxahy*, "fedores patogênicos", e são próximos ao cheiro da morte. Quaisquer dejetos, restos ou seres considerado *irãmyhy* são nocivos à saúde por causa desses fedores nocivos (*mitxahy*), e o corpo manifesta automaticamente tal mal através de dores de cabeça. Animais de grande porte, como uma anta, por possuírem muitos metros de vísceras (ver foto no caderno de fotos), produzem um fétido, espantoso e mórbido odor patogênico (*mitxahy*) que atinge principalmente as crianças pequenas e os bebês. Devido a sua fragilidade natural, os pequenos Awá podem experimentar dores de cabeça e na barriga; por isso em um acampamento de caça, os bebês devem passar longe dos

<sup>51</sup> Gostaria de afirmar que o *locus* (ou um dos *locus*) do *haitekéra* na pessoa, enquanto ser vivo, seja o coração, porém não tenho elementos suficientes para desenvolver tal afirmação, embora a considere sugestiva, tendo em vista outros casos, em parte semelhantes, como os Yudjá (Ver Lima, 2005).

locais de limpeza (*hapê*) da caça, e se o fazem os pais tampam seus narizes<sup>52</sup>. Como escreve Overing para os Piaroa: "Ver, absorver, provar e ouvir inadvertidamente pode ser muito perigoso para a saúde (...)" (Overing, 2006, p. 45).

O fígado (*ipia'á*) por sua vez, é o órgão responsável pelo "equilíbrio emocional", podendo ficar fragilizado com oscilações de humor e dilemas morais, por exemplo. A tristeza (*-imehé*) e o medo (*kijê*), são males que obrigatoriamente prejudicam o fígado. Por isso, os diversos tipos de mel doce (*hairá hě'ě*) são, além de gostosos (*hě'ě*), terapêuticos, pois "adoçam" o fígado proporcionando boa memória e saúde mental. Quando doente do fígado, a pessoa deve ingerir, junto com algumas ervas amargas (que veremos abaixo), mel diluído em água, *háira tekwêra* ("hidromel"), para que, aos poucos, o *ipia'á* torne-se *hě'ě* (doce), e o mal seja amenizado.

Por exemplo, a *couvade* feita por um homem, após o nascimento de um filho, é realizada (como em diversos casos, ver Rival 1998) tendo em vista a proteger a saúde do bebê, porém a dieta que o homem deve seguir neste resguardo tem por finalidade proteger também o seu próprio fígado. Após o nascimento da criança, o fígado do marido e da esposa parturiente estão deveras sensibilizados, suscetíveis a diversos males, por isso, o consumo de mel, qualquer que seja, é interditado ao pai e a mãe do bebê durante muitos meses, justamente por ser o mel um alimento absorvido pelo fígado. Assim que uma criança nasce os pais (F) devem tomar a infusão de um casca de árvore amaríssima chama *piray* cuja finalidade é proteger o fígado do pai nos próximos meses<sup>53</sup>. De imediato, ou seja, enquanto o cordão umbilical (*ipõnõ'õ*) da criança não cair (*ipõnõ'õ wa'á*), sua dieta não pode conter carne (somente peixes pequenos, farinha, arroz, coco de babaçu e alguns frutos), e nada do que ele comer poderá ser quente. Além disso se forem à floresta caçar podem ser acometidos por febre (*hakú*) e mesmo enlouquecer (*waky* - "tornar-se doido"). Pai e mãe devem se manter acordados toda a noite, mesmo nos meses que sucedem a queda do cordão umbilical, pois devem vigiar a criança a todo o tempo contra os *ajỹ*, que cobiçam se aproximar das

---

<sup>52</sup> Isso não era entendido pelo pequeno Maiakatã, que, com menos de dois anos de idade, se apossava da faca que estivesse à mão, e nos acampamentos de caça vivia procurando animais para destripar, como se fosse ajudar seu pai e outros homens, provocando risos em alguns, e desespero à sua mãe que tinha que afastá-lo a todo momento do alcance desses odores patogênicos.

<sup>53</sup> Me refiro a todos os pais biológicos (F) no sentido que os Awá (e boa parte da Amazônia indígena) emprestam ao termo, isto é, dos homens que participaram da produção da criança, e não somente o marido da mãe. Portanto, se pelo cálculo da múltipla paternidade, a criança possuir quatro pais, os quatro devem ingerir *piray*, e a *couvade* variará de acordo com a participação de cada pai na produção da criança, além da proximidade (e afetividade) que possuem com a mãe da criança.



crianças pequenas, para matá-las ou roubá-las. Após a queda do cordão umbilical (*ipõnõ'õ wa'á*), o homem é liberado a comer carne de filhotes de guariba (a carne do guariba adulto ingerida pelo pai pode adoecer a criança). Devo lembrar que o fígado de porcos, macacos, antas, e diversos outros animais (como o jabuti cujo fígado é tido como uma das maiores iguarias) são bastante apreciados pelos Awá, porém devido ao nascimento da criança, o fígado do homem está "sobrecarregado" e (por isso) vulnerável. Por essas razões, nesse momento, a última coisa que um homem deve fazer é se alimentar com o fígado de outros animais, o que poderia lhe causar variadas doenças, loucura e até mesmo a morte<sup>54</sup>.

Fígado (*ipia'á*), coração (*ja'aina*), sangue (*hawy*), ossos (*ikáina*) e vasos sanguíneos (*itiakera*) dizem muito a respeito da saúde, e todos estão contidos no *ipiréra*, sendo que o funcionamento desse sistema constitui e é constituído pelo *haitekéra*. Para finalizar esse tópico, muito embora não seja o meu tema de pesquisa, os Awá desenvolveram uma infinidade de medicamentos (*pohã*)<sup>55</sup> muito eficientes no combate a muitas doenças<sup>56</sup>. Mesmo guardando um grande fascínio pela etno-medicina dos *karái*, com seus comprimidos, pomadas e injeções (a que recorrem sistematicamente), os Awá fazem uso de ambos os remédios (dos *Awá* e dos *karái*), em diversas situações. Por exemplo, quando o rapaz Jutxa'á foi picado por uma cascavel e, na enfermaria do PIN Ihe aplicaram algumas doses de soro antibotrópico, sua mãe aplicou-lhe em cima da picada um emplastro feito com uma casca de árvore chamada *hiratãñã*, a fim de expulsar o veneno da cobra. Muitas dessas folhas, cascas e cipós possuem nomes de animais que são seus *jara* ("donos"). Vejamos algumas folhas. Para salvaguardar a propriedade e o conhecimento dos Awá sobre tais plantas omito os nomes nativos substituindo-os por "P", de planta, seguido de um número:

**PI** - Folha que se amassa a fim de tratar dores musculares, dentre outras dores. Passam nos braços e articulações, sendo que a aplicação periódica é capaz de expulsar tais dores. Também utilizada contra febre, pode ser ingerida após macerada (*jamtxó*), e adicionado água e mel.

---

<sup>54</sup> Carece à minha tese informações elaboradas a respeito da concepção da pessoa, desde o desenvolvimento do feto até o seu crescimento, principalmente as concepções relativas às mulheres.

<sup>55</sup> Também denominados *irá pohã*, "remédio das árvores".

<sup>56</sup> Ver o artigo de Cormier (2005) onde a autora traça um perfil mais detalhado do que ela denomina "simbolismo vegetal" dos Awá-Guajá, apresentando um conjunto bem mais amplo de doenças relacionando-os com a concepção awá de pessoa e morte. Ainda no tratamento da etnobotânica dos Awá-Guajá, o trabalho de Balée (1994) é sem precedentes.

**P2** - (algo que pode ser traduzido como "veado vegetal") - Folha que esquentam na fumaça do moquém colocando-a em seguida nas pernas, nádegas e costas a fim de expulsar a febre. Um antitérmico.

**P3** - Com muitas utilidades, esta entrecasca também é chamada *irawahy* ("amargosa"), e tem como função tratar de dores no fígado, estômago e vísceras. Pode ser utilizada em sua forma tópica, colocada sobre o abdômen da pessoa em repouso, e se o enfermo estiver tendo vômitos, é ingerida macerada misturada com mel e água a fim de amenizar o seu amargo. Após o nascimento de uma criança seu pai deve ingeri-la macerada com a finalidade de proteger o fígado

**P4** - Utilizada contra dores de cabeça, esta folha é muito cheirosa. Se macerada pode ser aplicada durante os banhos no rio. Após alguns dias de aplicação a dor se esvai.

**P5** - De função idêntica à *Henemy ka'y*.

**P6** (uma tradução possível é "mel vegetal") - Folha de cheiro agradabilíssimo, cuja função é espantar dores de cabeça e no corpos. Utiliza-se esfregando-a nas partes afetadas.

**P7** - De uso e função parecida da *Haíra Ka'a*, porém só aplicável à dores de cabeça.

**P8** - A entrecasca de uma árvore cuja seiva alivia as dores de ferida e queimaduras, além de ajudar na cicatrização de ferimentos externos.

**P9** - Folha utilizada contra a febre. Utiliza-se esfregando-a no corpo.

**P10** - Frutinha cheirosa de cor amarela, de uso tópico, esfregam-na no corpo afim de expulsar dores e febre.

**P11** - A casca de uma árvore com o mesmo nome. Se inalada, seu cheiro mentolado combate febre e calafrios.

Esta é uma pequena amostragem medicamentosa que atuam contra as doenças que atacam o *haitekéra* e, por consequência, os componentes vitais de uma pessoa (para outra abordagem ver Cormier 2005).

## ***Ha'aera e Ajỹ***

O último elemento que apresento aqui, constituinte da pessoa Awá-Guajá, é o *ha'aera*<sup>57</sup>. Os Awá traduzem tal palavra para o português por "raiva", não se tratando da mesma "raiva" expressa pelo termo *imahy*, essa última é um sentimento, apesar de perigoso e desprezado, muito comum e importante em diversas situações, como na guerra. Esse termo pode ser traduzido pela idéia de "raiva-espectro", devido tanto à sua condição de "sombra"/"alma" bestial, liberada após a morte - processo cuja consequência é a sua transformação em um ser que é pura "raiva", os *ajỹ*-, quanto o fato do *ha'aera* atuar durante a vida, como um dos componentes da pessoa humana. Para uma melhor definição do termo, podemos contrastar o *ha'aera* com o *haitekéra*, sendo este último um princípio que agencia a vida, enquanto o *ha'aera* agencia a morte, dores e sofrimentos.

O *ha'aera* é uma substância constitutiva do próprio ser: "Está por aqui!", me disse certa vez Uirahó apontando para o seu peito e barriga. Humanos e alguns animais possuem *ha'aera*, e no caso dos animais, é essa potência que atormenta os humanos na forma de vingança animal após as caçadas - emanando doenças e retirando a sorte nas caças futuras (voltaremos à esse ponto no capítulo 7). No caso particular da constituição da pessoa, o *ha'aera* é aquilo que diversos autores chamariam de "espectro" de um morto (Ver por exemplo o *Jurupari* dos Waiãpi, Gallois 1988, p. 178). Uma vez que um indivíduo morre as partes que o compõem se desfazem: o *ipiréra* apodrece na terra; o *haitekéra* se encaminha para o *iwá*; e o *ha'aera* se transmuta em *ajỹ*.

O *ha'aera* não é só o espectro de um morto recente, uma sombra da pessoa morta que um dia se transformará em *ajỹ*, ele é uma substância que também compõe vida e, só após a morte, vaga como "alma penada" e se mescla à massa de seres *ajỹ*, que são dependentes do *ha'aera* para viver. Não é possível afirmar que o *ha'aera* possui uma aparência, ao contrário, os Awá definem literalmente como uma substância, algo espectral. "É como o seu repelente!", me disseram certa vez, um agente que possui o poder de penetração tão capilar como um gás. É algo que todo humano carrega, pois faz parte da composição física humana, porém liberado violentamente após a morte, funcionando como uma energia formadora de

---

<sup>57</sup> O termo correto é *-a'a*, sendo *h-a'a-er-a* o resultado da junção do pronome de 1ª pessoa "*ha*" + "espectro"/ "raiva", *a'a* + sufixo de a.n. retrospectiva, "*era*"; porém os Awá nunca se referem a *ha'aera* como "*-a'a*", e sempre o fazem utilizando o sufixo "*era*" ou "*e*", nas formas *ha'aera* ou *ha'ae* (a depender da construção da frase).

seres ligados à morte, os *ajỹ*<sup>58</sup>. A constante ameaça aos humanos que emana dos *ajỹ*, é dita como *ajỹ ha'aera*, já que esses seres dominam esse princípio mortal, lançando-os nos humanos, fazendo-os adoecer e até morrer. Os *ajỹ* são constituídos pelo *ha'aera* de ex-humanos, por isso mesmo, em diversas situações, podem simplesmente ser chamados por *ha'aera*, tal como um sinônimo. O *ha'aera*, também pode ser chamado de *ajỹ karawara*, uma vez que estes a manipulam da mesma forma que os homens awá-guajá fazem com os *karawá(ra)*, as potências celestes que auxiliam os humanos em suas curas. Em outras palavras, o *ha'aera* é o *karawara* dos *ajỹ*. Seres como os *ajỹ*, talvez sejam um dos que mais apareceram nas etnografias Tupi-Guarani, desde os primeiros relatos de viajantes, permanecendo como tópico importante até os trabalhos atuais<sup>59</sup>. Porém, vejamos o que os Awá tem a dizer sobre eles.

"Seres pequenos, com a estatura de crianças, e muito feios"! Essa é uma das formas de definir os *ajỹ*, seres que habitam antigos acampamentos, ocos de árvores, buracos, e áreas escuras da floresta. São capazes de tirar a vida de alguém com um simples toque, e somente por pressentir sua presença, uma pessoa pode entrar em estado febril. Da mesma forma, são como "curupiras" que atrapalham cotidianamente a vida dos caçadores, provocam doenças, mortes, além de serem *jara* ("donos", "controladores") de um expressivo número de animais. Os Awá, como excelentes caçadores que são, atribuem muitas de suas desventuras e azares na caça (*panemuhum*) aos *ajỹ*. Diferente, por exemplo, dos Ka'apor ou dos Araweté, as figuras do *koropí* (Viveiros de castro 1986, p. 244) ou *curupir* (Huxley op.cit, p. 205), estão ausentes do mundo awá, e são os *ajỹ* que desempenham esse papel de seres controladores de alguns animais de caça, capazes, inclusive, de perseguirem um caçador lançando-lhe *ha'aera*, e deixando-o *panemuhum* ("panema", sem sorte), como veremos em detalhes no capítulo 7. Os Awá recolocam totalmente a figura Tupi-Guarani do *curupira* (com suas formas e atitudes específicas) nos *ajỹ*: aparência feia e monstruosa; domínio sobre algumas espécies animais; hábitos noturnos; ataque à caçadores, dentre outras. Isso pode ser atestado ao observarmos o caso Waiãpi, onde o *kurupi* ou *kurupira* embora sejam entidades coladas aos *añã* Waiãpi, não se confundem com eles. Devido a sua feiúra e dieta canibal, o *kurupi* é nos waiãpi, associado aos *añã*, sendo também chamados de *Añã poro'õ* ("o maligno que nos

<sup>58</sup> Encontramos na literatura Tupi-Guarani idéias próximas a *ha'aera* como o *Jurupari* entre os Waiãpi, a sombra ou espectro terrestre que permanece nas proximidades da casa do morto, até que regressa "rumo ao indiferenciado" (Gallois, 1988, p. 183-184); e o *ta'o we* Araweté, que erra na terra durante o apodrecimento do corpo após a morte (Viveiros de Castro, 1986, p. 498).

<sup>59</sup> Para um balanço comparativo de noções parecidas à essa como *Anhang*, *Aignan*, *Anhanga*, dentre outras, cuja precedência na literatura etnológica é ampla, ver Viveiros de Castro (1986, p. 255).

come"); *Añã'go ka'apor* ("o grande maligno da floresta"); e ainda *Añã Tapirã'i* ("dono da sapopema"); e, de acordo com um xamã Waiãpi, "Kurupira é a mesma coisa que Jurupari" (Gallois 1988, p. 136).

Se pensarmos que o *ha'aera* dos Awá, pode ser comparado ao *Jurupari* waiãpi, ao mesmo tempo que os Waiãpi põem em sinonímia o *kurupi* e os *Añã* (seres comparáveis aos *ajỹ* awá-guajá), podemos afirmar que, ao contrário desses outros povos (Araweté, Ka'apor e Waiãpi) que convivem com a figura do *curupira*, os Awá depositam as potencialidades desse nos *ajỹ*, seres que de caráter múltiplo, de alma morta e protetor dos animais; de floresta e de morte; dentre outras qualidades possíveis. Portanto, além de provocarem doenças e morte, os *ajỹ* são seres com os quais os Awá constantemente estão sujeitos a encontrar, principalmente por que alguns dos animais mais caçados pelos humanos, são tidos como animais de criação (-*nimá*) dos *ajỹ*. São eles: o veado mateiro (*arap<sup>h</sup>á*), veado foboca (*arap<sup>h</sup>a'i*), cotia (*akutxi*), paca (*kararuhú*), e o quati (*kwatxi*). Por isso mesmo são animais que os humanos devem caçar com comedimento e atenção pois onde estão, também podem estar os seus *jara*, os *ajỹ*. Portanto, já não estamos somente no campo dos espectros e sombras (*ha'aera*), mas sim no de seres que, assim como os Awá, e os *karawá* celestes, possuem recursos de "domínios" (*rikô*) sobre outros seres, e se relacionam - ainda que de forma infeliz - com os humanos.

Como habitantes da mata, os *ajỹ* dominam uma série de seres, situações e princípios, tornando a caçada - para os humanos - uma atividade ainda mais perigosa e (como veremos nos capítulos 6 e 7) guerreira. Os Awá dizem que podem sentir a presença dos *ajỹ*, pois sentem frio (*hatxã*) e dores de cabeça quando tais seres estão próximos. Além disso os *ajỹ* produzem um assobio longo característico (pois é o único som que sabem emitir) e batem repetidamente no tronco das árvores com uma grossa vara de madeira ("um pedaço de pau"), a fim de dispersarem os animais. Em uma tarde na aldeia Jurití, um homem, Hemokoma'á, me alertou para um assobio que ouvíamos ao longe: "Você está ouvindo esse assobio?", ele me perguntou, "são os *ajỹ*!", ele mesmo respondeu. Sem entender direito sua afirmação, o interpelei dizendo que se tratava do canto de um pássaro e não do assobio dos *ajỹ*. Ele concordou, afirmando que tratava-se do cricrió (*Lipaugus vociferans*), pássaro que é chamado "*ajỹ mitxiurá*", sendo ele um dos animais de criação (*nimá*) preferidos dos *ajỹ*. Por isso, sempre que ouvíamos o cricrió cantar, sabíamos que os *ajỹ* estavam por perto. O som do cricrió é dito ser o próprio som dos *ajỹ*, e tal pássaro possui a capacidade de se transformar em *ajỹ*, tendo em vista que ele mesmo o é. O mesmo ocorre com o canto do pássaro *hakawá* (acauã - *Herpetotheres cahinnans*), um canto causador de doenças pois

contém *ha'aera*, se um caçador ouvir seja o acauã (*hakawã*) ou o crierió (*ajỹ mitxiurá*) enquanto estiver na floresta, pode ser que não encontre caça alguma, pode ser que fique com febre, pode ser que algo ainda pior aconteça (e pode ser que nada ocorra também), em todo caso ele deve fugir para longe do alcance do canto. Da mesma forma que o gambá (ou mucura), cujo nome na língua Guajá é *ajỹ* é um outro (e talvez o principal) avatar dos *ajỹ*, o seu cheiro fétido é o mesmo cheiro de morte exalado pelos *ajỹ*. Muitos desses animais são pura *ha'aera* e em diversas ocasiões são chamados *ajỹ* independente da forma que tenham. Quanto a sua dieta, os *ajỹ* se alimentam de jaboti (*kamitxa'a*), do quelônio capininga (*jatxaihua*), e um outro tipo de quelônio chamado *marapê*. Também comem inajá (*inajá*), açaí (*jahara*), bacaba (*pinõwá*), oití (*hitxi*), além de várias frutinhas que os humanos não se alimentam como a tatajuba (*taryca*) e o jatobá (*itawá*), alimentos que os veados, pacas e antas comem - pois os *ajỹ* apreciam da mesma comida que seus animais de criação.

Os *ajỹ* possuem - por assim dizer - dois grupos de *ajỹ nimá* ("animais de criação"), um deles os humanos caçam e comem; enquanto o outro os humanos desprezam por serem como versões dos *ajỹ*. Por exemplo, o gambá (*ajỹ*) e o macaco-da-noite (*apriki*) pertencem ao segundo grupo, enquanto a paca (*kararuhú*) e o veado (*arap<sup>h</sup>á*) ao primeiro. Vários tipos de sapos (*kururu*) também são *ajỹ nimá*. Os sapos são animais pouco estimados, e com quem os Awá não querem muito contato, pois, segundo os Awá, sujam as águas (daí não poderem beber água diretamente dos igarapés) e transmitem doenças - disfunções no equilíbrio de uma pessoa. O macaco-da-noite (*apriki*), por exemplo, estaria para os *ajỹ*, assim como os macacos em geral estão para os humanos, isto é, primatas que guardam muito gosto em criar em suas casa, fazendo parte de seu dia-a-dia. Quando, à noite, os *ajỹ* saem a "caçar" (*watá*, andar-caçar), vão acompanhados dos macacos-da-noite (*apriki*), tal como os humanos vão, durante o dia, acompanhados de seus guaribas (*wari*) e macacos pregos (*ka'i*), dentre outros<sup>60</sup>.

O domínio de seres análogos aos *ajỹ*, sobre diferentes animais de caça, é bastante difundido na Amazônia. Os veados e pacas, particularmente, aparecem em diferentes contextos etnográficos como animais cuja relação com a morte os torna uma carne ora evitada, ora cercada de cautelas. Entre os Ashuar, o veado vermelho ("parecido com um cabrito pequeno") está dentre os animais que a alma dos mortos (*wakan* ou *iwanch*, a

---

<sup>60</sup> Entre os Araweté, os macacos-da-noite são tidos como "encarnações" dos mortos (Viveiros de Castro 1986: 503); os Yudjá os consideram como parte do conjunto dos seres *ãwã* da floresta, ogros antropófagos (Lima 2005: 188). Referências ao macaco-da-noite como animal que "encarna" a própria morte é vasta na bibliografia das terras baixas e não cabe aqui maiores comentários.

dependem do estágio) costumam se metamorfosear (Descola, 2006, p. 144; 411). Os *ãwã*, uma complexa classe de espíritos antropófagos que existem entre os Yudjá, após morrerem transformam-se em veados e, na maioria das vezes, em cadáveres de veados (Lima, 2005, p. 188-201). A paca, embora consumida, não era uma presa especialmente visada pelos Parakanã ocidentais pois, dentre outros motivos, estava "associada aos espectros dos mortos por ser um animal notívago cujos olhos brilham muito forte", algumas mulheres nunca vieram a experimentá-la, mesmo após o contato, quando a dieta desse povo sofreu modificações<sup>61</sup> (Fausto, 2001, p. 156-157). Segundo Huxley, os Ka'apor defendem ser o veado uma "caça falsa", e sua carne cercada de "tabus" pois também está ligada à alma dos mortos:

"Quem matar um veado não o deve trazer para a aldeia. Precisa deixar a *pêra* (bolsa) que contém a carne na borda da clareira, e mandar a mulher buscá-la. Se não for casado, pode mandar qualquer outra mulher ou um homem que não tenha caçado naquele dia. (...) A carne de veado nunca deve ser assada sobre fogo vivo pois quem o fizer, contrairá terrível febre ou ficará *kaiú*, isto é, louco, como o homem que entrar na aldeia com a sua própria caça" (Huxley, 1963, p. 96).

Entre os Awá o sangue do veado (*arap<sup>h</sup>á hawy*) exala um odor tóxico (*mitxiahy*) para as mulheres, que não devem inalá-lo sob o risco de caírem doentes. Sempre que há um homem limpando a carne de veado, manipulando suas vísceras, ou outros órgãos, as mulheres devem se manter longe, e caso cheguem perto da cena, só o devem fazer com as mãos sobre o nariz, boca e cuspidando a todo o tempo, a fim de que o odor não impregne em seus corpos. O veado, talvez como defendiam os Ka'apor, pode ser pensado como uma carne incompleta, uma vez que partes tradicionalmente apreciadas por todos, como o fígado, são vetadas ao consumo, além disso mulheres em idade adulta não consomem a carne deste cervídeo. A carne de veado, assim como a de galinha, ou a polpa de açaí, afetam diretamente o ciclo menstrual, de forma que provocam sangramentos capazes de levar uma mulher à morte, porém, as meninas até a puberdade e as mulheres após a menopausa estão liberadas da restrição.

---

<sup>61</sup> Além da paca, que era consumida com cautela, é interessante notar que os Parakanã não consumiam a carne de veado até o contato e, segundo Fausto, diziam que os brancos lhes haviam ensinado a comer os cervídeos.

Como veremos no próximo capítulo, veados, pacas e cotias - mesmo sendo animais de criação dos *ajỹ* - mantém entre si relações de consubstancialidade do tipo *harapihiara*. Mesmo sendo *ajỹ nimá*, uma paca é, para ela mesma, *jará* ("dona") de uma cotia, e *nimá* ("animal de criação") para um veado. Os Awá postulam que uma paca é o xerimbabo de um veado (*arap<sup>h</sup>á nimá*), ao mesmo tempo que é o "dono" de uma cotia (*akutxi jará*). E isso não é meramente um discurso abstrato sobre o mundo, mas implica diretamente na vida das pessoas, sobretudo ao que concerne à caça, como discutirei nos próximos capítulos. Por hora, como exemplo, relato um episódio que me ocorreu durante uma caçada, em 2008.

Certa feita, encurralamos uma paca e uma cotia que, desesperadas, se esconderam dentro de um grande tronco de árvore, oco e caído, em volta do qual permanecemos na esperança de desentocá-las. Estávamos em um grupo grande, cerca de dez pessoas, todos traçando estratégias para entupir os caminhos internos do tronco a fim de evitar a dispersão dos animais encurralados; tentando encontrar o melhor buraco para lançar fumaça na tentativa de asfixiar as presas; inserindo facões por orifícios para feri-las; e, mesmo, enfiando os braços - sob o risco de levarem uma mordida violenta - na tentativa de agarrar o pescoço e, por asfixia, dar cabo de algum animal. Passaram-se pelos menos duas horas sem conseguirmos capturá-los quando, por um descuido da paca, Takya consegue atingi-la com seu facão (enfiado dentro do tronco), matando-a. Logo depois a cotia foi morta dentro do tronco com investidas de porretes e facas dos caçadores, que esmigalharam o seu crânio matando-a com sucesso. Quando puxaram a cotia morta para fora do tronco, percebemos se tratar de uma outra paca (um pouco menor do que a primeira), mas não uma cotia como havíamos visto, de forma rápida e enganosa. Quando questionei a alguns que havíamos nos enganado - pois pensávamos se tratar de uma paca e uma cotia, e não duas pacas - me disseram que não, que a cotia sempre esteve lá, mas foi "transformada" (*ipiriwá*) em paca para que tivesse mais chances de sobreviver, mais força para cavar um buraco no tronco e se desencurrular. E quem teria promovido essa transformação? Os *ajỹ*, que são seus *jara*, seus "donos". Piraima'á me garantiu que viu a cotia acuada dentro do tronco, e que não tinha por onde ela ter fugido já que o tronco estava com barricadas em toda a sua extensão - além de estar ouvindo os gritos de uma cotia (e não de uma paca) lá dentro. *Ipiriwá* ("mudança de pele"), é o nome dado para o fenômeno. A partir deste momento rememoraram episódios semelhantes sempre envolvendo pacas, cotias e buracos, e quase sempre nesses episódios, a cotia era transformada pelos *ajỹ* em uma paca, com vistas a se salvarem dos humanos caçadores. Tais transmutações nunca são espontâneas, mas propiciadas pelos *ajỹ*, seus controladores. Do *ajỹ mytú*, "sopro dos *ajỹ*",



outros *ajỹ nimá* ("animais de criação dos *ajỹ*"), também são transmutados, sempre de forma simétrica entre dois seres equivalentes segundo uma certa taxonomia dos *ajỹ*. Desta forma, um quatí (*kwatxi*) pode se transformar em um gambá (*ajỹ*), e vice-versa; um veado-mateiro (*arap<sup>h</sup>a*) ou veado foboca (*arap<sup>h</sup>ai*) podem ter a tonalidade ocre de sua pele modificada para cinza, transformando-se em veados cinzas (*arap<sup>h</sup>á pihúna*). Como o alcance do poder dos *ajỹ* é limitado, e não se estende a todos os animais, porcos, caititus, antas, todos os macacos (com exceção do macaco-da-noite), dentre outros animais, estão isentos dessas transformações por não serem *ajỹ nimá*.

Os *ajỹ* estabelecem uma relação com alguns animais, da mesma ordem que os Awá com os seus animais de criação (*-nimá*), por isso, se uma mulher pode manter vários tipos de macacos como *nimá*, agarrados a seus cabelos e ombros, os *ajỹ* também possuem macacos-da-noite como animais de criação. Quando caminham pela mata os macacos da noite os seguem, tal como os xerimbabos dos humanos fazem nas caminhadas pela floresta. Cormier propõe que os *ajỹ* são "fantasmas", cujas tentativas em se comunicarem com os vivos trazem consequências desastrosas (Cormier 2005). Além disso defendendo que, mesmo fantasmas para os humanos, eles mesmos se pensam como humanos, e ora enxergam os Awá como inimigos, ora como parentes próximos (*harapihiara*), como me disse certa vez Uirahó. Por isso acampamentos de caça abandonados na mata são tomadas como moradia pelos *ajỹ*, e objetos pelos quais os Awá guardam grande apreço (como facas, colheres, panelas, roupas, toalhas de banho, dentre outros) também são de interesse dos *ajỹ*, e somem constantemente dos locais onde foram deixados (um varal, ou uma casa), e pequenos furtos que vinham a ocorrer na aldeia Jurití, eram considerados como obra dos *ajỹ*, seres que querem tudo dos humanos, pois se pensam enquanto tais<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Uma noite em 2008, eu estava dormindo sozinho na enfermaria do posto indígena, e acordei ouvindo sussurros e passos dentro do aposento. Ao levantar, bastante assustado na completa escuridão, tateio procurando a minha lanterna, e escuto a janela de um outro cômodo se abrir, como se alguém fugisse e, daí em diante, silêncio. Fecho logo a janela aberta e, sem conseguir dormir, permaneço acordado, até o dia seguinte. Quando pela manhã os Awá foram me chamar (como faziam muitas vezes), relatei o ocorrido, e que havia ficado muito assustado com tudo, eles disseram que eram os *Ajỹ*, que eles queriam levar as minhas coisas e sempre fazem o mesmo dentro da casa deles. A partir daí começaram a lembrar diversos episódios em que foram saqueados pelos *Ajỹ* e de coisas que perderam, e sentenciaram lembrando que a área do posto é repleta de *Ajỹ*, mas os *karaí* não os temem. Os funcionários do PIN acusavam os Awá de invadirem a casa do posto durante a noite para furtar munições e outros itens que eram lá estocados (o que de fato ocorreu algumas vezes), e sempre diziam para eu não "bobear" com as minhas coisas. Conselho que, obviamente, além de preconceituoso, eu sempre considerei descabido e resolvi ignorar, e nunca experimentei problemas dessa ordem.

## Caboclinho

Os Awá guardam um grande apreço por suas espingardas (*maká*) e munições (*jamy'kéra*), por isso passam boa parte de seu tempo lustrando suas espingardas e revendo as munições, conferindo as quantidades, o acabamento dos cartuchos que acabaram de preencher com pólvora e chumbo dentre outros cuidados. Não sem coincidência, a munição é também um dos artigos mais apreciados pelos *ajỹ*. Por isso os homens as guardam zelosamente em locais livres de umidade, sempre dentro de bolsas (*marakúa*) tecidas (com pano) por suas esposas, sabendo a conta exata de cartuchos, espoletas, chumbo e pólvora que possuem, e por isso ficam furiosos quando alguma munição desaparece do seu "mocó" (*marakuá*). As vezes ela é furtada por alguém da aldeia mesmo (p.ex. os meninos que estão aprendendo a caçar e possuem pouca munição vivem afanando o provimento dos homens mais velhos), ou pelos *ajỹ*, que nesse caso são chamados "Caboclinhos".

"Caboclinho" (pronunciam *kapótxin*), é um *ajỹ harapihiara* (um parente próximo aos *ajỹ*), e segundo os Awá habitam as matas do Carú e Pindaré, e que descobriram existir logo que fizeram contato com os *karaí*. O fato é que os funcionários da frente de atração traduziram para eles os *ajỹ* como caboclinhos, um curupira presente naquela região. Muitas foram as vezes que os Awá, a fim de ajudarem na minha compreensão sobre os *ajỹ*, falavam em caboclinhos, como se, devido a minha condição étnica (de *karaí*), eu fosse entender imediatamente do que se tratava os *ajỹ*. Os Awá fazem uma tradução direta desses seres defendendo que os *ajỹ* são caboclinhos e vice-versa. Enquanto os *ajỹ* sopram (*mytú*) o *ha'áera* nos Awá, os caboclinhos jogam "veneno" atirando com suas pequenas espingardas (*maká mitxikáĩ*); enquanto os *ajỹ* assobiam e batem nas árvores com pedaços de madeira, os caboclinhos dão tiros para o alto; os *ajỹ* não possuem roupa e os caboclinhos andam vestidos. Segundo os Awá os caboclinhos seriam mais letais do que os *ajỹ* uma vez que eles são *karaí ajỹ*, o "espectro dos não-indígenas".

Pelo menos desde um antigo relato de Hans Staden, sabemos que seres como os *ajỹ* (a quem os Tupinambá chamavam *Anhangá*) apreciam o escuro e temem a luz produzida por fogueiras, resinas e lanternas<sup>63</sup>. Por motivos similares, à noite, os Awá também dormem acompanhados por alguma fonte de luz, a fim de protegerem suas crianças da cobiça desses seres horríveis. Todas as casas da aldeia *Jurití* possuem uma ou mais lanternas, algumas delas

---

<sup>63</sup> "À noite, mantém um fogo aceso e não gostam de sair sem fogo de suas cabanas, no escuro, para fazerem suas necessidades. Isso por tanto temerem o diabo, que chamam de Anhangá e que freqüentemente acreditam ver" (Staden 1999 [1557]: 93)

permanecendo acesas durante boa parte da noite, seja durante as refeições noturnas, conversas, ou para manter iluminada uma rede onde durmam crianças, que são vulneráveis não só aos *ajỹ* mas aos sonhos (*puhy*) (sonhar é uma experiência que os Awá afirmam não gostar). Por serem utilizadas como lustres (e amarradas nas armações dos tetos das casas), as pilhas das lanternas logo se esgotam, fazendo com que as pessoas recorram aos funcionários do posto e aturem suas reclamações ao lhe fornecerem novas pilhas - dizendo que eles não sabem utilizar lanternas, e coisas do tipo. À parte isso, os Awá são pessoas capazes de percorrer grandes distâncias na mata sem qualquer fonte de luz, mesmo nas noites mais escuras. Eles caçam a noite sem fonte de luz (pois a luz espantaria a caça), montam acampamentos na mata sob o mais escuro breu, e, portanto, "iluminar" uma situação, embora sempre desejável, não é prioridade para os Awá. Porém, a lanterna, ao contrário do que supõe a "Funai" (é assim que os Awá se referem ao PIN), é um equipamento com propriedades especiais, um agente repelente de *ajỹ*, da mesma forma que, por exemplo, algumas ervas aromáticas (ver Cormier 2005), e as fogueiras noturnas.

Desde a minha primeira viagem, graças a dica de uma amiga e colega<sup>64</sup>, levei comigo algumas velas para serem utilizadas durante as noites, mas que logo me foram pedidas para serem utilizadas por todos como "luz de cabeceira" noturna. Cada vez que eu retornava a aldeia Jurití, o artigo mais desejado - junto com a munição - eram as velas, que passei a levar em grandes quantidades (em uma viagem levei em torno de 300 peças, entre finas e grossas). Como me disseram algumas pessoas, as velas produzem uma luz forte, que, queimando lentamente, demora a se esvair, diferente da resina de maçaranduba (*mitxirāniká*) ou jatobá (*itawá*) que queimam rápido e produzem uma luz fraca. Nos acampamentos de caça eu levava um pequeno lampião à gás que permanecia aceso em sua potência mínima durante toda a noite, também como "luz de segurança" contra os *ajỹ*<sup>65</sup>.

\*\*\*

Para finalizar esta seção, não posso afirmar com segurança que o *ha'aera* é exclusivamente um espectro cujo destino seja transformar-se em *ajỹ*, embora seja isso também. Sabemos que o destino do *ha'aera*, além de fazer mal aos vivos, é ser esquecido

---

<sup>64</sup> Agradeço a Evelyn Schüler que indicou-me dois itens inestimáveis para o meu trabalho de campo: velas e milho de pipoca. Dois itens que tornaram minhas noites ao lado dos Awá ainda mais agradáveis.

<sup>65</sup> A função "anti-fantasma", no entanto, não é a única para a luz noturna, uma outra propriedade atribuída à luz a beira da rede, é fazer com que uma pessoa sonhe menos, como alguns me disseram, e ainda, iluminar o caminho para que o *haitekéra*, que abandona o corpo durante o sonho, não se perca na escuridão.

enquanto elemento (ex-)humano, e a partir desse ponto os Awá dizem não mais se interessar sobre o destino do *ha'aera*. Não desejam saber o que ocorre com os *ha'aera* das pessoas ou sobre a gênese de um *ajỹ*, e a mim, preferiam dizer simplesmente que não conhecem as formas que os *ajỹ* se formam ou vivem. Respostas iniciadas com locuções do tipo "deve ser assim" ou "parece que é" eram constantes quando o assunto eram os *ajỹ*. A recusa ao diálogo reflete a falta de interesse sobre o tema, não por incapacidade de conhecer, mas por ser um assunto indesejado, mesmo boçal, e evitar falar é uma forma eficaz de cortar a relação com esses seres nefastos. Em uma situação semelhante, na forma e no conteúdo, Descola observa:

"Compreende-se melhor, então, porque é inútil investigar, como eu quis fazer no início, as exatas circunstâncias que fulano ou sicrano dizia ter cruzado com um Iwanch (um fantasma), esperando desencavar nesses fatos positivos as explicações concretas da ilusão. A ansiedade em que mergulharam meus anfitriões ante os atos discretos de um morto ainda vivo não poderia ser interpretada em termos de verdade ou erro, a não ser atribuindo-se aos Achuar uma teoria do conhecimento objetivo idêntico ao nosso. (...) Já que não gozam de todos os privilégios da sensação, os Iwanch são um pouco menos reais do que os vivos, os quais apreendem apenas alguns dos seus aspectos e são por sua vez imperfeitamente discernidos pelos mortos; eles existem em certos momentos e para certas pessoas, esse jeito intermitente e subjetivo permitindo que todos acreditem em fantasmas mesmo sem ter experimentado a sua presença"(Descola, 2006, p. 418, grifo meu).

Sobre os *ajỹ* também é desejado não se saber muito!

## Relações Humanas

### *Harapihiara e Harapihianã*

As distâncias sociais (e genealógicas) entre os seres humanos são pensadas através das idéias *harapihiara* e *harapihianã*. *Harapihiara* (*ha-r-apihia-ra*) é um termo formado pelo prefixo de 1ª pessoa *ha-*; o termo *pihia* (ou *apihía*), que pode ser traduzido por "aquele que está próximo" (como veremos melhor no próximo capítulo); e o sufixo nominal *-ra*<sup>66</sup>. Já o termo *harapihianã* (*ha-ra-pihia-nã*), o sufixo *-na* (ou *-nã*), que substitui o *-ra* denota inautenticidade ("falso"), fazendo com que *harapihianã* seja algo traduzido como um "falso próximo". Devido a proximidade lingüística, *harapihiara* e *harapihianã* podem ser compostos por esses dois modificadores lingüísticos, o sufixo nominal *-ra* (de *harapihia-ra*) e o sufixo *-nã*, que atesta falsidade (de *harapihia-nã*), e são capazes de, nesta pequena diferença, distinguirem "consangüíneos e afins 'próximos/reais' daqueles 'distante-classificatórios'" (Viveiros de Castro 2002a, p. 130).

As idéias de *harapihiara* e *harapihianã* não são aplicáveis a qualquer ser de aparência humana, mas, do ponto de vista dos Awá, faz referência à seres que os Awá mantenham relações reais. Assim, para os humanos as pessoas de sua aldeia e os ligados a parentes dessas podem ser *harapihiara* ("próximos") ou *harapihianã* ("distantes"); da mesma forma, seres não-humanos que incorporam em suas relações (sejam animais de criação ou os *karawara* celestes), também são tidos como *harapihiara* ou *harapihianã*, a depender da proximidade; da mesma maneira, vários seres no mundo (como veremos no capítulo 5) mantém entre si relações do tipo *harapihiara* ou *harapihianã*.

Como idéias de relação (e não recursos vocativos), os termos *harapihiara* e *harapihianã* organizam o universo dos parentes, dividindo-o em duas categorias básicas, "os

---

<sup>66</sup> Trata-se do sufixo nominal "-a", cuja combinação com substantivos, em casos específicos, marca a condição de sujeito de predicados verbais, adjetivais ou nominais (Magalhães, 2007, p. 141). O sufixo nominal "-a" é de grande ocorrência na língua Guajá, e aparece tanto na forma "-a", em palavras como *tatu-a* (o tatú), *tapir-a* (o/a anta), *Máir-a* (o [demiurgo] *Máir*), quanto pode recuperar uma consoante final oculta, neste caso *-ra*, como em *karawá-(r)a*, ou em *harapihia(ra)*, como vemos acima.

próximos" e os "distantes" que, em conjunto, formam a humanidade como um todo, os *awá eté*. Como propõe Viveiros de Castro, "a diferenciação terminológica e/ou normativa entre parentes 'próximos' ou 'verdadeiros' e parentes 'distantes' ou 'classificatórios' parece-me valor estratégico nos sistemas amazônicos" (1993, p. 165), e o caso Awá-Guajá não será exceção. Porém, convém assinalar, de acordo com Silva (1995, a partir de Viveiros de Castro 1993) que as oposições entre cognato e não-cognato; consangüíneo e afim; co-residente e não co-residente, estão situadas em níveis analíticos distintos. Assim, de acordo com Viveiros de Castro: "cognato/não-cognato é uma distinção sociológica, de natureza concêntrico-contínua, que contém uma referência genealógica não trivial; consangüíneos/afim é uma distinção terminológica diametral e discreta, de conteúdo categorial" (1993, p. 166); enquanto co-residente e não co-residente é uma distinção terminológica diametral (ver Silva, 1995, p.31).

Desta forma, a definição baseada na oposição "afins/consangüíneos" não colabora para o entendimento destas duas categorias, pois o sistema de aliança awá-guajá, como veremos, embora também gravite em torno dessas duas idéias, ambas podem indicar ora "afinidade", ora "consangüinidade", uma vez que "a distinção entre o próximo e o distante é característica de socialidades onde a residência predomina sobre a descendência, a contigüidade espacial sobre a continuidade temporal", como é o caso da socialidade Awá-Guajá (ver Viveiros de Castro 2002, p. 130). No plano dos cognatos (os parentes próximos), além dos consangüíneos reais, muitos afins são "consangüinizados"; enquanto entre os aliados (ou distantes), podem estar presentes "ex-consangüíneos".

Doravante, ao discutir as idéias de *harapihiara* e *harapihianã*, farei referências à distinções variadas (e complementares), tais como as que vimos acima, devido ao caráter polissêmico dessas duas macro-categorias, que ora remetem a um código espacial, ora temporal, e ora diametral/concêntrico. No entanto, a idéia condutora que estará gravada será, fundamentalmente, a de "proximidade" e "distância" - genealógica, espacial e cognática - tal como define Viveiros de Castro (1993 e 2002). No caso específico Awá-Guajá o que distingue essas duas categorias é o sufixo *-na* que denota inautenticidade, e pode ser encontrado na formação de outros termos referentes de parentesco como por exemplo:

F = *tu* → FB = *tu-ná*

M = *ihí* → MZ = *ihí-ná*

Assim, ambos os sexos reconhecem o pai (F) como *tu* e o irmão do pai (FB) como *tu-ná*; e uma vez, ao perguntar-lhes sobre tal classificação, me disseram que a tradução de *tuná* seria "pai pouco" ou "pai fraco". O mesmo ocorre para a irmã classificatória de um homem. Enquanto irmã é referida por *hajnawã*, uma mulher que seja tida como irmã de um homem (por ele ter casado com sua filha por exemplo) é chamada *hajnawãiná*. Tais soluções podem ser vistas em outros casos amazônicos, como entre os Waimiri-Atroari, onde os parentes colaterais (FB e MZ) ganham o tecnônimo *-kî* marcando essa diferença, assim F = *yimî* e FB = *yimkî*. Trata-se aqui, "do reconhecimento, no plano terminológico, de dois *graus de distância lateral* entre parentes consangüíneos", a oposição linearidade/colateralidade é colocada como "um epifenômeno da oposição 'proximidade/distância' (Silva, op.cit, p. 47). É como se houvesse uma projeção do sistema perto/longe que rege essas relações em todos os níveis de relação chegando até mesmo a consangüinidade. A partir dessa idéia, e enfatizando o gradiente de proximidade/distância que sobre-determina os termos *harapihiara* e *harapihianã* (como veremos nesse e nos próximos capítulos), podemos traduzi-los tanto por "próximos/distantes"; "lineares/colaterais"; "cognatos/aliados"; "consangüíneos/afins"; "co-residentes/não co-residentes"; e, como parece confirmar a língua Guajá, "verdadeiros/falsos (classificatórios)". Por isso minhas definições oscilarão a partir dessas várias idéias que compõem essa complicada oposição (*harapihiara/ harapihianã*), e os exemplos e casos que trarei neste e nos próximos capítulos determinarão o código (ou códigos) a que estarei me referindo. Além disso, podemos pensar os termos *harapihiara* e *harapihianã* como macro-categorias, uma vez que eles fazem referências a conjuntos muito diferentes de relações que vão desde as relações de parentesco propriamente, quanto a relação entre um animal de criação e seu dono; duplos celestes e terrestres; um nome e o ser nominado, dentre outras que envolvem seres humanos e não-humanos de diferentes ordens.

Embora, no presente capítulo, eu não discuta o sistema de parentesco (tema do próximo capítulo), mas as chamadas relações inter-étnicas, por extrapolarem o campo do parentesco e constituírem uma macro-terminologia de relações, é necessário que eu apresente as idéias de *harapihiara* e *harapihianã* desde já.

\*\*\*

*Harapihiara* é o termo mais próximo à idéia de um "nós cognático"<sup>67</sup>, do tipo "parentes verdadeiros", cujo casamento é proibido, enquanto *harapihianã*, além de abranger

---

<sup>67</sup> Para essa idéia ver Albert (1992).

a classe das pessoas próximas, porém casáveis (esposas, maridos, cunhados, sogras, genros e assim por diante) abrange outras pessoas (*awá*) "amigas" (*hary* ou *aty*) e "desconhecidos", que uma vez incorporados via casamento e/ou co-residência ao grupo local podem ser potencialmente *harapihianã*, tal como encontramos em diversos casos amazônicos. Para um homem, os *harapihiara* mais próximos de sua geração são seu irmão (B) e o seu primo paralelo paterno (FBS). Para uma mulher, seria sua irmã (Z) e suas primas paralelas bilaterais (MZD/ FBD). Por isso o termo utilizado por ego masculino para B/FBS e por ego feminino para Z/MZD/FBD é *harapihiara*, obedecendo a equivalência dos sexos.

*Harapihiara* e *harapihianã*, ganham no vocativo a forma *hary*, que exprime qualquer relação entre dois homens próximos. É utilizado nesta forma no tratamento entre pai e filho (independente do sexo); germanos do mesmo sexo; além de cognatos próximos como primos paralelos patrilineares (FBS). Além disso *hary* também identifica os dois povos que (além dos Ka'apor) os Awá mantêm um antigo contato, os *Tenetehara*, forma pela qual os Awá se endereçam aos Tembé e Guajajara ("Tenetehara" na bibliografia etnológica); grupos com os quais mantêm uma antiga relação inter-étnica, marcada, principalmente, por hostilidades e guerras.

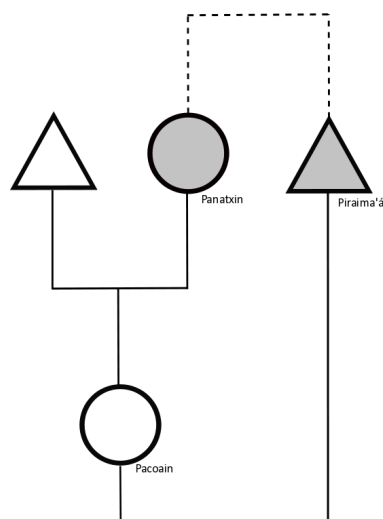
A totalidade dos termos de parentesco Awá-Guajá (como veremos no capítulo 4), tanto para "afinidade", quanto para consanguinidade", se encaixa em alguma destas duas idéias, assim como qualquer relação entre seres humanos (*awá*) é regida por um ou outro desses termos. Como bem sabemos, cálculos relacionais como esses são baseados nos gradientes de distâncias genealógica e sócio-espacial, configurados a partir das idéias de "parentes próximos" (ou verdadeiros) e "parentes distantes" (ou classificatórios), como já discutido por outros autores (ver Viveiros de Castro 2002a, p. 121). Os dois termos podem ser utilizados para classificar pessoas diferentes entre si, desde um germano até um afim potencial, porém, limitando-se sempre ao âmbito classificatório das relações humanas, ou seres próximos entre si.

Como sabemos o componente genealógico e/ou sócio-espacial é parte constituinte ao dravidiano amazônico, atuando como vetor nessas relações, e fundamental à compreensão desses sistemas (ver Viveiros de Castro 2002, p. 121; além de Silva, 1995; Taylor, 1996; e Gow, 1991). Desta forma, para o caso em questão, os termos *harapihiara* e *harapihianã*, funcionam para exprimir as idéias de parentes "próximos" ou "verdadeiros" (*harapihiara*) e "distantes" ou "classificatórios" (*harapihianã*). E o fato de se referirem a diferentes relações,



o conteúdo dessas não estão relacionados à sorte automática (e binária) refletida na oposição "afins"/ "consangüíneos". Assim, no caso Awá-Guajá, alguns indivíduos que são *harapihiara* entre si, podem sê-lo por laços de aliança ou amizade (*hary*), ocorrendo inclusive em relações entre indivíduos do sexo oposto, como veremos no caso abaixo.

Panatxín e Piraima'á viviam em grupo locais distantes entre si até a época do contato entre a FUNAI e o grupo de Panatxín em 1996, quando se juntaram às outras famílias que já viviam no PIN Jurití. Piraima'á tomou a filha de Panatxín, Pacoain, como esposa e desde então os dois passaram a se classificar como germanos de sexo oposto.



**Figura 5**

Discutirei essa característica do sistema de aliança Awá-Guajá no próximo capítulo, porém gostaria de, por ora, frisar que dois indivíduos, até então separados pela genealogia e pela distância física, passaram a estabelecer entre si uma relação de proximidade, prefigurada na idéia de *harapihiara*, quando antes de uma sucessão de eventos eram tido como "distantes" (*harapihianã*). Tal mudança na forma de relação é recorrente entre os Awá-Guajá, e longe de representar uma indeterminação dos termos, que se alternam em circunstâncias diferentes, demonstra que as diferenças entre pessoas "casáveis" e "não-casáveis" ou "parentes próximos" e "distantes", não estão presas à categorizações fixas - o "que impede que se pense a pragmática social em termos de uma subordinação simples à sintaxe terminológica"

(Viveiros de Castro op.cit). Se o gradiente de "distância" é fundamental para as classificações do parentesco na Amazônia, para um povo como os Awá (dentre, obviamente, tantos outros) esta pode ser encurtada ou estendida ao sabor do tempo e/ou da memória, modificando as relações atuais. Em poucas palavras, um *harapihianã* pode se tornar um *harapihiara*, e - com menos frequência - vice-versa. Todas as relações entre humanos (*awá*), e toda a humanidade ela mesma está pautada por essa oposição.

## **Das formas de existir**

Vivendo isolados distantes uns dos outros desde antes do contato até os dias atuais, os diferentes grupos locais não formam um "conjunto homogêneo Awá-Guajá", tal como prescreve uma idealização de "grupo indígena", com intercâmbios inter-comunitários, auto-identificação ao "grupo" e alianças em diferentes situações. A forma dispersa pela qual os Awá se organizavam no espaço propiciou um outro modelo comunitário, privilegiando formas independentes e fragmentárias de organização social, marcadas pelo estranhamento entre esses pequenos coletivos. Mesmo nos dias atuais, em que diferentes famílias foram reunidas em uma mesma aldeia devido ao contato, observamos que as pessoas da aldeia Jurití mantêm pouca relação com os grupos da aldeia Guajá (na TI Alto Turiaçú) e das aldeias Awá e Tiracambú, localizadas no rio Pindaré. No entanto as duas últimas, por serem próximas e possuírem histórias em comum, mantêm um intercâmbio constante<sup>68</sup>. Para termos uma idéia do tamanho da distância, o grupo da aldeia Jurití, se refere às pessoas das outras aldeias como de "boca diferente" (*amõa irú*), ou de um "falar errado" (*i' ã manyhy*), devido as mínimas variações dialetais encontradas em cada uma dessas aldeias. Antes do contato, partindo de qualquer *haripá* ("minha casa-aldeia-acampamento"), os *harakwá* mais distantes eram totalmente desconhecidos, assim como os grupos que neles habitavam. Embora possuam uma história social comum, com dramas e episódios bastante parecidos, as pessoas de cada região experimentaram contextos de vida particulares, uma vez que sempre viveram afastados uns dos outros.

Os grupos sem contato evitaram ao máximo o encontro com os *karaí*, e mesmo havendo outros Awá contatados incorporados às frentes de atração, nem sempre isso

---

<sup>68</sup> Lembro, como já mencionado na introdução, que a aldeia *Tiracambú* é resultado de uma cisão ocorrida na aldeia *Awá*.

resultava no sucesso dessas frentes. Os que estavam na mata desconfiavam da condição de humanos verdadeiros (*awá eté*) dos Awá contatados, já que um dos medos dos "isolados", além das doenças, era perderem suas mulheres para esses Awá "amigos dos *karai*" (*karai harapihianã*), que podiam ser tanto "parentes" (*awá-eté*), quanto inimigos (*mihúa té*, "desconhecidos"). O temor dos "isolados" em perderem suas esposas está longe de ser infundado, tendo em vista que um dos principais interesses dos homens Awá que participam das frentes de atração, até hoje, é a possibilidade de conseguirem novas esposas. Quando da criação do PIN Jurití, em 1989, além do intérprete To'ó que ajudou no contato, outros homens da aldeia *Awá* foram lá viver. To'ó se casou com Amapirahã, que fazia parte de um grupo recém-contatado, fixou residência na nova aldeia e passou a exercer certa liderança entre o grupo recém-contatado - principalmente nos assuntos referentes a relação com a FUNAI, o trabalho na roça, etc. Além disso, um outro homem, Takamỹ que vive na aldeia do PIN Awá, tomou como esposa uma outra jovem desse grupo, voltando a viver em sua aldeia original (no PIN Awá), sem nunca mais voltar à aldeia Jurití<sup>69</sup>.

Ontem e hoje as diferenças continuam marcadas pelos tipos de relação que cada um dos grupos das diferentes aldeias estabelecem. Como já mencionei, a maior parte de minha pesquisa de campo foi desenvolvida na aldeia do PIN Jurití, uma comunidade que na época da pesquisa contava com quarenta pessoas. Quase tudo o que pude aprender com os Awá se deu a partir desse grupo, inclusive suas idéias sobre os outros grupos Awá que moravam em aldeias mais distantes e que com eles não possuíam nenhum contato, a não ser quando iam (quase sempre por motivos médicos) a Santa Inês (ou mesmo São Luis). Em diversas situações me lembravam de como se diferiam dos Awá das outras aldeias (*Tiracambú* e *Awá*), sem mencionar os moradores da aldeia do PIN Guajá, caso extremo de estranhamento para os Awá do Jurití, que me diziam estarem eles "doidos" (*waky*) por beberem cachaça e fumarem cigarro, tal como fazem os *Tenetehara* e os *Ka'apor*<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Dado a complexidade envolvida em um esquema de viagem inter-comunitária, os Awá da aldeia Jurití, quase nunca saem para visitar outras aldeias, mesmo que tenham parentes vivendo nelas. Uma vez que não existem acessos às outras aldeias por dentro do território, qualquer viagem entre a aldeia Jurití e as do Pindaré, implica em sair da jurisdição das Terras Indígenas através de transportes oficiais (FUNAI ou Funasa); dormir em cidades (na casa de algum funcionário ou hotel); gastos com alimentação e (muitas vezes) roupas; dentre outras providências das quais os Awá, sozinhos, não possuem meios de viabilizar.

<sup>70</sup> Por não fazerem uso de tabaco, os Awá falavam mal dos *Tenetehara* e os *Ka'apor* por fazê-lo. Além disso, me diziam que não fumavam pois, para eles, faria muito mal.

As pessoas da aldeia Jurití acusavam Awá das aldeias Awá e Tiracambú, pelo fato de terem feito alianças com os Guajajara (*Tenetehara*), atitude moralmente condenável para os Awá da aldeia Jurití, uma vez que sempre mantiveram com os *Tenetehara* uma relação de desconfiança, devido a conflitos passados. Em diversas ocasiões sugeriram que eu "desistisse" de realizar meu trabalho de campo junto aos Awá do Pindaré (aldeias *Awá* e *Tiracambú*), uma vez que os de lá, por estarem "misturados" com os Guajajara, também estariam bebendo e fumando cigarro, além de maconha. Quando cheguei à aldeia *Tiracambú*, por sua vez, as pessoas de lá me pediram justamente para que eu não retornasse à aldeia *Jurití* pois, devido ao seu relativo isolamento, era um lugar difícil de se chegar e desconfortável. Como não estive com os Awá da aldeia *Tiracambú* durante um período tão extenso, não posso fornecer dados a respeito da visão deles sobre outros Awá - embora, posso assegurar, estavam longe de terem se transformado em "Guajajaras" como queriam me fazer acreditar meus interlocutores da aldeia *Jurití*. Por não dividirem a reserva indígena "Awá" com nenhuma outra etnia, as pessoas da aldeia *Jurití* estão longe tanto dos Awá que vivem da reserva Alto Turiaçu (área de ocupação também dos Ka'apor), e dos que vivem na reserva Carú (junto aos Guajajara). Ainda sustentam que a proximidade entre esses diferentes povos (tanto em uma área indígena quanto na outra) é perigosa pois os Awá de lá adquiriram os hábitos desses outros, características a que os Awá da aldeia *Jurití* desprezam.

O resultado dessa diferenciação é que tais "parentes" seriam *amõ awá* ("outros Awá"). Devido as diferenças político-geográficas, todo o tipo de críticas aos Awá do Pindaré (aldeias *Awá* e *Tiracambú*) me foram relatadas, a fim de dissuadir a minha aproximação junto as outras aldeias: (1) que fariam fofocas a meu respeito para os Guajajara, no intuito dos Guajajara me roubarem (principalmente o meu gravador e minha máquina fotográfica, bens que os Awá da aldeia Jurití tinham em alta conta); (2) pediram para que eu não passasse longas temporadas naquelas aldeias pois eu teria que, inevitavelmente, me relacionar com os Guajajara; (3) para eu ter cuidado na minha alimentação pois os Awá das outras aldeias comeriam animais que eles descartaram de sua dieta, como preguiças, onças e sursoris - alegando que os Awá do Pindaré são dotados de um fígado (*ipia'á kera*) diferente do deles, mais preparado para tolerar tais carnes; dentre outras observações.

Forline (com. pessoal) conta que no ano de 1993, a administração da FUNAI resolveu abrir uma trilha por dentro da TI Carú que ligasse a aldeia do PIN Awá e do PIN Jurití<sup>71</sup>, como que para propiciar uma espécie de "intercâmbio" entre aldeias tão distantes (incluindo matrimônios e alianças para uma maior vigilância da área indígena). A viagem que durou 13 dias por dentro da floresta, partiu da aldeia *Jurití* em direção a aldeia do PIN Awá, atravessando uma região que é repleta de morros. Na equipe, além dos funcionários da FUNAI, estavam muitos jovens da aldeia Jurití, além da família de Takwarentxa'á, contatada no ano anterior. Porém tal iniciativa só gerou mal estar entre as aldeias: algumas pessoas estavam com gripe (e tuberculose), e acabaram trocando (não mulheres, mas) doenças. A, então, jovem Pikauim, irmã de Uirahó foi pega (*apy*, "tomar") em casamento por Takamã, da aldeia do PIN Awá. Algumas pessoas do PIN Awá ameaçaram de morte os Awá do PIN Jurití pois não gostaram que muitos deles se enamoraram por meninas de lá, dentre outros entreveros. Nesse ínterim, o coordenador da expedição, Fiorello Parisi, percebeu que sua idéia não havia sido bem sucedida e foi embora deixando para trás um quadro de animosidade para os Awá resolverem entre si. O resultado foi que o grupo da aldeia Jurití voltou para sua aldeia, pelo mesmo caminho em que foram, perderam uma mulher e ainda foram ameaçados de morte, e Uirahó sente até hoje a perda de sua irmã para os "*PIN Awá parente*".

Durante os meus períodos de campo na aldeia *Jurití* (a pedido de todos) eu tinha por missão informá-los sobre como estão (ou melhor, são) as pessoas da aldeia *Tiracambú*, e o inverso também ocorria. O principal interesse do grupo da aldeia *Tiracambú*, era a minha experiência entre os Awá da aldeia *Jurití*. Ambos me questionavam: se os outros tinham bastante caça; como eram suas roças; como eram as estruturas da FUNAI; se havia muitas mulheres; como eram as crianças; se eram nervosos (*imahy*) ou calmos (*katy*, "bons"); dentre outras inúmeras indagações. As diferenças entre esses grupos Awá-Guajá variam em atitudes, dieta, chegando a pequenas diferenças na fala, diferenças essas que, muitas vezes, os Awá da aldeia Jurití diziam ser incomensuráveis. Vejamos algumas.

---

<sup>71</sup> Nesta época, os Awá estavam sob a administração regional da FUNAI de Belém que tomava decisões (ainda mais) autoritárias e sem qualquer critério razoável, no que dizia respeito ao processo de contato e estabelecimento em aldeias dos grupos Awá isolados.

## Das formas de comer

Ao mencionar as diferenças internas à uma comunidade Awá-Guajá, Cormier lembra que o fato de diferentes grupos terem sido trazidos para viverem juntos na reserva Carú, fez com que cada um deles trouxesse um padrão diferente de alimentação, e que embora próximos uns aos outros, diferiam em pequenas coisas. Desta forma alguns tinham mais receio de comer determinados alimentos do que outros (Cormier op.cit, p. 40). As diferenças alimentares parecem ser uma das tônicas das distâncias sociais que separaram os grupos Awá durante toda a sua história, do passado ao presente. Dos animais que os Awá se alimentam (ver Forline 1997, em anexo; ver também Cormier 2003), a exceção dos animais que os humanos nunca comem (como, por exemplo, capivaras, preguiças e sapos), muitos animais são apreciados por alguns e desprezados por outros, a depender da aldeia. Após o contato, com a junção de diferentes grupos locais em uma mesma aldeia, a tendência é que em cada aldeia a dieta se estabilizasse, e animais antes apreciados fossem descartados por motivos variados, que vão desde a pouca quantidade de gordura, até a nocividade de determinada carne ao corpo humano, passando pelo sabor e consistência. O fato de alguns Awá comerem o que os de outra aldeia não comem, não passa por uma noção do tipo "tabu" (como escreve Cormier<sup>72</sup>), mas, como eles mesmos propõem, uma diferença congênita (tal como sabemos há algum tempo a respeito da corporalidade dos povos amazônicos, ver Seeger *at all* 1979), que nesse caso é expressa pela idéia dos diferentes tipos de fígado (*ipia'á kery*) das pessoas.

Quando algumas pessoas da aldeia *Juriti* afirmam nunca terem consumido determinados alimentos, não é possível generalizar o argumento para todos os outros Awá, nem mesmo daquela mesma aldeia. Certa feita, ao matarem um tamanduá (*tamãñõ*), animal cujo sabor era de duvidoso apelo culinário - e sempre disseram não gostar pois é dito fazer mal (*mynyhỹ*) além de ser fedorento (*irymyhỹ*) -, dois homens mais velhos, além de consumirem o tamanduá ainda ofereceram a alguns rapazes para experimentarem. Outros homens adultos me disseram que não comeriam pois, desde sua mudança para o posto indígena, não mais se interessam por carnes como aquelas consideradas *mynyhỹ* ("ruins",

---

<sup>72</sup> Para tais atitudes a autora utiliza o termo "tabu alimentar", a fim de dar conta das interdições a determinados alimentos, quando, ela mesmo percebeu, não serem tais interdições generalizadas. Cormier defende que os Awá possuem "três tipos de tabus alimentares": alimentos que ninguém pode consumir; alimentos que interferem na fertilidade; e alimentos que as crianças devem evitar. A noção básica que justifica essa recusa é o mau-cheiro do alimento, *inãmãhy*, dizem os Awá (Cormier op cit: 40-43).

"feias") e *irymyhỹ* ("fedorentas"). O mesmo ocorreu com uma suçuarana (*jawaraprõn*) - animal que consumiam antes do contato - que depois de abatida, alguns cogitaram em transportar para aldeia a fim de comê-la, porém foram dissuadidos por outros que achavam que não valeria a pena, uma vez que estávamos no meio de uma viagem para um longínquo acampamento de caça. Carnes como a de tamanduá (*tamãñdõ*), suçuarana (*jawaraprõn*), o porco-espinho *kuanũ* (cuandú/ouriço-cacheiro - *Coendou prehensilis*) e a mambira (*tamãñdõ'a'i*), tem as suas qualidades de bom alimento (além da segurança da ingestão) postas à prova, e oscilam no grupo de carnes pouco apreciadas, por fazerem mal, mas que podem ser consumidos por alguns, principalmente entre os que os comiam antes do contato.

O quati (*kwatxi*), da mesma forma, tem uma carne bastante apreciada, principalmente, devido ao seu potencial gorduroso. Nos meses de inverno, época da oferta de gordura nos animais (*ikirá hamãe* - "gordura grande"), o quati é consumido por todos, porém alguns cuidados no manuseio dessa carne devem ser observados. Diferente de outros animais (como macacos), que aproveitam as vísceras (*ha'aikera*) como aperitivos (principalmente entre os velhos), o quati deve ser manuseado e limpo (*hapê*) em separado das outras carnes, dado ao "fedor" (*irymyhy*) que exala. Embora para os meus limitados sentidos, o cheiro das vísceras do quati não diferisse da de outros animais do mesmo porte (como os tatus), os Awá conseguem distinguir bem seu odor, que possui poderes/cheiros patogênicos (*mitxahy*) e afeta diretamente a saúde de um ser humano. Devido aos possíveis danos à saúde, quem o limpar deverá cuspir a todo momento para que o cheiro não penetre na própria carne e a pessoa adoça. Quase sempre o limpam longe da cozinha, de preferência em uma área do rio destinada a isso, lavando-o para que fique bem limpo, sem o odor das vísceras, e só assim sua carne estará pronta ao consumo. Certa ocasião, quando eu estava com um grupo de pessoas na casa de Uirahó, Jutxa'á voltava do rio, em direção ao moquém, com dois quatis já bem limpos, ao passar por nós, todos começaram a cuspir com receio do odor do animal fazer-lhes mal. Uma das explicações, como já observei, é o fato dos quatis assim como os gambás (*ajỹ*) estarem relacionados aos *ajỹ*.

Outros animais que também figuram no grupo de alimentos perigosos são as galinhas (*txamakai*). Após o contato, as aldeias awá ficaram repletas de galinhas, introduzidas junto com as roças, as novas casas, e tudo o que estava relacionado à nova vida que passariam a experimentar após o contato. Cada galinha pertence a algum indivíduo, inclusive muitas crianças são donas (*jara*) de galinhas. Por serem animais domésticos (*-nimá*) - e como animais domésticos não são abatidos -, quase nunca são consumidas. As galinhas da aldeia se

alimentam de restos de alimentos, pequenos insetos e baratas. Para termos uma idéia, da última vez que estive na aldeia *Jurití*, quando a população era de 40 pessoas contei mais de 50 dessas aves entre pintos, frangos e galinhas. Todas as vezes que mataram galinhas estavam com pouca ou nenhuma carne há alguns dias e, "pressionados", por algum funcionário do posto indígena, que os aconselhavam a comer para matarem a fome, se aventuravam em abater uma das galinhas da aldeia, que era consumida principalmente pelos homens. A carne da galinha (*txamakai*), ao menos na aldeia *Jurití*, é interdita para as mulheres, tal como a carne de veado, pois possui propriedades nocivas que podem interferir na menstruação, e mesmo os homens ao comerem a comem com desconfiança, já que se tratam, ainda que de uma forma torta, de um *-nimá*<sup>73</sup>. Já os ovos (*txamakai hapia'á*), eram consumidos por todos sem maiores problemas. Bem diferente do que fazem, de forma muito eficiente, os funcionários do posto, o abate de uma dessas aves é sempre catastrófico, uma vez que a possibilidade de simplesmente quebrarem-lhe o pescoço, darem uma paulada na cabeça ou cortarem a garganta da ave, tal como fazem os *karaí*, está descartada. O que fazem, quase sempre alguns garotos, é espreitarem o animal e matá-lo a flechadas. Muitas vezes, pressentindo o ataque, a galinha escolhida foge para a capoeira que circunda a aldeia e lá permanece por vários dias, e quando ela volta recomeçam a perseguição até finalmente ser morta. É comum, por isso, muitas galinhas cegas de um olho e mancadas por que foram alvejadas e conseguiram escapar e, após alguns dias, voltaram para a vida na aldeia e não foram mortas.

O consumo de capivaras, urubus, morcegos, mucuras, ratos, raposas, coelhos, esquilos, duas espécies de Jacú, onça pintada (*jawaruhú*), além da maior parte de espécies de cobras, é interdito a todos os Awá (Ver Cormier op.cit, p. 41-42). Quanto a jibóia (*maihú*), na aldeia *Jurití*, alguns consideram o seu consumo algo do passado (do "tempo da floresta", *imyny ka'ape*), e nos dias de hoje não consomem, enquanto outros consideram ser essa uma boa carne, diferente da carne de cobra (*inami'ĩ*). A jibóia - diferente de outras espécies como a jararaca, cascavel, coral (e falsa-coral), surucucu "pico de jaca" (*Lachesis muta*) - não é considerada *inami'ĩ* "cobra (venenosa)"<sup>74</sup>. Assim como o guariba (*warí*) não é pensado como fazendo parte do universo dos "macacos" (voltarei a esse ponto no capítulo 6), a jibóia não é uma "cobra" no sentido vulgar de *inami'ĩ*, porém uma outra espécie animal (tal como uma anta que não possui correlatos com outros animais). Certamente o consumo de jibóia (e

<sup>73</sup> Para uma outra abordagem ver Cormier (2003: 97), onde a autora enfatiza que segundo os Awá as galinhas seriam *karaí hanimá*.

<sup>74</sup> A Jararaca, inclusive, é denominada *inami'ĩte*, "legítima cobra venenosa" (Magalhães com.pessoal).



outros animais) oscilam ao sabor da situação, e da vontade em se comer outras carnes - alguns dizem gostar, ao passo que outros defendem não mais consumir. Quanto a sucuri e a surucucu, desde o início me explicaram serem animais perigosos ao consumo - por isso nunca consumiam-, porém desconfiavam que os Awá das aldeias do Pindaré (*Awá* e *Tiracambú*) "sabiam como comer" cobras (jibóia, sucuri e surucucu), onças e outros animais que estavam fora do cardápio da aldeia *Jurití*.

Como hoje em dia, cada aldeia possui uma conformação específica, que varia desde o número de habitantes à oferta de determinadas caças nos diferentes ambientes, a dieta *inter* aldeias é distinta<sup>75</sup>. Até mesmo algumas interdições vistas como gerais - se assim posso colocar - estão sujeitas a novas conformações locais, caso dos frutos da bacaba (*pinawá*) e do açaí (*jahara*, "jussara"). Na aldeia *Jurití* o fruto do açaí, *jahara*, era uma interdição para todos uma vez que a aparência sanguinolenta do líquido (*tekwerá*, "caldo") extraído é nocivo a quem o consome. Por isso classificam o caldo do açaí com *jahara hawy*, que pode ser traduzido tanto por "sangue do açaí" quanto por "veneno do açaí" uma vez que *hawy* permite essas duas traduções e ambas se aplicariam aqui, e, descontada a inevitável semelhança entre o sangue e a polpa do açaí, essa é também uma forma de enfatizar a nocividade do alimento. Em uma única situação em que estive presente, quando conseguiram açúcar junto ao posto indígena, alguns homens comerem a polpa de açaí, mas me explicaram que nenhuma mulher poderia fazê-lo sob o risco de afetar (de novo) o seu ciclo menstrual, pois se o açaí possui esse inegável aspecto sanguinolento (*hawy*), atuaria no aparelho reprodutivo das mulheres<sup>76</sup>. Ao contrário do açaí, a bacaba (*pinôwá*) é um dos alimentos mais apreciados por todos na aldeia *Jurití*, além do sabor agradável, a aparência leitosa e clara é dita ser benigna para o corpo, e assim como outros alimentos, como o mel e as gorduras animais, a bacaba "faz a barriga rir" (*hakatãe* "barriga cheia"). O contraste dos discursos entre a alva e nutritiva bacaba, e o sanguinolento e nocivo açaí, é tão marcado na aldeia *Jurití*, que imaginei ser generalizável às outras aldeias. Porém ao passar alguns dias na aldeia *Tiracambú*, vim a descobrir, que lá o açaí é tão apreciado quanto a bacaba - homens e mulheres comem do fruto sem qualquer constrangimento. Conversando um tempo depois com as pessoas da aldeia

---

<sup>75</sup> Por exemplo, a oferta de macacos *tapajú*, mão-de-ouro (um pequeno macaco do gênero *Saimiri* - *Saimiri sciureus*), animais muito apreciados para alimentação nas aldeias *Awá* e *Tiracambú*, é quase inexistente na aldeia *Jurití*, e por isso não figura na dieta da aldeia.

<sup>76</sup> Em minha tese como um todo carece informações sobre temas como concepção, menstruação e reprodução sexual. No entanto, posso afirmar que os Awá não possuem uma palavra exclusiva para indicar sangue menstrual ou menstruação. *Hawy*, "sangue" de uma forma geral, é utilizado quando se referem ao sangue menstrual.

Jurití, eles me disseram simplesmente (o que sempre dizem em casos como esses) que as pessoas da aldeia Tiracambú "sabem" (*akwá* - "eles sabem") comer o açaí, enquanto eles "não sabem". No entanto, não tenho elementos para afirmar se essa diferença foi proporcionada após o contato ou não.

Como já mencionado, as escolhas alimentares dos diferentes grupos locais, foram moldadas pela história e regiões em que viveram. Questão crucial a respeito de povos como os Awá - cujo contato com o Estado é muito recente -, as características de sua dieta podem, de uma forma geral, ser pensadas entre antes e depois do contato com os *karai*<sup>77</sup>. Tamanduás, onças, cobras, cuandus/ ouriços, além de algumas espécies vegetais como a pequirana (*mykiary*), foram rapidamente retirados (ou drasticamente reduzidos) à dieta após o contato, por não serem artigos tão apreciados. Vários fatores influenciaram: (1) a reunião de grupos distintos com hábitos alimentares ligeiramente diversos, engendrou uma padronização ótima da dieta; (2) o baixo apreço por determinadas carnes que, confrontadas com a oferta de novos gêneros alimentícios trazidos a partir da introdução da agricultura, foram deixados de lado sem muito pesar; (3) pequenas e incommensuráveis mudanças pós-contato, que passam por (além dieta) habitação, relações conjugais, proximidade com o mundo dos brancos, que alteraram radicalmente a possibilidade de manter a ênfase em antigos alimentos (como diversas espécies de mel e larvas); dentre outros fatores. Talvez a principal alteração na dieta pós-contato possa ser observada pelo aumento no consumo de peixes, oriundo da introdução de anzóis, linhas e tarrafas como instrumentos de pesca. Se os Awá, até antes do contato, eram caçadores especializados em determinados tipos de mamíferos terrestres de grande porte como ungulados (queixada, caititu e anta) e cervídeos (dois tipos), junto com roedores (anta e paca), além de possuírem uma apurada técnica de caça para primatas e outros mamíferos arborícolas, como guaribas, macacos-prego, além de quatis), o consumo de peixe, por sua vez, não era representativo em sua dieta protéica se comparado com as caças. Porém, devido a introdução dos instrumentos de pesca, os peixes são um importante complemento na alimentação nos dias atuais, sobretudo nos meses de verão. Devo ressaltar que, com exceção de alguns surubins (*iriwí*), tratam-se de peixes que (devido ao baixo potencial piscoso do rio Carú) alcançam tamanhos pequenos e médios, como sardinhas (*pirá-popó*), pequenos bagres/mandi (*hirakatã*), mandi-sacaca (*hirakatrohôn*), diversos tipos de pias (*hipiá*), piranhas (*ipiné*), curimatá (*piratxi*), ubarãna (*arariratxi*), dentre outros menos pescados.

---

<sup>77</sup> Ver o caso dos Parakanã ocidentais, em muitos aspectos, semelhante ao Awá-Guajá (Fausto 2000: 156-157).

Para finalizar esta seção (e voltando ao tema com que a iniciei), em 2007, alguns dias antes de minha partida para a aldeia *Tiracambú*, entre os preparativos de viagem e a vontade de permanecer mais alguns dias na aldeia Jurití, já estava convencido que encontraria na aldeia *Tiracambú* um grupo bastante diferente do que encontrei nesta aldeia - influenciado pelas várias conversas sobre os *amõ awá* ("os outros"). A curiosidade virou apreensão, no dia anterior à minha partida, ainda sem saber se eu ficava mais tempo naquela aldeia ou iria me aventurar por outras, um homem me disse para que eu fosse sossegado pois os Awá são parecidos entre si, e falando em bom português: "*mesminho eu, mesminho eu*".

### ***Amõ Awá* ("os outros")**

Trataremos agora do conjunto de termos utilizados para expressarem diferenças entre os *awá eté* (os "humanos verdadeiros") e os outros humanos, os estrangeiros, inimigos e assim por diante. Várias são as formas com que os Awá da aldeia Jurití se referem aos Awá de outras aldeias, podem ser por exemplo: *amõ awá* ("outros *awá*" - pessoas que consideram Awá, mas que não vivem "juntos" - *pyry*); *Tirakamú awá* (as pessoas que vivem no PIN Tiracambú); "*PIN Awá*" *awá* (aqueles que vivem na aldeia do PIN Awá), dentre outros termos circunstanciais, que a depender do interlocutor eram ou não utilizados. Embora as idéias acima não sejam categorias para expressarem relações entre as pessoas, propriamente, um par de termos é utilizado como marcadores de diferenças entre os diversos grupos Awá, são eles *mihua* (*mihú-a*) e *aeroã*.

Autores que trabalharam entre os Awá-Guajá (Forline 1997; Cormier 2003), destacam *mihua* como sendo um termo que exprimiria, de maneira negativa, a diferença intra-étnica entre os grupos Awá. Ao citar o caso de um grupo procedente da região de Brejo Santo Antônio, incorporado à aldeia do PIN Awá, Forline menciona que as pessoas da aldeia passaram a denominá-los *mihua*, que segundo sua tradução pode ser "estrangeiro, selvagem e sujo" (Forline 1997, p. 43). Cormier cita o termo *awa-mihua* que, como marcador de alteridade, refere-se à origem distante e diferenças na dieta. Embora alguém considerado *mihua* seja "incorporável" aos grupos através de casamento, sua qualidade de estrangeiro é

reforçada através de gozações ou acusações (ver Cormier op cit, p. 89). Assim, *mihúa*<sup>78</sup> é mais um desses termos de difícil tradução, que em ampla acepção encontra em *inimigos* uma tradução satisfatória, podendo, da mesma forma, ser glosado como *outros* ou *quase-humanos* (não excluindo a idéia de inimigos), que partilham língua e hábitos semelhantes, porém distantes no parentesco, no espaço (e na história), e por isso não são reconhecidos enquanto *awá etc.* Termos em português como "*parente bravo*" ou "*índio bravo*" foram utilizados pelos Awá para traduzirem os *mihúa* - pessoas que estariam aquém do universo cultural dos Awá<sup>79</sup>. *Mihúa*, como uma categoria central de alteridade, é o termo mais próximo para *inimigo* na língua Guajá, uma vez que ele impõe uma não-relação ou, quando tanto, uma relação negativa envolvendo desprezo e desconfiança. Bem diferente da diferença produtiva relacionada ao termo genérico de afinidade efetiva *harapihianã*, que envolve primos cruzados, sobrinhos cruzados, sogros e genros.

Sabemos que em diversas línguas amazônicas, e não só<sup>80</sup>, a palavra que se refere a *estrangeiros* é, muitas vezes, a mesma que para *inimigo*, e *mihúa* é mais um destes termos de afinidade: estrangeiro/inimigo, em um sentido amplo. *Mihúa*, como expressão de uma alteridade máxima, funciona para os Awá tal como o marcador *Akwawa* atua entre os Parakanã, "uma forma genérica pela qual se classificam todos os humanos que não pertencem à mesma parcialidade de ego (...). A determinação central da categoria é a inimizade: o *akwawa* não é apenas um "outro" (*amote*), mas um inimigo" (Fausto, 2001, p. 267). Dado a negatividade atribuída ao termo *mihúa* - "sujos", "perigosos" e outros adjetivos desta ordem-, pode-se cogitar, tal como Fausto propõe para os Parakanã, o termo *mihúa* como mais do que um "outro" awá (*amõ-a*, na língua Guajá), e sim inimigos propriamente ditos. A idéia de *mihúa* não denota necessariamente um *kamará* (indígenas de outras etnias), embora, como veremos abaixo, os marcadores *mihúa* e *kamará* possam fazer referência ao mesmo conjunto de seres; *mihúa* tão pouco se refere aos *karaí* (os não-indígenas). O aparente paradoxo está no fato deste termo fazer referência a seres que, de alguma forma, partilham

---

<sup>78</sup> A forma é *mihú*, sendo "a" o sufixo nominal cuja função é substantivar a palavra. Mantenho a forma utilizada na fala cotidiana, *mihúa*, ao invés de *mihú*, por nunca utilizarem o termo sem o sufixo nominal.

<sup>79</sup> Traduções como essas podem ser encontradas em outros povos amazônicos. Os Yudjá, por exemplo, traduzem o termo *abi imama*, que faz referência aos povos com quem mantém grande distância social - como os "povos da floresta"-, como "índio bravo" ou "outro índio" (Lima, 2005: 92).

<sup>80</sup> Benveniste afirma o mesmo para as línguas indo-européias, cuja idéia de "hóspede", uma transformação da palavra *hospis* - originada do latim *hostis* -, se refere tanto a "hóspede", tal com definimos quanto ao "inimigo" (*hostis*), ambas oriundas da idéia de "estrangeiro" (Benveniste 1995: 92; citado por Viveiros de Castro 1986).

(ou possuem potencialmente capacidades de apreender) o mundo tal como os Awá o conhecem.

Os Awá que ainda vivem em "isolamento voluntário", recusando contato com a FUNAI são ditos *mihua* pelos que vivem aldeados. Como se sabe, são algumas as evidências de grupos Awá ainda sem contato, vivendo pelas matas das reservas Carú, na região de Santa Inês e Araribóia na região dos municípios de Arame e Grajaú. Tratam-se de áreas distantes uma da outra, cerca de 140 km, o que leva a crer serem dois grupos diferentes: um na área Carú e outro na área Araribóia. O grupo da área indígena Araribóia é superestimado em até 60 pessoas (ver FUNAI 2009), enquanto o outro grupo estaria a oeste da área Carú, composto por uma única família. Segundo me foi relatado por uma funcionária do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), os Awá das aldeias Tiracambú e Awá (ambas na TI Carú) já se depararam com diversos vestígios desse *awá* isolados (rastros na mata, acampamentos abandonados e restos de frutos e animais consumidos)<sup>81</sup>. Quanto aos Awá-isolados, etnograficamente não posso saber muito sobre eles e tudo que posso relatar está baseado nas opiniões de alguns Awá que, como veremos abaixo mantém relações de inimizade com os tais *mihúa*.

Se *awa eté* e *mihúa* não são categorias de identidade (já que são dependentes de uma configuração sócio-espacial, que envolve a parcela de ego, e a relação destes com o *harakwá*) tão pouco são exclusivas à humanidade<sup>82</sup>. Então, por exemplo, um filhote de animal (como um macaco ou um cotia) recém aprisionado com vistas a se transformar em -*imá* ("animal de criação"), é considerado *mihúa*, forma que marca a sua condição de selvagem (porém passível de ser domesticado) em oposição aos outros -*imá* já domesticados, que por serem *hanimá* ("meu animal de criação") são considerados *harapihiara* (cognatos/consanguíneos), ao passo que um animal do tipo *mihúa*, ao ser submetido a um processo de domesticação pode vir a se tornar um *hanimá* (ou *harapihiara*).

---

<sup>81</sup> Por se tratar de um assunto de relevância nos campos indigenista e da etnologia da Amazônia, muitas são as fontes de informações a respeito dos Awá isolados espalhadas por diversos veículos de comunicação, quase sempre, de organizações ligadas ao tema como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) (ver <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=4363&eid=347>, acesso em 26/03/2010), o Instituto Socioambiental (ISA) ([http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=77417&id\\_pov=77](http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=77417&id_pov=77), idem) e a própria FUNAI ([http://www.FUNAI.gov.br/ultimas/noticias/2\\_semestre\\_2009/dezembro/un2009\\_10.html](http://www.FUNAI.gov.br/ultimas/noticias/2_semestre_2009/dezembro/un2009_10.html), idem).

<sup>82</sup> Note que os Parakanã classificam como *Akwawa* seres não-humanos que podem aparecer-lhes em sonhos (Fausto op.cit: 267).

Durante uma caçada de guaribas (a que veremos melhor no capítulo 6), dessas que os Awá fazem ao menos três vezes por semana, o procedimento técnico padrão é a emboscada. *Babopô warí* ("espantar o guariba"), é o nome dado à principal técnica envolvida nessas caçadas, consistindo em diversos homens subirem no tronco de diferentes árvores rodeando a copa da árvore em que se encontram os guaribas. Espalhados a uma altura de até 30 metros do solo, em um raio de cerca de 100 metros da árvore onde se encontram os macacos, os caçadores aguardam com suas espingardas e flechas, algum homem (quase sempre mais velho) subir até a copa da árvore onde estão os animais para espantá-los. A partir de um conjunto de gritos e urros, o caçador espanta os animais que, quase sempre, pulam em disparada, dispersando-se por todos os lados, encontrando a morte nas árvores em que se instalaram os outros caçadores. Para além da atividade de caça, a situação se compõe de um elemento fundamental à sua execução: uma fala particular, *babopô warí*, em que a entonação da voz dos homens se modifica completamente. Os Awá explicam que tal recurso é utilizado a fim de confundirem os guaribas fazendo-os pensarem ser os seus predadores algum tipo de *mihúa* ou, em outras palavras, é a certeza de terem encontrado - não um "humano" (em oposição ao animal) mas - um *mihúa*, que os fazem fugir em disparada. A fala específica do *babopô warí*, apesar de suas simples sentenças - se desenvolvida com a entonação adequada - é amedrontadora (como veremos melhor no capítulo 6)

O marcador para humanos, *awá*, "em sua acepção mais extensiva"<sup>83</sup> se refere a diferentes grupos de pessoas, que vão desde os *kamará* (os outros povos indígenas), passando pelos *karaí* (não-indígenas), e chegando aos *karawá*. Os *karawá* são referidos, através de termos como *awá parãhã* ("humanos belos"), *awá katy* ("humanos bons"), além de outros que valorizem a sua condição de humanos melhorados. Da mesma forma foi assim que se referiram aos Guarani, *awá-Guarani*, ao se contarem quando os conheceram em Porto Seguro, na ocasião dos Jogos Indígenas, e com os Awá recém-contatados denominados *awá-mihúa* (ver Cormier 2003, p. 89). Em todos esses casos "*awá*" não é apenas o designador de uma humanidade concêntrica, mas estendido para outros seres que os Awá reconhecem serem também humanos.

A depender da relação, a melhor oposição para exprimir certas distâncias não seria *awá* x *mihúa* - oposição radical nem sempre coerente com as diferenciações em pequena escala

---

<sup>83</sup> Tomo de empréstimo a idéia de "extensões" mínimas e máximas, no contraste entre "nós e eles", trabalhadas por Viveiros de Castro ao apresentar o conceito de *bîde* (humanidade), no caso Araweté (Viveiros de Castro 1986: 206-207).

propostas por eles - mas sim *awa ete* x *awá* ou *awá* x *amõ awá* ("outros Awá"). *Amõ* (ou *amõa*) é um pronome demonstrativo indefinido que pode ser traduzido por "algum(uns)" e "outro(s)" (Magalhães op.cit, p. 70), muito utilizado para exprimir relações entre pessoas, coisas, lugares e eventos, doravante traduzo-o por "outro"<sup>84</sup>. Esse pronome é utilizado de forma semelhante ao pronome indefinido "outro", utilizado em português, tanto para identificar um outro dia, *amõ mehẽ* ("outro quando" = "amanhã"), quanto um outro lugar *amõ ika'ape* ("sua outra mata" = a mata dele), quanto outra qualidade de pessoa (*awá*), como os Awá da aldeia *Jurití* defendem ser os Awá de outras aldeias: *amõ awá*.

Como exemplo, na língua Parakanã, o cognato de *amõa* é *amote* ("outros"), e se difere nesta mesma língua do termo *akwawa* ("estrangeiros", "inimigos"), a categoria central para inimizade. Fausto contrasta os termos *amote* e *akwawa*, uma vez que a idéia de "outros" representada no pronome *amote*, faz referência a outros seres humanos que não necessariamente *awaete* (humanos verdadeiros<sup>85</sup>) e nem "inimigos", *akwawa* (Fausto op.cit, p. 267). O mesmo princípio de categorização aplica-se aos Awá-Guajá, assim os *mihúa* são sempre inimigos e (conseqüentemente) a inimizade é a forma de relação entre um sujeito humano *awá ete* e um *mihúa*, que por serem inimigos, são "outros". Isso não faz de todo "outro" um *mihúa* - embora um outro humano (*amõ awá*) seja um *mihúa* em potencial<sup>86</sup>. Em algumas situações *mihúa* pode ser traduzido por "seres humanos bravos", independente de a quem se esteja referindo, porém a tradução mais adequada é "povo inimigo/desconhecido" no sentido de "outros *awá*", fazendo com que os *mihúa* não sejam nem *kamará* (Ka'apor ou Tenetehara, e outros povos indígenas), e muito menos *karaí* (não-indígenas), mas sim uma daquelas categorias que investe na proximidade sociológica, e não descarta uma continuidade substancial entre os sujeitos *awá* e *mihúa*. Tanto que vários grupos que viviam em isolamento voluntário deixaram-se contatar entre os anos oitenta e noventa, enquanto outros simplesmente preferiram morrer ao fazer contato. A família de Kamará (nome próprio), ao ser contatada em 1996, informou que a família do irmão desse indivíduo ainda vivia nas imediações do igarapé Mão de Onça, e que se recusava a aparecer para o contato. Nos dias atuais, passados quatorze anos, as pessoas da aldeia *Jurití* duvidam que esse grupo ainda

<sup>84</sup> *Amoa* é a forma independente cuja tradução é literalmente "outros", sendo "a" um sufixo nominal.

<sup>85</sup> De acordo com Fausto, há duas formas dos Parakanã se referirem a humanidade: (1) *apyterewa*, que segundo o autor pode ser traduzido tanto por "aquilo que éramos" ou "aquilo que alguns de nós são", termo que remete ao passado ou a um dos segmentos patrilineares que os Parakanã orientais se dividem; e (2) *awaeté*, da mesma forma que encontrado no caso Awá-Guajá (Fausto 2000: 261-262).

<sup>86</sup> Como os Awá reproduzem na caça muito de uma relação guerreira, (como veremos nos capítulos 6 e 7), defendem que, para um guariba, um caçador sempre será um *mihúa*.

esteja vivo, embora não afirmem que tenham morrido. Simplesmente dizem não saber o paradeiro dessas pessoas que sumiram sem deixar rastro.

### *A'erawã*

Um outro termo que a partir de um sujeito "humano verdadeiro" (*awáetê*), indica a diferença com outros "quase-humanos" é o marcador *a'erawã*. Derivado da junção do pronome de terceira pessoa, *a'e* - traduzível por "este" ou "ele"-, adicionado a partícula *rawã* (partícula epistêmica similativa - "parecido com"<sup>87</sup>), *a'eroã* ou *a'erawã*, adicionado a um nome pode ser utilizado como um classificador de distância e proximidade social. A comparação entre os humanos e os animais - tanto nos aspectos físicos quanto hábitos - é muito utilizada pelos Awá, seja nos momentos de descontração ou até mesmo em broncas que os pais dão nos filhos. Em uma ocasião, *Panapinuhum*, uma mulher da aldeia Jurití, por estar chateada, recusou o mel (*haíra*) que seu irmão lhe ofereceu. Este virou-se para mim em tom jocoso e disse que sua irmã parecia uma "borboleta" (*paná*) pois não gostava mais de mel. Ou outra vez que Piraima'a, muito bravo, comparou o seu filho a um "gambá" (*ajy*) - animal noturno e traiçoeiro -, pois o filho havia afanado um pouco de seu chumbo. Eu mesmo, por caminhar na floresta com passadas longas, recebi por uma época o apelido de *txipá iramú txa'á* (papai/ vovô + nhambu + consanguíneo de), que pode ser traduzido por "paizinho nhambu", ou algo próximo a isso. Magalhães (comunicação pessoal) lembra que comentários assim são usuais e a forma na língua Guajá apropriada para tais falas se apóia na partícula *rawã*, como por exemplo *a'e rawã ka'ía*, "ele se parece com um macaco-prego". Forline (1997) relata que os Awá das aldeias *Tiracambú* e *Awá*, se referiam a Karapirú e Jacaretxĩ (que vimos no capítulo 1), como *aeroã*, por esses indivíduos não possuírem laços históricos com as pessoas daquela aldeia, já que foram lá instalados após o contato. Em casos como esses a sentença utilizada é *a'e rawã awá*, "parecidos com humanos", o que denota que

---

<sup>87</sup> De acordo com Magalhães, a partícula epistêmica similativa *rawã*, ocorre associada a outras palavras, e indica que o falante supõe que o conteúdo do seu enunciado é verossímil, caso ocorra em uma pergunta, subentende-se que o falante já tem uma idéia prévia da resposta. Porém quando ocorre após um substantivo ou pronome, essa partícula tem o sentido de "ser parecido com" (Magalhães com. pessoal). Não confundir com o sufixo de semelhança "*rã*", que possui função parecida com a partícula *rawã*, e anexado a outros substantivos pode ser interpretado como "semelhante a". Assim, segundo Magalhães, *xahúa* é "porcão", e *xahurã(na)* é "porcão falso" ou "parecido com porcão", denominação que eles conferem ao porco criado pelos não-índios. É um sufixo muito produtivo e encontrado na maioria das línguas tupi, inclusive nas palavras portuguesas de origem tupi (*taturana*, *cajarana* etc) (*idem*).



coletivos e/ou pessoas que viviam em isolamento, e foram postos a viver juntos, são ditos "parecidos com" entre si, embora não sejam todos semelhantes (*awá eté*).

Esse *nós awaeté*, "não chega a expressar um ponto de vista sócio-centrado de um todo" *awá*, impossibilidade também descrita por Gallois para o caso dos Waiãpi do Amapá (2007, p. 54), e o aspecto de coletivo (se quisermos encontrar um) só é percebido a partir do ponto de vista particular de uma categoria de seres (humanos, inimigos, *karawara*, animais) que se declarem pertencer à (sua) humanidade (ver também Lima, 1996). É isso o que torna possível a existência dos *mihúa*, estrangeiros que atuam em um cenário composto por um "fundo cósmico de alteridade, um mundo de outros com quem os humanos (...) mantém uma variedade de relações" (Gow, 1997, p. 56), inimigos "com quem não se pode viver bem" (idem). São uma espécie de Outros que variam de acordo com a apreciação do sujeito enunciador, seja ele um grupo composto por *awaeté*, seja, para alguns casos, um animal (ou qualquer outro ser) com quem mantenham uma relação de hostilidade (ou predação) como, por exemplo, os macacos-guaribas (*warí*). Por isso que, se os guaribas caçados ocupam uma posição de sujeito durante a situação descrita acima (o *babopô warí*), os *mihúa*, para os guaribas, são, dizem os Awá-Guajá, os caçadores Awá-Guajá (voltarei a este ponto no capítulo 7).

Na mitologia e na história Awá-Guajá encontramos diversas referências aos seres considerados *mihúa* ("inimigos"). Por exemplo, (1) na epopéia de *Maíra*, o demiurgo abandona a terra para viver no *iwá*, após ter sido assassinado por um desses *amô awá* ("outros"); os guaribas são ditos descenderem de uma raça de "outros humanos" (*amô awá*) que eram muito "bravos" (*imahy*), por isso *Maíra* transformou alguns em guaribas (*warí*), outros em macacos-prego (*ka'í*), e ainda outros em kairara (*kaihú*)<sup>88</sup>. Desta forma os macacos seriam ex-inimigos, relação que até hoje esses animais parecem não ter esquecido, e os Awá os enxergam até hoje como um híbrido entre animal de caça e "inimigos"; (3) Da mesma maneira os cantos, um de seus maiores bens, também lhes foram ensinados, há muito tempo atrás (*imãñã ka'ape*, "tempo antigo do mato"), por outros humanos.

Se *mihúa* pode ser glosado por "inimigo" ou o "parente bravo", o marcador *a'erawã* funciona como uma categoria intermediária entre as noções de *mihúa* e *awaeté*, indicando a

---

<sup>88</sup> Recolhi duas versões do episódio mítico da transformação dos humanos em primatas. A outra delas, relatada por Panapinuhum e Takya, narra que Maíra, furioso por ver tantos humanos brincalhões, que não levavam nada a sério e, os transformou em macacos (Cormier também trata do tema, ver Cormier 2003).

possibilidade de um "estrangeiro" deixar de sê-lo, ou ao menos conviverem na mesma condição de humanidade e mesma espacialidade. Casos como esse - a saber, um *mihúa* se transformar em *awaeté* - são dependentes de eventos extraordinários, como o contato com os *karai* (por exemplo), e mesmo assim não representa uma assimilação bem sucedida entre "nós" (*awa ete*) e "eles" (*mihua*; *a'erawã*). Cormier cita o caso de um grupo que vivia na aldeia do PIN Awá, considerados *awá-mihúa* pelo grupo da aldeia, e que foram considerados responsáveis por um surto de infecção respiratória que se abateu à aldeia (Cormier 2003, p. 90). Como já afirmei, a história do contato dos grupos awá-guajá obedeceu a um padrão que prescrevia "contato" e "sedentarização", como a reunião de diferentes grupos locais, até então caçadores-coletores e (muitas vezes) estranhos entre si, em uma mesma aldeia, o que possibilitou (e ainda hoje possibilita) situações que envolvem grupos de outros, convivendo entre si, isto é, tudo o que os Awá sempre evitaram em sua vida nômade. Mesmo inseridos nas aldeias, uma pessoa considerada *mihúa* pelo grupo estabelecido, é tratada por esses *awa eté*, a partir de um misto de condescendência (por conta da onipresença da FUNAI) e desprezo (pela forma que um Awá, independente da FUNAI, o enxergará), pois seriam esses ou *a'erawã awá*, "parecidos com os awá", ou somente *a'erawã*, "falsos", "inautênticos". Um cognato para *a'erawã*, pode ser encontrado entre os Waiãpi, onde Gallois apresenta um gradiente para posicionar nós (Waiãpi) e os outros (não-Waiãpi), cujo marcador para, "diferentes de nós" ou "distanciados de nós" é *Janerowã*. O que traduzo por semelhança a partir do termo *rawã* ("parecidos com"), Gallois traduz como diferença com o marcador *rowã* ("diferente de"), porém, no caso em questão, possuem a mesma função, diferenciar nós e os outros (ver Gallois 2007, p. 54).

Utilizo a distinção *awaeté* x *mihúa* de forma a ilustrar distinções intra-humanitárias, porém é preciso aceitar que tais marcadores são recursos de diferenciação utilizados somente em alguns casos, quando em outros, desprezados. A despeito de sua funcionalidade, as distinções *awaeté*, *a'erawã* e *mihúa* não seriam absolutas para definir diferenças e as distâncias sociais são, muitas vezes, estabelecidas através de comentários e observações a respeito de nomes e aparências - tal como observado também por Gallois no caso Waiãpi (2007, p. 55). Pude perceber isso quando as pessoas da aldeia *Tiracambú* tentaram me dissuadir a retornar à aldeia *Juriti*, alegando ser esta outra um local isolado, à diferença deles que vivem perto de povoados e municípios. Ou quando os Awá da aldeia *Juriti* enumeravam um conjunto de aspectos negativos oriundos do fato das pessoas da aldeia *Tiracambú* estarem, vivendo próximo aos povoados e às aldeias dos *Tenetehara*. Ambos observavam,

através de inúmeros comentários, as formas que um e outro grupo encontraram para (sobre)viver desde o contato, e criticavam: (1) o quanto os outros estão mais próximos ou distante dos povoados - e do quanto isso é bom ou ruim; (2) se mantém melhor ou pior relacionamento com os *Tenetebara*; (3) se caçam ou plantam mais; (4) os diferentes tamanhos do arco e das flechas entre os grupos do Pindaré e do Carú; dentre tantas diferenças (tanto as advindas do contato, quanto anteriores a ele), sem necessariamente utilizar a distinção *awaeté /mihúa*.

Para finalizar este tópico, lembro que em muitos casos tais diferenças podem ser dissolvidas no intervalo de uma única geração, afinal, os casamentos também se prestam a isso. Memória e parentesco como sistemas interdependentes, são refeitos na história, e muitas diferenças são completamente apagadas, as vezes, em menos de uma geração. Não se tratam de expressões de diferentes graus de contato entre os grupos Awá, mas de possibilidades de entender um outro que, embora compartilhe características comuns, não é exatamente próximo. Como essa constatação é melhor percebida se tomarmos cada caso em particular, vejamos um desses casos.

## **A família de Takwarentxa'á**

Durante o meu trabalho de campo pude acompanhar a relação das pessoas da aldeia *Jurití* com um desses *amoã awá* ("outros awá"), a que consideravam parcialmente *mihúa*, trata-se da família de Takwarentxa'á. Composta por ele, sua esposa, Hakõã'ĩ, e cinco filhos, Takwarentxa'á e sua família foram contatados em 1992, quando viviam na região de Amarante (MA) errando por fazendas, fugindo pelas matas, e abatendo com flechas animais de criação como cavalos e gado. Segundo me relatou um funcionário, a transferência da família de Takwarentxa'á (formada à época por ele, sua esposa e duas crianças, sendo uma de colo) para o PIN *Jurití* foi dramática, pois se recusaram a entrar nos meios de transporte (carro e helicóptero) que fariam a remoção, escapando a cada nova tentativa, e só entraram de forma forçada. Não está muito claro, mas esse grupo ainda contava com dois indivíduos: Hapatxa'á (já falecido) e Takapen, que se casou novamente e vive na aldeia do PIN *Awá* (e não posso afirmar se estavam juntos, ou só foram trazidos ao mesmo tempo da região de Amarente para a aldeias do Pindaré e Carú). No caso da família de Takwarentxa'á, a distância entre a região de Amarante, onde foram encontrados, até a aldeia *Jurití*, onde hoje vivem, é de aproximadamente 500 km (por estradas), por isso, tratava-se de um grupo completamente

desconhecido para os Awá da aldeia Jurití. Após chegarem ao posto indígena no ano de 1992, os funcionários deste posto ergueram uma casa para eles longe da aldeia, no intuito de os realocarem e viverem a uma distância "segura" das pessoas aldeia, pois, havia o risco dos homens da aldeia tomarem-lhe a esposa, ou mesmo algo pior, já que ele era, inquestionavelmente, um *mihúa*<sup>89</sup>.

Durante o meu trabalho de campo, foram raras as ocasiões em que Takwarentxa'á visitou a aldeia. Sua casa situa-se em uma área oposta a aldeia, dividida pela sede do PIN). As poucas vezes que Takwarentxa'á visita a aldeia, é para buscar provisões de carnes desprezadas pelos Awá, ou para acompanhar os outros nos trabalhos de roça coordenados pela FUNAI. Suas atividades são basicamente a produção de farinha, pesca, e incursões diárias pelo território que, após 17 anos, passou a conhecer, embora tenha sua atuação limitada por não ocupar nenhum *harakwá* específico. Isso faz com que a área que circule seja sempre a área ocupada por outras famílias, o que implica em uma interação parcial com o território - caçando pouco e coletando menos ainda. Como exemplo, caso descubra rastros (*ipópóra*) de animais (que, por exemplo, o leve a uma árvore onde se encontra um grupo de guaribas, ou um cocal onde hajam porcos do mato), Takwarentxa'á não propõe uma caçada coletiva, tal como a pessoa que descobriu presas, tal como é usual entre os Awá, ao contrário, ele menciona o achado a seu filho Ki'ipí, que avisa aos homens da aldeia, e esses sim vão caçar o animal sem qualquer participação de Takwarentxa'á. Se a caça for produtiva, os homens enviam alguma peça de carne em agradecimento a Takwarentxa'á, através de seu filho, Ki'ipí.

Por ser estrangeiro e não conhecer a região como os outros, lhe é negado a circulação e ocupação plena do território, pois, independente da direção que tome suas incursões, sempre entrará no *harakwá* de outrem, uma vez que o seu, há muito foi perdido. A dieta da família de Takwarentxa'á está baseada nos produtos das roças que cultivam no entorno de sua casa. Abóbora (*urumun*) e banana (*makô-a*) são bastante consumidos, dado a fartura com que plantaram, além desses ainda comem cará (*kará*) e batata-doce. Além desses cultivares o quadro alimentar de Takwarentxa'á é completado por farinha, peixe, e carnes fornecidas pelo grupo da aldeia, e as que raramente caça. Em situações extremas, que envolvam falta de comida - uma vez que suas caçadas (incluindo as coletas de fruto) não são bem sucedidas - os funcionários do posto fornecem-lhe feijão, arroz, e outros alimentos. À parte isso,

---

<sup>89</sup> O único vínculo conhecido de Takwarentxiá é com Karapirú que vive na aldeia Tiracambú e, segundo os Awá me afirmaram, seriam eles germanos entre si (B, FBS reais ou "classificatórios").

Takwarentxa'á é uma das pessoas que não domina em nada a agricultura, embora tenha aprendido a processar farinha de mandioca, porém as roças de sua família são cultivadas por seu filho Kiipí. É também Kiipí que lhe fornece quase toda a carne, que ganha pelo tanto que trabalha para o grupo da aldeia.

Algumas diferenças entre o grupo da aldeia e a família de Takwarentxa'á podem ser superficialmente notadas. Por exemplo, a prosódia de Takwarentxa'á difere ligeiramente do grupo da aldeia, embora consigam se comunicar sem problemas, a ele e sua família é dito possuírem uma "outra boca" (*amõa irú*), o mesmo que é atribuído aos Awá das aldeias Tiracambú e Awá. Além da fala, o canto de Takwarentxa'á é dito diferente. Durante as noites de verão em que entoa um canto solitário em sua casa, os Awá dizem não ser um canto como deles, mas um "outro canto" (*amõa jã*). O arco e as flechas também são confeccionados com ligeiras diferenças. Medindo cerca de 1,85m de comprimento o arco de Takwarentxa'á é trinta centímetros mais longo do que um arco médio da aldeia *Juriti* (avaliado 1,55 cm), e as flechas também apresentam diferenças no comprimento, espessura da taquara e na empenagem da base. O tamanho do equipamento de Takwarentxa'á se aproxima aos utilizados nas aldeias do Pindaré (PIN *Awá* e PIN *Tiracambú*) que possuem arcos e flechas proporcionalmente maiores do que os da aldeia *Juriti* (voltaremos a esse tema no capítulo 6). Os Awá explicam tais diferenças recorrendo às distâncias geográficas antes existentes, quando muitos grupos não se conheciam. Cormier lembra que para o caso dos Awá da aldeia *Awá*, as diferenças na dieta sempre fizeram parte das formas de diferenciação mais gerais entre os grupos que viviam nesta aldeia, e dos que lá se estabeleciam como resultado do contato com a FUNAI (Cormier 2003, p. 89). Tais diferenças, como já avantei, infletem tanto no hábito (como é de supor) quanto nos corpos, como eles defendem ao afirmarem, por exemplo, tratem-se de "fígados diversos" - os da aldeia *Juriti* e da aldeia Tiracambú.

Os Awá abatem muitos animais que usualmente não comem, como ratos (*tamakai*), preguiças (*a'y*), tamanduás (*tãmãñõ*), macacos da noite (*apiriki*), porcos-espinhos (*kuanú*), capivaras (*kapiwá*), diversas espécies de cobras, dentre outros<sup>90</sup>, e tais animais, quando não são deixados na floresta, são levados para Takwarentxiá. Do conjunto de animais que para os Awá são considerados como interdições alimentares - ao menos na aldeia *Juriti* - quase todos eram consumidos pela família de Takwarentxiá. Pude presenciar Takwarentxa'á receber os

---

<sup>90</sup> Isso é algo que se relaciona às formas particulares de relação com a caça e o ambiente. Alguns animais devem ser mortos - sempre -, por motivos que envolvem os agentes patogênicos (*ha'aera*) que trazem; além de doenças, infortúnios (*panemyhy*) que provocam a uma pessoa, dentre outros problemas (veremos mais nos capítulos 6 e 7).

seguintes animais evitados pelos Awá da aldeia: mambira<sup>91</sup> (*tamanõa'î*); tamanduá (*tamãñõ*); raposa (*jawajú*); diversas cobras (*inami'î*); macaco-da-noite (*aprikî*); além das vísceras (*haikera*) de animais variados, como porcos (*txahó*), antas (*tapira*) e até veados (*arapohá*) (cujas vísceras são vedadas à qualquer pessoa) e que, depois de lavadas, eram assadas diretos no fogo e consumidas por sua família. Me disseram que, além desses que pude observar, a família de Takwarentxa'á ainda comeria tucanos (*takãna*), araracangas (*arara ky*), gaviões (*wirahó*) e gado (animais que os Awá da aldeia *Jurití* desprezam). Quanto as cobras os Awá não utilizam comê-las, e atribuem a magreza de Takwarentxa'á e sua família ao fato deles comerem cobras peçonhentas (*inami'îte*). Sempre que conversávamos a respeito das interdições e preferências alimentares, me lembravam que da relação de animais que eles mesmos não comem, Takwarentxa'á e sua família comiam quase todos.

Certa feita, Pinawatxa'á e Juritximutam encontraram na floresta restos de um veado devorado por uma onça. Ela havia comido, as vísceras e costelas do animal<sup>92</sup>, deixando os quartos traseiros e dianteiros intactos. Como já estavam carregando bastante peso, amarraram o animal morto colocando-o em seguida no rio, a fim de conservá-lo até o dia seguinte, quando voltaram junto com Takwarentxa'á - a quem ofereceram a carne. As pessoas preferem não consumir um pedaço de carne deixado por uma onça, por melhor estado em que esteja, porém para as pessoas da aldeia *Jurití*, isso não se aplica à família de Takwarentxa'á, que aceitou e, realmente, comeu da carne. Após a carne moqueada alguns homens foram a casa de Takwarentxa'á verificar o resultado do cozimento, e alguns meninos levaram nacos da carne para a aldeia e dividiram com outras pessoas interessadas em comê-la. Na minha leiga opinião, aquela carne estava em um estado avançado de putrefação (com uma cor vermelho-acinzentado, e bem fedorenta) e, mesmo a tolerância dos Awá para carnes putrefatas serem ligeiramente maior do que a minha, os meninos não conseguiram comer tudo, dando os restos para os cachorros. Esses e outros episódios retratam a complicada relação que envolve o grupo da aldeia e essa família. Certa vez, misturando a língua Guajá com o Português - como tantas vezes fazíamos - Uirahó me falou que Takwarentxa'á é um *awá mitxikañ*, o que pode ser traduzido por "menos humano (do que nós)" ou "pouco humano".

A relação entre as pessoas da aldeia e a família de Takwarentxa'á é marcada por zombarias, desencontros e mal-estar, e ganhou tons de tragédia em uma seqüência de

---

<sup>91</sup> *Tamandua tetradactyla*

<sup>92</sup> Sempre me lembravam que as onças preferem costelas e vísceras.

episódios iniciada por um adultério. Após a chegada de Takwarentxa'á à aldeia em 1992, Pinawatxa'á (falecido em 2009), um homem que na época não possuía esposa, se enamorou por Hacõaïn, até hoje esposa de Takwarentxa'á, e mãe de seus cinco filhos. É narrado que Pinawatxa'á e Hacõaïn fugiram, e por cerca de três dias permaneceram floresta, em um acampamento de caça, e passado algum tempo após voltar para a casa, junto de seu marido, descobriu-se grávida, e o bebê, indesejado pelo pai, foi morto assim que nasceu. Esse caso ilustra um pouco da tensão experimentada entre o grupo da aldeia e Takwarentxiá, quando da sua chegada; este último se recusou a dividir sua esposa e sua paternidade com qualquer homem da aldeia, pessoas nas quais também não se reconhecia.

Segundo os Awá, desde esse episódio, Takwarentxa'á teria receio de perder sua única esposa para um outro homem e por isso não convive junto deles. Quando o casal chegou ao PIN Jurití em 1992, os homens da aldeia assediaram tanto a sua mulher, Hacõaïn, que Takwarentxa'á se isolou com sua família, e se relaciona muito pouco com o grupo da aldeia. Hacõaïn, tem 31 anos, enquanto ele, 65, uma diferença etária comum em muitos casamentos, mas como também é comum, passível de novos rearranjos por parte da jovem esposa. Se em 1992, quando chegou na área do PIN Jurití, ele recusou dividir sua esposa com qualquer outro homem, nos dias atuais, 18 anos depois, Hacõaïn está casada com um segundo marido, Muturuhum, que vem trabalhando nas roças de Takwarentxa'á, além de levar carnes nobres (guaribas e porcos, por exemplo) constantemente à sua esposa, que em 2010 teve o seu sexto filho, este de Muturuhum. Embora Takwarentxa'á continue sem freqüentar a aldeia, sua esposa e filhos começam a passar momentos entre as pessoas da aldeia, e sua filha em idade de casar está sendo avaliada por outros homens e provavelmente, dentro de algum tempo, vai viver com um marido na aldeia.

O filho mais velho de Takwarentxa'á, Ki'ípi, agora com dezoito anos, se juntou ao grupo da aldeia e trabalha, praticamente, para todas as famílias, visando arranjar uma esposa<sup>93</sup>. Seu trabalho é: carregar água; ajudar a cozinhar para quase todas as famílias; limpar as caças; carregar madeira para o fogo; pilar arroz; carregar crianças de colo durante as caminhadas na mata, e uma série de outros trabalhos pesados, que vem realizando com vistas a se aproximar ainda mais das pessoas da aldeia. Piraima'á, um desses homens para qual o jovem trabalha, me explicou que Ki'ípi experimentou a sua "água" e sua "comida", e já não

---

<sup>93</sup> Por conta dessa aproximação, algumas pessoas disseram que Ki'ípi é considerado *imena* ("esposo dela") de Panatxí, uma mulher já casada. Quando o conheci com 15 anos, havia rumores que tinha uma "amante" na aldeia, e a medida que foi se estabelecendo com o grupo da aldeia, foi também se tornando um marido para Panatxí.

come das carnes que sua família ainda come, e por isso vem mudando, sendo bem aceito pelas pessoas da aldeia - não sem gozações que o remete a sua condição de estrangeiro, e seu desejo em manter relações sexuais e casar com alguma mulher da aldeia. Ki'ipi é a figura chave na relação entre a família de Takwarentxa'á e os demais membros da aldeia Jurití, além disso, talvez seja o caso muito atual de como um *awá* considerado *mihúa*, é gradativamente transformado em *awa ete*, a partir da convivência - e um conjunto de atitudes que vão desde a prosódia apropriada até o tipo de alimento ingerido.

Tenho a impressão de que muito da dieta atual ainda praticada por Takwarentxa'á, era mantida pela maioria dos Awá antes do contato. Embora a oferta de carnes fosse maior antes da sedentarização nos postos da FUNAI, vários dos animais consumidos por Takwarentxa'á (como a suçuarana e o tamanduá) - além de carnes em estado podre ou despojos de ataques de outro animais) - eram consumidos pelos Awá da aldeia *Jurití* antes do contato. Em nossas conversas escapavam lembranças de animais, hoje interditos, e outrora consumidos, que preferiram descartar da dieta após pois tais carnes não lhes faziam bem (*ho'okéra manãhã*, "carnes ruins").

\*\*\*

Para finalizar esse tópico, lembro que tudo o que sei sobre Takwarentxa'á foi mediado por interlocutores da aldeia *Jurití*, e ressalto que não enxerguei uma forma de aproximação consistente (ao tempo que sincera) com essa família, uma vez que - à época do meu trabalho de campo - Takwarentxa'á preferia não manter qualquer diálogo com as pessoas da aldeia. Como pretendo nesta etnografia, assumir a perspectiva desses (alguns) Awá, e não um ponto de vista absoluto, tenho consciência que as minhas definições sobre esses outros awá (*mihúa*) são incompletas e imprecisas.

### ***Kamará e Tenetehara***

Takya é um dos homens velhos da aldeia Jurití. No final da década de oitenta, ele e sua esposa, Amapirawãe, foram responsáveis pela adoção de algumas crianças, cujos pais morreram de doenças advindas do contato com os *karaí*: "venham morar comigo, a mãe de vocês morreu de gripe (*iu'u* - "catarro"), vocês não tem mais ninguém", assim ele chamou Uirahó e seus dois irmãos para "viverem juntos" (*ikwê pyry*) na aldeia do PIN Jurití, logo



que a mãe dos meninos veio a falecer<sup>94</sup>. Os Awá afirmam ser ele um dos homens da aldeia que mais conhece as histórias sobre o passado na floresta (*imyny ka'ape*). Em diversas situações, sobretudo quando nossos assuntos envolviam eventos antigos, qualquer que fosse o meu interlocutor, ele me lembrava que somente Takya poderia me fornecer a informação que eu procurava. Surpreendentemente, todas as vezes que conversava com Takya sobre eventos pretéritos, o tema que mais figurava - além das caçadas - eram os episódios trágicos envolvendo os Awá-Guajá e os *kamará*.

Mas quem são os *kamará*?

Se o nosso interesse for a origem desses seres, Uirahó explica que os *kamará* são descendentes de um povo que vivia no subterrâneo da terra (*amõ iwá*, "outro patamar") quando ocorreu a separação entre os diversos patamares que compõem o mundo. Nessa separação inicial que, como vimos, é a responsável pela configuração do mundo atual, alguns desses seres se mantiveram no subterrâneo, e lá permanecem até os tempos atuais, enquanto outros conseguiram vir à terra (*wy*) antes que os mundos se separassem completamente: são esses os antepassados dos *kamará*.

Os Awá mantêm uma distinção nominal entre os termos *kamará* e *Tenetehara* (ou *Tenetehary*). O marcador *kamará* alcança todos os coletivos humanos que não considerem *awá* (e *mihúa*) ou *karaí*. Tratam-se de todos os povos ameríndios que os Awá-Guajá conhecem, sabem da existência, e os que eles sustentam uma possibilidade de existência. Cormier (2003) traduz o termo *kamará* por "ameríndios não-Guajá" (*non-Guajá Amerindians*), e lembra que as classificações acerca dos *kamará* variam bastante. A depender da distância entre os grupos eles podem ser chamados desde *harapihianã* - termo que consagra uma típica relação de afinidade (como WB, por exemplo), até *ka'árypiara* (*ka'a* = floresta + *harapihiara* = cognatos) (ver Cormier). O termo *kamará*, aplicado aos seus

---

<sup>94</sup> Uirahó e seus irmãos (Pinawatxa'á, já falecido, e Hemokoma'á), foram contatados em 1989, e meses depois perderam sua mãe por doença. Segundo Uirahó, eles se filiaram a família de Takya, a quem consideram *hary*, um termo de grande amplitude utilizado, em seu alcance mínimo, para referir-se aos germanos masculinos de mesmo sexo ou, em seu alcance máximo, a qualquer cognato das gerações de Ego (G0), G+1 e G-1. Termo que abrange tanto a afinidade quanto a consanguinidade - daí a dificuldade desta distinção terminológica no caso awá-guajá. Embora a relação entre Takya e Uirahó seja a do tipo existente entre afins (marcada pela distância cognática, propiciando uma relação de informalidade e brincadeiras), devido a diferença de idade entre os dois, e a situação crítica que Uirahó e seus irmãos foram encontrados, Takya, tomou-os como "filhos" - não no sentido técnico expressado pelo termo *hatxa'á*, "meu consanguíneo", mas, no sentido "tático", mantendo-os alimentados e seguros sendo criados juntos com sua filha, e identificados a ela como germanos. Um arranjo "emergencial" (embora muito real), típico de uma situação genocida como as que ocorrem durante o contato entre os Estados nacionais e os povos ameríndios.

vizinhos Ka'apor por exemplo, contrasta com *Tenetehara* (ou *Tenetehary*, a depender da pronúncia), termo utilizado pelos Awá-Guajá da região do Pindaré e Carú para se referirem aos povos "Tenetehara", também conhecidos como, Guajajara, no estado do Maranhão; e Tembé, no Pará e na margem direita do Gurupi (Wagley e Galvão, 1961; e Gomes, 2002)<sup>95</sup>. Lembro ainda que, os Awá também se referem aos *Tenetehara* como "Guajajara", termo que, embora externo aos povos Awá e Tenetehara, fora incorporado no léxico de ambos os grupos, e usados livremente pelos Awá para se referirem a esses Tenetehara orientais<sup>96</sup>. Da mesma forma os Tembé, Tenetehara que vivem no estado do Pará e na bacia do Turiaçu, os Awá, em sua prosódia particular, o chamam *Temé*.

Durante o meu trabalho de campo, embora os Awá se recordem de muitos eventos isolados de sua história, conversar sobre o passado se mostrou uma tarefa improdutiva, uma vez que não se lembram, nem gostam de lembrar, de pessoas falecidas, só o fazendo em casos de mortes recentes. Se somamos isso a grande ausência dos Awá na historiografia dos povos indígenas da Amazônia Oriental, mais especificamente no Maranhão (diferente dos Timbira, Tenetehara e Ka'apor), qualquer reconstituição histórica sobre esta população resulta em análises muito superficiais. Antigas histórias foram, para mim, difíceis de se compreender pois os personagens não eram nominados, os locais eram antigos *harakwá* há muito abandonados, e o tempo histórico, devido a minha limitada compreensão da língua Guajá, impreciso. De todo modo, ao conversarmos sobre a vida antes do contato e as mudanças advindas com a sedentarização nos postos da FUNAI, os temas que se repetiam

---

<sup>95</sup> De acordo com Gomes (2002, p. 47; e outros autores como Schroeder 2010) Tenetehara pode ser traduzido por "seres humanos verdadeiros" e termos similares. Gomes discute que a palavra é composta "pelo verbo /ten/ ("ser") mais o qualificativo /ete/ (verdadeiro) e o substantivizador / har (a)/ ("aquele, o"). Mesmo o autor afirmando ser essa uma "autodesignação", os Awá utilizam tal termo como um diferenciador: "eles, os *Tenetehara*". Na língua guajá este nome se refere a um grupo específico de *kamará* com quem tem uma proximidade histórica (Tembé e Guajajara), marcada sobremaneira por conflitos. Quanto ao termo "hara", ele aparece na língua Guajá como *hary*, cujo uso pela terminologia de parentesco, é a de um vocativo, que pode ser traduzido por "irmão", "cognato", ou qualquer relação de afinidade e consaguinidade que envolva proximidade social entre dois homens. Quanto ao radical "ten" ser traduzido por Gomes como o verbo "ser", soa impreciso, uma vez que não existem correspondentes para o verbo "ser" do português nas línguas Tupi, língua que trabalha com adjetivos qualitativos (Navarro 2010). "*Etehary*" se justificaria como "povo verdadeiro" (ou "afins verdadeiros"), embora os awá não tenham me fornecido qualquer tradução para o termo *Tenetehary* - e o único "povo verdadeiro" do qual mencionam são, obviamente, os *awa eté*. Além disso é importante lembrar que, embora a alcunha Guajajara não seja uma auto-denominação, atualmente os Tenetehara do Pindaré também se utilizam de Guajajara como uma auto-referência.

<sup>96</sup> Para a origem deste termo ver Nimuendajú. Segundo Gomes, a tradução para Guajajara seria "dono do cocar", advinda da palavra *wazayzara* (wazy- cocar; zara- dono), termo dado pelos Tupinambá da ilha de São Luís ao se relacionarem com os grupos Tenetehara do alto e médio Pindaré (ver Gomes op.cit: 49).

em todas as conversas eram epidemias, mortes, fugas, medo do contato, os temas de sua história recente (talvez dos últimos 50 anos), embora experimentem a vida em fuga desde que chegaram ao Maranhão, porvavelmente, na segunda metade do século XIX (ver Balée 1994). Apesar da escassez de fontes, faço uso de trabalhos onde os Awá aparecem em diálogo com seus *Kamará* a fim de melhor contextualizar as relações entre os Awá e os grupos vizinhos durante a história.

\*\*\*

Em uma passagem de seus "Diários Índios", Darcy Ribeiro, que no início da década de cinquenta viveu entre os Ka'apor da bacia do rio Turiaçú, observou que os Awá-Guajá são "inimigos irreconciliáveis" dos "índios Urubus". Neste trabalho - que talvez seja a fonte mais rica no que diz respeito às relações de alteridade de um outro povo ameríndio e os Awá-Guajá - Ribeiro enfatiza que, à época, os Awá e os Guajajara mantinham "boas relações", em contraste ao estado de guerra que reinava entre os Awá e os Ka'apor (Ribeiro 1996, p. 332) - embora vejamos mais abaixo que para os Awá tais relações não eram "boas". Devido à sua organização nômade, baseados na caça e coleta, os horticultores Ka'apor afirmavam que Awá viviam como "macacos", comendo frutos, e que suas aldeias não passavam de um "amontoado de casas de palha de açai ou pindó, sobre paus dobrados ou partidos a pauladas" (Ribeiro 1996, p. 262). Os mesmos Ka'apor, proferem em sua cosmogonia que (o demiurgo) "Maíra fez os Kaapor de pau-d'arco, aos *karaiwas* (não-indígenas) de sumaúma e aos Guajá de pau-podre, por isso vivem no mato, não fazem casa, e só comem côco" (Ribeiro op cit, p. 373). Durante todo o século XX, nas bacias dos rios Turiaçú e Gurupi, ocorreram sucessivos massacres de grupos Awá-Guajá propiciados pelos Ka'apor daquela região, cujos descendentes hoje estão reduzidos na aldeia do PIN *Guajá*, na terra indígena Alto Turiaçú, ou migraram para a bacia do Pindaré (para detalhes ver Ribeiro op.cit).

A antiga inimizade entre os Ka'apor e os Awá também é ressaltada por Huxley ao mencionar que os "urubus odeiam e temem" os "índios nômades, chamados *guajajás*" (Huxley 1963, p. 102). O freqüente rapto de mulheres awá por parte dos Ka'apor (ver Ribeiro op cit, p. 262; Huxley op cit, p. 116-117) embora fosse uma prática comum em seu sistema guerreiro, era revidada pelos Awá com outros ataques porém, segundo os autores, as baixas nos lados dos Awá fossem constantemente maiores. Huxley relata um episódio envolvendo um Ka'apor chamado Anakâpuku, que após deixar o seu acampamento de caça teve seus

pertences (rede, facão, roupas e farinha de mandioca) furtados por um grupo de Awá-Guajá. O autor relata que o Ka'apor:

"Ao voltar, percebendo o roubo, ficou indignado, verdadeiramente indignado e, na manhã seguinte, partiu a procura dos guajajás. (...) Havia os guajajás deixado rastros por toda a parte e, assim, Anakâpuku seguiu-os bem facilmente. Repentinamente, um guajajá saltou de trás de uma árvore e alvejou-o com uma taboca, flecha de ponta de bambu. Viu-o Anakâpuku de relance: abaixou-se e a taboca atingiu-o, não no peito que o guajajá visara, mas na parte superior do braço, saindo à altura do ombro.

- 'Ah!' - gritou o guajajá- 'Já te liquidei!'

(...) Anakâpuku voltou para casa, jurando vingar-se. No ano seguinte, quando o ferimento fechou, formou-se uma expedição de homens de várias aldeias e conduziu-os ao lugar onde fora ferido. Lá perceberam trilhos com várias pegadas, de homens, mulheres e crianças. (...) (após seguirem as pegadas encontram um acampamento e) Lá estava um velho Guajajá com barba que lhe cobria todo o rosto. Embalava uma criancinha, atirando-a para cima e aparando-a, enquanto a mulher olhava e sorria. Casualmente ela se virou e viu Anakâpuku. Julgou tratar-se de algum guajajá que viesse em visita e, por isso, sorriu para ele. Anakâpuku, porém estava enraivecido, gastara um mês inteiro fazendo tabocas, afiando-as. Havia avisado a todos: 'Não deixem os homens pegar dos arcs, pois, do contrário, não poderemos matar a todos. Havia uma mulher rindo. Ele, porém, retesou o arco e atirou e... o velho guajajá morreu flechado em pleno peito. A mulher pulou da rede, mas uma flecha pegou-a nas nádegas. Os outros guajajás que procuraram as flechas ao lado das redes (pois sempre as colocam à mão) foram todos mortos. Anakâpuku atingiu sete, homens e mulheres. Todos na aldeia foram mortos, inclusive as crianças. Anakâpuku estava enraivecido, pois o ferimento ainda lhe doía" (Huxley op.cit, p. 114-115).

Em sua estada entre os Ka'apor, Huxley não registra ataques dos Awá contra os Ka'apor (com exceção do episódio acima). Ribeiro confirma histórias como essas, e defende que, quando estavam com "raiva", os Ka'apor saíam para "matar Guajá" a fim de capturarem algumas de suas mulheres. Muitas dessas expedições punitivas em nada tinham a ver com retaliações, eram somente o desejo de, segundo Ribeiro, extravasar a raiva e conseguir novas mulheres. Sobre uma dessas expedições ele escreve:

"Foram depois de uma epidemia de gripe que matou muita gente. Todos os participantes estavam *iarôn* ("raivosos", ou *apiay*) pela perda de alguns membros da família e foram se consolar com os inimigos que lhe restam. O motivo de cada um deles ter participado foram os seguintes: um perdera sua terceira mulher e não encontrava outra, estava triste e raivoso; três outros também ficaram viúvos, por morte de mulher; dois deles perderam o pai; três sentiam-se órfãos dos filhos mortos; um mais sentia-se órfão do filho morto; um ficou órfão de mãe; outro perdeu a irmã querida. Moravam em aldeias diferentes, se juntaram para esse fim e depois debandaram. Vale dizer, fizeram dos Guajá seu saco de pancadas em que se consolam de suas dores" (Ribeiro op.cit, p. 281-282).

O fato dessas reconstituições serem feitas a partir de relatos dos Ka'apor certamente não contempla a história do ponto de vista dos Awá, mesmo assim os Awá realmente nunca se gabaram de terem matado muitos *kamará* no passado, ao contrário, diziam que na maioria das vezes precisavam fugir para não morrerem. Muitos de seus depoimentos confirmavam as infelizes histórias de massacres, como as descritas acima, e, por isso mesmo, ao mencionarem os *kamará* e os *Tenetehara*, faziam com raiva e desprezo.

Como já afirmei, as histórias narradas pelo velho Takya muitas vezes retratavam a experiência de horror que experimentaram fugindo dos *kamará*, mais especificamente dos *Tenetehara*. Os mais velhos contam que os Awá, invariavelmente, morriam nesses conflitos, sendo comum mencionarem que grupos inteiros foram dizimados pelas mãos dos *Tenetehara*; ou que seus avós precisavam permanecer acordados durante toda a noite para fugirem a qualquer momento, e quando o faziam, não podiam carregar sequer uma resina de maçaranduba acesa pois eram vistos; dormiam poucas horas durante o dia... tudo para evitar que os *kamará* emboscassem suas aldeias. Lembraram de antigas histórias onde os *Temé* (Tembé), além de matá-los, comiam suas carnes, algo do qual os Awá tem pavor, e esta seria uma distinção interna entre esses dois povos de *Tenetehara*: enquanto os Guajajara, em maior número, atacavam com frequência as aldeias Awá em busca de mulheres, os Tembé os devoravam<sup>97</sup>. Dizem que os *Tenetehara* juntavam os Awá depois de mortos, da mesma maneira que os Awá juntam guaribas após uma caçada, uns sobre os outros.

---

<sup>97</sup> Tais histórias sobre o canibalismo Tembé me foram ditas por muitas pessoas diferentes. Uma vez inclusive, Juritximitam me garantiu que os Guajajara também devoravam os Awá. O contexto em que eram enunciadas tais histórias eram quase sempre acusatórios, quando me lembravam do quão perigosos

Além dos *Tenetebara*, vieram em seguida os *Karaí*, que lançaram-lhes "venenos" (*hawy*) como a gripe, e se há algo que pode ser atribuído genericamente a todos os Awá da aldeia *Jurití*, são os sentimentos negativos que nutrem pelos *Tenetebara* (e *kamará* em geral) e *Karaí*. Os Awá defendem que o baixo contingente atual de sua população é decorrente de sucessivos massacres iniciados pelos *Tenehehara* e outros *kamará*, e levado a cabo, mais recentemente, pelos *karaí*. Segundo essa teoria, os Awá seriam em tempos remotos um povo tão grande quanto os *karaí*, que viu a sua população se reduzir através de guerras, enquanto a população dos *kamará* e *karaí*, ao contrário, cresceu.

## Hoje em dia

A Terra Indígena Carú abriga uma população com cerca de 200 Awá-Guajá que mantém contatos mais ou menos permanentes com os cerca de 500 *Tenetebara*, que vivem em outras aldeias na mesma área. Já os Awá-Guajá da Terra Indígena Awá, onde se baseia o PIN Jurití, só encontram os *Tenetebara* nas raras situações em que algum indivíduo visita a cidade, quase sempre por motivos de saúde ou reuniões com a administração da FUNAI. Sendo assim, os Awá-Guajá de cada uma dessas aldeias mantém com os *Tenetebara* um nível de contato e relação diferentes. Porém, como já afirmei, em ambos os casos (tanto na TI Carú, quanto na TI Awá), a relação entre Awá e *Tenetebara* é, pela parte dos Awá, marcada por sentimentos como desprezo, medo, receio. O caso abaixo ilustra tal relação.

Em maio de 2007, já concluída uma temporada de pouco mais de um mês na aldeia *Jurití*, eu me deslocava pela primeira vez à aldeia do PIN *Tiracambú*, local pretendido a continuar o trabalho de campo, na mesma época em que a FUNAI do Maranhão estava passando por uma reestruturação devido a recente mudança na presidência da FUNAI em Brasília<sup>98</sup>. No meio dessa mudança os *Tenetebara* da TI Carú, prenderam em sua aldeia (chamada Maçaranduba) alguns funcionários da FUNAI e FUNASA, enquanto outros foram fazer reivindicações no escritório da FUNAI em Santa Inês, sendo uma delas a chefia do Posto Indígena Awá, na TI Carú<sup>99</sup>. Me dirigia a aldeia Tiracambú no meio dessa transição,

---

são os *Tenetebara* etc. Para além disso, não posso dizer o quão distante na genealogia tais relatos remontam, uma vez que não há registros de antropofagia recente entre os *Tenetebara*, embora sejam eles, os possíveis descendentes dos Tupinambá da costa maranhense (Wagley e Galvão 1961).

<sup>98</sup> Havia saído Mércio Gomes e entrado Márcio Meira.

<sup>99</sup> Tal como colocado por Ribeiro (op cit: 332), os Guajajara se arvoram a falar em nome dos Awá-Guajá em diferentes situações, como em reivindicações à FUNAI. Isso não representa que os

quando antes passei no escritório da FUNAI no município de Santa Inês, a fim de informar sobre a minha ida, já que era a primeira vez que eu me deslocava até lá. Alguns Guajajara que estavam na FUNAI me disseram para não ir para aquela aldeia naquele momento pois, do jeito que as coisas estavam, ninguém poderia "entrar". Fui aconselhado a ir embora "para minha casa", ou voltar para o PIN *Jurití* onde as coisas ainda estavam calmas. Como não queria perder a dispendiosa viagem de campo, resolvi voltar para a aldeia Jurití, onde já havia passado uma agradável temporada.

Ao voltar para essa aldeia, e relatar o que estava ocorrendo entre os *Tenetehara*, Awá e FUNAI na região do Pindaré, depositaram nos *Tenetehara* toda responsabilidade da situação. Disseram que se os Awá-Guajá do PIN Tiracambú soubessem da minha ida eu teria entrado, e que os *Tenetehara* não poderiam ter me vetado uma vez que estava me dirigindo a uma aldeia Awá-Guajá. Piraima'á afirmou que se estivesse na sede da FUNAI junto comigo teria intervindo e brigado com os *Tenetehara*. Ficaram todos aturdidos com a história, e pude perceber que a comoção era muito menos por minha causa do que por uma hostilidade latente que modula a relação entre os dois povos. Por exemplo, um dos responsáveis pela prisão dos funcionários da FUNAI na aldeia Maçaranduba foi Dalmo Guajajara (nome fictício), uma das lideranças Guajajara na região do Pindaré. Quando soube que se tratava de um caso envolvendo Dalmo Guajajara, Piraima'á disse ainda que se ele ou algum Guajajara aparecessem na aldeia Jurití pleiteando a chefia do posto, como haviam pleiteado no PIN *Awá*, ele o mataria à flechadas, e em seguida revelou que na época em que viviam no mato, os Awá-Guajá mataram muitos *kamará*. Segundo Piraima'á, os *Tenetehara* esqueceram do tempo em que matavam os Awá, porém os Awá não esqueceram, e por isso não querem se aproximar dos *Tenetehara* nos dias atuais.

Durante os conflitos de 2007, os *Tenetehara* se aliaram aos Awá-Guajá a fim de ganharem a confiança, oferecendo inclusive um boi abatido, levado para as pessoas da aldeia *Awá*. O resultado foi que mesmo os *Tenetehara* não assumindo a chefia do PIN *Awá*, três homens Awá-Guajá foram morar na aldeia Maçaranduba, dos Guajajara, e dois deles se casaram com mulheres de lá, algo novo se compararmos a relatos como o de Ribeiro, que se

---

*Tenetehara* estejam preocupados efetivamente com o bem estar de todas as comunidades Awá, mas sim propondo alianças a fim de afirmarem sua própria autonomia frente ao órgão indigenista. Os Awá no entanto não usufruem dos (quando ocorrem) ganhos oriundos dessas reivindicações, como recursos para compra de carros, combustíveis e outros itens indispensáveis à manutenção da vida em uma aldeia indígena contemporânea. O pleito à chefia do posto indígena de uma aldeia Awá-Guajá foi mais uma dessas situações em que os Guajajara agiram como se fossem "responsáveis" pelos Awá.

refere ao fato dos Guajajara tomarem meninos e mulheres Guajá (Ribeiro op.cit, p. 332). Quanto a esses dois arranjos, um dos casais logo se separou com o rapaz voltando à sua aldeia original, enquanto o outro Awá continua casado com uma mulher *Tenetehara*, atuando como uma espécie de "porta-voz" entre os Awá, os *Tenetehara* e a FUNAI (embora os Awá da aldeia *Jurití* digam que ele esteja apenas defendendo os interesses dos *Tenetehara* e não dos Awá). Além disso, esse rapaz estaria deixando de ser um *awa eté*, pois o fato de ter casado com uma mulher *kamará* sugere que também passe a fumar e beber como um<sup>100</sup>.

\*\*\*

Em 1998 uma família com quatro pessoas foi encontrada na região do Igarapé Seco e realocada na aldeia do PIN Jurití, embora tratassem de outros Awá, o líder do grupo foi chamado pelo grupo da aldeia de Kamará. Os Awá me deram duas explicações (ambas plausíveis) para tal nome: (1) que era apenas um nome (*harioká* - "meu nome"), que sempre pertenceu a Kamará, da mesma maneira que outras pessoas possuem nomes como "Jacu" ou "Mutum" (veremos no capítulo 5); (2) o nome lhe fora dado (com ajuda de alguns funcionários da Funai) quando foi viver na aldeia Jurití pois, embora Kamará seja um *awa eté* da região do Carú, os grupos que ali viviam não o conheciam até então. Antes de conhecê-lo sabiam da existência de sua família através de vestígios, mas muitos supunham tratar-se de um grupo de *kamará*. Segundo as pessoas da aldeia Jurití, o nome "Kamará" lhe foi aplicado pela "FUNAI", que nomeara vários indivíduos com nomes bizarros (ex: "Dedão", "Corcunda", "Karaiú", dentre outros). Os agentes da equipe de contato entenderam que as pessoas da aldeia Jurití chamavam este indivíduo de Kamará. De fato deviam mesmo fazê-lo em um momento inicial, sugerindo tratar-se de alguém estranho, um não-coresidente.

Da mesma forma um outro homem contatado pouco tempo antes de Kamará recebeu o nome de Kamarátxa'á. O termo *txa'á*, que discutirei no capítulo seguinte, pode funcionar como uma partícula que indica nome próprio, portanto Kamarátxa'á pode ser traduzido por "consanguíneo dos *kamará*" ou "parente dos *kamará*", o mesmo ocorrendo para animais e

---

<sup>100</sup>Isso é parte de uma mudança mais ampla experimentada pelos jovens das aldeias "Awá" e "Tiracambú", devido ao abandono de políticas específicas que incidam nas aldeias awá e da proximidade cada vez maior com povoados vizinhos. No ano de 2008, quando estive na aldeia Tiracambú pela primeira vez, um grupo de cinco jovens, com idades entre 17 e 25 anos, estava iniciando contato com o povoado de Roça Grande, na beira da ferrovia Carajás, a fim de venderem animais caçados (jabotis, tatús e macacos), além de frutos como cupuaçu e bacuri, e em troca comprarem bolachas, "geladinhos" e outros itens que guardam interesse. Em 2009, quando retornei à aldeia, esses mesmos jovens já visitavam o município diariamente, inclusive freqüentando bares e participando de festas com moradores de Roça Grande, uma mudança muito rápida.



plantas<sup>101</sup>. Na aldeia Jurití há, portanto, dois indivíduos que, a despeito de sua condição de *awaeté*, são denominados *kamará*: Kamará e Kamarátxa'á e, por mais que sejam nomes consagrados pela FUNAI - uma vez que, como veremos, os nomes para os Awá informam outras coisas que não individualidade-, foram informados pela experiência das pessoas da aldeia.

É importante salientar que o indivíduo Kamará nunca esteve confundido com um *mihúa*, tal como ocorre com Takwarentxa'á. Uma vez que o termo *kamará* é um desses, tal como *mihúa* e *awaeté*, que estão para além de idéias relacionadas à "identidade". Os *Kamará* podem ser os Ka'apor, mas não impede que seja um Awá-Guajá. A especificidade deste termo, em contraste a *awá* e *mihúa*, é que *kamará*, pode ser aplicado a humanos desconhecidos e a outros povos indígenas, sem implicar em uma sub-natureza como é o caso de *mihúa* (que, como veremos no próximo capítulo, tem a sua melhor tradução na idéia de "não-domesticado"), enquanto os *kamará* podem ser traduzidos por, além de "inimigos", simplesmente "outros". Certa vez um homem, ao me contar que havia participado da 6ª edição dos jogos indígenas no estado do Tocantins, em 2003, disse carinhosamente se lembrar do “*kamará* Terena”, em alusão a Marcos Terena, liderança que coordenada os Jogos Indígenas. Nesse caso *kamará* poderia ser traduzido simplesmente como "parente", tão usado entre os Awá e tantos indígenas no Brasil. Com isso, e voltando a distinção inicial que os Awá propõem entre eles e os *kamará*, o povo que veio do patamar inferior, a principal diferença entre eles talvez seja dessa ordem "pré-histórica" (ou mitológica) pois, se o demiurgo *Maíra* criou alguns seres (mas não todos), não tenho certeza se criou os *kamará*, e se o fez, tal com relata o mito ka'apor, não sei se os Awá e os *kamará* vieram da mesma madeira.

\*\*\*

Certa feita, Juritximitam sonhou que os *Tenetehara* haviam chegado a aldeia por uma estrada que abriram dentro da área Carú que, no seu sonho, emendava com outra estrada ilegal existente na área Awá. Neste sonho os homens da aldeia *Jurití* disseram aos *Tenetehara*, que chegaram com tratores e caminhões, que não eram porcos nem caimitús para morrerem como uma caça, e que não havia motivos para os *Tenetehara* os matarem, mas que deveriam matar os *Karái*, pois estavam lhes roubando a terra. Juritximitam disse-me serem

---

<sup>101</sup> Assim, um indivíduo chamado *pinõwá* (bacaba), tem o seu nome *Pinãwátxa'á*, "parente da bacaba", como veremos mais a frente.

estes *kamará* do seu sonho os *karawá Kamará*, ou ainda, *Kamará Jará*. Como só apresentarei os *karawá* mais a frente, gostaria somente de comentar em poucas palavras a observação de Juritximitam.

Da infinidade de seres celestes com quem os Awá se relacionam (tema do capítulo 8), os *Kamará Jará* chamam atenção. Sendo o *iwá* um local em que diversas potências, humanas e animais, são atualizadas na forma *karawá*, os *kamará* são citados fazerem parte desse outro mundo. Assim como outros *karawá*, que também atuam como "espíritos auxiliares" para a cura, os *Kamará Jará* possuem um canto específico cujo teor versa basicamente sobre "matar *karais*", pois uma das características mais lembradas pelos Awá a respeito dos *kamará* que vivem na terra (principalmente os *Tenetehara*) é a valentia. Os *kamará* celestes seriam *nimá* ("seres criados", ou "duplos" como ainda veremos) dos *kamará* terrenos, e por isso o canto dos *kamará* celestes revelam, além de valentia, o ódio que sentem pelos *karai*, além do medo que os *karai* experimentam por eles. Assim seria uma tradução aproximada do canto dos *Kamará Jará*:

*"Minha taquara gosta do sangue dos karai,  
Gosta do sangue que escorre pela boca dos karai,  
Eu tenho raiva dos karai,  
Eles fogem de mim, (pois) tem medo de mim."*

Ao mesmo tempo estes *Kamará Jará*, são também *hanimá* (seres de criação) de *Kaa Jará*, um marimbondo celeste, um *karawara* que consegue ser mais bravo do que os *kamará* celestes, e por isso os domestica como animais de criação.

Segundo Cormier (2003) os Guajajara, ao morrerem, não se dirigem para o mesmo *iwá* onde vão os mortos Awá-Guajá, mas que possuiriam um *iwá* próprio. Os Awá do *Juriti* contam uma versão diferente ao sustentarem que os *kamará* celestes seriam duplos (uma outra tradução para *nima*) dos *kamará* terrenos, embora não tenham me fornecido nenhuma informação sobre o destino *pós-morte* dos *kamará*. Segundo os Awá da aldeia *Juriti*, os *Tenetehara* habitam o mesmo *iwá* que os Awá-Guajá, à diferença que lá, os *awá* e os *kamará* são *harapihiara*, ou seja, parentes próximos, não sendo tão diferentes um do outro. Tanto na pesquisa de Cormier quanto na minha, as formas de apreensão das relações entre os Awá-Guajá e Guajajara no céu diferem da que ocorre na terra. No caso de Cormier, eles defendem

a ausência de Guajajara no *iwá* dos Awá, uma vez que possuiriam um *iwá* próprio; enquanto, no meu caso, disseram haver sim *kamarás* no *iwá*, porém com um estatuto diferenciado, seriam eles aliados próximos, e não inimigos distantes.

\*\*\*

Como tudo o que diz respeito aos Awá-Guajá, não é possível encontrar um único discurso a respeito de qualquer relação que estabeleçam. A relação entre os Awá e os *Tenetehara*, por exemplo, difere de acordo com a aldeia, uma vez que esses conglomerados populacionais, possuem histórias diferentes e a política Awá-Guajá, como vimos, é realizada nos limites do grupo local. Os *kamará*, e particularmente os *Tenetehara* são também inimigos, porém atualmente as relações entre as pessoas das diferentes aldeias e eles variam. Por exemplo, o casamento de homens Awá-Guajá, da aldeia do PIN *Awá*, com mulheres *Tenetehara*, contrasta com o desprezo que os Awá do Jurití tem para com seus *kamará*. Hemokoma'á, que vive na aldeia *Jurití*, foi enfático: “Nós aqui do *Jurití* não gostamos” (dos *Tenetehara*). Porém isso não significa que todos os moradores da aldeia *Awá* aprovem tal união, pois como observamos desde o início desse trabalho, tais aldeias também não são homogêneas, mas sim o resultado de uma arbitrária reunião dos diferentes grupos antes isolados entre si.

Pretendo mostrar com isso que a relação de alteridade com os Guajajara talvez seja uma das mais interessantes que os Awá estabeleçam em suas vidas, uma vez que há uma infinidade de opiniões e situações onde esta relação se atualiza nas mais variadas formas. Desde ameaças de morte, até alianças de casamento; de encontros para formação de lideranças organizados pelo CIMI, com troca de experiências entre os Awá e os *Tenetehara*, à acusações de que os *Tenetehara* vão acabar com a mata; de diferenças alimentares irreconciliáveis, à partilha de carnes de gado visando uma aproximação dos dois grupos. Tal como Descola (2006, p. 301) defende para as relações Ashuar-Quichua, as relações entre os Awá e *Tenetehara* estão (cada dia mais) marcadas pela ambigüidade. Por exemplo, sobre o citado casamento entre o rapaz Awá e a jovem Guajajara, havia diversas opiniões sobre o fato, alguns eram abertamente contra, outros preferiram o silêncio, mas ninguém se manifestou a favor.

Muitos *Tenetehara* declaram terem sido como os "Guajá" no passado (ver Gomes op.cit, p. 49). Ribeiro lembra que os Awá passavam a temporada de verão nas proximidades do rio Pindaré, atraídos pela fartura de peixes do verão:

“Nesse período, são vistos pelos índios Guajajaras, que sobem e descem o rio uma vez por ano para trazer os produtos de suas roças e da coleta, a fim de trocá-los no posto pelos artigos de que necessitam. Geralmente, os Guajás se esquivam nesses encontros, fugindo para a mata mal percebem a aproximação de alguém. Às vezes, dão fala, então pedem ferramentas e farinha e recebem, quando os viajantes guajajaras dispõem de alguma sobra.

Essas relações, todavia, não são das melhores, porque os Guajajaras acham que seu papel seja o de amansar esse irmãos bárbaros e procedem para com eles do mesmo modo que os civilizados. Prova disso é que já conheci aqui no posto uns quatro Guajá, meninos, rapazes e adultos, tomados pelos Guajajara” (Ribeiro, op.cit, p. 332, meu grifo).

Ribeiro enfatiza nesta e em outras passagens o impulso amansador com que os Guajajara costuma reger as relações com os Awá, algo distinto dos Ka'apor com quem mantinham estritamente uma relação de guerra. Segundo Ribeiro, para o caso Guajajara, a relação é de guerra e paz.

Algo comum de se ouvir entre os funcionários da FUNAI e FUNASA na região é que os Awá e os Guajajara não devem se aproximar, uma vez que os Guajajara só estariam interessados em ensinar "coisas ruins" para os Awá, se referindo ao consumo de bebidas alcoólicas, cigarro e maconha. O fato é que boa parte dos Guajajara mantém interesse pelos Awá, querendo ensiná-los mais sobre o mundo dos *karai*, e talvez enxerguem alguma continuidade entre si. Os Awá acusam os *Tenetehara* de serem gordos, bêbados e fumarem muito, e ainda lembram que eles mantêm um regime alimentar desprezível, onde os modos à mesa são ignorados comendo capivaras, tamanduás e preguiças<sup>102</sup>. Porém, se os *Tenetehara* são vistos pelos Awá como arrogantes, gananciosos e perigosos, são também corajosos por aprisionarem os *karai* em suas aldeias, ou fecharem a ferrovia Carajás. Essa capacidade que os *kamará* adquiriram em tirar partido do mundo dos *karai* é o que fascina os Awá, principalmente os que vivem nas aldeias Awá e Tiracambú. Piraima'á certa vez me disse que enquanto a espingarda dele só tinha um cano, os Guajajara tem espingardas com canos duplos, e me emendou uma pergunta: "Como eles conseguem tantas coisas?". Este mesmo Piraima'á afirma que se os *Tenetehara* continuarem a vender a madeira da TI Carú e criarem

---

<sup>102</sup> Como um excelente paralelo ver o exemplo Jívaro, que criticam os Quichua pela vida desregrada (Descola, op cit, p. 301).

gado da forma que vem fazendo, os Awá não terão mais animais para comer e não poderão mais dormir na floresta.

Dalmo Guajajara talvez seja uma das personificações desse *Tenetehara* ambíguo, pois antes de sua demissão da FUNAI ele contava com um salário (do tipo DAS) como chefe de Posto Indígena, ao mesmo tempo, que comandava os *Tenetehara* nos fechamentos da ferrovia Carajás, na altura de Alto Alegre do Pindaré, para protestar contra a própria FUNAI (atos que ganhavam a repercussão nacional). Além disso mantinha relações comerciais com invasores da área indígena Carú, vendendo madeiras de forma ilegal. Esse outros tipos de contato com os *karai* - para o bem ou para o mal - é algo que os Awá não sabem fazer. Por isso, no meio da crise de 2007, quando a nova presidência da FUNAI substituiu os administradores do Maranhão, e os Awá da TI Carú quiseram reivindicar a saída do chefe do PIN Awá, pediram ajuda aos *Tenetehara*. Por outro lado, talvez pelo fato dos Awá serem pessoas que vivem na floresta, não falam português e não participam tão ativamente do mundo dos *karai*, seja algo que faça com que os *Tenetehara* se interessem em "amansá-los". Certa vez, quando eu passava pela cidade de Santa Inês, encontrei, em uma agência do Banco do Brasil, um Guajajara que trabalha junto à FUNASA. Este que me relatou, com pesar, que estivera em um povoado alguns dias antes e vira uns jovens Awá bebendo cachaça, ou algo assim. Em seguida disse que ficou com "muita pena" pois quando conheceu os Awá "eles não sabiam nada" e agora, alguns anos depois já estão bebendo e saindo de suas aldeias para os povoados.

A visão dos *Tenetehara* sobre os Awá, como sujeitos frágeis e suscetíveis às mazelas do mundo dos não-indígenas, caminha junto com uma certa admiração por serem um povo que ainda vive na floresta e, de certa maneira, "inocente" e "puro", como ouvi diversas vezes no Maranhão. Em um contexto completamente diferente, Descola afirma que os Jívaro encarnam para os Quichua "valores que eles próprios perderam quando optaram por buscar junto aos brancos esse conhecimento do vasto mundo que agora os Jívaro invejam secretamente" (Descola 2006, p. 301). Enquanto os *Tenetehara* experimentam um contato com o Estado Brasileiro há mais de 150 anos, os Awá tem um tempo de contato que varia de 35 a 10 anos para algumas famílias - e ainda existem grupos sem contato. Isto posto, ocorre entre os Awá e os *Tenetehara* uma curiosa relação, que não lhes é particular, porém comum à Amazônia Indígena, podendo ser postulada pelas palavras de Paulo Leminski, donde "o outro que há em mim é você, você e você".

## Sobre o sistema de relações

### Da realidade da matéria (observação inicial)

Os dados da análise subsequente são em sua maioria extraídos de minha experiência na aldeia do PIN Jurití, constituída por uma população pequena, sobrevivente de uma depopulação recente e, nos dias atuais, com poucas mulheres casáveis disponíveis. As seqüelas do processo de contato, iniciado nos anos 70 - e até hoje inconcluso -, estão muito presentes na vida da aldeia do PIN Jurití, por isso estudar o sistema de parentesco de uma população tão reduzida, significa testemunhar as soluções (mais do que) criativas, que as pessoas encontraram para manterem vivas e dignas a sua reprodução física e social. A aldeia Jurití foi construída pela Funai a partir do contato, que por sua vez foi marcado por uma grande perda da população adulta, devido a gripe, malária e tuberculose. Vários homens e mulheres, hoje em idade adulta, tornaram-se órfãos, cerca de duas décadas atrás (a década de 1980 fora a mais impactante para as vidas Awá-Guajá), quando foram contatados e incorporados à outras famílias. O modelo de grupos locais que seguiam suas vidas dispersos nos *harakwá* se esfacelou, e o território agora é definido pelo regimento do Estado Brasileiro; a população não-indígena avança (e continua) em direção as antigas áreas de caça (áreas de vida); grupos outrora distintos e, até certo ponto, rivais foram obrigados a conviver em um novo lugar, com pessoas (*awá*) que só sabiam da existência por ouvirem falar, enquanto outros nem mesmo sabiam existir; as distâncias ótimas entre grupos "afins" (*harapihianã*) cedeu lugar a hiper-proximidade cognática, outrora experimentada apenas por "consangüíneos" (*harapihiara*), e hoje, regra dos novos aglomerados populacionais; o clima fresco sentido sob a sombra da floresta, cedeu lugar a quentura da clareira; a imprevisibilidade das caçadas cotidianas foi dividida com o extenuante e monótono "trabalho" de sol a sol, informado pela Funai; no lugar das casas construídas com folhas frescas, e que antes eram descartadas como as aldeias, hoje encontramos moradias de pau-a-pique, repletas de baratas e pó.

Diante desse quadro de mudanças demográficas, o sistema de parentesco - cuja materialidade só é fornecida pela história - foi profundamente afetado, e qualquer conclusão extraída dos dados do parentesco Awá-Guajá, está condicionada ao fato de que as últimas duas décadas foram cruéis para com esse coletivo. Desde que foram reduzidos ao PIN Jurití, até os dias atuais, experimentaram momentos amargos e viram muito de seus parentes morrerem, em muitos casos não contavam com uma população suficiente para por em execução os arranjos mais básicos de suas preferências matrimônias. Se a unidade da investigação do etnógrafo é "a vida social de alguma região do mundo durante um certo período de tempo", tal como definiu Radcliffe-Brown<sup>103</sup>, o caso em questão, o do parentesco Awá-Guajá, é emblemático, eu suponho, por representar arranjos temporários, por serem originais, e bastante originais justamente por serem temporários.

O objetivo deste capítulo é apresentar descritivamente o sistema de parentesco Awá-Guajá, buscando enquadrá-lo no escopo mais amplo das relações sociais. Os Awá postulam que a relação matrimonial entre um marido e uma esposa é uma relação de “criação”, em certa medida, da mesma maneira que outras relações existentes em seu mundo (como veremos mais a frente). Em linha gerais, o modelo de casamento ideal é o que envolve uma menina muito jovem e um homem mais velho (as vezes muito mais velho), de preferência o seu tio materno. Porém, consigo enxergar o parentesco como parte de um conjunto de idéias que englobaria não só as categorias terminológicas, regras e práticas matrimônias, mas outras formas de organização do pensamento como a cosmologia, as atividades de caça, e as relações de contato com os brancos e outros povos (como vimos no capítulo anterior). Dando prosseguimento à análise, o leitor encontrará primeiramente uma descrição da terminologia de parentesco, analisando-a à luz de outros exemplos etnográficos, e após a apresentação e análise da terminologia dou início a uma discussão que visa arrolar o parentesco em um sistema de relações que, ao que me parece, organiza boa parte do pensamento e das ações das pessoas. E embora não seja objetivo dessa tese discutir o parentesco Awá-Guajá, a partir de uma matriz que priorize aspectos formais-genealógicos do sistema, teço alguns comentários sobre a terminologia a fim de familiarizar o leitor com as principais características do sistema.

---

<sup>103</sup> E aqui citado a partir de uma das três epígrafes de *O Gênero da Dádiva*, de Marilyn Strathern (2006).

## A Aliança avuncular e os Awá-Guajá

Tal como esboçado no capítulo anterior, o universo dos parentes é dividido entre os *harapihiara* (cognatos) e *harapihianã* (não-cognatos, ou aliados), diferença baseada no gradiente de distância (genealógica e sócio-espacial) entre “parentes próximos” (ou verdadeiros) e “parentes distantes” (ou classificatórios), como já discutido por outros autores (ver Viveiros de Castro 2002a, p. 121). Mesmo as categorias *harapihiara* e *harapihianã* funcionando distintamente, seu regime não está diretamente relacionado à sorte automática e dual refletida na oposição afins/consangüíneos, preterida neste trabalho no lugar de uma terminologia de relações que engloba (ou engole) as esferas do "paralelo" e "cruzado" (já criticada em outros trabalhos) e - como veremos na terminologia Awá-Guajá - por vezes as embaralham. Indivíduos que mantêm relações do tipo *harapihiara*, como primos paralelos, em outros momentos diziam-me ser, *harapihianã* entre si, tal como cunhados. Tais características contribuem para que tais categorias sejam utilizadas pelos Awá em formas alternadas, e recolocadas variavelmente em contextos distintos. Estou longe de sugerir que não haja diferenças entre membros “casáveis” e “não-casáveis”; “parentes próximos” e “distantes”, contudo, aqui também, não é possível “recortar de forma simples a terminologia em dois domínios mutuamente exclusivos” (Fausto 1995, p. 65) - ainda que, como um recurso analítico, tal diferença ainda se mostre necessária.

No plano de uma alteridade global (que prescreve relações do tipo *awá/ mihúa*, *awaeté/awá*) ou de uma diferenciação local, intra-aldeã (onde germanos e cunhados; irmãs e esposas, são pensados como subprodutos de alianças e aproximações prévias), a distinção sociológica entre cognatos e não-cognatos "de natureza concêntrica e contínua", que "sobredetermina o cálculo de classes da terminologia" (Viveiros de Castro 2002, p. 123) se mostra mais eficaz aos problemas reais aqui propostos do que consangüíneos/paralelos e afins/cruzados. Entre os Awá, o termo vocativo que exprime a cogação é *hary*, abarcando posições tanto do tipo *harapihianã* e *harapihiara*. *Harapihianã*, refere-se aos afins atuais com quem se trocam mulheres - terceiros incluídos que modulam as posições de consangüíneos e afins -, a tal versão localista, enfraquecida e impura, "contaminada atual ou virtualmente pela consangüinidade", o ato cuja deficiência é contrastada pela perfeição da potência (Viveiros de Castro op cit, p. 157). Em boa parte desse capítulo apresento o sistema de relações awá-guajá que se desenvolve no interior do domínio dos cognatos, os *hary*.



## Da Terminologia

Tal como ocorre a outros grupos nas terras baixas da América do Sul (como os Parakanã, Trio, Cinta Larga, Panaré) os Awá-Guajá apresentam uma terminologia de parentesco de variante dravidiana (ou de cruzamento tipo "A", de acordo com Trautmann-Barnes 1998), marcada por equações trans-geracionais e preferência avuncular na regra de casamento<sup>104</sup>. O sistema de parentesco Awá-Guajá foi devidamente descrito por Cormier, cuja análise comprova a ênfase oblíqua nas preferências matrimoniais (2003, p. 57-84). A pesquisa de Cormier foi realizada entre as pessoas da aldeia *Awá* (na área indígena Carú), porém, por não haverem diferenças terminológicas, podemos estender algumas de suas observações para as outras aldeias Awá. Cormier prescreve uma terminologia do tipo dravidiana-avuncular, cuja preferência no casamento com ZD<sup>105</sup> é complementada por outras alianças também oblíquas. A seguir, visto fundamentalmente apresentar o meu material etnográfico das aldeias Jurití e Tiracambú referentes ao tema do parentesco, além de, observando a análise de Cormier, propor mais algumas contribuições para o tema. Os conjuntos populacionais tratados em minha pesquisa - Jurití e Tiracambú - não foram contemplados no estudo da autora, portanto, além de apresentar dois novos contextos etnográficos, busco encontrar pontos de interseção e diferenças com a etnografia de Cormier, e com parte da bibliografia etnológica. É importante salientar que parte dos esforços inerentes a análise da terminologia já foram realizados pela autora, em vista disso, faço largo uso de seu material, citando-o e utilizando-o constantemente.

\*\*\*

Cormier observa que o casamento preferencial é o de um homem com a filha de sua irmã (ZD), porém, a esposa também pode ser ZDD e ZDDD se essas não forem filhas de

---

<sup>104</sup> Também conhecidos como sistemas de “duas seções” ou “duas linhas”, o sistema de parentesco dravidiano fora originalmente descrito por Louis Dumont em 1953, e referido aos povos da Índia do Sul. Devido à inúmeras semelhanças, algumas idéias referentes a esses povos foram estendidas à paisagem amazônica (ver Viveiros de Castro 2002a: 89- 93). A “questão dravidiana”, ou o “dravidianato”, na Amazônia - seu aparecimento na bibliografia especializada, desenvolvimento, e rendimento - consta em importantes análises teóricas e etnográficas, e dispensa maiores comentários nessa tese (para um estudo de caso ver Silva 1995 e Taylor 1998; para um balanço teórico ver Viveiros de Castro 2002; ver também Trautmann & Barnes 1998). Grosso modo, o dravidianato é um regime de aliança que prescreve a fusão bifurcada ( $F = FB \neq MB$ ) com a divisão diametral dos parentes em duas classes opostas, os afins e consangüíneos.

<sup>105</sup> Seguindo outros autores, utilizo as abreviações da notação inglesa para as posições genealógicas: F = pai; M = mãe; S = filho; D = filha; B = irmão; Z = irmã; H = marido; W = esposa. E para termos compostos, leia-se de trás para frente: MB = irmão da mãe; FM = mãe do pai; FZD = filha da irmã do pai.

ego (♂) certamente. E do ponto de vista feminino isso implica no casamento com MB, MBS, se não for filho de ego (♀) e MBSS. A autora apresenta então as principais características do sistema: (1) preferência avuncular; (2) poliginia (eu acrescentaria, com ênfase sororal) e poliandria; (3) múltipla paternidade como (in)definidor da descendência; (4) amnésia genealógica no registro da ascendência, em alguns casos, a partir da geração G+1; (5) múltiplos padrões de residência - a variar pelos arranjos, idades dos cônjuges e outros fatores - porém com contornos neo-local. **Além dos tópicos acima, acrescento à lista:** (6) um importante operador de distância (*kin distance*) que informa as posições *harapihiara* e *harapihianã*; (7) tendência levirática (o casamento com "viúva" de um irmão morto, para ego masculino); (8) ausência de qualquer parâmetro de idade relativa que informe o casamento com ZD, diferente de outros casos Tupi-Guarani (como os Parakanã) onde prevalece a aliança avuncular (oblíqua) sobre a caixa dravidiana (horizontal); (9) a inexistência de termos para primos cruzados (Ver Fausto 1995, p. 68) que no caso Awá-Guajá é preenchida por diferentes equações que obedecem parâmetros associados à distância genealógico-espaciais; (10) e, finalmente, a conversão terminológica da sogra (WM) em irmã (Z), independente da relação pré-existente entre ego e sua sogra. Em suma, o sistema Awá-Guajá é delineado pela endogamia dos grupos locais, as "alianças curtas avunculares e patrilineares (...), as ideologias de cognção e da consubstanciação conjugal, (e das) preferências matrimoniais expressas em termos de proximidade genealógica" (Viveiros de Castro op cit, p. 157).

O embaralhamento genealógico, típico dos sistemas avunculares, ocorre na relação entre os primos cruzados, oblíqua por excelência. Ego (♂) refere-se ZD, FZD e MBD por *imirikôa*, o termo para esposa, enquanto ego (♀) refere-se a MB, FZS e MBS pelo termo *imêna*, "marido". Tais posições podem oscilar a depender da sorte de arranjos realizados. Isso faz com que os primos cruzados permaneçam em um campo de certa incerteza, embora potencialmente saibamos com quais parentes poderão estabelecer aliança de casamento. No caso de ego (♂) as esposas em potencial são: ZD, FZD e MBD; e no caso de ego (♀) os maridos em potencial são: MB, MBS e FZS. Assim, para a mulher, ainda que potencialmente, a obliquidade se dá no casamento com um homem de G<sub>+1</sub> (com MB), ao passo que no caso do homem em G<sub>-1</sub> (com ZD). No sistema de aliança awá-guajá, e nos avunculares em geral, os cônjuges podem aparecer em G<sub>+1</sub>, G<sub>0</sub> e G<sub>-1</sub>, marca que, assim como outras terminologias do continente, a terminologia awá-guajá, também está baseada em "equações transgeracionais que afetam as posições cruzadas de G<sub>0</sub>" (Fausto, 1995, p.

68). Os *Tupi* Awá-Guajá, portanto, se encaixam em um pequeno grupo de povos que fornecem a "ilustração mais clara da variante patri-avuncular de troca simétrica. Se em muitos grupos da família Tupi-Guarani o casamento entre tio materno e sobrinha é uma união secundária (em geral associada à poliginia de homens importantes), ou uma 'infração preferencial' à uma norma bilateral", em grupos como os Awá-Guajá o "casamento com a filha de ZD é não só preferencial, como muito comum, produzindo quase que somente inflexões oblíquas na terminologia (Viveiros de Castro e Fausto 1993, p. 157).

Para um homem a filha de sua irmã (ZD) é uma *imirikô-a*, o termo reservado à “esposa” (W), e o filho de sua irmã (ZS) um *hawajá*, o termo dispensado aos afins de sexo oposto, “cunhado” ou “sogro”. Enquanto para uma mulher, seu tio materno (MB) é um *imêna*, termo reservado ao esposo. Veremos mais abaixo uma tradução possível para *imirikôa* ("a esposa dele"), quanto a *imêna*, podemos traduzir por "marido dela" (*i-mên-a*) sendo *-men* a raiz para marido, encontrada não só na língua Guajá, bem como em outras línguas Tupi. Quando se substitui a 3ª pessoa (*i-*, "dela") por outros pronomes, encontramos os seguintes paradigmas para a palavra "marido":

*ha-mên-a: hamêna* → "meu marido"

*ni-mên-a: nimêna* → "teu marido"

*i-mên-a: imêna* → "o marido dela"

*are-mên-a: aremêna* → "os nossos maridos"

*pĩ-mên-a: pĩmêna* → "os maridos de vocês"

*wỹ-mên-a: wỹmêna* → "os maridos delas"

Em linhas gerais, a autora encontrou quatro padrões de casamento: (1) o de ego masculino com a filha da irmã mais velha ZD, esse possui a primazia; (2) o casamento com ZDD (= WD, se não for a filha de ego); (3) casamento com ZDDD (=WBD), com a “neta” da esposa - nesse caso, ego masculino casa-se com a filha do seu cunhado (que por ser “cunhado” (WB) de ego casou-se com a filha deste), e também “neta” de sua esposa.; (4) o casamento com prima cruzada patrilateral (= FZD a mesma posição de "M"), referido

como "*M*" *marriage* (Cormier 2003, p. 60). A terminologia é apresentada por Cormier a partir da tabela abaixo.

Ego Masculino	Ego Feminino
M= FZD	M= FZD
MB= FZS	MB=FZS=Marido
ZD=MBD=Esposa	S=MBS;D= MBD

Na aldeia Jurití especificamene, entre dezesseis casamentos mais recentes<sup>106</sup>, encontramos cinco que compreendem a união de um homem com a filha de sua irmã (ZD), como vemos abaixo.

---

<sup>106</sup> Refiro-me aos casamentos entre os indivíduos (17-16; 22-16; 11-30; 27-8; 6-8; 12-2; 22-20; 20-28; 2-31; 21-26; 7-23; 1-32; 19-32; 4-40; 3-33; 5-25)

## Diagrama da aldeia Jurití

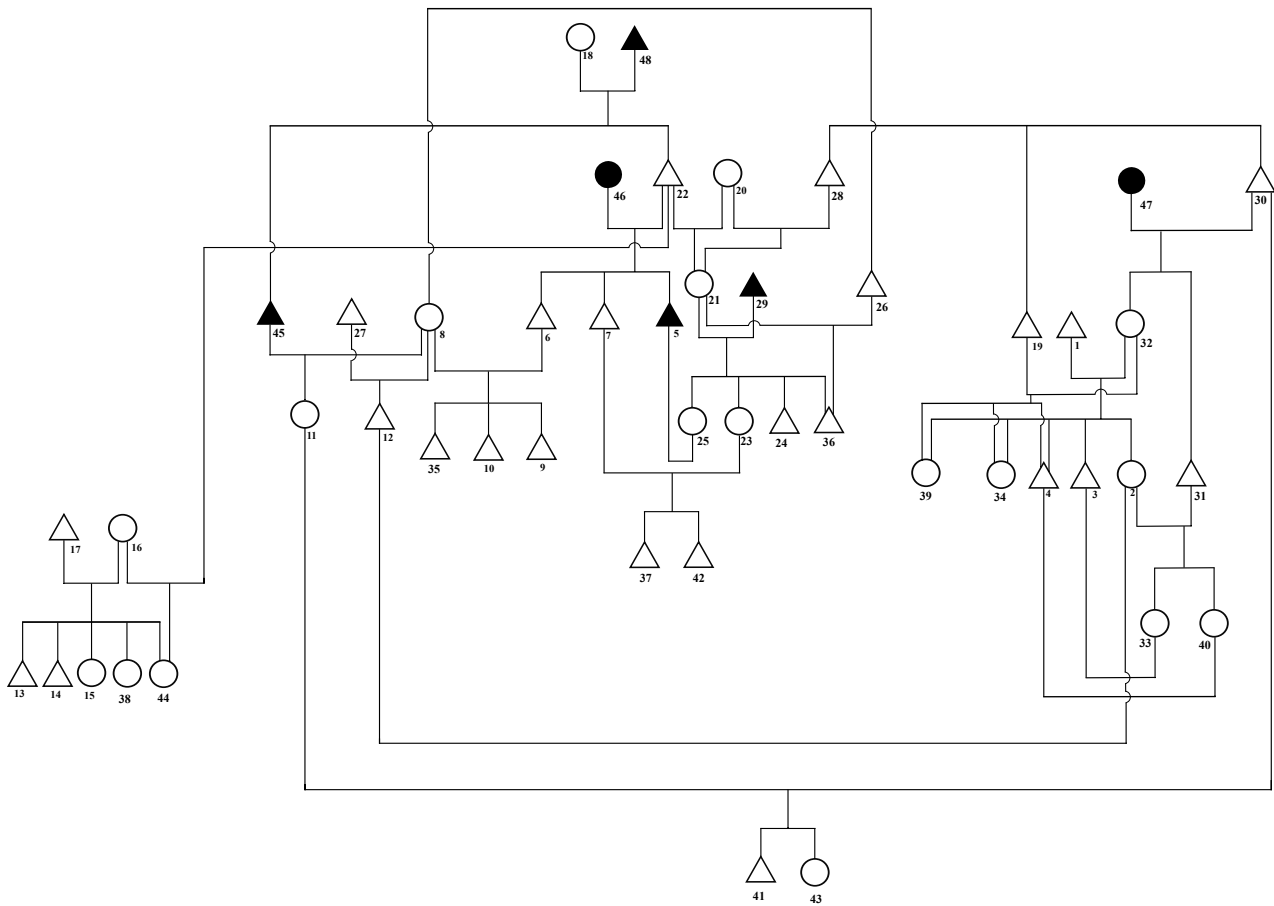


Figura6

### Referência dos indivíduos do diagrama

Nº	Indivíduo	Nº	Indivíduo
1	Kamará	25	Aparana'í
2	Pacoain	26	Juritximutam
3	Juma'á	27	Kamaratxiá
4	Kiripitã	28	Takya
5	Pinawatxa'á	29	To'ó
6	Uirahó	30	Piraima'á
7	Hemokoma'á	31	Pirama'á
8	Airuhúa	32	Panatxi
9	Jui'í	33	Apãrãñã

<b>10</b>	Takwarí	<b>34</b>	Mimiyawá
<b>11</b>	Panapinuhum	<b>35</b>	Jahara
<b>12</b>	Jutxa'á	<b>36</b>	Makoraí
<b>13</b>	Kiipí	<b>37</b>	Manaítxa'á
<b>14</b>	Arawatãñ	<b>38</b>	Tymiri'itxa'á
<b>15</b>	Takwarírópitãñ	<b>39</b>	Aparyky
<b>16</b>	Hakóin	<b>40</b>	Pará'í
<b>17</b>	Takwarentxiá	<b>41</b>	Majakaty
<b>18</b>	Amerintxiá	<b>42</b>	rescém-nascido
<b>19</b>	Txiparamantxiá	<b>43</b>	" -"
<b>20</b>	Ãmypirãwi	<b>44</b>	" -"
<b>21</b>	Ãmypirahã	<b>45</b>	Iharó
<b>22</b>	Muturuhum	<b>46</b>	?
<b>23</b>	Panatxĩñ	<b>47</b>	Panatxĩñ
<b>24</b>	Kaawi'í	<b>48</b>	?

### "Próximos" (*harapihiara*)

Um indivíduo de sexo masculino, chama sua irmã (Z) pelo termo *txikarí*, e o mesmo indivíduo se dirige ao seu irmão (B) pelo o termo *hary*. O mesmo acontece com as mulheres, que podem chamar seu irmão (B) do termo *txĩ* (termo vocativo), sendo que o referente é *ikwytxa'á*. Quando a relação é de uma mulher com sua irmã (Z), os termos são idênticos aos recíprocos masculinos: *hary* (termo vocativo) e *harapihiara* (termo referente). Tendo a acrescentar, que *hary* seria uma abreviação de *harapihiara*, esse sim o termo de consangüinidade, e acredito que o termo que uma mulher se dirige a seu irmão (B), *txĩ*, pode ser uma abreviação do referente, *ikwytxiá*, termo que denota distância cognática e não germanidade (uma vez que irmãos de sexo oposto acabam sendo, sogra e genro entre si). Pude observar em algumas situações que uma mulher, ao chamar a sua irmã (Z), pode se utilizar do termo *txikarí*, tal como fazem os homens com suas irmãs, porém, na maioria desses casos o tratamento foi entre meninas, crianças. Em todo caso, o termo vocativo masculino para germano de sexo oposto, *txikarí*, é também utilizado por mulheres ao referirem-se a germanos do mesmo sexo. Embora o contrário não ocorra, isto

é, homens se referindo a um germano de mesmo sexo por *ikwytxa'á* (vocativo feminino para B).

### "Distantes" (*harapihianã*)

O outro grupo de parentes são os chamados *harapihianã*, os não-cognatos, como apresentei no capítulo anterior. O sobrinho cruzado (ZS), é chamado de *hawajá* (ou *harawajá*), o mesmo termo utilizado para MB. Pelo cálculo avuncular Awá-Guajá, ZS é um "cunhado" ao passo que MB "sogro", ambos sendo referidos pelo mesmo termo (o termo vocativo é *txiá* que, como discutirei mais a frente, possui diversos usos); ambos são afins em uma posição intermediada pela esposa de ego. Outra vez o termo *hary* aparece, no caso em questão, como parte de outra palavra, *harawaijá*, os "afins próximos" (sogros e genros). Não há diferença na tecnonímia para sogro e genro, o que faz com que, muitas vezes, uma criança com poucos anos de vida seja referida pelo mesmo termo que um homem muito mais velho. Além disso a distinção entre sogro e cunhado parece não ser produtiva aqui, uma vez que um homem freqüentemente casa-se com uma mulher e cede sua filha, muitas vezes, para o irmão dessa mesma mulher, fazendo com que "sogro" e "cunhado", muitas vezes, ocupem a mesma posição.

Embora haja entre os Awá, alguma cooperação entre um homem e seu sogro, é na relação com a sogra-irmã, que um homem investe o seu trabalho, uma vez que alimentar uma jovem esposa (que ainda pode estar morando na casa de sua mãe), é alimentar também a mãe dela e seus irmãos menores, tal como discutirei mais abaixo. Depois que a jovem passa a viver com o marido, esse fornecimento de comida tende a diminuir drasticamente, mas não é raro os homens, atendendo a pedidos, continuarem caçando esporadicamente para o seus sogros, embora isso esteja longe de ser classificado como um pagamento do tipo serviço da noiva. Muito mais do que um serviço da noiva, o que encontramos entre os Awá-Guajá é um preço da noiva (uma vez que serviços como roça, trabalhos de montagem de casas e outros, não eram feitos pelos Awá até o contato), que deve ser pago com comida (peixes, carnes, frutos e, atualmente, farinha), e outras cortesias (como os bens manufaturados que venham a conseguir). A duração dessas obrigações é difícil de precisar. Um genro, mesmo após ter se casado e tido filhos, pode - ou não - continuar levando caça para o pai e mãe da noiva durante alguns anos, porém com menos intensidade do que à época em que ela vivia na casa de seus pais.

Como sabemos sobre a terminologia avuncular, os sobrinhos, irmãos da esposa são cunhados que serão convertidos em genros, bem como o tio materno é uma espécie de cunhado que se transformará em sogro (Dal Poz, op cit, p. 54). Ou, se preferimos, como atesta Fausto, “as irmãs são não-afins *sui generis*, pois seu destino é serem sogras (...): do ponto de vista feminino, o genro é um irmão, do ponto de vista masculino a irmã é uma sogra” (Fausto, 1995, p. 80). E, “ao nível da representação a consangüinidade da irmã engloba a afinidade da sogra”, porém, “ao nível do funcionamento do sistema, importa que a irmã se realize enquanto sogra” (idem).

Entre os Awá-Guajá o que se mantém é o laço entre cunhados (ego e WB), expressa pelo termo recíproco *hawajá*, que, mesmo após o casamento, se mantém de diversas maneiras de acordo com as faixas de idade. Um homem adulto cujo cunhado é um rapaz jovem pode fazer as vezes de instrutor de caça e, tal como um pai, manter o jovem sob sua guarda a fim de formá-lo nas atividades masculinas (caça, canto, construção de casas, dentre outras). Caso cunhados adultos sejam da mesma faixa etária, costumam cooperar entre si nessas mesmas atividades. Tal relação se prolonga uma vez que o irmão da esposa, sempre terá interesse nas esposas (ZD) que sua irmã poderá ceder. Portanto, *hawajá* é muito mais alguém ligado à irmã-sogra (como o filho dela ZS ou marido ZH), do que uma categoria genérica de "sogra". Se *hawajá*, qualifica a relação entre um homem e seus afins próximos, cuja categoria *hawajá* se aplica a diversas posições (WF; WB; MB; ZS), sugere que entre os Awá-Guajá a afinidade e as prestações de casamento passam fundamentalmente pela sogra-irmã, enquanto o sogro ou cunhado são somente quem passa por esse "filtro" que tem como relação a irmã.

Abaixo apresento os diagramas do casamento avuncular, trazendo os termos vocativos e referentes em cada um deles. Como vimos, um homem casa-se com *imirikôa* ou *hamirikôa* ("minha esposa"), muitas vezes a filha de sua *hainawãĩ* (Z), e uma mulher reconhece o seu marido como *imêna* ou *hamêna* ("meu marido"), cuja posição pode ser ocupada por MB. Pelo cálculo terminológico a prima cruzada matrilinear (MBD) e a sobrinha cruzada (ZD) são a mesma pessoa (com anteviu Cormier 2000, p.94), uma vez que terminologias como a Awá - baseadas em equações transgeracionais - afetam diretamente as posições cruzadas de G<sub>0</sub>.



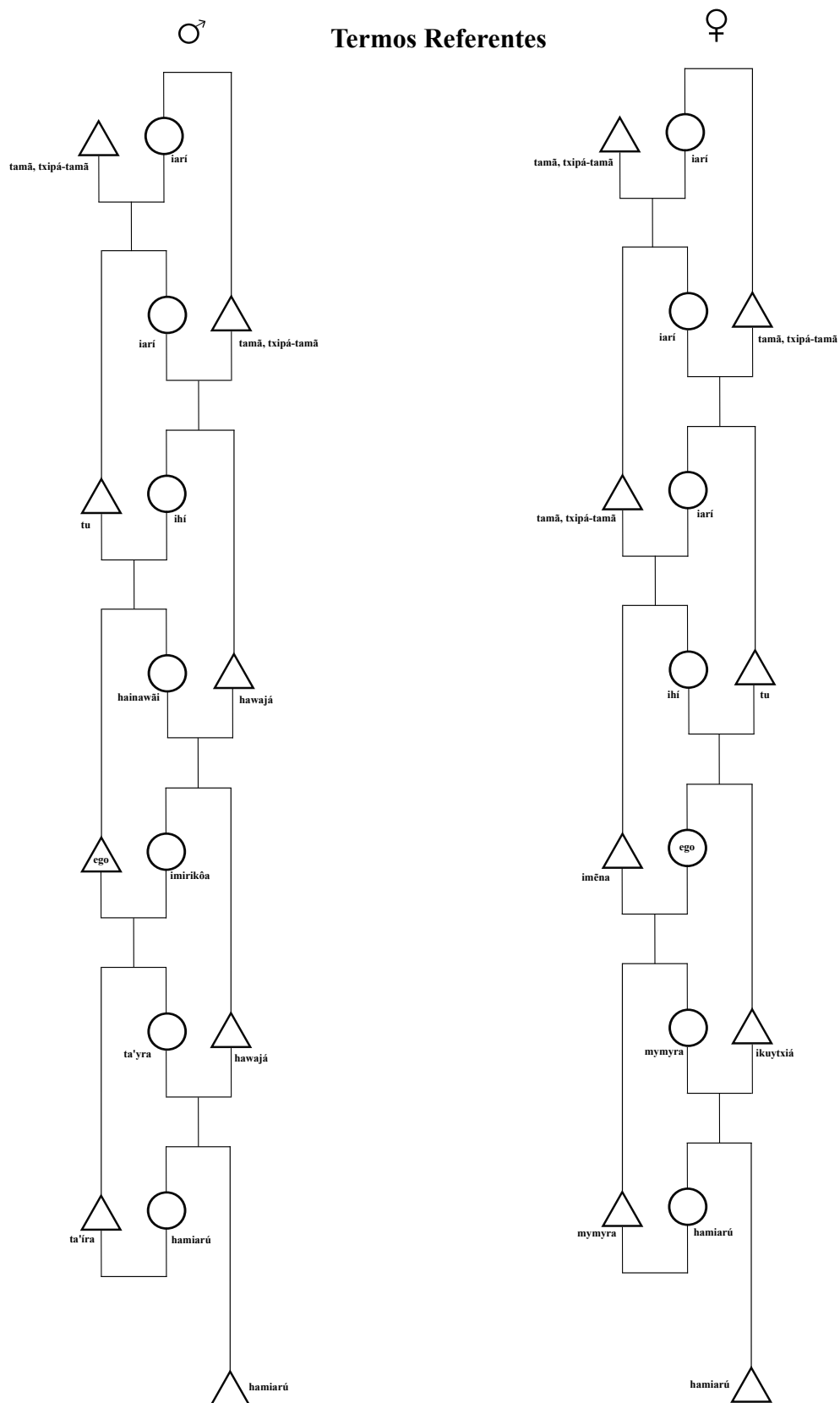


Figura 7

## Termos Vocativos

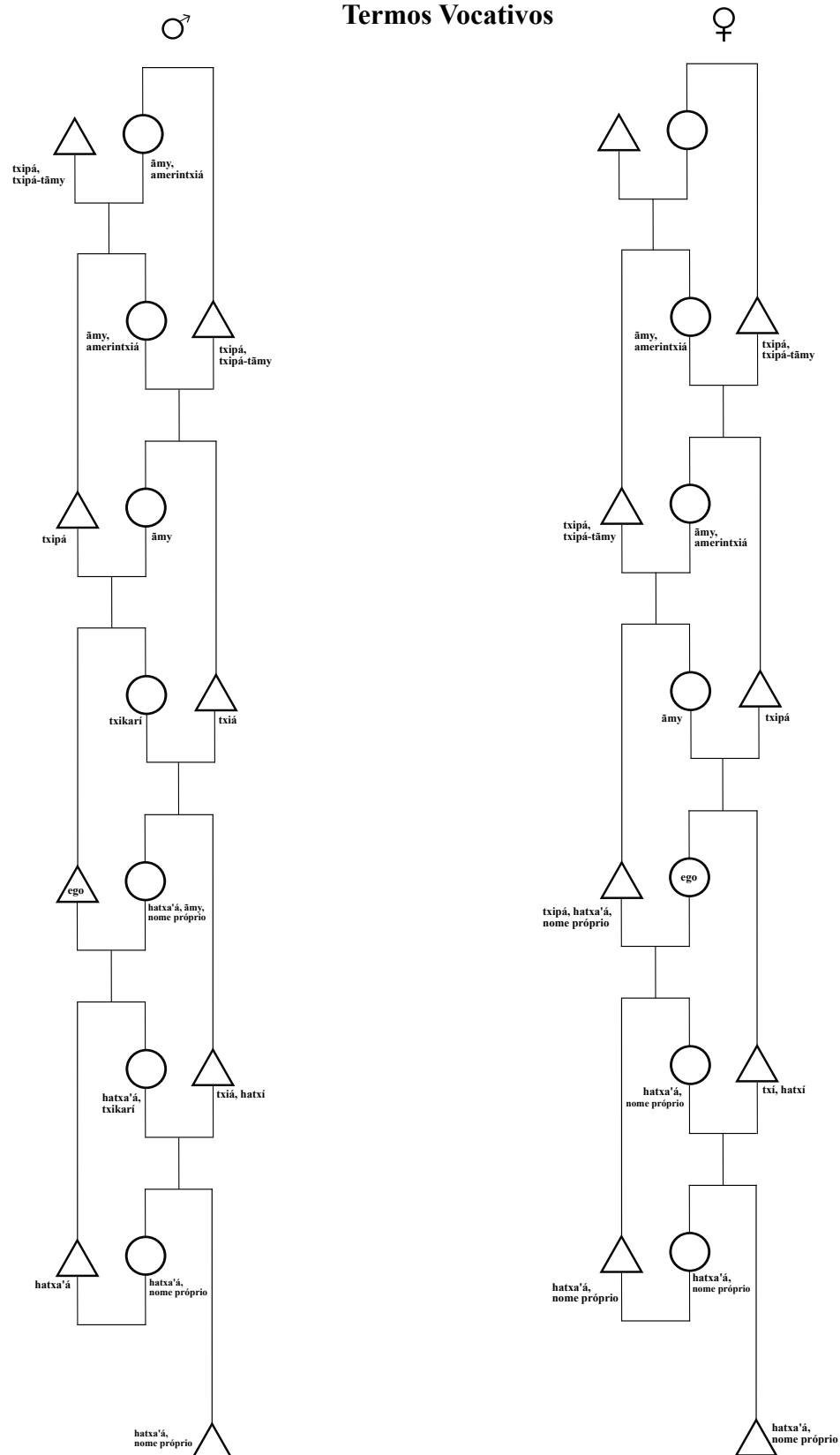


Figura 8

Entre os termos referentes, as posições paralelas de G+1 ganham o sufixo de semelhança -*ná*, que já apresentei no capítulo anterior. Desta forma encontramos:

**F** - *tu*

**FB** - *tuná*

**M** - *ihí*

**MZ** - *ihíná*

E, como ainda veremos, uma sogra (que não seja irmã real, *hainawãĩ*) é chamada *hainawãina*<sup>107</sup>.

### ***Rãirõkáhá kinhé***

Os termos vocativos do parentesco são chamados *rãirõkahá kinhé*, aqueles termos pelos quais todos são chamados e, quase sempre, fazem as vezes do nome. Como já observei, o termo *harapihiara* é utilizado tanto para homens quanto mulheres que possuam laços de parentescos estreitos, sejam germanos de ambos os sexos, pais e filhos, e demais indivíduos impedidos de casarem entre si; ao tempo que *harapihianã* são todos os outros de uma aldeia. Na forma vocativa, a distinção é expressa pelos termos *txa'á* (cognatos) e *txiá* (não-cognatos). Os Awá não reservam um termo vocativo específico para esposa (W) e marido (H), mas sim um conjunto deles. Para uma mulher, seu marido é usualmente chamado de *txipá*, mas pode ser chamado por *hatxa'á* ou pelo nome próprio. Um homem pode chamar sua esposa por *hatxa'á*, *ãmỹ* e, dependendo do caso, até mesmo *txikarí* (o termo reservado à irmã). Os termos vocativos possuem muitos usos, por isso, vejamos os principais.

***Hatxa'á*** - O prefixo relacional de primeira pessoa *ha* ("meu"), associado ao vocativo de cognção *txa'á*, portanto *hatxa'á* ("meu *txa'á*"), é a forma apropriada pela qual pais e mães se dirigem aos filhos, independente do sexo da prole. Tratam-se por *hatxa'á* pais (F, M) e filhos (Ch); avôs e netos; e germanos do mesmo sexo. Muito utilizado no trato diário, *hatxa'á*, pode ser definido como o termo vocativo que exprime mesma lateralidade e substancialidade. Porém, é como termo de cognção (e não consangüinidade) que é melhor

---

<sup>107</sup> Em anexo encontra-se o quadro com todos os termos de parentesco.

apreendido. Por exemplo, o tratamento mais comum entre um casal com filhos é tratar-se pelos termos *txipá* (F) e *ãmỹ* (M), respectivamente, porém, na intimidade de uma casa, esposo (H) e esposa (W) podem se tratar pelo recíproco *hatxa'á*. Da mesma forma, em um casamento recém-arranjado de um homem adulto com uma menina de pouca idade (com sete anos, por exemplo), o marido pode tratá-la por *hatxa'á* enquanto a menina evoca-o por *txipá* (F)<sup>108</sup>. Afins próximos também podem se tratar por *hatxa'á*, a depender das combinações matrimoniais e diferenças de idade envolvidas. Por ser de uso cotidiano, é comum utilizarem a forma *hatxa'á* acompanhada do nome próprio, como por exemplo: "*hataxa'á* Takwarí, *ajú*" - "meu filho Takwarí, venha cá". Um pai (F) pode ser chamado de *itxa'á kéra*, um termo de difícil tradução, algo próximo a "(já) tornado um parente próximo (de alguém)"; ou "alguém que se tornou pai", ou mesmo, "crescido", como vemos abaixo literalmente:

$$i + txá'á + kéra \rightarrow$$

prefixo relacional ("dele") + cognato + sufixo de atualização nominal retrospectiva

Além desses usos, a idéia de cognação manifestada pelo termo *txá'á* - que embaralha na mesma categoria relações próximas, sejam elas de afinidade ou consangüinidade - afeta a composição dos nomes próprios (*hawriokáhá*, "meu nome"), que no contexto Awá-Guajá, tem como principal função relacionar os humanos (nominados) a diferentes seres, como veremos mais abaixo. Portanto um indivíduo chamado Jutxa'á é dito ser "parente da palmeira marajá" (*ju* [palmeira marajá] + *txa'á*); e o nome Takwarentxa'á é traduzível por "parente da taquara" (*takwá* [taquara] + *ren* [sufixo nominal] + *txa'á*).

Além disso, dois germanos de mesmo sexo (*txa'á*), pode ser considerados *ikáina txa'á* ("osso" + *txa'á*), uma outra forma de se referirem a germanidade, cuja tradução pode ser "irmãos de osso", dado a hiper-proximidade "cognática" dos indivíduos, algo próximo ao que na tradição ocidental denomina "irmãos de sangue".

***Txiá*** - Se *txa'á* é o termo de cognação por excelência, *txiá* é o vocativo pelo qual os aliados se referem. São *txiá* basicamente sogros e cunhados, posições que, devido aos contornos

<sup>108</sup> Tal tratamento tende a sofrer modificações após o crescimento da esposa, que passa a ser chamada por *ãmỹ* ou mesmo seu nome próprio, embora possam continuar utilizando o *hatxa'á*, porém com menos frequência.

oblíquos da terminologia, se confundem; assim, para ego masculino, são *txiá* seus FZS/MB = ZH, pois terminologicamente são casados com a sua irmã; bem como os filhos da irmã (ZS). No caso Awá-Guajá as equações transgeracionais que regem as escolhas matrimoniais podem gerar relações de consangüinidade onde elas teoricamente não existiriam, assim uma relação de ego com ZS, que é tratada na terminologia como *txiá*, pode, a depender da situação, ser recolocada como uma relação do tipo *txa'á*. Como no caso do menino Takwarí, com oito anos que trata o filho de sua irmã (ZS), com apenas dois anos, por *hatxa'á*, talvez pelo fato serem crianças, brincarem juntos e dividirem a mesma casa.

***Txikarí* e *Txí*** - Se *hatxa'á* é um termo que exprime a relação entre germanos do mesmo sexo, os germanos de sexo oposto se referem um ao outro por *txikarí* e *txí* (ou *hatxí*). Para ego masculino, *txikarí* é o vocativo pelo qual usualmente chama uma irmã (Z), ao passo que *hatxí* ("meu *txí*") é como uma mulher trata seu irmão (B). Uma vez casado um homem pode chamar o irmão de sua esposa pelo mesmo termo que sua esposa o chama, *hatxí*, embora também possa continuar utilizando o *txiá*, da mesma forma. O fato de irmãos do sexo oposto não se considerarem *txa'á*, ou seja germanos, nos ajuda a entender como a terminologia awá-guajá separa irmãos (B) e irmãs (Z). A irmã é quase um "afim", de quem (se não posso desposá-la) posso casar com sua filha. Os termos *txiá* (cunhado para um homem, cunhada para uma mulher), *txí* (B, para uma mulher), *txikarí* (Z, para um homem), parecem pertencer ao mesmo conjunto, que prescreve a distância e aliança, ao invés da proximidade e germanidade. É por isso mesmo que, de acordo com a terminologia Awá-Guajá, uma sogra (WM) sempre será uma *txikarí*, uma "irmã". Nas vezes em que a sogra é uma irmã real não há novidade, porém, mesmo quando a sogra é um parente distante, um homem se refere a ela como *txikarí*. Podemos com isso propor que para os Awá, se assim posso exagerar, as "sogra" sempre serão "irmãs", e vice-versa. Neste sistema, germanos de sexo oposto mantém esta relação única e especial, pois conseguem ser tanto "afins" quanto "consangüíneos. Se no tratamento vocativo irmãs e sogras são chamadas "irmãs", o termo referente é *hainawãina*, que podemos traduzir por "falsa irmã" ou, como os Awá traduzem "irmã *fraquinha*", mostrando uma pequena diferença terminológica entre sogras e irmãs que, porém, não é vista na prática.

**Hary** - Esse é um dos termos mais utilizados por um homem, tanto para *harapihiara* quanto *harapihianã*, e pode ser traduzido por "amigo", o que expressa proximidade cognática, muito mais do que um tipo de "amizade formal", como encontramos em outros povos. Marcado pela informalidade, e utilizado tanto na forma vocativa quanto referente *hary*, é um tratamento utilizado entre homens cujo vínculo seja de afinidade próxima, porém que não tenham relações de troca direta de esposas. A relação entre dois homens desconhecidos, sem qualquer conexão genealógica, que por ventura venham a se encontrar de forma amigável em qualquer situação, é mediada pelo termo *hary*. Estrangeiros que se encontravam na mata, ou órfãos que eram incorporados a um grupo local, até pessoas desconhecidas mas que sabem da existência, cujos laços estejam estabelecidos por alguém, são chamados *hary*<sup>109</sup>.

**Txipa e ãmỹ** - Embora o termo referente para marido seja *imena*, a mulher freqüentemente chama o seu *imena* pelo termo *txipá*, o mesmo usado para “pai” (F/ FB), ao passo que um homem, não menos freqüentemente, chama sua esposa por *ãmỹ*, o termo para “mãe” (M).

É muito comum uma esposa se referir ao marido por *txipá*, ocorrendo quase que em todas as situações conjugais, *txipá* é utilizado para marido, pai e homens mais velhos, em diversas situações, sendo um termo de grande amplitude. Uma tradução correta para *txipá* pode ser "homem maduro", seja ele velho ou não. Além dos maridos, são *txipá*: (1) um pai em relação a um filho; (2) avôs em relação aos netos, que também podem ser chamados de *txipá-tãmy* ("pai velho"); (3) um marido para esposa; e (4) todos os homens mais velhos, independente do grau de parentesco com a pessoa que o denomina. Além desses, os Awá se referem aos *karais* mais próximos - como os funcionários da FUNAI - por *txipá*. Além de mim mesmo que, desde minha segunda ida a campo passei a ser chamado por esse termo seguido pelo meu nome: “*txipá Uirá*”. Começou pelas crianças, passando pelos jovens, e hoje até os velhos me chamam dessa forma. Pode, como nesse caso, inclusive acontecer, de homens mais velhos chamarem alguns mais jovens por *txipá*. Por exemplo, Muturuhúm, um homem mais velho, é pai de Hemokoma’á, um caçador importante. Algumas vezes, principalmente na floresta, pude observar Muturuhúm chamar o seu próprio filho por esse termo, o que não quer dizer que ele estivesse chamando seu filho de “pai”, embora tal termo também denote "pai". Nesse caso é um tratamento dado a homens já adultos, tratamento este também utilizado para se referir ao pai (F). O termo para

---

<sup>109</sup> Provavelmente o termo sem pronome é *-y*, uma vez que *ha* é o pronome de 1ª pessoa, e o *r* uma flexão relacional. Assim temos: *ha-r-y*.

homens muito mais velhos, os avós por exemplos, é *txipá tamã* ("homem adulto antigo"). O termo referente para o vocativo *txipá* é *tu*. Tanto F quanto FB são chamados por *txipá*, porém, no que tange ao referente, F é *tu* e FB é *tuná*, o que também é traduzido pelos Awá por "*txipá* fraco". Se a mãe de ego se casa de novo, dependendo das circunstâncias, ego pode considerar o novo marido de sua mãe um *tuná*, e não um *tu*, pai.

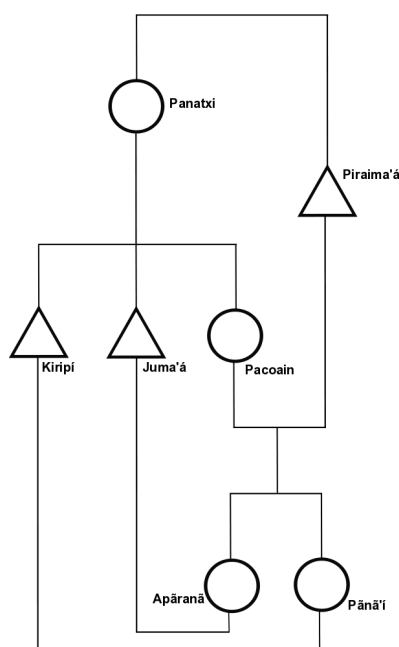
O termo *ãmỹ*, termo utilizado por homens e mulheres para se referirem à mulheres a partir de G+1, sejam mães (reais ou classificatórias) ou outras mulheres que ocupem essa posição. Tal como *txipá*, é um termo de grande amplitude: (1) uma mulher ou homem se refere à sua mãe (M), tias (MZ) e avós (MM, FM) por *ãmỹ*; (2) pode ser utilizado por um homem na intimidade para se referir à sua esposa, embora não seja um termo próprio para esposa; (3) no trato diário um homem também pode utilizar esse termo para se referir à mulheres que ele não considera *txikari* (Z), sejam afins ou consangüíneas; (4) mulheres que venham a conviver entre os Awá como as auxiliares de enfermagem da Funasa, também são chamadas *ãmỹ*. Trata-se de um termo de grande amplitude que, tal como *txipá*, pode denotar uma relação de afinidade (próxima, como esposa) ou consangüinidade (como mães), e utilizado em diferentes situações.

## Esposas

Se observarmos a terminologia Awá-Guajá, comparando-a com os Parakanã, não encontraremos entre os primeiros qualquer parâmetro de idade relativa determinante nas escolhas matrimoniais. Cormier defende que à diferença dos casos Parakanã e Trio, o avunculato awá-guajá parece não possuir regras explícitas que oriente o casamento com a filha de uma irmã mais velha somente, e não há distinção terminológica que insira irmãs mais velhas e mais novas em categorias diferentes (Cormier 2003, p. 60). Se ocorre de um homem casar com eZD, isso só aconteceria pois na sucessão geracional eZ (obviamente) estará apta a gerar filhos anteriormente a yZ. Entre os Parakanã, por exemplo, o casamento avuncular obedece a tal parâmetro, prevendo somente o casamento com a filha da irmã mais velha. Essa característica está presente tanto entre os Parakanã como entre os Trio, estudados por Rivière (1969). No caso Trio os termos para irmão e irmã são taxativos quanto ao gradiente de idade, os irmãos, primos e outros consangüíneos classificatórios são diferenciados dos mais jovens. Para esses usa-se *ipipi*, ao passo que para os mais jovens chamam *akymi*. O mesmo ocorrendo com as irmãs, primas e consangüíneas classificatórias,

as mais velhas são *wyi*, e as mais novas do que ego *wyri*. Segundo Rivière, a distinção entre a filha da irmã mais velha e mais nova é levado a risca, e casa-se somente com a filha da primeira (Rivière 1969, p.140-168). Enquanto para os Parakanã, Fausto argumenta que o parâmetro da idade relativa seria um elemento para evitar uma “adesão integral às identificações terminológicas de uma estrutura pura de casamento avuncular”, o caso Awá-Guajá não parece em nada se assemelhar a isso, uma vez que tal parâmetro não existe.

Por sua vez, todos os arranjos buscam estabelecer um "fechamento precoce do campo matrimonial" (Fausto 2001, p. 196), isto quer dizer que o casamento pré-púbere não seria algo como um "noivado", tal como define Cormier (op.cit), uma vez que (também) aqui a situação original de toda mulher é estar casada. Isso pode ocorrer ainda na primeira infância e, em alguns casos, mesmo antes dela nascer, já que é normal os homens comentarem que suas irmãs estão fazendo esposas para eles. Dessa forma, a maneira mais simples de se conseguir uma mulher, é através de um desses arranjos matrimoniais, realizados ainda na primeira infância (ou mesmo durante uma gravidez). Esse foi o caso de Pana'í, filha de Piraima'á com Pacoain. Em 2009 ela tinha pouco mais de um ano e seu pai dissera que, assim que crescesse mais um pouco, ela iria se casar com Kiripí, MB da menina, tal como já fizera Juma'á com sua outra filha, Apãranã, como vemos abaixo:



**Figura 9**

Piraima'á tem planos de enviar sua filha, Pãñã'í, assim que estiver crescadinha para ir viver com Kiripí (MB), e a distância etária entre os dois é de dez anos. Nesse caso, ocorreria o



oposto do que ocorreu com Juma'á, irmão de Kiripí, que hoje vive em uma casa anexa à de Piraima'á, em um esquema - chamemos assim - de uxorilocalidade. Piraima'á disse que não liberaria sua primeira filha para sair de casa, enquanto a segunda ele prefere que vá viver na casa do marido (virilocalidade). Isso mostra uma constante do sistema de aliança Awá-Guajá, a saber, que não é possível fazer assertivas generalistas para as formas matrimoniais (como a residência e outras preferências), e cada caso deve ser observado isoladamente. Notemos ainda que no caso acima, não me refiro a pessoas adultas, ao contrário, as futuras-esposas a que me refiro (Pana'í e Aparanã), encontram-se ainda na infância, enquanto os maridos (Kiripí e Juma'á) ainda são meninos muito jovens. Para o caso das esposas, como ainda veremos abaixo, a idade precoce é condição para o casamento<sup>110</sup>.

Os Awá-Guajá, casam-se algumas vezes durante a vida, e muitas são as formas de um homem se aproximar da esposa. Cormier argumenta que as mulheres são oferecidas em casamento por volta dos seis ou sete anos de idade, ficando a cargo do marido prover, com alguns alimentos, a família da menina a ser desposada (Cormier 2003). Durante esse período, a residência da jovem permanece sendo a casa de seus pais; até que ela adquira autonomia (ou idade) para viver de fato com seu (futuro) marido. Como atribuição de seus serviços, o homem abastece com comida a família da futura esposa como mostrei acima, e o trabalho de um genro vai variar de acordo com a proximidade cognática entre ele o sogro, e cada arranjo terá uma característica específica. Vejamos dois exemplos!

O jovem Ki'ipí, filho de Takwarentxa'á, que a poucos anos era considerado um *mihúa*, apesar de ser solteiro, flerta com algumas mulheres da aldeia, e com uma delas mantém relações sexuais tal como um esposo (sendo considerado "marido" de uma delas). Isso se deu graças ao fato de trabalhar muito para diversas famílias da aldeia. No caso de

---

<sup>110</sup> Como um outro exemplo, para as meninas Cinta-Larga, mesmo a idade de casamento sendo entre sete e dez anos, muitas vezes um dos irmãos da mãe, o noivo diretamente interessado, faz o pedido de casamento logo que a menina nasce ou antes da idade de sete anos comprometendo-a em casamento. O pai por sua vez não pode recusar ao pedido, uma vez que o risco de feitiço contra a criança por parte do solicitante enraivecido não é descartado nesses casos. Trata-se assim, segundo Dal Poz, de uma "dádiva compulsória" (Dal Poz op cit: 113). Qualquer outro pedido que venha para a mesma menina o pai dela se desculpa "dizendo que a menina já está prometida" (idem). É importante dizer que, nesse caso, a jovem esposa terá as suas atividades infantis salvaguardadas na nova casa ou grupo do marido, brincando com os pequeninos de sua idade durante alguns anos, e só assume as suas atividades de esposa propriamente (cozinhar, colher, tecer), bem como as relações sexuais, após a primeira menstruação (Dal Poz op cit: 114). Na língua Cinta Larga os casamentos são literalmente pagos, e para casar diz-se *asaj'ã* - "pegar cônjuge". O pagamento muitas vezes é dado com flechas, redes, espingardas, roupas, munição.

Ki'ipí, por enquanto, o trabalho é sua única garantia de permanência na aldeia e, eventualmente dormir com uma ou outra mulher casada. Em outro exemplo, o jovem Juma'á, embora trabalhe para seu sogro (e MB) Piraima'á, o faz com menos intensidade que Ki'ipí, que chegou na aldeia Jurití sem relação com ninguém. Juma'á, além de ser sobrinho (ZS) de seu sogro, e trabalhar para ele, tem uma liberdade para fugir do trabalho e negar ajuda ao sogro que Ki'ipí, por ser um estranho completo, nunca terá.

## **Das formas de se obter casamento**

Uma mulher se casa de novo após a morte de seu marido. Nessas ocasiões, apesar da possibilidade de levirato, outros homens - próximos ou não - podem vir a desposar a viúva, que nesses casos tem autonomia para escolher seu novo marido. O rapto de mulheres, forma usual de obtenção de esposas entre os Tupi orientais (Ver Fausto 2001), são narrados como eventos do passado, embora, como vimos no capítulo anterior, a possibilidade de contrair casamento por raptos é muito presente quando o assunto são os *mihúa* (os atuais isolados). A troca de esposas também é comum, principalmente onde há uma oferta grande de mulheres desposáveis, como na aldeia Tiracambú. Um homem, ao se casar novamente com uma menina jovem, muitas vezes dispensa a primeira esposa que pode se casar com outro homem, ou ainda lutar pela atenção do marido, disputando com a co-esposa um papel de destaque. Cada arranjo possui suas próprias características, e há uma diferença muito grande entre teoria e prática, por isso, cada caso deve ser visto em particular.

O ciúme e a disputa também apimentam as relações por aqui, e a vida romântica dos Awá pode ser bem variada, assim: um homem casado com duas ou mais esposas pode não querer abrir mão de sua (às vezes nem tão) velha e primeira companheira acumulando até quatro ou mais mulheres; esposas abandonam seus maridos, a fim de ficarem com outros homens de quem gostem mais; uma mulher mais velhas pode ser descartada pelo marido, mas depois de reconquistá-lo, e voltar para a casa e, depois disso tudo, manter um jovem rapaz como amante; relações extra-conjugais podem ser aceitas entre irmãos que dividem a mesma "amante"; dentre tantas outras coisas. Homens e mulheres mantêm relações extra-conjugais sem grandes problemas, embora (como tudo o que fazem os Awá) com bastante discrição, embora nem sempre as coisas acabem bem. Pinawatxa'á, por exemplo, possuía uma marca de faca nas costas que tomou de Pacoain assim que ela chegou para morar com

sua família na aldeia Jurití. Ele quis tomá-la à força, para um sexo casual, ela não aceitou, resistiu e o esfaqueou. Até recentemente (enquanto estava vivo) zombavam dele por isso. Abaixo apresento um exemplo recente, que ocorreu na aldeia Tiracambú, que ilustra com precisão os enlaces e desenlaces de um casamento.

Durante mais de dez anos Akamytã e Maiatxikôa foram casados. Quando passaram esses anos, em 2007, Akamytã casou com mais duas mulheres, Pinawatxicá e Manimí, irmãs entre si, ficando assim com três esposas. Akamytã teve filhos com todas as esposas, e a relação entre ele e as duas irmãs era muito boa, em contraposição à dele com Maiatxikôa, que foi descartada do casamento, tendo que se mudar de casa, passando a viver sozinha em uma casa que estava vaga na aldeia Tiracambú. Passados alguns meses, Maiatxikôa ainda queria voltar a viver com seu antigo marido Akamytã, que a esta altura só tinha olhos para as duas jovens irmãs (caçando, inclusive, para a mãe delas). De forma estratégica ela convence Pinawatxicá, uma das irmãs, a ajudá-la na reconquista de seu antigo marido, e funcionou. Certo dia os três saem para caçar, e a certa altura Pinawatxicá permanece em uma clareira olhando o seu filho, permitindo que Maiatxikôa e Akamytã avançassem floresta com o pretexto de matarem uma cotia (assim me foi relatado), e se entenderem melhor. A partir daí eles se reconciliaram e Maiatxikôa que estava separada voltou para Akamytã. Conclusão: Maiatxikôa vive junto de Akamytã, dividindo-o com suas outras esposas, que hoje em dia são quatro, pois em 2008 ele pegou uma quarta - e jovem - esposa para criar. Decididamente não há um padrão, tal como em outros contextos. Aqui não há faccionalismos, grupos corporados, e muito menos uma distribuição controlada das esposas como um "bem escasso", as relações "são traçadas caso a caso, embora sejam parte de uma cadeia de alianças prévias" (Fausto 2001, p. 196). É importante ressaltar que, nas aldeias onde a oferta de casamentos é maior (como a aldeia Tiracambú, no exemplo acima), os divórcios e rearranjos conjugais também são mais recorrentes.

Por outro lado, muitas podem ser as formas de aproximação de um pretendente com a sua esposa. No Jurití encontramos casamentos de homens muito mais velhos com meninas muito jovens, como também de jovens "tios" com sobrinhas não tão mais novas assim. Por exemplo, o último arranjo feito foi entre um rapaz de treze anos, Juma'á, e uma menina de sete, Apãrãã, MB e ZD respectivamente. A irmã desse rapaz, Pacoain, mãe de sua (futura) esposa mora em uma casa com seu marido e suas duas filhas. Juma'á mora em outra casa, fora do espaço da aldeia, embora muito próxima, com seu grupo familiar, os

mesmos pai e mãe de Pacoain. Certa ocasião Juma'á, embora muito jovem, passou a freqüentar a aldeia levando sempre alimentos para a casa de sua irmã (Z) casada com seu sogro, seu *hawaijá*. Piraima'á, o sogro, explicou-me que o jovem pediu para ir morar com ele pois estava querendo casar com sua filha. A partir daí, passou a acompanhá-lo nas caçadas e ajudá-los em diversas atividades cotidianas. Piraima'á está inclusive construindo uma nova casa a fim de receber o *hawaijá*.

Assim como um jovem tio pode se casar com sua sobrinha, um homem mais velho pode também desposar sua sobrinha jovem (ZD), e não é difícil, encontrarmos diferenças de idade de 50 anos ou mais. Um indivíduo, homem ou mulher, pode casar diversas vezes durante sua vida, além do que um homem quase sempre possui uma outra mulher que ele considera esposa (*imirikôa*), ou que mantém relações sexuais, e tanto homens quanto mulheres podem ser casados com mais de uma pessoa. Quanto a essa poligamia, Cormier afirma que, na reserva Carú onde realizou sua pesquisa, a poliginia é mais comum, ao passo que a poliandria seria uma experiência provisória. A autora defende que os padrões de casamento são diferentes para homens e mulheres, devido a obliquidade em muitas relações. Se tomarmos a aldeia Jurití como exemplo, de onze casamentos observados, três possuem uma diferença etária de mais de vinte cinco anos, um em mais de dez anos e quatro deles entre cinco e dez anos. Vejamos as diferenças etárias em alguns deles baseadas nos dados etários fornecidos pela FUNASA. Entre parênteses encontra-se a idade aproximada do indivíduo.

Casamentos	♀	♂	Diferença Etária
1	Panapinhũm (15)	Pirama'á (67)	52 anos
2	Hakwaĩ (28)	Takwarentfa'á (67)	33 anos
3	Aparanaĩ (7)	Pinawatfa'á (36)	29 anos
4	Amãpirawãe (62)	Takia (49)	13 anos
5	Panatxí (37)	Kamará (48)	9 anos
6	Airuhúa (37)	Uirahó (29)	8 anos
7	Aparanã (6)	Juma'á (13)	7 anos
8	Pacoain (22)	Piraima'á (27)	5 anos
9	Amapirawãe (62)	Muturuhum (66)	4 anos

10	Panatfĩ (18)	Hemokoma'á (21)	3 anos
11	Amapirahãe (31)	Uritfĩmitam (28)	3 anos

Há ainda três casamentos que não estão na tabela constituídos por diferenças etárias menores do que três anos. Na tabela acima, se atentarmos para os casamentos "4" e "6", ambos são caracterizados por uma esposa mais velha que o marido, sugerindo que a mulher dessa relação já fora casada com outro homem, mais velho do que ela, já falecido, ou velho demais para se manter como esposo. Não é difícil um homem de uma ou mais gerações ascendentes casar com uma jovem de uma geração descendente. As diferenças de idade como se pode ver, também são bastante variadas. Muitos dos casamentos inter-geracionais não são necessariamente avunculares. Da lista acima, pelo que me consta, dos casamentos "1", "2" e "3", os de maior diferença de idade, somente o "3" é avuncular. Os outros dois seriam "somente" inter-geracionais. Podem haver casos de casamentos com ZD cuja diferença etária entre o tio e a sobrinha é muito pouca. É o caso, na tabela, do casamento "10". Panatxi (ZD) e Hemokoma'á (MB) possuem uma diferença etária muito pequena, de apenas três anos - ele tem vinte um anos, ela dezoito. Assim, podem ocorrer alianças, marcadas pelo casamento avuncular onde a diferença etária é pequena; ao passo que em outras, não necessariamente avunculares, ocorre casamentos inter-geracionais. O casamento oblíquo e o casamento inter-geracional, no caso Awá-Guajá não são necessariamente sinônimos, embora possam aparecer juntos. Na tabela os casamentos "3", "7", "8" e "10" são avunculares, e desses, somente o "3" é baseado em uma diferença etária considerável, os outros, mesmo avunculares, guardam pouca diferença etária entre maridos e esposas.

## **A poligamia e falta de mulheres**

Sabemos que em regimes como dos Awá-Guajá, onde novos arranjos matrimônias podem ser a todo tempo traçados, mesmo que exista demograficamente uma situação de equilíbrio entre homens solteiros e mulheres desposáveis, ela nunca ocorrerá de fato, pois sempre haverá homens dispostos a acumularem novas esposas ao passo que outros correm o risco de permanecerem temporariamente sozinhos. Quanto ao matrimônio, os Awá não

são igualitários, e desigual é a distribuição dos casamentos (uns com tantas e outros sem nenhuma). Quando um quadro como esse, encontra uma situação de pouca oferta real de mulheres, os resultados são desanimadores. Na aldeia Jurití atualmente, há uma escassez de esposas, pois há mais homens do que mulheres disponíveis para se casar (como se pode ver no diagrama da página 7), sendo que alguns jovens estão sem qualquer perspectiva de casamento uma vez que não nascem mulheres que possam ser tomadas como "esposas", inclusive eles intentam ir para outras aldeias (que não possuem qualquer relação) a fim de arranjar mulheres.

Não por acaso, na aldeia Jurití temos dois casos de poliandria, enquanto que na aldeia do PIN Tiracambú diversos de poliginia, este último é prática recorrente, enquanto o primeiro parece uma solução para situações onde há falta de esposas. Cormier, a partir de sua experiência na aldeia do PIN Awá, só encontrou a poliandria em casos que ela considera "provisórios", ou seja, uma mulher se casou jovem com um homem, e após seu marido envelhecer, iniciava relacionamento com um novo marido, muitas vezes de sua idade (ou mais jovem), como se tivesse passando de um para outro. Por outro lado, na mesma situação os homens casavam-se com várias mulheres, e com elas permaneciam durante boa parte da vida. Na aldeia Jurití, das nove alianças matrimoniais atuais, seis são poliândricas e uma poligínica. Enquanto que na aldeia Tiracambú, dos nove casamentos que observei em 2008, três são poligínicas, sendo que em uma delas um homem está casado com quatro mulheres. Cormier defende que a poliandria temporária encontrada contrastaria com o de outras regiões descritas por Gomes (1991, 1996), onde a falta de esposas causaria "tensões nos homens jovens" devido a dificuldade de se conseguir esposas (Cormier 2003, p. 67).

A falta de mulheres é um problema que, de certa forma, mobiliza os jovens da aldeia Jurití. Existe hoje um rapaz de 17 anos, Jutxa'á, que está sem esposa e não há previsão de nenhuma para ele desposar. Para se consolar, o jovem está recorrendo a algumas mulheres casadas e já produziu uma filha em regime de co-paternidade. Esse rapaz, inclusive, reside na casa de sua jovem irmã recém-casada, a melhor chance que ele tem de ganhar uma esposa, porém, até o final de minha pesquisa ela só tinha gerado um filho homem. Na casa de sua irmã possui uma rede fixa, enquanto na casa de sua mãe, ele não possui um local definido para dormir, e divide a rede com seus irmãos durante a noite. Jutxa'á, está à espera de uma esposa, que ainda não existe e, talvez, nem tenha sido gerada. Por outro lado, há um conjunto de mulheres que o consideram *imena*, "esposo", mesmo ele não sendo casado

e nem dividindo a mesma casa com nenhuma delas. Pelo menos três mulheres o consideram esposo, e ele as trata, também, por esposa, *imirikô*: duas delas são mãe e filha entre si, e a terceira, como já mencionei, teve uma filha em co-partenidade. Diferente dos materiais de Cormier, na aldeia Jurití não há nenhum caso formal do casamento de um homem com uma mulher e sua filha, do tipo ZDD, a não ser esse casamento "torto" de Jutxa'á.

As poucas mulheres disponíveis hoje se relacionam com um grupo, um pouco maior, de homens, formal ou informalmente. Mas isto não acarreta “tensões constantes”, como prefere acreditar Cormier a partir dos relatos de Gomes. Conversando com algumas pessoas pude observar que o problema da falta de mulheres é algo para o qual eles possuem algumas respostas, embora não tenham solução. Um dia conversando com Uirahó ele disse que tanto o seu *tayra* (filho do sexo masculino), quanto o filho de sua irmã (ZS), seu *hawaijá*, respectivamente um com doze, e outro com treze anos, não têm previsão de encontrar esposas. Quando eu me espantei com a notícia, e perguntei o que eles iriam fazer, Uirahó, calmamente e sorrindo, informou-me que as coisas eram mesmo assim, e que não haveria nada para ser feito. Eu não teria elementos para atestar se na aldeia Tiracambú, o fato de haver mais mulheres do que homens é algo que acarreta alguma “tensão” ou preocupação por parte das mulheres (e homens). O que posso afirmar é que, na aldeia Jurití, hoje em dia, existe apenas um jovem, que ainda está entrando para a vida adulta, sem esposa formal. Todos os outros ainda são garotos, que não estariam em idade para casar. E mesmo Juma'á, de treze anos, casado com a menina Aparanã, de seis, não leva uma vida independente de seu sogro ou da casa do seu pai, para qual ainda volta com frequência. Juma'á ainda prefere a companhia divertida, e as brincadeiras dos outros garotos, do que as atribuições que o seu - também jovem - sogro lhe confere.

Para os Awá-Guajá, a relação entre marido e esposa quase sempre está sujeita a separações, re-casamentos e não é raro um homem casado se relacionar com outra mulher casada, ou com a esposa de seu irmão, também considerada *imirikôa*; tal como um homem solteiro, em idade de se casar, relacionar-se com uma ou mais mulheres casadas. Cormier (2003) observa que essas relações são classificadas como *mapara*, que ela define como uma relação entre "amantes", alegando que a paternidade múltipla é um dos ingredientes para as mulheres - e os homens por sua vez - terem mais de um parceiro sexual. Tendo a concordar que os Awá-Guajá, pelo que pude observar, possuem imensa liberdade para relações extra-conjugais, embora elas não possam (ou não devam) ser mencionadas

publicamente. Pude observar que, seja no sentido sexual, ou não, um homem pode gostar do seu irmão e dizer "*jahá maparahã*", que traduzo grosseiramente por "eu gosto de você". O termo *parahã* pode ser traduzido por "belo", "bonito", denota algo bem feito ou bem sucedido, quanto a *maparahã*, podemos traduzir por "gostar". Assim a relação sexual fora do casamento pode ser consumada a partir do momento que duas pessoas se gostam – *maparahã* - isso não quer dizer que seja um termo propriamente classificador da relação entre "amantes", porém reflexo dessa relação. Além disso, se *mapará*, como defende Cormier é uma relação entre amantes, necessariamente clandestina, capaz de causar ciúmes nos cônjuges, qual seria o termo na língua Awá-Guajá para as relações formais, o casamento? Será que eles só classificariam as uniões não-estáveis? Por isso, pretendo a partir de agora, apresentar como os Awá-Guajá concebem, com seus próprios termos, o casamento.

## **Uma Introdução ao *rikô***

Tal como estamos observando, os Awá reservam pouca importância para a formalização de um casamento, isto é, não há mudanças radicais (mas sim gradativas) e muito menos rituais que marquem tais passagens, tal como também defende Taylor (2001) para o conjunto Jívaro, e a maioria dos grupos amazônicos. Quanto a co-habitação, como já mencionado, mesmo vivendo na casa de seus pais, a jovem noiva, gradativamente, se aproxima do futuro cônjuge, tomando parte em suas atividades: (1) aos poucos passa a acompanhá-lo na caçadas; (2) deixa de tomar banho no rio de forma animada com seus irmãos primos e amigos, para acompanhá-lo nos banhos em casal - muitas vezes levando um irmão ainda de colo; (3) passa a realizar suas refeições junto ao novo marido; (4) e aos poucos começa a frequentar sua rede. Não há um momento específico para ela sair da casa de seus pais, e ela só toma essa atitude realmente um pouco antes de engravidar, e o nascimento do primeiro filho que atesta sua condição mesma de esposa (*imirikôa*). A partir dos seis, ou sete anos de idade, até a sua gravidez, a menina experimenta uma gradual transição, deixando de viver como "filha" em sua casa natal, para viver como "esposa" ao lado do marido. E o casamento é visto como um processo gradativo de transformação de uma menina em esposa, e dessa esposa em mãe. Ela aprende neste processo a "cantar bonito" - a principal marca de beleza e feminilidade que uma mulher pode ter (aprende ouvindo sua mãe e irmãs); a cuidar dos filhos; e a caçar com o marido ou na companhia de



outras mulheres (pois lá, como vimos, as mulheres também caçam). E o final da infância é o período da descoberta do sexo (ao lado do marido, e muitas vezes com alguns irmãos dele, também chamados “maridos”).

É dispensável mencionar que a ausência de marcas ou ritos de casamento, não implica em uma perda na produção e instauração das relações matrimoniais e afetivas, e muito menos que elas sejam observadas como algo secundário à vida das pessoas, ao contrário, talvez seja assunto dos mais envolventes. Os Awá postulam que o casamento entre um homem e uma mulher é uma relação de "criação" (que se assemelha à acepção amazônica de "domesticação"), em certa medida, a mesma encontrada em outras relações existentes no mundo, para tanto as pessoas utilizam o termo *rikô*, e que me traduziram para o português por criar.

Como ocorre em outras línguas da família Tupi-Guarani, o verbo *-ikó* é traduzível por "estar com" ou "estar associado a" (realizando alguma ação como: morar, plantar, etc), no entanto, quando acrescido do prefixo relacional de contigüidade " *r-* ", tal verbo é flexionado, e a forma *rikô* passa a significar "estar associado a algo ou alguém em movimento" (Magalhães comunicação pessoal, ver também Magalhães, 2007)<sup>111</sup>. Em uma tradução lingüística vários são os verbos que podem preencher semanticamente o *rikô* (possuir, casar, domesticar, amansar, criar, dentre outros), porém a tradução que os Awá encontraram foi criar, um verbo que em português pode ganhar diversas acepções e usos. Não defendo que a tradução para o português encontrada pelos Awá seja a melhor tradução, mas defendo que, ao traduzirem o termo *rikô* por criar - e não casar ou estar associado a, ou qualquer outro verbo que um lingüista não hesitaria em encaixar na sentença - indicam menos uma falta de compreensão sobre o nosso léxico<sup>112</sup>, do que a sinalização para um outro sistema de ação, uma outra teoria sobre a relação conjugal, para além de um sistema de classificação de parentes, como veremos agora.

---

<sup>111</sup> O meu orientador Marcio Silva alertou-me para o fato da tradução de *rikô*, tal como em outras línguas Tupi ser "estar com", noção que, como veremos, também faz referência ao *rikô* Awá-Guajá, e forte para pensar outras relações que ainda veremos. No entanto, defendo que para compreendermos o sistema de aliança enquanto baseado na relação *rikô*, a melhor tradução ainda é a que os Awá me forneceram, isto é, "criar".

<sup>112</sup> Lembro que algumas pessoas da aldeia Jurití, e muitas das aldeias "Awá" e Tiracambú, são melhores falantes do português do que eu da língua Guajá.

## O verbo e o ato...criando esposas

Entre os Awá não ocorrem ritos de iniciação (seja masculino ou feminino), como encontramos entre os seus vizinhos Tupi-Guarani. Seja na *Festa da menina moça* - ou *Festa do moqueado*- dos Guajajara, como pude saber através dos próprios Tenetehara em Santa Inês, quando recebi um convite a conhecê-la (e infelizmente não pude aceitar - ver também Wagley e Galvão op.cit), seja na reclusão da jovem Kaapor, quando de sua primeira menstruação, marcando a passagem da menina à idade adulta (Ver Huxley op.cit). Quando uma jovem se casa, muitas vezes ainda em idade precoce, inicia-se um ciclo transformacional cujo objetivo principal é transformar a menina em uma esposa. Tal ciclo não compromete a vida em infância da pequena esposa, que permanece desempenhando suas atividades corriqueiras de criança: brincar, bagunçar, comer muito e, nas horas vagas, acompanhar os pais em atividades de caça, roça ou coleta de frutos. O casamento muitas vezes é uma relação que compreende diferenças etárias que envolvem mais de um dígito, sendo muito comum uma mulher ser proposta em casamento ainda na infância, e isso pode ser observado em grande parte da bibliografia sobre a Amazônia, principalmente entre os povos que prescrevem o casamento oblíquo.

Podemos ver um exemplo da aldeia Jurití. Até o ano de 2009, antes de seu falecimento, Pinawatxa'á então com trinta e seis anos estava casado com Aparãñá'í, de sete anos, filha de Amapirahãe. Ele, irmão classificatório de Amapirahãe, se casou com sua sobrinha cruzada (ZD). No ano de 2006, em uma rápida visita que fiz a aldeia Jurití, quando vi Aparana'í pela primeira vez, ela e seu marido ainda não estavam casados, no ano seguinte (2007), quando retornei à aldeia para iniciar a pesquisa de campo, eles já estavam juntos, e Pinawatxa'á dizia ser ela sua *imirikôa*. Mas o que de fato mudara na vida de Pinawatxa'á e Aparãñá'í?

Superficialmente pouca coisa havia mudado: a menina ainda passava o dia com as outras crianças, brincando nas capoeiras e florestas imediatas à aldeia; ainda chorava pelos mesmos motivos infantis que uma criança chora - como uma palmada de um irmão (ou parente) mais velho, ou uma queda mais brusca provocada no contexto de uma brincadeira; e não possuía nenhuma responsabilidade especial por ser *imirikô*, "esposa", de seu tio (MB). Por outro lado a menina passava algumas horas do dia deitada na rede com seu marido, e certa vez Pinawatxa'á veio se queixar, em tom dramático, que por conta de haver se casado, estava precisando caçar bastante pois tinha que levar comida para sua esposa e

para os irmãos dela, seus cunhados (ZS). Na minha segunda estada, entre fevereiro e abril de 2008, a menina já passava as noites dividindo a mesma rede com ele e o acompanhava nas caçadas, tal como uma boa esposa deve fazer. A jovem experimenta a transição entre “menina” e “mulher/esposa”, co-habitando com o seu marido, desde então, o responsável direto por sua alimentação.

Cormier afirma que a transição da jovem para a casa de seu marido é gradual, e que a menina só se muda definitivamente após estar plenamente segura, até lá ela alterna entre a rede de seu marido e a rede na casa de sua mãe. Por outro lado, parece não haver somente uma forma de prestação do marido para com o pai da noiva, pois diferentes são as idades de um *imena*, e diferentes são suas capacidades econômicas. Pinawatxa’á já era um homem adulto, e fazia com a menina Aparãñá’í as vezes de esposo e provedor, caçando para ela, seus jovens cunhados e irmã/sogra (seu sogro era falecido). A jovem estava sendo literalmente criada por ele, e após menstruar, quando puder engravidar, estará plena para desempenhar as suas atividades de esposa, e daí se transformar em mãe. Naqueles anos, mantinha com o seu tio (MB) uma relação típica do avunculato Awá-Guajá, que envolve um elemento fronteiroço entre a afinidade e a consangüinidade, cria-se e casa-se.

Não é necessário que a jovem vá viver prontamente com o marido, porém muitas vezes a relação com ele é tão familiar - afinal trata-se de um tio materno e sua sobrinha – que ela estará com ele em diversos momentos, querendo ou não. Além disso é importante que ela permaneça freqüentando a rede do esposo, vá caçar junto a ele, e obedeça-o como se obedece a um pai. Aparana’í, por exemplo, é uma menina animada, levada, que adora brincar com seus irmãos mais novos na companhia de outras crianças, mas que estava acompanhado seu marido em praticamente todas as atividades. No ano de 2007, quando Aparana’í ainda dormia na casa de sua mãe, era época do ritual da *takája*. Durante o ritual o homem traz do *iwá* (o céu), dentro de si, um “calor” terapêutico, *iwá hakú* (“quentura do céu”), para soprar em sua esposa e filhos, como parte de uma terapia de cura. As mulheres ficam em volta da *takája*, cantando para seus maridos, enquanto, alta noite, as crianças dormem um sono profundo. Os filhos são passivamente pegos pelo pai e soprados, sem sequer acordar, diferente das esposas que permanecem acordadas participando da cerimônia e esperando o sopro de seus maridos. Nessas madrugadas de *karawara*, quando os homens entravam em suas casas para soprar seus filhos, Pinawatxa’á adentrava a casa de sua irmã para soprar sua pequena esposa, e em algumas ocasiões, após soprá-la já de

madrugada, ele acordava-a e requeria sua companhia junto a *takája*, tal como devem fazer as outras esposas adultas.

\*\*\*

Tal como observamos em outros casos, verbos como "pegar", *apy*, também são utilizado como sinônimo para "casar". Os Awá defendem que um homem apanha (*apy*) uma menina ainda criança, e que uma vez ela pega inicia-se o casamento (*rikô*). Também entre os avunculares Cinta Larga, a noiva é dada em casamento ainda na infância após uma "fala cerimonial", onde o pai da menina não deve recusar o pedido, sob o risco da criança ser enfeitiçada por retaliação ao matrimônio frustrado - embora nem sempre o pai doe a filha ao primeiro que aparece (Dal Poz 2004, p. 113). Nesses casos, a língua cinta-larga denomina o casamento como *asaj'ã*, literalmente "pegar cônjuge" (idem). Nas aldeias Awá e Tiracambú, onde a oferta de jovens desposáveis é superior a aldeia Jurití, elas são logo cedo pegas em casamento, como se prometidas (embora essa última idéia, ocidental demais presumo, não tenha aqui rendimento etnográfico) aos seus tios maternos e outros homens e mesmo jovens.

Uma vez, conversando com Amapirahã (mãe de Aparana'i) sobre o fato dos Awá casarem com meninas muito novas, ela disse-me que elas precisam comer muitos guaribas (*wari*) para crescerem e serem boas esposas, e quem fornece essa carne são os maridos. A relação entre a comida e a constituição da mulher como esposa é fundamental; e a comida é a caça (*hama'á*), sendo nos guaribas animais epítomes (não por serem o mais gostosos - embora muito apreciados -, mas por serem o mais caçados)<sup>113</sup>. Se porcos (*txahó* ou, a depender da pronúncia *txahúa*) e antas (*tapira*) são, de certa maneira, ideais de caça - graças as altas taxas de gordura e abundância de carne -, não são animais tão fáceis de abater quanto os guaribas, esses últimos vivem mais próximos às aldeias do que os primeiros<sup>114</sup>, o que torna as carnes de animais maiores (porcos, caititus e antas) mais cobiçadas. A relação entre a comensalidade e o processo conjugal é difundida na Amazônia, onde "cônjuges são concebidos como se tornando consubstanciais por via do sexo e da comensalidade" (Viveiros de Castro 2002, p. 418), e no caso Awá-Guajá, a relação *riko* é operatriz nesse processo de cognação.

---

<sup>113</sup> Tanto Cormier (2003) quanto Forline (1997), apresentam em seus trabalhos os altos índices de ingestão de carne de Guaribas (*Alouatta belzebul belzebul*), se comparados a qualquer outra caça.

<sup>114</sup> Embora em um trabalho recente na área de antropologia evolutiva, Medeiros aponte para mudanças (2007).

Comer o animal correto, no entanto, é fundamental para a boa formação de um corpo, e para os Awá existe uma relação direta entre o porte do animal ingerido e as qualidades alimentares da carne deste, tal como se fossem diretamente proporcionais. Trocando em miúdos, o crescimento de uma criança será mais bem sucedido se ela comer animais de grande porte. Com a pequena esposa ocorre exatamente o mesmo, tanto mais bela (*pyryhã*), crescida (*itxa'á*) e saudável (*katy*) ela será, quanto mais carnes grandes - e, por isso, saudáveis - ela ingerir. Se uma pessoa for criada durante a infância comendo apenas pequenos peixes (piabas, pequenos mandis, sardinhas, pequenas piranhas, muito comuns nos rio Carú), e animais de pequeno porte como cotias e quatís, isso comprometerá o seu crescimento. Os Awá da aldeia Jurití são altos, se comparados à outros povos indígenas, muitos homens podem alcançar alturas de até 1,70 m, por isso, quando encontravam outros *karaí* do tipo "baixinhos" (com estatura inferior a média Awá, o que não era o meu caso), costumavam zombar dizendo que a pouca altura é resultado de uma dieta inapropriada na infância, ou coisas do gênero. Assim, se os guaribas são sinônimos de uma boa caça (por serem saborosos e abundantes), os outros animais, principalmente os maiores (mas não só, como veremos no próximo capítulo), são fundamentais para um bom desenvolvimento durante a fase de crescimento (*itxa'á*, "seu crescer"). As únicas situações em que animais de pequeno porte, principalmente os pequenos peixes, são bem vindos e vistos como mais saudáveis do que as outras carnes são os resguardos, seja pelo nascimento de um filho, seja pós-homicídio (como veremos mais a frente)<sup>115</sup>.

De maneira geral, em nossas conversas, me explicaram casar com mulheres ainda muito jovens por motivos variados, e embora o gostar (*maparahy*) seja o motivo alegado para justificar os casamentos, outros foram levantados para justificar esse gostar. Uma teoria muito recorrente é a de que, quando um homem toma uma menina por esposa, ela não ficará *brava* (*imahy*) pois sempre terá comida suficiente. Toda mulher quer se casar ainda jovem, e nenhuma delas toleraria crescer sem as quantidades de carne fornecidas por um marido. Caso um homem demore a desposar uma jovem, ela se acostumará com a comida de sua mãe, e não aceitará mais uma outra. Não que os alimentos sejam diferentes, mas por que ela estará se dando para alguém que durante sua infância, nunca caçou para ela. Para os Awá isso é um grande disparate. Nesta lógica, a idéia das mulheres esperarem pelo casamento até a idade adulta não é produtora pois, como disseram, elas estaria em

---

<sup>115</sup> Especulo inclusive, que o baixo apreço dos Awá pelos peixes do rio Carú (se pensarmos em quantidades ingeridas), seja, não pelo fato do rio dar pouco peixe, mas por ser povoado por muitos peixes pequenos, que, como vimos, afetaria negativamente a saúde humana.

um estado de raiva (*imahy*) tão grande, por não ter quem caçasse para ela, que não aceitariam ninguém como cônjuge. Desta forma os argumentos são de diferentes naturezas e, claro, todos complementares: alguns de ordem "econômica", pois o marido deve caçar para alimentar a esposa; ou de ordem "social", uma vez que se esposa não for "criada" será muito brava em, sua fase adulta; e até mesmo sexual (como veremos abaixo), pois o sexo precoce prepararia a menina para o futuro que lhe espera enquanto esposa. Porém no geral simplesmente me diziam: "*Jahá maparahã hainãwãe imymyra*", em outras palavras "eu gosto da filha da minha irmã".

Sendo assim, a principal tarefa do homem nos anos de formação de sua esposa é propiciar o seu desenvolvimento físico, só sendo possível através do fornecimento sistemático de carne à ela e sua mãe (que muitas vezes, para o homem, é sua irmã real - pois classificatórias, como vimos, todas são), e, quando também crianças, seus jovens cunhados. A comida é para todos. Desta forma o *rikô* também é literalmente "dar comida", como muitas vezes me explicavam do que se tratava o casamento, principalmente os que envolvem grandes distâncias etárias. Em uma narrativa citada por Dal Poz para ilustrar o avunculato Cinta-Larga, Pichuvy Cinta-larga defende que a "irmã gosta (de) homem que leva comida o tempo todo para alimentar a menina noiva" (Dal Poz 2004, p. 116), o que nos encaminha para um ponto crucial, ou "a relação nuclear da pessoa", donde a construção do parentesco amazônico está essencialmente relacionado à fabricação (e destruição) de corpos (Viveiros de Castro op.cit, p. 443) - e o *rikô* Awá-Guajá, como forma de aliança, parece continuar confirmando esse tropo.

### ***Hê'ẽ (doçura)***

Um outro aspecto presente nesses anos de formação de uma esposa se refere às relações sexuais, cuja riqueza de sutis significados, infelizmente, meu trabalho é incapaz de captar, pois falta-lhe a densidade característica das grandes etnografias, apoiadas em um tempo maior de trabalho de campo - algo que espero futuramente compensar. O sexo, mesmo aparecendo como ponto nevrálgico dos regimes de conjugalidade - e os Awá-Guajá não sendo exceção a isso - é, em uma etnografia, um tema inadequado para ser tratado com a mesma superficialidade que eventualmente podemos discutir outros, pois nos arriscamos parecer levianos com nossos interlocutores e gerar uma série de mal entendidos (mesmo não sendo essa a intenção). Por outro lado discutirei, de forma controlada - ainda que

superficial -, alguns pontos factuais a fim de ajudarem nesta minha análise do *rikô* (ou casamento) Awá-Guajá. Vejamos o pouco que consegui até agora.

Se os Awá enfatizam que a vida sexual nasce após "saírem os seios" da esposa (*Ika<sup>m</sup>'ky po'ó*), as meninas, desde antes de menstruarem, já experimentam carícias na rede junto a seus maridos. Certa ocasião, conversando com o falecido Pinawtaxa'á, ele me afirmou em (bom) português, de uma forma um tanto zombeteira quanto tímida, que ele começava a "furar" (*iminú*) sua esposa ainda antes da menarca (*hawy*, literalmente "sangue") para que, uma vez crescida, ela agüentasse o "tranco" (foram suas palavras), e em seguida caiu na gargalhada. É bom lembrar, que os Awá se mostravam muito interessados em saber das formas e preferências sexuais dos *karai*, ao passo que não me falavam tanto de seus próprios interesses sobre o tema (essa foi a única troca de idéias que tivemos que eu considerei injusta). Se boa parte do diálogo de minha pesquisa foi estabelecido sob um fluxo que envolvia troca direta de perguntas e respostas - a cada pergunta, que eu dirigia a "eles", me faziam duas ou três sobre "nós" e -, quando o assunto era sexo só eu falava, e não tive como fugir dessa condição "de tradutor da sexualidade dos *karai*", ao passo que pouco sei da sexualidade *awá*. Me perguntavam sobre temas que versavam desde a nossa relação sogro-genro, passando por sexo oral, prostituição, chegando até a cirurgias de cesariana<sup>116</sup>, inseminação artificial e Viagra, informações que eram recebidas com risadas e caretas, e que, pelo menos, justificavam por mais tempo a minha presença entre eles, comendo de suas comidas e tomando-lhes seu tempo.

Voltando a mencionar a jovem Aparanã'i, que na época de minha pesquisa estava com nove anos, além de frequentar a rede de seu marido, Pinawatx'á, tinha uma relação bem próxima com Uirahó, irmão de seu esposo (HB), que - como vimos na terminologia - é também referido por *imena*, esposo. Uirahó, inclusive, não cansava de dizer que, mesmo comprometida com seu irmão, Aparanã'i também era sua esposa (*hamirikoa* "minha esposa"). Pinawatxa'á, ainda informou que sua pequena esposa está sendo "criada" por ele e por sua irmã, e quando sua irmã casou, seu cunhado (ZH) disse que faria uma esposa para ele criar, mas que só a daria para ele depois que nascesse os seios (*Ika<sup>m</sup>'ky*). Se o caso for esse, o de um casamento inter-geracional, como o de Pinawatxa'á, é muito comum a espera de muitos anos até a esposa ficar *parahy*, "bela", para casar. E se de maneira

---

<sup>116</sup> Alguns me pediram para que eu levasse as fotos da cesariana de minha filha, e queriam saber inclusive não só nome do médico (o qual eu sabia), mas do anestesistas, enfermeiras e auxiliares (o que, para surpresa de todos, eu não sabia).

incauta, perguntarmos a algum homem quando começam a manter relações sexuais com a jovem esposa, serão categóricos em afirmar que somente depois que os seios aparecerem, isso marca - de maneira um tanto simbólica - o fim da infância de uma jovem. Porém, na prática uma iniciação "pré-idade sexual" parece ser algo, além de comum, desejado por todos, e presente em todas as relações inter-geracionais.

O jovem Juma'á (à época com 14 anos) que iria se casar com Aparanã (de 8 oito anos) era constantemente zombado pelos amigos de mesma idade (e que não tem esposa) por supostamente manter relações sexuais com uma menina tão nova, ao que negava enfaticamente, morrendo de vergonha dessas brincadeiras. O pai da menina, Piraima'á, costumava dizer que os dois deveriam ficar juntos ("namorar", ele disse em português), pois Juma'á já sabia caçar e podia pegar carne para a menina, e muitas vezes ele os aconselhava a irem caçar somente os dois (nada muito longe) mas para que ela ficasse junto (*rikô*) do marido. Eram nessas situações que seus jovens amigos (e até mesmo homens adultos) insinuavam que eles faziam sexo. Embora eu não tenha elementos suficientes, capazes de sustentar esse argumento, tudo se passou a mim como se, idealmente, violar a esposa ainda na infância é algo que - mesmo polemizável -, talvez faça parte de uma preparação sexual importante à posteridade.

O sexo é dito ser *hẽ'ẽ*, cuja tradução é "doce", da mesma forma que o mel (*haíra*) é doce, em oposição ao *azedo* (*irawahy*). Vários sabores agradáveis, além de frutas e mel, como a gordura animal, ou a farinha de macaxeira (*makatxi*) - mais leve que a de mandioca - são definidos pelos Awá como *hẽ'ẽ*<sup>117</sup>. Além do sexo, para um homem, as mulheres - principalmente suas vaginas (*hacoaĩ* ou *haikoara*) - podem ser ditas *he'ẽ*, sendo essa idéia a que melhor define o sexo. Não por acaso, os méis doces, além de serem um alimento saudável às emoções e a saúde mental (como vimos no capítulo 2), carregam em si uma lascívia, justamente por serem extremamente *he'ẽ*, doces. Quando os mais jovens me perguntavam o que era o ato sexual (*iminú*) para mim, sempre perguntavam se eu achava as vaginas realmente "doces", tal como eles achavam.

O código do mel doce (*haíra*, *hẽ'ẽ*) e das relações sexuais (*iminú*) parecem ser os mesmos, o que é atestado pelo fato da maioria das entradas (pequenos orifícios por que passam as abelhas) das colméias (*txapira*) nas árvores serem referidas por pênis (*haimô*) ou

---

<sup>117</sup> Este termo encontra cognatos em outras línguas Tupi como o *-e'ẽ* Mbya (ver Dooley, op.cit), cuja tradução também é "doce".



vagina (*hacoaĩ*, "buraco"). Veremos no próximo capítulo, as muitas variedades de méis conhecidas pelos Awá, por enquanto gostaria de salientar que enquanto muitas entradas de colméia são ditas *irú* ("boca") ou *japiú* ("nariz") da colméia, a grande parte das aberturas dessas colméias (dentre as dezenas de abelhas produtoras de mel conhecidas pelos Awá, como veremos) são conhecidas como "pênis" ou, principalmente, "vagina", a depender da espécie de abelha. No caso dessa última, os Awá dizem que as aberturas se parecem realmente com vaginas. Só como exemplo, o orifício de entrada de abelhas das colméias de uma abelha chamada *haipiúna* é dito ser um *haimô* (pênis), enquanto a entrada da colméia das abelha *jakaĩra* é dita ser um *hacoaĩ* (vagina).

Embora eu não consiga discutir melhor agora, lembro que a relação entre a doçura do mel e o sexo, tal como estamos vendo entre os Awá, já foi comentada para o caso amazônico em obras importantes. Assim descreve Lévi-Strauss:

"(...) os méis da (abelhas) melíponas, cujos perfumes são muito variados, mas sempre de uma riqueza e de uma complexidade indescritíveis para quem não os experimentou, possuem sabores tão marcados que se tornam quase intoleráveis. Um gozo mais delicioso do que qualquer um daqueles proporcionados habitualmente pelo paladar e pelo odor perturba os limiares da sensibilidade e confunde seus registros. Já não sabemos mais se degustamos ou se ardemos de amor. Estes laivos eróticos não passaram despercebidos do pensamento mítico (Lévi-Strauss, 2004 (1967), p. 46).

Em muitos mitos sul-americanos, o mel é carregado de um, nas palavras de Lévi-Strauss, "poder sedutor", ligado à sua doçura, e erótico se relacionado à imoderação com que muitas vezes é consumido (Lévi-Strauss, 2004 (1967), p. 242)<sup>118</sup>. Cobiçado de forma imoderada, esse alimento também é, entre os Awá, ordenado pelo código sexual e sua doçura muitas vezes comparável à doçura do sexo.

---

<sup>118</sup> Por hora, não tenho condições de fazer uma análise do poder sedutor do mel, relacionando-o as Mitológicas e os desdobramentos que lá encontramos. Por hora só apontarei esse diálogo que, espero, pretendo realizar em outro momento.

## Alguns paralelos

Como mencionei acima, parece haver entre os Awá, uma preferência pelo casamento inter-geracional, envolvendo invariavelmente a idéia de "criação" como condição da própria relação (conjugal). A aliança avuncular e as grande diferenças etárias podem aparecer juntas ou não, muitos casamentos entre MB e ZD podem envolver homens velhos e meninas púberes, mas o mesmo pode acontecer em um casamento entre duas pessoas sem vínculos próximos, por isso se faz mister frisar que o casamento avuncular e a escolha dos homens em desposarem jovens meninas, embora possam aparecer juntos, são fenômenos de natureza diferentes, pois o tal privilégio avuncular tende a ser respeitado, ainda que as idades sejam próximas - como salientei algumas páginas acima.

A idéia de *rikô*, no entanto, não está indexada à diferenças etárias, como se essas fossem um definidor da conjugalidade - sua forma prototípica - embora surpreendentemente, a relação de "criação" (de filhos, xerimbabos ou esposas) pode pressupor a senhoria (ou maestria, controle) em um pólo da relação, tal como aparece, também em diversos contextos etnográficos, sobretudo naqueles onde o figuram alianças oblíquas, em que a relação entre domesticação e casamento é deliberadamente levada a cabo. Com uma terminologia, aparentemente, idêntica à Awá-Guajá, o material sobre os Tupinambá nos ajuda, sobre medida a pensar a aliança tal como proponho aqui, a saber, o processo do parentesco (para usar os termos de Gow, 1997; ver também Viveiros de Castro, 2002) como uma relação de criação. Para tanto, proponho notarmos parte do material sobre os Tupinambá antes de prosseguirmos com os dados Awá-Guajá.

Buscando explicar, a partir das estratégias guerreiras e econômicas, a preferência pelo casamento inter-geracional entre os Tupinambá, povo composto por homens dispostos a guerrear e casar, Florestan Fernandes lembra que tais guerreiros tinham como uma das consagrações à sua bravura, a possibilidade de contrair matrimônio com várias jovens mulheres. Independente dos motivos aludidos na análise de Fernandes, o fato muito bem documentado - e que gostaria de destacar aqui - é a existência de um intercâmbio matrimonial entre moças jovens e homens adultos como uma das tônicas das regras matrimoniais entre os antigos Tupinambá. Assim escreve o autor:

1 - "Em primeiro lugar, o monopólio das moças por parte dos velhos estimulava a conservação de um estoque regular de pretendentes masculinos em idade núbil". (Fernandes 1963 [1949] , p. 154)

2 - "Em segundo lugar, determinava o mesmo fenômeno, em sentido inverso, quanto aos pretendentes do sexo feminino em relação aos moços. Algumas mulheres abandonavam o antigo lar e contraíam novas núpcias, ao perderem o papel de parceira sexual". (idem)

Exatamente como entre os Awá-Guajá, as mulheres Tupinambá (que um dia casaram jovens) perderiam seus maridos (que um dia casaram velhos) pois esses morreriam de velhice, ou, muitas vezes antes, as trocariam por meninas mais jovens. As antigas esposas ainda estariam em idade para se casar novamente, agora, porém, sozinhas, procuravam homens jovens em idade núbil. E de forma genérica, enquanto os velhos casavam com as jovens, as mulheres velhas casavam-se com homens jovens. Em outros casos, mesmo idosas, "conservavam o *status* de esposa sem desempenharem os papéis correlativos de parceiras sexuais". (Fernandes 1963 [1949] , p. 154). Fernandes, a partir de diversos cronistas, enfatiza a predileção dos Tupinambá pela obliquidade matrimonial, e pontua que, tanto do ponto de vista matrimonial quanto sexual, a procura por parceiros de diferentes gerações era uma constante. Assim ele prossegue: "Se existem, por exemplo, quatro gerações em contato, a tendência dominante na escolha de parceiros sexuais ou de cônjuges obedecia ao princípio de seleção dos mesmos na segunda, na primeira ou na terceira geração imediatamente superior ou inferior à geração do pretendente". Em linhas gerais, ego casava-se preferencialmente com alguém da geração  $G + -1$ ,  $G + -2$  ou  $G + -3$ .

A partir do material de Lafone de Quevedo sobre os Guarani, Fernandes cita Roger Barlow que esteve no início do século XVI entre os Tupi de Pernambuco. Barlow, "seriamente perturbado" com a diferença de idade existente entre os cônjuges, questionou a essas pessoas a razão de tão "impróprio comportamento": "Explicaram-lhe que as mulheres novas nada sabiam do mundo. Casavam-se com homens velhos pois eles podiam instruí-las, ensinando-as a governar uma casa. Do mesmo modo, os moços nada sabiam do mundo e de como deviam viver. As mulheres velhas encarregavam-se de sua instrução" (Fernandes op.cit , p. 153 - 154). A conclusão de Fernandes é que se tratava de um "adestramento das gerações mais novas" pelas gerações mais velhas, uma questão de transmissão de conhecimentos. Os jovens passariam por essa aprendizagem, que começaria antes do casamento, tanto para o homem quanto para a mulher. Assim, quando um indivíduo se casava "estava capacitado para desempenhar todos os papéis relativos ao novo *status* ". Mães adestravam filhas, enquanto pais adestravam filhos, ao passo que outros

"itens da cultura" eram transmitidos por cônjuges ou parceiros sexuais mais velhos aos parceiros e cônjuges mais novos.

Para Fernandes, a necessidade de transmissão de saberes aparece tanto no plano da descendência, com pais e mães transmitindo aos filhos e filhas, quanto da aliança, com o cônjuge mais velho participando aos mais jovens os "traços da cultura":

"A posição privilegiada das gerações velhas, a este respeito, atribui-lhes obrigações especiais, como o adestramento das gerações novas. Como únicos portadores de todos os conhecimentos e das antigas experiências tribais, competia-lhes transmitir aos descendentes a cultura de seus ancestrais" (Fernandes op.cit , p. 155).

Ao lado do citado "adestramento" implementado pelo pai e mãe, aos meninos e meninas, respectivamente, o casamento teria função semelhante. Assim, um homem mais velho que desposa uma jovem em idade de se casar, teria como responsabilidade continuar um processo iniciado pela mãe da menina, quando tal marido transmitiria a sua jovem esposa um conjunto de "itens" que só ele era capaz de transmitir.

Variações sobre tais preferências são destacadas por Fernandes. Assim, (1) meninas impúberes eram disponibilizadas a um "cacique", e este as criava enquanto aguardavam a sua puberdade. (2) Ou da predileção de uma jovem em se casar com quem já havia feito prisioneiros cativos, (3) ou mesmo da importância de um jovem já ter executado algum inimigo antes de casar, propondo uma relação direta entre o parentesco e a guerra. O casamento entre velhos e jovens era uma possibilidade que, conjugada a outras, caracterizava o sistema de aliança Tupinambá.

O que se nota de significativo nessas descrições é a sabida preferência pelo casamento avuncular observadas pelos antigos cronistas. Fernandes, citando Ives d'Evreux, "por exemplo, informa que as jovens de 15 a 16 anos, casadas com os velhos morubixabas Tupinambá do (rio) Mearim, apreciavam bastante aqueles enlaces" (Fernandes op. cit, p. 158). Assim ele explica que:

"... precisam ser tomados em consideração os efeitos da observância do padrão tradicional, de casamento de moças com velhos. Deve-se presumir que o referido padrão provavelmente desenvolveu um conjunto de associações

emocionais importantes quanto as que se vinculam ao padrão de escolha de cônjuges na própria geração, praticado em nossas sociedades contemporâneas" (Fernandes op. cit, p. 158).

Como já mencionei, se tomarmos a aldeia do Jurití como exemplo, de onze casamentos observados, três possuem uma diferença de idade superior a vinte cinco anos, um em mais de dez anos e quatro deles entre cinco e dez anos. No caso Tupinambá, segundo os relatos de José de Anchieta, a diferença etária média entre os cônjuges era entre 10 e 15 anos (Fernandes op. cit, p. 157), existindo portanto uma relação direta - mas não automática - entre a preferência avuncular e o casamento inter-geracional.

A relação entre a troca matrimonial e a dádiva, aludida por Dal Poz (2004), é o cerne (ou um dos cernes) da teoria da aliança desenvolvida por Lévi-Strauss, aparecendo também na interpretação de Fernandes para os dados Tupinambá. Thevet, por exemplo, deixava bem claro em suas descrições que o hábito de casar o tio com a sobrinha tratava-se "de uma espécie de compensação à parentela da mulher: ao ceder a filha ao tio materno, o pai livrava-se 'de uma parte da servidão' contraída pelo casamento" (Fernandes op.cit: 218). A sobrinha era impelida a se casar com o tio materno, correndo o risco, caso não aceitasse, de cair "no desagradado da comunidade", e baseando-se nos relatos de Cardim, Fernandes ressalta que em uma das narrativas Tupi sobre o dilúvio e repovoamento da terra sugere uma obscura origem do casamento avuncular:

"Dizem que as águas afogaram e mataram todos os homens e que somente um escapou em riba de uma janipaba, com sua irmã que estava prenhe e que destes dois tem seu princípio, e que dali começou sua multiplicação" (Fernandes op.cit, p. 218).

Os Tupinambá, segundo a forma relatada pelos cronistas e analisada por Fernandes, explicam a predileção pelo casamento avuncular, e inter-geracional, através da idéia de transmissão de conhecimento e experiência, o que não parece ser o caso Awá-Guajá. Se analisarmos o avunculato Awá somente pelo prisma econômico-reprodutivo, questões fundamentais fatalmente serão deixadas de lado. Entre os Awá, para além de uma "transmissão de experiência", ou "itens culturais", o avunculato insere-se em um regime de relações que talvez transcenda, em parte, a relação marido-esposa. Será que devemos pensar a relação entre cônjuges, seja MB/ZD ou outra, unicamente sob o prisma do sistema de aliança, ou é aconselhável que seja avaliada a partir de um conjunto de relações mais amplas? Que conexões os Awá-Guajá realmente estão traçando quando aludem ao "privilégio avuncular"?

\*\*\*

Sabemos que em diversas sóciocosmologias sul americanas (por exemplo, entre os Ashuar, Waiãpi, e até mesmo nos históricos Tupinambá) o casamento é descrito como um processo de, nas palavras de Anne Christine Taylor, “amansamento” da esposa, muitas vezes desposada ainda bem jovem (entre os Awá-Guajá por volta dos 6, 7 anos). No caso Ashuar, por exemplo, o casamento é modelado por uma relação de captura violenta, já que, na prática muitas esposas eram fruto de expedições guerreiras entre os diferentes grupos. O mesmo acontece com os Parakanã, que davam preferência às jovens “pois as mais velhas eram difíceis de “pacificar” e, por vezes, resistiam à captura. Mesmo entre os Awá-Guajá, quando mencionam os grupos que vivem sem contato com a FUNAI, uma das principais preocupações dos homens é com as possíveis esposas que poderão adquirir a partir do contato (desejadas mesmo que seja por rapto).

Para os Waiãpi, lembra Gallois, o “apresamento” de mulheres é algo tributário a um estado indômito das esposas e das mulheres em geral, cuja captura e domesticação são necessárias a uma transformação da jovem. No caso Awá-Guajá, tal necessidade é transformar uma jovem menina em esposa: isto é o casamento, e a única forma de se contrair matrimônio. Eles dão vários motivos (de ordem econômica, ecológica e sexual) para a preferência em se casar com um parente tão próximo e tão jovem, e todos operam com a idéia de “criar” a esposa, a fim de que ela não entre em um estado de raiva incontrolável, destino a que toda mulher está sujeita caso, por algum motivo, não se case.

Entre os Awá, uma mulher não pode crescer sem estar casada, e não é recomendável que ela demore a arranjar um marido pois cresceria muito “zangada” (*imahy*). Cresceria zangada, por exemplo, pois não se alimentaria direito, tarefa que, desde que instituído o casamento, compete ao marido (ou pretendente). Além disso, se a esposa não se casar durante a infância, ela não serviria mais ao casamento pois estaria com tanta raiva que não toleraria marido algum. O que acontece com a jovem esposa Awá é algo parecido com o que Fausto demonstra para as mulheres raptadas pelos Parakanã, como uma relação direta entre “raiva”, “comida” e casamento.

O *rikô* - como veremos - tal como um modulador da aliança, é aplicável tanto para homens quanto para mulheres, uma vez que sua tradução, como vemos em outros casos Tupi-Guarani (como entre os Mbya) é "estar com" ou "estar associado a". Nos termos Awá-Guajá, as mulheres também dizem “criar” os seus maridos. Muitas mulheres adultas

casadas com homens velhos, e outras tantas viúvas, dizem “criar” seus jovens (ou não) maridos, pois o perigo nesse caso é o rapaz entrar em um profundo estado de melancolia, por não possuir uma esposa, capaz de comprometer a sua produtividade na caça - talvez o pior mal que possa se abater sobre um homem. Como vimos, tal casamento (mulheres velhas e homens jovens) é também característica dos regimes de avunculares, sendo recorrente entre os Tupinambá; nas palavras de Fernandes, a união de um ancião com uma jovem, ou de um moço com uma velha, era o casamento "normal" entre os Tupinambá. Entre os Awá, temos em um lado mulheres zangadas, e no outro, homens melancólicos, ambos são indesejados, e só o casamento (ou pelo menos um sexo às escondidas), aplaca tais estados.

## Pós-parentesco

A partir da idéia de *rikô*, essa terminologia de relações variadas atinge diferentes tipos de pessoas e seres, como veremos. No parentesco, por exemplo, tal como vemos, isso ocorre, ao ponto do verbo determinar o próprio termo de referência à "esposa", *imirikó*. Sabemos que *temericó* foi o termo utilizado pelos Tupinambá seiscentistas ao se referirem à suas cônjuges (Fernandes op. cit, p. 168), e se tomarmos as traduções lingüísticas usuais do *-reko* Tupi (como em Dooley 1982, por exemplo) as idéias de "ter" e "estar com", justificariam a glosa do *temericó* Tupinambá por "aquela que eu tenho" ou "aquela que está comigo". O termo referente para "esposa" entre os Awá é cognato ao *temericó* Tupinambá, e trata-se de *imirikó* ("esposa"), que em uma tradução literal significa "aquilo que está associado a alguém". Na língua Guajá, o nome composto para "esposa", *imirikó*, aparece prefixado sob os seguintes paradigmas:

- *harimirikoa* (*ha-r-imiriko-a*) → 'minha esposa'; ou, na tradução lingüística, 'aquela (ou aquilo) que está associada(o) a mim'.

- *nirimirikoa* (*ni-rimiriko-a*) → 'tua esposa'; ou, 'aquela (ou aquilo) que está associada(o) a você'.

- *hamirikoa* (*ha-miriko-a*) → 'a esposa dele'; ou, 'aquela (ou aquilo) que está associada(o) a ele'.

• *arerimirikoa* (*are-r-imiriko-a*) → 'as nossas esposas'; ou, 'aquelas (ou aquilo) que estão associadas(os) a nós'.

• *pñimirikoa* (*pñ-n-imiriko-a*) → 'as esposas de vocês'; ou, 'aquela (ou aquilo) que está associada(o) a vocês'.

• *wỹnimirikoa* (*wỹ-n-imiriko-a*) → 'as esposas deles; ou, 'aquelas, (ou aquilo) que estão associadas(os) a eles'<sup>119</sup>.

As formas acima são utilizadas a depender do contexto enunciação com a raiz *i-mirikó* mantida em todos os casos, ressaltando a idéia de *rikô*, cuja tradução lingüística já sabemos. De acordo com Magalhães (com.pessoal), a raiz nominal *imirikoa* ainda pode ser subdividida lingüisticamente em *imi-r-ikó* → *imi-* (prefixo relacional que transforma verbos em nomes de objeto) + *-r-* (prefixo relacional que transforma o verbo *iko* "estar associado a/ estar com" em "estar associado a algo ou alguém em movimento") + *-ikó*, ou *-riko* a depender da pronúncia (verbo, "estar com"). Desta forma, uma tradução menos elegante - embora mais antropológica - para *imirikô* pode ser "objeto do meu criar", tal como *hanimiu'ua*, palavra cuja tradução é "comida", deve ser traduzida por "objeto do meu comer". Outras traduções para *imirikôa* podem ser: (1) "aquela a quem estou associado (ou junto), produzindo uma ação qualquer"; (2) ou ainda, "aquela que está comigo sendo produzida por uma ação", na realidade um conjunto de ações. A ação em questão é o próprio processo de aliança, o *rikô*, o casamento, formada por diversas outras ações (comensalidade, sexo), e pauta até mesmo a própria tradução lingüística para esposa.

Desta forma, dado ao seu caráter agentivo, o *rikô* Awá-Guajá pode ser pensado como um sistema de ação enfatizando agência, intenção, causação, resultado e transformação, tal a definição que Gell (1998, p. 6) empresta ao termo. Um sistema de ação programado para interferir (ou produzir) nas relações do mundo, e não um sistema simbólico ou de atitudes, preenchido por regras, hábitos, prescrições e preferências. O termo *rikô*, ele mesmo, é uma "idéia de relação" (repercutindo o termo de Lima, 2005, p.94), formada por um conjunto de ações tais que atravessam, ao menos aos nossos olhos, diferentes ordens: sexual, alimentar e xamânica - esta última veremos no final da tese. A tese que defendo aqui é relativamente simples, pois busca considerar o "parentesco" Awá-Guajá, não pela forma que nossa

---

<sup>119</sup> Agradeço a Marina Magalhães pela acessoria lingüística nesse tópico.



tradição concebe as relações de parentesco indígenas (ou qualquer outro sistema de ação não-ocidental<sup>120</sup>, como a "arte indígena" por exemplo<sup>121</sup>), mas através de uma definição que leve em conta fundamentalmente uma teoria Awá-Guajá sobre o processo de parentesco. A "conjugalidade Awá", se é que podemos assim denominar, faz referência à uma terminologia de relações que "transcende de muito a simples expressão de um laço de parentesco" (nas palavras de Viveiros de Castro 2002, a partir de Lévi-Strauss, 1943), e se liga a outras formas de socialidade, tal como encontramos em outros contexto amazônicos. Vejamos melhor.

Na mitologia Waiãpi por exemplo, o apresamento de mulheres, descrito em diversas narrativas, é tributário ao estado indômito das esposas e mulheres em geral:

"O apresamento de mulheres, sua rebeldia e necessária domesticação me parece representar outro aspecto fundamental na concepção Waiãpi da alteridade. Nas variantes do mito de origem dos inimigos, destacam-se alguns comentários sobre as tentativas de domesticação dos inimigos. Segundo a tradição a maior parte desses povos foram inicialmente 'criados' pelos Waiãpi - que pelo menos tentaram - criá-los como seus filhos. Diz-se *o-nimo-bia* para 'criar e alimentar' e *o-nimo-ry* para 'apaziguar, amansar, tratar com carinho, educar' " (Gallois 1988, p. 140).

Nesta concepção de aliança estão envolvidas a captura e a domesticação (necessária, segundo a autora), cujo destino é a transformação. Que tipo de transformação estaria em processo neste caso? Sob qual critério, além do amansamento, um ser de fora do grupo, aqui uma mulher-esposa, é domesticada? Pois para os Waiãpi (mas não só eles), o inimigo ou estrangeiro, mesmo sendo alguém diferente e repugnante, dentre outras classificações pejorativas, é alguém "afinizável", e a guerra funciona como o oposto à domesticação. Ela seria um processo de distanciamento, e "praticamente todas as versões do mito de origem dos inimigos ressaltam o fracasso da domesticação, uma vez que ao crescer, as criancinhas surgidas da Anaconda manifestavam um gênio fundamentalmente agressivo". (ver Gallois op.cit, p. 141).

---

<sup>120</sup> "Não-ocidental" como uma idéia antropológica oposta a "ocidental", na acepção que lhe confere Ingold. Segundo o autor, o termo "Ocidental", na forma em que é utilizado pela antropologia, seria uma espécie de "atalho" (*shorthand*) da linguagem científica, cuja principal característica (ou postulado) é a dicotomia entre natureza e cultura; humano e animal, dentre outras (Ingold 2000: 40- 50).

<sup>121</sup> Nas palavras de Gell: "Eu vejo a arte como um sistema de ação, cuja intenção é interferir no mundo e não codificar proposições simbólicas a respeito dele. A 'ação'- como uma abordagem central para a arte é intrinsecamente mais antropológica do que a abordagem semiótica, mais preocupada com o papel mediador dos objetos de arte no processo social, do que com a interpretação dos objetos 'como se' (*as if*) eles fossem textos." (Gell op.cit: 6, tradução livre)

Se o casamento com a filha da irmã, como vimos, é um dos temas que pontuam as análises da etnologia sul-americana desde seus primórdios, e diz muito sobre uma preferência presente em diversos povos em diferentes épocas, desde o Brasil seiscentista até a Amazônia contemporânea, vejamos outras formas de relação, caras também aos Awá-Guajá, e presentes em outros contextos etnográficos.

## Entre Humanos

Recapitulando o que foi colocado até o momento (pois será fundamental daqui até o final do trabalho), o verbo que exprime uma relação conjugal é *rikô*, (ou, a depender da estrutura da frase, *rikú*), e os Awá, eles mesmos, traduzem para o português como "criar", no sentido de fazer crescer (tal como se cria uma planta), e não produzir algo novo, para isso utilizam o verbo *japó* ("construir", "fazer"). Muito comum às línguas Tupi-Guarani, os cognatos de *-rikô* (como o *-reko* dos Guarani) foram traduzidos de formas diferentes por lingüistas e antropólogos. Em seu "Vocabulário do Guarani" (Mbya), Dooley define *-reko* como um verbo transitivo, cuja primeira tradução é "Ter", assim, "*Mba'e pa oguereko?*" é traduzido por "O que (ele) tem?"; e as outras quatro possibilidades de tradução, no entanto, referem-se a relações de domesticação e conjugalidade, como vemos na tabela abaixo.

### Traduções possíveis ao verbo *-reko*, em Guarani (Mbya)

	Tradução possível	Exemplos na fala
1	"Ter"	<i>Mba'e pa oguereko?</i> → O que (ele) <u>tem</u> ?
2	"Criar (animais)"	<i>eta oguereko jagua ra'y</i> → <u>cria</u> muitos cachorrinhos
3	"Ter plantado"	<i>areko'i oro'u'i va'erã</i> → tenho um pouquinho <u>plantado</u> para comermos
4	"Conduzir (pessoa)"	<i>xee ma toroguereko tape rupi</i> → deixe-me <u>conduzi-lo</u> pelo caminho
5	"Andar junto com, ajudar (geralmente referindo-se a casados)"	<i>peteĩ rami va'erã erereko xereindy</i> → (você) vai <u>andar junto</u> , de acordo, com minha irmã.

(Fonte, p. Dooley 1982)

Além do fato de encontrarmos, na linha 2, a mesma tradução fornecida pelo Awá da aldeia Jurití para o verbo (*rikô*), "criar", todas as outras idéias também se encaixariam em uma outra tradução para o verbo *rikô* - essa mais abrangente-, fornecida por uma outra lingüista: "Estar associado a algo ou alguém em movimento" (Magalhães com.pessoal). Isto posto, "criar", "plantar", "conduzir (uma pessoa)", "andar junto (à esposa ou ao marido)", dentre outras definições que podem (ou não) se conectar à essa, são passíveis de serem explicadas através da idéia de *rikô*. A partir da tabela acima, é possível relembrar que a domesticação de diversos cultivares para os Ashuar ("plantar") é percebida sob um fundo de relações sociais de domesticação, sendo a domesticação a matéria propiciadora da agricultura Ashuar (Descola, 1996); da mesma forma que "andar junto com" espíritos auxiliares (ou xerimbabos oníricos, dentre outros nomes) é condição capital à atividade xamânica em quase todos os contextos ameríndios (penso no Parakanã como um excelente exemplo); tal como "criar" animais (capturados), como contraparte da predação (e não só), é uma forma de relação entre os humanos e o seus ambientes, difundida em toda a Amazônia (ver Erikson, 1987); ou ainda, que o cauim Yudjá, mais próximo à carne (por ser um corpo) do que à uma bebida vegetal, é produzido e cuidado por sua dona tal como se cuida (cria) um filho (Lima, 2005, p. 299-300)

Quanto a tradução antropológica (a mesma que se inicia encerrada a tradução lingüística, como nos lembra Talal Asad, 1986), a idéia de *rikô* se identifica a uma forma generalizada de relação na Amazônia que prescreve relações assimétricas entre, de um lado, mestres, donos, controladores - e no caso Awá, pais (F, M) e cônjuges (W, H) - e, de outro, animais de caça, animais domésticos, mel (e abelhas), frutos e vegetais - e no caso Awá, filhos, cônjuges (novamente) e duplos celestes. Trata-se de uma forma de pensar e relacionar, que abrange tanto a adoção (e posterior domesticação) de animais domésticos, quanto a paternidade e a maternidade; uma agência que envolve as relações estabelecidas entre os "donos" dos animais e seus domínios, porém no caso Awá-Guajá ela ganha contornos próprios, uma "idéia de relação" capaz de exprimir diferentes agências, onde, nem sempre, acarreta controle ou domínio, como ainda veremos. Por exemplo:

- 1- A relação entre uma mãe e seus filhos é dita ser uma relação do tipo *rikô*.
- 2- O laço de aliança conjugal estabelecido entre um marido e sua esposa é chamado *rikô*.

- 3- A relação perfilhar entre humanos e animais domésticos (chamados *imá*), filhotes de presas animais caçadas e criados na aldeia, é dita *rikô*.
- 4- Da mesma forma os objetos. Possuir um flecha, uma faca, um tecido ou qualquer outra coisa, é manter com o objeto uma relação do tipo *rikô*. No contexto Awá-Guajá a idéia de “criar” é mais significativa para exprimir o controle do que o verbo “possuir”. O portador de determinado objeto, ao possuí-lo, o “cria” mais do que o “tem” : *a’e rikô* (“eu o crio”), seria a resposta imediata quando alguém diz estar com algo (voltaremos a esse ponto no capítulo 6).

Os Awá também postulam que boa parte das relações no mundo podem ser pensadas como relações entre “donos” (no sentido amazônico do termo) e “criaturas” ou, como colocam, entre um *jar-* e um *-imá*, sendo o *rikô* um esquema relacional baseado na interseção destas duas categorias. As muitas relações dos povos ameríndios com seus estimados animais de criação - os chamados "xerimbabos" - está bem documentada por parte da bibliografia etnológica<sup>122</sup>, e se coaduna à idéia bastante difundida, e recentemente batizada por Fausto como "maestria", ou as relações que perpassam a categoria indígena de "dono" ou "mestre". Segundo o autor, "todas as línguas amazônicas possuem um termo - bastante estável historicamente - que designa uma posição que envolve controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse, e que se aplica a relações entre pessoas (humanas ou não-humanas) e entre pessoas e coisas (tangíveis ou intangíveis). Esse termo tem grande produtividade e seu espectro de aplicação é amplo" (Fausto 2008, p. 332). Em linhas gerais, toda criatura possui um dono e todo dono exerce domínio sobre algumas criaturas a eles relacionadas. Os Waiãpi por exemplo, (um povo linguisticamente muito próximo aos Guajá), utilizam as noções de *-jar* ("dono") e *eima* ("criatura") (Gallois, 1988, p. 98) para explicarem o funcionamento da vida. São estes donos que garantem a vida e a reprodução dos seres, e é porque as criaturas tem um dono que elas se reproduzem. Para o caso Awá-Guajá, a primeira a observar a relação entre as mulheres e os *-imá*, os animais de criação, foi Cormier, que inclusive fez da perfilhação sobre esses *pets* (*hanimá* em sua grafia), o tema central de seu trabalho. Veremos que a minha análise difere de Cormier, dentre outros

---

<sup>122</sup> Mesmo Fernandes, ao se debruçar sobre a economia Tupinambá, ressalta a peculiar forma de domesticação de animais empreendida naquelas aldeias - já que as fontes quinhentistas destacavam a domesticação de animais como algo muito presente entre os Tupi antigos. Desde animais de selva como macacos, papagaios e tatús, até cachorros e galinhas trazidos por europeus, as aldeias eram espaços onde a domesticação desses animais era praticada, não para fins econômicos como sabemos, pois, conclui, "parece que os animais domésticos se tornavam tabús alimentares" (Fernandes op.cit : 92).

aspectos, pelo fato de eu pensar a relação entre mulheres e *pets* como (mais) uma das (muitas) possibilidades na relação *rikô*.

Entre os Parakanã, a relação de domesticação entre humanos e xerimbabos está estabelecida no plano da cosmologia. Ao determinar o papel dos sonhos no sistema xamânico Parakanã, Fausto enuncia que os seres com que um sonhador estabelece contato na experiência onírica tem os status de inimigo, *akwawa*, e este pode ser de dois tipos: "ou ele é um 'xerimbabo' do sonhador e, ao mesmo tempo, sua 'presa-mágica' - ou, mais apropriadamente, seu 'paciente-mágico'". Sendo ele presa ou xerimbabo, esse inimigo onírico está sob controle de quem sonha. O termo em Parakanã que expressa a idéia de xerimbabo é *te'omawa*. Tais seres estão sob o domínio de um, também, *-jara*, que Fausto também traduz pela idéia de "dono" ou "mestre". Nos sonhos, o sonhador estabelece o papel de "dono", enquanto seus interlocutores oníricos seriam "xerimbabos" ou, em suas palavras, "bichos de estimação". Esses xerimbabos são definidos pelos Parakanã como seres que perderam sua força e, por isso, são domesticáveis. Ou, como propõe Fausto, "é um animal que não se reconhece enquanto tal, como o inimigo cativo que não se reconhece inimigo".

Nos sonhos, acontece ainda uma inversão da relação protetora entre senhores e xerimbabos, já que os inimigos oníricos, aqueles que os humanos controlam nos sonhos, são os verdadeiros senhores das técnicas terapêuticas, músicas e dos nomes. No sonho, inverte-se a relação entre donos e criaturas, e em linhas gerais, a cosmologia Parakanã atualiza a relação entre donos e criaturas de forma bastante original. No entanto, gostaria de notar que a dialética entre senhores e xerimbabo, vista como uma inversão de papéis entre criador e criatura no plano dos sonhos, enfatizada pelos Parakanã de forma bastante original, revela um esquema relacional bastante recorrente na Amazônia indígena. São relações "assimétricas", desequilibradas do ponto de vista sociológico, onde formas de controle assumem o aspecto da relação social por excelência. Fausto escreve que:

"A relação senhor-xerimbabo, estabelecida por meio do sonho pelos parakanãs, remete-nos a um esquema relacional bastante recorrente na Amazônia e adjacências, que até hoje não recebeu a devida atenção. Refiro-me às relações assimétricas de controle, real ou simbólico, conceitualizadas com uma forma de adoção. Ou, mais exatamente, ao movimento de conservação de uma relação predatória em outra de controle e proteção, esquematizada como passagem da afinidade à consangüinidade" (Fausto 2001, p. 413).

Para Fausto, o esquema citado acima permeia “quatro domínios centrais às sociedades ameríndias: caça, xamanismo, ritual e guerra (idem). Em um modelo denominado pelo autor como “Predação Familiarizante”, ele assegura que o ímpeto de domesticação empreendido pelos povos das terras baixas, é um motor importante para suas formas sociais, mas que globalmente recebeu pouca atenção por parte da etnologia amazônica. Mas “não teria sido o caso (de pouca atenção) se tivéssemos notado que ela se articula com outra modalidade de familiarização, mais produtiva...” (Fausto op.cit, p. 413). A tese geral de Fausto é que “as operações de domesticação no xamanismo e na guerra são de mesma natureza, e que ambas são parte de uma economia generalizada de produção de pessoas” (Fausto op.cit, p. 417-418). A relação de filiação adotiva entre senhores e xerimbabos também é destacada pelo autor, à diferença que no caso Parakanã os espíritos auxiliares não seriam filhos, mas pais dos xamãs. Penso que seria esta “forma de adoção” aludida pelo autor, uma pista interessante para se pensar as formas de relação, também de adoção, que denomino ser o *rikô* Awá-Guajá, o ponto de discordância que encontro com Fausto, ao observar os materiais Awá-Guajá (tal como faremos no capítulo 5), é que nem sempre a relação entre um *jara* (“dono”) e um *nimá* (“ser de criação”), embora seja uma relação assimétrica, pode ser pensada sob termos de “adoção”, “controle” ou “domesticação”. Mas deixemos essa discussão para o próximo capítulo.

Para finalizar este capítulo, tal como os Awá, os Waiãpi, povo Tupi-Guarani do noroeste do estado do Amapá e sul da Guiana Francesa, se pensam fundamentalmente como inseridos em um mundo constituído por diversas relações de tipo “donos” e “criaturas”. Em sua etnografia, Gallois apresenta idéias Waiãpi, que podem ser traduzidas pelas noções de mestres ou donos, “criaturas” e “servidor”. Seriam as noções de *-jar* (“dono”), *eima* (“criatura”) e *minwãï* (“servidor”), um tripé conceitual que traduz relações fundamentais à “compreensão da estrutura do universo Waiãpi” (Gallois, 1998, p. 98). De acordo com, Grenand (1984, apud Gallois 1998, p. 98) *-jar*, seria um “morfema de derivação”, que, como função principal, indicaria posse. No exemplo, *ko-jar* = “o dono da roça”, tem como principal atribuição “tomar conta de suas criaturas, controlando sua reprodução, seu crescimento, seu bem-estar físico e também seu movimento” (Gallois idem). Em linhas gerais, toda criatura possui um dono e todo dono exerce domínio sobre a sua criatura: “todos os *-jar* têm sua criação, que tratam como *eima*, seus xerimbabos”. Ainda, os donos garantiriam a vida e a reprodução dos seres, e é por possuírem um dono que as criaturas se reproduzem, não ao contrário. Os *-jar*, além de manterem relações com

esses "xerimbabos", possuem um outro tipo de relação, não de domesticação mas de sujeição, expressa na relação entre os *-jar* e *-minwãî*. *Minwãî* neste caso é traduzido como "servidor", segundo a autora, "conceito que indica uma relação de subordinação, que os Waiãpi traduzem como *ajudante* ou, ainda, *peão*".

Gallois defende a existência de duas categorias de mestres, os que "integram as porções do universo terrestre - donos da água, das pedras, da floresta e das roças", e aquele conhecido como *Ianejar*, "nosso dono", que vive na segunda plataforma celeste junto aos mortos. No primeiro caso, os *-jar* ligados às forças terrestres, os humanos se relacionam de diferentes formas com eles, já quanto a *Ianejar*, as relações entre os vivos e esta força, tal como a porção do universo onde ele se encontra, são mínimas. Porém, embora o criador *Ianejar* "tenha se distanciado dos homens, suas criaturas, ele continua comportando-se como os outros *-jar* e pode, a qualquer momento, desencadear o cataclismo que será o fim da atual humanidade" (Gallois op.cit, p. 101-102). Se existem duas categorias *-jar*, uma terrena, relacionada aos donos das criaturas, e outra cósmica, relacionada ao demiurgo e criador dos homens, os Waiãpi sustentam ser *Ianejar* também um dono, neste caso, o "nosso dono" (Gallois op.cit, p. 101). Assim como existem donos para todas as outras coisas, existe, inclusive, o "dono dos humanos", e embora *Ianejar* seja uma outra categoria de *-jar*, mesmo ele sendo o dono da humanidade, "continua comportando-se como os outros *jar*" (Gallois idem).

No caso dos Waiãpi, existe uma relação direta entre os *-jar* e os xamãs, pois tais "donos" só seriam acessíveis através dos xamãs, que precisam dos *-jar* para terem o controle de substâncias, e acesso às visões xamânicas (Gallois op.cit, p. 103)<sup>123</sup>. Os donos, que possuem domínios diferentes, estão distribuídos pelos diversos patamares do cosmos. Estão nos mundos celeste e subterrâneo; em espaços como clareira e floresta; nas águas e em outros espaços que compõem o universo. Os Waiãpi apresentam diversas formas de domesticação e controle entre "mestres" e "criaturas", incluindo os humanos, por um lado, como criaturas de *Ianejar*, e por outro, "mestres" de outros seres. Ao falar da clareira, onde vivem os humanos, como um lugar cobiçado por criaturas que teriam interesse em enviar doenças a seres mais frágeis como crianças e animais que vivem na aldeia, a autora escreve:

---

<sup>123</sup> A autora realiza uma descrição minuciosa da aparência (trajes e ornamentos) dos *-jar*, de como se comportam etc. Para compreender a psicologia desses seres em detalhes ver Gallois 1988: 103-104.

"Nesse contexto, os homens se colocam como os donos de algumas variedades animais ou vegetais (e inclusive de objetos) que conseguem reter e desenvolver em seu domínio. Como outros *-jar*, eles tomam conta da alimentação e da movimentação de suas criaturas, sendo ao mesmo tempo os únicos responsáveis pela sua multiplicação". (Gallois op.cit, p. 121)

Gallois refere-se a uma profusão de relações entre os *-jar* (donos) e os *eima* (criaturas), sendo o mundo Waiãpi "um universo todo fragmentado entre donos e criaturas". Parece-me este um dos pontos de convergência entre os dados de sua etnografia com os interesses do meu trabalho. Tem-se, no caso Waiãpi, um complexo envolvendo uma grande variedade de relações, mediado por ações entre seres de diferentes ordens, ligando esferas da vida como a "cosmologia" e a "ecologia", tratadas tradicionalmente como estanques nas análises antropológicas. Desta forma, o material Waiãpi, assim como o Tupinambá, além do Parakanã que veremos logo abaixo, elucidam de forma bastante esclarecedora algumas questões que vêm aparecendo na minha própria etnografia sobre os Awá-Guajá.

Uma diferença significativa entre os Waiãpi e os Awá, é que os primeiros são notáveis agricultores, diferente dos Awá que, até bem recentemente, não domesticavam qualquer cultivar, e isto está refletido diretamente em algumas concepções que tais grupos possuem dos donos. Assim, no caso dos Waiãpi, as plantas cultivadas estariam entre os seres *-rima*, aqueles que precisam dos cuidados de um dono humano, o que faz com que existam os donos "mãe da banana", "mãe da mandioca", dentre outros. Os Awá, por não possuírem uma relação tão íntima com a roça, não se referem a nenhuma relação entre, por exemplo, as plantas cultivadas e um respectivo "dono".

Para os Waiãpi, os humanos tiveram êxito no domínio sobre seus *-rima* através da predação, vindo em seguida a domesticação desses seres. Inicialmente, conquistaram tais seres (plantas, objetos, animais) e, na sequência, os domesticaram:

#### Predação → Domesticação

"O que os homens fazem com seus xerimbabos é o mesmo que fazem com todos os visitantes ou estrangeiros que se fixam em suas aldeias: eles devem ser transformados em "amigos"(*o-ñimory*) através de atitudes e, às vezes, através da aplicação de massagem de revestimentos que visam apagar as diferenças" (Gallois, 1988, p. 122-123).



Os Waiãpi explicam que mesmo a domesticação desses *-rima* pelos humanos ocorrendo nos domínios da clareira - com os animais passando ao domínio humano - todos os itens que são criaturas possuem outros "donos" fora dos limites da clareira. Isso fica bastante exposto no trabalho de Gallois, quando ela sustenta que todas as plantas domesticadas possuem uma "mãe", além de seus donos Waiãpi.

Embora saibamos que idéias análogas a *jar-* e *-rima*, tal como encontramos entre os Waiãpi, e outros povos Tupi-Guarani, e que entre os Awá se localiza nas formas *jar-* e *-imá* (ou *jará* e *nimá*), modulam boa parte das relações entre seres no mundo Awá-Guajá (tema do próximo capítulo), elas ganham aqui contornos particulares, e relacionam idéias que escapam à uma lógica de controle ou domínio. Em outras palavras, a idéia de donos como seres controladores, tal como observamos em outros casos Amazônicos (como no balanço de Fausto ou no exemplo Waiãpi), é recolocada entre os Awá-Guajá com ênfase na relação *rikô*, como "criação" (no sentido fazer crescer, como venho argumentando), aquela existente entre um *jará* e um *nimá*, e que nem sempre caminhará junto com a idéia de controle ou domínio, como veremos agora.

## O *rikô* como relação de parentesco, e além

### Criando seres

Na língua Guajá o termo para os animais de criação é *-imá*, podendo aparecer nas formas:

- *hanimá* (*ha-n-imá*) → 1ª pessoa singular, *ha-* + prefixo relacional, *-n-* + animal de criação, *-imá* = "meu animal de criação".

- *nimá* (*n-imá*) → "animal de criação de alguém"; como nos exemplos *Pacoain nimá* - "o animal de criação de Pacoain"; ou *Ãmỹ nimá* - "o animal de criação de mamãe".

A categoria complementar a *-imá* é *jar-* que aparece na forma nominalizada como *jara* (*jar-* + sufixo nominal "-a") ou *jará*, a depender do contexto que se enuncia. *Jar-* é um cognato ao *-jar* waiãpi apresentado acima, e um conhecido termo Tupi-Guarani cuja tradução mais conhecida seria "dono" ou "mestre".

Os animais domésticos, por exemplo, quase sempre capturados na floresta, são um desses seres *nimá* de quem os humanos são *jara*, e com quem estabelecem uma relação do tipo *rikô*. O termo *nimá* dificilmente poderá ser compreendido sem lançarmos mão de seu inverso, ou complemento, que é a idéia de *jara*, e ambos só serão entendidos se postos em relação através da idéia de *rikô*, e para o caso Awá-Guajá a relação existente entre um *jara* e um *nimá*, é uma relação do tipo *rikô*, isto é, todo *nimá* será "criado" (segundo a tradução Awá), ou estará associado a um *jara*. Tal relação figurará em diversos espaços, como a conjugalidade, caça e cosmologia. Para um homem (ou uma mulher) Awá, estar ligado a alguém por "casamento" significa, estabelecer com o seu cônjuge uma relação do tipo *rikô*.

As pessoas da aldeia Jurití não traduzem o termo *jar-*, desconfio inclusive que não conheçam a palavra "dono" em português, e se a conhecem não fazem um uso deliberado desta para traduzir a idéia de *jar-*. Ainda assim, penso que se alguma tradução pudesse ser feita, certamente a idéia de "dono", tal como aparece em outras etnografias, seria um termo razoável. Por exemplo, em 2008, os funcionários do PIN Jurití compraram um jumento, na verdade uma jumenta, a fim de ajudar as pessoas da aldeia durante os trabalhos na roça,

principalmente para carregar os fardos pesados de mandioca e arroz colhidos. Embora eventualmente utilizassem a jumenta como um animal de carga, o uso que os Awá deram ao animal não correspondia com os anseios do funcionário do posto. Nos dias de trabalho de roça enquanto os homens iam e voltavam da lavoura, muitas vezes atravessando brejos, carregando pesadas cargas de mandioca e outros cultivos, as crianças passeavam animadamente pela capoeira com a jumenta, sem que ninguém se importasse em colocá-lo para trabalhar - com exceção, obviamente, dos funcionários do posto que reclamavam bastante e muitas vezes tentavam intervir nessa dinâmica, mostrando o que deveria ser feito com a jumenta. Os Awá, no entanto sempre voltavam a deixá-lo como um animal doméstico, cuja principal função é viver enquanto tal, livre, entretanto, como os cachorros que caçavam (por ser um *karaí nimá*, um animal de criação dos *karaí*), as potencialidades produtivas da jumenta poderiam ser aproveitadas eventualmente, embora, muito menos do que desejavam os funcionários do posto. Dentre todas as pessoas, o pequeno Takwarí, na época com nove anos de idade, era quem melhor cuidava do animal: dava-lhe comida; encaminhava-o para sua choupana para que não pegasse chuva, e, caso a jumenta sumisse, o menino quase sempre sabia de seu paradeiro. Como os adultos não dispensaram especial atenção ao animal - a fim de cuidá-lo e alimentá-lo - o menino Takwari desempenhava tais tarefas de bom grado, e passava boa parte do tempo colocando crianças menores no lombo da jumenta para se divertirem, ou mesmo providenciando a cangalha para o animal carregar fardos para seus pais e familiares. De tal jumenta todos falam ser "a jumenta de *takwari* ", ou mesmo, como é muito comum, "*takwarí nimá*". Por conta deste envolvimento, o pequeno Takwarí era tido por todos como *jumenta jará*. Nesse caso, *jará* pode (e deve) ser traduzido literalmente por "dono". Dono não como alguém que exerce propriedade sobre algo, mas como aquele que alimenta, cuida...cria um ser como um *nimá* ("o animal de criação dele").

A idéia de "domesticação", que atuaria em diversas esferas, desde os animais de criação, até a relação entre afins em potencial, de uma forma geral, não representa novidade nas análises de diferentes grupos amazônicos. No entanto, o que deve ser verificado é se tal idéia poderia ser pensada conjugada à outras relações que extrapolariam a idéia de domesticação. Explicando-me melhor: é possível encontrar na relação de "domesticação" de seres, que percebo ser deveras atuante entre os Awá-Guajá, elementos que permitam pensar formas mais amplas de socialidade? Que conjuguem as esferas do parentesco e da cosmologia? Pensar as relações entre "senhores" e "seres de criação", e

suas idéias de "mestre/dono" e criatura, presentes em muitos grupos da região, é o ponto de partida para a minha investigação. No caso Awá-Guajá, é colocado que entre um "dono" e uma "criatura" está estabelecida uma relação, *rikô*? Seria ela a responsável pelo delineamento dos termos *jara* e *-nima*? Podemos pensar tais termos como resultado da relação? Podemos pensar o *rikô* apenas como uma relação de controle, ou outras além dessa?

Embora não apresente em seu trabalho qualquer referência sobre as idéias de *rikô* ou *jar-*, Cormier dedicou sua atenção aos animais criados nas aldeias, e as relações estabelecidas entre os humanos e estes. Seu trabalho é particularmente interessante por trazer dados de um dos aspectos sociais mais ricos no contexto Awá-Guajá, isto é, a forma quase obsessiva com que eles transformam filhotes de animais selvagens em animais de estimação. Em linha gerais, a autora argumenta como o idioma do parentesco pode informar, em muito, a forma que os Awá-Guajá se relacionam com esses animais, principalmente na relação entre as mulheres e os macacos guaribas (*Alouatta Belzebul Belzebul*), que possuem um status diferenciado (ver Cormier 2003, p. 111-128). Aos *nimá*, Cormier se refere por *hanimá* ("meu animal de criação") traduzindo-o pelo termo *pet* ("animal de estimação").

Cormier (op cit), ao apresentar a relação que os Awá-Guajá estabelecem com os seus animais de criação (*pets*), mantidos na aldeia muitas vezes em quantidades enormes, observa inclusive que tais *pets*, muitas vezes, ultrapassavam a quantidade de seres humanos em uma aldeia. São macacos, jacus, quatis, jacamins, cotias, pacas, tartarugas, porcos, e até filhotes de jaguares, criados pelas mulheres, crianças e, em alguns casos, homens. Da captura a soltura dos animais, o livro apresenta bem o fenômeno. Uma das conclusões a que a autora chega é que os *hanimá* seriam uma categoria intermediária entre os Awá-Guajá e os animais e plantas (seres da floresta), os *ka'árapihára*, (*ka'á*, floresta + *rapihára*, termo de cognção) "seres da floresta". Em sua apresentação ela afirma ser o termo, *hanimá*, "ambíguo" pois aparece tanto ao se referirem aos animais criados, como, por vezes, para animais caçados (Cormier, 2003, p.94).

Essa "ambigüidade" observada pela autora é, no entanto, resultado do que considero uma falha em sua análise. O equívoco está em tratar a idéia de *-imá* (*hanimá* em sua grafia) como uma categoria em si, fruto de uma mera relação local das mulheres para com esses seres. Mesmo as mulheres, que segundo Cormier, tornam-se "mães" desses seres, não são

apresentadas em seu trabalho através do termo que os próprios Awá se referem às donas de um animal, *jara*, tal como apresento aqui. A idéia de *nimá*, por ser um termo relacional à sua contraparte *jara*, não pode ser entendida sem esse inverso complementar. Sendo assim, veremos que animais de caça são *nimá* de outros seres, isto é, estão relacionados a outros seres (humanos ou não-humanos), da mesma forma que os animais de criação de uma aldeia estão relacionados aos Awá, e não há nada de "ambíguo" nessa idéia.

Os termos *jar-*, *-imá* e *rikô*, fazem parte de um mesmo modelo, que é o sistema de relações objetivado pela idéia de *rikô*, a "Relação" por excelência. Mais do que entender o papel de *-imá* entre os humanos e a floresta, como propunha Cormier, estou preocupado em entender a agência que produz uma relação tão particular mas que, mais uma vez, não se encerra nem no parentesco nem aqui na criação de animais. Cormier percebe uma continuidade (bastante explícita para quem conhece os Awá-Guajá) entre o sistema de parentesco e a relação com esses animais domésticos, mas é tímida ao seguir os passos dos Awá-Guajá atrás da força geradora desse interesse deles em criar esposas, animais e outras coisas. Vejamos que coisas são essas.

## As muitas formas

Fazia uma manhã úmida de inverno, eu, bastante satisfeito, acompanhava a família de Uirahó em mais uma caçada. Após sairmos da aldeia, atravessamos uma roça de mandioca, seguida de uma capoeira que separa a floresta propriamente da aldeia. Um pouco antes de adentrarmos à floresta, avistei um grupo de borboletas brancas levantando vôo, enquanto passávamos. Devido a beleza da cena, perguntei a Uirahó como os Awá denominam borboletas como aquelas. Ele responde que tratavam-se de borboletas brancas, *pãná txũn*, e emendou: *kamytxa'á panã*, "são as borboletas do jabuti". Um pouco confuso pergunto se era esse o nome da espécie de borboleta, e ele me diz que não, essas borboletas são "*kamytxa'á nimá*", isto é, animais de criação dos jabutís. Foi a primeira vez que mencionaram o fato de um animal - por assim dizer - ter um outro como animal de criação. A partir de então, me relataram um processo muito característico dessa particular "etologia" awá-guajá, donde animais entre si possuem relações do tipo *harapihiara*<sup>124</sup>;

---

<sup>124</sup> As relações entre afins animais foi primeiramente apresentada por Cormier (2002), como veremos abaixo.

onde alguns são *nimá* ou *jará* de outros, domesticando-se através de uma verdadeira teoria da relacionalidade<sup>125</sup>, donde o *rikô* é a relação preponderante.

Desta forma, muitos seres se enxergam como *jará* de outros *nimá*, e como tais são vistos pelas criaturas que controlam. Exemplificando uma paca é, para ela mesma, *jará* de uma cotia, e *nimá* de um veado. Ou, além das borboletas dos jabutis, formigas são animais de estimação de macacos guaribas (*wari*); os porcos do mato são donos de algumas espécies de cobra; o poraquê (peixe elétrico) é dono de diversas espécies de peixes e por sua vez é um *jakaré nimá* (um animal de criação para um jacaré); assim como toda espécie de mel, dentre as dezenas existentes, pertence a algum ser que é seu *jará*. De uma maneira geral, muitos animais caçados pelos humanos são animais de criação de outros animais.

Veamos abaixo, um pequeno inventário de espécies animais que mantém entre si relações do tipo *rikô*, donde uns são *jará* e outros *nimá*:

1. Tal como um tipo borboletas brancas (*paná txun*) estão associadas aos jabutis (*kamitxa'á*), um tipo de tucano chamado *kakỹ*, são *nimá* para os macacos cuxiú (*kutxiu*). Tais tucanos quando cantam o fazem para chamar seus *jara*, os *kutxiu*;
2. O veado mateiro (*arapohá*) tem a cotia (*akutxi*) e uma outra espécie de borboleta (*pãná*) como *hanimá*;
3. A cotia, é *jara* do esquilo quatipurú (ou caxinguelê), chamado *tamakai*;
4. O capelão, *wari*, é *jara* da formiga tocandira (*takỹ*) e do macaco-da-noite, *apirikí*. Segundo os Awá, a relação entre essas duas espécies se dá pois, tanto o capelão quanto o macaco-da-noite, apreciam as áreas das árvores mais encobertas por folhas, mais escuras e seguras, diferente de outros macacos, não tão exigentes;
5. O porco queixada, *txahó*, é *jara* da cobra surucucu, *arykukú*;
6. O macaco-prego (*ka'í*) é *jará* do sagüi *atamari'í* (*saguinus midas niger*);
7. Um formigão chamado *tapiuhú* é dito *tapi nimá*, *nimá* para uma anta;
8. O pássaro surucuá-de-barriga-vermelha (*Trogon curucui*), chamado *arakuá*, é um *tatú nimá*, isto é, uma animal de criação dos tatus.
9. O pássaro chora-chuva-preto (*Monasa nigrifons*), chamado *jawanĩ* é um *wari nimá*; *nimá* para um guariba;

---

<sup>125</sup> Penso que a idéia de *relatedness*, tal como Carsten (2004) a coloca, é produtiva para pensar as formas de relação *rikô*. *Rikô*, tal como *relatedness*, prescreve formas indígenas de agir e conceituar as relações entre pessoas, seres e objetos, distintas à noções usualmente utilizadas, derivadas da teoria antropológica (Carsten, 2004).

10. A cigarra *jakaranuhũm* é um *hõa'ĩ nimá*, um animal de criação da palmeira babaçu;
11. A aranha caranguejeira (*janú*), é um *ka'í nimá*, *nimá* do macaco prego;
12. O sabiá é um *nimá* da capivara (*kapiwá*);
13. O araracanga (*araraký*) é um *nimá* do queixada (*txahó*);
14. O quatipurú (*tamakai*) é um *nimá* do quati (*kwatí*);
15. Um tipo de tatú chamado *tatu tapainí*, por ser muito grande, é chamado de *tapi nimá* ("animal de criação para um anta").
16. O jaboti (*kamytxa'a*) e o jabota (*kamytxa'á tú*), são *nimá* para a jibóia (*maihú*);

\* Nos rios ('*ya*), peixes e outros serem também mantêm relações do tipo *rikô*, assim:

17. A piaba (*hipiá*), é também chamada *txahó ipirá* ("peixes do queixada"), pois são animais de criação dos queixadas;
18. Uma enguia chamada *mahúa*, é um *manaky nimá*, um animal de criação do poraquê.
19. O poraquê (*manaky*), em si, é *jará* de diversos peixes de um rio;
20. O jacaré (*jakaré*) é *jara*, da capininga (*jatxaihú*), poraquê (*manaky*), traíra (*tareruhú*), dentre outros peixes;

Além desses, uma infinidade de relações como essas são traçadas, muitas vezes associando seres e elementos, para nós, diversos entre si como nos casos abaixo:

21. O peixe gurijuba (*hi'ijú*) é *jará* de um pequena cobra chamada *i'ĩ jumai*.
22. A traíra (*tareruhú*) é *jará* de uma cobra chamada *tareruhu mai*.

Em todos esses casos encontramos a mesma relação, *jara* → *rikô* → *nimá*, sendo *rikô* o vetor desses pólos. Tal forma de relacionar, "mostra-se bastante normativa ao mesmo tempo que aberta" - parafraseando Descola-, porém não devemos pensar que os Awá mantêm um inventário de todas as relações possíveis entre todos os seres que vivem em seu mundo, não faz sentido montarmos um vasto quadro, com inúmeras dessas relações e possibilidades de uma coerência total do mundo. O que é colocado, muito mais do que

quem é jara/nimá de quem, é o fato de muitos seres só existirem uma vez estabelecidas relações como essa, isto é, alguns são jara/nimá para alguns.

Certa vez, conversando com Piraima'á, ele me informou que o *jara* da árvore angelim (*jari'ia*) era um pássaro chamado *púpú* - o qual infelizmente não pude identificar. Quando perguntei a ele se havia *jara* para o pequí (*mykya'á*) e a maçaranduba (*mitxiranihiká*), ele respondeu serem *Maí nimá*, uma espécie de resposta padrão, dada quando não se conhece sobre o *jara* de determinado ser, uma vez que todos são *Maí nimá*, "seres de *Maira*". Só então notei que a questão que eu colocara soava um tanto estapafúrdia, pois a pergunta que a mim, etnógrafo, passaria a fazer sentido não era, "este ser (animal, vegetal) tem dono?", como inicialmente eu improvisava, fazendo uso da estrutura da língua portuguesa, mesclada a palavras do léxico Guajá. Minhas questões eram entendidas de outra forma, uma vez que, a língua Guajá não possui nenhuma partícula interrogativa que exprima a idéia de uma existência abstrata (ou absoluta), algo como o verbo "haver" e "existir" como aparecem nas formas interrogativas do Português, em uma pergunta como, por exemplo, "Existem luas em Marte?", ou qualquer outra questão que prescreva uma existência absoluta de algo. A partícula interrogativa *mõ*, na língua Guajá, cuja função é introduzir perguntas de informação, sempre aparece seguida de sufixos marcadores de tempo, espaço e posição, cujas idéias podem ser traduzidas, segundo Magalhães (op.cit, p. 78), como "para onde", "de onde", "com que/quantos", "quando", "qual dos/das", "qual", e "cadê/onde". Como no exemplo: *mõ pohó tá mĩpe*; "Para onde vocês vão?" sendo o *mõ* a partícula interrogativa (de informação) e o *mĩpe*, a partícula que exprime o sentido da pergunta, no caso, "quando"<sup>126</sup>. Embora o termo *ikwẽ'ẽ*, possa se traduzir por "permanecer", "existir", "viver", não fazia sentido as minhas insistentes perguntas a respeito das relações do tipo *jara/nimá* a partir de idéias do tipo "há" ou "não há", em tais situações um *jará* e um *nimá*. As questões eram melhores formuladas em formas como, "*Mõ mykya'á jará mōa?*" ou "Qual o *jara* da árvore de pequí?", pergunta cuja constituição semântica na língua Guajá é mais razoável do que se perguntássemos, "O pequí tem dono?", como inicialmente eu fazia. A dúvida sobre a maestria de determinado ser não é colocada nos termos ter jará ou não ter jará. Os Awá me ensinaram, que a pergunta certa a fazer é *ma'awá jará?*, em outras palavras, "que gente é *jara*?" (ou "qual o *jara* [deste ser]?). Isto posto, o repertório de combinações é bem amplo, tanto que em diversas

<sup>126</sup> Além de *mĩ-pe* no final da frase, como no exemplo acima, a partícula *mõ* ainda pode aparecer combinadas às partículas: *mijỹ* - 'de onde?'; *mimehẽ* - 'quando?'; *mijẽ* - 'com que/ quantos?'; *minawỹ* - 'qual dos/das'; *mōa* - 'qual'; *mõ* - 'cadê/onde'.



situações não conseguiam saber qual o *jará* de determinado ser, embora soubessem que possuía um.

Da mesma forma eram as respostas, elas nunca eram taxativas e, em português, eram sempre respondidas com um "parece que é". Essa é uma expressão muito utilizada em português, "parece que é", e os Awá raramente respondem uma pergunta com o "sim" ou "não", mas com um "parece ser". Na língua Guajá as partículas epistêmicas similativas *rawỹ/nawỹ* e *nawýn*, indicam algo que se supõe verossímil, e podem ser traduzidas como "aparentemente". O melhor exemplo está na pergunta "o que é?", que na língua Guajá aparece como *ma'a nawỹ*, e deve ser traduzida como "o que parece ser?". Sempre que eu lhes bombardeava com perguntas, ainda que em português, quase sempre as respostas iniciavam com um "parece que..." ou, "para mim é...". (para o ver o funcionamento desta partícula na língua Guajá ver Magalhães op.cit, p. 116). Tal recurso lingüístico que denota uma noção de mundo, chamada por Lima de "noção de ponto de vista", foi observada pela autora ao encontrar um recurso lingüístico muito semelhante entre os Yudjá. Segundo a autora:

Em meu trabalho de campo, uma das primeiras coisas a chamar-me a atenção foi a marca indelével, mas muito misteriosa, da noção de ponto de vista. Certas frases, ditas para mim em português, como “isso é bonito para mim”, “bicho virou onça para ele”, “apareceu caça para nós quando estávamos fazendo a canoa”, pareciam remeter exclusivamente à estrutura gramatical de uma língua que eu não dominava, mas que transparecia no português dos Juruna. Depois que comecei a arranhar algumas frases, as construções que ensejavam tais traduções nunca deixaram de soar estranhas; dentre as práticas juruna mais difíceis de assimilar eu as destacaria, em primeiro lugar e sem hesitação. *Amãna ube wĩ* — não é fácil dizer isso sem se desconcertar, desagradavelmente ou não. Sentia-me dizendo “choveu para mim”, e não “choveu onde eu estava”. Essa maneira de relacionar à pessoa até mesmo os acontecimentos mais independentes e alheios à nossa presença deixa sua marca na cosmologia juruna, mas nem presumo que todas as categorias gramaticais tenham o mesmo papel em uma cultura, nem acredito que exista a mais remota possibilidade de algum de nós se colocar na pele de um Juruna para captar o sentido que assumiria a vida humana em uma situação em que, para nós, de repente, se tornaria aceitável, ou mesmo perfeitamente justo, dizer: Chove para mim. Esse

sentido diria respeito no máximo a uma virtualidade que está em nós, virando-nos pelo avesso (Lima, 1996, p.30).

As formas Awá, tal como a autora defende para os "Juruna", transpareciam em nossos diálogos em português cujo verbo "ser", na nossa língua, nunca aparecia sozinho mas sempre acompanhado de um "parece que...". No caso da relação *rikô*, estabelecida entre um *jara* e *nimá*, ela, também, nunca será absoluta. Como veremos agora, um ser só estará associado (*rikô*) a outro parcialmente ou, em outras palavras, alguém sempre será *jara* ou *nimá* para outrem.

Tais idéias fazem referências tanto ao animal enquanto espécie (todos os animais), porém se atualizam em casos específicos. Por exemplo, certa vez, enquanto seguíamos os vestígios de um bando de guaribas, encontramos, muito próximo ao local a que chegamos um bando de ouriço-caixeiros (*kwanú*)<sup>127</sup> dito serem *wari nimá* (um animal de criação para um guariba), conseguimos abater um ou dois enquanto lamentávamos não haver encontrado os guaribas. Quando interpelei um dos homens, perguntando se não estávamos desde o início no encalço desses estranhos animais, ao invés de guaribas, ele me explicou que as fezes que encontramos (e seguimos) eram realmente de guaribas, porém, por serem os guaribas *kwanú jará*, não o admirava ter encontrado os "xerimbabos" no lugar dos "donos", que haviam fugido. Assim, para aquele grupo específico de *kwanú*, os guaribas (específicos) que perseguíamos eram seus *jará*. Da mesma forma que, em outra ocasião, quando andávamos na floresta seguindo alguns macacos cuxiú (*kitxiu*), percebemos estar perto do bando ao ouvirmos o tucano *kakỹ*, também chamados *kitxiu nimá* (animais de criação para um cuxiú), voando de uma copa de árvore à outra. Desta forma, aquele conjunto de tucanos eram *nimá* do grupo de cuxiús que nós procurávamos, e não de todos os cuxiús existentes. Da mesma maneira que determinada mulher é *jara* de seus animais de criação, tal como ocorre com os humanos.

Um animal sempre será referido pelo nome de seu *jara* (seu dono) junto com o termo *nimá*. Assim, como vimos, o jumento da aldeia Jurití era chamado *Takwari nimá* (animal de criação de Takwari); ou os macacos da mulher Panapinuhum são chamados *Panapinuhum nimá* (animais de criação de Panapinuhum); e assim por diante. Todas essas pessoas são ditas *jara* de seus animais criados, da mesma maneira que um pai ou uma mãe

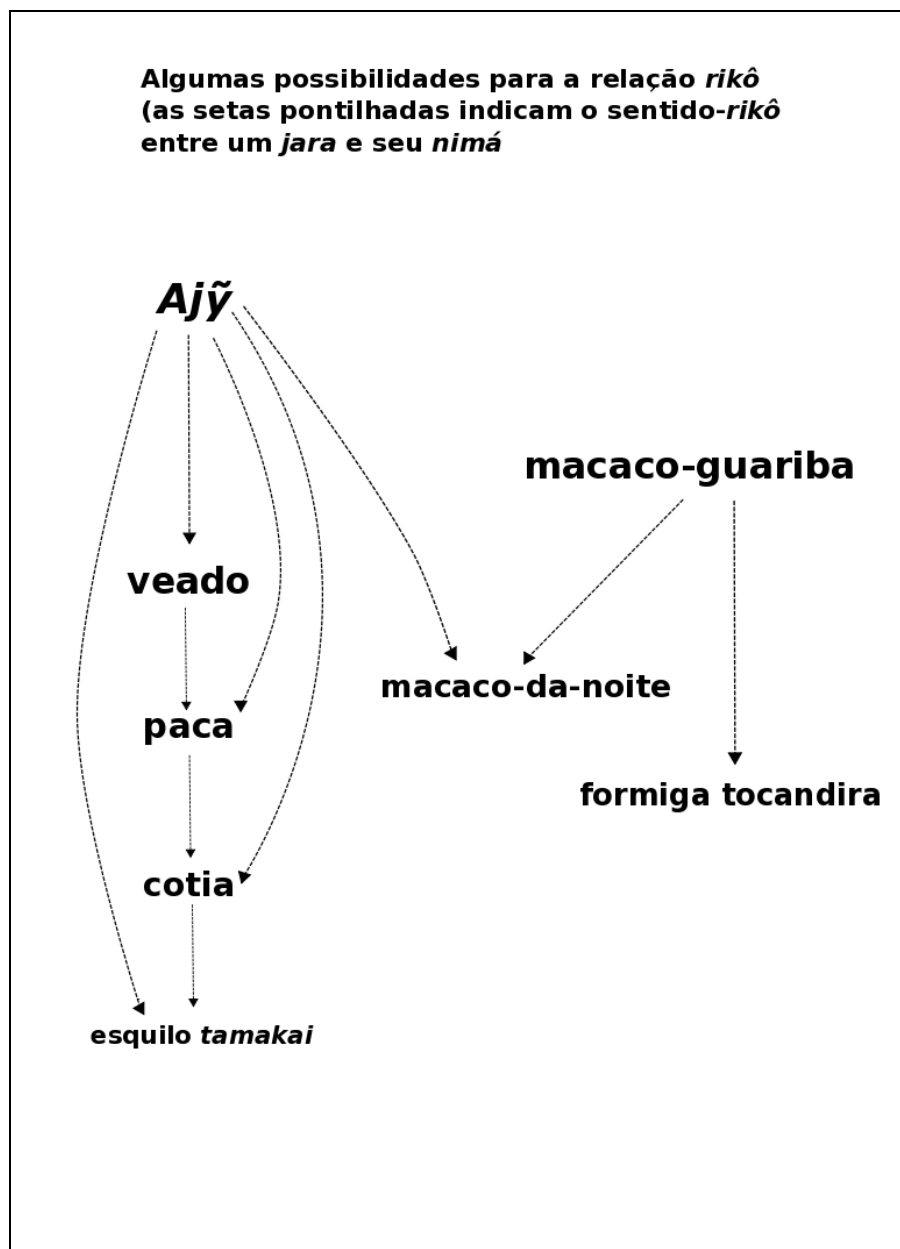
---

<sup>127</sup> Uma espécie de porco-espinho, também conhecida como "quandú" (*Coendou prehensilis*).

pode-se dizer *jara* de seus filhos, embora essa última possibilidade me foi colocada quando me explicavam a relação *rikô*, uma relação de cuidado, e não somente de controle. O mesmo é pensado para a relação conjugal, uma relação *rikô* por excelência, como vimos. Nesse caso também os Awá não enfatizam o fato de um marido ser *jara* de sua esposa, mas sugerem uma homologia, entre a relação marido-esposa e a relação *jara-nimá*.

Do mesmo modo que para os *ajÿ*, como vimos no capítulo anterior, os macacos-da-noite são seus *nimá*. E se determinadas borboletas são *nimá* de jabutís (*kamytxa'á nimá*), ou se os macacos cuxiú são *nimá* dos macacos prego (*ka'í nimá*), trata-se de uma relação existente entre os respectivos *jara* e seus *nimá*, muitas vezes escapando à humanidade. E mais do que uma relação de controle, o que no caso Awá-Guajá nem sempre será, trata-se sim de uma relação assimétrica, orientada, donde um *nimá* sempre "estará associado" (*rikô*), ou será "criado" (*rikô*), por um *jará*.

Vejamos o esquema na página seguinte.



**Figura 10**

A partir do quadro acima, no plano cosmológico, os *ajỹ* não possuem qualquer relação de controle sobre os macacos-guaribas (*wari*), ambos pertencendo, nesse caso, a universos culturais distintos. Enquanto os animais controlados pelos *ajỹ*, estão, de alguma maneira, associados aos espectros dos mortos, e à "feitiçaria" propiciada pelo controle dos *ajỹ* sobre seus *nimá* (mucuras, quatis, veados, pacas, cotias, macacos-da-noite), os guaribas, apesar de também possuírem capacidades agentivas, sobretudo na forma da vingança pós-caça (como veremos no capítulo 7), fazem parte de um grupo de animais desejáveis ao consumo

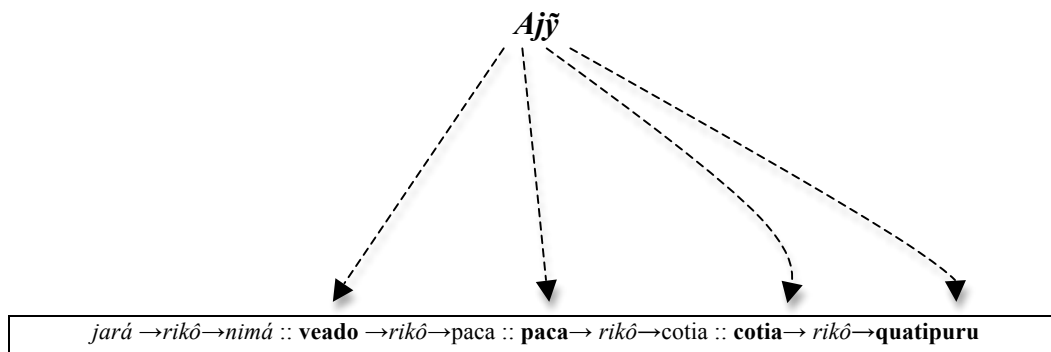
em qualquer época e situação<sup>128</sup>. Entrementes, como observamos na figura acima, os Awá afirmam que tanto os *ajỹ* quanto os guaribas enxergam os macacos-da-noite como animal de criação, da mesma forma que duas mulheres diferentes podem manter cotias diferentes como animais de criação. Parece não se tratar portanto de relações do tipo donos da espécie como se os *ajỹ* ou guaribas fossem "os donos" dos macacos-da-noite, um ou mais seres controlando um conjunto homogêneo de outros seres - embora, como veremos, tal relação, ainda que de uma forma menos intensa, também exista. Porém, no geral, a relação *rikô* sugere a idéia de dono de um espécime, e não dono da espécie. Um ser sempre será *jará* para si e para um outro (ou alguns outros), e a relação existente entre um *jará* e seu *nimá* não é incondicional, pois um *jara* para alguém pode ser um *nimá* em outra perspectiva, e isso parece estar acordado entre os diversos seres no mundo, todos parecem saber que alguém só será um dono *a posteriori*, isto é, uma vez dada a relação. Se para muitos povos amazônicos a humanidade é uma qualidade que só pode ser descrita a partir de um ponto de vista (do corpo, ou da aldeia, por exemplo), tal como descreve Lima (1996) para os Yudjá, entre os Awá-Guajá, a relação *rikô* - uma das melhores possibilidades de realização de uma relação humana - também o será.

Os macacos-da-noite podem ser *nimá* tanto dos *ajỹ* quanto dos guaribas. Essas são possibilidades balizadas por relações reais que os Awá dizem haver entre diferentes seres e, portanto (ainda segundo o quadro acima), a formiga tocandira (*taky*) é apenas um *wari nimá* ("um *nimá* para um guariba"), ao passo que veado, paca e cotia, cada um deles são *ajỹ nimá* ("*nimá* para um *ajỹ* "). No entanto, se os *ajỹ* "criam" esses animais, algumas espécies também são dotadas de um ponto de vista que os habilita serem *jara* de outros seres. Se tomarmos como exemplos a paca (*kararuhú*), o veado (*araphá*), a cotia (*akutxi*) e o quatipuru (*tamakai*) - animais que estabelecem uma relação do tipo *rikô* entre si - podemos ver algo assim:

- 1 - os *ajỹ* tem como *nimá* pacas, veados, cotias e quatipurus;
- 2 - para um veado a paca é um *nimá*;
- 3 - para a paca um veado é *jará*, e uma cotia um *nimá*;
- 4 - para uma cotia uma paca é seu *jará* e um quatipuru seu *nimá*;

<sup>128</sup> Mesmo na couvade pós-parto, ou reclusão por homicídio, que um homem venha a experimentar, a carne de guariba, junto com a farinha de mandioca e alguns peixes pequenos, é a primeira a entrar na dieta tão logo ela se inicie.

5 - o quatipuru é somente um *akutxi nimá* (um *nimá* para a cotia), e não estabelece controle sobre nenhum ser.



**Figura 11**

A partir do esquema acima, tendo como exemplo o veado, este ser é dotado da capacidade de ser *jará* para uma paca, ao mesmo tempo que um *ajỹ* é o seu *jará*. Embora eu não possa afirmar com toda a segurança, aparentemente não se trata de relações dentro de relações, talvez seja, antes, uma multiplicidade delas, formando muito mais uma pluralidade relacional, do que um "todo" encapsulando partes que contenham também o todo.

Uma possibilidade para interpretar o problema, tal como os Awá o formulam - e vemos no exemplo acima -, é dada por Lima em um exercício dialógico com um homem Yudjá (Lima 2005: 338). Em seu pequeno diálogo, a autora chega a uma interessante conclusão a cerca da relação entre os humanos e os *'t'anay* (os espíritos dos mortos), a de que entre seres que se vêem como sujeitos e enxergam outros seres enquanto "Outros" (mortos, xerimbabos, deuses), do ponto de vista desse sujeito:

"são três as tomadas em jogo: sua irreabilidade para outrem; sua indubitável existência para si; por fim, a realidade acima de qualquer suspeita daquele que fala. Se as duas primeiras revelam-se simétricas, a terceira contém ambas: é ela a assimetria perspectiva, e ela é humana" (idem).

Em seguida, a autora reforça que a tal "assimetria perspectiva" pode ser revertida também em benefício dos *'t'anay*. A partir disso, se tomarmos o esquema acima, dos *ajỹ* e seus *nimá*, em que esses seres criam (*rikô*) um conjunto de animais que mantém também relações particulares entre si - podemos pensar que age ali uma perspectiva do tipo

assimétrica para os *ajjĩ*, o que habilitaria tais seres serem *jará* de um conjunto de outros seres cuja a realidade da relação *rikô* só existiria para si mesmos. Nesse sentido penso que os *ajjĩ*, sejam *jará* diferentes do que uma paca é para uma cotia, simplesmente por colocarem em relação um conjunto maior de seres, tal como os humanos ou *Maira* conseguem fazer.

Trata-se menos pensar um todo dividido entre, de um lado, donos, e de outro seres criados por estes, do que pensar o sistema como uma multiplicidade de *jará* e *nimá* variando de acordo com as relações estabelecidas entre os seres. Uma linguagem que concebe múltiplos pontos de vista, com ênfase no aspecto relacional que aqui aparece intensamente. A relação *rikô* sempre será uma relação para alguém, penetrando de forma escalar em diversos intervalos de relações impossibilitando quase que completamente a existência de um "espectador absoluto" (Lima op.cit, p. 88), embora existam alguns seres com pontos de vistas privilegiados (embora não absolutos), como os humanos e os *ajjĩ*, como observamos.

A existência dos seres enquanto sujeitos - a sua consciência mesma enquanto ser vivente em oposição a outras possibilidades de vida - de muitas maneiras, está relacionada à possibilidade do estabelecimento de uma relação do tipo *rikô*. É mesmo um problema de posição, do tipo isto é dono para mim, enquanto aquilo é xerimbabo para mim (ou para ele). A não totalização dessas relações em formas-donos do tipo "donos da caça", "donos das águas", "donos das roças" dentre outros que aparecem à exaustão nas etnografias (para um balanço ver Fausto 2008) - é a marca de como os Awá pensam tal relação *rikô*, que nesse caso está mais próxima de uma anti-maestria (ao invés de maestria, como propõe Fausto [2008] para idéias análogas), uma vez que mestres de criaturas, tal como outras ontologias prescrevem (algo como propiciadores absolutos), não existem. Parafraseando Viveiros de Castro, não estou com isso, advogando que fuja da noção de  dono, "como se fosse uma categoria visceralmente anti-amazônica", mas apenas cuidando para não confundir totalmente o que os Awá defendem, com o que já foi defendido para outros povos amazônicos até agora. A relação *rikô* estabelecida entre um *jara* e um *nimá*, embora proponha uma assimetria relacional, não deve ser reduzida à idéia de "controle", como continuaremos vendo.

\*\*\*

Kelly, ao por em relação alguns regimes de socialidade amazônicos, lembra que nas ontologias perspectivistas (às quais deliberadamente afilio os Awá-Guajá), "pessoas são esses seres duais sujeito/ objeto a que se credita perspectiva e agência (participam da cultura e tem uma alma imortal), mas que ao mesmo tempo são objeto de outra subjetividade (parte da natureza de alguém)". As posições eu/outro de coletivos como esses - seja em relação aos humanos, animais ou espíritos - vão variar de acordo com o ponto de vista de quem quer que esteja se relacionando:

"Pessoas, portanto, não são nem objeto nem sujeito, mas ambos: o ponto de encontro de um Eu reflexivo e da perspectiva do Outro. O contexto determinará quanto a qualidade-de-sujeito (*subjectness*) ou a qualidade-de- objeto (*objectness*) será prevalecente em uma relação" (Kelly 2001, p. 100). (...) A consciência de uma pessoa de sua dualidade sujeito-Eu/objeto-Outro expressa-se, principalmente, no seu reconhecimento da possibilidade de se tornar presa de alguém.

No caso Awá-Guajá (e parafraseando Kelly), a consciência de uma pessoa sobre a sua dualidade Eu/Outro expressa-se, principalmente, no reconhecimento de tornar-se *nimá* ou *jará* para alguém, isto é, na possibilidade da instauração de uma relação do tipo *rikô*. Pensar a relação para não é torná-la menos real, ou menos resistente, como se o fato de estar baseada em pontos de vistas obscurecesse as relações reais no mundo: "um ponto de vista não é uma opinião subjetiva" (Viveiros de Castro 2002, p. 386). Assim, o fato de um ouriço-caixeiro ser um *nimá* para um macaco-guariba, ou um poraquê ser um *jará* para a traíra, nada há de subjetivo. Se observarmos tais proposições sem nos basear na idéia de Natureza - como algo que organiza "naturalmente" o mundo -, e nos abalizarmos por esse outro sistema de pensamento, que prescreve que boa parte das relações entre seres e coisas (que a nossa ontologia defende serem fatos da Natureza), em efeito, possuem um outro tipo de autonomia, conseguiremos nos aproximar do mundo Awá-Guajá, e pensar "alguma antropologia" em cima desses fatos (que não são mais da Cultura, nem da Natureza). Voltemos mais diretamente à etnografia para observarmos pequenos exemplos que sustentam meus argumentos.



## Exemplo 1: Pragas

Uma aldeia Awá-Guajá não é local dos mais confortáveis, e quem afirma isso são eles mesmos<sup>129</sup>. Acostumados ao frescor e a liberdade da floresta, onde permaneceram vivendo até o contato recente, a aldeia, que veio como parte do “kit pacificação” (refiro-me à agricultura; utensílios e espingarda), ainda é algo novo para todos. A aldeia é um local *mynyhy* (feio) enquanto a floresta é *pyryhy* (bonito). Parafraseando Viveiros de Castro, quando escreve sobre a aldeia Araweté, o que ocorre com os Awá-Guajá são aldeias junto a Postos Indígenas, e não o contrário; e a aldeia é muitas vezes chamadas de “*Funai*” pelos Awá. Os tapiris (*tapã’i*) cederam lugar às casas de taipa, e a concentração de pessoas em uma única aldeia como essa trouxe, além das galinhas e cachorros, muitas baratas. O amontoado de coisas e comida que os Awá estocam em seus telhados de palha, e brechas de parede, é tamanho que toda noite uma miríade de baratas aparece zanzando em boa parte dos espaços das casas, do chão ao teto. Nas noites úmidas de inverno sobem por nossas pernas circulando por todo o corpo, por dentro e fora da roupa, da cabeça aos pés. A quantidade de baratas é tão grande que eu (particularmente) tive que me acostumar quanto aos movimentos delas por meus braços e pernas. Quando espantávamos uma do braço, duas já estavam no tornozelo.

Certa vez, conversando sobre o desconforto que as baratas traziam à aldeia, Uirahó me disse que elas eram de responsabilidade da SUCAM<sup>130</sup>, disse mais, que as baratas eram *sucam nimá*, isto é, “animais de criação da SUCAM” (criaturas cuja vida e o controle da vida é propiciado pela SUCAM). Em linhas gerais, a SUCAM é *jará* das baratas. Segundo Uirahó, “a Funai foi a responsável por trazer as baratas até a aldeia”, porém, por não ser uma *jará* das baratas, a FUNAI teve que chamar o verdadeiro “dono” delas, a SUCAM, ela sim, por ser o *jará* verdadeiro (*jará eté*) saberia controlar essa praga. Cada vez que um funcionário da SUCAM vai até a aldeia, ele não está indo para exterminar as baratas, mas sim para controlá-las, pois elas são as suas “criaturas”. Um não vive sem outro, e é disso que se trata o *rikô*. É esta a relação entre a SUCAM e as baratas, uma relação de criação.

Ainda dentro da categoria “pragas”, assim como a SUCAM é *jará* das baratas, um cachorro pode ser *jará* de suas pulgas, tal como uma anta de seus carrapatos (*jatikô*).

---

<sup>129</sup> O contraste entre aldeia e mata; aldeia e céu, é ressaltado todo tempo pelas pessoas.

<sup>130</sup> Superintendências de Campanhas de Saúde Pública, um órgão da Fundação Nacional de Saúde (Funasa).

Quando abatem animais grandes como porcos, veados e, principalmente antas, os Awá, maldizendo o animal, queimam, com um ramo seco de palhas, os pelos do bicho a fim de tirar todos os carrapatos, e reclamam das antas por “gostarem” de criar tantos carrapatos. Dizem: “*tapira jatikôa rikô*” (“A anta cria [*rikô*] carrapatos”). As mordidas de carrapato que qualquer um de nós adquire nas caminhadas pela mata, são associadas a um animal específico: “Esses são os carrapatos de um veado que passou por aqui”, ou “eu fui mordido pelo carrapato daquele porco, ou daquela anta”. Cada carrapato também tem o seu *jará*. Não que nesse caso as antas, porcos e veados controlem os carrapatos, mas, diferente disso, os carrapatos apenas “estão com” esses animais que, como vimos acima, é uma tradução para *rikô*.

Para que não haja mal entendido, os carrapatos são uma chateação para todos, tal como as baratas e algumas espécies de cobra o são. E, se dependesse das pessoas da aldeia Jurití, elas manteriam esses bichos todos bem longe, não muito diferente do que nós mesmos pensamos e fazemos. Porém, quando os Awá dizem que os carrapatos e baratas só vivem a partir desses *jarás*, diferente de nós, estão enfatizando que o que nós chamamos “praga”, trata-se de um descontrole de outra ordem, de uma ordem fenomenológica, relacional - da própria relação *rikô* -, e não de um desequilíbrio ambiental.

“Estar com”, “estar associado a”, também são formas de se interpretar a relação *jara-nimá* que, se aparece como controle, como no caso das baratas, está ausente no caso dos carrapatos.

## **Exemplo 2: Esboço para uma outra onomástica**

Cormier - de cuja interpretação discordarei aqui - observa que cada pessoa é nomeada por um nome de planta, animal ou objeto considerado para a pessoa o seu, nas palavras da autora, *haïma* (um *harypihara*, “consangüíneo”, nas palavras da autora), havendo entre a pessoa e o objeto nominador uma “conexão espiritual”, segundo Cormier. Ela dá como exemplo um homem chamado *takamã-txi’á*, que tem como seu *haïma* a palmeira tucumã (*takamã*). Segundo Cormier, quando uma criança nasce, não recebe nenhum nome, e cabe ao pai (ou marido da mãe), após alguns meses, “discernir o nome descobrindo qual forma de vida ou característica do ambiente é o *haïma* da criança” (Cormier op.cit, p. 91). Assim argumenta a autora sobre esse fenômeno:

"Em alguns aspectos, as relações *haïma* se assemelham a um totemismo individual. Indivíduos são considerados possuírem uma conexão espiritual com a comunidade de outros. No entanto, não existem tabus em se comer um membro de uma dessas comunidades de *haïma*, e geralmente, podem ser alimentos que os Guajá comem, alimentos que não comem, ou objetos que não sejam alimentos. Dos *haïma* determinados, 64% eram espíritos animais, 19% espíritos de plantas, 6% espíritos de aspectos ambientais, 6% eram espíritos de bens manufaturados, 2 % eram espíritos de mel, e 2% espíritos de divindades. Embora os *haïma* fossem tipicamente representados por espécies úteis, eles não representavam necessariamente as espécies mais utilizadas. Das espécies animais, 43% eram espíritos de pássaros, 31% de espíritos de peixe, 10% espíritos de peixes, 8% espíritos de mamíferos, e 8% de espíritos de répteis" (idem, livre tradução, meus grifos).

A autora segue com a sua análise suspeitando ser tal "fenômeno" relacionado historicamente ao xamanismo Amazônico, embora entre os Awá - ela segue - não exista o "papel" do xamã e todos os indivíduos terem um germanidade do tipo *haïma* (*haïma siblingship*). Em seguida Cormier conclui que tais relações tem menos a ver com o "totemismo" aludido anteriormente do que com a idéia de "animismo" (Cormier op.cit, p. 91-92).

Embora Cormier apresente alguns dados interessantes, tendo a discordar de sua interpretação animista e espiritual (dois termos utilizados por ela). Além de eu não ter encontrado nenhuma relação entre uma idéia de espírito e os nomes, a idéia trazida por ela de "conexão espiritual", parece ser nada mais do que relações do tipo que vimos até agora. Em outras palavras, os Awá não mencionam nenhuma idéia que eu ache possível traduzir como "conexão espiritual", porém mencionam outras "conexões" como, por exemplo, se assim quisermos chamar, a relação *rikô* - até por que a idéia mais próxima a "espírito" que encontramos aqui são os *ajÿ*, e não se trata disso. As "relações *haïma*", aludidas pela autora (relações entre um sujeito e seu nome, ou uma mulher seu xerimbabo, dentre outras), podem ser pensadas como a relação existente entre um ser (um *jara*, eu defendo) e um - *imá* (*haïma* em sua grafia lexicalizada). Se colarmos ao *haïma* descrito por Cormier as idéias de *rikô* e *jará*, ambas ausentes em sua análise, poderemos propor uma alternativa à

idéia de *conexão espiritual*, pensando o problema junto com os Awá, a partir de outras regimes de relação como venho argumentando até aqui - e não através dos Awá, fazendo uso de nossas pobres categorias, tal como "conexão espiritual" deixa a entender.

Vejamos então uma proposta alternativa à esta para a onomástica Awá-Guajá.

O verbo *-awiró(k)* pode ser traduzido tanto por "nomear" quanto "ler", sendo este último uso adaptado após o contato. O "meu nome" é dito *harawirokahá*: *ha - r - awirok - ahá* (eu/meu + prefixo relacional + "nomear" + afixo nominalizador); e *nawirokaha* é "o nome dele". Em diversas situações enquanto conversávamos, me aconselhavam (falando em português) para que eu "colocasse o nome" de nossa conversa no papel: "Não vai botar o nome Uirá?", era a forma usual de me deixarem a vontade para escrever, e que muitos me propunham quando eu estava interessado no assunto. Quando eu estava sozinho, escrevendo (*pîpîrîhûm*), alguém sempre me perguntava (também em português): "Está botando nome?"

A idéia de nomes extraídos de animais, plantas, situações e objetos, tal como observado por Cormier (op.cit) é de fato a principal característica da onomástica Awá-Guajá. Além disso, acrescento que o portador de um nome (*harawirokahá*) é tido como *jará* do animal (planta, animal, ou outro ser), que dá origem ao nome. Como exemplo, o meu amigo chamado Uirahó, cujo nome se refere a uma espécie de gavião (*wirahó*), é *jará* desse gavião; Airuhua, cujo nome faz referência a uma espécie de papagaio, é *jará* dos mesmos *airuhú* (papagaio). Assim também acontece com Piraima'á ("peixe que fala no rio"), Jahara (açai), Takya (faca), Panatxi (um tipo de borboleta branca), dentre uma infinidade de nomes que os Awá apontam. Cada portador mantém uma relação de contigüidade com esses seres, objetos e fenômenos. Os humanos são *jará* desses que consideram *nimá*, não como xerimbabos, mas, nesse caso, "duplos metafóricos"; potências associadas à tais agentes humanos. Portanto, defendo que uma tradução para *harawirokahá* ("meu nome") pode ser "aquilo que me nomeia". Assim a formulação *Jahara harawirokahá*, "meu nome é Açai" pode ser também interpretada por "eu sou nomeado pelo açai"; ou *Jutxa'á harawirokahá*, "meu nome é *parente* do espinho da palmeira marajá", pode ser recolocado na forma "Eu sou nomeado como parente do espinho da palmeira marajá"; ou *Piray ma'á harawirokahá* "eu sou nomeado como peixe que pergunta no rio"; ou ainda *Meruã* "eu sou nomeado como zumbido das moscas".

A escolha do nome é dada pelo pai, não há transmissão de nomes como ocorre em diversos grupos amazônicos, não há ritual de nominação, e não tenho conhecimento de qualquer outra prática de troca de nomes. Os nomes entre os Awá não são "nomes" tal como nós definimos, já que embora demarque a "individualidade" do ser, sendo um aspecto intransferível da pessoa, é antes disso um índice; um marcador de relação entre um ser humano (*jará*) e um animal *harapihiara* (cognato), também dito *nimá*.

Lembro aqui que a relação entre um *jará* e um *nimá* é uma relação entre cognatos, e o trabalho de Cormier é rico em mostrar como o processo de perfilhação das mulheres Awá e seus xerimbabos é traduzido como um processo de consanguinização - uma outra tradução possível para *harapihiara* (como vimos no capítulo anterior). Como um exemplo, podemos traduzir o nome *Pinowatxa'á* como "parente da bacaba": Pinowá (bacaba) + *txa'á* (termo de cognção que exprime proximidade genealógica e/ou consangüinidade). Neste caso, tal como observado por Cormier, a bacaba seria uma espécie de *nimá* deste homem, que pode ser visto como o seu *jará*. Assim como um homem cujo nome é *Uirahó* (Gavião) tem o gavião como o seu *duplo* animal. Há, portanto, uma relação de proximidade entre o indivíduo e o ser/coisa que o nomina, sem necessariamente envolver "tabus" (totens ainda menos) ou qualquer outra forma de evitação. É simplesmente relação, uma associação direta. A possibilidade de relacionar pessoas e coisas é a tônica da onomástica Awá-Guajá. *Jara* (o nominado) e *nimá* (o ser ou fenômeno que nomina) são aqui não "donos" e "criaturas", implicando em controle, mas seres que simplesmente estão relacionados (*rikô*) um com o outro.

Algo parecido ocorre entre os Waiãpi, cujo sistema de nomes faz uma distinção entre os nomes que "são só nomes" e os nomes que significam alguma relação ou semelhança com um elemento da natureza. Nomes feitos para marcar a criança no nascimento, e protegê-la de possíveis ataques dos espíritos *jurupari*, e que a medida que a pessoa cresce, até se tornar adulto, o nome vai sendo cada vez menos pronunciado. Segundo Gallois:

"para proteger uma criança, deve-se dizer-lhe o nome humano, para evitar que ela seja considerada como uma criança sem dono, prestes a ser raptada pelos seres sobre-naturais. Para proteger uma pessoa adulta, evita-se pronunciar seu nome justamente porque, nessa idade, os indivíduos já acumularam uma série de relações - de conflito ou cooperação - com essas entidades. Identificar a pessoa pelo nome seria chamar a atenção sobre ela (...)" (Gallois 180-181).

Embora os nomes possam mudar durante a vida (na verdade quase sempre mudam e por motivos diferentes), as próprias pessoas escolhem um novo nome, e mesmo um filho passa a chamar seu pai por um outro nome até que cause algum efeito e o nome "pegue". Não existe, entre os Awá, nenhuma restrição ao fato de duas pessoas manterem o mesmo nome como vemos entre os Araweté e Waiãpi (embora não seja uma regra entre os Waiãpi, alguns cuidados são tomados para que isso não ocorra). Na aldeia Jurití, por exemplo, havia duas mulheres de nome Panatxí, e cada uma era endereçada ao nome de seu respectivo marido, mas isso não era nenhuma solução tecnônimica ortodoxa, uma vez que tais nomes não eram modificados.

Talvez a única ressalva na onomástica Awá-Guajá, esteja no fato de não ser desejável por em relação o nome de alguém com ser ou fenômeno que o nomina (o *nimá*). Desta forma, alguém que se chama *Kaawi'i* ("marimbondo") embora seja um *kaa jará*, alguém que possui relação de proximidade com os marimbondos (*kaa*), não deve ser referido ordinariamente a um marimbondo qualquer, específico. Em um conjunto de etiquetas muito particulares, a onomástica Awá relaciona pessoas e seres sem que uma relação real (ou seja, com seres reais) tenha que ser mencionada, ao contrário, a menção a esta relação pode ser vista como uma ofensa. Pude sentir isso quando deram-me o nome de *Iramú txa'á* (como um nome de brincadeira), cuja tradução pode ser "parente do inhambu". Recebi tal nome devido as minhas longas passadas quando caminhávamos pela floresta, fortemente contrastada com os passos firmes e curtos de meus amigos. Certa vez, ao avistar um inhambu aludi ser ele uma espécie de *hatxa'á* ("meu parente") para mim, ao que me explicaram não ser aquele o meu *nimá* mas um outro (*amõa*), e era assim com todos os nomes, como se existisse um ser "ideal" - na falta de termo melhor -, de outra ordem (ainda que terreno), que nomeie cada um.

Por outro lado, no tratamento usual, os nomes, *harawirokahá*, são menos utilizados do que os termos de parentesco chamados *harawirokahá kînhê* (como já apresentei) e cuja tradução (quase) literal pode ser "nomes reais" (ou qualquer termo que denote realidade e/ou realização)<sup>131</sup>. Muitas vezes, na forma vocativa, um *harawirokahá* pode aparecer junto com um *harawirokahá kînhê* como no exemplo: "*hatxa'á Jui'í, ajú!*" "Meu filho Jui'í,

---

<sup>131</sup> Não saberia traduzir com precisão o termo *kî-nhê*. "*Kî*" é um "sintagma demonstrativo" (Magalhães op.cit) que pode ser traduzido por "assim". Trata-se de uma palavra muito utilizada no final de narrativas, ou exclamações, cuja principal função seria atestar que algo (um evento, por exemplo) ocorreu da forma que está sendo narrado. Uma tradução que os Awá sempre me davam era "foi assim mesmo" ou "é assim mesmo".

venha cá!" (Jui'i pode ser traduzido por pequeno marajazeiro). O fato é que a principal forma de tratamento são os termos de parentesco vocativos, *harawirokahá kĩnhẽ*. Lembro ainda que, além de nomes, são utilizados muitos apelidos engraçados ou carinhosos, principalmente com as crianças como *Imũkũnhẽma'a* ("maracujá bravo"), *Wy'ya* ("flechinha"), *Pacoain* ("rolinha"), dentre outros.

Os nomes Awá parecem estar em relação com a temática da onomástica Tupi-Guarani, "que recorre, como fonte ou critério, ao extra-social: natureza, inimigos, deuses" (Viveiros de Castro 1986, p. 388). Além disso, muitos outros temas aparecem na onomástica Awá, que não poderei considerar aqui, como as mudanças de nome; ganhos de apelido; e até mesmo os desmandos da Funai nos registros, imputando à pessoas nomes que até então não possuíam, porém passam a incorporar (quase como apelidos) já que funcionários do posto passam a se referir às pessoas através desses nomes "inventados". Por fugir do tema de interesse da tese, prefiro somente apontá-los e, em outro momento, baseado inclusive em novas pesquisas de campo, desenvolver esse tópico em toda a sua complexidade. No entanto, destaco o fato da relação *jara-nimá* ser operatriz na onomástica Awá-Guajá, sem que com isso seja pensada como uma relação de controle, ainda que assimétrica, sempre.

### **Exemplo 3: Donos, duplos**

Não seria somente no plano terrestre que seres de diferentes ordens são capazes de estabelecer relações do tipo *jará-nimá*. Entre a terra (*wy*) e os patamares celestes (*iwá*), muitos dos personagens que ocupam os ecossistemas superiores, são - por assim dizer - duplos de seres e coisas que povoam a terra. Duplos no sentido que são versões celestes de seres da terra. Quanto a humanidade propriamente, cada ser humano possui no *iwá* um equivalente celeste, com cônjuges e filhos tal como experimentam na terra. *Nimá* é o termo pelo qual identificam tais duplos celestes, enquanto *jará* seria o equivalente terreno. Assim, todo ser humano (*awá*), é um *jará* em relação seu duplo celeste, por isso, nesse nível específico, *jará* pode ser pensado como sinônimo de *awá*, ocupando a posição humana por excelência (voltaremos a esse ponto).

Além da humanidade, uma boa parte da fauna e flora celeste são reflexos dos respectivos *jará* terrenos, podendo ser chamados de *iwá nimá* ("duplos celestes"), enquanto seus duplos-matrizes (*jará*) vivem na terra. Vejamos:

1 . Os macaco-guariba (*wari*), pretos com as extremidades ruivas<sup>132</sup>, possuem equivalentes celestes ditos ser *wari nimá* (como apresentado no capítulo 2). Este guariba celeste vermelho (*wari piry*) é considerado um animal perigoso, e vêm à terra se alimentar de frutos. Os guaribas terrenos são *jara*, enquanto os celestes são seus *nimá*.

2 . Os macacos cairara (*kaihu*) possuem seus duplos (*nimá*) celestes, também avermelhados.

3 . O velho Takya narrou-me certa vez que a paca, o veado e cotia também possuíam *nimá* celestes, todos vermelhos, enquanto os mesmos animais aqui na terra seriam seus *jara*.

4 . Da mesma forma as palmeiras inajá (*inajá*), bacaba (*pinõwá*), açaí (*jahara*) e babaçu (*hõaĩ*), tem seus duplos (*nimá*) celestes, um pouco modificados, pois dão frutos maiores e melhores durante todo o ano, e são árvores baixas, do tipo que não precisa "trepar" (*ipi*) para alcançar os frutos, basta esticar as mãos.

Além dos listados acima, alguns objetos também possuem uma existência dupla. Por exemplo, as espingardas de boa parte dos *karawará* (como veremos no capítulo 8) são *nimá* das espingardas terrenas, à diferença que ao invés de chumbo elas lançam energia/raios (*tatá*), da mesma forma as flechas, que por lançarem energia são mais eficientes. A vermelhidão (*piry*) dos animais celestes, e a "energia" (*tatá*, "fogo") presente nas armas, parecem estar em consonância com a vermelhidão/quentura (*piry hakú*) do próprio *iwá*. Apesar de ser um local bonito e limpo, vimos que suas águas são quentes, o que obriga a população local a buscar na terra (*wy*) águas mais frescas (*'ya hatxã*), além disso o clima também é desagradável para os humanos que lá visitam. As palmeiras mais baixas, os guaribas vermelhos, duplos ligeiramente diferentes (melhorados eu arriscaria dizer) de suas matrizes terrenas... todos ditos *nimá* dos seres terrenos.

Nesse caso, não é possível reduzir a tradução das idéias de *jar-/imá*, tal com aparece no contexto Awá, através da oposição donos-mestres versus criaturas-xerimbabos, não faria jus ao conjunto de possibilidades que tais idéias conectam aqui. *Jara* é tanto dono quanto uma imagem primordial, uma matriz terrestre que encontra no céu o seu *nimá*, não um xerimbabo, mas um duplo. Restaria eu saber se, para os Awá celestes o mesmo não estaria colocado, para eles a bacabeira do *iwá* (de pouca estatura e muito produtiva em seus frutos) não seria ela mesma um *jará* de seu duplo terrestre, um *nimá*, tendo em vista o

---

<sup>132</sup> O bugio ou guariba (*Alouatta*), conhecido no Maranhão e parte do Pará como "macaco capelão", varia sua coloração de acordo com a sub-espécie, do preto total ao todo ruivo. Os encontrados nas matas do Carú e Pindaré são da sub-espécie *Alouatta Belzebul Belzebul*, de cor preta com rabos patas e, eventualmente, punhos ruivos. Para mais informações, ver a boa descrição de Cormier sobre esta e outras espécies (2003: 161-165).



fato de para os Awá tais categorias serem subordinadas à posição que ocupam os seres. Digo, pelo que estamos observando, *jará* ou *nimá* não são categorias absolutas e elas parecem variar de acordo com o observador.

#### ***Exemplo 4: ha'íra, o mel***

O termo *ha'íra* é traduzível por "mel", e em uma classificação genérica "abelhas", uma vez que os Awá não nominam as abelhas e o mel de forma genérica, mas a partir de sua variedade específica. Por exemplo: *jacújra* ("mel do jacú") ou *kwatíra* ("mel do quatí"). Já o mel, de qualquer abelha, pode ser referido como *ha'íra* ("meu mel") ou *imáíra* ("o mel pronto ao consumo"/ ou ainda, "o mel dele"). A palavra para mel portanto seria - *a'í-*, termo dependente que, para ser substantivado, faz uso do prefixo relacional de referente contíguo (1ª pessoa) "*ha*" ("meu") e o sufixo nominal "*a*" - nesse caso na forma "*ra*"-, como ocorre em quase todas as palavras da língua Guajá. Portanto a melhor tradução para *ha'íra* seria "meu mel" (e *ha'íra* só aparece na forma *ha'i* ao ser enunciada em alguns casos que eu não saberia definir aqui), e em quase todas as frases o mel é referido como *ha'íra*, por isso opto por este uso aqui. Curiosamente, quando se referem ao mel em Português, não se baseiam na distinção terminologicamente entre "mel" e "abelha", tal como nós colocamos, e denominam o inseto e o alimento por *abelha*<sup>133</sup>.

Vimos no capítulo anterior algumas formas pelas quais o mel se apresenta aos Awá, não somente como um alimento poderoso (física e mentalmente), mas como um componente que articula aspectos importantes da vida: saúde e doença; emoções (o mel doce é capaz de dissipar a tristeza) e afecções diversas (como o prazer sexual); um alimento importante, que provoca uma felicidade vital. De forma diversa a outros povos amazônicos que realizam diferentes cerimônias utilizando o mel, os Awá não os incorporam como parte de seu xamanismo, ou tão pouco dedicam à ele benzimentos ou festas rituais, como fazem, por exemplo, os Araweté, misturando mel e açaí, a bebida do canibal celeste *Iaracî* (Viveiros de Castro 1986, p. 354); ou os Parakanã em ocasiões específicas como a sua "Festa das Tabocas", que tematiza a relação entre homens e mulheres, onde são distribuídos mingau com mel, chamados de "xerimbabos das tabocas"

---

<sup>133</sup> O que me causou males entendidos que hoje me envergonho, pois escrevi em meus primeiros diários de campo que "os Awá dizem gostar de comer abelhas", embora eu mesmo nunca os tivesse visto fazê-lo. Tempos depois descobri que ao falarem em Português os Awá utilizam o termo *abelha* também para se referirem ao mel, e nunca falam "mel". E, como é óbvio, os Awá não comem abelhas.

(Fausto, 2001, p. 425) ; ou os *Tenetehara*, conhecidos por executarem uma complexa cerimônia denominada "Festa do Mel", executada até os dias de hoje<sup>134</sup> (Wagley e Galvão, 1961).

Os Awá não contam muitos mitos (embora contem sempre os mesmos), e quanto a origem do mel (*ha'íra*) na mitologia, ele está associado a mais uma das invenções de *Maíra*, que criou os animais de caça, as palmeiras, os peixes, a humanidade dentre outras coisas do mundo. A origem do mel passa, antes de tudo, pela origem das abelhas produtoras de mel, inventadas por *Maíra* enquanto o demiurgo inventava outros seres, e pode ser entendido a partir do seguinte fragmento:

Há muito tempo não existiam abelhas, somente marimbondos *brabos*, que picavam muito os humanos. *Maíra* transformou esses marimbondos em abelhas, e desde então temos diversas espécies delas. (Narrado por Uirahó, 2008)

As abelhas, portanto, são ex-marimbondos (*kaa*), esses últimos já existentes no mundo quando *Maíra* (o filho) surgiu, como vimos no capítulo anterior<sup>135</sup>. Diferente de boa parte dos mitos sul-americanos que atribuem a origem do mel aos animais que lhe controlavam - eram seus donos ou tinham a intenção de sê-lo-, tal como aparece em "Do Mel às Cinzas" (Lévi-Strauss 2004), o fragmento mítico Awá-Guajá que aponta para a origem do mel se refere a uma criação espontânea e magnífica de *Maíra*, da mesma maneira que o demiurgo fez de cupinzeiros os primeiros porcos-do-mato; de pedras as primeiras antas; da casca fresca da palmeira açaí as primeira cotias; e da casca seca desta mesma palmeira os dois primeiros quatis.

Na referida obra de Lévi-Strauss, se tomarmos tanto o importante mito Ofaié sobre a origem do mel (M192), ou os ciclos que atestam a raposa, bem como outros animais, como

---

<sup>134</sup> Ao mencionar o trabalho de Wagley e Galvão, Lévi-Strauss lembra que tal "como seus parentes Tembé, os Tenetehara do Maranhão dedicavam ao mel a mais importante de suas festas" (2004 [1967]:29, ver também Wagley e Galvão, 1961). Lembro também que os dois mitos utilizados na demonstração da parte inicial (para o acorde) de seu "Do Mel às Cinzas" são justamente dois mitos Tenetehara (Guajajara - M188; e Tembé - M189), ambos explicando a origem da tradicional "festa do mel".

<sup>135</sup> Após ser abandonada por *Maíra*, sua esposa, criada a partir de uma árvore, sai em busca do marido, grávida dos gêmeos *Maíra* e *Ajỹ*. Dos filhos na barriga, *Maíra* era o mais sabido e sugere à sua mãe que vá procurar por seu pai, o que ela prontamente assente. Durante a caminhada a mulher encontra folhas bonitas, e o bebê *Maíra*, de dentro da barriga, sugere a mãe que pegue as folhas para ele. Mas ela é atacada por um enxame de marimbondos que estavam escondidos nas folhas. Muito brava e machucada, ela bate com força em sua própria barriga na intenção de matar o gêmeos que carregava no ventre, mas não alcança sucesso. Logo após ela é devorada pelas onças, porém *Maíra* e *Ajỹ* são poupados, iniciando o ciclo de vida magnífico de *Maíra* na terra.

"donos do mel" (M192; M97; M98; M99), ou grandes apreciadores do alimento (M207; M208), chegando no ciclo da "moça louca por mel" no Chaco (M212; M213; M216; M218; e M225), em nenhum deles consegui traçar um paralelo com o fragmento Awá-Guajá. Em todos esses mitos temas como: (1) o desejo incontrolável por mel; (2) a cobiça em apropriar-se das fontes de mel; (3) a disputa entre animais pela primazia do domínio deste alimento; e, finalmente, (4) a conformação do mundo como um local onde os animais não são mais humanos, nem donos do mel (e, talvez por isso não possam mais se alimentar exclusivamente desse alimento), está ausente da passagem narrada pelos Awá. Se, nas palavras de Lévi-Strauss, "mais do que à sua origem, a mitologia do mel se refere à sua perda" (o que é mais do que confirmado pelo material de Lévi-Strauss), no caso Awá, o mel é fruto da vontade de um ser único que o criou, dissociado de disputas sócio-cosmológicas. Talvez a única pista (embora eu não analise) seja o fato dos homens serem picados por marimbondos e deixarem de sê-lo após o advento das abelhas. Da dor das picadas à volúpia sexual promovida pelo mel; antíteses entre prazer e dor que, porém, não tenho condições de analisar aqui. Os mitos levantados por Lévi-Strauss, mostram como o alimento foi manipulado por diferentes animais, e em seguida perdido por eles, mais do que propriamente produzidos por eles, pois o mel, em todos esses casos já existia e estava ligado a um "dono" (como jaguares, lobos-guará, dentre outros animais; ver Lévi-Strauss, op.cit). Para o caso Awá-Guajá, ousou arriscar, não existem mitos (ou fragmentos) que narrem a perda do mel pelos animais pois, como veremos agora, os animais ainda estão associados, ou seja, são "donos" (*jara*) do mel.

## Os méis dos animais

Se *ha'íra* pode ser pensada como uma palavra genérica para designar mel e abelha, cada variedade de abelha é identificada pelo seu nome, ao invés de *ha'íra*. Os Awá consomem dezenas de méis diferentes, doces (*hě'ě*) ou azedos (*irawahy*), a maioria deles muito apreciados. Alguns são impróprios ao consumo devido à acidez ou gosto desagradável, outros embora azedinhos são bastante consumidos e os doces são alimentos próximos à perfeição. Cada espécie de abelha é dita *nimá* de algum animal (seu *jará*). Em meu inventário relaciono 31 variedades de abelhas cujos méis são consumidos pelos Awá, todas elas possuem um *jará*, dito "dono" (ou "animal relacionado") das abelhas e do mel. Por isso, muitas vezes, os méis e as abelhas são nominados pelo nome do seu *jará*, como vemos na tabela abaixo. As abelhas abaixo são as que produzem os méis mais consumidos

pelos Awá, embora não sejam todas as que produzem mel e, muito menos, o universo de todas as espécies que habitem as matas dos rios Carú e Pindaré.

	<b>Mel-Abelha (<i>nimá</i>)</b>	<b>Animal associado (<i>Jará</i>)</b>
1	<i>Tamáira</i>	anta
2	<i>Uhú</i> – chamadas de “abelhas antas	anta
3	<i>Hairawai</i>	arraia
4	<i>Háiratxĩ</i>	capininga (um quelônio)
5	<i>Akutxíru</i>	cotia
6	<i>Tataíra</i>	cuxiú
7	<i>Txaína</i>	guariba
8	<i>Waríra</i>	guariba
9	<i>Haiparíra</i>	jupará
10	<i>Kamytxa'á ha'íra</i>	jaboti
11	<i>Jakarikuíra</i>	jacaré
12	<i>Jacaremukuí</i>	jacaré
13	<i>Jacaréramtxiaíra</i>	jacaré
14	<i>Haikaramakaira</i>	jacaré
15	<i>Tamataira</i>	jacaré
16	<i>Jakuira</i>	jacu
17	<i>Imáíra</i>	paca
18	<i>Mu'uira</i>	paca
19	<i>Hijuirá</i>	peixe que não consegui identificar
20	<i>Piraira</i>	poraquê
21	<i>Japerakú</i>	preguiça
22	<i>Kwatira</i>	quatí
23	<i>Jakãira</i>	queixada
24	<i>Arateiryhú</i> (um mel azedo)	queixada
25	<i>Haipjun</i> (diferente do <i>haipjúna</i> )	a rã <i>iweã</i>
26	<i>Imerikoíra</i>	a rã <i>iwẽa</i>
27	<i>Araphá imáíra</i>	veado
28	<i>Hajpê</i>	Os donos são as abelhas <i>uhú</i> ("abelhas antas")

29	<i>Hajpiúna</i>	?
30	<i>Kamatáira</i>	?
31	<i>Ha'íra pa'á</i>	?

Infelizmente (por falta de competência e interesse) não pude produzir um estudo etno-zootécnico sobre tais abelhas (em sua maioria do gênero *melipona* [sem ferrão], como é comum em toda Amazônia), o que me impossibilita aferir sobre a espécie de cada uma delas, embora algumas sejam relativamente fáceis de identificar. A *tataíra* (*Oxytrigona tataira*), cujo nome em português pode ser o mesmo "tataíra", ou ainda "caga-fogo", "abelha-de-fogo", dentre outros a depender da região do Brasil, produz um mel doce. A *hairatxĩ* provavelmente é a "abelha-limão" ou "iratim" (*Lestrimelitta limao*), abelha incapaz de produzir mel e que vive da pilhagem de outras colméias, instalando-se nelas, do gênero *Lestrimelitta* (pilhadora), diverso das *melíponas*. A abelha *uhú* os próprios Awá me ajudaram a identificar como "abelha-de-anta", trata-se da Manduri-preto (*Melipona fuliginosa*), cujo mel é bastante apreciado. Além desses, um dos méis mais desejados é o - muito doce - *piraira*, conhecida em português como abelha Irapuã, Guaxupé, dentre outros nomes, trata-se da *Trigona spinipes*, famosa por se enrolar nos cabelos de quem estiver perto do enxame. Os Awá a chamam em português de "abelha-tesoura", e em boa parte do Brasil ela pode aparecer como "torce-cabelo"<sup>136</sup>.

Para além das associações melífluo-sexuais que observamos no capítulo 4, e do insuficiente fragmento mítico Awá sobre a origem das abelhas apresentado acima, o mel é um alimento apreciado não só pelos humanos e alguns animais, como o papa-mel (*hairá*), mas de interesse dos seres *karawara* (ou *karawá*), que descem à terra para extraí-lo retornando em seguida ao céu para consumi-lo lá. Um *karawara* chamado *Jarajú* (um tipo de borboleta que no céu é humano, como veremos no último capítulo), vêm à terra coletar diversos tipos de méis, levando-os para o céu em um *kawá txũn* ("receptáculo/ copo branco"), um tipo de *kawá* ("copo") que só existiria no céu. Como sabemos, a capacidade de produção de mel nas colméias é variável, algumas fornecem poucas quantidades, enquanto outras vários litros. Ao passo que algumas cosmologias sul-americanas defendem que as árvores de hoje possuem uma produção aquém das árvores existentes nos tempos míticos (como atesta o mito Ofaié, M192, citado por Lévi-Strauss, op.cit), os Awá

<sup>136</sup> Os Araweté a chamam de *iwahó*, e Viveiros de Castro se refere ao seu mel como "mel de xupé" (Viveiros de Castro 1986: 246), um outro nome para a Irapuã.

defendem que ao encontrarem colméias com pouco mel ou totalmente secas, é por que o *karawá Jarajú* esteve antes extraindo o mel nessas árvores. Ele o faz sem cortá-la ou derrubá-la, diferente do que fazem os Awá<sup>137</sup>. Os Awá não mencionam seres hipóstases do mel, como seriam os *Ayaraetã*, para os Araweté (Viveiros de Castro 1986, p. 246-249), tais *jara* que apresento acima, até podem ser pensados como "donos", embora eu não considere esta a melhor tradução, no lugar disso prefiro sustentar que o *jara* animal e o mel mantêm entre si uma relação do tipo *rikô*, onde um está junto associado ao outro.

Mesmo não havendo seres mágicos do tipo "donos-do-mel", cada abelha (e mel) estão relacionados a um *jará* animal. O mel *piraira*, por exemplo, que pode ser traduzido por "mel do peixe", é assim denominado pois seu *jará* é o poraquê, dito ser, ao lado do jacaré, uma espécie de "dono absoluto" da vida nas águas - os peixes menores são tidos como *manaky nimá* (animais de criação do poraquê). Embora os Awá mencionem a relação *jará-nimá*, para muitas espécies de abelhas os Awá também produzem associações analógicas, a fim de explicarem seus nomes. É o caso da abelha *uhú*, chamada "abelha-de-anta", devido ao formato e a dureza da parede externa de sua colméia (em forma de cupinzeiro, que se parece com uma anta), essas abelhas são tidas como *tapi nimá*, "animais de criação de uma anta", ou, simplesmente, "relacionados a uma anta", sem que necessariamente haja uma relação de controle, já que, nesses casos, não há. Ou a abelha chamada *warira*, que como boa parte das abelhas do tipo melípona (sem ferrão) encontradas na Amazônia, também se nutrem da carniça de animais mortos<sup>138</sup>. Os Awá afirmam que onde houver um guariba morto sua abelha-xerimbabo *waríra* o estará rondando, junto com as moscas (*merú*), e por tal motivo as abelhas *waríra* são chamadas *warí nimá* (*nimá* para um guariba), "é como se elas estivessem chorando a morte de seus *jara*", me disseram certa vez. Mesmo algumas abelhas se associando por questões comportamentais - como o formato da colméia ou hábitos diversos -, não são todas as espécies de abelhas que os Awá vinculam a um dono (*jara*) de maneira analógica. Apenas defendem que cada uma delas possui um, e que com eles mantêm uma relação *rikô*.

---

<sup>137</sup> Seres celestes que se alimentam de mel terreno podem ser encontrados em outras cosmologias. Viveiros de Castro cita um ser de "tipo-*Maĩ* ", chamado *Aranãmi*, o *Maĩ* "que ergueu o firmamento", que vem à terra comer o mel xupé (*iwaho*) e jaboti (Viveiros de Castro 1986: 238). No caso Awá-Guajá, o *Jarajú*, vem apenas coletar retornando imediatamente ao *iwá* para lá consumir o mel.

<sup>138</sup> De acordo com as observações de Lévi-Strauss sobre o mel, para se nutrirem, as melíponas não desdenham substâncias de origem animal e "se interessam pelas mais diversas matérias, desde o néctar e o pólen até a carniça, a urina e os excrementos" (2004: 46)

Sabemos que classificações baseadas em animais, para diversas espécies de mel, além de serem atestadas por diferentes mitologias<sup>139</sup>, são bastante difundida entre os Tupi-Guarani da Amazônia. Entre os Araweté, "se o cauim é um só, os méis são muitos. A maioria é nomeada segundo animais (mel do guariba, do jacu, do veado, do tucano, da onça, da cutia, do papagaio...)", da mesma forma que podem nomear os méis de acordo com nomes de mulheres falecidas que demonstravam preferência por determinado mel - "mel de fulana", de "sicrana", etc (Viveiros de Castro 1986). Os Parakanã também distinguem dezenas de variedades de mel, "segundo o gosto, a abelha, a forma da colméia ou a associação com algum animal" (Fausto 2001, p. 169, meu grifo). Mais do que propor uma "associação" entre as variedades de mel e as diferentes espécies animais - como se fosse uma questão de classificação analógica -, me parece mais produtivo, tendo em vista as formas de ação que vimos até agora, as abelhas (e seus méis) serem pensadas como *nimá* desses animais-donos. Assim, de uma maneira replicante, as relações (*rikô*) entre seres se transformam em outras relações entre seres<sup>140</sup>, e isso não esclareceria somente o mel Awá-Guajá, mas boa parte dos exemplos que vimos até agora. Quero dizer com isso, simplesmente, que não há uma forma pura do *rikô*, ela (a forma) é múltipla, passando por muitas, se transformando em outras, e em outras. Em um caso é "criar", enquanto em outros apenas "estar associado a", dentre outras traduções possíveis. E se o *rikô* Awá-Guajá é múltiplo, as acepções dos termos que o determinam, a saber, *jará* e *nimá*, também o serão. Podem ser donos e criaturas (como no caso dos animais de criação); tal como podem ser duplos celestes relacionados a seres terrenos (como no caso da relação terra e céu, exemplo 3); ou ainda relações consubstancias entre seres humanos (*jara*) e coisas que o nominam (*nimá*) (exemplo 2). Com isso, proponho que para os Awá-Guajá nem sempre *jara* poderá ser traduzido por "dono" ou *nimá* por "ser de criação", e nem sempre a relação entre os dois (*rikô*) será uma relação de "controle" e "domínio" (voltarei a esse ponto).

Para finalizar esse tópico, se a mitologia Awá-Guajá (tal qual o lapidar mito Ofaié citado por Lévi-Strauss a respeito da origem do mel, que no fundo se refere à sua perda),

---

<sup>139</sup> O referido mito ofaié utilizado por Lévi-Strauss (M192), embora tenha "pontos obscuros" (como reporta o autor) é lapidar ao tratar da associação entre animais e méis, quando apresenta o mel como um alimento inicialmente cultivado por diferentes animais (cada animal ganhou do jabuti uma muda de mel), e em seguida, devido a gula e falta de cuidado desses animais, se transforma em um alimento selvagem, produzido pelas abelhas (idem: 63-65).

<sup>140</sup> "Mas, num mundo em que as relações sociais são objetos das transformações das pessoas entre si, ver-se-á que as relações sociais só podem transformar-se em (outras) relações sociais (Strathern op.cit: 262, grifo da autora).

não é explícita em afirmar que, em tempos míticos, o mel era um alimento cultivado por diferentes espécies de animais-gente, para em seguida ser desperdiçado devido à própria avareza desses seres, a sociologia pensa o mel e as abelhas como subordinados à uma relação com esses animais-donos (pessoas) que, nesse contexto, toma a forma da relação entre *pessoas*, mais especificamente, entre *jará* (os animais relacionados ao mel) e *nimá* (as abelhas e seu mel)<sup>141</sup>.

### **Exemplo 5: *Karawara***

Vimos nos exemplos acima que as muitas relações dos Awá com diversos elementos de seu mundo passam pelas idéias de *jara-nimá* tendo como um articulador primordial a idéia de *rikô*. Além das possibilidades acima continuaremos vendo na tese que o *rikô* como forma de relação nos ajuda a pensar a caça e a cosmologia Awá-Guajá.

Além dos exemplos citados, também são *jará* uma classe de seres celestes, chamados *karawara* (ou *karawá*). Um grupo que envolve ex-humanos, espíritos de inimigos (*tenetehara*) e animais, os *karawara*, em linhas gerais são potências animais e vegetais, que no (*iwá*) céu são pessoas - “Awá celestes” como dizem - e quase todos são ditos *jara* (duplos) de pequenos animais, insetos, plantas e alguns objetos. Duplos, por exemplo, do pica-pau, do pássaro jurití, tucano, papagaio, siricora, sabiá, várias borboletas, do marimbondo, da taquara, dentre muitos outros. Todos são exímios caçadores, e embora vivam no *iwá*, todos mantêm um trânsito constante entre céu e terra onde vêm buscar, basicamente, “caça”, “água”, “mel” e outros produtos essenciais que só se encontram na terra (*wy*), além de ajudarem os humanos em curas xamânicas.

Os *karawara* são humanos melhores: mais bonitos; habitantes de um lugar mais limpo e agradável; e, sobretudo, caçadores infalíveis. Cada um especializado em um tipo de caça, então por exemplo, o *Airuhú Jará* (papagaio-gente) só caça porcos, e nada mais, já o *Txapei Jará* (pássaro garrinchão-gente), só caça e come macacos-prego, e assim por diante. Algumas plantas como a bacaba e o inajá, também tem a sua versão *karawara*. O *Inajá Jará* (inajá-gente) é um grande caçador de guaribas e o *Makoró Jará*, um caçador

---

<sup>141</sup> Tal qual os méis, diferentes resinas utilizadas como fonte de luz noturna, são *nimá* de outros *jara*; uma resina chamada *jawarakú*, é dita ser da onça (a onça é um *jara*); a resina da maçaranduba (*mixtirāniká*) tem como *jara* o jacaré; enquanto a resina de jatobá (*itawá*) pertence a anta. Assim como o méis, os Awá conhecem uma grande variedade de resinas que garantem durante a noite, uma luz protetora e anti-fantasma (*ajỹ*), cada uma delas possuindo um *jará* diferente.



exclusivo de porcos, tem como *nimá* na terra o frágil passarinho *makoró* (pomba-galega). Menos do que uma espécie de “super-donos”, os *karawara* parecem ser, de alguma maneira, anti-donos, pois são donos (ou duplos) de uma fauna menor, composta por pequenos passarinhos, insetos e borboletas, e, como veremos no último capítulo, os Awá guardam mais interesse nas maneiras de caçar dos *karawara*, do que em suas formas de “criar”. Após apresentar a caça, nos capítulos 6 e 7, voltarei a discutir os *karawara*. Por ora só precisamos saber que por serem versões celestes de seres terrestres são referidos como *jara* desses seres, não por os controlarem, já que isso parece não acontecer (como veremos no capítulo 8), mas por serem versões celestes desses seres.

\*\*\*

A cosmografia Awá, é favorável para se pensar o *rikô* como um acontecimento que transcende à barreiras sócio-espaciais. A predileção em “criar” animais é algo que pode ser encontrado também no *iwá*, e muitos *karawara* tem em bichos celestes, animais do tipo *hanimá*. Por exemplo, a esposa do *Manaky Jará* (poraquê-gente), tem uma predileção especial por macacos-prego, por isso mantém uma infinidade desses como animais de criação; já o *Kaá Jará* (marimbondo-gente), cria *kamará* (*Teneteharas*, *Ka’apor* e até *Kayapó*, me disse um homem certa vez). No *iwá* os *kamará* vivem soltos, “como as galinhas da aldeia” ao redor da casa de *Ka’á Jará*. E vários outros *karawara*, sobretudo suas esposas, criam animais específicos e seres.

Além do *iwá* celeste, há um patamar subterrâneo no qual, como vimos no capítulo 1, os Awá não tem acesso. Este local não é muito diferente da terra - com suas árvores e rios -, a diferença fundamental entre o patamar dos humanos e este patamar subterrâneo está no fato dos Awá de lá criarem animais domésticos em grandes quantidades, tal como os *karai* (brancos) criam gado. Lá, uma mulher pode ter centenas ou milhares de *nimá*. As aldeias seriam como “fazendas” (dizem os Awá-Guajá), que ao invés de gado e cavalos teriam queixadas, caititus, veados, macacos e diversos outros animais de criação. Esses humanos subterrâneos voltam da caçada carregando diversos filhotes, e após alguns anos de convívio nas aldeias subterrâneas, ao invés de soltarem os filhotes no mato (tal como fazem os humanos após alguns anos de convívio como animal, ver Cormier, 2003), eles os deixam se reproduzir. Nem os soltam como fazem os Awá-Guajá, e nem os comem como fazem os *karai* (brancos). É um local onde prevalece o exagero da domesticação de animais, levada às últimas conseqüências.

## Interlúdio: outras relações possíveis

Antes de prosseguirmos para o fim deste capítulo, se faz necessário ressaltar que não defendo aqui que o o *rikô* é a única ou principal forma de relação entre os Awá-Guajá, ao contrário, ao lado dessa, os Awá, e os muitos habitantes de seu mundo, traçam outras tantas que, porém, escaparão a minha análise, e o *rikô* foi a uma porta de entrada que encontrei (aberta). Nem tudo no mundo Awá-Guajá se "reduz" ao *rikô*, e é bem provável que apenas uma pequena parte desse mundo poderá ser entendida através dessa idéia. Embora eu não explore com a mesma profundidade, apresento abaixo outras formas de pensar uma relação.

Um dos pontos da socialidade Awá antevistos pelo trabalho de Cormier, foi a capacidade de seres não-humanos manterem entre si "relações de parentesco", onde os termos *harypiháry* e *harypiana* (na grafia da autora) são utilizados para descrever não somente as relações humanas e dos humanos com as outras formas de vida, mas também para descrever relações entre seres não-humanos (Cormier op.cit, p. 94). De acordo com a autora, os termos *haypiana-te* e *harypihary*, que em linhas gerais (nas minhas palavras) exprimem proximidade cognática, são idéias que descrevem a relação entre seres de diferentes ordens. Assim a autora observa:

"É de particular importância os *awa* se considerarem *harypihary* e *haypiana-te* de apenas uma forma de vida, os guaribas. De acordo com os Guajá, a similaridade entre eles está no fato de ambos "cantarem", referindo-se ao barulho que produz o guariba, cuja vocalização se estende por um extenso território. Além disso, como discutido no capítulo seis, acredita-se que os guaribas tenham sido criados a partir dos Guajá. O egocentrismo derivado da paternidade plural também é expressado através da relação de germanidade entre outras formas de vida. Enquanto, explicitamente, algumas formas de vida são consideradas dividirem um pai, (uma) consangüinidade parcial se aplica às relações entre comunidades de outros seres. Por exemplo, os Guajá são considerados *harypihary* dos guaribas, e os guaribas são *harypihary* dos cuxiús, porém os Guajá e os cuxiús não são *harypihary* entre si" (Cormier op.cit, p. 94, livre tradução).

Em seguida autora apresenta uma lista com alguns animais e apresenta a relação *harypihary/ haypiana-te* entre cada um, porém não prossegue com a análise. Tomando as idéias de consangüinidade e afinidade como relevantes ao tratar o tema, Cormier encontra uma interessante forma de concepção zoológica, nos remetendo a outras formas que vimos até o momento.

Vejamos agora, a partir da aldeia Jurití!

Para muitos seres do mundo, os Awá traçam relações que estariam em um plano diverso do da idéia de "criar", tal como vimos até agora. Por exemplo, o *kwanú* ("ouriço-caixeiro" / "coendou"), além de ser um *warí nimá* (animal de criação para um guariba), é um *txiá* (afim) para uma preguiça. *Txiá* é um termo vocativo para o pai ou irmão da esposa (*hawajá* é o termo referente), o termo que, para os humanos, exprime uma afinidade próxima (por exemplo, para ego masculino seus *hawajá* por excelência são ZS e MB), e os Awá defendem que tal possibilidade de relação se estenderia a outros seres, tal como o *rikô*. Trata-se, portanto, de um complexo de relações que "atravessa diferentes esferas sociocosmológicas: animais, plantas, espíritos e divindades, todos circulando em múltiplos canais que tanto os ligam aos humanos como os separam destes" (Viveiros de Castro 2002, p. 416). Não se trata, portanto, de uma projeção no mundo natural de relações terminológicas do universo humano (tal como uma forma animismo), mas sim uma forma de apreensão do mundo em que relações entre pessoas, coisas e animais, são pensadas a partir dos mesmos termos pelos quais são pensadas as relações entre pessoas, que, como sabemos para a Amazônia, não devem ser reduzidas à humanidade<sup>142</sup>, mas dizem respeito à afinidade.

Segue abaixo uma tabela com um pequeno conjunto de relações do tipo *hawajá* que os Awá atribuem aos diferentes animais. De forma diferente da assimetria encontrada nas relações *rikô*, as relações *hawajá*, isto é, de afinidade, seriam recíprocas, pois ambos os pólos se enxergam enquanto *hawajá* (afins). Minha tabela conta com associações diferentes da tabela sobre os *harypihary* de Cormier (2003, p.96), porém isso não significa que uma esteja mais correta do que outra, mas sim que trabalhamos em aldeias diversas, conversando com pessoas diversas, em diferentes momentos.

---

<sup>142</sup> "Considere-se, por exemplo, a noção de uma *economia política de pessoas*, várias vezes sugerida para caracterizar regimes de socialidade como o amazônico. Ela é sem dúvida interessante. Ela toma por dado, contudo, precisamente o que não poderia tomar; que se sabe de antemão quem são as pessoas, isto é, que todos os povos do planeta entretêm mais ou menos as mesmas idéias sobre quem se qualifica à condição de pessoa (e o que a qualifica). Mas como é óbvio que esse não é o caso, fica a questão: o que poderia querer dizer uma 'economia política de pessoas' em mundos como os amazônicos, nos quais há mais pessoas no céu e na terra do que sonham nossas antropologias?" (Viveiros de Castro 2002: 415)

<b>animal</b>	<b><i>hawajá</i> (afinidade)</b>	<b>Animal</b>
tatú ( <i>tatu</i> )	↔	paca ( <i>kararuhú</i> )
onça ( <i>jawara</i> )	↔	jaguaririca ( <i>jawaratã'i</i> )
jacamim ( <i>jacamin</i> )	↔	um tipo de inhambu ( <i>iramutuna</i> )
jibóia ( <i>maiú</i> )	↔	cobra ( <i>ma'arãmi'ĩ</i> )
jacú ( <i>jacú</i> )	↔	mutum ( <i>mĩtũm</i> )
jabotí ( <i>kamitxiá</i> )	↔	jabota ( <i>kamitxiá tú</i> )
poraquê ( <i>manaky</i> )	↔	jacaré ( <i>jakaré</i> )
veado ( <i>araphá</i> )	↔	anta ( <i>tapira</i> )
paca ( <i>kararuhú</i> )	↔	cotia ( <i>akutxi</i> )
porco ( <i>txahó</i> )	↔	caititú ( <i>matã</i> )
guariba ( <i>wari</i> )	↔	macaco-prego ( <i>ka'i</i> )
macaco cairara ( <i>kaiú</i> )	↔	macaco-prego ( <i>ka'i</i> )
macaco-cuxiú ( <i>kutxiú</i> )	↔	macaco kairara ( <i>kaiú</i> )

O inventário de Cormier (mais completo do que o meu), ainda relaciona por exemplo o veado mateiro com o foboca; capivara e anta; gambá e jupará; coelho e rato; esquilo caxinguelê e rato; tamanduá e mambira; o gavião-real (harpi) e gaviões menores; dentre outros animais. E ainda relaciona espécies de plantas como vemos na tabela abaixo (utilizo a grafia dos nomes segundo a autora):

<b>vegetal</b>	<b><i>hawaiá</i></b>	<b>vegetal</b>
babaçu ( <i>wã'y</i> )	↔	inajá ( <i>inajá</i> )
tucum (tacamã)	↔	palmeira marajá ( <i>yúia</i> )
bacaba ( <i>pinõwa</i> )	↔	açaí ( <i>yahara</i> )
bacurí ( <i>mukuri</i> )	↔	pequi ( <i>piquiá</i> )
cacau selvagem ( <i>ako'o</i> )	↔	cupuaçu ( <i>kipu</i> )

(Fonte, p. Loretta Cormier, 2003)

Se as relações *hawaja* são algo como relações entre "cunhados" - atuando no plano da afinidade (ou distância cognática) -, com o *rikô* ocorre o contrário, pois todo *jará* e seu

*nimá* são *harapihiara* entre si, isto é, pessoas que compartilham da mesma substância, história e território, parentes do tipo "consangüíneos". O *rikô*, portanto, é o tipo da relação que surge apenas entre seres próximos, tal como os Awá-Guajá definem a proximidade cognática (como já vimos aqui). É isso inclusive o que Cormier defende para a relação existente entre uma mulher e seus animais de criação (*pets*, na definição da autora). Observando a forma quase obsessiva que as mulheres criam seus xerimbabos nas aldeias - certas mulheres mantêm até cinco ou mais macacos cativos - a autora afirma que, sobretudo com o guariba, existe uma relação direta de perfilhação, que transforma o pequeno filhote animal em uma espécie de "filho" da mulher, e, por isso, talvez o guariba seja o *nimá* por excelência. Concordo com a autora ao afirmar a importância dos *pets* como constituintes da vida das pessoas, e a domesticação de tais animais como um dos principais atributos da feminilidade e maternidade. Acrescento, porém, que a idéia de *-imá* (animal de criação) não se encerra nas relações entre humanos e animais, ou mulheres e *pets*. *Nimá*, seria apenas um dos pólos da relação de *criação*, só existindo em relação a um *jará* e vice-versa. A conexão existente entre estas duas categorias, o *rikô*, é uma das formas de manifestação da socialidade Awá, e só a partir dela poderemos entender as relações de parentesco tal como os Awá as formulam.

### Uma proposta para pensar o *rikô*

Se o *rikô* é a relação existente entre um *jara* e um *nimá*, podemos pensá-la atuando onde houverem seres desse tipo, como no quadro abaixo onde retomo as diferentes acepções da idéia. Nas células "Exemplos", retomo os exemplos que já foram apresentados, e em "Relações", mostro a orientação da relação entre um *jará* e um *nimá*, uma vez que a relação *rikô* é sempre orientada e assimétrica.

#### Algumas possibilidades para a relação *rikô*

Possibilidades	Exemplos	Relações ( <i>jara</i> → <i>nimá</i> )
1	pais e filhos	humanos → humanos
2	maridos e esposas	humanos → humanos

3	mulheres e seus animais de estimação	humanos → animais
4	peças na terra ( <i>jará</i> ) e seus duplos celestes ( <i>nimá</i> )	humanos → não-humanos
5	FUNASA e baratas	<i>karai</i> → pragas
6	veados e pacas; todas as relações entre um <i>jará</i> e um <i>nimá</i> animal	animais → animais
7	animais e abelhas/mel	animais → animais/alimentos
8	<i>Ajy</i> e macaco-da-noite	não humanos → animais
9	Um <i>karawará</i> chamado <i>Kadá jará</i> tem uma espécie de marimbondo como <i>nimá</i> , além de ser um caçador de macacos-prego	não-humanos → xerimbabos terrenos e caças terrenas

Retomando a questão final do capítulo anterior e o início deste, observamos pelos elementos apresentados até agora que a idéia de *rikô* é fundamental para entender tanto as relações de conjugalidade, quanto outras formas de subjetivação. Para rememorar o ponto inicial desse capítulo, muito embora os Awá não mencionem nenhum verbo para “casar”, em todas as indagações sobre o tema, me ofereceram o *rikô*, como a idéia de relação entre marido e esposa. Portanto se *rikô* não é casar, casar é *rikô*. Para reforçar o argumento citarei uma passagem, já resumida por mim, de um mito que me foi narrado em 2008 durante a estação seca.

### ***Warí Jará: sobre a origem das relações de gênero***

Conta-se que há tempos um caçador vivia sozinho, solteiro, não possuía mulher alguma. Esse homem não sabia por que vivia sozinho, e por que motivo não conseguia se casar. Certa ocasião, após uma produtiva caçada, abateu um grupo de macacos-guariba (*wari*), capturando um filhote do bando como seu xerimbabo. O homem levou o filhote para casa a fim de tê-lo como animal de criação, mantendo-o amarrado ao tapiri. Tratava-se de um filhote fêmea, cujo apreço do homem era grande: “gostava (*maparahy*) de criá-la”. O homem achava animal muito bonitinho e alimentou-o

fazendo-o crescer, crescer, crescer até ficar grande e bonito. Diariamente o caçador saía a caçar, e a cada nova empreitada trazia à sua casa, mais cargas de carne de guaribas, além de outras caças que gostava de comer.

Durante a ausência de seu dono, a pequena fêmea de guariba se soltava de sua corda, e fazia aparecer carás (*kará*). Até então não existia carás no mundo e foi esse pequeno *nimá* que fez surgir pela primeira vez o tubérculo. Ela assava e comia-os enquanto seu dono estava caçando. Desde então, o homem, sempre que retornava à sua casa após um dia inteiro na mata, encontrava os vestígios de carás assados (*ãmĩhĩ kará* - "cará assado"), como se alguém tivesse se aproveitado de sua ausência, passado por lá, e feito uma bela refeição. Dia após dia era a mesma coisa: não havia rastros de outras pessoas, e só quem ficava em sua casa era aquele adorável filhote de guariba amarrado a uma das vigas do tapirí.

Certo dia, intrigado com tais acontecimentos, o homem resolveu voltar mais cedo, escondido, para casa a fim de averiguar o que estava de fato ocorrendo em sua ausência. Eis que, ao chegar em casa, ele se depara com uma bela jovem, que, naquele momento estava cozinhando os tais carás. Ele fala: "Ah, então você que está cozinhando esses carás! De onde você saiu? Onde está o meu animalzinho de criação?". "Eu não sou guariba", ela responde, "eu sou uma mulher, eu não sou guariba. Sou eu que venho cozinhando esses carás". Ela ainda diz: "*Jahá jará* (que nesse caso quer dizer "eu sou humana", ou "eu não sou bicho"). O guariba cresceu e cresceu, se transformando em uma *kõanhã* ("menina"). Ele não tinha mais rabo, e sua pele era humana. Agora era um ser-humano, uma mulher.

Neste momento, Airuhua, que me narrava o mito, explicou que quando o homem levou o filhote de guariba capturado no mato para sua casa, o animal era de fato um guariba e nada mais. Porém de tanto que o homem o criou ("*rikô, rikô, rikô*"! - assim enfatizou Airuhua), acabou se transformando na jovem que agora ele via diante de seus olhos.

Atordoado, porém muito atraído pela jovem, ele propõe que ela fique com ele como uma esposa, porém a jovem recusa a proposta, acusando-o de ter assassinado os seus pais e tê-la aprisionado como um "animal", tornando-se "dono" dela. Eis que ele se dá conta que aquele macaquinho

que ele havia aprisionado era, na verdade, a jovem que agora ele mesmo pleiteava como esposa. Ele tenta convencê-la a ficar e grita para ela: "*Jahá jará, jahá jará!*" ("Eu sou o seu dono, eu sou o seu dono"!)." Ela recusa, mas ele continua insistindo, dizendo que vai fazê-la esposa: "*Jahá ariku tá* (eu vou criar você)!"

Então, a menina aceita contrair matrimônio com esse homem. Ele passa a caçar para ela, porém sempre que trazia carnes de guaribas para casa ela não comia, dizendo só comer carnes de queixadas. Para ela, dizia ao seu marido, os guaribas eram seus *harapihiara*, consubstanciais a ela, tal como animais de criação. O tempo passou, nasceram-lhes os seios, a jovem menstruou e logo ficou grávida. Mesmo assim ela não agüentou viver na terra (*wy be*), dizendo não agüentar os fortes gritos e rugidos dos guaribas terrenos, pois sempre ficava assustada ao ver seu marido matar guaribas e seus gritos de raiva e desespero.

Por isso, fugiu grávida para o *iwá* a fim de encontrar seus parentes (pai e mãe guaribas) mortos, e que agora lá viviam. No *iwá*, se re-transformou em *Warí Jará*, um guariba vermelho que vive no céu, um "duplo" (*jará*) dos guaribas terrenos. No céu os (guaribas vermelhos) *Warí Jará*, são *Taky Jará nimá*, isto é, animais de criação de um *karawara* chamado *Taky Jará*.

(Narrado por Airuhuá e Panapinhúm, 2008).

Em uma outra versão do mesmo mito, que obtive quase um ano após a versão acima, a jovem *Warí Jará* foge para o céu (*iwá*), porém lá permanece com sua aparência humana, tal como desenvolveu na terra. Fato que, talvez, invalide o mito como de "origem dos duplos guaribas celestes" (animais e vermelhos). Na segunda versão (cuja variação é somente esta final), meu interlocutor defende que a jovem no céu é realmente um macaco-guariba, porém de aparência humana, tal como são os *karawara*<sup>143</sup>. Tendo a pensar esse mito - que narra o provável aparecimento dos duplos de guariba celestes - como uma versão forte de uma suposta "origem das relações de gênero", isto por que, dentre outros temas, está presente a domesticação (*rikô*) e o tema da aliança (também *rikô*) frustrada.

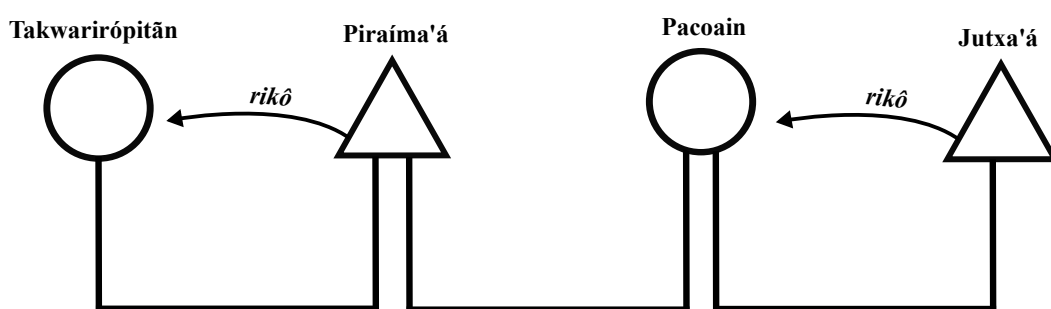
---

<sup>143</sup> Embora tenha sido informado não existir nenhum *warí karawá*, ou seja um *karawara* cuja virtualidade seja a de um guariba.



Aprisionamento e casamento são noções que aparecem juntas, pois o animal doméstico (*nimá*) é a possível esposa desse *jará* - o dono do animal -, um possível marido, mais exatamente um mau marido, ou mesmo um marido raptor. O rapto de mulheres, tal como sugere o mito acima, é uma das possibilidades de estratégia matrimonial, tendo em vista que a domesticação de esposas funcionaria nesses casos da mesma forma que outras relações de domesticação.

Alianças com mulheres do tipo *mihúa* (os *awá brabos*) são possíveis até os dias de hoje (embora eu não tenha encontrado casos atuais). Mulheres *mihúa* raptadas precisam modificar sua dieta e "permanecerem juntas" (*ikwê'ẽ pyry*) ao marido, para que se tornem *imirikôa*, esposas. Por exemplo, as pessoas da aldeia Jurití dizem que Takwarirópitã (hoje com doze anos), filha de Takwarentxa'á, é muito magra pois em sua dieta consome cobras, tamanduás, macacos-da-noite, e outros animais que as outras pessoas da aldeia dizem ser comida de selvagens (*mihúa*). Quando deixei a aldeia Jurití pela última vez (setembro de 2009), dois homens planejavam se casar com Takwarirópitã que, se por um lado era magra demais para os padrões Awá-Guajá, devido a idade "avançada" (12 anos) já devia estar casada há alguns anos. O jovem Jutxa'á, então com dezoito anos, e que não possuía esposa - vivendo de caso com outras mulheres casadas -, passaria a dividir com Piraima'á sua esposa Pacoain, e Takwarirópitã (solteira), ao invés de se casar com o (também solteiro) Jutxa'á, se casaria com Piraima'á, como uma segunda esposa, enquanto a primeira esposa deste passaria gradativamente a Jutxa'á. Como no modelo abaixo:



**Figura 12**

Enquanto Piraima'á "pega" (*apy*) e "cria" (*rikô*) uma nova esposa, o solteiro Jutxa'á, que já havia participado da concepção da segunda filha de Piraima'á, passa a ser o segundo marido de Pacoain, ao passo que a jovem, e outrora *mihúa*, Takwarirópitã, passará a

freqüentar a fim de, através de uma boa alimentação, se transformar em *imirikôa* e, conseqüentemente, *awaeté*. Mesmo esse não sendo um caso de rapto de esposa, nele encontramos algo semelhante ao fenômeno, a saber, a possibilidade de incorporação através do casamento de uma jovem esposa que, ainda, não é totalmente humana (*awaeté*), mas, ao contrário, estrangeira (*mihúa*). Se o *rikô* é o mais próximo que podemos chamar de conjugalidade, essa forma é extremamente eficiente em transformar estrangeiras (*mihúa*) em esposas (*imirikô*) ao anular as distâncias através do amansamento: rapto, amansamento e casamento podem aparecer de forma complementar.

Em níveis censitários, os raptos ocorriam com muita freqüência antes do contato, quando os diferentes grupos locais mantinham pouca ou nenhuma relação entre si (como apresentei no capítulo 3). Atualmente, o tema do rapto, *apy* ("apanhar mulher") está relacionado fundamentalmente aos estrangeiros *mihúa*, e tais mulheres são bastante cobiçadas, como também já mencionei. Mesmo assim, na vida cotidiana, o verbo (*a*)*py* ("pegar") também pode ser utilizado como sinônimo de "casar" no lugar do muito utilizado *rikô*. Diversas foram as vezes que, ao questionarem se eu possuía informações sobre os tais *mihúa* (os Awá "isolados"), os rapazes jovens se gabavam a mim que caso encontrassem as jovens desses grupos, a levariam para casa e as manteriam presas, agarradas ao corpo, dentro de suas redes, mantendo-as juntas a si (*pyry*), o tempo que fosse necessário. Isso seria necessário por dois motivos: (1) para que ela não fugisse de volta para floresta, e (2) para que bem junta ao homem, se acostumassem um com o outro. Se uma aproximação dessa qualidade ocorresse (a jovem permanecer agarrada ao corpo do marido por muitos dias), ela permanecerá esposa durante muitos anos. Essa é uma idéia muito difundida entre os Awá, que estabelecem uma relação direta entre o manter-se junto à alguém (*pyry*)<sup>144</sup>, como essencial para que ocorra uma boa relação, seja ela qual for (paternidade, casamento, e mesmo criação de animais). Vejamos um exemplo.

Após ser atacada por uma jararaca, a cadela de Airuhúa morreu, provocando uma grande tristeza em sua dona. Semanas depois, a fim de suprir a perda da finada cadela caçadora, a mulher conseguiu por intermédio de um jovem ribeirinho chamado Chico<sup>145</sup>,

---

<sup>144</sup> O termo *pyry* funciona com uma "posposição adessiva" (que exprime adjacência) podendo ser traduzido tanto como "junto a" ou "para junto de", como nos exemplos: *ipyry* - "junto dele"; *hapyry* - "junto a mim" (Magalhães op.cit: 56).

<sup>145</sup> Chico do Cajú, que nasceu às margens do rio Carú, é um jovem de 25 anos muito querido pelos Awá, e contratado pela Funai para ajudar em tarefas pesadas do Posto Indígena, como a construção de barracões, abertura de roças, limpezas de pomar, dentre outras.

um filhote de vira-lata para ter como animal de criação (*nimá*), e com o tempo ajudasse-a nas caçadas de sua família. O pequeno filhote, logo já circulava pela aldeia e, como todo xerimbabo em seus dias iniciais, era a principal distração de todas as crianças, sendo motivo de orgulho e cuidado dos adultos, principalmente sua dona, que ficara muito feliz como o seu novo cãozinho. Como eu passava boa parte dos meus dias de aldeia deitado em qualquer rede que houvesse disponível na casa de Uirahó e Airuhua, inevitavelmente tive aquele cãozinho comendo as pontas do meu chinelo e lambendo meus dedos sujos de terra. A todo momento uma criança colocava o animal no meu colo para que eu o acariciassem e mesmo brincassem com ele. Devo ressaltar que a minha convivência com os cães da aldeia Jurití nunca foi das melhores, dos vários ataques que sofri repentinamente, uma forte mordida me deixou sem andar durante pouco mais de uma semana, o que quase me tirou do campo devido a profundidade da ferida (e cuja cicatriz na canela carregarei pelo resto da vida).

É certo que aquele simpático filhote não representava uma grande ameaça - nem mesmo a um etnógrafo desajeitado -, por isso muitas pessoas puseram-no em meu colo a fim de que ele se acostumassem comigo, pois, quase sempre as crianças, se lembravam em tom zombeteiro da mordida que eu havia tomado. O jovem Kaau'i'i alertou-me para o fato de que caso o cachorrinho permanecesse um tempo sob os meus cuidados, se acostumaria com a minha presença e, tão logo crescesse, não me atacaria tal como ultimara seu predecessor. Devido aos meus cuidados o animal me tomaria como mais um *jara*, um "dono". Argumento não muito diferente do que *nós* utilizamos para os nossos animais domésticos, focos de cuidado e "atitudes rituais", como os gatos e cachorros (para evocar o célebre artigo de Leach 1983, p. 174). Por isso, respondi a Kaau'i'i que a minha aproximação com o cachorrinho não serviria de muita coisa, uma vez que eu não acompanharia o seu crescimento de perto, e inevitavelmente o animal se esqueceria de mim. Foi nesse momento que Kaau'i'i me forneceu uma informação relativamente simples porém que, até agora, parece basilar para entendermos os processos de transformação de pessoas Awá-Guajá. Explico.

Segundo o jovem - e diferente da relação que o *ocidente* mantém como seus seres criados, perfilhados e estimados, sejam humanos (filhos, por exemplo) ou não (animais de estimação, por exemplo)-, independente do tempo que eu passasse longe do cachorrinho, o fato do filhote me cheirar e me reconhecer nesses seus primeiros dias de infância, faria com que ele não se zangasse comigo em sua idade adulta. Além disso, e segundo essa

idéia, os ataques dos cachorros da aldeia a mim não estavam associados ao fato de eu ser um estranho (isso também, obviamente), mas, principalmente, por eu não ter mantido contato com eles enquanto filhotes e agora já era tarde demais. Mesmo que os animais adultos se acostumassem comigo, nada os impediria de, uma hora para outra, me estranharem e atacarem-me, como fizeram outras vezes. Se o filhote de cachorro me reconhecesse naqueles seus primeiros meses de infância enquanto um *jara*, ele não me morderia nem se zangaria comigo na idade adulta, mesmo eu ficando anos sem voltar para aldeia. O importante, ao que parece, seria esse primeiro contato, ainda quando o ser é um filhote. Kaui'i afirmou-me que não se trata de esquecer ou lembrar (*imaharê* ou *imarakwá*), mas que a convivialidade é facilitada a partir desses encontros na fase pré-matura de cada ser, seja um animal de criação ou - como vimos acima - uma esposa. Certamente não pretendo extrair de um registro tão pequeno princípios sociológicos amplos, muito menos estou seguro que a explicação seja tão simples, uma vez que, por outro lado, eram dirigidos a mim comentários do tipo que mais cedo ou mais tarde eu precisaria retornar à minha casa em São Paulo, pois minha família estaria com saudades; ou que minha mulher se casaria novamente; e mesmo meu sogro se zangaria comigo<sup>146</sup>. Embora nestes comentários a idéia de esquecimento (*imaharê*) nunca estivesse presente, o problema era sempre a idéia de uma dolorida lembrança (*imarakwá*)<sup>147</sup>, que poderia me deixar triste e me adoecer. Mas, voltando a idéia de *pyry* ("junto a"/ "para junto de") e *rikô* ("estar junto em movimento" e/ou "produzindo uma ação"), parecem sê-las idéias centrais que informam desde o rapto de mulheres, usuais antes do contato (e ainda esperado pelos Awá que vivem na iminência de encontrarem os "isolados"), quanto na captura de animais.

*Pyry* ("estar junto" ou "estar próximo") é uma categoria que revela muito da socialidade Awá-Guajá, sendo ela mesma a condição do *rikô*, porém não devem ser confundidos. O próprio termo de cogação que exprimiria, em linhas gerais, a "consangüinidade" deve ser traduzido linguisticamente por "o que está junto de mim" pois *harapihiara* é uma outra forma para *hapyryhára* no caso Awá-Guajá, como sabemos para diversos casos amazônicos, a "consangüinidade" nada mais é do que uma ultra-proximidade, a ponto de estar inscrito no próprio termo de cogação:

---

<sup>146</sup> Comentários semelhantes a tantos outros, que os etnógrafos descrevem ao explicarem o desconforto moral aludido por seus interlocutores, por estarem sozinhos no campo.

<sup>147</sup> Fato curioso, e que ainda estou para entender, ocorria toda vez que eu espirrava. Após um espirro, quem estivesse por perto comentava comigo, e com todos em volta, em tom de brincadeira, que era um sintoma de saudades de minha esposa, pois quando se pensa muito em alguém sente-se vontade de espirrar.

*hapyryhára* → *ha* + *pyry* + *hár* + *a* = "eu"/"meu" + *junto* + afixo nominalizador " *hár* " + sufixo nominal "*a*" = **"aquilo/o que está junto a mim"**

Assim, todas as relações do tipo *rikô* são ditas como aquelas estabelecidas entre seres que se reconhecem enquanto *harapihiara*. Todo ser dito *nimá* é *harapihiara* de seu *jará* e vice-versa. Esse tópico é discutido também por Cormier ao demonstrar que a relação entre uma mulher e seus animais de estimação (os macacos mais especificamente) é uma relação entre consangüíneos (*harypihary*, em sua grafia) pelo fato dos macaquinhos serem ditos os xerimbabos (*hanimá* em sua grafia) das mulheres. Todas as sete espécies de macacos conhecidos pelos Guajá são tomadas como xerimbabos (*pets*), são eles: macaco-guariba; macaco-prego; cairara; o sagüi *atamari'i*; cuxiú; macaco-da-noite; e o macaco mão-de-ouro, este último com pouquíssima incidência na região do rio Carú. Cormier ainda ressalta que todos os *pets* são chamados *hanimá*, e os macaquinhos são referidos pelo termo *hamymyra*, "minha criança", o mesmo utilizado pelas mulheres ao se referirem à sua prole em geral (op.cit, p. 115). A autora argumenta que embora toda "vida da floresta" (*forest life*) seja considerada um "parente" (*kin*), os macacos de estimação são incorporados mais diretamente ao sistema de parentesco, sobretudo no nível doméstico. Segundo Cormier, diferente de outros animais, os filhotes de algumas espécies de primatas podem, após "incorporados" a uma família, receber nomes próprios e apelidos que denotariam parentesco como: "papai avermelhado", para um guariba<sup>148</sup>; "irmã" ou "filha", para um macaco-cuxiú (fêmea, imagino); "cunhadinho" para um macaco-da-noite; e "marido do sagüi", é dito do sagüi *atamari'i* (Cormier 2003, p. 115).

Cormier não fornece mais informações sobre tal fenômeno, mas ao mencioná-lo retoma a idéia de "conexão espiritual" denominando-a agora por *spiritual siblingship*, afirmando que tanto:

"os nomes pessoais dos macacos, quanto os nomes pessoais dos Guajá, representam uma forma de animismo, pelo qual (os seres) são nomeados por uma planta, animal, ou objeto que acreditem dividir uma relação espiritual especial. Conceder nomes pessoais aos macacos, sugere que os Guajá enxergam a natureza dos macacos como similar a dos humanos Guajá" (idem, meus grifos, livre tradução).

---

<sup>148</sup> Embora a autora não explique, um apelido como esse provavelmente está relacionado a vermelhidão presente nas extremidades de seus membros e rabo.

Embora eu não tenha observado nenhum caso de nominação de animais na aldeia Jurití<sup>149</sup>, traçar relações de parentesco entre os diversos animais domésticos é algo comum também entre os Awá de lá, e os termos *harapihiara* ("irmão"), *imena* ("esposo"), *imirikoa* ("esposa"), *imymyra*, *taira* e *tayra* ("filhos dele/dela", a depender do sexo dos pais, e do falante), são acionados à todo tempo a fim de demarcar relações específicas entre animais. A forma particular de domesticação desses macacos encontrada por Cormier, cuja relação de parentesco é tida como central ao seu trabalho, denota menos uma "proximidade de natureza entre humanos e animais" (como defende a autora), mas sim uma outra forma de relação, que postula certas homologias relacionais e não "proximidade de natureza". A noção de "sistemas anímicos", tal como trabalhada por Descola (1992) é alternativa à dicotomia natureza e cultura, posta a criticar tal dualismo e não reforça-lo, tal como parece sugerir Cormier ao pensar os humanos e os macacos como de natureza similar, ao mencionar a nominação. Se pensarmos juntos com a idéia de *rikô*, a citada nominação dos macacos, fará parte de um sistema de classificação que recusaria o par natureza e sociedade, uma vez que "a natureza e a sociedade não são neste caso separadas por fronteiras ontológicas" (Descola 1992, p. 116).

Como exemplo, o *atamari'i* (sagüi) de Panatxĩ era mantido preso pelo pescoço, e atado a uma viga de sua casa. Sua dona o mantinha assim por ser o animal *imahy* (nervoso/raivoso/"brabo"), e por fugir constantemente para encontrar o sagüi de sua avó, *Ãmãpĩrãwãe*. Ambos eram machos e quando se encontravam gritavam muito e reviravam os objetos. Segundo Panatxĩ o sagüi de *Ãmãpĩrãwãe* e o seu eram *harapihiara* entre si, por isso permaneciam juntos para *watá* (caminhar/caçar/coletar), *watá pyry* ("andar junto") para ser mais preciso. Quando perguntei-lhe se, uma vez sem sua coleira, o sagüi não fugiria para floresta para encontrar com outros cognatos (*harapihiara*), disse-me que os sagüis da floresta são *mihúa* (selvagens) para o seu *nimá*, portanto, só seriam *harapihiara* os sagüis que vivem naquela aldeia. Sugerindo que, tal como as relações de parentesco, a relação entre dois animais só podem ser traçadas a partir da relação que cada um estabelece em seu mundo. Mesmo os termos de parentesco "transpostos" para as relações animais, tal como vimos no exemplo de Cormier linhas acima, são dirigidos de acordo com o caso, e não há uma regra absoluta que prescreva substância e forma. Em outras palavras, cada

---

<sup>149</sup> Salvo alguns poucos cachorros que passaram a ser nominados por parte dos funcionários do posto e os nomes adotados por seus donos.

xerimbabo será parente de outro de acordo com a espécie, a história, forma de domesticação, humor de sua dona, e outros detalhes.

## **Rikô e familiarização**

Um modelo elaborado para a Amazônia, a respeito das relações entre "donos" (ou "senhores") e "criaturas" (ou "xerimbabos"), foi o que Fausto denominou "Predação Familiarizante". A partir da relação entre os humanos e seus xerimbabos oníricos que auxiliam os primeiros em suas curas, Fausto observa um aspecto fundamental da socialidade ameríndia, a saber, as "relações assimétricas de controle, real ou simbólico, conceitualizadas como" formas de adoção, e pertinentes à quatro domínios: caça, xamanismo, ritual e guerra (Fausto 2001, p. 413). Não pretendo discutir em detalhes o modelo do autor, uma vez que, além de ser de uma ambição generalista, foi retomado de forma comparativa em um artigo recente (Fausto 2008)<sup>150</sup>. Ao apresentar "a operação de aquisição do poder xamânico como um processo de familiarização de entes extra humanos, com frequência associados à predação e ao canibalismo", o autor nota que "a relação familiar é modelada por duas relações assimétricas que envolvem controle e proteção: aquela entre pai e filho e/ou aquela entre dono e bicho de estimação" (Fausto 2001, p. 415-416). Das formas que prevêem o esquema da familiarização, além dessas duas, ainda estariam o controle simbólico sobre objetos rituais e ornamentos corporais (Ikpeng, Tukano); a dessubstanciação de animais caçados a fim de retirar-lhes suas armas (Makuna); os cativos de guerra (Tupinambá) e crianças raptadas (Ikpeng, Curripaco) tratados como xerimbabos; e, por fim, o processo de apropriação/ domesticação do espírito de uma vítima/presa humana pelo seu carrasco, como ocorre em diversos povos (como os Araweté, Nivacle, Wari) (idem, p. 417). A doutrina dos cantos de cura *karahiwa*, dados pelos *akwawá* (inimigos oníricos que auxiliam ao xamã) entre os Parakanã "ou a idéia de alteração (devir-outro) do matador araweté" prescrevem um ordenamento semelhante entre as operações de domesticação no xamanismo e na guerra, e "ambas são parte de uma

---

<sup>150</sup> O modelo de Fausto, dialoga diretamente com a idéia de "economia simbólica da predação", tal como desenvolvido por Viveiros de Castro. Assim formula o autor: "Em resumo, se de fato é possível falar em uma economia simbólica da predação (Viveiros de Castro 1993), é preciso desenvolver seu complemento - que não é uma teoria da reciprocidade equilibrada, mas sim das relações assimétricas do tipo pai-filho ou sogro-genro, constituídas por meio do homicídio e do sonho-transe. A predação é um momento do processo de produção de pessoas do qual a familiarização é outro. Não se compreenderá o sentido da guerra ameríndia por sua redução às relações simétricas de troca, mas sim pela construção de um *modelo das relações assimétricas de controle simbólico* (Fausto 2001: 418, grifos do autor).

economia generalizada de produção de pessoas" (Fausto op.cit, p. 417-418). Tal como no *rikô* Awá-Guajá:

"os temas principais são ontológicos: aquisição de alma e virtualidades de pessoas, nomeação e existência, desenvolvimento das capacidades plenas da pessoa e maturação, controle sobre os processos mórbidos e longevidade, conquista sobre a morte e imortalidade" (idem).

Fausto utiliza o modelo da relação entre senhores e xerimbabos, que prescreve um vínculo de proteção e adoção, como constituinte de um tipo de socialidade particular encontrada em diversos grupos amazônicos, e mais especificamente no xamanismo Parakanã. Tal modelo denominado predação familiarizante atesta, de forma bem sucedida, que as diversas relações, seja entre matador e vítima pós-homicídio, ou entre xamãs e espíritos auxiliares (dentre outras) são pensadas como uma forma de "filiação adotiva":

"A relação prototípica de controle nas sociedades ameríndias não é, porém, a do mestre e do escravo, mas a do senhor e do xerimbabo, que é exercida praticamente na familiarização de animais e no rapto de crianças estrangeiras. Estes porém, não são senão casos particulares de uma estrutura relacional mais ampla, que envolve a familiarização do princípio vital da vítima na guerra e de espíritos de animais no xamanismo (Fausto 2001, p.539).

O autor não menciona a relação marido-esposa em seu primeiro esquema (2001) relacional, diferente do que encontrei entre os Awá (embora, talvez, não seja por acaso o modelo da predação familiarizante surgir a partir de uma sociedade que prescreve justamente o casamento com ZD). No entanto, em uma análise mais recente, Fausto insere a "maternidade" e a "matrimonialidade" no artigo em que retoma as idéias de "maestria" e "domínio" como fundamentais à compreensão das sociedades amazônicas (Fausto 2008). A "maternidade" é tratada como um caso particular das relações de maestria e "se expressa nas figuras da mãe da caça (ou de alguma espécie em particular) ou da mãe de plantas (em especial, as alucinógenas). Contudo, o uso da categoria "mãe" para designar entidades similares aos donos é restrita etnograficamente, além de não se aplicar ao espectro mais geral de relações de domínio que caracterizam a noção de dono-mestre" (idem).

De uma forma um tanto diferente, o caso Awá-Guajá questiona o "absolutismo" das formas *dono-mestre* - sugerindo uma multiplicidade de formas que não se sobrepõem - e concebe a maternidade (fisiológica) a partir de um modelo onde o que prevalece é a relação *rikô*, que nem sempre será uma relação de controle, diferente do que Fausto



defende para a maestria, "*relações assimétricas de controle simbólico*" (Fausto, 2001, p.418, grifo do autor). No caso Awá-Guajá toda relação *rikô*, estabelecida entre um *jara* e um *nimá* é sim assimétrica, da mesma forma que Fausto pensa as relações de maestria, porém nem sempre o que estará em jogo será domínio e controle. Por exemplo, a relação entre um *karawara* dito ser, no céu, *jara* de determinado animal terreno, como o *Makaró Jará* (pombo-galega celeste) e seu correlato terreno, não é uma relação de controle. As qualidades desse *karawara* estão relacionadas ao fato dele ser um exímio caçador de porcos (como veremos no capítulo 8) e não por controlar as pombas-galegas (*Patagioenas cayennensis*) terrenas. Dessas últimas, o *Makaró Jará* é apenas uma "versão celeste" ou "duplo", como venho chamando aqui. Ainda assim, as pombas-galegas (*makaró*) terrenas são ditas *nimá* de *Makaró Jará*, mesmo não sendo controladas por esse. Isso sugere que o *rikô*, relaciona seres, sem necessariamente produzir uma relação de poder, domínio ou controle, mas sim assimetria, tendo em vista que, por exemplo, o *Makaró Jará* é humano e o *makaró* terreno não. E as versões humanas, ou que pelo menos se pensam enquanto humanos, são as que se vêem enquanto *jara*.

Fausto observa que o conceito de *maestria* "é tão central à compreensão das sóciocosmologias indígenas quanto a afinidade" (Fausto 2008, p. 330). No caso Awá, me parece que "maestria" e "afinidade" (no sentido de idéias que determinam o casamento, em uma teoria da relacionalidade generalizada, nas palavras de Viveiros de Castro, 2002) não podem ser pensadas isoladamente. E quanto a aliança especificamente, ela é, para os Awá-Guajá, uma forma de "maestria" (*rikô*). Ao apontarem que casar é *rikô* (ação que está em vários lugares, produzindo afecções entre seres de diferentes ordens, inclusive entre um homem e a filha de sua irmã, ZD) os Awá asseveram que a aliança é um caso particular da maestria. Se a intenção é justamente "fazer parentesco quer dizer outra coisa", as idéias Awá-Guajá para o casamento, "não só determinam outros referentes que os nossos, como envolvem outros componentes" (Viveiros de Castro 2002, p. 407).

Quanto a "matrimonialidade", nas palavras de Fausto, o autor a sugere a partir da perspectiva do xamanismo, pois o xamã constitui verdadeiras famílias espirituais: tem uma esposa, afins e gera filhos-espíritos" (Fausto 2008, p.351). E, a partir do exemplo Nambikwara-Mamaindê traça, para ele o que é a relação entre "matrimonialidade" e "familiarização":

Os Nambikwara-Mamaindê nos fornecem o exemplo mais sugestivo dessa assimilação entre casamento e familiarização (Fausto

2001b). A esposa-espírito, que é um jaguar, é denominada da *mãindu* ("minha criação" ou "meu xerimbabo") pelo marido-xamã. Como era de se esperar, observa-se também aqui a instabilidade posicional que marca, em geral, as relações de mútua constituição entre xamãs e auxiliares: "não se sabe ao certo quem está 'criando' quem. Embora o xamã chame a mulher-espírito de 'minha criação', ao partilhar comida e enfeites corporais com ela o xamã indica que é ele quem está sendo 'criado' por ela" (Miller 2007, p.199) (Fausto 2008).

De fato o exemplo acima é rico ao apontar um mecanismo que, se cósmico para os Nambikwara-Mamaindê, para os Awá-Guajá está no plano da sociologia (embora, como ainda veremos, casamentos com mulheres celestes também podem ocorrer), onde as esposas são tidas literalmente como "minha criação", ou em uma tradução literal "objetos do meu criar" (*imirikôa*). E se a cosmologia Mamaindê esposa uma recíproca na relação de "criação" entre maridos-xamãs e esposas-espíritos, a sociologia Awá-Guajá - bem como a Tupinambá, como vimos acima - também defende que maridos "criam" esposas, esposas "criam" maridos (essa é uma tese Awá-Guajá).

Uma mulher mais velha (muitas vezes viúva) pode propor casamento a um jovem promissor da mesma forma que os homens fazem com as mulheres: *jahá ni rikutá* ("eu vou/quero criar você"). Foi assim inclusive que Airuhúa e Uirahó se casaram, ela com 24 e ele com 16 anos. Um casamento estranho, mesmo para os padrões Awá, onde mulheres mais velhas (quarenta ou mais) desposam jovens adultos sem esposa (em torno dos vinte anos). Porém, esse e outros arranjos um tanto "bizarros" são concomitantes ao contato, momento que historicamente os Awá foram dizimados, e sofreram uma drástica depopulação, o que influiu diretamente nos arranjos matrimoniais (incesto, mudanças no padrão residencial, poligamia onde não havia etc), a literatura etnológica está repleta de exemplos como esse (para dois casos Tupi-Guarani desesperadores ver Müller, 1993; e Wagley, 1988). À parte isso, as mulheres são ditas "criarem" seus maridos, porém o argumento não me foi fornecido com todos os detalhes que apresentei do casamento a partir do ponto de vista masculino. O fato de eu ser homem, não deixou que eu apreendesse com apuro o *rikô* (casamento) tal como as mulheres mantêm com seus homens. Independente disso há uma assimetria real nesta relação que fugiria a qualquer forma de dominação masculino-feminino e instaura um tipo de socialidade inter-sexual, que prescreve a esposa (*imiriko*) como alguém que é resultado da ação *rikô*, e assim são as esposas, não os homens (*imena*). Se por um lado podemos colocar homens e mulheres

mantendo relações do tipo *rikô* entre si, a assimetria, atestada pela língua, é colocada a partir do ponto de vista masculino, e não ao contrário.

Embora as esposas não sejam referidas como *nimá* (tal como o são outros seres), a relação mantida entre elas e seus esposos, é dita homóloga a que é estabelecida entre os *jara* e os *nimá*. *Imirikôa* (uma esposa), "aquela que eu crio", nessa tradução seria um termo cuja acepção é cognata a *nimá*, "aquele/aquilo criado por alguém" ou "aquilo que se relaciona com alguém através de uma relação *rikô*", remetendo-nos à idéia de esposa como alguém "criável". Noto ainda que a tradução de *rikô* por "criar", embora seja muito enfatizada pelos Awá-Guajá, também é encontrada na língua Guaraní Mbya (como vimos acima), e em seu "Vocabulário do Guaraní", Dooley traduz "criar" por *-reko* (Dooley, 1982, p.240).

Isto posto, podemos propor que o processo de parentesco Awá-Guajá, está baseado em uma lógica de produção e transformação de meninas em esposas, e é em certa medida prescrito pelo esquema relacional *jara-nimá*, tendo na idéia de *rikô* a sua melhor forma de compreensão. Ao fazer tal aproximação não estou sugerindo que as pessoas vejam animais domésticos (além de outros seres ou objetos "criados") e esposas da mesma forma, mas que a produtiva relação *rikô* ocorre em ambientes diferentes. A complexidade desta relação está no fato de não se desenrolar em um nível específico de realidade, e a despeito de seu caráter realista, ela ocorre em diferentes esferas da vida sem necessariamente reduzir uma à outra. E no que essa concepção se coaduna com as idéias de maestria, domínio e familiarização - que vem sendo discutida para Amazônia por Fausto (2001 e 2008), Gallois (1988), dentre outros - ela também se afasta, uma vez que o *rikô* Awá-Guajá propõe sim uma teoria da relacionalidade assimétrica, entre seres ditos *jara* e *nimá*, vulgarmente traduzidos por "donos" e "criaturas", que porém não implicará obrigatoriamente em "controle", e o caso dos *karawara* (que veremos no capítulo 8) é muito ilustrativo para pensarmos essa hipótese.

De "donos" e "mestres" controladores tal como encontramos fartamente em parte da bibliografia etnológica (por exemplo, Gallois, 1988; Descola, 2006; Fausto 2008), os Awá só mencionam um certo "dono dos queixadas" chamado *ma'ame jará*. Um ser bravo, de aparência humana, que tem como esposa uma fêmea queixada, sendo seus filhos, igualmente, porcos do mato. *Ma'ame jará* cria todos os queixadas como *nimá*, e se alimenta basicamente de guaribas, caçando-os com arco e flecha. Não tive mais

informações sobre esse ser, a não ser que a raiva que sente pelos humanos é pelo fato destes caçarem seus *nimá* (porcos). À parte isso, o mundo Awá, que é povoado por *jará* e *nimá*, só o é devido à multiplicidade de pontos de vistas que informam tais possibilidades.

Algo análogo ocorre entre os Zo'e cuja idéia de *werekio* é próxima de várias maneiras ao *rikô* Awá-Guajá. De acordo com Havt:

"o alcance do termo *werekio* (...) restringe-se à experiência mais direta do interlocutor, seja individualmente (quando se toma alguém como cônjuge efetivo, por exemplo), seja no âmbito das unidades residenciais (as roças cultivadas poderiam ser um exemplo) ou do grupo local. (...) É comum que a clareira a que um interlocutor particular se refere seja a sua própria, encarada segundo seu próprio ponto de vista, e não daquele de alguém que pertença a outro grupo local ou de um ponto de vista genérico" (Havt 2001, p. 67, meu grifo).

Isto é, os Awá também parecem defender que alguém só será *jará* ou *nimá* para outrem, como vimos no início do capítulo: uma paca é para ela mesma *jara* de um cotia.

\*\*\*

Para finalizar esse capítulo, faço algumas associações entre o *rikô* Awá-Guajá e seus cognatos encontrados em línguas Tupi-Guarani. Não compete a esta tese avaliar os problemas e as soluções impostos à outras etnografias; e os questionamentos e soluções que venho encontrando para o caso Awá-Guajá não precisam ser completamente replicáveis a outros contextos etnográficos, sejam correlatos ou não. Porém, algumas conexões - ainda que parciais - podem ser traçadas entre o caso Awá-Guajá e outros Tupi-Guarani, uma vez que, apesar das claras diferenças entre esses coletivos (como todos sabemos), encontramos de maneiras transversas aspectos que dialogam.

Linguisticamente, o *rikô* como um termo que exprime relações particulares, está presente em algumas outras línguas da família Tupi-Guarani, como o *-reko* do Guarani Mbya como vimos acima, ou na formação de palavras associadas ao termo como o termo para esposa, *he-remirikó*, na língua Tenetehara (Wagley e Galvão op.cit). Tal idéia experimentou diferentes traduções, exprimindo subjetividades diversas e, como observamos, as traduções lingüísticas do tipo "estar junto a", "estar com" (ou qualquer outra semelhante), no caso Awá-Guajá, não seria suficiente para a compreensão da relação

*rikô* como um todo. O meu trabalho não é o primeiro a abordar o interesse de um povo para com essa concepção de relação encarnada na forma *rikô*. O exemplo mais relevante para o caso Awá-Guajá é a idéia de *werekio* encontrada entre os Zo'e, um povo linguisticamente muito próximo aos Awá<sup>151</sup>. Havt traduz o termo *werekio* como "estar com" e ainda "tomar como esposa", e lembra que, tal como entre os Awá, é um termo que aparece "com frequência em outros contextos (...), não necessariamente envolvendo um matrimônio" (Havt, 2001, p. 48). Para a autora, "quando um Zo'e fala em *werekio* ele está se referindo a uma adoção, no sentido de uma incorporação daquele elemento ao seu viver. Assim, mais adiante, esse termo vai ser encontrado referindo-se a um cônjuge, ao porte de algum utensílio, ao uso de uma técnica de apropriação e/ou uso do ambiente, aos cultivos das roças, enfim, a qualquer aspecto que possa ser definido como parte (ou que possa a fazer parte) da vida, de um jeito de ser" (idem, grifos meus). Tal como encontramos entre os Awá, os Zo'e referem-se a diferentes atividades através de um mesmo termo, capaz de expressar idéias próximas, embora diversas. Termo pelo qual são tratados várias ações, não por uma escassez de termos específicos à elas, mas por ser o índice de uma outra propriedade relacional, isto é, sugerindo uma homologia nas práticas. Porém, a despeito da precisão etnográfica da autora, cujo cognato *werekio* se relaciona ao cultivo da roças, conjugalidade, a posse de objetos, dentre outras possibilidades, Havt prefere precisá-lo através de idéias pré-existentes como "jeito de ser", ou mesmo "costume" (Havt op.cit, p. 48-50, nota 36), termos que, para o caso Awá-Guajá, soariam um pouco vagos, uma vez que trata-se muito mais de um sistema de ação, que relaciona e interfere na vida das pessoas, do que um "estado" de vida, ou um "costume". Segundo Havt, o *processo de amansamento*, como a incorporação de um xerimbabo, cultivos das roças, até a incorporação dos afins, co-residentes e os *kirahi* (os não-indígenas) a um grupo local, "guarda estreita relação com a noção de (*were*)-*kio*" que também faz "referência ao tomar alguém como cônjuge" (idem, p. 65). Para Havt, o *werekio* faz:

"referência a algo que é incorporado como se fosse um hábito, um costume. Por exemplo: faz parte do *jeito de ser dos Zo'e* portar o adorno tembetá (*embepot*), feito de madeira poturu, na região pré-labial inferior; fazer de alguém seu cônjuge efetivo é expresso como *werekio*; os cultivos atuais - relacionados em diversas narrativas ao contato com os vizinhos *Tapãaj* que se tornaram inimigos - são considerados como adoções, da

---

<sup>151</sup> Segundo Rodrigues, ao lado de outras línguas, tanto o Guajá quanto o Zo'e pertencem ao sub-grupo VIII (oito) da família Tupi-Guarani, o que as fazem menos distantes no plano intra-familiar.

mesma maneira que as flechas atuais; a adoção, possibilitada pelo contato pelos *Kirahi*, de machados com lâmina de metal também é tratada em termos da incorporação desse utensílio ao jeito de ser zo'e" (idem, p. 66, grifos meus).

Novamente, idéias como "jeito de ser", "hábito" e "costume", são utilizadas para explicar esse conjunto de ações. Tudo se passa como se o *werekio zo'e* fosse algo dissociado das próprias ações de adotar, plantar, portar, casar e incorporar. Como exemplo, a incorporação de utensílios vindo do mundo dos não-índios, "é tratada em termos da incorporação desse utensílio ao jeito de ser zo'e", com se a incorporação fosse algo fora do jeito de ser. No final de sua análise a autora sintetiza o *werekio zo'e* a "incorporação de algum aspecto como hábito" (idem, p. 66). De forma diversa, proponho para o caso Awá-Guajá, é que não há jeitos de ser, mas modos de agir (e outras formas de ação): incorporação, adoção, relação de casamento, dentre outras que elenquei nos parágrafos acima.

Para os grupos Guaraní, os termos *teko* e *-reko* também foram traduzidos, em diferentes autores, a partir de idéias como "modo de ser" e "jeito de ser", e se vinculam a "uma outra (noção) que assume, em grande parte das análises, uma conotação espacial forte, a de *tekoa*", o local de exercício do *teko* (Pissolato op.cit, p. 105-106):

Para o termo *teko*, Montoya apresenta os seguintes significados: "ser, estado de vida, condição, estar, costume, lei, hábito" (Montoya, 1991, p.13), que Melià recupera para afirmar esta noção como expressão mais acabada de uma "identidade guarani" singular (Melia, 1991, p.13)" (extraído de Pissolato, 2007, p. 108).

De acordo com Pissolato, o que parece informar muitos desses autores "é a noção de que há um 'sistema' (uma outra tradução possível para *teko*) englobando uma ética religiosa, uma forma econômica, um código de solidariedade, enfim uma orientação para o estar-no-mundo deixada pelos antepassados" (idem). O *teko* nesses casos, se comporta ora como a própria vida (ser, estar, estado de vida, condição) ora como um dado da cultura (costume, lei, hábito), tal como aparece em Havt a respeito do *werekio* dos Zo'e ("costume" ou "hábito"). O "nosso modo de ser/viver", *nhandereko*, ou o "meu ser/minha vida", *xereko*, são as formas pelas quais as idéias particulares sobre a vida/costume das pessoas,

uma vez que de acordo com os *Mbya*, cada pessoa tem o seu *jeito* o seu *costume* (idem, grifo da autora)<sup>152</sup>.

Para os Awá, diversamente dos exemplos Guaraní e Zo'e, o *rikô* é um sistema de ação - por exemplo, na adoção e no casamento -, e não um mecanismo que possibilite uma vida através de um conjunto de costumes ou hábitos; ele é um método de produção da vida coletiva (Lima, 2005, p.96), e não um "jeito de ser" (ainda por que não existem correspondentes do verbo "ser" nas línguas Tupi-Guarani). E os Awá estariam mais preocupados nas formas de agir, como venho mostrando, do que nas formas de ser. Com isso, sugiro que o *rikô* Awá-Guajá deve ser pensado a partir de teia virtual de relações que compõem a socialidade amazônica<sup>153</sup> em geral, e Awá-Guajá de forma específica (animais, humanos, deuses; e também, fenômenos como o vento, alimentos como o mel, dentre tantos outros, como já apresentados aqui). O *rikô*, parafraseando Lima, é uma realidade concreta da vida Awá-Guajá; é menos uma idéia abstrata do que - se for razoável destacar - um princípio sociológico não menos real do que tantos outros de nossa disciplina como "linhagens, classes, tabus, bruxos e o casamento preferencial dos primos cruzados" (Seeger apud Lima 2005, p. 94).

Uma característica do *rikô* Awá-Guajá, em comparação à outras relações que ocorrem na Amazônia, é o fato de tal idéia se associar tanto à uma teoria da relacionalidade generalizada - a saber, as formas de aliança e parentesco, alternativas à um modelo genealogista-terminológico, tal como antevisto nos trabalhos de Viveiros de Castro, e consagrados em sua teoria da afinidade (Viveiros de Castro, 2002, p. 422) -, quanto ser parte constitutiva de uma ontologia da familiarização, que prescreve o mundo permeado por relações entre "donos" e "criaturas", tal como aparece nos trabalhos de Descola (2006), Fausto (2001) e Gallois (1988). Fausto recorda que as relações do tipo "maestria-domínio" foram "relegadas às notas de rodapé das etnografias ou reduzida a uma simples categoria ontológica, a dos donos ou mestres da natureza", e seu artigo "visa mostrar, ao contrário,

---

<sup>152</sup> Em sua forma contemporânea, o *nandereko* ("nosso modo de viver"), é traduzido pelos próprios Guaraní como "Cultura", e se filia a um conjunto de reivindicações desses coletivos, articulando políticas públicas, projetos de meio ambiente e atividades culturais (como a gravação de CDs e apresentações públicas (sobre estes pontos, ver o interessante trabalho de Macedo 2010).

<sup>153</sup> Recusando o par "Indivíduo" e "Sociedade", tomo de empréstimo a idéia de "socialidade" tal como formula Marilyn Strathern (2006, p. 40-41), pensando os "indivíduos", não enquanto sociais, mas como pessoas conceitualmente ligadas às relações que as unem, pois elas "são integradas por relações" (Viveiros de Castro, 2007, p.107); sub-produtos e produtores de suas interações que, no caso Awá, são estabelecidas com (e entre) seres de diferentes ordens, escapando à idéias de coesão social ou mesmo sociedade.

que a relação de maestria é tão central à compreensão das sociocosmologias indígenas quanto a de afinidade" (Fausto 2008, p. 329-330). Porém, para o caso Awá-Guajá, se pensarmos a afinidade como regida pelas categorias do próximo e distante; aliados e inimigos; cognatos e não-cognatos, dentre outros "nexos da diferença" (para me utilizar dos termos de Macedo, 2010), o *rikô* seria, antes de tudo, uma forma que permite a aproximação desses "distantes" (*harapihianã*) em "próximos" (*harapihiara*). O *rikô*, ao menos para os humanos, também "é a desconstrução da afinidade potencial" (Viveiros de Castro 2002, p. 447), uma busca infinita pela proximidade cognática, em que, do ponto de vista de ego masculino, estranhas devem ser transformadas em irmãs/sogra (*txikarí*) e sobrinhas em esposas (*imirikô*); ou do ponto de vista da aldeia, animais devem ser transformados em "parentes" (*nimá*, *harapihiara*). E o *rikô* ainda ajudaria a refletir por que animais (*nimá*) são deuses (*karawara*); ou humanos (*jará*) possuem duplos celestes (*nimá*); informando a própria zoologia ao pensarem que algumas espécies (*jará*) são mais próximas de outras (*nimá*). E todo ser, através desse mecanismo replicante e de infinita reprodução, tende e a se aproximar de outro ser. No plano local, o *rikô*, essa "afinidade intensiva" (nas palavras de Viveiros de Castro, 2007) atua nas relações humanas; e o sistema de aliança Awá-Guajá só poderá ser compreendido se entendermos esse verbo que, como vem mostrando esta etnografia, ordena tanto o parentesco quanto outras relações. No plano global, o *rikô* está associado às múltiplas relações entre seres de diferentes ordens: celeste e terrestre; humanos e não humanos. Assim o *rikô* atua no universo. Uma "afinidade intensiva" que "atravessa as fronteiras entre as espécies: animais, plantas, espíritos, todos se acham implicados em tais relações sintético-disjuntivas com os humanos" (Viveiros de Castro, 2007, p.122).

\*\*\*

Para finalizar esse capítulo, devo salientar que iniciei a minha pesquisa de doutorado interessado no sistema de parentesco (categorias, regras e práticas) Awá-Guajá, porém, uma vez entre os Awá, ao segui-los, deparei-me com tais noções, o que colocou a discussão sobre parentesco como "ponto de partida". Ou, sendo mais direto, dificilmente entenderemos o que é - por exemplo - o "casamento" entre os Awá, sem antes entendermos como eles concebem e constroem suas relações. E quando as penso aqui passando de uma a outra, tenho a intenção de destacar o caráter multinatural e perspectivo presente nestas relações que, como já salientado por outros autores (ver Viveiros de Castro 1996, Lima 1996), é fundamental para o entendimento de uma sócio-cosmologia como esta que



estamos observando. O parentesco Awá-Guajá seria uma dessas “teorias não-biológicas sobre a vida”, como escreveu Viveiros de Castro em um artigo recente (2009), isto significa que para apreendê-lo se faz necessário incorporar não só o “método genealógico” mas também o conjunto de idéias que caracterizam os Awá com um grupo diferente de - por exemplo - nós mesmos.

Me parece que o entendimento do esquema que prescreve um mundo repleto de “donos” e “criaturas” é fundamental para se entender o sistema de aliança caracterizado pelos próprios Awá-Guajá como uma relação *rikô*: uma relação assimétrica que pressupõe um *jará* e um *nimá*, um “dono” e uma “criatura”, e chave para essa socialidade. No entanto se as observarmos sob o estrito ponto de vista das idéias de controle e domínio algumas dessas relações não poderão ser compreendidas adequadamente, pois, nem sempre, o que está em jogo entre um *jará* e um *nimá* será o poder, como vimos. E o fato desta relação aparecer em esferas tão diferentes (entre os animais, seres celestes, fantasmas, dentre outros) aponta para uma teoria da ação social que não deve ser tomada como uma teoria dos indivíduos (ou da sociedade), mas, talvez, uma ontologia. Como questiona Viveiros de Castro: “Se o humano não é mais uma essência, o que fazer do parentesco?” (2007, p. 107). Por isso o *rikô* deve ser observado não como um operador “intra-antropológico” (capaz de explicar somente o casamento), mas um “operador trans-ontológico” (que associa humanos e não-humanos) (idem).

*Watá*

Idéias que definem os Tupi como notáveis agricultores, beneficiadores de diversas espécies de mandioca; lavradores aptos ao cultivo das mais variadas culturas: da batata-doce ao fumo, passando pelo cará, milho, amendoim, banana, pimenta, algodão, urucum, jenipapos e até cabaças; produtores de farinhas e beijos; cauins fermentados e doces, dentre outros cultivos específicos, de forma alguma se aplica aos Awá-Guajá<sup>154</sup>. À eles, como vimos na história e, por consequência, no leque de opções culturais, só restou a caça de animais selvagens, e a coleta dos frutos da floresta. Excetuando a agricultura - que está em uma fase embrionária, e cujos resultados efetivos da incorporação dessa atividade no ciclo de vida dos Awá só poderão ser percebidos de forma satisfatória dentro de algumas décadas - talvez a caça seja a única atividade praticada pelos Awá, e todas as outras (pesca, coleta de mel e frutos) tributárias dela ou, quando não, postas em segundo plano. Todas as atividades encontram a caça: extrair mel, coletar frutos (pequis, cupuaçu, bacuri, bacaba, inajá, dentre outros) e até mesmo "trabalhar" com a Funai, estão sujeitas a serem abandonadas ou transformadas em caçada ao menor surgimento de um rastro, indicação de um sonho ou mesmo a pura vontade de caçar, como veremos mais abaixo.

Forline (1997) que realizou um estudo de alocação de tempo das várias atividades desempenhadas pelos Awá, demonstra que a caça é, dentre todas as atividades, aquela que os Awá gastam mais tempo em seus dias. Embora cacem com eficiência diversos animais, os Awá são especialistas na captura de mamíferos arborícolas, em particular quatro espécies de primatas: macaco-guariba/capelão, macaco cairara, macaco cuxiú e macaco-prego. A técnica que consiste em uma "emboscada aérea" dos animais, como veremos mais abaixo, ainda contemplaria a captura de quatis, ouriços-caixeiros, e preguiças - animais com hábitos arborícolas<sup>155</sup>. A pesca sempre foi tradicionalmente uma atividade residual, uma vez que os Awá sempre viveram longe dos cursos de grandes rios, não possuíam canoa, e tampouco uma técnica apurada para a captura de peixes. Tal como os Parakanã

<sup>154</sup> Para a relação entre os Tupi e a agricultura ver, por exemplo, os balanços de Laraia (1986) e Viveiros de Castro (1986).

<sup>155</sup> Tal como com outros animais que não consomem, como a capivara e o tamanduá, as preguiças são abatidas sempre que os Awá conseguem.

ocidentais, cujas proteínas ingeridas até o contato eram oriundas basicamente da caça, os Awá também, durante o período pré-contato, em que viviam na floresta, consumiam muito pouco peixe, passando a consumi-los com mais frequência após sua redução aos postos da Funai (inclusive com o auxílio de linhas, anzóis e tarrafas fornecidos pela administração do posto). Embora os peixes não figurassem no topo das preferências alimentares, os rios e igarapés abasteciam as pessoas com a carne de uma espécie jacaré (*jakaré*) e poraquês (*manaky*), além desses, a capininga (*jatxaihua*) um quelônio que vive escondida nos lodos dos igarapés, é muito apreciada. No geral, os peixes eram pegos com timbó ou flechas no auge da estação seca.

Como mencionei anteriormente, os Awá não reservam nenhuma palavra específica para *caçar*, porém a idéia de *watá*, cuja tradução correta é "andar", é o mais utilizado, e as muitas técnicas de predação são referidas de acordo com o animal a ser caçado, não existindo uma forma canônica<sup>156</sup>. *Watá*, nem mesmo pode ser pensado como uma possibilidade técnico-social exclusiva aos humanos, pois as atividades de andar, explorar o ambiente e obter alimentos é propriedade também dos animais. *Watá*, como idéia associada a diversos seres, pode ser traduzido como "procura por alimentos". Os Awá mesmo traduzem *watá* por "caçar", seja a atividade humana, dos animais e mesmo de outros seres. Os *karawara*, por exemplo, caçadores que habitam o *iwá*, vem a terra *watá*, a fim de matarem (*iká*) presas de sua predileção; as antas, veados e pacas andam (*watá*) a noite atrás de frutos para comer; os macacos que pulam de galho em galho atrás de frutinhas e folhas para a alimentação estão em processo de *watá*; mesmo as baratas noturnas que infestam as aldeias saindo de seus esconderijos estão atrás de comida e essa atividade é descrita por *watá*<sup>157</sup>. É comum falarem em português que "o veado foi caçar frutos"(*watá*); ou "as baratas foram caçar migalhas" (*watá*); e assim é com todos os seres, eles inclusive, e nessa lógica a "caça" (como sinônimo de procura por alimentos, para ser mais exato) é desempenhada por boa parte dos habitantes do mundo. Tal como já apresentado no capítulo 1, os territórios (*harakwá*) são recortado por trilhas, e cada trilha tem a sua história particular. Desta forma, andar (*watá*) - e não remar ou plantar -, além de ser a única maneira de encontrarem sua comida (*hanimi'ua*), é a forma, por excelência, de viver. *Watá pyry*, "andar junto", e mesmo *rikô*, que como vimos poder ser traduzido por "estar junto"/

---

<sup>156</sup> Lembro que para os Ashuar, Huaorani e Tukano, "caçar" é definido como "soprar", uma vez que a zarabatana é o principal equipamento de caça (Descola 1998:32).

<sup>157</sup> *Watá* possui diversos correlatos em línguas Tupi-Guarani. Por exemplo o *guatá* do Guarani Mbya (Dooley op.cit).

"estar com alguém", são expressões recorrentes para exprimirem os atos de caça, seja longe nos acampamentos (*kaa ripá* "casa na mata"), ou em breves saídas de poucas horas.

Durante uma caçada, nas caminhadas aos locais pré-determinados, *watá* será sempre *watá-paj*, que pode ser traduzido por "andar rápido", idéia que contrasta com *watá-me*, "andar lentamente" (ou, literalmente, "andar mole"), como se faz em momentos de descanso, descontração, ou mesmo quando retornam de uma caçada. A atividade de ir caçar, é descrita pelo "termo genérico" *watá kaa*, que pode ser traduzido tanto por "andar na floresta", como "caçar na floresta", sendo nesse caso, as duas atividades análogas. Nesse registro, andar é caçar e vice-versa, e podemos pensar essa idéia, não como possível de duas traduções, mas como uma forma particular de se estar o mundo, um andar-caçar. Se a atividade de caça é, antes de tudo, a produção de alimentos - o aprovisionamento (*procurement*, nos termos de Ingold, 2000; e Bird-David, 1992) como veremos neste capítulo<sup>158</sup> - ela não existiria sem uma elaborada produção de significados e sentidos.

O principal objetivo de uma caminhada/caçada (*watá*) é predar, matar algum animal, de preferência uma carne gorda (*-kirá* "gordo(a)/ gordura") e saborosa (*hě'ě*, "doce"), e para tanto, se utilizam do verbo *-iká*, outro com cognatos em línguas da família Tupi-Guarani<sup>159</sup>. *Jahó warí iká!*, "Vamos matar guaribas!", ou porcos, mutuns, pacas, cotias, e qualquer outro animal, é uma forma bem comum para se propor uma caçada. Quase sempre, ir a mata é ir "matar" (*-iká*) algum animal previamente rastreado, ou por que é a época de frutos dos quais se alimenta, ou mesmo por que se sonhou com ele.

Vejamos primeiro quem anda junto com quem.

### ***Watá pyry*, ou "caminhando junto"**

Lembro-me da primeira vez que fui convidado a acompanhar um pequeno grupo em uma caçada simples, de um único dia. Por ser uma caçada de pacas e cotias, saímos por volta das sete horas da manhã (um pouco mais tarde do que se fosse uma caçada de macacos) e voltamos um pouco antes do escurecer. Era um grupo pequeno, comigo contávamos cinco: um casal (Uirahó e Airuhúa), Jutxiá o filho mais velho da mulher, com

---

<sup>158</sup> "Neither foraging nor production is an adequate description of what hunters and gatherers do. As an alternative, Bird-David suggests *procurement*" (Ingold 2000: 58).

<sup>159</sup> Ver, por exemplo, o *-júká* "matar", na língua Mbya (Dooley op.cit).

cerca de 16 anos, e o velho Takya. Ainda levamos duas cadelas, fundamentais para rastrearem pequenos animais, e Airuhúá ainda levou o seu *kitxiu* (cuxiú) de criação, empoleirado em sua cabeça, e que pulava de cabeça em cabeça, galho em galho, e retornava as cabeças a medida que caminhávamos.

Logo no início percebi algo que seria recorrente a todas as caçadas que eu viria presenciar, o fato de, se houver uma mulher adulta compondo o grupo, toda a comunicação com os cães é feita por ela. Seus gritos agudos são os sinais para que os cachorros, de longe, não parem de farejar, e responder aonde estão, durante todo o tempo as mulheres chamam pelos cães, e eles de longe latem respondendo, até uma hora que um latido mais forte, pontuado por rugidos, acusa que encontraram algum animal. Após algumas horas de caminhada as cadelas rastrearam uma cotia, que a poucos metros a frente, notaram ter se enfiado em um buraco. O terreno muito acidentado, das serras que compõe os territórios Awá Guajá, é formado por uma rede de buracos feitos por tatus, pacas e cotias, muitos dos quais ocultos, que podem ser chamados, como vimos, de *agoutí harakwá* (o "domínio da cotia") - buracos e os ocos de pau que só um olhar especializado pode reconhecer. Ao encontrarem o esconderijo em que a cotia se embrenhara, começaram um trabalho de escavação, tão fundamental para a captura de cotias quanto de pacas e tatús (durante o dia) - para isso utilizam cavadeiras fornecidas pela Funai. Em um período de quatro horas - e em um raio de cinco metros quadrados - foram escavados sete buracos, alguns bem profundos.

Enquanto o jovem Jutxa'á e o experiente Uirahó escavavam as galerias subterrâneas atrás do astuto roedor, quem indicava onde fazê-lo, ouvindo a movimentação da pequena presa, se alinhando de barriga ao chão e enfiando a mão nas fendas abertas, era mulher Airuhua. A cotia não se entregou facilmente, encurralada no final, após fugir pelo subterrâneo e ser reencontrada a partir de um novo buraco cavado pelos homens, o animal, sem saída, conseguiu se enfiar na terra de tal forma que não havia braços ou varas longas o suficientes para encontrá-la. Nessa hora Uirahó junta alguns pedaços de palha seca de açai (*jahara*), pega em seu mocó o isqueiro com que eu o presenteei semanas antes, acende o fogo e, junto com Airuhua, abana e assopra a fumaça das palhas para dentro do buraco. Essa fumaça "envenenará" a cotia, me explicaram, e a deixará bem "mole", e foi isso o que aconteceu. Minutos depois do buraco estar repleto de fumaça, a mulher conseguiu apanhar a cotia pelo pescoço - que saiu se debatendo com muita força -, e uma vez fora do buraco, ela a domou segurando as patas inferiores com bastante firmeza, enquanto com a outra

mão apertava a garganta, até que o animal morresse por asfixia. Enquanto isso, seu marido e filho, estavam conversando e se limpando, como se nada estivesse acontecendo.

Mataram a cotia sem disparar um tiro ou flecha sequer, e o animal morreu pelas mão de uma mulher, fato muito corriqueiro como pude depois constatar. Nessa ocasião percebi (o que também é recorrente), que as mulheres não estão ali como "damas de companhia", como se as caçadas fossem algo do apartado universo masculino. As mulheres Awá-Guajá problematizam a idéia de caçar como algo do universo masculino; elas muitas vezes, não só propõem as caçadas, como podem andar na vanguarda de um grupo, destacadas na frente; indicando para onde ir; comunicando-se com os cachorros; rastreando fezes, urinas, pegadas, penas, enfim, todos os tipos de vestígios (*ipopóra*) que devem ser seqüenciados, para que haja uma caçada bem sucedida. Airuhua é uma dessas mulheres, seu marido, Uirahó, talvez seja o melhor caçador da aldeia (em termos absolutos Uirahó é o homem que mais quantidade de carne traz para casa), porém quando caçam juntos, durante todo o tempo, ele a consulta sobre os caminhos a seguir, e muitas vezes ela enxerga possibilidades que ele não havia percebido. Como da vez que ela insistiu andarmos um pouco mais, antes de desistirmos de uma vara de porcos que, segundo muitos, já estava longe, e eis que os encontramos após poucas horas de caminhada - ela tinha razão!

O fato de Airuhúa ser alguns anos mais velha do que Uirahó (ele com 32 anos, e ela com 40), pode ser um fator a se levar em conta, porém, outros casais, com idades próximas, dividem com mais ou menos intensidade, o mesmo interesse pela caça, cada um à sua forma. Em uma tarefa universalmente masculina, a caça, inserida em um contexto como o Awá-Guajá, onde pregar é o centro da vida - e não uma atividade a mais -, às mulheres só resta se juntarem a seus irmãos, pais, maridos e cunhados. Elas só não apertam o gatilho, ou puxam a corda do arco, pois de resto participam de todo o processo de caçada. Podem, inclusive, sair sozinhas a caçar (uma mãe e sua filha adulta, por exemplo), principalmente cotias e pacas, e não é raro partirem de casa com facões e machados e retornarem à aldeia com uma bela refeição, quando, ao mesmo tempo, seus homens chegam da mata com as mãos vazias.

Durante caçadas coletivas, ao encurralarem algum animal, as mulheres podem dispor de uma das flechas do marido, e as enfiam no buraco ou entre as árvores no intuito de ferir ou acuar a presa, se proteger ou ameaçar algum animal, e não há restrições quanto a uma mulher tocar nos arcos ou flechas de seus maridos, embora elas não atirem. Muitas vezes,

durante as caminhadas, se os homens estão muito carregados suas esposas carregam para eles seus feixes de flecha, arcos ou espingardas. Nas caçadas que eu os acompanhava, após findada, as mulheres gostavam de posar para as minhas fotos segurando os arcos e espingardas de seus maridos, e as caças abatidas por eles. Quando posavam diziam em tom de brincadeira terem sido elas que mataram aqueles animais (ver caderno de fotos). É muito comum também, ao menos na aldeia Jurití, as mulheres levarem seus filhos até os dois anos de idade nas caçadas, levam-nos na tipóia, que até o contato era feita com fibras de tucum, e hoje de tecido. Muitas vezes, devido as longas distâncias percorridas com as crianças na tipóia, uma mulher pode pedir ao seu marido que carregue a tipóia com a criança por algumas horas, e ela mesmo carregará a espingarda ou arco e flechas do marido, em uma cena muito atípica eu diria. Muitas foram as vezes que os vi trocarem os pesos "masculinos" e "femininos", a fim de aliviarem o desgaste da mulher.

Não existem caçadas que uma esposa não possa participar junto com o seu marido ou irmãos, sendo muito comum as meninas recém noivas, ainda morando nas casa de seus pais, acompanharem os homens com quem irão se casar - quase sempre as primeiras carícias e descobertas do sexo são experimentadas nesses passeios de caça. Mesmo a caçada de queixadas, sempre a mais desgastante e perigosa dentre todas - quando os homens são obrigados a se separar, saindo completamente dos caminhos e trilhas usuais, se embrenhando por espinhos e áreas fechadas da mata, tudo isso correndo... correndo muito - as mulheres podem se fazer presente. Embora nessas caçadas não corram tanto e não se embrenhem com vigor por espinhos e áreas fechadas, tal como fazem os homens. Caso estejam na mata em companhia de seus maridos (ou parentes do sexo masculino), as mulheres esperam em algum local seguro, ou, se a caçada se estender por muitas horas, simplesmente voltam à aldeia (sempre acompanhada por algum homem destacado). E mesmo na caçada de porcos, onde dificilmente elas não participam diretamente da ação - tal como fazem na captura de outros animais - uma mulher pode ajudar o seu grupo a rastrear os queixadas e bolar estratégias de captura. Um casal pode "andar junto" (*watá pyry*) atrás de caça, e o interesse de uma mulher por caçar é mais do que desejável, uma vez que, como estamos vendo, durante muito tempo essa foi a "única" atividade produtiva na obtenção de comida.

Para os Awá, portanto, nada mais "natural" que as esposas se envolvam nas caçadas, e a partilha de interesse de uma mulher por essa atividade, quase sempre, só tem a acrescentar ao desempenho de seus maridos. Tenho, por suposição, que os melhores

caçadores quase sempre contam com uma ou mais esposas interessadas no assunto, ou em outras palavras, o sucesso na caça será consideravelmente superior para um homem, quando a esposa se envolve, uma vez que ela entende, como poucos, as artimanhas dessa arte. Airuhua e Amapirahã, por exemplo, quando saiam com um grupo grande - formado por filhos, maridos, irmãs e cunhados - eram constantemente consultadas por homens a fim de expressarem suas opiniões e decisões a respeito de determinados "rastros" (penas, fezes, urinas, pegadas, tudo o que compõe a idéia de *ipopóra*), e os caminhos a seguir. O mesmo percebi na aldeia Tiracambú, onde um dos homens que mais capturavam caça, Maijutxiá, tinha em sua esposa, Pacamain, uma grande companheira de caça, muito interessada no assunto e, tal como Airuhua e Uirahó, participava de todo o processo de caçada, que consiste basicamente em (1) rastrear, (2) cercar e (3) abater.

Uma idéia genérica de mulheres indígenas como coletoras de frutos ou produtoras beijú, não expressa o forte comprometimento que as mulheres Awá-Guajá mantêm com a atividade de caça. Além disso, muito do que é coletado, é coletado pelos homens, principalmente a bacaba e o inajá, frutos que são pegos subindo em suas árvores, muitas vezes tendo como resultado cortes e escariações profundas. Frutos como pequi, babaçu, bacurí e cupuaçu, realmente são possíveis de serem coletados por mulheres e crianças, porém na época da bacaba (entre novembro e fevereiro de anos alternados) se não fossem os homens para coletarem os cachos, o consumo da fruta não seria sequer metade do que é. Quero com isso defender que para os Awá-Guajá a relação entre caça e coleta, não é diretamente proporcional ao sexo masculino e feminino, onde os homens "caçam" e as mulheres "coletam", tal como usualmente encontramos em textos sobre grupos caçadores, e que, porém, vem sendo desconstruída. Brightman, por exemplo, critica que a generalização a respeito da idéia de caça masculina, e coleta feminina, tão difundida na bibliografia etnológica a respeito de povos caçadores-coletores obscurece variações específicas do modo de produção particular encontradas em sociedades específicas, já que em muitas dessas sociedades, caças pequenas são capturadas por ambos os sexos ou, em alguns casos, preferencialmente por mulheres (Brightman 1996, p. 689)<sup>160</sup>. Muito embora as mulheres não cacem como homens, uma vez que a diferença entre os sexos passa pela diferença tecnológica - os homens utilizam armas, as mulheres não -, se aceitarmos que as caças pequenas, junto com os guaribas, representam a maior parte da quantidade de

---

<sup>160</sup> A alocação do trabalho em sociedade caçadoras e, mais especificamente a contribuição das mulheres em caçadas é um tema bastante descrito na bibliografia acerca de povos caçadores-coletores, ver Brightman (1996) ou Noss and Hewlett (2001).



proteínas consumidas pelos Awá-Guajá (ver Forline 1997), podemos apontar que as mulheres são componentes fundamentais à essa atividade, e não meras substitutas ou colaboradoras. Por outro lado, em nenhum momento os Awá defendem a floresta como um lugar seguro e prazeroso para uma mulher permanecer só pois, mesmo caçadoras, são seres sensíveis à violência natural da mata. Apesar de não excluïrem as mulheres das caçadas, sendo inclusive desejável que participem (como estamos vendo) - e muito embora defendam a presença de suas esposas, irmãs e filhas nessa atividade - os homens guardam cautela quanto a relação mulheres-mata. Mesmo as mulheres sendo caçadoras (*wata ma'a*, "caminhador"), elas são desencorajadas por seus maridos em algumas situações, e a elas são sempre lembrados os riscos de toparem com uma onça-pintada (pois as sussuaranas e onças-pretas oferecem pouco perigo).

"Eu quero ver anta, veado, vamos andar-caçar (*watá*) meu marido!?", assim Uirahó sintetizou-me as chamadas de sua esposa para irem caçar quase diariamente, é uma atividade prazerosa para todos, e as mulheres gostam (*maparãhy*) da floresta como qualquer outra pessoa. Porém, mesmo diante dos clamores exortativos femininos, os homens guardam cautela às constantes instâncias do mulherio em irem caçar, sejam acompanhadas pelos cônjuges ou por outras mulheres. A pronta resposta dos homens é, quase sempre, "não vá pois é perigoso, a onça te comerá!", ou outra coisa de ruim acontecerá. Em casos de encontro com as onças-pintadas (*jawarahú* ou *jawarapipirimhú*), os homens conseguem se defender e correr melhor do que as mulheres. Além disso, Pacoain, uma mulher, me explicou certa vez que as onças preferem comer carne de mulheres à de homens, bem como uma criança a um adulto. Por essas e outras razões, uma mulher deve caçar de preferência junto ao marido (*watá pyry*), embora isso não ocorra na prática com a mesma frequência que ouvimos no discurso dos homens. Devo acrescentar que o "fator cachorro", como veremos neste capítulo, é fundamental para que as mulheres tenham autonomia suficiente para entrarem sozinhas na mata, não só por que os cães espantam as onças e outro animais perigosos - proporcionando segurança - como também facilitam, em muito, o trabalho de captura de roedores e tatús que, ao lado dos quelônios, são animais facilmente capturados e abatidos por mulheres.

O fato da floresta ser supostamente mais perigosa a uma mulher que a um homem, parece ser, ao menos aparentemente, algo concordado por todos, pois os homens, pelo fato de possuírem armas, conseguirem subir em árvores, agüentarem mais peso, dentre outras vantagens técnicas, são mais preparados para enfrentar a mata, e, em poucas palavras, a

vantagem masculina passa em muito pelo fato dos homens terem armas, e as mulheres não. Ou como observou Paola Tabet, uma antropóloga feminista, "*Ce n'est pas la chasse qui est interdite aux femmes, ce sont les armes*" (Não é a caça que é interdita às mulheres, mas as armas) (apud Brighman op.cit, p. 705 ). Por isso, a divisão no trabalho para a obtenção de alimentos, coincide com a divisão dos meios tecnológicos. Nesse caso, quem domina as armas domina melhor o ambiente, e por isso a floresta oferece menos risco a homens do que mulheres.

## **A vontade "ver-querer"**

Em sua teoria sobre a caça, os Awá defendem que a vontade de matar um animal específico, é fundamental a uma caçada produtiva. Certa vez, após passar um dia na floresta acompanhando Piraima'á, voltamos para casa com as mãos vazias, reflexo do péssimo dia de caçada. Em nossa caminhada de retorno Piraima'á comentou: *txaku'uhy wari iká!*, sentença que pode ser algo traduzida por "estou com muita vontade de matar guaribas!". O que indicava que o fato de não tê-los matado poderia lhe fazer mal, com a vontade aumentando cada dia mais, vontade essa chamada *txaku'uhy*, cuja tradução pode ser "ver-querer".

De acordo com Magalhães (com.pess), *-xaku'uhy* é um verbo que pode ser traduzido grosseiramente como "sentir falta" ou "ter saudade". Mas, analiticamente, ele pode ser segmentado em três partes: *-xak-* "ver"; *-u'u-* um morfema encontrado em poucas palavras, que significa "desejar", "querer"; e *-hy* um sufixo que indica a maior intensidade com que é empregada a palavra (por exemplo: *i'ĩ* significa "ele falou" e *i'ĩ-hy* "ele ralhou" ou "falou de maneira mais forte"). Dessa forma, "ver (*-xak-*)-querer (*-u'u-*)", parece uma tradução satisfatória. No caso em questão, Piraima'á estava com vontade (ou saudade) de comer guaribas, o que pode ser bom, pois promove uma caçada, mas também pode ser ruim, pois a frustração acarreta problemas.

Por exemplo, em uma caçada há sempre uma predisposição para matar animais, movida por uma vontade que não é saudável se for frustrada, e caso seja frustrada deve ser sanada, e tal vontade pode ser produzida por algum evento como um sonho; uma conversa; o conhecimento de um novo rastro; e mesmo, obviamente, a penúria alimentar. Uma caçada frustrada (perdida, não realizada) pode criar um desejo de matar ainda maior,

deixando os homens transtornados (*waky* "loucos"), com raiva (*imahy*) acumulada, o que os obriga a irem muitas vezes para a floresta sozinhos e só voltarem quando a raiva passar, que só acontecerá mesmo, após matarem o máximo de animais que conseguirem. Por outro lado, essa vontade *txaku'uhy* ("ver-querer") é umas das características que mobiliza os Awá-Guajá para a caça. A relação entre vontade e ação não possui um centro fixo de irradiação da ação. Não há uma palavra de ordem que os mobilize para a caça ou qualquer outra atividade, e os eventos podem ocorrer como que por "vontade própria". A história a seguir ilustra isso.

Certa vez, após comermos muitos inajás, fiquei curioso para experimentar o coco desse fruto, pois, como se sabe, do inajá consumimos somente a carne - cozida, assada ou na forma de mingau - e seu coco é descartado. Alguns me disseram que não comiam o coco do inajá pois a casca, além de muito dura e difícil de arrancar, escondia um coco muito pequeno, cujo esforço não valeria a pena. Nessa manhã, talvez por falta do que fazer, peguei emprestado a cabeça de um machado e um toco de pau, a fim de abrir alguns cocos de inajá que abarrotavam o chão, em volta de um moquém, onde haviam sido cozidos. Ajudado por alguns meninos, começo a atividade e assim que abro o primeiro coco, logo me decepção, constatando que era preciso um esforço muito grande para retirar, e o resultado era uma fruta muito pequena e sem gosto. Prossegui a operação abrindo mais cocos - mais por esporte do que outra coisa - quando me vejo acompanhado por alguns garotos fazendo o mesmo, e minutos depois boa parte das crianças da aldeia estavam espalhadas quebrando cocos de inajá para comerem. Logo em seguida apareceu Piraima'á, querendo amolar o meu machado, e passou ele mesmo a quebrar cocos de inajá, chegando também sua mulher Pacoain, e instantes depois seu pai, o velho Pirama'á, além de outras pessoas. Em menos de meia hora, um exercício inútil movido por uma tola curiosidade, havia se transformado em uma ocupação que tomou dezenas de pessoas da aldeia Jurití. Da mesma maneira, muitas vezes, o desejo por uma caçada pode se iniciar assim, meio que por contágio.

Por isso, há uma grande dificuldade para os funcionários da Funai em arregimentá-los para os trabalhos da roça, pois palavras de mando não surtem o mesmo efeito que uma epidemia de vontades. É comum os funcionários marcarem uma colheita ou plantio no dia seguinte, e na hora que estão indo para a roça, alguém anuncia um novo rastro de porcos ou um grupo de guaribas, e todos abandonam o "trabalho", deixando os funcionários sozinhos na roça. Em outras diversas situações, quando um trabalho na roça ou no pomar

não estava marcado, as pessoas, muitas vezes se encaminhavam uma a uma (tal como no episódio do inajá) para trabalhar, deixando os funcionários do posto sem entender já que isso não estava previamente "combinado", isto é, não havia palavras de ordem. Simplesmente os Awá começaram. Não se trata somente da roça ser algo menos interessante do que a caça (isso também), mas a forma que se inicia uma atividade nem sempre é escolhida por eles. Simplesmente começam, como se fossem tomados por uma grande vontade mobilizadora, que defendo aqui ser o *txaku'uhy* ("ver-querer"), importante tanto para a caça quanto para a vida de uma maneira geral.

Viveiros de Castro - e posteriormente Fausto - "descreveu com elegância o caráter epidêmico das ações coletivas em uma sociedade sem chefia" (Fausto, op.cit, p. 275):

Fruto menos de deliberações formais ou tomada de decisão de alguns em nomes dos outros, os atos concertam-se por um processo social de contágio. Ninguém diz a outrem o que deve fazer, mas sugere o que ele próprio fará. (...) é preciso, contudo, que alguém dê início à ação, tirando da inércia as disposições.

Fausto comenta como tal característica se presta à guerra Parakanã (Fausto, op.cit, p. 275), e Viveiros de Castro, como tal "caráter desordenado e paulatino", rege boa parte das ações Araweté (Viveiros de Castro 1986, p. 300). A partir de noções específicas sobre as relações humanas, tal como *tenetãmõ*, "o que segue a frente", e *tãnã*, "o dono da aldeia", Viveiros de Castro observa que "toda e qualquer empresa coletiva Araweté supõe um *tenetãmõ*", e "uma coisa não começa se não houver alguém em particular que a comece" (idem). O cognato Parakanã para o *tenetãmõ* dos Araweté é *tenotara*; na guerra, eram eles que iam à frente, eram os primeiros, dotados de um grande capacidade exortativa (Fausto op.cit, p. 276). A idéia de *tãnã* Araweté, que está baseada na aldeia, no componente espacial, encontra entre os Awá-Guajá o termo cognato *taná*. Por isso, aludem para o fato de *Maira* ser um *taná* no *iwá* (céu), isto é, chefe de aldeia, ou algo assim.

O homem Juritximutam - que nem é muito velho, nem o melhor caçador da aldeia - é tido pelas outras pessoas da aldeia Jurití como um *taná*, pois foi ele o primeiro a lá se instalar. Isso não faz dele alguém com uma proeminência maior sobre a aldeia ou as outras pessoas pois, como é comum na Amazônia indígena contemporânea, as formas de liderança e atuação, hoje em dia, passam pelas relações com o PIN; e os grupos-aldeias

antigos, que existiam até o contato, como já vimos aqui, foram desfeitos e/ou refeitos, transformando papéis e modificando relações. No que se refere às ações de caça, não ouvi nenhum termo específico para um iniciador da caça (tal como na guerra Parakanã; ou nas atividades Araweté), embora a forma de ação (contagiosa; propulsada por um alguém específico, porém sem palavras de mando; motivada por causas diversas - naturais ou extra-naturais), seja idêntica a esses outros Tupi-Guarani, que trabalham com idéias do tipo *tenetãmõ*, tal como os Araweté. Desta forma, defendo que o *txaku'uhy* Awá-Guajá, essa forte vontade - "ver-querer" - se coaduna a esses estopins iniciais que mobilizam um caçador e seu grupo para a caça. A vontade *txaku'uhy* é o motor da caça, e desperta inclusive a raiva (*-imahy*), que se bem canalizada será uma grande aliada durante as caçadas.

Os caçadores mais experientes, mais velhos, conseguem controlar e canalizar essa vontade de matar (*txaku'uhy*) de uma maneira mais eficiente que os jovens. Esses últimos são literalmente tomados pela raiva quando nos anos iniciais de caça e, enquanto alguns conseguem se controlar, outros sucumbem a uma total falta de controle. Por exemplo, o jovem Jui'í, que em 2009 estava com 14 anos, havia abatido dois de seis guaribas que o seu grupo matou, e voltou para aldeia ainda muito excitado com isso. Após a caçada, ao chegar em casa, passou a perseguir, gritando e segurando o seu arco, um galo que estava próximo a sua casa. Finalmente conseguiu flechá-lo no olhos, e em seguida passou a atirar flechas em panelas, cuias e outros objetos que encontrava pela frente, e ainda foi procurar galinhas para matar, antes que sua mãe o aconselhasse a ir tomar banho. Perguntei para o seu pai o que estava acontecendo e ele me disse, em português, ser "assim mesmo", pois ele tinha vontade de matar. Os homens adultos, ao contrário, mais experientes, são muito silenciosos durante e após uma caçada. Mesmo em caçadas gregárias, como a de guaribas, podemos ouvir mulheres e crianças gritando muito em momentos de correria e abate, já os homens nada falam. Muito silenciosos, dizem que "os animais ouvem" (*ãnũ*), sobretudo as vozes dos caçadores, por isso não devem pronunciar muitas palavras e nem ficarem nervosos. Quando acabam uma caçada, e voltam para casa, falam baixo e descansam muito, e só rompem o silêncio para narrarem como foi o dia no mata e a captura dos animais. Por outro lado, muitos dos jovens que começam a caçar (porém nem todos) lá pelos 13 anos (e algumas vezes bem antes)<sup>161</sup>, são bem descontrolados; voltam da mata com raiva (*-imahy*)

---

<sup>161</sup> Entre os Awá, um menino com nove ou dez anos de idade já é capaz de capturar pequenos mamíferos como cotias e tatús; pássaros que servem para a alimentação, como o juriti-gemeadeira

causando grande alvoroço na aldeia, disparando flechas e proferindo frases do tipo "eu vou matar você!" para as galinhas e outros animais de criação (*nimá*). Da mesma forma que entre os Parakanã, na impossibilidade de vingarem um parente morto, ou saírem em guerra com outro grupo, os homens "matam animais domésticos, lançam flechas contra a palha da casa, dão tiros para cima. São formas de 'gastar' a raiva, que seria melhor despendida pelo homicídio de um estrangeiro" (Fausto, op.cit, p. 273). A excitação de um jovem caçador pode retornar durante vários dias, até que alguém o aconselhe a ir caçar pois isso é "vontade" (*txaku'uhy*, "ver-querer") de matar animais. Enquanto isso, entre os caçadores experientes, essa vontade se bem controlada é fundamental para um bom processo de caça.

Idéia semelhante, relacionada à guerra, é discutida por Fausto para os Parakanã. O autor observa:

Das variadas condições para pôr em movimento um bando guerreiro, uma se destaca em todas as narrativas que coletei: a idéia de um enfurecimento, sem o qual, ainda que razões práticas houvesse - não haveria motivação subjetiva.

(...) Sob a revindita ou sob o desejo de matar o inimigo há uma paixão poderosa: a raiva (*mirahya*). Esse sentimento é a chave na etnopsicologia parakanã, pois eles lhe conferem uma potência mais forte do que a que nós lhe atribuímos. Dizer que um homem é ou está bravo (*-pirahy*) implica potencialmente que uma agressão letal pode seguir-se (Fausto 2001, p. 271-272).

O *-pirahy* dos Parakanã, é um termo cognato ao *-imahy* Awá-Guajá, que pode ser traduzido por "estar bravo", "estar ciumento" ou "estar nervoso", um estado de descontrole que pode juntar raiva, ciúme e ódio. Como já coloquei anteriormente, uma tradução literal para *-imahy* é "causar dor a si mesmo", já que o tema descritivo para "ter dor" é *-ahy*, e esse *-m-* é o prefixo causativo *-ma*, que transforma verbos em nome de objetos (Magalhães op cit, p. 57)<sup>162</sup>. Defendo que o mesmo "enfurecimento" que os Parakanã dizem ser necessário à guerra, aparece no contexto Awá-Guajá como motor da caça. A idéia de *txaku'uhy*, que traduzo agora por "ver-querer" - ou uma "vontade de ver" (para matar) - andará sempre

---

(*Leptotila rufaxilla*) e o juriti-pupu (*Leptotila verreauxi*); além de jabutis, ou qualquer outro animal de pequeno porte que exija pouca complexidade técnica em sua captura.

<sup>162</sup> O mesmo presente em *imirikô* (*i-mi-rikô*), "esposa dele", cuja tradução literal, como já vimos, é "objeto do meu *rikô*" que, como propõe os Awá, "objeto do meu criar".

junta com a raiva *-imahy*, fator fundamental na psicologia de um caçador. Tal vontade (*txaku'uhy*) pode ser despertada tanto pela vontade de comer, como por qualquer outro evento como já coloquei, e durante uma caçada, quanto mais se mata mais se quer matar.

Lembro-me de estar com um grupo retornando de um acampamento de caça onde permanecemos dois dias caçando porcos. Durante a longa caminhada de volta carregávamos, seis *marakúa* (as sacolas de palha) repletos, contendo a carne moqueada de quatro queixadas, e o nosso grupo contava com oito pessoas adultas. Durante o trajeto uma das cadelas que nos acompanhava farejou uma cotia dentro de um oco de pau e paramos para averiguar. Mesmo com toda aquela quantidade de carne - providencial para durar uma semana - paramos e devotamos cerca de três horas para capturar a pequena cotia. Hemokoma'á, o homem que a matou, disse estar com "vontade" (*txaku'uhy*) de matar cotias, e por isso se empenhou tanto em caçá-la. Os Awá manifestam tal empenho inclusive com animais dos quais não se alimentam; são capazes de matar onças, preguiças, capivaras, ratos, gambás, corujas, cobras, ou qualquer passarinho só pelo prazer, pela vontade, pelo "ver-querer".

Em uma outra ocasião, o mesmo Hemokoma'á matou um papagaio muito bonito, mas disse que não faria nada com ele: não comeria a carne, nem utilizaria as penas. Daí perguntei por que então matara aquele animal, já que não comem a carne nem utilizam as penas. Como se procurasse resposta para uma pergunta descabida, respondeu-me que "o papagaio estava fazendo muito barulho na floresta", por isso o matou. O estado de caça, *txaku'uhy* - a vontade de matar -, faz com que os homens matem qualquer coisa que se mova - algo próximo à guerra<sup>163</sup>. Os animais parecem estar no mundo para serem caçados, principalmente para os jovens que não tem muito controle sobre si mesmo, e mais a frente veremos como a raiva (*-imahy*), mal canalizada pode trazer o "azar na caça".

---

<sup>163</sup> É curioso notar que, como coloquei anteriormente, os Kaapor, povo vizinhos aos Awá, em momentos de raiva saíam a mata para matarem os Awá-Guajá, tal como uma terapia que aplacaria suas raivas (ver Ribeiro op.cit).

## Chamam-me Jaguar

*Como vocês vêem, meus caninos são tão compridos e pontudos que mal cabem na minha boca. Sei que isso me dá uma aparência assustadora, mas eu gosto assim. Uma vez um açougueiro atreveu-se a dizer, vendo meu focinho: "Caramba, isto não é um cachorro, é um javali!".*

*Dei-lhe tal mordida na perna, que senti, na ponta dos meus dentes, após a gordura da carne, a dureza do fêmur. Para um cachorro, não há nada mais saboroso do que enfiar raivosa e ferozmente seus caninos na carne de um inimigo execrado. Quando tal ocasião se apresenta, quando uma vítima digna de ser mordida passa estupidamente diante de mim, minhas pupilas ficam negras de cobiça, meus dentes rangem a ponto de doerem e minha garganta põe-se a emitir, involuntariamente, rosnados aterrorizantes".*

*(Meu nome é Vermelho, Orham Pamuk)*

Companheiros de caça e curiosos animais de criação, os cães (*jawara*) são parte vital na cinegética Awá-Guajá. Especialistas no rastreamento de diversos animais, são capazes de caçarem sozinhos, por eles mesmos, cotias e pacas, além de tatus e outros animais menores, que os cães são muito bem sucedidos em descobrir. A etnologia sul-americana já conta com algumas análises a respeito dos cães enquanto animais domésticos (as "inquietais criaturas", nas palavras de Vander Velden), de criação e caça, e seu devido lugar na vida das aldeias já foi também discutido (ver em especial o trabalho de Vander Velden 2010; Barbosa 2007; além de Descola 1996 e 2006). Em uma passagem, Descola observa aspectos da vida dos cães junto aos Ashuar, e algumas delas, como veremos abaixo, também se fazem presentes na aldeia Jurití:

A ambigüidade do cão se expressa também em outros registros. Socializado o mais próximo possível da humanidade, sendo o único animal que dorme numa cama e come alimento cozido, o cachorro revela, porém, sua natureza bestial pela falta de discriminação alimentar e sexual: come todos os dejetos, inclusive excrementos, e se acopla indiferentemente com seus genitores, em desrespeito a interdição do incesto, que rege a sociedade. Além disso, é chamado pelo mesmo termo genérico que designa o jaguar e alguns outros felinos, *yawa*, de que partilharia, desse modo, sua essência e



comportamento. Essa selvageria participativa é, no entanto, desviada em benefício dos homens, pois simultaneamente o cão representa o arquétipo do doméstico, *tanku*, epíteto que lhe é agregado para distingui-lo de seus falsos primos indomáveis. (...) Na intersecção do natural com o cultural, do masculino como feminino, do social com o bestial, o cão é um ser compósito e inclassificável; é provável que sua estranha posição no bestiário jívaro indique uma chegada tardia na floresta do sopé da montanha, como se o seu lugar nas hierarquias animais ainda não estivesse firmemente estabelecido (Descola, 2006, p 113-112).

Diferente de outros povos, onde a convivência com os cães é proveniente de muitas décadas ou séculos (como no caso dos Jívaro), a presença de cães no cotidiano das aldeias Awá é muito recente, tal como todas introduções culturais advindas do contato (agricultura, casas, espingardas, dentre outros). Os cães da aldeia Jurití são vira-latas de pelos curtos, corpo esguio, pernas finas e musculosas, e muitos possuem cabeças estreitas; excelentes farejadores cuja estatura e pelagem se assemelham (somente conferindo um paralelo) ao *terrier brasileiro*. Eles são capazes de pressentir suas presas graças à alguns cuidados dispensados pelos Awá, e hoje são verdadeiros *hounds*, indispensáveis à muitas caçadas.

Os cães também ganharam a rubrica de *karaí nimá* (ou *karaí hanimá* como observa Cormier op.cit, p. 97) e, talvez por isso, seus donos tenham por hábito comunicar-lhes suas ordens apenas em Português (língua que a maioria das pessoas da aldeia Jurití falava com bastante desconforto): “*Passa!*”, a fim escurraçá-los; ou “*Dentro!*”, quando querem que avancem em um buraco; ou “*Quieto rapaz!*”, muito utilizado quando estão latindo ou muito agitados - e tanto os cães quanto as cadelas são chamados *rapaz*. Embora sejam designados *karaí nimá* de maneira apenas pró-forma, são considerados verdadeiros animais de criação (*hanimá*), porém “inventados” pelos *karaí*, e por isso, é como se os cães fossem aptos a obedecer apenas seres que falem o Português. Dentre todos os bens culturais introduzidos pelos *karaí*, talvez os cães (junto com a espingarda) sejam os seres pelos quais os Awá mais nutrem interesse histórico: “como os *karaí* inventaram (*japó*, “fazer”) os cachorros?”; “como fizeram para que ele seja assim?”; “desde quando eles existem?”; “você tem cachorro?”; “e ele é bom com você?”, eram perguntas que todos me colocavam. E acharam engraçado quando mencionei que o meu vira-lata tinha o dobro do tamanho e

peso dos cães da aldeia, e concluíram com isso que o meu cachorro deveria ser muito feroz<sup>164</sup>.

Durante a minha permanência na aldeia Jurití, eram muitos os animais de criação: jacus, jacamins, mutuns, diversos macacos, quatis, cotias, jabutis, dentre outros; nenhum deles, no entanto, se incomodava com a presença humana, ao contrário, procuravam se aproximar de seus donos, sempre com a certeza de receberem comida, brincadeiras e afagos. De maneira oposta, galinhas e cachorros eram seres traumatizados pela experiência de viver entre os humanos; enxotados por todos, e privados de uma vida tranqüila entre seus donos, praticavam uma dieta que, ao menos aos cachorros, oscilava entre a penúria alimentar e dias de boa comida (quanto as galinhas, estas se alimentam de baratas, pequenos insetos e restos de grãos e carnes).

Na aldeia Jurití existem pouquíssimos cães pois, de forma proposital, os Awá de lá (que também são poucos, cerca de 45 pessoas hoje em dia), não querem que eles se proliferem como ocorreu na aldeia Awá. Piraima'á disse que quando visitou seus parentes naquela aldeia, tinha que andar pelo pátio com muita atenção pois a todo momento poderia ser atacado. É fato que por ser uma aldeia grande, os cães são contados às centenas, o oposto da aldeia Jurití que, embora tenham um interesse muito grande por cães contam com uma média de um por casa (sete cães apenas, algumas casas tem dois cães, enquanto outras nenhum). Durante a minha estada todos eram cadelas, porém desde 2009, quando os visitei pela última vez, havia entrado um filhote do sexo masculino, o que prometia modificar significativamente essa demografia canina. O fato da aldeia Jurití ser pequena, ainda assim, não justificaria a pouca quantidade de cães pois, como paralelo, uma pequena família Ashuar (povo que dedica significativa atenção à criação de cães), pode manter em uma única casa cerca de vinte cachorros, o que ocorre muitas vezes, fazendo que uma parte sensível da produção diária de uma roça seja dedicada à sua alimentação (Descola 1996, p. 317).

Embora os Awá da aldeia Jurití sejam, tal como os outros Awá, praticantes contumazes da domesticação animal (como sabemos desde Cormier 2003), são muito comedidos quando o assunto é acumular dezenas de animais de criação em suas casas. Diferente dos Awá de outras aldeias, como mostra Cormier, que enfatizam, quase que de

---

<sup>164</sup> Nunca acreditaram plenamente que, se eu levasse o meu cachorro para aldeia, ele não seria tão eficiente nas caçadas quanto os cachorros de lá.

forma mimética, a relação entre si e os guariba e por isso a necessidade de domesticá-los como filhos (idem), os Awá da aldeia Jurití, reservam muitas críticas à domesticação dos guaribas, pois, por serem mais sensíveis do que outros animais (como veremos mais abaixo), obriga-os a ter uma dieta muito específica, em oposição aos outros macacos (que comem qualquer coisa). Diferente de um animal de criação qualquer, podem morrer facilmente devido à falta de cuidados mais específicos. Muitas Awá me diziam: "O capelão não presta para criar, é muito mole"; isso não significando que não houvesse mulheres com guaribas de criação (durante os anos que frequentei a aldeia, apenas uma mantinha um guariba como cativo). Escrevo isso pois, retornando aos cães, mesmo sendo importantes, não eram acumulados às dezenas, tal como não faziam com nenhum animal. Estimo que o número de animais de criação na aldeia Awá não supere o de humanos como foi descrito para a aldeia Awá (ver Cormier op.cit), talvez a razão entre humanos e animais experimentasse um equilíbrio, ainda assim a diversidade é grande, dissolvendo os animais em poucos indivíduos de muitas espécies. Por isso, um número de sete cachorros, em uma aldeia com sete casas é, para os padrões da aldeia Jurití, bem razoável.

Todos os cachorros tem um dono (*jara*), e nem sempre será uma mulher, porém mesmo os cachorros sendo de um marido ou de um filho, a mulher tem um talento especial em controlá-lo. Durante uma caçada coletiva, são as mulheres que se comunicam com os cães, traduzindo seus latidos e informando aos demais os seus achados e suspeitas. Quanto mais um humano se comunicar com o animal (gritar, falar, assobiar), mais ele tentará se conectar com a caça (seguir os seus rastros e sentir seu medo), por isso durante a caminhada deve-se alertá-lo todo o tempo, para que ele continue procurando sua presa, sem perder-se do seu dono. Os cães vão à floresta amarrados em coleiras feitas de cipó (*ipóá*), embiras (*iwira*) ou cordas velhas (*ihãma* ou *pãmã*), e só serão soltos quando estiverem em um ponto que sua dona (ou dono) considere adequado soltá-lo. Em uma caçada de macacos, os cães ficam na base das árvores latindo, enquanto as mulheres gritam, causando grande alvoroço e enchendo os macacos de pavor. Não há problema quanto aos cachorros latirem desmedidamente e serem ferozes na mata (isso é desejável), é para isso que estão lá, mesmo em alguns casos amarrando-os em coleiras para controlá-los, no geral, a violência e a balburdia canina são atitudes esperadas na floresta. E se os cães param de latir nas caçadas, isso quase sempre é um mal sinal (de que a presa foi embora, ele se machucou, ou mesmo está assustado). Essa liberdade na floresta, contrasta com a vida no ambiente doméstico. Na aldeia os cães são tratados sob forte repressão, seus latidos

abafados e seus rompantes de raiva interrompidos através da mais dura violência. Os latidos noturnos (ou durante as horas de sono), as brigas entre cães, e os ataques a outros animais ou à pessoas, são atitudes das mais condenáveis, sendo reprimidas por todos. Tudo se passa como se (pensando com Descola) os cães pusessem a sua selvageria à serviço das caçadas, ao mesmo tempo que devem manter os bons modos à casa, tal como um *hanimá*. O fato é que eles não são nem macacos domésticos (tal a posição que ocupam), nem onças selvagens (tal como os classificam), e seu lugar continuará sendo todos e nenhum.

Talvez uma das transformações mais significativas desde a introdução dos cães na aldeia Jurití, tenha sido a autonomia de caça que as mulheres passaram a experimentar<sup>165</sup>. Os cães são os grandes companheiros de suas donas durante as caminhadas na floresta, quando estão sem os homens - que lhes fornecem a segurança necessária para se embrenharem sozinhas na mata - são os cachorros que lhes garantem proteção contra as onças; esses animais são quase que uma espécie de "contra-jaguar", cuja selvageria é canalizável e domesticável. Não à toa, mesmo utilizando a tradução "cachorro" em Português para se referirem aos *jawara*, é comum os Awá o chamarem de "onça", como se atestando uma semelhança lógica. Há uma característica particular a cães e onças, e que parece atribuir uma relação direta entre as duas espécies. Tal como afirmam os Awá para as onças que, conforme sua coloração, será orientada para a caça de uma presa específica (o que é também atestado pela nossa biologia), os cães são melhores rastreadores de uma ou outra espécie animal de acordo com a sua cor. Vejamos melhor.

Desde a minha chegada na aldeia Jurití, me lembraram que a sussuarana (*jawaraprôn*) era um animal cujo alimento preferido era a carne de veados, e ela mesma tinha uma pele que se assemelhava a dos veados. E dos felinos era o único a ser consumido - ao menos até o contato -, pois sua carne também carrega o sabor e a consistência da carne desse cervídeo. As jaguatiricas (*Jawamaraka'ĩ*) tem predileção por quatís, pacas, micos e porcos-espinhos; enquanto as onças-pretas (*hairá jawara*), embora se alimentem de porcos e outros animais, teriam uma predileção especial por antas e (assim me disseram) carne de mulheres. As onças-pintadas (*jawaruhú*), além de todos os animais que se alimentam, tal com antas e capivaras, teriam uma predileção especial pela carne de queixadas e a carne humana em geral (homens e mulheres), e por isso a onça-pintada seria

---

<sup>165</sup> A relação entre uma caça feminina produtiva e a domesticação de cães já foi avaliada por outros autores, seja no contexto amazônico (Vander Velden, 2010), quanto em outras regiões, como entre os Agta das Filipinas (Brightman, 1996), ou entre as mulheres caçadoras BaKola/BaGye, um povo da porção ocidental de Camarões (Noss & Hewllet, 2001, p.1027).

mais letal do que a preta, que ainda temeria os homens). Tal como onças (onde a espécie/cor de cada uma, denota uma qualidade), os cães são especialistas em determinadas presas de acordo com a sua coloração. Piraima'á disse certa vez que tentaria conseguir com algum funcionário do PIN um cachorro malhado (*pipirimhum* - pintado), tal como uma jaguatirica, pois esses são bons em pegarem pacas. Os cães pretos, da mesma forma, são bons para a caça de cotia, enquanto os pardos (e cremes) são ótimos rastreadores de veados. Não saberia explicar o que justifica, para os Awá, a aptidão de cada cão para a caça específica, porém como fazem com todos os seus animais de criação, tais conclusões são resultado do interesse e longas observações que prestaram aos animais. Quanto às qualidades cinegéticas presentes em caninos e felinos, e determinadas a partir de sua coloração/espécie, cães e onças são pensados lado a lado como predadores naturais, enquanto as espécies de onças variam (para os Awá a variação intra-específica desses felinos está associada diretamente às tonalidades de cor), as cores dos cães os especificam também como espécies diversas, segundo a mesma maneira de classificação das onças. E, nessa lógica de predação, um cão pardo e uma sussuarana, por terem as mesmas predileções animais (e, talvez, justamente por terem cores parecidas), podem estar mais próximos entre si - como espécie - do que o mesmo cão pardo e um outro de cor preta. Trata-se de uma teoria sobre a espécie.

Ainda que decrepitos em sua aparência alguns cachorros, principalmente os bons caçadores, são envolvidos em cuidado. Não foi sem surpresa quando, em minha segunda viagem à aldeia Jurití, encontrei o cachorro de Uirahó e Airuhúa, confortavelmente instalado em uma rede de pano, adequada ao seu tamanho, amarrada entre duas traves da soleira de casa, muito junta a rede de um dos filhos mais velhos do casal. Pensava até então que cachorros dormirem com (e como) os humanos, tal como ocorre com outros povos (os Ashuar, por exemplo), era algo que não existia nas aldeias Awá, sobretudo devido à aparente decrepitude dos cachorros. Porém Uirahó me explicara que aquela era uma "boa cadela", "boa caçadora de cotias e pacas", por isso ele a tratava assim. Não posso contudo sustentar uma forma padrão na relação entre os Awá e seus cães pois, como quase tudo o que ocorre entre os Awá, cada relação não parece ser traduzível em outra. Por exemplo, Hemokoma'á possui dois cachorros que lhe foram dados por Almir (um agente de saúde da Funasa). Ao entregar-lhes os cães ainda filhotes, Almir disse que seus nomes eram "Sardinha" e "Piranha", nomes que foram muito bem recebido por Hemokoma'á e sua família. Porém, quando perguntei a outros donos de cachorros o nome (-*awirokahá*) de

seus animais, todos disseram que não nomeiam os cães - assim como não se "põe nome" em nenhum outro animal de criação (*nimá*) - e somente os cachorros de Hemokoma'á ganharam os "nomes de Almir". Ao conversar com Juritximutam - um dono de cachorro "sem nome" e cunhado (ZH) de Hemokoma'a - se ele não nomearia seu cão tal como os de Hemokoma'á, ele respondeu que se o Almir, ou qualquer outro *karai*, quisesse dar um "nome" para o seu cachorro, ele aceitaria, porém ele mesmo "não sabe botar nome em cachorros", e que os "Awá só botam nome em meninos (crianças)", lembrou<sup>166</sup>.

A mesma variação de idéias ocorre com relação a dieta e atitudes. Os cachorros de Hemokoma'á apanhavam muito, principalmente de sua esposa Panatxĩ, e eles só comiam no dia que conseguiam achar caça, o que os deixava quase sempre à própria sorte, revirando restos e aparando ossos, uma vez que o ímpeto das pessoas para fornecer seus próprios alimentos aos animais é concentrado nos outros animais de criação (macacos, aves e outros *awá nimá*, e não nos cães, os *karai nimá*). Panatxĩ, a esposa de Hemokoma'á, me disse ser essa uma tática utilizada por ela para que seus cães sejam bom caçadores, pois a fome -sem dúvida - aguçaria o faro. Ao contrário dos cães de Hemokoma'á, a cadela de Uirahó recebia diariamente porções de um mingau de farinha com água, além de pequenos pedacinhos de carne, principalmente as vísceras desprezadas e ossos. Mesmo com essa oscilação no tratamento dos cães (pois alguns donos são mais atenciosos que outros), e independente da quantidade de comida disponível para cada animal, a alimentação é dispensada de forma a garantir um certo "equilíbrio" (ou saúde) dos cachorros, para que não se transformem em seres doentes e fracos, ou, ao contrário, bestas raivosas que atacariam seus donos. Para tanto há alimentos permitidos e outros vetados à dieta canina, além de procedimentos a serem tomados visando fortalecê-los. Além do mingau de farinha, carnes (cruas ou não), vísceras e outras partes que são dadas aos cães só serão permitidas de acordo com o efeito dessas carnes no organismo do animal, por isso alguns itens são vetados à dieta canina. Desde a incorporação dos cães na vida das aldeias, os Awá observam o que faz mal e o que é inofensivo à saúde dos animais.

---

<sup>166</sup> Isso contrasta com a relação de onomástica que outros povos estabelecem com seus cães. De acordo com Barbosa, para os Aparai e Wayana, "dentre os animais domésticos, somente os cães recebem nomes próprios dados por seus donos. Os nomes são substantivos ou adjetivos em língua aparai ou portuguesa, escolhidos geralmente conforme alguma característica física ou comportamental do animal" (Barbosa, 2007, p. 115). Entre os Karitiana, Vander Velden observa o quanto é usual a nominação de animais de criação: "Dos animais de criação entre os Karitiana, macacos, quatis, araras, papagaios, cachorros, eqüinos, coelhos e a anta recebem nomes próprios" (Vander Velden 2010, p. 206); quanto aos nomes próprios dos cães especificamente, "habitualmente derivam de suas características físicas, comportamentais ou biográficas" (idem, 65).

Antes de prosseguirmos nesse tema, algo que ainda não mencionei é que a dieta dos animais de criação em geral (*nimá*), embora seja composta por muitos alimentos consumidos pelos humanos, não é completamente livre. Por exemplo, os guaribas da aldeia Jurití se alimentam exclusivamente de frutos que comeriam na vida selvagem. Tidos como de saúde frágil, não podem comer constantemente arroz, farinha, e a carne é completamente vetada, pois os matariam. Já os outros macacos (prego, cuxiú e o cairara) são "fortes" (*hatã*) podendo se alimentar de quase tudo que os humanos consomem, inclusive carnes. As exceções são carnes de macacos da mesma espécie, que transformam os macacos em seres extremamente violentos, assim - embora isso não seja indicado - um macaco-prego pode se alimentar da carne de um cuxiú, mas não de um outro macaco-prego. Me lembraram das vezes que, por descuido de seus donos, macacos se alimentaram da carne de seus semelhantes e desde então atacaram crianças (há muitas crianças com cicatrizes provenientes do ataque de macacos, a que Cormier atribui ao crescimento desses animais, outro fator que seguramente os tornam violentos, ver Cormier, 2003). Muitas foram as vezes que os vi abrirem a boca de seus macacos de criação para retirarem a carne mastigada de seus semelhantes que, intrepidamente roubaram de uma vasilha ou mesmo do fogo. O grau de aprisionamento dos animais de criação variará conforme o risco que ele representa à sua própria saúde, à saúde das pessoas, e de outros animais da aldeia. Há animais que não são presos nunca, dormindo inclusive nas copas das árvores em volta da aldeia, enquanto outros ("doidos", *waky*, ou "brabos", *imahy*) vivem atados pelo pescoço às casas de seus donos.

Os mesmos cuidados alimentares que dispensam aos macacos e outros animais de criação, são observados para os cães, vejamos alguns exemplos:

- (1) Os cachorros não podem se alimentar com carne de arraia ou jacaré, pois seus pelos cairiam deixando-os com o couro (*ipirera*) semelhante aos desses animais, lisos e, devido a essa falta de pelos, os cães morreriam comidos por moscas e outros insetos.
- (2) Da mesma maneira não podem comer a carne da capininga (*jatxaihúa*), pois faria com que se voltassem contra os próprios donos. Isso é explicado pois esses quelônios são ditos "brabos". Quando capturadas e amarradas com cipó titica (*ipóá txítxí*), ao serem carregadas até a aldeia, as capiningas encontram força e personalidade para morderem com seus dentinhos as costas da pessoa que as estiver carregando, diferente dos jabutis que são

calmos e medrosos. Se um cachorro comer da carne de capininga ele faria o mesmo com o seu dono, morderia quem o criasse.

(3) A carne de jabuti (*kamytxiá*) embora permitida, deve ser consumida em pequenas quantidades pois o aparelho digestivo dos cães é muito sensível à essa carne, embora, se a comem pouco, é bastante segura. Piraima'á teve um cachorro que vomitou até morrer, morte esta atribuída ao efeito da carne de jabuti.

(4) Não podem comer bacaba (*pinõwá*) pois ficam gripados e ofegantes; não comem açaí (*jahara*) pois é muito parecido com sangue (*hawy*) e, segundo a teoria Awá sobre o sangue, a sua capacidade venenosa, enfraqueceria os cães, fazendo-os emagrecer até a morte. Já o inajá (*inajá*), ao contrário, é um fruto recomendado pois aguça o faro dos animais para caçarem especificamente os veados.

Ao lado do inajá, outras substâncias produzem nos cães aguçada capacidade de farejamento, aprimorando suas capacidades cinegéticas. Por exemplo, sempre que matam um animal de grande porte (como antas e porcos) esfregam o focinho do cachorro na presa morta, gritando com ele para que "aprenda" (*imarakwá* - "lembrar") o cheiro, e passe caçar melhor. Em uma das antas que mataram em 2009, uma mulher, Panatxí, gritou muito com o seu cão apertando-o pelo pescoço, esfregando seu focinho para que o animal "segurasse" (*apy*) o cheiro da anta e rastreasse outras para ela. Uma outra vez que mataram uma sussuarana (*jawaraprôn*), depois de morta ergueram o seu rosto pelas orelhas, dando a impressão que ainda estava viva, fazendo com que os cachorros, latindo muito, se exaltassem e a atacassem mesmo depois de morta, tudo isso para que eles não tenham medo das onças e consigam sempre farejá-las. Alguns cipós e folhas também são esfregados no focinho dos animais durante as caçadas para que "sintam" melhor as presas, segundo os Awá, cada planta aguçaria o olfato (*-tũ*, "cheirar") dos cães. Apesar de eu não ter identificado tais vegetais, Jutxa'á me mostrou uma erva chamada *akutxí tamykyry*, que aguça o olfato para a caça de cotias e pacas. Em outra ocasião Piraima'á bateu um cipó em uma pedra (que me disse chamar-se "*taia*", em português) e depois de liberado o cheiro (*katxy*, "cheiroso") o reteve por um minuto nas narinas de seu cão, que após ser solto estava completamente zonzo, esfregando seu focinho na terra como se ardesse muito. Piraima'á contou-me que logo o animal estaria como faro apurado<sup>167</sup>. Desta forma, um cão é

---

<sup>167</sup> Descola menciona o cultivo de diferente tipos de estramônios pelos Ashuar destinados a "fortificar o caráter dos cães" (2006: 103-104).



muito valorizado pelas suas capacidade caçadoras, e de tudo será feito para que continue hábil nessa atividade. É comum também lembrarem cada animal que um cão já tenha ajudado a caçar.

Além disso, os cães são animais dotados de considerável potencial de raiva (*imahy*), e o latido na aldeia é um sinal do descontrole do animal ou, mais, do dono sobre ele. Uirahó disse que sua cadela era muito brava e latia muito quando chegou à aldeia, porém acalmou-a fornecendo a ela um caldo de peixe, com farinha e um *uhú* (caranguejo-do-rio, *Trichodactylus*) amassado, a partir daí ela parou de latir na aldeia pois não estava mais brava. Uirahó disse ter oferecido tal receita à seu irmão, mas este não se interessou e por isso seus cães latem tanto.

## A morte de um cão

Estava na aldeia, quando a cadela de Uirahó morreu, devido à picada de uma cobra. Sua esposa, Airuhua chorou bastante, se debateu, gritou e arremessou para longe uma cotia e um jabuti de estimação, devido à tamanha tristeza que sentia. Uirahó pediu-me para que, junto com seu cunhado Kaau'i'i, enterrássemos a cadela, pois ele iria ficar junto de sua esposa. Eu e Kaau'i'i abrimos a cova, depositamos o corpo do animal, e o enterramos, fizeram como os *karai* da Funai lhe ensinaram a fazer (mas que até hoje não conseguem fazer com corpos humanos). A morte de um animal de criação é sentida de forma muito intensa, e durante os meses que estive na aldeia Jurití, o único animal de criação que vi morrer, com exceção dessa cadela, fora um macaquinho cuxiú que já havia sido capturado com um ferimento a bala, e morreu em menos de 24 horas, o que não trouxe tristeza a sua recente dona, que já esperava pelo pior. Os outros animais de criação são soltos bem antes de morrerem, uma vez que os anos passam e se tornam velhos e agressivos (ver Cormier 2003). A domesticação de cachorros, animais domésticos por excelência, não podendo serem soltos na floresta destoa portanto da domesticação de animais levada a cabo pelos Awá, ameríndia por excelência, onde, no caso Awá-Guajá a dor pela morte de um animal quase nunca é sentida já que eles são soltos na floresta. Como exemplo, em 2008, o quati de Airuhua já estava adulto, e fugia a noite para invadir o galinheiro do posto e comer os ovos das galinhas, por isso tinha que ser solto na floresta pois começava a causar

problemas, principalmente entre os Awá e os funcionários da Funai<sup>168</sup>. Uirahó levou o quati de sua esposa para um ponto distante da floresta após meio dia de caminhada, o que não foi suficiente pois o animal, encontrando o caminho de casa, retornou no dia seguinte provocando muitas risadas e uma certa alegria. Por isso ele teve que, uma semana depois, levá-lo amarrado para muito mais longe, dormir na floresta e continuar andando, para um ponto que ele não conseguiria retornar, e foi isso que fez. Mesmo sentindo a perda da ausência, os Awá soltam os animais e raramente um deles morre na aldeia.

Se soltam os animais de criação por motivos de agressividade ou velhice, acabam conseguindo, de alguma forma burlar o mal maior que é a morte desse xerimbabo, não por que os Awá sejam frágeis à morte, mas por terem assim construído historicamente tal relação. Um cão, no entanto, não pode ser devolvido à mata (ou aos *karaí*), por isso permanecem com eles até o fim de seus dias. Porém, antes de morrer, os cachorros são como se abandonados, dentro da própria aldeia, se um cão fica doente provocado por sua velhice, ele é esquecido e dele se diz que "já vai morrer", e não adiantaria cuidar. Por exemplo, no ano de 2007, uma cadela decrepita e velha tinha suas tetas completamente inchadas, que desconfio ter sido um câncer. O animal estava praticamente sendo comido vivo por diversos insetos, e, sem força para caminhar, se arrastava de casa em casa, com todos evitando o contato com ela (não davam comida e ninguém mais se declarava dono dela). Por estar prestes a morrer, era um animal sem dono, algo que, como vimos, é incomum na lógica Awá-Guajá, pois todo *nimá* tem um *jara*. É como se iniciassem previamente a morte do animal, com ele ainda vivo. Um avesso do *rikô*, se assim podemos definir, já que não se "cria" nem se "está junto", um abandono deliberado, não na mata, mas na própria aldeia.

### ***Irapara* (o arco)**

Os arcos (*irapá*) produzidos na aldeia Jurití são menores do que a maioria dos arcos encontrados na Amazônia. Mesmo se comparados aos arcos produzidos nas outras aldeias Awá, como a aldeia Tiracambú (que como já vimos, a distância histórica e social dos diversos coletivos Awá-Guajá, produziram diferenças, não só lingüísticas e alimentares,

---

<sup>168</sup> Os Awá lembram até hoje de um outro quati que de tanto comer ovos no galinheiro do PIN foi morto pelos funcionários e virou almoço para os *karaí*. Atitude que até hoje lembram com desconforto e tristeza dada à barbárie.

mas também tecnológicas) os arcos produzidos na aldeia Jurití são menores. E se compararmos a outros arcos ameríndios (como dos Sirionó que alcançam mais de 2 metros, ver Holmberg, 1969), os arcos Awá são quase miniaturas.

Tecnicamente, os arcos também se assemelham com similares encontrados em outros povos, tal como os Kaapor<sup>169</sup>. Retirado um pedaço do tronco da árvore pau-d'arco (*irapá*), a madeira é esculpida na forma de arco com o auxílio de um facão. O entalhe na madeira é feito de forma que a metade superior fique levemente mais larga que a metade inferior; e uma parte é chamada "cabeça" (*jakã*), enquanto a outra é a "perna" (*haikwara*) do arco. Pude perceber que a única fibra utilizada pelos Awá, tanto para a rede, quanto para as saias das mulheres, além de pequenas superfícies (como tapetes) para uso cotidiano, e amarras de flechas, é a fibra de tucum (embora não tenho como assegurar tal exclusividade). Para a corda do arco, a matéria prima é também a fibra de tucum (*takamã tewera*), que desfiada pelas mulheres é transformada em corda pelos homens, tal corda é chamada *irapãma* ("corda do pau") ou *ikyjá'á*. Após ser amarrada às duas extremidades do arco, uma grande (e proposital) sobra é enrolada com várias voltas na parte inferior - tal como um punho -, e revestida com a cera *iraty* (a mesma utilizada nas flechas), com objetivo de dar firmeza, "*hatã*" ("duro-firme"), à mão do caçador.

Os pequenos arcos da aldeia Jurití são avaliados entre 1,50cm e 1,55cm em seu comprimento, e os Awá defendem que seu tamanho é adequado ao tipo de caçada que praticam: a caça de diversos tipos de macacos. Tal atividade, que exige um prático manuseio dos arcos sob as copas das árvores - que são repletas de troncos, galhos e folhas - o que dificulta muito a caça com arcos prolongados (acima de 1,70cm) como os encontrados entre os seus vizinhos Kaapor. Os arcos de maior estatura, portanto, são mais indicados à perseguição de mamíferos terrestres, uma vez que em solo o caçador tem grande mobilidade podendo dispor de equipamentos maiores. Um arco longo (acima de 1,80cm) imprime uma maior estabilidade à flecha, fazendo com que ela ganhe mais velocidade e tenha maior chance de acerto, mesmo quando o caçador atira de longe. Os arcos longos, proporcionam uma distância segura frente a presas mais perigosas e com maior poder de fuga (do que os macacos), como por exemplo os porcos.

---

<sup>169</sup> Balée aponta que os arcos Kaapor tem em média, 1.7m de comprimento, e corda trançada a partir da fibra da bromélia *Neoglaziovia variegata* (op.cit, p. 54).

No cerco aos primatas (e aos mamíferos arborícolas em geral, como o quati), a emboscada aérea faz com que um homem abata animais a curtíssimas distâncias, exigindo uma mobilidade com o arco, entre galhos e folhas que compõem a copa de uma árvore, feito que seria impossível caso utilizassem arcos de 1,70cm ou mesmo 1,90cm, tal como fazem, os Sirionó (outro grupo que, como os Awá, é notadamente caçador). Para alturas de mais de 15 metros, quanto menor o equipamento de caça, melhor a desenvoltura do caçador, e leveza e pouca envergadura fazem muita diferença quando se está na copa de uma árvore, a dezenas de metros do solo.

Existem vantagens e desvantagens nos dois modelos de arco, porém, para o tipo de caça efetuada pelos Awá, os arcos menores (muito mais técnicos do que os longos) são indicados. O arco curto é "duro" (*haty*) fazendo com que a flecha saia "doida" (*waky*), descontrolada, pois por ter a extensão do corpo menor, é mais teso, sendo necessário muita precisão para utilizá-lo, por outro lado ele leva vantagem em seu tamanho, permitindo o uso em locais apertados, como a copa das árvores. Já o arco longo, é mais macio (*memeka*, "mole"), dizem, e não necessita tanta força ou técnica para disparar uma boa flecha, porém engancha nos galhos. O jovem Jui'í me disse certa vez que "enquanto um arco longo é macio por toda sua vida, o arco curto nunca amolece", são as vantagens e as desvantagens dos equipamentos. Embora os Awá conheçam os arcos mais longos, inclusive os fabricados pelas pessoas das outras aldeias eles não os apreciam, e mesmo com as desvantagens que persistem no manuseio de arcos curtos, eles ainda são os preferidos.

Pela maleabilidade e precisão à distância das flechas, os arcos longos, provavelmente são melhores para a guerra do que para a caça. Um episódio curioso se deu no meu penúltimo dia, na minha última visita a aldeia Jurití. Piraíma'á presenteou-me com um arco de 1,77cm de comprimento, longo para os padrões Awá, porém o fato de eu ser mais alto que a média das pessoas da aldeia pode ter contado. Enquanto eu examinava o meu presente, ele e outras pessoas me cercaram me aconselhando que eu deveria levar aquele arco para matar os "*karaí brabos*", declaração que, além de me deixar lisonjeado, pode denotar o tipo de uso reservado aos arcos mais prolongados entre os Awá, a saber, à guerra.

## **Ela, a flecha**

Na economia de recursos, a espingarda (*maká*) é hoje a principal arma de caça. Desde o primeiro contato, o "esforço" do Estado Brasileiro em levar a agricultura aos Awá-Guajá, não foi menor do que mostrar-lhes uma forma mais eficaz de caçar, a arma de fogo. O chefe do Posto Jurití certa vez declarou-me: "A primeira coisa que a Funai fazia quando contatava esses índios, era botar uma espingarda na mão de cada um!". Disse-me com uma mistura de orgulho e dúvida, uma vez que nos dias de hoje, findada a condição de "isolados" a Funai quase não possui recursos para comprar munição, necessitando, muitas vezes, que alguns raríssimos e voluntariosos funcionários, como é o caso do chefe de posto, façam grandes economias de recursos e até mesmo comprem munição com o seu próprio ordenado, para que os Awá não "morram de fome", como ele me costumava dizer.

A espingarda é o bem mais escasso em uma aldeia Awá-Guajá, e também um dos mais valorizados. Munições, óleos para lustrar, peças sobressalentes, dentre outros itens ligados a arma, são muito disputados, e na lista de pedidos das pessoas da aldeia à administração do posto, a munição e o reparo das espingardas são os itens que encabeçam os pedidos. Diferente de outros povos amazônicos, e devido ao seu encerramento em áreas descontínuas, cercada por povoados e invadidas por não indígenas - o que faz aumentar a forte (porém ineficiente) tutela do Estado brasileiro sobre esse povo -, os Awá não contam com uma rede de colaboração e troca, permitindo-os adquirirem novas espingardas e munições, em troca de serviços e bens, tal como é comum, por exemplo, em todo noroeste e alta Amazônia (para um caso exemplar ver Descola 1996, p. 312-313).

Na aldeia Jurití quase todas as espingardas são de calibre 20 (existe uma de calibre 28), e utilizadas por homens com menos de 35 anos, enquanto na aldeia "Tiracambú" (e "Awá"), devido a um contato mais antigo, homens mais velhos (até 50 anos) também a utilizem. Em uma grosseira divisão social do trabalho, podemos definir para a aldeia Jurití, que os jovens (até 35 anos, talvez um pouco mais) caçam com espingarda e os mais velhos do que isso utilizam o arco e flecha. Ainda assim, os tradicionais equipamentos de caça não possuem um uso periférico, e muito menos estão obsoletos. Na aldeia Jurití, por exemplo, entre dez homens adultos (líderes de uma seção residencial, casados e com filhos) apenas quatro caçam com espingarda ao passo que os outros seis utilizam exclusivamente arco e flechas. Além desses, três jovens (15 anos em média) utilizam as espingardas de seus pais ou cunhados, e só caçam com essa arma. Quase todo o volume de

caça grande (queixadas, caititus e antas) é proveniente do abate com espingardas, porém quando observamos as caças menores (macacos, cotias, pacas, empenados, dentre outros), as flechas fazem um excelente serviço, ao lado de equipamentos como machados e cavadeiras. Por isso, a caça é quase uma espécie de "jogo" onde as regras vão variar de acordo com a estação do ano, a quantidade de pessoas de um grupo de caça, o terreno, o equipamento e, obviamente, o animal rastreado. Na floresta, muitos são os itens que se transformam em instrumentos indispensáveis à predação: cipós se transformam em cordas; troncos e tocos de madeira fazem as vezes de clavas; palhas secas viram tochas que jogam fumaça asfixiante nos buracos-esconderijos; e embiras enlaçam animais mortos. Ao lado de flechas e espingardas, uma gama de outros utensílios compõem a tecnologia de caça dos Awá-Guajá.

Apesar da contundência das espingardas, todos os homens - independente se jovens ou velhos - possuem um feixe de flechas e tabocas chamado *hawy'ya* ou *hary'ya* (a depender da construção da frase), cuja tradução é literalmente "minhas flechas". Daqui para frente, utilizarei o termo "flechas" como um epíteto ao que os Awá denominam *wy'ya*; e por "tabocas" ao que chamam *kĩ*. Os nomes utilizados para as flechas e tabocas é o mesmo pelo qual os Awá se referem às espécies vegetais matérias-primas desses objetos. Portanto *wy'ya*, em tradução literal é a "taquara" (trata-se, como em vários contextos sul-americanos, da gramínea usualmente utilizada para fabricação de flechas), utilizada na base tanto das flechas (*wy'ya*), quanto das tabocas (*kĩ*). *Kĩ* é o nome pelo qual os Awá se referem ao bambú-taboca (*Guadua weberbaueri*), e que fornece as pontas dessa última<sup>170</sup>. Ambas, *wy'ya* e *kĩ*, tem seus corpos confeccionados a partir de taquaras (*wy'ya*), e o que as diferem são suas pontas (*hakwá*): uma ponta composta de uma madeira fina (chamada *irana'y*, que não consegui identificar) que ocupa quase um metro da flecha, enquanto a outra é feita com bambu-taboca. A diferença entre as duas<sup>171</sup> é determinada por seu formato e utilidade: com a *wy'ya* abatem os animais menores (macacos, pacas, cotias, tatús, veados fobocas, mutuns, inhambus, jacus, dentre outros); enquanto que a *kĩ*, que traduzo por "taboca", tem por função matar as caças grandes (queixadas, caititús, anta e veados

---

<sup>170</sup> A mesma taquara utilizada na base das flechas e tabocas Awá-Guajá foi identificada por Balée (1994: 56) para os Kaapor como a taquara *Gynerium sagittatum*, popularmente conhecida no Brasil por "Flecha", "Ubá", "Cana-do-rio", dentre outros nomes. Ideal para confecção de flechas, e que na língua Kaapor é chamada *u'ywa*, termo cognato (e quase idêntico) ao *wy'ya* Awá-Guajá.

<sup>171</sup> Devido à nossa sintaxe, passo a me referir às palavras *wy'ya* e *kĩ* - utilizadas para "flechas" e "tabocas", respectivamente - através dos artigos definidos femininos "a" e "as", associando-as deliberadamente ao gênero feminino, tal como determinado pelo substantivo "flecha", em português.

mateiros). Além disso, as tabocas aqui - e em boa parte da Amazônia - fazem parte do arsenal de guerra, uma flecha em si homicida, que opta pelo sangue humano como veremos mais abaixo, e apropriada ao assassinio dos inimigos.

As flechas e tabocas Awá-Guajá são, em muitos aspectos, similares à outras da Amazônia - confeccionadas a partir de taquaras, resinas, penas e fibras de tucum -, e uma das particularidades das flechas utilizadas para a caça de pequenos animais é a presença de um gancho (*itaĩ*) na ponta de todas elas, algo como uma alça pontuda exatamente como um arpão, e não existem flechas *wy'y* sem esse vínculo (embora ganchos em ponta de flechas também não seja exclusividade dos Awá-Guajá). Os Awá explicam que os macacos - principais alvos das *wy'y* - são "inteligentes" o suficiente (*akwa hamãe* - "saber muito") para, ao serem alvejados, arrancarem a flecha encravada durante a fuga, caso ela não tivesse uma ponta de arpão, e devido ao formato da flecha, quanto mais o animal puxar mais ferido ficará. Ao cortarem os galhos (*irataĩn*) que se transformarão nas longas pontas da *wy'ya*, tais galhos devem possuir a ramificação adequada (como se brotasse outra ponta, no formato de um "V" de ponta a cabeça) para que possam fazer uma flecha eficiente. Em uma classificação genérica, os Awá sempre que explicam a função dessas flechas dizem serem "flechas para matar guaribas", ao passo que as tabocas são "para matar porcos", os dois animais prototípicos e cobiçados, um como "caça grande" e outro como "caça pequena".

Variando sobre alguns povos amazônicos, os Awá não confeccionam flechas com pontas de osso ou pedra, pequenas pontas de madeira adaptadas a um corpo maior da flecha, e tampouco possuem setas macias (sem ponta), como as utilizadas para abater pássaros e outros animais sem causar grandes estragos<sup>172</sup>. A parte superior do corpo da flecha é chamado *inãñ'yma*, e a base inferior *inimú humá*, termos que não consegui traduzir. O tamanho da ponta da flecha varia de metade a 1/3 de seu comprimento total, como ela estão avaliadas em média 1.50m, as pontas podem ter de 50 a 75 cm. A madeira da ponta (*irana'y*) é conectada à taquara de base (*wy'ya*), com o auxílio tanto de um breu

---

<sup>172</sup> Balée, observa que os Kaapor utilizam treze espécies de plantas para confeccionarem pontas de flechas, e o comprimento da flecha varia mediante a ponta utilizada, além de variadas pontas de madeira, ainda produzem pontas de metal, cujo uso, devido ao longo período de contato dos Kaapor, remontam ainda ao século XIX, e pontas especiais para abaterem os pássaros que fornecem penas para a sua sofisticada plumária (Balée op.cit: 54).

escuro retirado da árvore Anani (*Symphonia globulifera*)<sup>173</sup>, chamado *iraty* ("cera do pau", literalmente), quanto com a resina do tronco de maçaranduba (*mitxirãnihiká*). As duas partes são presas, a conexão é envolta com os fios de fibra de tucumã (*takamã tewera* - "palha de tucumã") e a junção é finalizada passando-lhe a mesma resina *iraty* ou, por vezes, cera de abelha (*hairaty*) para que a amarra não se desprenda. As penas (*ipopóra*) da base (duas, cortadas a formarem uma empenagem horizontal) - que podem ser de gavião (*uirahó*), urubú (*urua*), jacú (*jakú*), mutum (*mitũm*) e, mais raramente, de araracanga (*araraký*) - são primeiramente amarradas na extremidade da taquara, e em seguida coladas com alguma das resinas acima (ou cera de abelha). Por serem muitas usadas e reparadas, os homens costumam manter um razoável estoque de penas em casa.

Se, por um lado, as flechas (*wy'y*) são projéteis feitos para "matar guaribas", por outro, as tabocas (*kĩ*) são os instrumentos mais letais que os Awá já produziram. Piraima'á contou-me que, antes do contato, um ou outro grupo local podia possuir uma panela (*japúpú*) velha ou uma faca (*takya*) desgastada, utensílios encontrados esporadicamente em acampamentos abandonados (ou momentaneamente vazios), ocupados por madeireiros ou colonos, que conseguiam rastrear, porém, de modo geral, as "lâminas" que utilizavam eram feitas de tabocas, dentes de paca e cotias. A taboca foi uma ferramenta de corte durante muito tempo indispensável à cutelaria de vários povos amazônicos. No caso dos Awá, o bambu-taboca era lapidado e amolado pelo preciso dente da paca, transformando-o na cortante lâmina de caça, e com ela despelavam as caças, abriam-lhes o ventre, e destripavam-nas, tudo com essa "lâmina" de bambu, bem amolada. Segundo Uirahó, a "faca no mato" era a taboca, e poucas coisas, com exceção dos dentes de um queixada e as unhas de uma onça, possuíam poder de cortar (no caso das onças) ou estraçalhar (no caso dos queixadas) quanto uma *kĩ* amolada por um Awá.

## Do corte das tabocas

*Mãnõ* (ou *mãrõ*) é um verbo de ampla utilização na língua Guajá, que aparece quase sempre na forma *a-manõ*, e sua tradução geral pode ser "dar". Porém (como observa Magalhães) devido a um processo de incorporação nominal, comum às línguas Tupi, esse verbo, de acordo com o objeto que o acompanha, pode ser glosado por "colocar",

---

<sup>173</sup> Tal espécie foi identificada por Balée uma vez que os Kaa'por também a utilizam como adesivo. Referem-se a resina de Anani por *Iraty'y*, termo cognato ao *iraty* Awá-Guajá. Balée observa que tal resina tem função idêntica, também, entre os Waimiri-Atroari (Balée 1994: 56)



“apertar”, “enviar”, “fazer”, “ordenar” e, finalmente, “cortar”. Isto posto, a forma que podemos considerar usual, e pela qual os Awá se referem a “cortar”, é *amanõ*. Como no exemplo: *jahá awá ajakará-manõ tá* → “eu vou cortar o cabelo das pessoas” → eu + Awá + cabelo-cortar + partícula de aspecto projetivo (ver Magalhães op cit, p. 198). Além de *amanõ*, o verbo *tĩkĩ*, que está associado diretamente ao uso de lâmina, pode ser usado para cortar. Tudo o que se refere ao corte com facas amoladas pode ser referido por *tĩkĩ*, desde abrir o corpo de um animal morto, quanto ferir-se com uma lâmina, dentre outros. *Tĩkĩ* (cortar), *kĩ* (taboca) e *takya* (faca) são três palavras associadas, cuja tradução literal não conseguiria fornecer, mas que sugerem a taboca (*kĩ*) como um objeto hiper-cortante, a lâmina por excelência para a tecnologia Awá. Nos dias de hoje, algumas pessoas produzem tabocas com pontas de metal, oriundas de velhos pedaços de faca que são moldados e amolados com limas até ganharem a forma de uma ponta, e essas tabocas também são chamadas *kĩ*.

Os homens aprendem a confeccionar suas primeiras flechas ainda na infância. Pais e irmãos mais velhos (e muitas vezes até cunhados) fabricam pequenas flechas e os ensinam a fazer, a partir de pequenas ripas de tabocas (ver foto). Flechas e arcos para as crianças são feitos com finos pedaços desse bambu, e os meninos utilizam para matar lagartos, passarinhos (*iramirĩ*), e, tal como ocorre às nossas crianças, as brincadeiras podem ter consequências tragicômicas. O pequeno Takwarí, por exemplo, foi punido por seu pai e proibido de utilizar o seu pequeno arco e flechinhas, pois no meio de uma brincadeira, flechou propositalmente seu irmão mais novo, causando-lhe um pequeno ferimento, deixando seu pai furioso.

#### Alguns detalhes técnicos

Após o seu uso, muitas flechas são reparadas ainda na floresta, quando na primeira parada ou trégua da caminhada, antes mesmo de voltarem para casa, e da mesma maneira os cartuchos são preenchidos e recompostos. As avarias em uma flecha costumam se dar em suas extremidades - pontas e penas -, que podem estar desfeitas, rachadas ou quebradas após o uso, e mediante qualquer estrago, as pontas sobretudo são rapidamente substituídas ou refeitas. Como veremos abaixo, cada flecha é única e mesmo com tantas flechas e/ou cartuchos disponíveis nenhum deles é dispensável.

É certo que todos os homens conseguem fazer boas flechas, porém enganam-se os que imaginam que pessoas como os Awá, tenham em cada homem adulto um especialista completo em todos os ramos da tecnologia de caça. Como se um homem caçador (seja um exímio caçador ou não) fosse obrigatoriamente um bom construtor de arcos e flechas; trançador de fibras; hábil no manuseio de um arco; bom rastreador de caças; conhecedor dos remédios da floresta e suas curas; dos hábitos animais; além de cantarem e serem versados em cosmologia, xamanismo, etc. Se todos se interessam por caça, e o fazem, em média, muito bem, alguns fabricam os instrumentos melhor do que outros e o mesmo se aplica para as outras áreas do conhecimento. No caso da confecção de um arco, as vezes pode ser difícil encontrar quem o fabricou. Tal atividade, muitas vezes (tal como já afirmei) parece também não ter um centro irradiador, nem mesmo um especialista absoluto. Por exemplo, o arco que Piraima'á "fez" para me apresentar teve a madeira (*irapá*) retirada por Takya, e a corda feita por Hemokoma'á. Quando o questionei (com uma certa maldade curiosa, sempre presente na relação entre etnógrafo e interlocutores) por que ele não faria a corda do arco que estava montando para mim, uma vez que a corda consiste (ao menos consistia à mim), quase que metade do trabalho de se produzir um arco, Piraima'á respondeu-me tranquilamente, que nunca aprendera tão bem quanto Hemokoma'á um bom jeito de fazer cordas para arcos. E seu pai, ele mesmo um grande trançador, sempre lhe disponibilizou todas as cordas de que necessitou. Por isso, arcos e flechas, muitas vezes, são feitos à várias mãos. Alguém, a pedido de alguém, consegue boas taquaras, um outro faz as pontas e o corpo, um terceiro tem uma razoável quantidade de resinas e ceras para os acabamentos, um outro homem um estoque razoável de penas, e a esposa fibras de tucum (são sempre as esposas que fazem as linhas de tucum), e no fim a flecha "feita" por um homem é resultado de um processo que envolve cinco, até mesmo sete pessoas diferentes. Isso não significa que as flechas em si, uma vez feitas, sejam de uso coletivo, ao contrário, cada um conhece as suas, e só utilizam elas. O fato é que a forma de confecção desses artefatos (arcos e flechas), é reflexo do tipo de economia desempenhada pelos Awá, a saber, de compartilhamento total da comida e, como vemos agora, dos serviços e matérias-primas. E todo o processo de trabalho acontece de forma muito leve, alegre, e por vezes zombeteira, tal como são no geral.

Redes de troca de bens e serviços, tal como encontramos no norte (ver Barbosa, 2007) e noroeste amazônico (ver Descola, 2006), é algo que os Awá praticamente desconhecem. Porém, muitos disseram que antes do contato era comum trocarem entre

diferentes grupos locais cocares e braceletes de pena de tucano, por arcos e flechas, porém não chegava a se constituir um sistema econômico de troca de bens tal como ocorre, por exemplo, nas Guianas (ver Barbosa, op.cit). Aqui não havia grupos locais que eram exímios e exclusivos fabricantes de flechas, outros que produziam belos cocares etc, tal a divisão do trabalho que Descola observa para o piemonte amazônico. O que ocorria aqui era que, eventualmente, havia um ou outro excelente fazedor de arcos, flechas, ou outro artefato, que um grupo ou outro poderia trocar. Além disso, o fato de todo homem ter centenas de flechas e alguns poucos arcos em média, poderia motivar essa troca ocasional.

### *Maká*

Hoje em dia caçam os mamíferos terrestres exclusivamente com espingarda, porém ao caçarem macacos, todos acabam tendo chances iguais (embora a espingarda sempre leve vantagem por sua praticidade e pela quantidade de chumbos armazenados nos cartuchos e lançados em um só tiro). São dois os tipos de cartuchos utilizados: os cartuchos carregados industrialmente com chumbo 3T, que os Awá batizaram de *kaapó* e chamados "3T", em português; e os cartuchos de metal, a que denominam *jãmy'kera* ("casca"), são preenchidos pelos homens com pólvora (*tywerera*), chumbo (*makaïnhã*), espoletas (*tykyrymyty pyka*), sendo selados com cera de abelha, e se referem em português por "cartucho" (se carregado) ou "casca" (quando vazio). Os Awá estabelecem entre os dois tipos de cartuchos, a mesma diferenciação que empregam às *kĩ* (tabocas) e as *wy'y* (flechas). Os cartuchos 3T são mais robustos (próprio à presas maiores), enquanto os cartuchos de metal carregados, por serem preenchidos manualmente - e a pressão do chumbo e pólvora menor dado a camada de cera de abelha - cospem o chumbo com menos intensidade que os primeiros, e se destinam à presas menores. Os cartuchos recarregados podem até matar caças grandes porém, uma vez alvejadas, elas conseguem escapar devido a menor intensidade do ferimento e morrem longe do local de caça, enquanto o tiro com o 3T, devido a sua força, a caça morre imediatamente. Certa vez Uirahó me disse em português, "o 3T é a minha taboca!", pois com esse cartucho mata o mesmo tipo de animal que outrora era morto pelas tabocas.

A diferença fundamental entre presas "grandes" e "pequenas" - uma diferença que, segundo nota Brighman<sup>174</sup> (op.cit; baseado em diversos povos caçadores), se mostra universal quando envolve povos nativos e predação animal, e que reverbera em diversas esferas (tecnologia, território, relações de gênero) -, interessa em muito aos Awá como estamos vendo, e sua tecnologia tradicional de arco e flecha foi transformada frente à adoção de uma nova tecnologia, porém as idéias de matar caças grandes e pequenas continuam baseando as novas tecnologias de caça. Os problemas são os mesmos, mas novas soluções são bem-vindas.

## **Eu, a flecha**

Assim como ocorre aos humanos durante a caçada, as flechas e tabocas também devem entrar em um estado de "raiva" (*-imahy*) para que funcionem de maneira adequada. Para que uma flecha desenvolva "raiva", é necessário que os homens lhe forneçam dois elementos que são cruciais à boa saúde da flecha: "dor" (*hahy*) e "sangue-veneno" (*hawy*). Por isso, após confeccionada, uma flecha ainda não está pronta para o uso, pois requer um longo processo de "alimentação" e "envenenamento" para que se fortaleça e com isso, aí sim, seja capaz de matar. "As flechas tem fome, por isso caçamos muito!", disse-me certa vez o velho Takya, um desses homens que caçam exclusivamente com arco e flechas. Uma flecha se alimenta fundamentalmente do sangue de suas presas. Uma vez um animal morto, os homens esfregam na carne cheia de sangue as pontas de diversas flechas para que assim, suas fomes sejam aplacadas. O sangue animal é dito "alimento" (*hanimi'úa* - "minha comida" / lit. "objeto do meu comer" ) para as flechas ao mesmo tempo que é o "veneno" (*hawy*) que elas lançarão nas presas animais. O banho de sangue é a primeira etapa do processo de transformação da flecha objeto-em-si em uma arma mortífera, repleta de "dor" e "raiva", que serão despejadas nas presas animais, causando sua morte. Uma nova flecha, após confeccionada, tem suas pontas revestidas de sangue, e se zanga caso não se alimente, o que pode fazê-la não funcionar, ou ir contra a vida de uma pessoa, por isso lhes fornecem o sangue desejado, para que fiquem boas (*katy*). Certa vez, após uma caçada de macacos, um

---

<sup>174</sup> O autor mostra, por exemplo, como entre os povos caçadores - com raríssimas exceções - as caças maiores são de domínio exclusivo das caçadas masculinas; ao passo que as pequenas presas podem ser capturadas em caçadas mistas e, muitas vezes, exclusivamente por mulheres. Isso nos leva às mesmas questões de "gênero" que esbocei linhas acima.

dos cuxiús estava derramando bastante sangue, e enquanto descansávamos antes de retornarmos à aldeia, Takya esfregava suas flechas no corpo ensangüentado do animal.

É comum os homens, enquanto estão limpando as caças, levarem junto algumas flechas para esfregarem no corpo do animal após aberto, antes de destripá-lo e lavá-lo. Nessas ocasiões, os homens podem inclusive conversar com as flechas, pedindo que ela volte a matar, que por isso as estão alimentando. Os homens também observam que as flechas não param de lhes pedir sangue, e caso não atendessem a esses incessantes pedidos, elas não matariam nenhum animal - se quebrariam ou não acertariam no alvo. Takya diz que "conversa" com suas flechas pois elas mesmas lhes pedem sangue: "Me dá *hawykera* (sangue)", "eu quero *hawykera*, se você me der eu terei sangue-veneno para pegar mais carnes, matar mais bichos. Eu envenenarei outros animais para você" (assim Takya me disse em português). Questionei-o como se dava essa "comunicação" entre caçador e flecha, e ele simplesmente respondeu-me que é uma coisa que "os Awá sabem fazer" (*Awá akwá* - "os Awá sabem").

Trata-se do único uso que fazem do sangue animal, dito extremamente venenoso (as mulheres não podem sentir sequer o cheiro do sangue de alguns animais como o veado). Para as flechas o sangue é como um remédio (*pohã*), enquanto que para os Awá ele é um veneno, me disse certa vez Uirahó. Dado a tal capacidade letal, "sangue" e "veneno", são referidos pela mesma palavra na língua Guajá, *hawy*; o veneno de uma cobra é chamado de *hawy*, bem como o sangue que escorre de uma ferida humana é *hawy*. Em uma taboca se passa o sangue de animais grandes, como caititu, queixadas e antas, e o sangue dessa última é extremamente benéfico, pois produz na taboca uma "dureza" análoga ao do couro de anta, quase indestrutível. Por outro lado, os animaizinhos pequenos, do tipo que os Awá não caçam, como o esquilo caxinguelê (*tamakai*), ou mesmo ratos (*ajũĩã*), não são, da perspectiva de uma flecha, suas presas. Certa vez, de forma um tanto irreverente, um homem me afirmou que tais animais são *maká nimá*, *kĩ nimá*, e *wy'y nimá*, ou seja, animais de criação das espingardas, tabocas e flechas, por isso as armas não os matam<sup>175</sup>.

As únicas restrições sangüíneas postas à uma flecha são o sangue de uma onça-pintada (*jawaruhú*) e o sangue humano (não só dos Awá, mas qualquer humano: *awá*, *mihúa*, *kamará* ou *karai*). O sangue humano é altamente nocivo à uma taboca, e caso uma

---

<sup>175</sup> O que talvez não seja de toda verdade pois os Awá matam muitos desses animaizinhos pelo simples prazer de matar, com já escrevi.

dessas flechas venha a matar algum humano, deve ser imediatamente descartada, pois corre-se o risco de uma taboca se acostumar ao sangue dos humanos e queira sempre mais (voltaremos a esse ponto). Já o sangue da onça-pintada (alguns afirmaram) é inapropriado a uma taboca pois a enfraquece, nesses casos é necessário limpar as ponta de taboca, antes de pô-la novamente em uso - mas não necessita descartá-la. Essa regra não se aplica a sussuarana (ainda hoje considerada uma possibilidade alimentar) ou a jaguatirica (que não comem), cujos sangues também são alimento às flechas e tabocas. Uma flecha só é jogada fora, caso ela se quebre, se tornando imprestável, ou caso mate um humano.

O sangue, por ser um "veneno", atuaria aqui como uma espécie de *curare*<sup>176</sup>, veneno utilizado nas pontas de projéteis de caça em diversos grupos ameríndios. No caso Ashuar, um povo que caça com zarabatanas, Descola observa que, ao prepararem seus *curares* na floresta (entre os Ashuar é chamado *tseas*), cozinhando as plantas lentamente, longe das mulheres e da aldeia, os homens cantam alguns *anent*<sup>177</sup>, visando fortalecer o preparado. Tais encantamentos se dirigem diretamente ao *tseas* (*curare*) de maneira vocativa ordenando-lhe que beba o sangue dos animais contra os quais ele será empregado, sendo cada espécie de caça nomeada uma atrás da outra (Descola op.cit, p. 310). A fabricação de *curares*, entre os Ashuar por exemplo, exige um rigor (distância completa das mulheres; abstinência sexual; saída da aldeia e reclusão na floresta) que é ausente no processo de "envenenamento" das flechas Awá. Porém, enquanto os Jívaro sustentam ser um envenenamento-encantamento com o *curare* durante a preparação das setas da zarabatana - uma vez que os encantos *anent*, são fundamentais para o bom funcionamento dessas setas - os Awá afirmam que o sangue (*hawy* - "sangue-veno") produz o envenenamento nas flechas. Muito embora não haja "encantamento" (como não há em nada na vida cotidiana e ritual), os homens também conversam com suas flechas enquanto as envenenam com sangue-veneno. Essa conexão entre o sangue consumido e uma boa flecha, ocorre mesmo no aprendizado do manuseio durante a infância. Certa vez o pequeno Makoraí, que na ocasião tinha apenas cinco anos, atirava as flechinhas feitas por seu irmão mais velho, em grilos e calangos que vivem pela área da aldeia e seu entorno. Após matar os camaleões,

---

<sup>176</sup> *Curare* é um termo genérico que se refere aos venenos de caça utilizados por diversos povos ameríndios que, dessa forma, "cobrem uma multiplicidade de preparações tóxicas diferentes, geralmente a base de plantas do tipo *Strychnos* " (Descola 1996: 309)

<sup>177</sup> *Anent* é uma encantação cantada, utilizada em todas as circunstâncias da vida cotidiana e ritual Ashuar a fim de alcançar algum resultado desejado ou conquistar os favores de um destinatário (Descola 2006: 495).

duas de suas flechas ficaram com as pontas lambuzadas de sangue, e ele comentou rindo que deixaria daquele jeito pois é assim que fazem os Awá.

Quanto ao veneno de caça, a partir de um mito Kachuyana sobre a origem do curare, (cujo veneno foi dado aos humanos pelo gavião-real, e por isso o cipó utilizado por esse povo para produzirem o curare é chamado "flecha do gavião-real"), Lévi-Strauss argumenta que, nesse caso, o curare, utilizado basicamente para matar "macacos cuatás", é besuntado nas flechas com um pincel de pelos de guariba (Lévi-Strauss 2004, p. 315). Lévi-Strauss mesmo, indagando o lugar sutil dos venenos de caça nas culturas ameríndias, indica que ele atua como uma intrusão da natureza na cultura, como se uma das raras situações onde a natureza se aproxima da cultura a ponto de (quase) determiná-la. Em uma linguagem musical, os venenos se dispõem em um (curto) intervalo cromático que - diferente de quase todo pensamento ameríndio, afeito aos grandes intervalos descontínuos (diatônicos portanto) - faz com que um produto estritamente natural (o veneno) realize uma atividade cultural, a caça (Lévi-Strauss op.cit, p. 321 ver também Descola 1996, p. 310-311). Penso que podemos incluir o sangue das flechas Awá nesse mesmo conjunto, pois com exceção do envenenamento das flechas, com o sangue é evitado o contato em todas as situações (devido a sua nocividade animalesca). Como se um elemento pertencente a uma "extrema" natureza (diferente da carne que é cozida e consumida enquanto o sangue é lavado e descartado), fosse desnaturalizado - ou culturalizado - e transformado em veneno, cuja palavra, *hawy*, é a mesma para sangue.

\*\*\*

Após uma flecha ou taboca ser alimentada de sangue-veneno, ela deve tornar-se forte/dura (*hatã*), por isso é posta em um jirau situado estrategicamente acima do moquém preso às vigas do teto de um casa, para que o fogo seque o sangue e a defume com sua fumaça (*tatá txi*). Esse processo faz com que a flecha fique em uma tonalidade marrom, bem escura (como pó de café), tendendo para o preto, e quando ela alcança essa cor, é sinal que está pronta para uso, capaz de despejar "veneno" e "dor" em qualquer ser vivo. O objetivo da defumação das flechas, é fazer com que fiquem repletas de *hahy* (dor), é isso que magoa a ferida e provoca, conseqüentemente, a morte das presas animais. Tanto a taboca quanto a flecha se alimentam de sangue, se fortalecem com o sangue; e a fumaça (*tatá txi*), além de dar-lhe firmeza, as envenenam. Uma combinação explosiva.

É importante atentar para relação entre a fumaça do fogo de cozinha, e os usos benéficos desse elemento. A mesma fumaça que é fundamental no processamento da carne em alimento (afinal, a carne é defumada, assada pela fumaça), endurece e fortalece as flechas (colocando "dor" nelas). A fumaça do fogo de cozinha, dizem os Awá, retira o sangue dos animais e endurece a carne para que os humanos possam comer, ela tem uma função endurecedora, sendo essa, inclusive, uma das definições de "culinária" para os Awá: o endurecimento da carne e eliminação do sangue. Ao mesmo tempo que endurece, ela fortalece, e os Awá imputam tal função na ação da fumaça, por exemplo, quando um bebê começa a dar os seus primeiros passos, seus pais e irmãos mais velhos, de forma muito carinhosa, realizam um procedimento chamado *kyty-kyty*, que consiste em "pegar" a fumaça produzida pela fervura de uma panela ou da queima de uma lenha, e esfregar nos joelhos de um bebê, como se introduzissem a fumaça no corpo da criança, para que suas articulações se enrijeçam (*hatã* - "duro"), tal como ocorre à carne posta a moquear, ou a flecha posta a endurecer. A fumaça endurece as flechas e os ossos (*ikáina*)<sup>178</sup>.

O efeito dos projéteis (sejam flechas ou chumbo) sobre os animais, aquilo que os fazem morrer após serem alvejados, se baseia na teoria Awá de que tais peças são carregadas de dor (*hahy*) e sangue- veneno (*hawy*) Enquanto o sangue a alimenta envenenando-a para que lance esse veneno em suas presas, é a fumaça que insere *hahy* (dor) na flecha. Tal procedimento faz com que um animal se fira gravemente, com a dor e o veneno da flecha sendo transferidos ("cuspidos" dizem os Awá) para animal. Após a presa ser alvejada, a dor que permanece na ferida é chamada *há'ína*, uma espécie de "bichinho" me disse um interlocutor, que faz o machucado doer, reforçando a tese que a dor é sempre externa, algo que é posto de fora para dentro. Certa vez alvejaram com espingarda uma cobra surucucu pico-de-jaca (*arikuku*), abatida instantaneamente, ela foi "comida pelo chumbo", um elemento, tal como as flechas, faminto por sangue e portador de muita dor.

O fator complementar (e indispensável) que torna as flechas seres completamente devastadores e repletos de desejo homicida, é a empenagem escolhida. As penas utilizadas em uma flecha, ainda em sua confecção inicial devem ser, preferencialmente de aves de rapina (diversas espécies de gaviões ou harpia), ou mesmo urubus, pois, de acordo com a tecnologia Awá, as empenagens dessas aves tem *hawy* (sangue-veneno) pois os seus

---

<sup>178</sup> Quando se está cansado, inclusive, são os ossos (*ikáina*) que estão cansados/doloridos, e por isso precisam descansar.



portadores originais se alimentam de carne e sangue. Para além disso, os Awá dizem que os gaviões, por exemplo, aceitam esse “acordo” com os humanos, e gostam que suas penas sejam utilizadas para matar outros animais. Além das penas que gostam de sangue, ainda utilizam outras excelentes como de jacu e mutum, embora, lembro, prefiram sempre as penas de gavião (*uirahó ipópó-kerá* - "ex-penas de gavião", ou ainda, "vestígios de gavião"), que por si só são impregnadas de sangue-veneno, o que é tão saudável para uma flecha quanto o sangue espalhado em suas pontas.

É com uma dedicação exemplar que cuidam de suas flechas, espingardas e montam seus cartuchos, possuindo entre esses últimos, inclusive os seus preferidos, tal como são as flechas (umas melhores que as outras). O falecido Pinawatxa'á certa vez mostrou-me um cartucho (*jãmkera*) que, com ele, havia matado com um único tiro dois guaribas de uma vez, e teceu vários elogios ao objeto. Em outra ocasião, Pirama'á estava caçando guaribas e, após atirar (*japí*) e errar uma flecha, passou boa parte da tarde procurando-a. "Era uma boa flecha" (*wy'y katy*), me disse, percorrendo uma grande área até, por fim encontrá-la. Mesmo com centenas de flechas em seus feixes, uma "boa flecha" não pode ser desperdiçada, pois ela é fruto da (muitas vezes) antiga relação entre ela e o caçador.

Para se referirem às espingardas e cartuchos os Awá recorrem as mesmas idéias que definem suas flechas, porém com mais intensidade. Loucas (*waky*), raivosas (*imahy*), inimigas (*mihúa*), dentre outros adjetivos servem para definir as espingardas e os cartuchos. Os cartuchos são ditos incontroláveis, diferente das flechas eles matam tudo, até filhotes de animais que poderiam tomar por animais de criação. Antes de caçarem com espingardas matava-se muito pouco filhote (ainda muito pequeno) de qualquer animal pois as flechas gostam dos animaizinhos *nimá* (como me disse certa vez Hemokoma'á), enquanto os cartuchos são "doidos", matam tudo. Certa vez, em uma caçada de guaribas, havia dois filhotes, um que sobreviveu intacto, e outro que alvejado na perna, morreu antes de voltarmos para a aldeia. Todos disseram que foi o cartucho que o matara, que os cartuchos tem muito veneno e raiva, e são doidos, diferente das flechas que sabem (*akwá*) mais.

Passar sangue nas flechas, como estamos vendo, é um processo alimentar e de envenenamento, e hoje os Awá chamam de "lustrar", em português. Da mesma forma que lustram suas espingardas com o óleo de máquina - fornecidos pela Funai -, lustram suas flechas com sangue. Os Awá defendem que, tal como uma flecha tem fome de sangue, uma

espingarda (*maká*) tem fome de óleo. Lustrar a espingarda é uma operação que parece produzir na arma um efeito análogo ao alcançado quando lustram as flechas com sangue. Para a arma, o óleo produz o mesmo efeito alimentar que o sangue produz nas flechas, faz que ela fique forte e com raiva, ao mesmo tempo que aplaca a sua fome. Lembro-me de, nos meus primeiros dias na aldeia Jurití, reparar que todos os homens passavam boa parte do dia, desmontando as espingardas até suas peças mínimas, tornando a montar, limpando e lustrando. Isso ocorria quase que diariamente, da mesma forma que os velhos o fazem com suas flechas, não só reparando-as, mas também alimentando-as e criando-as (*rikô*), como sustentam ser a relação de um caçador e sua flecha (voltaremos a esse ponto).

De tanto montarem e desmontarem, as armas são repletas de remendos e adaptações, e constantemente se quebram, muitas vezes são defeitos provocados por essa manutenção diária e não pelo uso intensivo, o que permite, inclusive, comentários infelizes por parte de alguns funcionários do Posto Indígena, em um jogo de ataques e defesas entre os próprios funcionários. Alguns criticam que os homens são incapazes de possuir uma espingarda sem quebrá-las, ou que as armas só se quebram pois "mexem" muito nelas; enquanto outros os defendem, dizendo que as espingardas se quebram pois esse é o "ganha-pão" deles, que eles precisam utilizá-las muito mais do que os "brancos" e por isso elas se quebrariam tanto. O fato é que há uma total dependência dos Awá para com a Funai, na compra de munição e reparo das espingardas (quando precisam de reposição de peças), o que nem sempre dá certo. A maior parte de minhas reservas financeiras foram gastas comprando munição (artigo muito caro) e pagando reparos de espingardas a pedido dos Awá e dos próprios funcionários da Funai (no caso do reparo de espingardas, que me pediam ajuda pois a administração da Funai dificilmente paga tais reparos). Com suas espingardas quebradas os homens ficam muito apreensivos, pegando emprestadas as armas de seus irmãos que, devido a uso intenso também podem se quebrar, e seria menos uma espingarda na aldeia. As espingardas (e principalmente a munição), são o principal assunto entre os homens e os funcionários do posto, e se para esses últimos os Awá utilizam mal a espingarda, para os Awá os funcionários são pão-duros, pois teriam acesso a uma grande quantidade de munição com os *karaí* das cidades, mas as regulam e não fornecem-nas na quantidade adequada<sup>179</sup>.

---

<sup>179</sup> Só para termos uma idéia, a munição foi a única exigência colocada pelos Awá de todas as aldeias, quando solicitei a minha autorização de pesquisa à Funai. Em 2007, ao chegar pela primeira vez na aldeia Jurití, por ter comprado a munição na companhia de um funcionário da Funai, ele pediu-me que

Além do óleo, os homens me pediram que comprasse tinta de metal da cor preta, a fim de pintarem os canos e as partes de metal de suas espingardas com essa cor. Segundo me explicou Uirahó - nessa teoria Awá sobre as armas (e o metal) - o cano da espingarda (originalmente metálico ou dourado) de cor preta "enxergaria" melhor a caça, tal como ocorre com as flechas "defumadas" que, enegrecidas, aguçam sua "visão" e potência. Como vimos, após sangradas e defumadas as flechas ficam escuras, como se fossem queimadas, e por não poderem fazer o mesmo com a espingarda (deixar em cima de um moqué) pois estragariam, a tinta preta produziria o mesmo efeito, faria com que ela fosse mais eficiente.

## Flechas inimigas

As tabocas e as flechas são ditas serem *mihúa* ("inimigas", "selvagens"), que como vimos é também o termo pelo qual classificam diversos grupos distantes, com quem mantêm relações de inimizade em potencial, os "Awá brabos", como costumam dizer. Uirahó diz que no processo comunicacional entre as flechas e seus donos elas falam: "Me coloque no fogo quente!... Isso mesmo, mais quente, mais quente!... e agora me levem para matar porcos". Por isso se forem bem defumadas matarão suas presas animais com mais facilidade, como se o seu veneno-sangue (*hawy*) estivesse muito ativo. Ainda segundo Uirahó, quando uma flecha está no arco, prestes a ser atirada (*-japí*) é como se ela dissesse ao animal: "Eu sou *mihúa* ("braba"), não sou seu *harapihiara* (cognato, parente próximo), não sou sua amiga (*aty*) eu só gosto dos *awá* (humanos) pois eles cuidam de mim (*rikô*), me alimentam... por isso eu vou te matar". Portanto as flechas são inimigas, criadas para serem assim, porém, por serem domesticadas pelos humanos elas, mesmo sendo "brabas",

---

deixasse a munição com ele, pois os Awá ainda possuíam um pouco de munição em suas casas, e se eu distribuísse tudo de uma só vez eles a consumiriam rapidamente. Argumentei então que daria ao menos uma parte, para que as pessoas vissem que eu havia trazido o que elas me pediram. Foi o que fiz, sem maiores problemas. Ao me perguntarem se eu havia trazido mais do que aquela pequena quantidade que distribuía, informei-lhes que o chefe de posto havia retido uma parte da munição que eu havia levado, para lhes dar em outra ocasião, quando precisassem novamente. Com isso, ficaram chateados comigo dizendo que, da próxima vez que eu os visitasse, desse toda a munição a eles, diretamente. Assim o fiz. Na minha segunda viagem, em 2008, ao retornar à aldeia Jurití, comuniquei ao chefe do Posto que entregaria a munição diretamente aos homens, pois eles assim haviam me pedido. Um pouco contrariado, o funcionário aceitou minha proposta. Ao distribuir a munição aos homens eles me pediram que eu desse somente metade a eles, e desse a outra metade ao chefe de posto, para que ele guardasse melhor e depois distribuísse mais um pouco. Eu insisti que não, que pegassem tudo pois era melhor para eles, mas me asseguram que ainda tinham alguma munição guardada em suas casas, por isso era melhor armazenar esse excedente na sede do posto, e quando precisassem solicitariam ao chefe de Posto.

quase nunca os atacam, diferente do que ocorre com o chumbo (*makaïnhã*) dos cartuchos (*jãmkerã*), que não obedecem a ninguém, são "doidos" (*waky*).

Vimos no capítulo anterior que os Awá desenvolveram uma forma de anulação da distância (se assim podemos pensar) através da idéia-relação *rikô*. Da mesma maneira que o *rikô* funciona entre diversos seres, os muitos agenciamentos entre um caçador e suas flechas e tabocas são da ordem de uma relação *rikô*. Fabricá-las é só um primeiro passo para tê-las, e ninguém possui uma flecha só por que a fabricou, pois possuí-las é obrigatoriamente "criá-las" (*rikô*). Muito embora essas armas de caça e guerra sejam feitas (como objetos) pelos humanos, possuem uma autonomia a ponto de seus donos manterem com elas uma relação *rikô*. Em outras palavras, como sempre me traduziram, os homens "criam" suas flechas, e criá-las implica basicamente em confeccioná-las (obviamente, porém com as penas certas), alimentá-las e repará-las sempre que necessário - um processo constante e de longa duração. Por serem perigosas (*mihúa*), somente a domesticação (*rikô*) pode proporcionar uma vida útil (sem acidentes e tragédias) para a flecha, e parte da destreza do caçador está na qualidade dessa relação estabelecida com o seu feixe de flechas. Como as flechas e tabocas agem intencionalmente, se não desejarem funcionar não funcionam (quebram, erram o alvo, se perdem), e por isso elas estão no *hall* dos seres domesticáveis. Por agirem com intenção e vontade, algumas flechas e tabocas se prestam a matar alguns animais, de forma mais eficiente do que outras, e algumas delas são excelentes companheiras de caça. Em seu arsenal domiciliar, os homens - que não fazem uso de espingarda - conta com, em média, duzentos projéteis, entre flechas e tabocas.

Quando saem à mata carregam de quinze a trinta projéteis formados em feixe, precisamente amarrados por um cipó, e com as pontas em conjunto envoltas por uma folha larga de palmeira, tal como uma delicada embalagem protetora. Tal cuidado se justifica pois garante que as afiadas pontas não trisquem em nada, ou sejam avariadas, durante as longas caminhadas. Firmeza, retidão, fio adequado, dentre tantos fatores técnicos, são levados em conta, para que uma flecha esteja o mais próximo da perfeição. O velho Pirama'á por exemplo, um exímio arqueiro, uma vez na mata, antes de subir uma árvore atrás de guaribas, ou se embrenhar por um brejo a procura de um poraquê, seleciona de seu feixe as flechas que realmente lhe serão úteis: morde-as, entorta-as, confere a empenagem... e conversa com elas, tarefas importantes, feitas com concentração, no entanto - como quase tudo na vida cotidiana dos Awá - sem nenhum cerimonialismo. Ele apenas deve se certificar que são as flechas certas para "estarem com" ele (*rikô*). As flechas

são aproveitadas até o final, e só são descartadas mesmo quando se quebram completamente.

Certa vez, o velho Pirama'á confeccionava suas flechas (wy'y), quando em seguida começou a conversar com Jui'í, um de seus netos mais velhos mostrando-lhe o que faria com cada uma das flechas, sugerindo um caráter exclusivista na utilidade de cada uma delas. Assim ele dizia: "Esta vai para o guariba, esta outra para o inhambu, esta para o macaco-prego, e esta para o poraquê", enquanto seu neto (que já era grande) ria e olhava atentamente, ao mesmo tempo que, para me incluir na conversa, me repetia em português o que o avô estava dizendo.

Embora eu não tenha coletado nenhum mito específico sobre a origem das flechas e seus usos, sei que, entre os Awá, *Maíra* possuía flechas mágicas que, ao invés de tirarem, davam vida aos seres. Como exemplo, após *Maíra* ter transformado uma pedra na primeira anta (*tapira*), ele atirou uma de suas flechas na anta-pedra, e ela saiu correndo, tal como uma anta; ou quando transformou um cupinzeiro no primeiro queixada, fez o mesmo. Há, na verdade duas interpretações para o procedimento de *Maíra* nesses feitos magníficos, um é que ele apenas gritou, por exemplo, "Vá anta!" (*auhy!*, "corra"), e o outro que atirava flechas mágicas, também gritando "Vá anta!". Com exceção de episódios como esse (ver anexo de mitos), os Awá não tem em sua mitologia histórias específicas sobre flechas, no entanto, a mitologia ameríndia é repleta de episódios que apresentam as flechas como seres-objetos repletos de desejo, intenção e autonomia. Flechas especializadas em caças específicas, e mesmo algumas que caçam sozinhas, estão presentes de uma forma geral (e mais abaixo inclusive veremos como são as flechas dos *karawá*, que caçam na terra com flechas energizadas). Por exemplo, há um mito Karajá apresentado por Lévi Strauss (M177), sobre um caçador, que obtém a proteção de uma rã em troca de carícias ilusórias, e que se torna "um caçador milagroso, graças a zagaías dadas por ela (a rã), uma para cada tipo de alimento, e cuja força é preciso atenuar besuntando-as com um unguento, que equivale, portanto, a uma espécie de veneno de caça invertido" (Lévi-Strauss 2004, p. 197). Veremos mais abaixo como os *karawá*, de alguma forma representam um certo ideal de caça ameríndia que prescreve tal exclusividade; de um tipo de caçador para um tipo de caça, tal como uma flecha específica, para uma caça específica, como quis mostrar-me Piraima'á, e como encontramos na mitologia ameríndia (ver M177 em Lévi-Strauss 2004, p. 197).

Em outros casos analisados por Lévi-Strauss, em dois mitos Toba (M212 e M213), sobre a "moça louca por mel", há uma referência à "flechas mágicas" lançadas por um pica-pau que, ao notar o sumiço de sua esposa, dispara-as em várias direções para que procurem a mulher desaparecida. As flechas não obtêm sucesso e voltam sozinhas até o seu dono, e este percebe que sua mulher não foi encontrada por suas flechas (em umas versões, M212, uma flecha a encontra e as outras retornam ao dono). Há outros mitos que descrevem flechas muito precisas que conseguem acertar o meio de um fino cipó; ou ainda, se lançadas ao alto, acertam em cheio o dorso de um animal ao caírem; flechas que praticamente caçam sozinhas, dentre outras. Há ainda um mito Waiãpi, coletado por Gallois (1988) sobre a origem das flechas e dos acidentes de flechas que sustenta que antigamente, quando os caçadores lançavam suas flechas eles diziam a elas, "volte flecha, pode voltar", eis que as flechas falavam "cuidado, se afaste eu vou descer", e hoje as flechas não falam mais e podem acertar qualquer um. Isto posto, da mesma forma, os Awá gostam de pensar que cada uma de suas flechas tem predileção especial por determinado animal, isso nunca é falado de forma explícita, mas na prática, selecionam flechas com "histórico" de predações específicas. Assim, uma flecha que já matou muitos macacos-pregos, continuará sendo utilizada para matar mais macacos-pregos, e assim sucessivamente, como se a agência fosse imanente ao objeto, independente do caçador.

### Flechas perigosas

Se a mesma taboca que assassinou um humano, for reutilizada em outra caçada, tempos depois, ela certamente desprezará o alvo e se voltará contra aqueles que estiverem ao redor do caçador, em busca de mais sangue humano, por isso uma taboca que já experimentou desse sangue, deve ser inutilizada<sup>180</sup>. Algo semelhante ocorre com o próprio matador de guerra Awá-Guajá (bem como outros casos Tupi), que aqui absorve a raiva (*ha'aera*) (não o sangue) do inimigo, e se torna perigoso à vida na aldeia, um quase-inimigo (como sabemos a partir também do matador Araweté). Por isso, tanto um matador quanto uma taboca assassina, representam, ambos, uma ameaça real para toda vida da aldeia e, por segurança, a taboca que se alimentou de sangue humano deve ser descartada,

---

<sup>180</sup> Isso faz lembrar o citado mito Karajá (M177, Lévi-Strauss 2004a: 353) em que o caçador consegue flechas mágicas para destruir "uma raça de macacos canibais, da espécie guariba", porém as flechas são tão venenosas que o caçador precisa enfraquecê-las (desvenená-las) com o tal unguento mágico pois, caso contrário, ela se voltaria contra o próprio caçador.

enquanto o matador cumpre o seu resguardo (Voltarei ao tema do homicida Awá-Guajá no próximo capítulo).

Devo aqui lembrar que, na Amazônia, a taboca é parte constituinte (e central) a muitos arsenais de guerra, peça chave em diversos contextos, sendo que em alguns deles (como os Jívaro) eram armas exclusivas de guerra, e não de caça. Desta forma, de acordo com os meus interlocutores, as tabocas (*kĩ*) possuem uma especial predileção por sangue humano, pois são "naturalmente" propensas a gostar desta qualidade de sangue, já que foram criadas para comer/matar os inimigos humanos (além, é claro, dos animais de grande porte). Por isso caso uma taboca mate um humano, ela quererá envenenar (ou ao menos ferir) outros humanos com esse sangue, pois fica *doida* (*waky*), e tudo fará a fim de experimentar novamente tal sangue enlouquecedor<sup>181</sup>. A flecha deve ser descartada no mato pois ela é agora uma matadora de humanos, e vai querer o sangue de outros Awá. Não se quebra uma taboca, apenas jogam-na fora.

As tabocas, como vimos, são inimigas (*mihúa*) que podem ser domesticadas porém, caso matem humanos, egressam como loucas (*waky*), avessas à qualquer relação que não seja de mais predação humana. Assim como um guerreiro homicida Araweté (aquele homem que mata ou flecha um inimigo em conflito, cuja barriga está cheia de sangue absorvido, que deve ser vomitado e expelido, transformando esse guerreiro também em um íntimo e temporário inimigo, além de uma pessoa psicologicamente e -permanente-instável) permanecerá, para sempre meio-inimigo, volúvel, propenso a rompantes de ciúme, violência, e mesmo homicídio, ainda que entre os seus - independente do que faça para se livrar dessa condição (Viveiros de Castro 1986, p. 594), as tabocas assassinas Awá-Guajá também se tornam inimigas, algo que em potência sempre foram, e que após um homicídio é irreversível. Isso se dá pois, tal como para o homicida Araweté, a taboca (*kĩ*) Awá-Guajá, penetra na carne e se alimenta do sangue de um inimigo, passando por um processo análogo (não homólogo, obviamente) ao do guerreiro Araweté, transformando-se em *mihúa*, "inimiga", dizem os Awá. O matador Araweté se torna um inimigo, "um devir-outro do guerreiro, uma traição à sociedade" (Viveiros de Castro 1986, p. 593), cujas armas devem ser dele afastadas pois "sedento de vingança inspira a seu matador um furor, uma vontade cega de prosseguir matando" (idem) mesmo que isso implique em matar parentes.

---

<sup>181</sup> A relação entre o sangue e a loucura é mais uma variação da relação entre sangue e doença como já mencionei. Além do sangue humano, não consomem um tipo de jacu pois o sangue desse animal os enlouquecem (na verdade, provoca ataques epiléticos) - "tal como a cachaça faz com Guajajara", me disseram.

Com alguns reparos, podemos afirmar o mesmo para a taboca Awá-Guajá, ela é uma "traição" a quem a fabricou pois pode se voltar, inclusive, contra o seu criador.

Assim é a taboca que experimenta o sangue humano. Ao ser reutilizada em uma caçada, quando for atirada (*ajapi*) poderá escapar e matar qualquer pessoa de um grupo de caça, tudo isso intencionalmente pois deseja matar de novo. Porém, por mais *agência* que os Awá possam atribuir à uma taboca, ela (ainda) é um objeto, que pode (e deve, nesses casos) ser descartado e substituído, tal como fazemos com os objetos. Não se destrói uma "taboca doida" (*waky kî*) ela é simplesmente abandonada, devoluta. Não entendo o porquê, mas o Awá afirmaram que ela não pode ser quebrada, mas somente jogada fora no mato, tal como um corpo inimigo é abandonado após um homicídio. Se na Amazônia indígena, animais e objetos podem ser "pessoas", eles o serão até o fim.

Para finalizar este capítulo, mesmo sendo criadas e cuidadas, as flechas não contam com nenhum tipo de cuidado específico ou cerimonial. Até as mulheres a manuseiam e eventualmente as utilizam como lanças em suas caçadas (sem atirá-las com o arco, é certo). Certa vez, ao cozinhar em uma panela, o jovem Jutxa'á estava mexendo na água do cozido e pegando pedaços de carnes, com o auxílio de uma flecha que estava ao seu alcance, utilizou a flecha como a um garfo, e não se tratava de uma flecha velha, que estivesse fora de uso, mas uma "boa flecha" (*katy*). Isso não quer dizer que as flechas tenham um cuidado ordinário, ao contrário, elas são tratadas com muito esmero. Mesmo com tal desprendimento (correlato à toda ausência cerimonial que conduz a boa vida dos Awá-Guajá), e diferente de quase todos os outros objetos que existem espalhados pelo chão da aldeia Jurití (sapatos, roupas, panelas, talheres, crânios de animais, cachos secos de fruto, ferramentas, dentre tantas outras coisas), cobertos de pó e sujeira, as flechas nunca são abandonadas tal como fazem com esses outros objetos vulgares. Se forem velhas, as recuperam, ou as deixam no mato (ou em qualquer lugar), perdidas ou abandonadas, para que "morram" sozinhas.

Agora que já sabemos um pouco sobre o arsenal, passemos à ação. Vamos caçar!



## Manual de caça

### *Wari*

O lugar diferenciado ocupado pelos macacos na vida das pessoas Awá-Guajá, foi discutido por Cormier, sobretudo no que se refere a produção desses animais como animais de criação (*pets*, nas palavras da autora); da importância deles no universo feminino; e o papel especial que desempenham se comparados a outros animais de criação (2003, p. 113). Cormier lembra que embora não possuam um termo lexical para os macacos, utilizam o termo em português *macaco* a fim de se referirem a espécies de primatas em geral. Além desses, os Awá também classificam o jupará (*hajpatxi*, como me disseram; ou *japutxi*, na grafia da autora) como macaco, devido a sua cauda preênsil, embora estes últimos, diferente dos *macacos*, sejam indomesticáveis (Cormier op.cit, p. 93)<sup>182</sup>. Na aldeia Jurití, o mesmo ocorria com as diferentes espécies de macacos, todas também referidas em português por *macacos*, principalmente os três que caçam sistematicamente para comer (macaco-prego; cairara e cuxiú), à exceção do guariba (*wari*), que não seria um *macaco* propriamente, tal como os Awá classificam o conjunto dessa espécie. E o guariba, ao invés de *macaco*, é chamado em português por *capelão*, tal como os não-indígenas da região se referem a esses animais. O macaco-da-noite (*aprikí*) pode ser chamado de *macaco brabo*, em português, enquanto que o sagüi (*atamari'i*) é chamado *macaquinho* ou, quase sempre, *atamari'i*. Nem o *atamari'i* nem o *aprikí* são consumidos e talvez por isso sejam chamados *macaquinhos* e *macacos brabos*, respectivamente, ao invés de *macacos*. Há ainda o macaco mão-de-ouro (ou macaco-de-cheiro), cuja incidência na região do Carú é pequena, que também ao serem relacionados em português, são pensados enquanto *macacos*.

Cormier já alertara que os Awá consideram os guaribas como macacos diferenciados - já que os humanos encontram similaridades entre as duas espécies (humanos e guaribas) - e consubstanciais aos humanos, nas palavras da autora *harapiháry* (*consanguíneos*) ou *harypiana-te* (afins verdadeiros ou próximos). Segundo a autora, isso seria atestado pela mitologia, uma vez que os Awá são ex-humanos transformados em macacos por *Maíra*; e

<sup>182</sup> Só para termos uma idéia, se referiam ao jupará (*hajpatxi*), em português, como "macaco-brabo", um animal desprezado e que - nas histórias de assustar que contam a noite as crianças - era capaz de raptar as crianças e levá-las com ele.

pelo hábito dos guaribas "cantarem" referindo-se a tal vocalização produzida pelos bandos de animais e que pode ser ouvida por uma extensa faixa territorial (Cormier observa que os guaribas gastam de 3.4 a 34.6 % do tempo vocalizando - Ver Cormier op.cit, p. 93 e 163). Porém, penso ainda que para os Awá-Guajá, os guaribas sejam seres considerados próximos ao humanos justamente pelo fato desses últimos não o considerarem *macacos*, como consideram o macaco-prego (*ka'i*), cairara (*kaihu*), cuxiú (*kitxiú*), dentre outros animais que, no léxico Awá são referidos por *macacos*. Os macacos em geral também podem ser chamados *ka'i*, embora esse seja o termo específico para o macaco-prego, ele é utilizado como definidor da espécie. Além da proximidade mitológica e musical, outras diferenças, que envolveriam temperamento e hábitos são utilizadas para distinguirem *macacos* (cuxiú; cairara; macaco-prego, sagüi, macaco-da-noite e macaco-mão-de-ouro/ou macaco-de-cheiro) de um lado, e *capelões* (guaribas/ bugios) de outro, sendo os *capelões* culturalmente superiores aos *macacos* de uma forma geral. Vejamos algumas:

(1) A distinção inicial é a mesma colocada por Cormier (2003, p.93). Os *capelões* "sabem cantar" (*akwá já*) tal como os humanos. Quando íamos caçar, muitas foram as vezes que me pediram para levar meu gravador para gravarmos (*apy*, "pegar") o "canto" dos guaribas, pois queriam ouvir a noite, e mostrar para seus filhos que ficavam em casa e não iam floresta.

(2) Se comparados aos *capelões*, os *macacos* são muito bagunceiros na floresta. Andam noite e dia, fazendo balburdia e derrubando todos os frutos que encontram. Enquanto os *capelões* dormem a noite, andam de forma mais silenciosa, não são ávidos por comida como os *macacos*, e "não mexem em tudo". Seguir os rastros de *macacos* é mais fácil do que de guaribas pois é só acompanhar o estrago e bagunça que fazem pelo seu caminho, jogando folhas e frutos no chão.

(3) Nos dias chuvosos enquanto os *capelões* preferem ficar protegidos nas árvores, onde tomem menos chuva, os *macacos*, mesmo chovendo, podem sair desembestados, de galho em galho, sem a preocupação de se molharem.

(4) Mesmo na vida aldeã, como já observei, os Awá da aldeia Jurití defendem que a dieta dos *capelões* deve ser quase que exclusivamente a mesma que experimentam na floresta, com frutos de maçaranduba, goiabão, tatajuba, bacaba, copaíba, dentre outros; ao passo que os *macacos* podem se alimentar com uma dieta mais humanizada (arroz, farinha,

carnes etc). Embora na prática os *capelões* também possam comer arroz e farinha, eles são ditos mais sensíveis (*mēmēka* - "moles") à tal dieta humanizada.

(5) Cheiros como de repelente, óleo e gasolina fazem mal à saúde dos *capelões*, podem inclusive matá-los, enquanto tais odores não prejudicam a saúde dos *macacos*. Quando eu passava repelente, e algum macaquinho vinha para o meu colo não havia problema, porém se algum guaribinha se aproximasse de mim eles o retiravam dizendo que o odor maléfico do repelente poderia matá-lo.

(6) Um outro ponto, é que os *capelões* temem os humanos mais do que os *macacos*.

De uma forma geral, diferente dos *capelões*, os *macacos* são "salientes" me disse, em português, certa vez um homem. Piraima'á relatou-me que sua mulher criava um guariba que, se ele chegasse perto do animal vestindo uma blusa o guariba não mais o reconhecia e se encolhia de medo, e disse que os guaribas preferem os Awá sem camisa, e, de preferência nus, como andavam antes do contato. Os guaribas tem medo de quase tudo o que vem dos *karaí*, enquanto que para os *macacos*, nada disso é problema. Se o contato com os *karaí* foi, em muitos aspectos, ruim para os Awá, para os guaribas, mesmo os domesticados, foi pior; eles seriam, dentre todos os seres, os mais difíceis em se adaptar à nova (e por vezes) infeliz realidade da nova vida pós-contato. O fato é que os Awá da aldeia Jurití consideram os guaribas uma espécie única, diferente de *macacos*, a "primatologia awá", se assim posso colocar, excluiria os *warí* de sua classificação, pois a eles não existem similares.

Essa distinção é muito presente para os Awá e eles não produzem diferenciações intra específicas na classe dos *macacos* tão categóricas como fazem entre esses e os *capelões*. Podem as vezes dizer que os macacos-pregos (*ka'i*) são mais nervosos ou bagunceiros, que os cuxiús (*kitxjú*) ou que os *sagüis* (atamari'i) são mais infantis (talvez pelo seu pequeno tamanho) do que os outros *macacos*, ou que os macacos-da-noite são desconfiados, mas nada que exclua-os de sua condição de *macacos*, bem diferente dos *capelões*, vistos pelos Awá como uma espécie única. E se a mitologia explica em parte a proximidade entre humanos e guaribas, ela não explicaria totalmente pois, dizem os Awá, o macaco-prego, cairara e cuxiú, também são humanos transformados, e nem por isso tem o aspecto especial que possuem os guaribas

Vejamos finalmente, o assunto que (junto com o canto) mais interessa aos Awá, a caça de guaribas.

### ***Wari Babopô***

Cormier observa que atualmente, do total de proteína ingerida pelos Awá, três alimentos despontam como os mais consumidos: (1) os guaribas caçados na estação úmida; (2) os peixes durante a seca; (3) e os queixadas, cuja caça é estável nas estações secas e úmidas (Cormier 2003, p. 40). Segundo Cormier (op. cit) e Forline (1997) - que conseguiram mensurar as quantidades absolutas de alimentos ingeridos durante todo um período de ano - a caça aos guaribas é mais elevada ao final da estação chuvosa e início da seca, e tal aumento está associado, também, ao aumento dos períodos de *trekking* provenientes do final das chuvas. Segundo Cormier, uma família pode gastar até cinco vezes mais tempo em *trekking* no final da estação chuvosa do que no início da estação seca, quando a oferta de peixes é maior e as pessoas tendem a se sedentarizar, consumindo mais peixes e ficando menos tempo em períodos de *trekking*. O final da estação seca, como uma boa época para a caça de guariba, se dá pois é a época de "gordura dos guaribas" (*wari ikirá*), como já apresentei no capítulo 1, uma vez que a estação chuvosa fornece a maior parte dos frutos consumidos pelos guaribas durante o ano. De acordo com Cormier, enquanto 95% dos frutos frutificam na estação chuvosa, esse número cai para 43.9% durante a estação seca (Cormier, 2003, p. 47). Ao lado desses dados, eu destacaria para a aldeia Jurití, a grande quantidade de cotias e pacas predados, alimentos quase que cotidianos e encontrados em abundância na região do Carú. Durante minhas estadas de campo, as quantidades de cotias e/ou pacas consumidas eram similares, ou mesmo superiores à de guaribas, sem paralelos com nenhum outro animal (me refiro aos indivíduos da espécie caçados, e não a quantidade de carne total). Como exemplo, em um acampamento de quatro noites realizado no início da estação seca - em agosto de 2009 -, foram abatidos 10 guaribas e 12 pacas (além de outros animal), e em muitas épocas - de seca ou chuva - pacas e cotias garantiam a segurança alimentar, ainda mais do que os guaribas<sup>183</sup>.

---

<sup>183</sup> Na aldeia Jurití, boa parte da estação seca era destinada a longos períodos fora da aldeia, em acampamentos que originavam caçadas diárias a guaribas, o que difere um pouco do padrão da aldeia Awá, onde Cormier realizou a pesquisa, muito provavelmente pela grande pressão antrópica lá

Se observarmos a caça, os guaribas são para os Awá animais de um realismo fantástico, e toda a técnica de caça aos primatas é dita ser tributária do conhecimento que possuem da caça aos guaribas. Os Awá caçam macacos como caçam guaribas, e não ao contrário. A flecha para caças menores (*wy'y*), como vimos, são ditas feitas especialmente para matarem guaribas, e não "pequenos animais", mesmo elas sendo utilizadas fundamentalmente com esse fim. Durante uma caçada, os guaribas são mais "inteligentes" do que os *macacos*, pois conhecem (*akwá*) estratégias de defesa melhores durante os cercos predatórios, dizem os Awá. Os guaribas não fogem desesperadamente dos caçadores tal como *macacos*, e, muito embora sejam pegos fugindo, tentam se camuflar o máximo que conseguem.

Os guaribas tomam aqui a forma de "caça preferencial" - tal como argumenta Hugh-Jones para um outro caso (1996) - e, ainda mais que os *macacos*, os guaribas são os animais que, ao lado dos porcos, os Awá depositam o maior interesse, e empenham boa parte de seus esforços de caça. De acordo com Hugh-Jones (*idem*), são dois os fatores que explicariam a predileção pela caça de aves e macacos em diversos grupos amazônicos: (1) tais animais arborícolas são encontrados, sendo por isso fáceis de matar (um fator ecológico-estatístico); e (2) se assemelham muito - embora não muito - com aqueles que os comem, devido ao seu aspecto sócio-gregário (fator moral) (*idem*) - diferentemente da anta, que anda sozinha (e em alguns povos não é comida); dos porcos, difíceis de matar; dos peixes, que são somente comida; e da onça que é predadora. No caso Awá-Guajá, como vemos, a especificidade dos guaribas como animais altamente sociais, e a predileção dos humanos por sua carne, parecem - corroborando o argumento de Hugh-Jones - estar, de alguma forma, conectadas.

A técnica de caça aos guaribas envolve cerco e intimidação, e os Awá a denominam *wari babopô* ("espantar o guariba"). Após serem rastreados, e perceberem a proximidade do perigo, os animais (quase sempre um bando correspondente a uma família) tendem a se esconder nas partes mais elevadas da copa de uma árvore, ou entre os ramos de difícil acesso. O cerco dos caçadores consiste em fazer com que esses guaribas escondidos (*imi*)

---

experimentada (tanto do grande contingente populacional indígena quanto da proximidade com os *karai*), que vem causando uma dispersão da caça (como também observa Medeiros 2007) e, talvez, aumente a dependência no consumo de peixe e alimentos industrializados. Em todo caso, como observa Cormier, e por causa da nova vida em aldeias - a caçada aos guaribas se inicia com vigor a partir do final das chuvas, porém, no caso da aldeia Jurití, permanece durante todo o verão, quando podem passar muitos dias na floresta em seus acampamentos de caça, próximo aos animais, podendo surpreender os guaribas nas primeiras horas do dia.

fujam de seus abrigos e corram, para que os homens os abatam na fuga. Dessa forma um homem sobe (*ĩpĩ*) na árvore onde supostamente se encontram os guaribas enquanto outros trepam, em árvores ao redor desta, em um raio de 20, 30 metros. Se a caçada for coletiva, como muitas vezes é, as mulheres com suas crianças de colo e algumas crianças maiores permanecem no solo (e, por razões óbvias, inerentes à minha condição e profissão, eu sempre permanecia no solo, junto à mulheres e crianças).

Dentre as diversas técnicas para a caça do guariba, a primeira que deve ser desenvolvida é a de subir em árvores (*irá ĩpĩ*, "subir no pau"). Como todos sabem, macacos (e o guariba ainda mais devido a sua constituição física, dotado de uma longa e firme cauda de pelos curtos), após abatidos, muitas vezes ficam enganchados nos galhos no alto das árvores com o auxílio de sua cauda prênsil, e simplesmente não caem no solo. Os homens com sua técnica apurada para subirem em qualquer tipo de árvore, sempre alcançam suas presas mortas, por mais longe e enganchadas que se encontrem. Até o contato, confeccionavam uma corda trançada com folhas de açaí, chamada *pina'áina*, esse instrumento é hoje feito ora com pedaços de corda que recebem no PIN, ora à moda antiga, a depender da disposição de matérias-primas. De forma circular, as cordas são encaixadas nos pés dando o suporte necessário para subirem nas árvores. Tal recurso é indispensável para a caça de macacos e guaribas (além de outros animais como quatis, quandús, além de diversas aves). As mulheres não sobem em árvores, e os homens aprendem a técnica ainda na infância subindo em pequenos troncos e árvores como brincadeira.

Lembro-me de diversas caçadas de guariba, algumas contavam com poucas, enquanto outras com dezenas de pessoas. Uma das primeiras vezes que os acompanhei em uma caçada dessas, foi ainda no meu primeiro período de campo (abril-julho de 2007), justamente no início da estiagem da estação chuvosa, no final do mês de maio. Saímos em um grupo grande, cinco homens, três ou quatro mulheres, e algumas crianças. Takya, um homem velho, havia encontrado indícios (*ipópóra* - "rastros", tratam-se, como já mencionei, das fezes e urina encontradas no chão e vegetação) de que havia um grupo de guaribas em um ponto distante da mata. Deixamos a aldeia por volta de 6:30 da manhã, e andamos por cerca de duas horas, até chegarmos ao ponto. Debaixo da árvore, não se percebia qualquer sinal da presença de guaribas, enquanto descansávamos, e os homens preparavam suas flechas e espingardas para iniciarem a caçada, foram chegando mais dois ou três homens que saíram de casa um pouco depois, porém sabiam exatamente em que local estávamos. Enquanto mordida e torcia suas flechas a fim de certificar-se se eram os

projéteis adequados para subirem (*ipí*) com ele a árvore, Takya cantarolava bem baixinho, quase gemendo, o tema musical de *pu'uá ky*, um *karawá* especialista em caçar guaribas, como se isso fizesse parte de seu processo preparatório (caça e música estão intimamente articulados na vida Awá-Guajá, como veremos no próximo capítulo). A canção insinua de forma sussurrada que os guaribas serão mortos bem rápido, e que quem está ali embaixo são grandes caçadores de guariba, tal como os *karawá pu'uá ky*. De acordo com os meus interlocutores, isso faz com que os animais tenham muito medo (*irirí*). Todos conversam alto, e as mulheres ficam assobiando um ponto único, repetitivo, e pedem para que eu faça o mesmo. Os assobios se chamam *opiá*, e são utilizados para que os guaribas se assustem com a presença humana. Me explicam que é importante os guaribas saberem que os homens estão ali embaixo, pois assim ficam com medo, pensam tratar-se de "madeiros", ou qualquer outro tipo de ser que os fará muito mal - e, nesse caso, isso é bom para os Awá. Aos poucos cada homem - portando uma espingarda ou seu arco e flechas - se espalha em outras grandes árvores situadas estrategicamente em volta da árvore dos animais. Enquanto os homens sobem silenciosamente nas árvores (*ipí watê* - "subir para o alto"), tomando cuidado para que os guaribas não atentem para suas ações, Takya sobe o mais próximo que consegue da copa da árvore onde se escondem os animais.

Uma vez lá em cima, observa, mexe nas folhas e tenta encontrar algum vestígio ou esconderijo do camuflado grupo de bugios, e quando finalmente se certifica que estão mesmo ali, inicia uma fala muito específica. No cerco que se inicia, ganha vida um processo comunicativo onde o animal é ameaçado; escoraçado de seu abrigo de folhas; muitos gritos são dados, principalmente por quem está lá em cima, enquanto quem permanece no solo ajuda-o com gritos e assobios. Com palavras soltas e gemidos idênticos ao dos guaribas incitando o bando a correr dali, Takya grita:

*"Awhy warí, rrrrrr, ah ah, aaah*  
*awhy warí,*  
*rrrrrr, ah ah*  
*awhy, ah ah*  
*awhy têtê kapú*  
*rrrrrr, ah ah*  
*awhy têtê kapú*  
*awhy warí, rrrrrr , ah ah aaah"*

## Tradução

"Corra (você) guariba *rrrrrr* , *ah ah aaah*  
corra (você) guariba  
*rrrrrr* , *ah ah*  
corra (você), *ah ah*  
corra (você) rápido, para fora daí  
*rrrrrr* , *ah ah*  
corra (você) rápido, para fora daí  
corra (você) guariba *rrrrrr* , *ah ah aaah* <sup>184</sup>"

Trata-se de uma impressionante forma de conexão entre caçadores e presas, donde os guaribas também começam a roncar seu som característico, a ponto de não sabermos qual é a voz humana e qual é animal. A fala é pontuada por sons idênticos ao dos guaribas, e proferida até que surta algum efeito, isto é, eles fujam em direção as outras copas de árvores, onde encontrarão a morte com outros caçadores que os estarão esperando.

Na subida de uma árvore, é importante que quem for espantar os guaribas esteja preparado para o inesperado, pois os animais podem correr antes mesmo do homem chegar; ou podem permanecer camuflados durante horas entre as folhas mais altas da copa da árvore, onde o caçador não conseguirá alcançá-lo pois cairia de lá. Através do silêncio e da capacidade de se camuflarem que lhes fornece segurança, os animais muitas vezes conseguem fazer com que os homens duvidem que estejam lá (como muitas vezes ocorreu). Nessas horas, os bugios ficavam tão quietos, que todos ficavam na dúvida de haver ou não animais escondidos. O processo pode durar muitas horas, e os animais podem (sim) vencer o caçador pelo cansaço. Nesse dia, especificamente, Takya passou cerca de vinte minutos "desafiando" os animais que, uma hora apavorados, fugiram. No momento imediato à fuga, escutei tiros e mais tiros, misturados a gritos, zunidos de flecha e rugidos desafiadores, após alguns segundos os animais começam a cair. Alguns morrem mesmo alvejados, outros morrem na queda, e há aqueles que caem convulsionando, sangrando pela boca, e emitindo sinistros rugidos de desespero. A estes últimos são reservadas pauladas na cabeça e no resto do corpo, dadas por crianças ou mulheres que cheguem ao local... e um

---

<sup>184</sup> Representei o rugido gutural, semelhante ao do guariba, através dessa seqüência de letras "r" e os gritos graves por "ah".



forte cheiro de urina empestia o ar (como o cheiro de um zoológico) pois, como tantos outros animais, os guaribas também urinam enquanto morrem.

Nesse bando havia sete guaribas, sendo que cinco foram abatidos (contando um filhote não muito pequeno, e que, por isso, não "prestaria" para animal de criação). Enquanto Takya gritava com os animais na copa das árvores, as mulheres em solo, puxavam longos cipós que desciam até o chão, visando chacoalhar a folhagem da árvore onde estavam escondidos os animais (muitas vezes elas obtêm bons resultados nessa operação). Mulheres mais velhas (como presenciei em uma caçada na aldeia Tiracambú), podem, do solo, "espantar os guaribas", proferindo as mesmas palavras que os homens que estão lá em cima, auxiliando quem estiver no alto (*watê*). Depois da caçada, todos se sentam para limpar suas espingardas, arcos e flechas; os mais jovens verificam os cartuchos, enquanto os velhos reparam suas flechas com a mesma preocupação que os jovens preparam novas cargas de munição. Nesse dia, especificamente, Muturuhum matou dois guaribas com suas flechas, Uirahó uma fêmea (e seu filhote) com sua espingarda, e o jovem Kaau'i - também com a sua espingarda - um macho. Kamará se cortou bastante nos galhos na descida de uma árvore. Agora, todos avaliam seus ferimentos e esperam o suor secar em um papo animado.

O *wari babopô* ("espantar o guariba") é uma técnica bastante eficiente, e compõe o aparato de caça Awá, porém, ainda assim, muitos bugios conseguem furar o cerco montando pelos humanos, seja por que o caçador errou seu tiro (*ajapí* - "atirar"), seja por que o animal conseguiu fugir através de um ponto cego, onde não havia caçadores à espreita. Caso um guariba fure o meticuloso cerco de caça (como ocorre com frequência), todos os que estão envolvidos na ação correm, se dispersando por terra atrás dos sobreviventes, que a essa altura estão a procura de um novo local, não muito distante, para se esconderem. As crianças correm, as mulheres gritam "eles estão aqui, não os deixem fugir!"; os cachorros latem; e os homens, sempre silenciosos e controlados, descem das árvores e correm em direção à outras, para onde fugiram os sobreviventes. Mais um pouco podemos ouvir tiros, e em seguida mais barulhos seco de corpos caindo à alturas de 15, 20 metros, sobre o tapete de folhas secas que compõe a floresta.

\*\*\*

Como estamos vendo, trata-se de uma emboscada, deve-se surpreendê-los para que não possam escapar, e em seguida espantá-los, para que, ao fugirem, literalmente se atirem

contra os caçadores. Por isso, tais emboscadas são bem sucedidas se realizadas nas primeiras horas do dia, quando os animais ainda estão dormindo. Com nenhum outro animal de caça (*ma'aiará* - "a caça") tal prerrogativa se faz tão necessária quanto com os guaribas. Se os homens os rastreiam ainda pela manhã a caçada se dá imediatamente, porém se ocorre de encontrarem seus vestígios no final da tarde, sabem que os guaribas se instalarão em uma árvore para "cantar" e dormir, pois, diferente dos macacos, não saem a noite para caminhar (*watá*) como doidos (*waky*).

Ao identificarem a árvore que os animais se instalaram, o homem que o achou volta para a aldeia ou acampamento onde estão seus companheiros, e os chama para no dia seguinte abatê-los. Esse homem, quase sempre poderá receber uma grande parte do todo abatido, por ter sido ele quem descobriu os animais. Muitas vezes os homens - aparentados diretamente ou não - podem ajudar um caçador que encontre um grupo de guaribas sem ao menos levar nenhum em troca (no entanto, não encontrei uma palavra específica que determine esse papel de propositore de caça, tal como encontramos em outros povos, como os Yudjá, Parakanã e Araweté).

O mais impressionante da caça aos guaribas (e macacos) é que estes se locomovem pelas copas das árvores e mesmo assim os humanos conseguem cercá-los e até persegui-los pelo alto. Boa parte do sucesso dessa caçada se deve às estratégias de emboscada, e ao domínio de subir em árvores e cipós, independentemente do grau de dificuldade que implique essas atividades. Os Awá-Guajá, por exemplo, nunca se conformariam em deixar um primata enganchado entre os galhos após o abate, por mais difícil que seja sua captura - tal a cena descrita por Descola em que um Ashuar, conformado, deixa para trás um macaco-barrigudo enganchado "para os urubus" (Descola 2006, p. 155). Caso fiquem enganchados entre os galhos com seus rabos e membros, como é comum, e se a árvore for inacessível, sobem em outra próxima e tentam, pelas copas alcançarem outras árvore. Cortam varas com até cinco metros para alcançar o corpo do animal enganchado (como se este desafiasse o caçador ainda depois de morto). Pude presenciar algumas situação que pensava ser impossível recuperarem o cadáver resistente de um macaco ou guariba, e lá estava o caçador surpreendendo-me, lançando galhos, subindo em outras árvores, pendurando-se em cipó, tudo para que os primatas fossem para o moqué, e não virassem "comida de urubus" (*uru nimi'ua*).

## Entre o rastro e a música: a poética da predação

Difícilmente caçam os guaribas no final da tarde, hora que os animais estão "cantando". Ao contrário, ao ouvirem os guaribas cantando param para ouvi-los, e conseguem distinguir pelas vozes quantos são fêmeas ou machos; adultos ou filhotes; e traçam planos para o dia seguinte, quando os caçarão. Certa tarde, andava com Piraíma'á na floresta, ao ouvirmos um grupo de guaribas entoando o seu som característico, ele conseguiu todas as informações que necessitava para o dia seguinte. Tratava-se de uma fêmea solitária com dois filhotes em uma copa, enquanto o resto do grupo estava um pouco mais ao longe. Ele me explicou que som emitido pelas fêmeas é mais delicado do que os do macho, que tem um "canto" grosso. Em outra situação, ao ouvir sons de guaribas comentei com Airuhua sobre o canto, e ela me respondeu que eram filhotes, e que não estavam cantando (*-jã*) mas sim chorando (*jo'ó*), e quem cantava eram apenas os adultos da espécie. Escutar (*anũ*) o som-canto (*-jã*) dos animais é fundamental às caçadas, sobretudo de guaribas. Sentenças como "vamos caçar guaribas amanhã pois alguém os ouviu cantar naquela direção!", ou "vamos sair para escutar os guaribas!", dentre tantas outras formas, associam o som-canto do guariba com a busca pelo animal, ou, em outras palavras, é preciso saber escutar os guaribas para poder caçar guaribas (além de outras presas). Do canto dos guaribas sabe-se a quantidade e diversidade do bando, tal como a pegada de um animal terrestre revelará seu peso, idade, sexo e outras informações relevantes.

Se ouvi-los pode ser encarado como uma "estratégia de caça", sabemos há algum tempo que resumir "estratégias" de povos como os Awá (caçadores, por excelência), a um jogo de sobrevivência e forrageio, reduzindo às práticas de produção da vida a um estreito aspecto comportamental, quase ilógico, é reduzir as atitudes dessas pessoas a um economicismo que tende a naturalizar (no sentido de colocar no plano da Natureza), as atividades de caça, coleta, dentre outras (Ingold 2000, p.58). Os Awá por exemplo, param para escutar os *warí*, independente de caçá-los ou não, pois (me afirmam sempre) "gostam" (*mapãrãhy*) do canto dos guaribas, e sempre que podem elogiam a capacidade que os guaribas tem em produzir um "belo canto" (*jã pãryhy*). Pelas pessoas da aldeia Jurití, eu sempre deveria gravar o canto dos guaribas com a mesma assiduidade que gravava o canto humano, e com o mesmo objetivo: levar para São Paulo, e mostrar aos outros *karaí*, como os Awá e os guaribas "sabem cantar" (*akwá jã*). É claro que muitos animais conseguem cantar (os pássaros são o maior exemplo disso), mas os *warí* eram entre esses os únicos que os interessava gravar. Foram muitas as vezes que ouvíamos, de muito longe, no final

da tarde, guaribas produzindo seus sons característicos, e sempre havia alguém pedindo para que eu gravasse os rugidos; o que eu gentilmente fazia apenas para mostrar que o sons da aldeia (crianças, galinhas, cachorros) e da floresta (vento nos galhos, assobios de pássaros e outros animais), que se interpunham entre o gravador e o canto dos guaribas, não permitia gravá-los.

Sem dúvida, "ouvir" pode ser uma das melhores formas de conhecimento quando as pessoas vivem na floresta, como é o caso de diversos grupos amazônicos. Com o campo de visão limitado, e a necessidade de não serem vistos, a espreita e a escuta são formas extremamente adaptadas à essa realidade, porém os Awá sugerem que a caça em si (como continuaremos vendo) participa outras sensações aos humanos. E por mais contraditório que isso possa parecer para a nossa tradição de pensamento (que tende a separar algumas espécies animais para se afeiçoar, enquanto outras são para consumir<sup>185</sup>), o fato das pessoas gostarem da música dos guaribas, é o mesmo que os fazem gostar de matá-los. Criá-los e caçá-los não são, aqui, duas formas de relação tão diferentes entre si. Vejamos melhor essa suposição.

Talvez tenha sido Ingold quem melhor observou que, entre muitos povos não-ocidentais, e em particular os chamados caçadores-coletores:

"a diferença entre as atividades de caça e coleta, de um lado, e cantar, narrar histórias e mitos de outro, não podem ser postas em termos de uma dicotomia entre material e mental, entre interações ecológicas *na* natureza e construções culturais *da* natureza. Ao contrário, ambos os conjuntos de atividades são, antes de tudo, maneiras de habitar [no mundo] (*dwelling*)<sup>186</sup>. Este último (o habitar - *dwelling*), como já demonstrei, remonta não a uma representação metafórica do mundo, mas a uma forma de envolvimento poético. Porém isso não é distinto às atividades de caçar e coletar, as quais implicam o mesmo engajamento cauteloso com o ambiente, e as mesmas buscas por conhecimento. Tanto na caça e na coleta, quanto no canto e narrativa, o mundo se abre às pessoas. (...) Em resumo, através das atividades práticas de caçar e coletar, o ambiente - incluindo a paisagem com sua fauna e flora - entram diretamente na constituição das pessoas, não

---

<sup>185</sup> Ou como observa Erikson: "*nous nous efforçons de séparer radicalement le familier et le comestible, alors que les Amazoniens sont pour leur part soucieux d'un juste équilibre entre les deux*" (Erikson 1997: 03).

<sup>186</sup> Para o sentido exato da idéia de *dwelling perspective* - um conceito central nas análises de Ingold -, ver Ingold 2000: 153-156).

apenas como fonte de alimento mas também como fonte de conhecimento"  
(Ingold 2000, p. 57, grifo do autor, livre tradução).

Embora o "canto" a que se refere o autor seja uma forma poética de interação com ambiente (além de mitos, sonhos, dentre outras formas), defendo que se trata aqui no caso Awá-Guajá, de uma mesma outra perspectiva sobre o ambiente, onde caçar é não só conhecer (espécies e hábitos animais), mas se engajar com tais espécies de uma forma bem particular, onde a caça ganha elementos da guerra e os animais não são coisas destituídas de "alma" ou personalidade. Hugh-Jones, por exemplo, observa que o idioma da guerra é utilizado por grupos do noroeste amazônico, sobretudo quando se referem à caçadas coletivas. De acordo com o autor, os queixadas naquela região encarnam a imagem do inimigo selvagem em ataque, e "embora toda caça coletiva conote de uma maneira ou de outra a guerra esse efeito é ampliado de acordo com o número de queixadas" (1996, p. 14). No caso Awá encontramos também paralelos à essa idéia.

Os Awá defendem que, ao emboscarem os guaribas, os animais falam entre si, "vamos embora pois estamos cercados por inimigos (*mihúa*), e inimigos nesse caso deve ser entendido como uma posição, ocupada pelos humanos a partir do ponto de vista dos guaribas. Qual será o tipo de *mihúa*, variará conforme o narrador da caçada e da situação, o importante nessa idéia é que os animais apreendem os humanos enquanto inimigos, podendo ser *madeireiros-mihúa*, *karaí-mihúa* ou *awá-mihúa*, isso é indiferente pois o efeito produzido na mente<sup>187</sup> dos animais é o mesmo. A idéia-imagem de *karaí* por exemplo, como sinônimo de inimigo é recorrente quando comentam a relação entre a caça (*ma'a*, "presa") e caçador (*watá ma'a* - literalmente "caminhador da caça"; isto é, aquele que procura a caça). Quando relatam que certo animal fugiu podem, em tom jocoso, dizerem, modificando a voz, " corram, corram, os *karaí* estão doidos e estão vindo nos matar, corram", e todos caem na gargalhada.

Por exemplo, um termo que entrou definitivamente para o léxico da língua Guajá é índio, que pode ser utilizado de diferentes maneiras. Na forma "positiva" o utilizam quando se referem à terra indígena "essa terra é nossa, é terra de índio" nesse caso, sinônimo de *awá* (humanos); ou quando queriam que eu entendesse a quantidade de pessoas que habitavam o céu (*iwá*), também diziam ter "muitos índios" (humanos). Porém, por ser uma

---

<sup>187</sup> Me refiro à "mente" a fim de explicitar que os guaribas "pensam" (*imarakwá* → pensar-imaginar) se tratarem realmente de inimigos - tal como os Awá definem.

idéia "importada" e bem maleável, também pode aparecer como sinônimo de *mihúa* (inimigo) que pode vir acompanhado do adjetivo *brabo* ("*índio brabo*") ou não. Por isso, durante as caçadas, os guaribas podem ser ditos *índios*, nesse caso um sinônimo para "inimigo" e/ou "não-semelhante". Uma das primeiras vezes que ouvi se referirem dessa forma, foi durante uma caçada de guaribas (que acompanhei), quando todos os animais se anteciparam ao caçadores e conseguiram escapar, deixando todos muito tristes. Em seguida um homem veio falar comigo, "*índio uhy*" ("*índio correu*"), e os *índios* em questão eram os guaribas. Assim, para os guaribas, os Awá são *madeireiros*, *brancos*, *índio* (ou qualquer outro termo que ocupe a posição de inimigos), que irão matá-los, por isso fogem com os seus filhotes.

Da perspectiva do animal predado, portanto, a caça é uma guerra onde os humanos (*awá*) podem matar os animais (*ma'ajára*, "presa), e enxergam os humanos como inimigos (*mihúa*). O mesmo encontramos entre os Araweté onde, segundo o etnólogo, "para os animais, os Araweté são *awĩ*, inimigos - exceto para a onça, que, ela é que é *awĩ*, e nós seus *hēmĩnã* ("presa"). Por isso que se dança sobre a morte de uma onça como sobre a de um inimigo" (Viveiros de Castro 1986, p. 350). E sobre os guaribas enquanto uma caça extremamente sociável, algo quase idêntico - em conteúdo e forma - ao caso Awá-Guajá, pode ser encontrada entre os Araweté. Viveiros de Castro observa:

"Os queixadas e guaribas, certamente devido a seu costume de viverem em bandos, são uma fonte rica de metáforas da sociedade para os Araweté, e sobretudo da relação de guerra entre sociedades. Assim, eles sempre comparavam a técnica de cerco kayapó com a que eles utilizavam contra as varas de porcos; e gostavam de arremedar o pânico dos guaribas e porcos quando atacados pelos caçadores; os bichos gritariam: '*awĩ, awĩ*!'. Os jabotis, por sua vez, são comparados a cativos de guerra, por ficarem presos nas casas até serem mortos e comidos. A associação entre caça e guerra é clara para os Araweté (como para os Wayãpi - cf. P.Grenand, 1982, p. 208; 1980, p. 42) (Viveiros de Castro 1986, p. 209)

É importante observar que - tal como postulam os Awá -, sua cinegética está baseada na idéia que boa parte dos animais enxergam os humanos como inimigos (*mihúa*), é isso que orientará as técnicas de caça pois os humanos caçam seres que (sabem os humanos) vêem os humanos como inimigos. Mais do que isso, pois, se em linhas gerais podemos afirmar

que, parafraseando Lima, "aquilo que os humanos apreendem como caça, os guaribas<sup>188</sup> apreendem como guerra" (1996, p. 34), a perspectiva da guerra não pode ser relegada ao mundo animal, com os humanos apenas "caçando" e os animais "combatendo". Os humanos precisam utilizar um arsenal simbólico-guerreiro para fins ecológicos-alimentares. "Caçar guaribas", portanto, além de se basear no ato de "espantar o guariba" (*wari babopô*), é potencialmente uma atividade de *ha'á wari*, "enganar o guariba", e isso é feito de forma muito consciente, com os humanos aproveitando o fato de serem vistos pelos animais como *inimigos*. Defendo portanto que, se durante uma caçada os humanos são vistos como inimigos (*mihúa*) aos olhos dos animais, é por que também eles se tornam guaribas para caçar, e guerrear com outros - agora - iguais. Muitas das caçadas Awá-Guajá estão baseadas na imitação (gerada por um profundo conhecimento dos hábitos animais); os homens precisam falar a língua dos guaribas, para que eles pensem que se trata de algum tipo de ser próximo (seja um parente distante, *harapihianã*, ou um inimigo *mihúa*, isso não importa muito).

Parte da habilidade do caçador é apoiada nessa capacidade de "mimetismo", tal o sentido que Willerslev (2007) empresta ao termo. Em sua etnografia sobre os Yukaghirs, um povo da Sibéria Oriental (caçadores de alces e renas; produtores de pele; e detentores de uma técnica apurada para a caça desses animais, que - através do uso de peles, gemidos e movimentos - se "transformam" em alce a fim de caçá-los), Willerslev introduz um problema análogo ao que encontro aqui, porém uma paisagem etnográfica muito distante. De acordo com o autor, a caça de alces Yukaghirs propõe uma equação de difícil resolução, uma vez que, ao se passarem por alces a fim de caçar, os homens experimentam uma situação liminar, pois se um caçador não é propriamente um alce, ele também "não *não* é um alce", ocupando "um estranho lugar entre as identidades humanas e não-humanas" (Willerslev 2007, p. 1). Pensando a partir dessa idéia, a imitação envolvida na cinegética Awá-Guajá, funciona, não como uma forma de representação que os caçadores descobriram, apenas para assustar os guaribas, mas sim como uma forma de relação assimétrica cujo pólo é marcado por um exercício de poder guerreiro, de caçadores sobre essa espécie, e cujo objetivo final é a predação (ver Willerslev 2007, p. 11).

O autor não deixa de mencionar que, o fato de um caçador ser como a presa, faz dele, sem dúvida uma estranha presa, onde, por mais semelhança que ele tente estabelecer com o

---

<sup>188</sup> A autora se refere a porcos e não a guaribas.

animal a ser caçado (um registro sonoro, no caso Awá-Guajá; ou visual como no caso Yukaghir), as diferenças reais entre caçador e presa continuam sendo incomensuráveis. Por mais que um Awá-Guajá queira (embora eles não queiram), nunca se parecerá inteiramente com um guariba, pois a identificação mimética entre um caçador e sua presa não é mesmo para ser total, porém parcial, e é justamente essa pequena diferença sobre o mundo representado que faz com que o caçador exerça poder sobre ele, pois, "sem diferença, imitador e imitado entrariam em colapso, um se tornaria o outro, tornando qualquer exercício de poder algo impossível" (idem)<sup>189</sup>. Além disso, tornar-se um outro animal é, como sabemos há algum tempo, uma das piores catástrofes que pode se abater sobre a pessoa humana ameríndia (Seeger *et all*, 1979; ver também Viveiros de Castro, 2002, p. 390-391). Trata-se, para caça de guaribas, de uma metamorfose corporal porém de risco calculado, e fica óbvio que os Awá não colocam sua relação com os guaribas em níveis simétricos. Ora os guaribas são animais de criação (*nimá*), ora são comida (*hanimi'úa*), antes de comida, caça (*ma'a*), e para caçá-los se tornam inimigos (*mihúa*). Serão sempre relações que envolvem assimetria - termo mais adequado à paisagem amazônica do que poder, como proposto por Willerslev para a Sibéria. Assim, fazer com que os guaribas pensem ser o caçador um igual, ainda que inimigo, é um ponto de destreza, ao mesmo tempo que uma condição da atividade de caça.

Ingold se reporta a uma "economia cósmica de compartilhamento" (*cosmic economy of sharing*), em que animais e plantas mantêm com os humanos uma relação de "parceria" - embora aqui estejam ausentes características de "devoção" à "mãe da caça" ou ao "espírito do vento" que propiciam uma boa caçada, como vemos em caso de caçadores do ártico e semi-ártico, e em outros casos amazônicos (Ver Ingold 2000, p. 48 para exemplos no planeta; e Descola 2006, p. 172, para um caso amazônico). Para diversos grupos, observa Ingold, a caça deve ser "encarada não como uma manipulação técnica do mundo natural mas como uma espécie de diálogo interpessoal, parte integrante de todo o processo da vida social em que pessoas humanas e animais são constituídos com suas identidades e propósitos" (Ingold 2000, p. 49). O que encontramos aqui entre os Awá-Guajá, é um certo "padrão amazônico" para caça onde elementos de guerra são reais também à atividade caçadora - no sentido de uma "confrontação coletiva", tal como prescreve Descola para os

---

<sup>189</sup> Tal também será a definição de Pendersen para *animismo*, formado por identificações análogas, ou parciais, e não totais (Pendersen 2001 apud Willerslev op.cit: 24)



conflitos, sejam de caça ou guerra, na Amazônia (1993, p. 171), e que no caso Awá-Guajá envolve vingança, resguardo, dentre outros elementos que veremos abaixo.

Além das habilidades e equipamentos necessários que estamos vendo aqui, toda a caça de guaribas, e boa parte da lógica da predação animal Awá-Guajá, está baseada na indução ao erro por parte da caça, "enganar a caça" (*ma'amiará ha'á*) como afirmam os Awá. Um bom caçador é aquele que através das técnicas certas (silêncio, imitação, rastreamento) faz com que o animal caçado se confunda e cometa erros, que não cometeria em uma situação de equilíbrio (como na ausência do caçador por exemplo). Os Awá imitam com perfeição grunhidos e assobios de diversos animais - muitos dos quais não são caçados -, e tais imitações aparecem para ilustrar de forma magnífica as narrativas noturnas sobre as caçadas (chamadas *mũmũ'ũ*). Tais imitações porém extrapolariam a barreira estética (apesar de seu realismo e beleza), e são também uma forma de conexão com a presa, formando algo como uma *poética da predação* (termo que cunho aqui para definir a caça aos guaribas dos Awá-Guajá). O caçador Awá-Guajá é, nesse caso, uma espécie de influenciador, que se disfarça entre as folhagens, e através de assobios e gemidos característicos de cada animal, consegue confundir a presa, atraindo-a para a morte, fazendo-a pensar tratar-se de um semelhante (algo que até hoje me espanto e duvidaria se não tivesse eu mesmo presenciado). Para caçar é necessário que se comuniquem (*-ma'ĩ* "falar"; ou *-amakáj* "chamar") com os animais através desses chamados específicos, e tal comunicação é chamada *ha'ỹ hanimá*, "chamar o meu animal de criação", o que acena para uma relação, ao menos liminar, entre "animais de caça" e "animais de criação"; pela qual caçadores utilizam recursos miméticos a fim de ludibriarem suas presas, fazendo-as acreditarem que, ao invés de matadores, os sons são provenientes de seres de seu universo "familiar" (os *harapihiara*, "parentes próximos", diriam os Awá; ou mesmo os *jara*, donos de animais de criação). Nesses momentos, as diferenças entre animais de criação (*hanimá* - "meu animal de criação") e de predação (*hama'á* - "minha caça") estão suspensas visando uma melhor estratégia de caça (ou seria de guerra?). Uma presa (*ma'amiará*) portanto pode ser tratada, mesmo que por um momento, como um animal de criação, em um chamamento suave, um som confiável, feito para enganá-la. Aquilo que aos ouvidos dos animais é fala ou canto (*poética*) é, por uma inexorável verdade, o prenúncio da morte (*predação*) - daí podemos pensar em *poética da predação*.

Para o veado (*araphá*) emulam um gemido anasalado "*mẽẽẽ*", idêntico ao que é produzido por este cervídeo, e o animal pensa (*imarakwá*, pensar-imaginar) se tratar de um

outro de sua espécie. Para a cotia (*akutxi*) produzem um som aspirado, principalmente quando não a encontram ou quando ela está em fuga. Ainda conseguem imitar o som de filhotes de cotia, a fim de ludibriar os animais adultos e atraí-los. Quanto a esta última possibilidade, reescrevo um depoimento de Uirahó que me foi concedido em 2008:

"Ao encontrar uma cotia prestes a fugir, se a chamo imitando o som de um filhote, ela pensará que os "brancos" (*karai*, nesse caso sinônimo de "inimigos") aprisionaram seu filhote. Ao ouvir o meu chamamento, a cotia bate suas patas no chão em desafio, como se pensasse, "o que esses *karai* estão querendo ao aprisionar o meu filhote?". Com isso consigo deixá-la com dúvida, se questionando sobre a veracidade dos choros que está ouvindo. Enquanto ela está parada "pensando" eu atiro e a mato. Então, ao morrer ela pensa, "não havia nenhum filhote aprisionado, foram os *karai* que me enganaram, só para comerem a minha carne".

Antes de seguirmos para outro exemplo, lembro que, de forma diversa aos guaribas, que roncam, os outros *macacos* (macaco-cairara, cuxiú e macaco-prego, ou *kaihú*, *kitxiw* e *ka'i* respectivamente), contam não só com seus gritos estridentes que lhes servem como proteção, mas com assobios onde os indivíduos de um bando se comunicam entre si, inclusive (novamente) uma fêmea e seus filhotes. Embora a técnica de "espantar o guariba" possa ser utilizada para a caça de macacos em geral - como presenciei por diversas vezes, quando os bandos de macacos se escondiam na copa de uma árvore, com os caçadores obtendo o mesmo sucesso que obtém com os guaribas -, os assobios dos outros *macacos* também podem ser imitados pelos humanos, o que os auxilia em muito. Enquanto com os guaribas a técnica específica é o *babopô* (espreita e espanto), com os macacos podem mimetizá-los à outras formas<sup>190</sup>, sobretudo aos "diálogos" assobiados que os macacos travam.

Na caça aos macacos, os assobios característicos emitidos pelos primatas em sua comunicação, são reproduzidos por um caçador a fim de, tal como ocorre com outras presas, ludibriá-los (*ha'á*) e matá-los (*iká*). Um dos momentos que mais me impressionei foi durante uma caçada que fiz com Uirahó. Nesse dia ele me propôs "vamos caçar!" (*ohó*

---

<sup>190</sup> Se caçam *macacos* espantando-os, fazem como se fossem guaribas, isto é, a técnica *wari babopô* pode ser utilizada para caçar macacos, muito embora seja uma técnica desenvolvida para matar guaribas. O som que reproduzem é o mesmo dos capelões, e não sons específicos de macacos.

*watá pyry!* - "vamos andar junto!"), saímos sem cachorro ou outra companhia, somente nós dois, com um pouco de comida (algumas bolachas e um naco de fígado de jaboti assado), e a promessa de matarmos alguns macacos-pregos que seu irmão havia avistado no dia anterior. A certa altura da caminhada, ouvimos um bando de macacos-pregos se comunicando. Nessa hora Uirahó pediu-me para que ficássemos parados onde estávamos, e começou a assobiar (*opiá*), um assobio característico a fim de chamar os animais, e enquanto assobiava os macacos respondiam. Uirahó me pediu para andar de forma leve, para que o barulho das folhas secas remexidas não espantasse os animais, e me explicou que é por isso que os Awá andam descalços na floresta, para andarem em silêncio (enquanto isso eu calçava uma desajeitada botina que protegia o meu "pé mole", *ipyá memeka*, como me falavam os Awá). Uirahó me explicou que aqueles assobios fariam com que os macacos-pregos (*ka'i*) pensassem se tratar de *harapianã* ("cunhados"), parentes distantes que vieram encontrá-los, e por isso parariam para ouvir, e até mesmo poderiam vir em nossa direção. Não foi sem surpresa quando chegou aos meus ouvidos o som de folhas se remexendo à copa de uma árvore a alguns metros de distância de nós, e lá estavam os macacos, que continuavam "dialogando" com Uirahó - agora um (*awá* que se comunicava com a voz de um) macaco-prego. Eles ali permaneciam, nos galhos, à vontade, como se a morte não fosse iminente, e por isso Uirahó conseguiria matar confortavelmente um ou dois macacos, sem sequer "trepar no pau" (*irá ãpĩ* - "subir na árvore"). Quando os animais pressentiram que estavam sendo enganados, se amedrontaram e fugiram pulando de galho em galho... ainda os seguimos por um longo trecho, mas os macacos conseguiram sumir.

Além dos assobios, gemidos e ruídos, as pessoas ainda confeccionam alguns apitos, com taquaras e outras plantas de formato tubular para atraírem a caça. Tais apitos, chamados *hamakáj* ("meu chamado"), podem reproduzir, por exemplo, o som de uma anta (cujo som é um silvo) ou galináceos. No caso da anta, sabemos que os machos produzem assobios visando atrair as fêmeas<sup>191</sup>, e segundo os Awá ao utilizarem o *hamakáj*, o animal pensa tratar-se de um parceiro/parceira a procura da cópula (*aminú* - "fazer sexo"). Se a anta se dispersa, o caçador apita de forma encadeada, o que a faz parar, "pensando" se tratar de um parceiro. Pude presenciar tal situação ao lado de Juritximutam, um caçador que passou boa parte de nossa caminhada apitando seu *hamakáj*, pois seguia o rastro de uma anta. Ficamos muito próximos ao animal que não percebeu que o apito era assoprado

---

<sup>191</sup> Ver o verbete "Anta" na Wikipedia, <http://pt.wikipedia.org/wiki/Anta> (acesso em 17/09/2010).

por um humano, porém ela conseguiu escapar quando muitos homens se aproximaram. Em outra ocasião, voltando a noite de uma caçada com Piraima'á, andando por uma trilha, ouvimos um silvo de anta, e ele comentou, "Está ouvindo? é uma anta procurando fêmea para copular, ela está vindo em nossa direção, vamos esperar aqui para ver o que acontece!". Eu perguntei para Piraima'á se era mesmo uma anta já que estávamos em um awá *pêê*, uma "trilha" aberta por humanos e evitadas pelos animais de caça, quando me respondeu em português, "parece que é!"<sup>192</sup>. Instamos por algum tempo quando, de longe, avistamos uma lanterna, e enquanto o som do apito se tornava mais forte percebemos se tratar do grupo de Hemokoma'á, que também estava voltando de uma caçada e ainda apitava com a esperança de encontrar uma anta cujo rastro haviam encontrado na mata.

Logo na minha primeira ida a campo, comprei um violão em São Luis, para que me acompanhasse na viagem, junto com o violão - que até hoje faz residência no posto indígena Jurití - comprei um diapasão de sopro que reproduzia o som das seis cordas do violão. Ao conhecerem o afinador, alguns homens se mostraram muito interessados, principalmente pelas três notas mais agudas (Sol, Si e Mi), que, segundo alguns me explicaram, era um bom instrumento para atrair aves como o jacu (*jakú*) e o inhambu-galinha (*iramú*), devido à variação dos sons. Após alguns dias Piraima'á pediu-me para dar-lhe aquele *hamakáj* ("apito-chamador") que reproduzia muitos sons, e caso eu necessitasse afinar o meu violão era só lhe pedir "emprestado". E assim fizemos, com a condição de que ele me chamasse para as suas caçadas quando fosse utilizá-lo. Devido à essa troca, pude vê-lo utilizar o apito muitas vezes em caçadas, porém sempre sem sucesso. Quanto ao mutum-cavalo (*mitũ*), que produz um som grave-anasalado, imitavam muito bem com a boca, enquanto para as pacas, um animal muito caçado, não existe som característico que possam imitar, já que ela só emite bateres de dentes nas coisas, e outros grunhidos irreprodutíveis.

---

<sup>192</sup> Como já escrevi anteriormente, essa é uma expressão muito utilizada em português, "parece que é", e os Awá raramente respondem uma pergunta com o sim ou não, mas com um "parece ser". Na língua Guajá as partículas epistêmicas similativas *rawỹ/ nawỹ* e *nawýn*, são muito utilizadas, indica algo que supõem verossímil, e podem ser traduzidas como "aparentemente". O melhor exemplo está na pergunta "o que é?", que na língua Guajá aparece como *ma'a nawỹ*, e deve ser traduzido como "o que parece ser?" (para o ver o funcionamento desta partícula na língua Guajá ver Magalhães op.cit: 116).

## Pensar

Para entendermos os processos de caça Awá-Guajá temos que aceitar que, tal como os Awá concebem, vários animais contam com uma capacidade de raciocínio, tal como os humanos. Para relembrar o leitor, *imarakwá*, termo que já discuti anteriormente, é o verbo utilizado para se referir ao pensamento, propriedade que, nesse caso, transcende o humano. Podemos traduzir *imarakwá* por "pensar", "lembrar", "imaginar"; e até mesmo "planejar", "arquitetar", "tramar", ou qualquer outra atividade que denote uma ação de um indivíduo baseado em reflexão prévia dessa ação (o que chamamos de "pensamento"). "Pensar" é uma boa tradução lingüística, mas não estou certo que seja a melhor tradução pois, se concordamos que em *ima-r-akwá* a raiz da palavra é *akwá*, (cuja tradução é "saber/conhecer"), tendo a fazer uma leitura "Ingoldiana", e traduzir o termo *imarakwá* como "processos de conhecer" ou "formas de saber", ou "o pensar", isto é, uma tradução que evoque a idéia de atividade e ação<sup>193</sup>. "O pensar", como postula a nossa ontologia é um processo mental e privilégio dos humanos, portanto, imputarmos tal capacidade a animais caçados, tal como o fazem os Awá, denota que "pensar" nesse caso deve ser um outro processo que não o baseado na distinção mente/corpo, mente/mundo, etc. Tais capacidades comunicativas e miméticas passam pelo que os Awá consideram conhecer. Isto é, a capacidade que os bichos têm de refletir, produzir significados, conhecer etc. *Imarakwá* é um verbo que pode ser traduzido por "causar pensamento em si mesmo" (ver Magalhães op.cit, p. 33), e em uma linguagem perspectivista pode ser escrito como "ter consciência de si mesmo" (enquanto sujeito e em relação ao mundo). Isto é "o pensar" para os Awá, e não um processo isolado que ocorre exclusivamente na mente humana, e por isso desta forma é possível entender por que os outros animais também "pensam". Trata-se de uma consciência de se estar no mundo, atuando, interferindo. Os Awá dizem que os animais que mais pensam são os mais difíceis de caçar, e os mais cobiçados. Os macacos, guaribas, galináceos, paca, cotia, veado - nessa classificação Awá - são animais que "pensam pouco", enquanto os porcos e as onças são tidos como "muito inteligentes". Isso não quer dizer que outros animais, como as cotias e os guaribas como vimos acima, não tenham pensar (*imarakwá*), longe disso, o ponto é que os queixadas e as onças teriam essa capacidade ainda mais apurada (mais abaixo veremos o caso dos queixadas em particular)

---

<sup>193</sup> Agradeço ao meu orientador Marcio Silva por essa sugestão.

## Guerreiros, animais e guerreiros

As possibilidades referentes ao conjunto de relações dos humanos são as mesmas que atuam entre não-humanos. Nesta típica relação com o animal ocorre um fenômeno recorrente a um conjunto de povos (amazônicos ou não) que tem na caça uma atividade de prima relevância social, conectando-se ao que Viveiros de Castro denomina como "economia simbólica da predação", donde "o protótipo da relação predicativa entre sujeito e objeto é a predação e a incorporação", sendo "as relações amazônicas de predação, apresso-me a sublinhar, intrinsecamente relações sociais (Viveiros de Castro 2002, p. 165-167). No caso Awá-Guajá, isto fica evidente quando olhamos para a sua principal atividade, a caça, e vemos que a todo tempo um "jogo de simetrias" (para usarmos os termos de Lima, 1996, p. 36) é estabelecido entre humanos (guerreiros) e animais (não menos combatentes), e isso ocorre tanto entre as presas preferenciais (como os guaribas e os porcos - que ainda veremos), como também é levado às vias de fato até os menores animais (como cotias e aves).

Podemos pensar também no modelo proposto por Descola, de uma "filosofia da predação, segundo a qual a apropriação junto a outrem de substâncias, identidades e pessoas é a condição necessária para a perpetuação do si", e "o que vale para a morte de um homem deveria valer a *fortiori* para a morte de um animal" (Descola 1998, p. 35). A partir de um modelo sociológico que faz referência a diversas formas de relação entre humanos e animais na Amazônia, e que o autor dividiu em três sistemas de relações denominados "reciprocidade", "predação" e "dádiva", podemos pensar que a relação dos Awá com os animais, fundamentalmente modulada pela caça, tal como ocorre entre os Jívaro é a de predação generalizada, não havendo nenhuma compensação pela vida da caça, tal como encontramos nos (chamados pelo autor) sistemas que operam com a "reciprocidade" (os Desana, por exemplo) ou "dádiva" (tal como alguns grupos Aruaque que habitam o piemonte amazônico no Peru) (ver Descola 1998, p. 37-38).

Para finalizar esse tópico, gostaria de salientar que talvez tenha sido Lima, em sua etnografia sobre os Yudjá, quem esboçou a teoria sobre a relação caça/ guerra mais interessante, para pensar os dados Awá-Guajá. De acordo com os Yudjá, se a caça incorpora a guerra (assim como o caçador Awá deve incorporar o ponto de vista dos guaribas), não deve se confundir com ela, uma vez que "a distinção humano/ animal é plena de importância para um pensamento sempre pronto *também* a levar em conta a

*animalidade específica* do animal que atua como Outro" (Lima 1996, p. 37-38, grifos do autor). O fato dos Awá manterem com tais animais um tipo de relação que envolve a relação entre sujeitos, não significa que esqueçam da condição de presa/bichos/carne (*ma'ámiará*) desses seres. Isso pode ser atestado pela quantidade de animais que matam a toa pelo simples prazer (*maparahã*) de matar, ou por motivos aparentemente tolos: um papagaio que fazia muito barulho; a preguiça que era muito gorda; a mambira que enganou o homem, fazendo-o pensar que fosse paca; ou a capivara que esparramou muita água do rio. Animais dos quais os Awá não se alimentam, e não mantém muita simpatia, e que por serem bichos os matam à toa.

A distinção humano/animal continua sendo válida neste universo "que se enuncia segundo uma lógica das qualidades sensíveis", de acordo com Viveiros de Castro (2002, p. 165), uma vez que na caça (diferente do xamanismo, por exemplo) não pode haver simetrias de perspectivas; e a luta entre caça e guerra é travada para que uma perspectiva se sobreponha a outra (Lima, 1996). Um animal pode tanto morrer, quanto capturar a alma do caçador - como é no caso Yudjá -, ou lançar-lhe uma vingança (*ha'aera*) como, ainda veremos, no caso Awá-Guajá. Por isso que "o infortúnio do caçador é o resvalamento da caçada na guerra" (Lima, 1996, p. 38), "o que nos dizem os fatos diante dos quais nos encontramos, é que caçadores combatem guerreiros" (idem). Voltaremos a esse ponto, mas antes vejamos os riscos de uma caçada.

### **Algumas dicas sobre o *Matakwá***

Desde a introdução das espingardas, uma forma de caça desempenha um papel de destaque, trata-se das esperas noturnas de animais, chamadas *matákwá*, termo que pode ser traduzido literalmente por "parar lá" (*matá*, "parar" + *kwá*, partícula mostrativa que pode ser traduzida por "aqui", "lá" ou "lugar de"). *Esperar*, como os Awá dizem em português, é algo que sempre fizeram, porém desde que tiveram acesso às espingardas e lanternas, as esperas noturnas são muito mais bem sucedidas. Como sabemos, muitos animais caçados tem hábitos noturnos, dentre eles, a anta e a paca que, ao lado do veado (que apesar dos hábitos diurnos também se alimenta à noite), são os mais cobiçados na espera. Fausto encontrou padrão semelhante entre os Parakanã Ocidentais onde a substituição do arco pela espingarda conduziria a uma intensificação da caça noturna e de espécies arborícolas (Fausto 2001, p. 166).

É bem provável que, tal como ocorreu com os Parakanã, a carne de veado fosse menos consumida antes do contato do que é hoje, tendo em vista as restrições e associações que os Awá fazem à esse tipo de carne como já vimos, sendo até hoje, ao menos da aldeia Jurití, seu consumo proibido à mulheres adultas (meninas que ainda não menstruaram e mulheres na menopausa podem comer). Porém, alguns fatores sugerem que a caça aos veados possa ter aumentado após o contato, pois encontramos: (1) o ganho técnico representado pela introdução da espingarda (chamada de *maká*) e da lanterna (*kané*, - um empréstimo do português "lanterna"), que possibilita excelentes resultados na "espera" noturna de diversos animais - incluindo as duas espécies de veados (foboca - *arapa'í*; e mateiro - *arap<sup>h</sup>á*) -; (2) as grandes quantidades de carnes provenientes dos veados, alimentam boa parte das pessoas da aldeia; e (3) um certo assédio por parte dos funcionários do posto que recebem boas porções de carne de veado (e paca), muitas vezes gratuitamente como "presente", ou em troca de pequenos objetos que os Awá demandam (desde copos, talheres e tecidos, até munição). A carne de veado é encontrada regularmente nos moquéns e panelas da aldeia Jurití, porém, mesmo assim, ainda é um animal consumido com algum comedimento. Suas vísceras e (caso uma fêmea esteja grávida) fetos não são consumidos - diferente de outros animais como a anta, porcos e guaribas; o cheiro das vísceras de um veado é tão nocivo quanto a de um quati, animal tido como *inamyhy* ("fedorento", de um odor nocivo); e tal como outros animais, está associado aos seres-espectros *ajỹ*. Além do veado, são alvos das esperas noturnas (*matákwá*) antas, pacas, tatus e cotias. A cada floração de uma árvore são lembrados um conjunto de animais que serão caçados, os melhores pontos para *esperar* na mata, e quem irá esperar - normalmente, como em todas as caçadas, ganha preferência quem encontra os rastros e/ou a árvore, ou mesmo quem se habilita. Os homens escolhem a árvore da espera a depender da quantidade de frutos e indícios (*ipopóra*) recentes do animal, tal como fezes, pegadas e intervenções na paisagem.

Cormier observa como o conhecimento botânico dos Awá é diretamente relacionado às atividades de caça, mais especificamente a caça de macacos. Enquanto as plantas consumidas pelos humanos são muito poucas, boa parte do conhecimento dos Awá sobre folhas e vegetais está baseado nas que são consumidas pelos animais caçados, conhecendo uma infinidade de plantas que servem como alimento de diversos deles. A autora formou sua coleção botânica visando "avaliar os tipos de saberes que os Guajá possuem acerca de seu ambiente e, especificamente, a importância relativa desse conhecimento sobre as



plantas consumidas pelos macacos. Os resultados demonstram que a etnobotânica Guajá é bastante orientada aos macacos (*monkey-oriented*), e tal conhecimento sobre as plantas consumidas pelos macacos é a chave para o compreender a percepção Guajá sobre a floresta" (Cormier op.cit, p. 51). De acordo com Cormier, portanto, todo o conhecimento Awá-Guajá sobre a floresta é "funcionalmente integrado com seu modo de produção alimentar (*foraging mode of production*) que se concentra nos macacos como caça" (idem)<sup>194</sup>. Além da caça aos macacos, toda a caça de espera noturna também está baseada neste conhecimento relacionado às plantas e aos hábitos animais, como anteviu Cormier.

Maçaranduba (*mitxiranihiká*), copaíba (*kapawá*), tatajuba (*taryká*), oití (*hitxi*), andiroba (*hariró*), dentre outras árvores são locais freqüentados por antas veados, pacas, cotias e tatus, e pontos de espera dos caçadores. Embora as mulheres nunca saiam a noite para caçar com seus maridos, os meninos muito jovens que estão começando a utilizar espingarda costumam sair constantemente tal como os homens adultos. Após decidido em que local será a espera, o caçador sai de sua casa no final da tarde, antes do sol se por, quase sempre sozinho ou na companhia de um segundo homem, que também se instalará em um árvore próxima que estiver frutificando. Quase sempre o homem toma um banho (*ihúa ybe* "banhar-se no rio") antes de sair para a mata, pois isso elimina os odores de seu corpo, odores esses que podem ser sentidos pela caça e as espantará. Antes de prosseguirmos, deixe-me delinear mais alguns pontos sobre os odores e sua relação com a caça.

Se há, como mostrei no capítulo 3, uma terapêutica específica Awá-Guajá que envolve odores (ver também Cormier [2005]; e Overing [2006] para um outro caso etnográfico), protegendo os humanos das doenças provocadas pelos *ajy*, e dos males que o "fedor" (*irãmỹhy*) de alguns animais (como o quati e o gambá) produzem à saúde, os cheiros também podem influenciar o desempenho de um caçador, uma vez que diversos animais caçados são hiper-sensíveis aos odores humanos. O cheiro (-*tũ*), chamado *hatũ*, "meu cheiro", e a idéia de cheirar, de uma maneira genérica, é dita como *titũ*, e os Awá (ao menos para mim) usavam o verbo "sentir" em português como tradução a idéia de *titũ* (cheirar) , tal qual a nossa idéia de "sentir o cheiro". Essa capacidade de "sentir" (*titũ*) portanto é um mecanismo muito próximo ao pensar (*imarakwá*) dos animais, que sentem e

---

<sup>194</sup> A amostragem de Cormier contou com 275 plantas úteis conhecidas pelos Awá, desse universo 84% era formado por plantas consumidas pela caça e 14.91% consumidas pelos humanos. Do total das plantas consumidas pela caça, mais da metade (51.94%) era consumida pelos macacos (para maiores detalhes sobre a etnobotânica Awá-Guajá ver Cormier 2003: 50-56)

pensam prevendo o perigo iminente da espera. Quanto melhor sentem, mais inteligentes os animais serão, dizem os Awá. Por exemplo porcos e onças são animais muito desconfiados, que "sentem muito" a presença dos humanos - inclusive avaliam rastros - por isso são animais que "sabem muito", *akwá hamãe*, e difíceis de caçar; enquanto, em contraste, os macacos "sentem pouco" e são bem fáceis de surpreender. Na teoria Awá-Guajá sobre a caça, cheirar e pensar são idéias que atuam conjugadas e - embora os verbos difiram - aparecem sempre juntos, no mesmo conjunto semântico.

Ao lado das ferramentas (facas, facões, terçados, machados, cavadeiras e limas), munições, agulhas e linhas, roupas e calçados, o sabão em barra também é distribuído sistematicamente como provisão pelos funcionários do posto. As pessoas da aldeia Jurití utilizam o sabão (*txapõn* é como pronunciam a palavra, sem nenhum termo correlato na língua Guajá) basicamente para lavarem suas roupas e se limparem ao banho. A qualquer hora do dia podemos encontrar alguém na sede do posto, requisitando um pedaço de sabão para o uso cotidiano da esposa, pais, filhos ou para si. As dezenas de barras de sabão compradas pela Funai são divididas em dois, e até quatro pedacinhos que, segundo informa o chefe de posto, "dura o mesmo tempo que se ganharem uma barra inteira". No trânsito entre aldeia e posto, sempre encontraremos alguém interessado em sabão, e uma ou mais pessoas segurando um pedacinho de barrinhas azuis ou verdes.

"*Txapõn, txapõn*", foi uma das primeiras palavras que (ao lado do generoso *katy!*, "estar bem", e que os Awá traduzem para o português como um simpático *tá bom!*) pronunciaram a mim, nos meus primeiros dias na aldeia Jurití, quando ainda estávamos nos conhecendo. Como demorei alguns dias para ver todas as pessoas da aldeia - já que alguns estavam acampados, enquanto outros simplesmente não queriam me conhecer - quem me via pela primeira vez na área do posto indígena logo me pedia um sabão, tal como pedem cotidianamente. Rapidamente descobri que, além das munições e ferramentas que levei para presentear-los, um bom estoque de sabão era algo que me ajudaria a quebrar a animosidade inicial entre "eu e eles", e em poucos dias pedi pelo rádio para que Antônio (um gentil agente de saúde), que subia o rio, comprasse algumas barras e trouxesse para mim, e desde então, sempre que voltava à aldeia Jurití levava comigo uma quantidade considerável de sabão (pelo menos uma barra para cada indivíduo adulto).

Devido à convivência com os *karaí* do posto indígena, além do sabão em barra, os Awá também descobriram sabonetes, desodorantes, perfumes e até barbeadores, itens mais

preciosos, que produzem cheiros mais poderosos, e que eventualmente ganham ao pedirem ou trocarem com algum funcionário ou visitante<sup>195</sup>. Porém, mesmo utilizando "tradicionalmente" plantas odoríferas (algumas até com cheiros mentolados), a fim de aplacarem a febre e expulsarem a dor - sendo o perfume (*katxĩ*) exalado pelas folhas fundamental ao processo terapêutico; e mesmo sendo entusiastas da sensação de limpeza e frescor do corpo proporcionados pelos odores de sabonetes, sabões e perfumes, nenhum cheiro é bem vindo quando o assunto é caçar e, muito menos, na caça de espera noturna (*matakwa*).

Houve um final de tarde, no ano de 2007, quando estava na aldeia, e fui tomar banho de rio na companhia de Piraima'á e seu filho Jui'í. Após lavar algumas peças de roupas, peguei o sabão em barra utilizado na lavagem e utilizei-o também para me banhar. Olhando aquela cena Piraima'á perguntou-me sobre o meu sabonete, se eu não o havia levado para o rio. Respondi que não pois, por estar lavando a roupa usaria o mesmo sabão. Porém, disse a ele que se quisesse tomar banho com sabonete não havia problema, quando saíssemos de lá eu daria um pedaço de um dos meus sabonetes à ele. Ele então me disse que não poderia passar sabonete (nem mesmo sabão como eu fazia) no banho pois, dali a um pouco, iria se instalar no alto de uma árvore de tatajuba (*taryká*) para esperar algumas pacas (*kararuhú*) - uma vez que o chão estava repleto de frutinhas (*imytyry*), e a noite estava sem lua (pois, como se sabe, a pacas tem medo da lua cheia - *jahy parahy*). Caso se banhasse utilizando do sabonete iria estragar a sua espera pois as pacas (assim como vários outros animais) sentem qualquer cheiro exalado pelos humanos e pensam "ah, os *karai* estão aqui e querem me matar, é melhor eu ir embora!". Da mesma forma a nossa conversa. Piraima'a pediu para que parássemos de falar naquele assunto pois os animais caçados conseguem "escutar" (*ãnú*) os planos humanos, por isso que toda caçada deve ser planejada com cautela, sem muito alarde.

Ao sair de sua casa, no final da tarde, além de estar limpo, os homens levam consigo uma rede (e as cordas para amarrá-la), facas, espingardas e alguma farinha. Quase sempre dormem à tarde para poderem passar a noite em vigília, e levam algum pano para se protegerem do frio noturno. Tudo isso, bem amarrado as costas, segue com o caçador até o local da espera, que será em alguma dessas árvores já mencionadas. Uma vez lá, nada na paisagem pode ser modificado, não se pode tirar uma folha de lugar, e a floresta deve ficar

---

<sup>195</sup> Quase sempre, ribeirinhos que procuravam a enfermaria do posto atrás de ajuda médica, além de lavradores contratados pela Funai para ajudá-los nos trabalhos de roça.

o mais natural possível. O caçador deve caminhar de leve pelo local, para que as folhas não sejam espalhadas, as pegadas não marquem o chão e o mínimo de galhos secos sejam quebrados. Uma vez escolhida a árvore para a espera, o homem amarrará a sua rede no alto da árvore entre dois troncos firmes - subindo com a ajuda de caibros amarrados, tal qual um sistema de andaimes -, de modo que fique à uma altura de uns cinco metros do chão, o suficiente para, aliado a escuridão e o silêncio, se camuflar. A noite, a floresta é repleta de sons, e durante a espera noturna o caçador precisa estar com ouvidos bem atentos, pois junto com os passos dos animais, ouvirá também o grave som do sapo *kapó-kapó*; o canto de cigarras e outros insetos; as folhas remexidas por macacos-da-noite (*aprikí*) e juparás (*haipatxĩ*); ratos, gambás e outras criaturas da noite soltam seus gritos; o barulho dos ventos nas folhas das árvores; além dos fantasmas *ajỹ*, que circulam por boa parte da floresta escura, com seus assobios e batidas secas com pedaços de pau nas árvores.

A espera (*matakwá*) envolve um estado de completa atenção, que pode ser expresso por termos como *atxá katy* ("olhar bem"), *juãũ* ("ouvir-atentar"), e *ajamaká* (que traduzo por "prestar atenção"). Mas em que consiste uma *espera* (*matakwá*) bem sucedida? para responder essa questão, listo abaixo os procedimentos e cuidados a serem tomados durante a *espera matakwá* que - mesmo não garantindo o sucesso na caça - são indispensáveis ao bom caçador:

1. Não se deve sair de casa suado, sujo, nem exalando qualquer odor, pois os animais sabem pelo cheiro (*katxy*) que há um humano à espreita, e fogem. O ideal é tomar um banho de rio antes, porém o sabão, sabonete, desodorante, ou outros produtos cheirosos dos *karaí* não devem ser manipulados. Da mesma forma estão vetadas as folhas-remédios (*põhã*) extraídas da floresta, e utilizadas no tratamento de dores e doenças do corpo, já que seus odores também espantam as presas.
2. Não se deve pisar em nenhuma fruta, folha ou galho depositado ao pé da árvore onde ocorrerá a espera, sob o risco do animal que lá chegar, perceber o rastro humano. Por isso

deve-se caminhar sempre descalço, e os chinelos de dedo devem ser mantidos em casa, ou na sacola (*marakúa*).

3. Como o caçador precisará construir um andaime para se apoiar e amarrar a sua rede com tranquilidade na árvore, os caibros de madeira a serem utilizados devem ser retiradas alguns metros antes do local da espera, já que nenhum barulho deve ser feito no entorno da árvore, e também não poderá haver mudança na paisagem. Esses caibros são amarrados entre duas árvores próximas, de modo a formar uma estrutura de três ou quatro níveis que possa dar acesso à uma altura de cerca de cinco metros do chão, lá onde se amarrará a rede (a rede será amarrada nessas mesmas duas árvores onde se fez o andaime).
4. Uma vez instalado na rede, todos os movimentos devem ser executados de forma delicada e silenciosa, pois qualquer ruído pode espantar a caça; desde um mexer na sacolinha de munição, até o *clique* produzido pelo engatilho do cão da espingarda.
5. A lanterna - ferramenta de grande valia à espera noturna - permanece amarrada à rede para ser sacada na chegada do animal. Ela é acesa instantes antes do tiro, apenas para o caçador encontrar a posição da presa com precisão. O tempo de iluminá-la é o mesmo que o animal percebe que está sendo observado, e foge. Os Awá lembram que ao "jogarem luz" na presa, antes da fuga (principalmente a anta, veado e paca), ela mantém-se paralisada por um ou dois segundos, olhando a fonte de luz. É durante estes poucos segundos que devem atirar.
6. Dormir está fora de cogitação.

Um dos maiores riscos envolvidos nas esperas noturnas é o encontro com os *ajỹ*, e muitas vezes as esperas noturnas são mal-sucedidas pois os *ajỹ* conseguem dispersar a caça. Os Awá contam que muitas vezes os animais são dissuadidos pelos *ajỹ* de tomarem

certa direção para que não morram. Os *ajỹ* espantam seus animais dizendo, "não vão comer naquelas árvores, pois os *karaí* estarão lá esperando vocês, eles estão escondidos e vão matá-los". Os *karaí* (não-indígenas), nesse caso podem ser uma das formas que os *ajỹ* enxergam os caçadores Awá, e devido ao potencial assassino, representado principalmente pela espingarda, além do fato de os humanos, do ponto de vista dos *ajỹ*, encarnarem a *diferença*, a "diferença pura" (ver AmaZone, 2010), uma pura diferença inimiga.

Em uma caso semelhante, "Donos dos animais" e "inimigos" é a forma pela qual os Araweté pensam os *Ãñĩ*, que, tal como os *ajỹ*, podem ser definidos como o "espectro terrestre do morto" (Viveiros de Castro 1986, p. 216-217). Para os *Ãñĩ* Araweté os humanos são percebidos como queixadas, tal como para os *ajỹ* Awá-Guajá, os humanos seriam não-indígenas e/ou inimigos. Para os *ajỹ* os humanos podem ser tanto parentes distantes com os quais querem manter relações, quanto, como vimos acima, inimigos (não-indígenas, "índios brabos", dentre outros). As duas interpretações aparecem quando os Awá falam dos *ajỹ*, ora deve-se manter distância pois eles querem levar os humanos para viver com eles, ora por que querem matá-los. A posição de diferença inimiga (expressa não só pela idéia de *mihúa*, mas também de *karaí*) entre os humanos e os *ajỹ*, no entanto, aparece de forma bastante nítida quando observada a partir das atividades de caça. Caso um animal seja alvejado por um caçador e ainda consiga fugir com vida, são os *ajỹ* que cuidam de suas feridas e os advertem a terem mais cuidado com os humanos. Como já coloquei anteriormente, os *ajỹ* mantêm controle sobre algumas espécies de animais de caça (principalmente os veados, pacas e quatis), e são considerados *jará* desses animais específicos. Como também já discuti, a idéia de "dono dos animais" (pais ou mães da caça, etc) não apresenta grande rendimento no caso Awá-Guajá, porém não significa que ela não opere determinadas relações, tal como a dos *ajỹ* com as pacas, veados, quatis, gambás/mucuras (talvez o seu principal avatar pois também são chamados *ajỹ*), macacos-da-noite, além de pássaros como o acauã.

O fato de a paca e o veado se alimentarem à noite, também está relacionado à "proteção" (*rikô*) dos *ajỹ* sobre tais animais, pois a floresta durante à noite (*pyhá*, "noite"; ou *matarahỹ*, "escuro") é mais segura para esse animais. Além de escura (*matarahỹ*), também se encontra repleta de *ajỹ*, que muitas vezes estragam os planos de caça dos humanos. Por exemplo, Piraima'á me relatou que, certa noite, esteve frente a frente com uma paca, mas que sua espingarda "bateu" (*-pẽ*, "quebrar") e não atirou. Em três tentativas de tiro a espingarda "bateu", dando tempo suficiente para que a paca fugisse. Pouco tempo

depois Piraima'á disse ter ouvido de sua rede assobios e barulhos de pauladas, o que indicava a proximidade dos *ajỹ*. O caçador ficou quieto, sentindo em seguida um arrepio por todo o corpo, seguido de calafrios... era este o sinal da proximidade dos *ajỹ*.

Se hoje toda espera noturna é realizada com espingardas, só conseguem fazer essa caçada os homens que manejam tal arma. Os mais velhos, cuja arma de caça é exclusivamente o arco e flecha, nunca realizam esperas, embora de alguma forma participem, indicando os bons locais de caça, e dando outras dicas sobre os animais. Ainda assim, as caçadas noturnas (*watá matarahã* - "andar no escuro") eram realizadas antes do contato, embora se configurassem mais ativamente como caçadas terrestres e emboscadas de animais ainda que noturnas, uma vez que sem lanternas e espingardas a possibilidade de esperar um animal com chance de acertá-lo em cheio era muito menor do que conhecem hoje. Tochas e lamparinas, feitas a partir de resinas (principalmente) da maçaranduba (*mitxirãnikahá*), jatobá (*itawá*), jutaí (*itaí ihikira*) e amescla (*jawarakú*) sempre foram utilizadas como luz (*hawá*) noturna, para iluminar os caminhos (*hapé*, "meu caminho"), nos anos em que viviam na floresta (caçando ou mesmo fugindo). Ainda assim, conseguem se locomover à noite, sem fonte de luz, com bastante competência.

Em uma conversa com Uirahó, ele me relatou que nasceu e cresceu fugindo dos *Tenetehara*, que seu pai morreu quando ele ainda era pequeno, e que sua mãe lhe contava muitas histórias sobre morte entre os Awá, e da necessidade de seguirem fugindo dos inimigos *kamará* e (os não menos inimigos) *karaí*. Para tanto necessitavam fugir pelo escuro da floresta sem carregar qualquer fonte de luz - somente um tição em brasa (*irá tatá*, "pau de fogo") para acenderem a fogueira. Além de estratégia de sobrevivência, a caça noturna, antes do contato, só era possível devido a capacidade que os homens tem em se locomoverem à noite sem luz, e até hoje colocada em ação junto com a espera noturna. Nas "esperas" muitos animais são alvejados, porém conseguem escapar ainda que feridos e, caso percebam a proximidade de um caçador através de sua lanterna, fugirão ainda que esgotem todas as suas forças nisto, por isso até hoje são rastreados no escuro da mata. Por exemplo, em agosto de 2009 Hemokoma'á matou a sua primeira anta. O tiro que ele desferiu não a matou prontamente, tendo que a seguir pelo escuro, e mesmo portando uma lanterna, teve que mantê-la desligada, uma vez que a luz poderia por a perseguição a perder. Hemokoma'á me explicou que, se o animal enxerga a luz, mesmo que esteja prestes a morrer, correrá até o seu limite; porém, se ele não pressente a presença humana, para e

descansa, é nessa hora que será morto pelo caçador que estará invisível na escuridão da mata.

## Outras esperas

Além das esperas noturnas feitas com rede e lanterna, pequenas esperas em beiradões e igarapés, que envolvem o silêncio e atenção, são bastante realizadas, principalmente pelos mais jovens, que estão se iniciando nas artes da caça. Tais esperas costumam ser próximas à aldeia e não exigem que o caçador passe uma noite inteira na mata, o que exigiria uma disciplina e força que, os mais jovens (e muitas vezes os adultos) não possuem<sup>196</sup>. Essa espera ocasional pode ser traduzida pela palavra *juãñũ*, que traduzo por "atentar" (sendo que *-ñũ* é "ouvir/escutar"), e requer outros sentidos, que não a visão, como garantia de sucesso na caça como a audição. Como muitos animais vão a noite para beira do rio - como a paca e veado que vão beber água, ou o jacaré que lá vive, e mesmo os tatus que vão "caçar" minhocas - essas breves caçadas noturnas costumam deixar os jovens de 15 anos (porém hábeis no manejo de uma espingarda), muito felizes. O mais importante é que consigam caçar no escuro.

Outra forma de "espera" bastante utilizada, e hoje adotada com algum entusiasmo é o chamado *badogue*. Um misto de atiradeira e armadilha muito utilizada pelos moradores que vivem no entorno da área indígena, introduzida por eles e pelos funcionários aos Awá. Desde essas poucas décadas de contato, alguns homens já tiveram duas ou três espingardas, uma vez que devido a utilização intensa da arma, o seu tempo de vida é muito menor do que previu o fabricante. Chuva, umidade, lama, quedas, além do feitiço dos animais contra esses objetos, vários são os fatores que fazem as espingardas quebrarem e, muitas vezes, sem chance de conserto. Quase sempre sobram a caixa com o gatilho e cão, além do cano, pois a coronha, base do cano e parafusos, se perdem quase que por completo. Quando é possível os Awá, com a ajuda de funcionários da Funai, esculpem novas coronhas, introduzem novas peças e adaptam ao antigo cano, porém, outras vezes, os canos ficam sem utilidade, e esses canos que sobram são readaptados e utilizados na confecção dos badogues, arma de caça que consiste em uma estrutura de madeira talhada, na forma de uma coronha de espingarda, que nela é adaptado um cano de espingarda fora

---

<sup>196</sup> Lembro-me de alguns bons caçadores da aldeia recriminarem Pinawatxa'á por este ser um caçador incompetente, pois dormia na espera e mantinha relações sexuais com a esposa mesmo estando sem sorte na caça (*panemyhy*, "panema").



de uso. No corpo da madeira fazem uma câmara conectada ao cano, onde será colocado o cartucho e o disparo é feito por um forte tubo de borracha cirúrgica - o mesmo utilizado nas atiradeiras (ou badogues, bodoques, dentre outros nomes) que conhecemos - que aciona um prego cuja ponta, ao bater na espoleta do cartucho, provoca o tiro. Os badogues são colocados em locais onde encontram rastros de animal e servem fundamentalmente para matar pacas (*kararuhú*). Um cabo (seja uma linha grossa, ou mesmo fibra de tucum) é esticado de modo a produzir o disparo assim que rompido pelo animal ao passar em frente ao badogue. Essas armas costumam dar bons resultados, ao mesmo tempo que (muitas) outras vezes falham, seja por falta de força da borracha, ou por que a espoleta, mesmo provocada, não disparou; ou mesmo o tiro é dado mas não atinge o animal que estaria fora do alvo.

Uma outra forma de "espera" é a caça de tocaia (*takaja*), que consiste em uma espera diurna, onde o caçador fica protegido por uma estrutura de folhas e não é visto pelos animais. A *takaja* é um abrigo de floresta, formado por uma estrutura de troncos fincados ao chão, de forma circular, e envoltos por um grosso cipó que proporciona sustentação às folhas de babaçu ou açaí que revestem o abrigo. A *takaja* é um abrigo de caça cujo principal objetivo é ocultar totalmente o caçador em seu interior, além de protegê-lo de eventuais ataques de animais, por isso é totalmente revestida, do chão ao teto, e seu interior completamente escuro. Toda a (pouca) luz e ar que recebe provém de aberturas laterais muito pequenas, imperceptíveis externamente, e que auxiliam na visão interna. Ao passarem perto desse amontoado de folhas, os animais não desconfiam da armadilha e são surpreendidos por um tiro ou flecha. Adultos e crianças armam *takaja*, sendo esta, inclusive, uma das formas que um jovem se inicia nas caçadas. Meninos ainda muito jovens, entre oito e dez anos, armam pequenas *takaja* na floresta, próximo à aldeia e, com auxílio de suas pequenas flechas e atiradeiras, conseguem abater inhambus, mutuns-cavalos, jacus, jacamins, juritis e até mesmo pequenos mamíferos como o quati-purú (*tamakái*) e a cotia (*agoutí*).

Uma *takaja* pode ser construída tanto no solo (para a caça de animais terrestres), quanto no alto das árvores, quando o objetivo é caçar pássaros que se abrigam nas copas, como o tucano-de-bico-preto (*takÿna*), o único da região, e o araçarí (*takÿnihĩ*, "tucaninho"), aves importantes cujas penas são matéria-prima para confecção dos diademas e braceletes utilizados pelos homens. As *takaja* feitas no alto das árvores podem ser montadas à grandes alturas, até vinte metros. A que vemos na foto (ver caderno de fotos)

foi feita por Takya com a ajuda de seu cunhado Jutx'á. Takya subiu na árvore carregando cipós, um inclusive bem longo que, lá de cima, alcançava o chão. Uma vez no alto, lançava o longo cipó para Jutxa'á onde este amarrou finos troncos de árvores (seis troncos foram necessários), depois folhas da palmeira açai e mais cipós, em várias subidas e descidas, tal como um elevador de cargas. Em menos de uma hora a *takaja* estava pronta lá em cima.

## Palavras noturnas

Não poderia deixar de mencionar aqui as palavras noturnas que, ao final de um dia, consagram, não só as caçadas, mas toda a vida. É a noite que as pessoas comentam sobre os acontecimentos do Posto Indígena; a atitude de determinados funcionários; a preocupação com os invasores da área, e tomam decisões que levarão aos funcionários da Funai sobre determinado tema, tal como uma "política noturna" (nas palavras Peter Gow), que deve ser realizada cotidianamente. Além das conversas cotidianas, a minha presença na comunidade alterava o teor das conversas fazendo-os me sabatinarem sobre o mundo dos *karai* com perguntas como: seu eu conhecia Lula ou Marcos Terena; se em São Paulo haviam Guajajaras; se meu sogro não se zangaria por eu deixar a minha esposa e filha sozinhas por tanto tempo; e mesmo se eu não estava pensando em me casar com alguma mulher da aldeia? - dentre tantas outras questões que eu respondia buscando compensar as minhas interpelações diárias e invasivas. Tudo ocorrendo sob o olhar atento das crianças, desconfiança dos velhos, e vigor dos jovens em perguntar, explicar, e tornarem a perguntar. Além das caçadas, o tema que mais causa comoção nas conversas noturnas são os invasores da área, cujo impacto na vida das pessoas é óbvio. Os Awá planejam ataques, ameaçam, puxam arcos e marretas enquanto falam, prontos a matar um inimigo que parece estar ao lado do narrador. Caça e guerra aparecem nas conversas noturnas, e as noites eram mais animadas graças a essas narrativas.

As caçadas cotidianas são lembradas toda noite e, por vezes, toda a aldeia Jurití estava atenta a uma única pessoa, que narrava os feitos do dia, tal como se narrasse belos mitos. Tais falas podem ser chamadas *mũmũ'u* ou, tal como outras conversas cotidianas, chamadas "falas", *ma'ĩ há*, que também pode ser traduzida por "falar a verdade", pois se opõe a *ma'ĩ jé*, "mentir" (o verbo falar é "-ĩ", quase sempre referido por "*i'ĩ*", "seu falar"). Uma das experiências estéticas mais fascinantes durante o meu trabalho de campo foi poder ouvir pessoas narrando e comentando caçadas, se utilizando de um ritmo pausado,

marcado por silêncios e cadências que ressaltam as situações, além de onomatopéias e imitações magistrais. Descola observa para o caso Ashuar que "graças às intermináveis histórias de caça a que os homens gostam de contar, todo mundo também sabe qual foi o comportamento do animal antes de morrer, o medo, a tentativa de fuga abortada, o sofrimento, as manifestações de aflição dos seus companheiros. Em suma, ninguém pode ignorar de que maneira um ser vivo se torna comida" (Descola, 1998, p. 29). Entre os Awá, não só os homens narram caçadas, como é muito comum as mulheres serem ouvidas por todos, complementando seus maridos, ou mesmo protagonizando em falas exclusivas seus feitos na mata. Os relatos (*ma'íhá* - "fala") sobre as caçadas são ilustrados por imitações de sons de animais, bateres e mexeres de mãos e pés. A mesma capacidade que os Awá tem para imitar os animais visando predá-los, é aqui utilizada para ilustrar realisticamente a experiência do caçador. Essas narrativas, não seriam exclusivamente de "caçadas", mas remetem a uma experiência total, fazendo referência a extração de méis, passagem por antigos acampamentos, ataques de *ajỹ*, dentre outros eventos - tudo o que estiver relacionado ao *watá*, a "caminhada".

Ao iniciar minha pesquisa na aldeia Jurití não entendia do que se tratavam aquelas conversas tão compenetradas. Nada fazia sentido. Somente quando passei a acompanhá-los nas caçadas, pude perceber que elas sempre eram remontadas em fala, re-dramatizadas. Lembro de uma vez específica que Hemokoma'á reproduziu o som de uma vara de porcos chegando ao longe, sua boca ainda fechada foi se abrindo aos poucos o que dava a real sensação que os animais estavam cada vez mais perto, se aproximando, em seguida surgiram sons de folhas remexidas, dentes e rugidos, a medida que ele narrava, novos sons apareciam, cada vez mais alto, até o momento de um tiro certo que mata o animal, e o silêncio se restaura. É certo que eu não entendia nada daquelas conversas fantásticas, pois nessas horas os Awá falam muito rápido com a ajuda de estalos, urros, gritos, assobios, como se a natureza do evento penetrasse na palavra. Lima aponta o mesmo espanto ao descrever as conversas Yudjá que antecedem a uma caçada de porcos: "em um instante já não posso compreender o que os caçadores dizem. Todos falando ao mesmo tempo, gritos estridentes, onomatopéias de explosões de tiros, flechas silvando, porcos batendo os dentes, porcos em correria. Todos tem casos para contar e mímicas para fazer" (Lima, 1996, p. 22).

Ao ouvirem sobre as caçadas, as pessoas ao redor, muitas vezes parecem não prestar atenção no que diz a boca do caçador. É comum o narrador parecer estar falando com

ninguém, todos mais preocupados em comer, descansar, olhar para outro lado. Para participarem da narrativa, as pessoas não tem que estar necessariamente paradas, absortas pelas palavras, olhando o narrador de forma fixa (dispositivo discursivo análogo ao de um chefe ameríndio, cujas palavras nunca se transformam em voz de comando, tal como sublinhou Clastres). Trata-se de uma maneira de narrar, uma forma de falar e ouvir os acontecimentos da vida, que no início (dado ao meu despreparo etnográfico), cheguei a cogitar que fossem mitos, pois todos (adultos e crianças) estavam muito envolvidos (embora parecessem desatentos), juntos, como se aos mais jovens estivessem sendo narradas fábulas fantásticas, de lugares outrora vistos apenas por poucos seres no mundo, e experiências que os humanos não mais conhecem. Mas os Awá não narram mitos como narram caças. Preferem falar das caçadas, e mesmo antigos eventos, a mitos. Eventos que versam sobre o desespero por terem perdido uma trilha (-*pé*), e a alegria de reavê-la; o choque pelo encontro com uma onça ou fantasma, e o alívio de retornar à casa com saúde e comida. Histórias por si só fantásticas e que, devido as formas poéticas, ao etnógrafo soavam como mitos. Os Awá-Guajá (e penso, talvez, a maior parte dos ameríndios) não depositam na cosmologia e na mitologia algo como um dispositivo discursivo que deve ser proferido esporadicamente, como se isto salvaguardasse a sociedade, e fosse uma transmissão de saber ou qualquer outra forma de socialização (nós sim fazemos isso). O mundo é desta forma, e não precisam lembrar a ninguém que o mundo (compostos por viagens ao céu; caçadores celestes; fantasmas na mata; relações de maestria entre os animais, dentre tantas outras características) é assim. As pessoas não perdem os seus dias falando sobre o céu e os mortos, ao contrário, o que faz de uma conversa algo interessante são os episódios dramáticos da vida real - do dia de caça - que, por si só, já são fantásticos.

A narrativa é contínua à caça, e está diretamente relacionada às formas que as pessoas atuam na floresta, muito mais do que uma interpretação isolada de uma idéia abstrata de caça e caçada, ao contrário, narra-se uma caça específica e não uma caça idealizada tal como em uma classe de escola. Tal como observa Ingold para as múltiplas produções de significado a respeito do espaço e as atividades neles envolvidas (Ingold 2000, p. 56) - e como já colocado anteriormente - em casos como o dos Awá, separar a atividade de caça, de atividades como narrar as histórias e cantar, seria tirar tais narrativas que estão no mundo (produzindo-o inclusive), e colocá-las como uma interpretação da natureza - algo que elas não são; tal como a sua idéia de *enskilment*, onde o autor nos mostra o quanto fazer e aprender são processos inseparáveis para muitos povos. No caso

Awá, enquanto todos riem e se apreendem com as narrativas de caça, também descobrem o tamanho do animal, a configuração da paisagem, as decisões do caçador, dentre outras informações que só aparecerão com a narrativa. As narrativas dos caçadores Awá enfatizam o quanto suas presas se desesperaram ao vê-los, *inimigos (mihúa)* que eram, ao mesmo tempo que tais narrativas consagram (lembrando os argumentos de Lima para a caça Yudjá) a vitória da perspectiva dos humanos (que prescrevem a caça) sobre a perspectiva do animal caçado (que prescreve a guerra), pois o contrário será sempre desastroso, como veremos agora. Tudo se passa como se a caçada ainda não tivesse terminado. Aqui "a palavra é caça" (Lima, 1996).

### ***Ha'áera e Pãnēmũhu: "Sobre isso não sabemos"***

A caça é uma atividade que envolve perigo, tanto em sua complexidade técnica (já que é extremamente desgastante, com o caçador sujeito a ser atacado por animais, machucar-se de várias formas, e mesmo falecer), quanto pelo fato de muitos animais caçados serem dotados de *ha'áera* e através disso se vingarem dos humanos. O *ha'áera* em questão, é o mesmo princípio nocivo e raivoso, que compõe a pessoa Awá (como vimos no capítulo 2) que, após a morte, se transubstancia no formato *ajỹ*. No caso dos animais o *ha'áera* não se transforma em *ajỹ* - isso só ocorre com o *ha'áera* humano -, mas está próximo ao que a literatura etnológica sul-americana denomina como "vingança" (animal e/ou canibal) e termos congêneres (ver por exemplo Lima, 1996; Hugh-Jones, 1996; Viveiros de Castro, 2008). No que concerne à caça, o *ha'áera* pode ser lançado aos humanos por animais mortos, pelos fantasmas *ajỹ*, e até mesmo por humanos mortos. Assim me falou Uirahó:

"Quando vamos matar os guaribas, eles ficam muito aflitos pois pensam que nós somos madeireiros. Após comermos sua carne, um deles vem durante a noite, enquanto estou dormindo, e me diz: *você me matou né, seu madeireiro? Agora vou jogar minha raiva (ha'áera) em você*".

E no dia seguinte o homem pode acordar doente, com febre, indisposto ou, mesmo que goze alguma saúde, pode experimentar um completo estado de azar em sua vida. O *ha'áera* pode atingir mulheres e crianças porém, quase sempre lhes causam doenças, já quando atinge e se aloja nos homens pode ser chamado *pãnēmũhũm (pãnẽ mũhũm*, termo que pode ser traduzido por "panema").

Em um sentido lato, a idéia de *pãnēmũhũm* faz referência a um conjunto de circunstâncias e estados que vão desde um mal estar - como uma indisposição, dores e cansaço excessivo -, passando por doenças mais graves, chegando até mesmo à perda do *haitekéra* (o princípio vital). Uma vez *pãnēmũhũm* - irritado, fracassado e sem paciência - o homem deve permanecer só em sua rede, até que as coisas melhorem. Os Awá não gostam de conversar sobre o *pãnēmũhũm*, tal como fazem com outros assuntos (como o *iwá*, os animais, ou mundo dos não indígenas). O assunto em si já deve ser evitado, e o mais comum quando falávamos sobre o tema era eu ouvir "É assim mesmo!", ou "Não sei não, eu não lembro!" ou ainda "Pergunte para outro!". Como se o fato de falar e admitir o *pãnēmũhũm* fosse propiciá-lo, e não se pronunciar uma grande defesa. Por isso, as informações abaixo, diferente de outras que constam nesta tese, são antes fruto de pura observação e interpretação, mais do que de conversas animadas e interessadas, tais como as que mantive sobre outros temas<sup>197</sup>.

Em sentido estrito, o *pãnēmũhũm* seria análogo à idéia de "panema", o azar na caça e outros desfortúnios, tal como conhecido em outras áreas da Amazônia (Matta, 1973)<sup>198</sup>. E mesmo os Awá podem se referir aos seus "azares" através do termo *panema*, em "português", tal como aprenderam com os *karaí* nesses anos de contato, e que traduz de forma muito satisfatória o (termo cognato) *pãnēmũhũm*. É muito comum um homem voltar mudo da floresta, e ao chegar em casa comentar em português, "*Tô panema!*", como se dissesse que a caçada foi improdutiva, ou mesmo como um sinal que algo pior havia acontecido. Mas o que ocorre de fato nessas situações? O que, além da morte, pode ocorrer de tão ruim à um caçador na floresta?

---

<sup>197</sup> Algo muito parecido foi observado por Clastres em relação aos Guayaki. O autor informa que seus interlocutores tinham "pouca prolixidade" quando tratavam do *pane*, termo cognato ao *pãnēmũhũm* Awá: "O que é *pane*? Sob aparência anódina, essa pequena palavra perigosa designa de fato a pior das coisas que pode acontecer a um índio: a má sorte na caça" (Clastres 1995: 19)

<sup>198</sup> Como observa Charles Wagley a respeito de uma comunidade do Baixo Amazonas: "Todavia, o maior flagelo que persegue os caçadores e pescadores é a panema. Um caçador ou pescador que tem fracassos sucessivos que não podem ser explicados por causas naturais, atribui-os à panema, força maligna que se apodera da pessoa, de sua arma, de sua linha de pescar, ou de sua barragem. O termo generalizou-se, tanto na zona rural como urbana da Amazônia, com o sentido de "má sorte". Um jogador, por exemplo, atacado de panema, começa a perder sem parar. Em Itá, entretanto, panema quer dizer "impotência para caçar ou pescar" devido a uma causa sobrenatural. Pode ser transmitida de pessoa para pessoa como qualquer moléstia infecciosa. A mulher grávida que come caça ou peixe pode transmitir panema ao caçador ou ao pescador que os apanhou. Um homem poderá apanhar panema de algum amigo com quem esteja aborrecido por causa da desavença em questões de alimentação. Se a mulher de um caçador atirar descuidadamente no quintal os ossos de alguma caça e um cachorro ou um porco comê-los, o caçador poderá pegar panema. Também os feitiços dos inimigos poderão provocá-la" (Wagley 1988: 96). Para um caso ameríndio ver a idéia de *pane* trazida por Clastres 1995: 18-19)

O estado *pãnêmũhũm*, que acomete um caçador, é quase sempre, no cotidiano, como resultado de uma *vingança* animal, isto é, uma descarga de *ha'aera* oriunda de algum animal abatido. Os *ajỹ* também, decerto, podem lançar o *ha'aera* em um humano, deixando-o doente e/ou *pãnêmũhũm*. Veados, macacos, antas, guaribas, porcos, cotias, tatus, dentre outros animais, são dotados de um *ha'aera* violento. Desta forma, com uma formulação simples, o *pãnêmũhũm* seria um estado circunstancial que experimenta um caçador (mas não só) após o ataque de um *ha'aera*, seja ele produzido pelos animais abatidos ou ex-humanos *ajỹ*.

Além da forma *ha'aera* (a qual voltaremos) há um conjunto de atitudes e pequenos eventos que podem produzir uma exclusiva má sorte na caça, e nem sempre estão relacionados ao potencial assassino do *ha'aera*. Em outras palavras *pãnêmũhũm* pode ser tanto um sintoma, grave, de um ataque espectral e assassino, relacionando-se à saúde e composição de uma pessoa, quanto um azar momentâneo resultado da quebra de uma regra ou prescrição menor (algo como uma "quebra tabu"). Existiria, como em tudo na vida, graus de azar... e sorte, coragem, medo, alegria, tristeza... . Da mesma forma, Clastres observa que o *pane* entre os Guayaki era evocado "a propósito de circunstâncias ora graves, ora fúteis de sua existência cotidiana" (Clastres 1995, p. 18).

Se um homem permanecer durante sucessivas caçadas a matar apenas pequenos animais, como aves, tatus, roedores (como a cotia), ou mesmo capturando apenas jabotis, ele deve se preocupar, pois pode estar *pãnêmũhũm*, uma vez que as caças grandes desapareceram. Assim, podem provocar o *pãnêmũhũm*: (1) um acesso de raiva (ou a raiva camuflada); (2) tristeza ou aborrecimento de uma esposa para com seu marido; (3) saudades e lembrança de alguém, e todo o tipo de sentimento que altere o humor de alguém, ou de alguém em relação ao caçador; (4) uma esposa ou filhos não podem fazer cócegas (*kĩnĩhĩ*) nas axilas de seu marido pois ele perderia a firmeza no arco, seus braços ficariam "moles", e ele se tornaria *pãnêmũhũm*; (5) da mesma forma, não se deve caçar após o nascimento de um filho, pois os homens, além de não matarem nada, podem enlouquecer. Caso um homem vá caçar um calor intenso se apossará do seu corpo, calor esse que, segundo os Awá, é um prenúncio à loucura; (6) alguns sonhos - como sonhar com cobras - também pode deixar o caçador sem sorte. O fato é que, quando um homem está *pãnêmũhũm*, ele terá dificuldades de encontrar animais (embora os animais não alterem o seu ciclo), e é muito comum ele caminhar durante todo um dia e não encontrar presa alguma e, caso encontre, é bem provável que não a matará. Os bichos simplesmente

"desaparecem". É um estado que, tal como uma doença, a pessoa que a contraiu sente. Nesses casos ele deve voltar para a casa, falar com sua esposa o que está havendo e descansar, pois quando o *pãnēmũhũm/ ha 'aera* é de um tipo fraco ele tende a passar.

## **Nem tudo é azar**

Embora me faltem elementos suficientes, gostaria de lembrar que, assim como alguns eventos e fatores desestimulam uma boa caçada outros podem ajudar. Desta forma, alguns sonhos são propiciatórios, como sonhar com onças já que, segundo Piraima'á, a onça é um grande predador e vê-la em sonho pode ser sinal que o caçador mesmo vá matar muitos animais. Não sei se é uma regra geral mas, ao menos para Piraima'á, sonhar com onças é um dos melhores prenúncios para uma boa caçada.

Muitas vezes os Awá abatem fêmeas grávidas e em todos os casos, os fetos são consumidos como iguarias, e fetos de cotia, guaribas além de porcos e antas, são muito apreciados. Em quase todos os grandes animais fêmeas, com adiantado estágio de gestação (principalmente nas antas, queixadas e caititús), as pessoas lavam a mão no líquido amniótico da placenta, ao retirarem o feto morto. No caso da anta eu obtive duas explicações para esse procedimento, (1) tanto que o líquido chamado *imymyra tekwerá* ("líquido da criança dela) "educaria" a mão do caçador, para que ele mate mais antas, (2) tanto que ele fortaleceria o corpo de quem lavasse as mãos, uma vez que o couro da anta é bem duro. Em todo caso, quando lavavam a mão no líquido amniótico de outros animais, me justificaram fazê-lo como um procedimento propiciatório, e que isso atrairia mais caça. Pode-se lavar as mãos na placenta de diversos animais, porém isso quase nunca ocorria quando matavam caças pequenas (guaribas, macacos, cotias). Era mesmo como um "procedimento propiciatório ocasional" (já que os Awá, avessos à cerimônias, não possuem ritos de caça, ou caçadas rituais)<sup>199</sup>.

---

<sup>199</sup> É importante enfatizar que, embora apreciem comer a carne de "vitelas", os Awá não possuem nenhuma predileção especial em matar fêmeas prenhas, ao contrário. Foi com pesar que, certa vez, Uirahó recebeu a notícia que a anta que seu irmão Hemokoma'á matara estava grávida, prestes a nascer o filhote. O filhote já estava bem formado, e até malhado, com são os filhotes de anta. Me disseram que em casos como esse, de filhotes prestes a nascer, retiram logo o filhote da mãe recém-morta, para tomá-los como animal de criação. Como aquela fora a primeira anta que Hemokoma'á matou, ele não teria tido a habilidade necessária para salvar o filhote.



Em uma outra ocasião, que também envolvia a caça de uma anta, após chegar ao local onde Piraima'á havia matado o animal horas antes, seu amigo Pinawatxa'á deu alguns tiros no corpo do animal morto gritando "venha anta, venha que eu vou matar você". Pouco depois outro homem, Kamará, chegou ao local e atirou várias vezes com uma taboca na anta, disse que era para dar sangue para sua flecha, e pela vontade (*txaku'uhy*, "ver-querer") que também estava de matar antas. De certa maneira, embora estejamos falando sobre caça, isto remete a uma passagem de Descola sobre a guerra Ashuar quando diz que "a morte de um inimigo é assunto coletivo: assim que um membro do grupo dá o tiro mortal, todos descarregam as espingardas sobre a vítima abatida e se tornam, por esse ato, co-assassinos solidários, de modo que os jovens ainda inexperientes começam desde muito cedo a acumular façanhas" (Descola 2006, p. 346). Talvez por isso, agora observando, eu não mais me surpreenda pelas vezes que chegava na aldeia, voltando de uma caçada junto a um determinado grupo (todos nós carregando aves, macacos, pacas, cotias e por vezes quilos de carne moqueada), e quem estava no pátio (e não havia estado na floresta) me rodeava para ver o que eu trouxe, me perguntando "o que você matou Uirá?", embora eu não tenha dado um tiro sequer; ou a noite quando estávamos comendo me incluíam como responsável pela morte do animal que estávamos consumindo. Nas caçadas que eu participava, mesmo não matando uma presa sequer, eu era tido como um responsável, com se eu fosse - parafraseando Descola - um co-caçador solidário. No início pensava tratar-se de apenas um gesto de generosidade, do tipo "nós aceitamos você aqui!", porém aos poucos vim perceber que o mesmo acontecia com outras pessoas. Por isso mesmo, talvez uma das maiores indelicadezas, que alguém possa cometer é se vangloriar de ser melhor caçador do que outro; ou se vangloriar de feitos que, todos sabem, são coletivos. Quando um homem vai mal na caça, não é por uma incapacidade "natural" como "falta de talento" - tal como nós aqui justificamos as nossas habilidades e falta delas - mas por que deve estar fazendo as coisas de forma equivocada já que, se as fizer da maneira correta terá sucesso. Era assim com Pinawatxa'á, considerado um "mau caçador" por muitos. Não que ele não soubesse caçar, ao contrário, mas é por que ele quebrava diversas prescrições fundamentais ao bom caçador. Ele por exemplo: mantinha relações sexuais de forma desmedida (mesmo que à força) com muitas mulheres da aldeia, e em seguida queria caçar; ia doente para a floresta; dormia na espera; e não cuidava bem de suas armas de caça. Muito mais do que um caçador sem talento, um "mau caçador" para os Awá é aquele que não obedece as regras do jogo.

## ***Ha'aera, aqui tudo é azar***

Voltemos porém ao *ha'aera* que, ao que tudo indica, é a principal causa de *pãnēmũhũm*.

Em linhas gerais, um homem se torna *pãnēmũhũm* e/ou doente, quando se distancia de seu princípio vital (seu *haitekéra*). É isso o que a vingança (*ha'aera*) dos animais e dos *ajỹ* provocam em um ser humano. Se imaginarmos o *pãnēmũhũm*, a partir da fisiologia da pessoa Awá, da relação entre *haitekéra* ("princípio vital"), *ha'aera* ("raiva") e *ipiréra* (suporte físico, "corpo"), como vimos no capítulo 2, os Awá sugerem que o *pãnēmũhũm* pressupõe um enfraquecimento, e muitas vezes, abandono do *haitekera*, devido à algum trauma no *ipiréra* (o corpo), ou mesmo um elevado acúmulo de *ha'aera* no corpo (já que todos tem uma taxa mínima de *ha'aera*). O maior mal que pode se abater sobre um homem (e em consequência, sua família) é ele receber uma grande dose de *ha'aera* como vingança de uma presa abatida, capaz, inclusive, de expulsar o seu *haitekéra* do corpo, abandonando-o, e deixando *pãnēmũhũm*.

Como vimos no capítulo 2, os *ajỹ* são pura *ha'aera* - quase que de forma condensada -, essa é a sua matéria autêntica, e por isso emitem a um caçador, impossibilitando-o caçar. Em alguns casos o *ha'aera* é provocada pelo fato do homem ter passado por locais freqüentados por esses fantasmas, como um antigo acampamento, que pode ser hoje a aldeia dos *ajỹ*. Passar em lugares como esse é se expor aos *ajỹ*. Como já observei para os *ajỹ*, a eficácia e penetração do *ha'aera*, emitido à noite pelos animais, me foi comparada ao grau de penetração que os odores e gases possuem, por isso explicaram-me ser este princípio, algo como o "gás do meu lampião", ou "o aerosol de meu repelente" - algo invisível e espectral, porém dotado de grande penetração. E em uma tradução geral, podemos afirmar que o *ha'aera* são agentes patogênicos, lançados aos humanos por algum ser externo, como ataque ou vingança, causando doenças e morte.

Quem ataca os humanos é o próprio *ha'aera* do animal, uma parte dessubjetivada da presa morta, que se transforma em espectro. Ele é liberado pela presa após a sua morte e pode se instalar no corpo de qualquer um. De acordo com a fala de Uirahó que destaquei acima, o *ha'aera* seria uma parte do guariba e, por isso, ao mesmo tempo ele próprio. No meio da noite, o caçador, e a depender da potência do golpe, toda sua família, podem acordar doentes. Muitos animais possuem um *ha'aera* perigoso: guariba, paca, cotia, veado, anta. Após serem consumidos seu *ha'aera* pode voltar à noite, na casa do caçador e atacá-lo. Se o *ha'aera* for forte o suficiente pode se abater sobre mais pessoas.

Além do *ha'aera*, muitos animais também possuiriam um *haitekéra* (um princípio vital), que em alguns casos, após a morte deste, se encaminha a um determinado *iwá* ("céu"), que não exatamente o dos humanos, enquanto seus *ha'aera* permanecem na terra para se vingarem dos humanos. Sobre o destino dos *haitekéra* das presas, como já disse, as informações variam, alguns disseram que existem céus específicos, outros que ascendem aos muitos *iwá* dos humanos e lá passam a ter uma existência diferenciada. Alguns preservam a sua forma animal porém com a pele ligeiramente avermelhada (como muitos seres e coisas do *iwá*; como a água celeste vermelha e os guaribas celestes vermelhos, por exemplo); enquanto outros se tornam humanos indo viver em patamares longínquos, onde os Awá que visitam o *iwá* nunca conseguirão alcançar.

Além da vingança dos animais abatidos, dos *ajỹ* e mesmo dos humanos (que veremos logo abaixo), existem outras formas que os humanos podem ser atingidos por *ha'aera* e/ou perder seu *haitekéra*, o que o deixará *pãnēmũhũm*. Há, por exemplo, um dispositivo chamado *mũmũhu*, que seria a capacidade que alguém, próximo ou distante, tem de emitir *ha'aera* em outra pessoa, tal como uma troca de olhares. "Olhar duro" (*atxá hatã*) e não ter medo de olhar são coisas que todos falam para situações de encontros ou quando conhecem alguém pela primeira vez. As pessoas podem ficar doentes com esses olhares *mũmũhũ*, e isso costuma ocorrer tanto quando encontravam parentes distantes, quanto animais considerados perigosos como a onça, o gambá, e alguns pássaros na floresta. Seria uma espécie de olhar venenoso que também pode deixar um homem *pãnēmũhũm*. Da mesma forma, como já falei, o canto do acauã (*hakawã*) possui *ha'aera*. Não se deve ficar exposto durante muito tempo ao som desse pássaro pois ele pode fazer um homem adoecer e/ou deixá-lo *pãnēmũhũm*. Bem como passar em locais como antigos acampamentos de caça, onde hoje muitas vezes são moradia *ajỹ*, ter contato com mortos pode deixar um caçador repleto de *ha'aera*, e conseqüentemente sem sorte.

Uiráho estava com um abcesso em sua testa, algo como uma grande espinha, dura, inchada e que já lhe doía há meses. Sem querer espremer o pus, estava tomando anti-inflamatórios que lhe eram fornecidos pelos auxiliares de enfermagem. Certo dia, me relatou que estava cansado das dores em sua testa e estava decepcionado com os remédios dos *karaí* que, segundo ele, deveriam expulsar aquele "chumbo de espingarda" que se alojara em sua testa, e que fora, meses antes, lançado-lhe por um tatu que sobreviveu a um tiro seu. Ele contou que após avistar um tatu em uma caminhada na mata, atirou no animal que conseguiu, com sua carapaça, fazer com que o chumbo do tiro retornasse em Uiráho e

se alojasse exatamente em sua testa (por isso ela estava inchada daquele jeito), e em seus braços (e por isso vinha errando tantos tiros durante suas caçadas). Com ajuda de Almir, um auxiliar de enfermagem que à época trabalhava no posto, Uirahó teve o seu rosto furado com um bisturi, o que liberou uma grande quantidade de sangue e pus, "venenos" que estavam em seu corpo, após limpar o ferimento o funcionário supurou com alguns pontos, e dias depois Uirahó já estava bem de novo. Inicialmente Almir se recusou a cortar o rosto de Uirahó, pois disse que, devido a grande quantidade de pus, era comum que aquele abcesso demorasse a sair, mas com os remédios que lhe administrava aquele inchaço desapareceria. Mas o homem insistiu com o auxiliar de enfermagem, não se conformava pois sabia que o que estava em seu rosto era um pedacinho de chumbo que o tatu lhe mandara de volta. Após esse episódio, me explicaram que até animais de pequeno porte como as cotias e tatus podem apresentar perigo e jogar-lhes *ha'aera*. O perigo do tatu está no seu "couro duro" (*ipirí hatã*), segundo os Awá, ele pode sobreviver aos tiros, além de fazer pedaços de chumbo voltarem para o caçador e se alojarem de forma invisível em seus corpos. Por isso mesmo, a carne de tatu é recomendada ao consumo quando alguém está com cortes, luxações, entorses, dentre outros sofrimentos físicos que os atingem a todo tempo.

As espingardas, que muito apresentam problemas, principalmente suas molas e parafusos, muitas vezes são avariadas por forças invisíveis contidas nos animais caçados, muitas vezes chamadas *ha'aera* (mas também "faquinhas", "flechinhas", "foguinho" dentre outros nomes em português). Por esse mesmo motivo o poraquê (*manaky*) é um animal cuja caça não pode ser realizada com espingarda, somente com flechas. O poraquê, por ter energia (*tatá*), emite uma descarga na espingarda do caçador fazendo-a escangalhar. Piraima'á me relatou que isso ocorreu diversas vezes, até perceberem que a energia do poraquê atingia suas espingardas. É bom lembrar que, hoje em dia, os Awá preferem caçar qualquer animal com suas espingardas, mesmo pássaros pequenos (que muitas vezes são destruídos quase por inteiro) são pegos com suas espingardas e cartuchos recarregados, muitas vezes, com excesso de pólvora e chumbos que, além de se partirem, destroça partes que seriam consumidas. E é muito comum encontrarmos pedaços de chumbo em meio à pedaços de carne enquanto comemos. Portanto, matar os poraquês atirando-lhes com espingarda, era uma decisão bastante razoável, tendo em vista o gosto dos Awá por essa arma.

O cerco ao poraquê envolve absoluto silêncio e paciência, horas antes de chegar aos brejos e igapós onde eles habitam, deve-se permanecer quieto pois, caso contrário, o peixe "ouve" as pessoas e foge. Em volta da lagoa o silêncio é absoluto, e de quando em quando o poraquê emerge à superfície voltando, rapidamente a submergir, e em uma dessas subidas ele deve ser abatido. O animal é acompanhado, e o caçador deve prever onde será a sua próxima emersão. Juritximitam me contou que certa vez caçava com seu cunhado em uma lagoa, e conseguiram matar um poraquê, enquanto o outro que lá havia conseguiu escapar, após voltar para a casa, sua espingarda subitamente parou de funcionar, estava "batendo", isto é o cão estava sem a força necessária para disparar a espoleta (algo que acontece com frequência). Segundo Juritximitam, o poraquê que sobreviveu, durante a sua fuga, conseguiu jogar *tatá* (energia) em sua espingarda, que ficou "mole" (*myny*) - *manaky maká myny*, "o poraquê amoleceu a espingarda". Gostaria de lembrar que antigamente (*imãny*) não havia poraquês, até que *Maíra* jogou um de seus arcos mágicos no rio e este se transformou em poraquê. O arco de *Maíra*, tal como sua flechas, eram dotados de energia, por isso ele era um grande caçador, e a mesma energia do arco de *Maíra* se manteve no poraquê. Perigoso como um arco energizado, ele deve ser caçado com muito cuidado. Por isso mesmo, hoje em dia, quase sempre na estação seca, todo o poraquê consumido na aldeia Jurití, é caçado por homens velhos, que não manejam uma espingarda, mas sabem que suas flechas e arcos são imunes a ataques de poraquês. Vemos que, além dos humanos, seus objetos também podem receber o poder destruidor do *ha'aera* dos animais.

Se um homem vai à floresta desconfiado ou amedrontado, estará mais suscetível à ataques de *ha'aera*, e a conseqüente perda do seu *haitekéra* - caso extremo porém que atinge todo caçador e seu equipamento de caça, que pode se tornar imprestável. Para melhor apresentar esse tema gostaria de retomar de forma mais substancial um caso que apresentei no capítulo 2, o do ataque por *ajỹ* sofrido pelo jovem Kaaui'í. Para tanto, irei - somente dessa vez - reproduzir um trecho de um dos meus diários de campo:

*Ontem Kaaui'í foi mordido por uma espécie de lagarta que eu nunca tinha visto, e que chamam de "rabo de veado" (arapohá rawaraira), pois de fato parece um rabo de veado. Outro nome que me deram para essa lagarta foi "formiga veado" (arapohá tanini). Hemokoma'á, seu cunhado (MB), estava muito assustado e foi até a enfermaria, na sede do posto, junto com o abatido Kaaui'í, que, além de uma aparência péssima, também estava assustado. O braço*

*esquerdo de Kaau'i - o mesmo braço que tomou a picada - estava muito inchado e a auxiliar de enfermagem administrou-lhe um anti-inflamatório e uma pomada. Desde ontem, quando saiu da enfermaria, Kaau'i está em casa, na sua rede. Passou boa parte do dia de hoje limpando a sua espingarda e seus cartuchos (acho que, com medo que a doença lançada em seu corpo tenha se lançado também em seu equipamento de caça). Hoje à noite Panapinuhum me disse que parte dos relâmpagos no céu eram a haitekéra de Kaau'i cantando no céu, e que estava com vontade de voltar para casa. Sua haitekéra fugiu devido a dor, ao susto e medo pelos quais Kaau'i passou.*

*Panapinuhum disse: haitekéra nhã watê!, a "haitekera está cantando lá no céu!" por causa da doença de Kaau'i. Vim a saber que o que ocorrera à Kaau'i foi um ataque bem sucedido dos ajỹ, que deixou o rapaz com tanto medo e dor que sua haitekéra fugiu para o céu (watê - "longe para cima"). Ela se desvencilhou de seu corpo e lá permaneceu cantando.*

*Observando o episódio, tive a impressão que um ataque de ajỹ pode não só prejudicar o caçador atacado, como também suas flechas, arcos e espingardas. Esses instrumentos, aliás, parecem ser tão vulneráveis à ataques de ha'aera dos animais e fantasmas quanto o são os humanos e, por isso, os objetos também podem perder suas potências e ficarem "azarados", panema. Talvez por isso Kaau'i mesmo doente pelo ataque, em casa manteve-se desmontando e limpando obsessivamente suas espingarda, como se estivesse verificando, ou mesmo garantindo que ela não ficasse pãnēmũhũ. (aldeia Jurití, 13/08/2009, caderno de campo nº8)*

Medo (*kĩĩé'*) é uma palavra que definitivamente não pode figurar no léxico de um caçador. Os animais devem ser abatidos sem remorso, e o momento da morte das presas, mesmo que lembrado nas falas noturnas, deve ser em seguida esquecido. Me explicaram que, para que eu fosse um bom caçador, eu não poderia ter pena. Fica o feito heróico, porém as preocupações, angústias e medos - que todos podem sentir - não devem ser rememorados. Boa parte dos riscos de uma vingança animal são eliminados quando o

caçador simplesmente não se importa em matar suas presas, ou esquece as situações em que as mortes ocorreram. À noite, e mesmo durante alguns dias seguidos, um caçador pode se reunir com outras pessoas e contar suas proezas: se vangloriando de como enganou uma paca; comentando a sua paciência durante a espera de um veado; a boa estratégia na emboscada a um bando de guaribas; a forma como o vento dificultou sua audição durante a perseguição a uma ave; a resistência à mordidas de muriçocas em uma noite que esperava uma anta em um pé de pequí; a alegria de saber que o jacaré que mergulhou, após ser ferido de raspão, emerge morto à superfície; o encontro com os *ajỹ* durante uma espera noturna, quando o caçador na madrugada fria soube manter a calma e não se apavorar, esperando os espectros se dissiparem, demonstrando grande coragem e sabedoria; a mordida de uma valente cotia que se escondeu no fundo de um buraco já devastado (mas lá resistia), e de como, mesmo ferido, o caçador, agüentando a mordida, agarrou-a pelo pescoço conseguindo asfixiá-la; a flecha certa, o tiro perdido, a pólvora molhada, tudo, como já escrevi, é lembrado à noite, à meia luz, ao som de comentários atentos, risinhos e curiosos. Esses e outros acontecimentos, ora insignificantes, ora fantásticos é que compõe a vida de um caçador. É somente isso o que conta. Tais momentos de embate, no entanto, não devem ser lembrados com remorso nem tristeza, mas, ao contrário, com orgulho e regozijo. *"Eu sou melhor do que uma onça, não tenho medo dela"*, disse-me certa vez Piraima'á após me presentear com dois caninos de uma onça pintada que ele havia matado. *"Se ela tem unhas eu tenho a minha espingarda. Quando eu percebo uma onça no mato eu chamo-a bem alto, 'pode vir bicho, eu tenho espingarda, e vou te matar!'"*. E a onça, visto como *bicho* (*hama'a*, "minha caça"), se torna menos ofensiva.

E caso as lembranças negativas de caçadas sejam sistematicamente relembradas (como o engasgue ou falha de uma espingarda; o corte profundo no pé; o rompimento da corda do arco, ou qualquer outro evento desastroso), as coisas podem ficar perigosas. Não que a lembrança em si crie o problema, mas ela acentuará o que já está errado (os erros e azares que um homem pode estar tendo), e a frieza de um caçador é a sua melhor arma. Por isso os jovens caçadores (como Kaau'i'i) são mais suscetíveis à ataques de "almas" (*ajỹ*), e outros *ha'aera*, e, por vezes, perdem o controle ao voltarem da aldeia (como já discutido). Esquecer a dor e o momento da morte do animal é imprescindível. Esquecendo do bicho, a sua raiva (*ha'aera*) não se aproxima - ou tem menos chance de se aproximar - dos humanos.

Me lembro de nossas primeira conversas sobre os *ajỹ*, que me explicaram não existir seres assim nas florestas próximas à aldeia Jurití, que os *ajỹ* viviam próximos as outras aldeias dos Awá. E o mesmo era dito ao *ha'aera*, muitas vezes diziam desconhecer sobre o assunto, outras que os animais não lançam mais *ha'aera*, e as vezes escapava uma ou outra declaração que comprovava o perigo. É como se os Awá dissessem, "Eu não acredito em vocês, vocês não me atingem pois não existem". Dizem que, quando uma paca é morta, seu *ha'aera* fica no buraco onde ela vivia até ir embora. O mesmo ocorreria com os tatús e cotias, cujos *ha'aera* ficam no buraco; ou os guaribas, que o *ha'aera* permanece na copa da árvore. A lembrança (*imarakwá*) é sempre um componente perigoso. É assim com os mortos, que devem ser esquecidos e é assim também com os animais abatidos que, mesmo depois de mortos, podem ser perigosos.

Vejamos mais dois episódios.

### *Ha'aera de anta*

Diferente de outros povos amazônicos os Awá não costumam caçar de dentro de canoas. Como vimos, eles nunca navegaram e o seu território ancestral era desprovido de grandes rios. No entanto, nos dias atuais, principalmente a geração muito jovem (abaixo de 20 anos de idade), tem-se utilizado de canoas - que foram incorporadas recentemente à vida social - e fazem esperas noturnas à beira do rio e igarapés, a fim de caçarem animais que por ventura apareçam no rio. O episódio que se segue transcorreu em uma dessas esperas de rio.

Em uma noite no verão de 2008, Jui'í, Kaau'i e Juma'á foram caçar. Inicialmente tudo transcorria bem, estavam em uma canoa à beira do rio e, de dentro dela, conseguiram matar uma paca. Após esse pequeno feito, satisfeitos, seguiram descendo o rio ainda de canoa, e com a ajuda de uma lanterna, acharam os rastros de uma anta que andava por ali. Estrategicamente, pararam a canoa um pouco abaixo, na direção que lhes levavam os rastros, a fim de tentarem ouvir (e esperar), o animal. Como tiveram sorte, não demoraram a avistá-la e tudo se encaminhava para uma caçada bem sucedida. Porém, ao contrário do que esperavam, um pequeno desastre ocorreu. O jovem iluminou a anta, levantando em seguida a espingarda para desferir o tiro, porém, devido à força do movimento, o cano se desprende do corpo da arma, batendo sobre a lanterna (que se quebrou na hora), e o cano, escapulindo, foi parar no fundo do rio. O jovem Jui'i - crescido o suficiente para matar



diversos animais, porém jovem demais para agüentar todos os riscos e conseqüências de uma caçada - retornou à sua casa tremendo, sentindo calafrios, em pânico. Todos ouviram a sua história e ficaram no mais absoluto silêncio, sua mãe aconselhou-o a descansar e seu pai, o dono da arma, ficou desolado. Na manhã seguinte, pediram ajuda para um funcionário do posto levá-los de canoa a motor até o ponto onde Jui'í perdera o cano da espingarda, e fomos todos rio abaixo procurá-lo. Enquanto isso o pai de Jui'í, Piraima'á, permanecera na aldeia, se lamentando, afirmando que nunca mais encontraria o cano de sua espingarda, que não poderia mais caçar, e que seus filhos morreriam de fome - e outros exageros do tipo que os Awá proclamam (muito bem, eu diria) em situações de dificuldade e desespero. Ao final, após quase uma hora de mergulhos, o cano foi encontrado, para alívio do rapaz que o perdeu, seu pai e todos nós.

Como já mostrei, as espingardas dos Awá são cheias de engates e adaptações pois (mais do que o recomendado pelo fabricante) eles limpam, lustram, montam e desmontam essas armas compulsivamente - assim como amolam e amolam suas facas -, por isso (penso) elas estariam sujeitas a se desmantelar com mais facilidade, por conta de um parafuso mal apertado, ou uma peça mal ajeitada. Esta, inclusive, foi segundo minhas "crenças" (devo enfatizar) a interpretação momentânea que encontrei para o ocorrido. Porém, sabemos que para os Awá (cujas "crenças" diferem sobremaneira das minhas), eventos trágicos não acontecem "à toa", e esse foi um desses, posso garantir! Airuhua, a mãe do jovem, se mostrava preocupada com o filho, e disse que o cano só se soltara da base espingarda pois a anta que ele rastreava lançou-lhe *ha'aera*. Após o episódio Jui'í ficou dois dias em sua rede sentindo muitas dores nas costas... sem sorte e doente.

### Faquinhas de queixadas

Porcos, como todos os Awá sabem, são animais que preferencialmente devem ser caçados junto a muitas pessoas, em grandes grupos. A caça de queixadas é a mais coletiva entre todas, quantos mais homens melhor. Se um homem for sozinho e quiser matar mais de um animal, ele deve contar com um conjunto de variáveis que vão desde a direção que os animais vão correr, passando pelo acerto ou não do tiro (da espingarda ou taboca) até a condição de transporte até a aldeia. Se um homem vai sozinho atrás de porcos ele é incapaz de emboscar os animais e, além disso, pode ser atacado pela vara (que segundo os Awá, devoram até onças). A única chance de uma caçada de porcos ser produtiva para um

solitário caçador, é quando existe uma quantidade de porcos tamanha, a ponto de poucos tiros derrubarem muitos animais. É por isso que, sempre que um homem encontra o rastro (*ipópóra*) de uma vara de queixadas (*txahó*), costuma dar um jeito e chamar por outros na aldeia. Outras vezes o caçador rastreia sozinho, até que os encontrar conseguindo eventualmente matar um ou dois. Em situações como esta, o queixada morto pode ficar amarrado dentro do rio, para que sua carne se conserve por, pelo menos, uma noite, e o homem volte a aldeia para convocar outros homens à caça, enquanto outros retornam para casa levando os animais já abatidos.

Apesar das advertências, homens experientes como Kamará<sup>200</sup> podem, muitas vezes, caçar porcos sozinhos.

Certo dia, ao procurar guaribas na mata, ele encontrou um rastro de porcos do mato e, por estar relativamente longe da aldeia, e não estimar com precisão a que distância fugiram os animais, resolveu seguir o encalço sozinho. Após andar muitos quilômetros de forma silenciosa visando surpreender os animais, ouviu ao longe um som, um canto, muito parecido com o coaxar do sapo *warakaka'ĩ*. Continuou sua caminhada, a partir de agora seguindo aquele som familiar, quando ao se aproximar do "coaxar" percebeu ser, não o sapo *warakaka'ĩ*, porém o "choro" (*ja'ó*) dos filhotes de queixadas (*txahó imymyra*), o que renovou a sua confiança. Logo ele pode pôde avistar toda a vara, porém um jacu (*jakú*) ao vê-lo se assustou e levantou vôo, acusando sua presença ali e espantando a vara alguns quilômetros à frente - pois os porcos são medrosos (*irirí*) e se assustam com qualquer movimento ou som. Kamará andava sozinho e era persistente, seria capaz de seguir a vara durante muitos dias caso necessário. Mais alguns quilômetros voltou a alcançá-los. Ao se aproximar da vara que comia distraidamente, uma cotia gritou e correu, fazendo os animais, novamente, saírem em disparada, porém agora Kamará tinha condições de acertá-los. O homem armou a sua taboca no arco, puxou a corda com precisão e, no momento do disparo, a corda de seu arco arrebentou. Ele tentava remendá-la desesperadamente enquanto o chão tremia às centenas de porcos correndo em disparada, e quando conseguiu consertar, os porcos já estavam bem longe. Kamará perdeu a vara, a caçada, a saúde...a sorte, e voltou para sua casa arrasado.

Após esse episódio, Kamará passou muitos dias em sua rede sem caçar, comendo pouco e a sua pele, que é muito branca, parecia estar ainda mais pálida. Juritximutam me

---

<sup>200</sup> Como já escrevi no capítulo anterior, há na aldeia Jurití um indivíduo chamado Kamará.

disse que os porcos haviam jogado suas "faquinhas" contra ele, e foram tais faquinhas (*takya mitxikaĩn*) que cortaram a corda do arco. Elas são invisíveis e só os porcos as vêem. As "faquinhas" ainda teriam entrado no corpo de Kamará por isso ele estava *pãnêmuñũ*, e por isso deveria permanecer em sua rede, descansando, sem dormir e comendo pouco pois seu organismo, principalmente o fígado (*ipíá'á*) - mas também o coração, ossos - estava fraco e sensível à diversos alimentos. E por causa dessa caçada mal sucedida Kamará sonhou (*imũhi* - "sonho dele") enquanto passava os dias em sua rede. Em seu sonho ele narrou:

Eu andava pela floresta e encontrei os rastros de uma vara de porcos. Caminhei bastante e, ao segui-la, fui surpreendido por inimigos *karaí* (madeireiros invasores), que ao me ver me deram um tiro, e me mataram.

Ao acordar se sentia ainda mais doente e, por isso, foi à enfermaria do posto pedir analgésicos. Após tais eventos, e ter restabelecido a saúde, Kamará passou a utilizar um outro arco que já tinha consigo, e aposentou temporariamente o que foi atingido pelas "faquinhas" dos queixadas. Tal como a caça aos guariba, os porcos podem ser oponentes difíceis, por isso é desejável caçá-los em conjunto com outras pessoas, e, como os guaribas, também vêem os humanos como inimigos, os atacando com o seu *ha'aera*, aqui chamados de "faquinhas".

Os queixadas que são feridos pelos humanos e conseguem escapar, são remediados por suas esposas, irmãs (e parentes próximos) ao chegarem em casa. A glândula dorsal presente nos porcos queixadas (*Tayassu pecari*) libera uma secreção branca com odor forte - tida pela biologia como uma forma de indivíduos do mesmo bando se reconhecerem -, uma substância leitosa chamada *txahó pohã* ("remédio dos queixadas"), que segundo os Awá-Guajá os animais carregam para passarem uns nos outros caso sejam feridos por inimigos como os Awá (vistos pelos porcos como *caboclos*, *karaí* ou *madeireiros*). Kamará foi caçar porcos, mas foi atingido por eles e ficou doente; e dessa vez um Awá teve que procurar medicação para se curar do ataque de porcos, e não o contrário. Além disso, Kamará sonhou com inimigos e foi morto por eles, acordou ainda mais doente.

Desta forma, o sonho (*-mũhi*) de Kamará é algo próximo ao embate de perspectivas entre caçador e presa, tal como propõe Lima para a caça de porcos Yudjá, mais do que somente uma analogia à vida dos humanos tal como propõe Descola para o caso Ashuar.

Os sonhos, lembra Descola, desempenham um papel muito particular na cinegética Ashuar. Os chamados *kuntuknar*, espécies de sonhos premonitórios:

"constituem augúrios favoráveis à caça e seu significado latente se interpreta por uma inversão, termo por termo, do seu conteúdo manifesto. Um sonho é geralmente definido por *kuntuknar* quando põe em cena seres humanos agressivos ou particularmente inofensivos, enigmáticos ou muito numerosos, desesperados ou sedutores" (Descola 2006, p. 136).

A partir disto o autor apresenta diversas situações onde "sonhar com uma mulher de carnes fartas que convida para o coito exibindo o seu sexo, ou sonhar com uma multidão de gente tomando ruidosamente banho num rio, indica um encontro com queixadas", dentre outras correlações que associam o sonho e a caça de animais (idem). Para Descola, tais interpretações baseiam-se:

"em discretas homologias de comportamento ou aparência: a vulva bem aberta simboliza a carcaça estripada do porco-do-mato, uma atitude belicosa evoca o temperamento batalhador desses animais, enquanto as brincadeiras aquáticas de uma multidão lembram o tumulto provocado por um bando de animais ao atravessar o curso d'água" (idem).

Tantas outras "homologias" ainda ajudariam os Ashuar a interpretar e planejar a caça de macacos-barrigudos, guaribas, emplumados, a pesca, dentre outras presas. Esse dispositivo é também referido por Descola como um "asselvajamento do mundo humano", um "processo de naturalização metafórica da humanidade", e que, para se sustentar, deve lançar mão de idéias como "propriedades do inconsciente" (fazendo aqui uma clara correlação freudiana entre o sonho e o inconsciente), de forma a estruturar o pensamento segundo:

"regras de conversão que supõe uma correspondência entre setores da prática, ou conjuntos de conceitos, aparentemente inconciliáveis: os humanos e os animais, o alto e o baixo, o aquático e o aéreo, os peixes e as aves, as atividades dos homens e das mulheres. (...) Cada sonho torna-se assim a expressão de uma das relações que o sonhador pode experimentar em seu estado consciente" (Descola 2006, p. 137).

Penso que o caso Awá-Guajá se comporte de forma alternativa ao caso Ashuar. Se a caça humana é vista pelos guaribas e pelos porcos - como venho observando - como "guerra", o encontro em sonho de Kamará com seus inimigos queixadas que lhe alvejaram com faquinhas, além de ter sido curiosamente *pós-monitório* (e não pré-monitório, como os sonhos Ashuar), está mais próximo à forma que os Yudjá associam sonho e caça. De acordo com Lima:

O sonho é o plano privilegiado da comunicação entre os humanos propriamente ditos e as mais diferentes espécies animais (e outras categorias ontológicas, como os ogros e os espíritos). Aí, o animal não apenas se toma por, mas, sob certas condições, se transforma em humano para alguém; é identificado como pessoa por outra pessoa, e os dois travam (ou não) uma aliança mais ou menos durável (isto é, que pode ser experimentada em diferentes noites de sonho) (Lima 1996, p. 28).

E a pergunta se impõe novamente. Seriam aqueles porcos que quebraram o arco do caçador inimigos? Ou, os inimigos que o caçador sonha, naquela mesma noite, porcos? Penso que não se pode pensar a proposição "os porcos lançaram faquinhas que cortaram a corda do arco de kamará", somente como uma metáfora criada para dar conta das inúmeras variáveis envolvidas na caça de porcos, isto é, para explicar um infortúnio. E, mesmo que se valham de metáforas, a minha questão talvez seja a mesma de Lima que pergunta que tipo de "mundo é este em que metáforas desse tipo são operativas?" (Lima 1996, p. 30).

Ao observarem que os queixadas "jogaram faquinhas" (que só os queixadas vêem), os Awá sugerem que a caça, tal como experimentada pelos queixadas, é um evento que ocorre de forma paralela a eles, à forma que ocorre aos humanos. Os guaribas da mesma maneira - animais inteligentes e abusados - costumam jogar caroços e pedaços de frutas nos humanos que estão em seu encalço, e tais projéteis, dizem os Awá, também são "flechas" para os guaribas. Por isso, podemos pensar que, se os porcos realmente ensaiam outra perspectiva sobre a caçada, a caça só é caça para os humanos, sendo, para esses animais, uma guerra que, por vezes, conseguem vencer. No caso acima o humano perdeu: seu arco quebrou; ele adoeceu; e ainda sonhou para se afundar ainda mais na doença. Ou, ainda, segundo Lima:

"A caça dos porcos não põe em cena uma mesma realidade vista por dois sujeitos, conforme nosso modelo relativista. Pelo contrário, ela põe um acontecimento para os humanos e um acontecimento para os

porcos. Em outras palavras, ela se desdobra em dois acontecimentos paralelos (melhor dizendo, paralelísticos),

humanos caçam porcos

humanos são atacados por inimigos

que são também correlativos, e que não remetem a nenhuma realidade objetiva ou externa, equiparável ao que entendemos por natureza. Um é o referente do outro. Diremos, pois, que a caça apresenta duas dimensões, dadas como dois acontecimentos simultâneos que se refletem um no outro" (Lima, op.cit, p. 35).

O que houve com Kamará, portanto, me parece que foi um infortúnio provocado pelo, nas palavras de Lima, resvalamento de sua caça na guerra dos porcos - bem como o infortúnio dos porcos seria o resvalamento de sua guerra na caça dos humanos.

Desta forma, defendendo aqui que o *pãnēmũhũm* Awá-Guajá, pode ser entendido como o resultado dessa vitória do ponto de vista das presas animais (sobretudo as "inteligentes", como os porcos ou as onças, tal como argumentam os Awá) sobre os humanos, e se filia não à idéias como "má-sorte na caça" (embora também apareçam), mas a outras temas muito ameríndios com a perda da alma, a fraqueza do corpo por agentes patogênicos provenientes dos animais, e outros males que acometem os humanos, uma vez que os humanos pelo *ha'aera* tem o seu *haitekéra* prejudicado, o que pode inclusive levá-lo à morte. Assim me foi explicada a morte de Tó'ó no ano de 2006. Ele faleceu subitamente, dormindo, enquanto estava na cidade de Santa Inês indo para uma expedição de contato aos Awá isolados, e sua morte foi diagnosticada como ataque cardíaco. De acordo com os Awá, o coração pode parar de bater tanto por medo, tristeza, saudade ou outro sentimento melancólico, quanto por um excesso de *ha'aera* (esse ataque patogênico desencadeado por um, ou mais animais). Alguns homens depois disseram que semanas antes de falecer, Tó'ó passara muitos dias caçando dezenas de guaribas, e muitos lançaram-lhe *ha'aera* que, como ainda não falei, enfraquece, principalmente o coração (*já'áina*), local da vitalidade do *haitekéra*, como apresentado no capítulo 2. Quando Tó'ó foi para a cidade seu coração já estava fraco pelo *ha'aera*, segundo me declarou Pinawatxa'á.

O *pãnēmũhũm* pode ser tanto doença quanto sintoma. Doença pois é o efeito sem grandes conseqüências da quebra de uma regra sexual, alimentar ou habitual, sendo pouco "nocivo", tal como uma "quebra de tabu", digamos assim. Porém sintoma - e aí muito perigoso - pois denota perigo em relação ao *haitekéra* que, como já vimos, é a própria existência, a vitalidade tal como traduzo. Curiosamente, após o episódio do ataque dos

queixadas a Kamará, as pessoas me disseram que, enquanto o homem voltava doente para casa, os porcos estavam reunidos em suas casas (*nipábe* "a casa deles"), comendo os frutos da palmeira marajá, além de andiroba e mandioca, se curando das feridas e felizes por não terem morrido nas mãos de um "madeireiro".

### ***Awá ha'aera***

Como sabemos, o *ha'aera* humano e os *ajỹ* se confundem sobremaneira, e é comum, quando se trata do *ha'aera* dos humanos mortos, as pessoas chamarem um ou outro pelo mesmo nome. Mexer nas coisas de um morto recente, por exemplo, é perigoso pois estão repletas de *ha'aera*; assim como os locais onde o morto freqüentava, principalmente acampamentos de caça, são locais de *ha'aera* ou *ajỹ* - como disse, aqui tratados como sinônimos. Antes de sua morte em 2007, por ter que sair em viagem junto a funcionários da Funai, Tó'ó havia processado e torrado sozinho, na casa de farinha (*tãrãmy ripábe*) do PIN Juriti, uma grande quantidade de farinha (*tãrãmy*), cerca de 200kg, deixando estocado em sua casa para que sua esposa e filhos comessem durante sua ausência. Porém, após ele morrer, ãmãpirahã, sua esposa na época, e demais familiares passaram alguns meses sem saber o que fazer com aquela quantidade de farinha: se comiam ou jogavam fora; caso comessem poderia fazer-lhes mal?; será que a farinha tinha *ha'aera*? Certo dia o chefe do posto, perguntou a ãmãpirahã sobre a grande quantidade de farinha que seu marido havia feito dias antes de falecer, se eles haviam comido, se ainda estava boa, e coisas assim. A mulher disse que estava sem saber o que fazer com a farinha, mas que não a comeria pois, por ter sido feita por seu marido falecido, ela poderia fazer-lhes mal, sobretudo as crianças. O chefe de posto disse que a farinha era "boa" (*katy*), e que não deveria ser jogada fora pois não faria mal algum. Após essa conversa, ãmãpirahã levou a dúvida à outras pessoas que realmente não sabiam o que fazer, diziam que quem entende a respeito de farinha (e cultivo de roça no geral) eram os *karaí*, portanto se estavam sustentando que a farinha era segura, ela deveria ser. E a dúvida persistiu. No final, ãmãpirahã decidiu que comeria, mas eu nunca soube se ela realmente o fez. O *ha'aera* humano forma os *ajỹ* que, por sua vez, são puro *ha'aera*.

Com os *karaí*, não seria diferente, em 2008 após um episódio trágico que envolveu a morte de um não-indígena, que fazia parte de um grupo de invasores da área, parte da aldeia adoeceu com uma espécie de virose, e muitos alegaram que a doença foi enviada pelo

*ha'áera* do *karai* morto. Cheguei na aldeia Jurití em outubro daquele ano, algumas semanas após o conflito ocorrido; muitas pessoas se encontravam doentes, e dois Awá que supostamente participaram do conflito com os invasores, estavam quietos, cumprindo resguardo. Obviamente as pessoas não me falaram abertamente sobre a doença que se abateu na aldeia, e muito menos a respeito do resguardo dos dois homens. Durante os meses que lá permaneci, no entanto, graças a outros eventos paralelos - a morte prematura de um xerimbabo, além de uma infecção que contrai - conseguimos retomar indiretamente algumas conversas sobre homicídios, doenças e temas afins. Eis algumas idéias.

Como já vimos, seja por guerra ou execução, se um homem se torna assassino flechando um inimigo, sua taboca deve ser descartada pois ela está imprestável para futuras caçadas, a presença de sangue humano altera o "paladar" da taboca, e a partir desse dia ela só desejará sangue humano. Tal como vimos a flecha absorve o sangue-veneno de um humano e se torna uma flecha predadora de humanos, tendo que ser descartada. O matador deve cumprir resguardo, a flecha, por ser um objeto pode ser descartada, o matador (por não ser um objeto) cumpre um resguardo e se livra daquela terrível pecha. Imaginem agora então, uma taboca manchada com sangue humano sendo manipulada por um homicida? É algo como uma combinação explosiva.

Tal como outros matadores de gente que povoam a literatura etnológica (penso aqui no bem discutido caso Araweté, além dos Parakanã, ou o caso Ashuar, dotado de magia e clarividência, dentre outros), os matadores Awá, após o assassinio se encontram em um estado de raiva (*imahy*) tão extremo que devem se isolar. Permanecem em suas redes quietos, sem comer, sem dormir, sem falar até que a raiva passe. Enquanto os dois matadores estavam quietos em suas casas, a vida na aldeia Jurití transcorria normalmente, e a não ser pela minha chegada, ninguém tocou mais no assunto do assassinato. Nem sequer disseram quem havia cometido o homicídio, apenas falaram em português que havia sido um *Awá brabo*, como uma outra pessoa e não um irmão, filho ou pai. Tal como sabemos (desde Viveiros de Castro 1986), nesses casos, o eu se transforma em outro, e esse outro é quem mata, assim também é o caso em questão.

Embora a vida na aldeia siga seu rumo, para o matador, é inútil tentar falar ou se relacionar, pois ele não tem controle sobre si, sua raiva ainda é muito forte. Lembro-me de chegar à aldeia e o velho matador vir falar comigo. Ele continuava simpático como sempre, porém conversava de maneira um tanto ansiosa, com a boca trêmula e os olhos não me



olhavam diretamente, mas sim para o chão e para os lados. Esse homem costuma ser um sujeito altivo, alegre e muito carinhoso, considerado pai classificatório de vários homens da aldeia que perderam seus pais em epidemias, todos são gratos a ele por ter no passado cuidado de meninos sem pai, dando-lhes comida e abrigo. Sempre se interessou em conversar comigo e, principalmente, sempre fora muito carinhoso, me abraçando e dizendo o quanto gostava que eu estivesse na aldeia com eles e coisas do tipo. Dessa vez (e não era para menos) ele estava muito distante, porém, a medida que as semanas foram passando, fora deixando sua rede e, sem que eu percebesse, foi voltando a ser o senhor simpático de antes, voltando a falar alto, brincar com todos e caçar.

As esposas não se envolveram no resguardo, a vida delas permanece quase inalterada, exceto pelo fato de terem que vigiar seus maridos - dando-lhes comida - e interromperem as relações sexuais, podem ir à floresta (o que é indicado a fim de ajudar os parentes em suas caçadas e deixar o marido sozinho em casa), falar à vontade, e não obedecem qualquer restrição alimentar. O período inicial, que pode durar de três a cinco dias é o mais delicado, nesses dias o homem está com as lembranças do ocorrido muito recentes portanto, se dormir, sonhará com o assassinato e poderá ter vontade de matar novamente, bem como se pensar-lembrar-imaginar (*imarakwá*) muito sobre o ocorrido a mesma vontade aparecerá. A vontade de matar, como já escrevi, é aquela mesma que sentem de caçar chamada *txaku'uhy* ("ver-querer"), à diferença que para a caça e guerra o *txaku'uhy* é desejado, porém durante o resguardo o *txaku'uhy* é uma ameaça aos que estão perto e, para que esse desejo não seja despertado, o matador nada deve fazer: dormir, pois sonha com homicídios; falar, pois está transtornado; pensar pois, devido ao acúmulo de raiva, pensará em mais assassinatos; e comer, pois seus órgãos estão fracos.

Fica em sua rede muitos dias, sem comer, nem mesmo farinha (o alimento mais inofensivo que os Awá conhecem); não fala a não ser para fazer eventuais pedidos a sua esposa, porém deve falar muito baixo, nenhuma outra pessoa pode ouvir sua voz ou o teor de sua fala; não vai a floresta; e pegar em armas de caça está fora de cogitação. Deve-se esperar a raiva passar. Somente após alguns dias pode beber água. O matador está um pouco transtornado, não controla seus atos, a altura de sua fala e mesmo os movimentos ficam um tanto desordenados pois vive em um estado de excitação que deverá passar.

A alimentação errada faz com que o matador se "lembre", o oposto do que deve ser o resguardo, um processo de "esquecimento", *imaharé*. Por exemplo, animais como a paca,

tatú, cotia, veado e jaboti, são espécies pouco gregárias e que, como bem observam os Awá, brigam muito entre si, são "raivosos" (*imahy*), pois no modo intra-específico competem, seja por território, cópula, ou outro motivo. Um jaboti pode matar outro; muitas pacas se perseguem durante à noite disputando fêmeas ou espaços para se alimentar, trocando violentas dentadas; os tatus também brigam entre si; e os veados só conseguem uma fêmea depois de um vencer o outro em duelo. Matar um semelhante próximo é um comportamento muito comum a muitos animais (e até mesmo outros povos, como os *karaí*), mas que não é admitido dentro de uma mesma aldeia. Comer esses animais durante um resguardo por homicídio significa absorver tais características, pois suas carnes despertam essas mesmas paixões em um corpo frágil e suscetível, isto é, ele vai correr atrás de seus iguais e tentar matá-los. Após alguns dias o misantropo matador passa a se alimentar com farinha e carne de guariba, uma das únicas permitidas durante o início do resguardo, e que de uma maneira geral os Awá consideram pouco nocivas. Se houver carne de anta, o matador, após iniciar a dieta de guaribas, também poderá comer, pois o fato da anta ter um couro duro (*ipirí hatã*) fortalece o matador, deixa-o menos mole, endurecendo o seu próprio corpo. Segundo os Awá, o termômetro é a raiva, e ela só passa se forem obedecidas essas restrições.

Esse era o quadro que encontrei ao chegar na aldeia Jurití em outubro de 2008, um forte cheiro de morte impregnado no ar, embora a vida transcorresse normalmente, à exceção de dois homens cumprindo resguardo. A medida que os dias passavam, nenhum dos dois matadores cumpriam mais resguardo, porém, quase como uma contra-parte, uma epidemia parecia se iniciar. Mais e mais pessoas acordavam doentes, Jutxa'á, por exemplo, teve que ser enviado a São Luiz e lá passou duas semanas devido a uma desidratação que não cessava. Embora seja muito comum nas aldeias Awá um ou outro indivíduo adoecer quase sempre por gripe, ou se acidentarem, eu nunca havia visto uma epidemia atingir toda a aldeia (com exceção de umas poucas pessoas imunes). Tratou-se de uma grande virose e durou uma semana de doenças... vômitos, diarréias e febre alta, algo como um rotavírus. A auxiliar de enfermagem preparou dezenas de aplicação de soro, todos estavam muito desidratados, me lembro de levar e trazer crianças no colo e adultos no carrinho de mão até a enfermaria do posto. Era como se uma aldeia inteira convulsionasse.

Na semana seguinte, entre doentes e desesperados, salvaram-se todos e muitos vieram me dizer que aquilo era a vingança do *ha'aera* do morto, foi ele que lhes lançou aquelas doenças. Tanto que o *ha'aera* dos *karaí*, por ser mais nociva se transforma em

caboclinho (como aprenderam com um ex-funcionário do posto). Os Awá, com já relatei, dizem que os caboclinhos são muito mais potentes que os *ajy* pois utilizam espingardas e revólveres. os caboclinhos, que andam montados em veados e antas, são a prova da grande potência que é a *ha'aera* dos *karaí*, capaz de lançar doença em toda uma aldeia.

Para finalizar com mais uma história, em uma das minhas viagens a campo levei para minha leitura um exemplar dos diários de viagem de Hans Staden, uma edição que continha as ilustrações que Cândido Portinari fizera para o livro. Em meio aqueles desenhos de pernas, braços e cabeças sendo devorados em banquetes rituais; homens presos cercados por mulheres; e dezenas de guerreiros com flechas em meio a batalhas, expliquei para muitos interessados (que me perguntaram) do que se tratava tais desenhos, e os detalhes de cada ilustração me eram questionados. Ao se depararem com a informação de que os Tupinambá devoravam humanos<sup>201</sup>, e que não dispensavam nem mesmo a carne dos *karaí*, entenderam isso como algo inusitado, uma vez que tinham a forte convicção de que, se a carne humana "faz mal" - tal como os Awá afirmaram -, a carne dos *karaí* deveria ser ainda mais nociva. A partir disso, passaram a fazer brincadeiras, dizendo que quando estavam bravos eram como os Tupinambá, que matavam os animais como os Tupinambá matavam pessoas, e me perguntaram muitas vezes sobre o que mais eu sabia a respeito dos Tupinambá - como eles matavam, guerreavam, e se ainda existiam. Tive que esclarecer que, tudo o que eu sabia sobre o povo (suas mulheres, roças, caçadas, guerras e tudo mais) fora através de livros como aquele pois, com exceção de alguns "netos" (*hamiarú*) que viviam na Bahia (perto de Porto Seguro, local onde alguns Awá conheceram por conta dos jogos indígenas) e outros que fugiram para longe das praias, os Tupinambá - tal como Hans Staden apresenta - foram mortos pelos *karaí*, dizimados de forma brutal, ou contaminados por doenças. Passado alguns dias, um homem chamado Jutxa'á formulou que, para além da brutal violência dos *karaí*, talvez o maior erro dos Tupinambá tenha sido ingerir a carne desses inimigos não-indígenas, cuja *ha'aera* é a mais nociva entre todas.

---

<sup>201</sup> Tal como os Awá afirmavam fazerem os Tembé com eles. Lembro que os Tenetehara são muito provavelmente oriundos da costa do Maranhão e, por contingência, descendentes diretos dos Tupi costeiros seiscentistas.

*Karawara*

*"Amanõ xi, ikwẽ ha pirera wype, ha pyporera wype.*

*Ha pirera iko ajỹ neme. Ha ja'ajna, ha ritekera, ha'okera oho iwape.*

*Ikwẽ. Iku iwape, iku karawa neme.*

*Jã ika, panỹ ika, oho karawa neme.*

*Hawiju, japakwa iku iwape".*

*"Se eu morrer, minha pele fica na terra, as pegadas do meu pé ficam na terra.*

*Minha pele torna-se ajỹ. Meu coração, minha alma e minha carne vão para o céu.*

*Ficam vivas. Ficam no céu, tornam-se karawara. Ficam cantando, dançando, transformados em karawara.*

*As penas brancas e as vermelhas (que adornam os karawara) ficam no céu".*

(Fala de Irakatakô, coletada pela lingüista Marina Magalhães)

Os *karawara* (ou *karawá*, a depender da frase) são seres (ou forças) que vivem nos patamares celestes e atuam na terra de diversas maneiras. São caçadores infalíveis, ao mesmo tempo que espíritos auxiliares no xamanismo; são o destino de todo o ser humano (*awá*) após a morte, ao mesmo tempo que possuem uma existência independente, desvinculada da morte terrena. São também caça (pois estão relacionados diretamente à essa atividade), canto (por serem cantores magníficos), e cura (por serem a própria substância do xamanismo). Passo aqui, a me referir aos *karawara* enquanto seres, pois assim aparecem na maior parte das definições das pessoas com quem conversei, embora tal idéia (como outras no mundo Awá-Guajá) logre uma polissemia.

Estes seres estão espalhados pelos múltiplos patamares celestes, e descem à terra para caçar, extrair mel e buscar água, porém os humanos não os encontram pois, além de serem muito rápidos em suas caçadas (como veremos abaixo), as realizam em matas distantes, onde os Awá não alcançam. Se perguntarmos a qualquer pessoa da aldeia Jurití sobre "o que é" um *karawara*, provavelmente teremos respostas como: *awá parãhy* ("são humanos belos"); ou *awá eté* ("são humanos verdadeiros"); ou *awá katy* ("são humanos bons"); ou ainda, *karawara watê* ("os *karawara* estão lá em cima"). E mesmo em português, quando queriam me fazer entender falavam "*mesminho eu, mesminho eu!*", algo como "são exatamente como nós somos!". Além disso os *karawara* são sempre referidos como "*parentes*" (quando falam em português), uma idéia que englobaria todas as acima. Ao mesmo tempo, como veremos abaixo, os *karawara* são também, mais do que "entidades celestes", mas princípios de ação (xamânica e cinegética), que desafiam a lógica de nosso entendimento metafísico, não podendo ser enquadrados apenas como seres (ou substâncias) ou apenas como fazeres (ou procedimentos). No decorrer desta tese já mencionei os *karawara* algumas vezes, porém nesse capítulo gostaria de apresentá-los mais detalhadamente, e buscar algumas conexões com o que já escrevi até aqui, principalmente no que se refere às idéias de *jará*, *nimá* e *rikô*, e, por fim, encerrar a tese.

Termos correlatos a esse aparecem na bibliografia etnológica, vejamos rapidamente alguns casos.

## **Alguns casos**

A idéia do *karowara* está difundida entre os povos Tupi da Amazônia, e, tal como o "panema", em muitos locais da Amazônia *karowara*, *caruara*, *karuá*, dentre outras formas, entraram para uma espécie de léxico-padrão ora indicando "feitiço", ora mesmo indicando ser um "curupira" que pode proteger ou atacar os humanos na floresta. Segundo Laraia, os Suruí (Aikewara) e Akuáwa-Asurini os definem como habitantes do céu que quando envelhecem não morrem, e tornam-se jovens novamente, além disso, "cantam, dançam e celebram festas sem cessar (Laraia 1986, p. 238). Da leitura que fez de outros trabalhos, Laraia observa que "é difícil definir bem o que sejam os *karowara*", e por isso levanta duas hipóteses. A primeira baseada em Wagley e Galvão (1961) e também presente em Nimuendajú (1915), sobre os Tenetehara; a de que os *karowara* seriam todos os seres "sobrenaturais", desde os criadores do mundo (como Mahira e Tupã), até os fantasmas dos

mortos "*asonga*", além de seres do tipo "donos" dos animais. Nesse caso, *karowara* seria um termo genérico, cuja função talvez seja separar os humanos de todas as outras entidades não-humanas e sobrenaturais. A segunda hipótese, retirada de suas próprias investigações entre os Surui e Akuáwa-Asurini, situa os *karowara*, como seres que vivem nas grutas, entidades ligadas diretamente ao xamanismo. Segundo Laraia:

"São os *karowara* que chegaram através da fumaça e possibilitam o transe dos xamãs. Dominados por estes, os conduzem até a presença de uma 'sawara' (literalmente traduzido como onça), espírito protetor dos xamãs. O controle dos *karowara* constitui, portanto, a técnica do xamanismo. Através da fumaça do 'petinmaháoa', longo cigarro de cerca de trinta cm de comprimento, os xamãs atraem os *karowara* que lhes conduzem até seus 'sawara'. Por intermédio da sucção, o xamã retira o 'bicho' do corpo doente. 'Karema' é o nome genérico dos bichos que são extraídos e que comumente se apresentam na forma da abelha. Entre os Tenetehara, a doença é o resultado da introdução por um sobrenatural de um objeto denominado 'ymaé' "(Laraia 1986, p. 239).

É certo que o autor não pretende tirar dessa ou daquela hipótese uma definição conclusiva sobre a ideia de *karowara*, mas apresentar a variação dessas formas que, segundo sugere sua análise, explicaria praticamente toda a vida sobrenatural desses povos.

Os *karowara* Parakanã são "uma categoria de espíritos com características canibais, ligados a produção da doença e associados amiúde ao anhangá, ser antropofágico das cosmologias tupis". Entre esse povo, os *karowara* seriam, portanto, um princípio canibal que deve ser domesticado pelos curadores (Fausto 2001, p. 338-339). Esses agentes-objetos são passados a um homem através de um sonho com o "senhor dos *karowara*" ou "arrancador de *karowara*", e quando isso ocorre é sinal de que o sonhador tem grande propensão à feitiçaria. Aos feiticeiros os *karowara* são "transmitidos" em sonho e absorvidos pela boca, que o faz ter "o gosto-odor de sangue na boca". Ao lado dos *topiwara*, os *karowara*, formam um grupo de espíritos (*karowara*) e objetos (*topiwara*) patogênicos que introduzem doenças no corpo de um doente, e só os homens que os controlam podem retirá-los. A diferença entre *karowara* e *topiwara* é estabelecida pelo nível de domesticação de cada um, embora ambos sejam controlados pelos xamãs e utilizados em suas curas, somente os *topiwara* são "xerimbabos bem domesticados", quase "filhos adotivos" daquelas pessoas que tem poder xamânico (Fausto 2001, p. 339-340).

Embora o conhecimento sobre os *karowara* seja fundamental para todos aqueles que se tornarão curadores, os *karowara* parakanã são antes de tudo princípios perigosos e maléficos, que assassinam os semelhantes, e caso sejam manipulados pelas pessoas erradas (como por mulheres ou pelos mortos), podem ser extremamente destrutivos. O princípio *karowara* entre os Parakanã, embora esteja implícito na prática xamânica, é quase oculto no discurso. As pessoas não falam sobre o assunto pois quem admite controlar os *karowara*, indiretamente é visto como feiticeiro e "ninguém se dirá um *karowara-jara*, um 'senhor dos agentes patogênicos', nem discorrerá sobre suas características, pois estaria demonstrando um conhecimento suspeito" (Fausto 2001, p.339).

Para os Akuáwa Asurini (os Asurini do Tocantins), Andrade define os *karowara* como "substâncias-forças" cujo controle constitui a principal característica do xamanismo desse povo, já que os *karowara* são a "fonte do poder do pajé" (Andrade 1992, p. 84). De uma maneira geral são forças potentes que podem atacar os humanos lançando-lhes doenças e que devem ser controladas pelos pajé, ou ainda outros homens que o saibam. A autora observa que no processo ritual de aprendizado de um pajé ele receberá o *karowara* que será controlado por ele, e poderá curar os doentes introduzindo no corpo dos enfermos *karowara* feitos pelo próprio pajé a partir de dentes de caititu, quati e peixe-cachorra. O pajé administra essas seções de *karowara* dentro do rolo de tabaco *tawari* que será sugado pelos homens, quando os *karowara* se instalam no corpo (na boca mais exatamente). Com exceção dos pajés que os adquirem em sonho, ele é transmitido aos outros homens através dessa fumaça fazendo com que o *karowara* "suba" e "fique na cabeça" (Andrade op.cit, p. 128). O *karowara* dos Akuáwa Asurini também pode penetrar no corpo dos humanos, quando atirado por um espírito chamado *takwitimasa*, dessa vez, provocando-lhes doenças. Tais seres (que podem assumir a forma de uma abelha ou a forma humana), quando lançam *karowara* nos humanos se aparentam com homens baixos, da estatura de uma criança de nove, dez anos (Andrade op.cit) - exatamente como os Awá-Guajá definem os *ajỹ* (tal como vimos no capítulo 2).

Tanto os *karowara* atirados na mata pelos *takwitimasa* dos Akuáwa Asurini, quanto os "agentes patogênicos" notados por Fausto entre os Parakanã estariam próximos àquilo que os Awá denominam *ha'aera*, a "raiva" (um agente patogênico), lançada por animais ou *ajỹ* aos humanos ao caminharem na floresta, e outras situações como já vimos, e originalmente os Awá afirmam que o *ha'aera* é o *karawara* desses animais e dos *ajỹ*. Enquanto os homens fazem suas curas com a ajuda dos *karawara*, manipulando o "ar

celeste" através desse princípio (como veremos a seguir), as doenças lançadas aos humanos por esses inimigos da floresta na forma de *ha'aera*, são vistas (do ponto de vista desses animais inimigos), de maneira semelhante pela qual os homens enxergam os *karawara*, isto é, um fundamento de cura. Os Awá, ao se adoentarem devido a ataques de fantasmas ou de vingança animal, diferente do que ocorre com os Asurini, não afirmam ser esse um ataque de *karawara* mas sim, como já vimos, do *ha'aera* de determinado ser. Um "*karawara* reverso" pois só o é da perspectiva de quem o lançou (seja um animal ou um *ajỹ*).

Segundo Müller, para os Asuriní do Xingú, *karovara* são xamãs míticos que outrora viveram na terra e que, desde a separação dos mundos habitam o patamar celeste. Eles descem à terra durante o ritual do *maraká* e se instalam na casa onde ocorre a cerimônia. Os Asurini mencionam três tipos de *karovara*: os *karovara* do céu, *karovara* da água e *karovara* de *tivá* (que vivem nos rios e florestas). Além de participarem dos rituais, os *karovara* também podem lançar doenças nos humanos caso esses últimos ignorem certos cuidados, como por exemplo "pronunciar o nome de *karovara*, próximo à água: o *karovara* entra no corpo da pessoa, corta-o por dentro, provocando vômito e defecção de sangue"(...) (Müller 1993: 169). A doença por *karovara* é uma das muitas que pode acometer um humano, que é extraído através de um procedimento chamado *petymbô*, feito durante o ritual do *maraká* (ver Müller 1993, p. 168-174). Por outro lado os *karovara*, por serem xamãs primordiais, auxiliam os xamãs Asurini em suas curas fornecendo-lhes *ynga* (princípio vital) que serão transmitidos aos pacientes na cura de doenças (Müller 1993, p. 169-170). Os *karovara* dos Asurini vivem no patamar celeste e de alguma maneira (ao lado dos seres chamados *tivá* e os *apykwara*) reproduzem a humanidade nesse outro mundo. E dentre as formas que apresentei, talvez os *karovara* Asurini, por serem algo como entidades celestes, sejam mais próximas aos *karawara* Awá-Guajá do que as outras.

De certa maneira, a partir desses pequenos exemplos acima, podemos afirmar que a literatura etnológica, a depender do contexto etnográfico, sempre apresentou a idéia do *karowara* (para utilizarmos os termos de Laraia) a partir de duas definições. Ora associados ao feitiço e agentes patogênicos nocivos à saúde humana, causadores de doença, ora associados à entidades do tipo "xamãs míticos", especialista em cura e de uma vida celeste magnífica, tal como o caso Asurini do Xingu. Entre os Awá, os *karawara* parecem ser uma ação (nesse caso de cura, e não de ataque maligno), ao mesmo tempo que



possuem uma existência enquanto entidades do tipo "xamã míticos". Eles são *karawara* e eles fazem *karawara*, como veremos agora.

## O que, quem, onde e quando são os *karawara*?

Os Awá utilizam duas imagens para definir os *karawara*: (1) *awá* (ou *awá parahy* "humanos belos" ou *awá katy* "humanos bons", ou similares; (2) e *jará* (ou *jara*), como "duplos" e não "donos", uma das acepções que já vimos aqui. *Awá*, é utilizado pelo fato desses seres constituírem a humanidade nos patamares celestes (*iwá*), quase como se carregassem a essência de uma verdadeira humanidade (*awa eté*), que todo *awá* da terra (*wy*) um dia experimentará após a morte. Porém é como *jará* que a idéia de *karawara* articula alguns dos principais pontos que discutimos até agora na tese.

Vimos no capítulo 5 que, a relação *rikô* é aquela estabelecida de forma assimétrica entre um *jará* e um *nimá*. Vimos porém que, nem sempre, a idéia relacionada a esse verbo deve ser de "controle" ou "domínio", e a própria tradução que os Awá dão para o termo, "criar", embora envolva assimetria, não denota necessariamente "controle", mas sim proximidade cultural (em um sentido amplo). Da mesma maneira, os pólos dessa relação (*jará* e *nimá*) poderão sofrer traduções que não sejam obrigatoriamente "dono/mestre" (de um lado) e "criatura" (de outro), embora tais acepções também estejam presentes no contexto Awá-Guajá, mas não sempre. Seres terrenos que possuem versões celestes ou, ao contrário, seres celestes que possuam versões terrenas são ditos *jará* de suas versões (*nimá*), porém, nessa relação não há controle, apenas uma associação (chamemos) consubstancial. Os *karawara* são isso, "versões celestes" de seres que conhecemos na terra (ou talvez seja o contrário?, os seres da terra são versões...). Tais versões celestes (que aqui chamarei de "duplos" para simplificar) são ditas *jará* desses *nimá* terrenos. Se por um lado, podemos pensar que, no caso Awá-Guajá os "donos" estão no céu, os Awá não pensam os *karawara* enquanto seres do tipo "donos" (controladores), talvez eles estejam mais próximos de parentes distantes (*harapihiana*), *parentes*, como sempre me falaram. Em resumo, uma das traduções possíveis para *jará* é "duplo" (versão celeste, ou terrestre de determinado ser), e essa lógica compõe os *karawara*, cuja definição além das que vimos acima pode ser: os *karawara* são "versões celestes" de diversos seres da terra (*wy*), quase sempre animais e plantas. Mas que "seres da terra" são esses?

Os principais *karawara*, não seriam grandes animais ou animais de caça, mas ao contrário, pequenos insetos e passarinhos que na terra, aparentemente seriam insignificantes, enquanto que no *iwá* tomam a forma e vivem como grandes caçadores. É importante enfatizar, mesmo soando repetitivo, que a relação entre um duplo celeste (*jará*) e seu *nimá* terreno (também duplo, poderíamos pensar), não implica necessariamente em uma relação de controle. Lembremos também que a relação entre um *jará* e um *nimá* é aquela tida por "parentes próximos" (*harapihiara*): é assim entre as mulheres e seus animais de criação (ver Cormier 2003); entre os diversos seres no mundo que se enxergam como *jará* e criam seus *nimá* (por exemplo a relação entre um guariba e a formiga tocandira); e é assim também entre um *karawara* e seu correlato terreno. Mais do que "super-donos" (por viverem no céu em abundância cultural), os *karawara* seriam correlatos celestes de seres terrenos. São potências animais, se assim posso definir, de uma fauna e flora muito particulares, seus *nimá* são as criaturas mais improváveis, e que no céu alcançam um estatuto de magnificência humana (que aqui na terra seria) impossível; são borboletas, plantinhas, passarinhos, insetos, que em suas versões celestes são caçadores infalíveis e guerreiros bravos. Já os animais de caça - todos os que vimos até o momento, dos macacos aos porcos, dos veados aos tatus - continuam sendo presas (*ma'a*), tanto para os humanos quanto para os *karawara*, que caçam na terra (*wy*).

Assim como os Awá não fazem uma associação direta entre os nomes (*hairiokahá*) e os animais e plantas que os nominam (*nimá*), como já discuti, também não correlacionam diretamente os *karawara* e seus animais correspondentes. Por exemplo, certa vez estávamos ouvindo o canto do *makaró* (pomba-galega), e eu já sabia que no *iwá* o *Makaró* é um magnífico caçador de porcos, porém quando questionei a um homem que a pomba-galega que ouvíamos cantar era o *nimá* de *Makaró* que vivia *waté* ("no alto", "no céu") ele fez questão de enfatizar que se tratavam de coisas diferentes, *amõa makaró!* ("outro *makaró*"), é como se dissesse, "esse aqui é um *makaró* diferente do *makaró* celeste!". Eles estão associados (*rikô*), mas não são a mesma coisa e tampouco exercem controle um sobre o outro, tal como nas relações "donos" e "criaturas". Em outras palavras, o interesse pelos *karawara* está no que eles caçam e não no que criam, por isso a idéia de *rikô* (como "criar") estar ausente dessa classificação. Embora o *rikô* seja uma relação fundamental, e embora os *karawara* sejam ditos *jara* de seus correspondentes terrenos, os Awá não tem nenhuma teoria especial sobre a relação *rikô*, no sentido de "criar", para os *karawá* e os seus *nimá* terrenos, diferente do que defendem para a relação conjugal, ou para as flechas,

como vimos. O mais importante dos *karawara* são os seus cantos, suas curas e suas capacidades cinegéticas.

Mesmo todos os *karawara* serem pensados como *jará* (duplos), muitos possuem nomes idênticos aos seus *nimá* terrenos; outros contam com o designador *jará*; enquanto outros ainda são referidos por termos de parentesco como *txiá* (cunhado/sogro) ou *txa'á* (consangüíneo próximo como filho ou germano de mesmo sexo). Tal como os humanos da terra são *jará* de seus duplos (*nimá*) celestes, os *karawara* do céu são *jará* de seus duplos (*nimá*) animais terrenos. Alguns são mais importantes do que outros, como por exemplo, o *karawara* chamado *Makaró*, que é um dos caçadores celestes mais lembrados por ser um exímio caçador de queixadas (voltarei a esses pontos).

Fisicamente eles se parecem com os humanos, porém são adornados com braceletes (*jamakwá*) e pequenos cocares (*jakyitá*) confeccionados com as penas de uma espécie de tucano (*takyna*), enquanto as mulheres vestem saias trançadas com as mesmas penas. Os homens *karawara* ainda tem aplicadas as penugens brancas da harpia (ou algum gavião) e urubu-rei em seus rostos pernas, braços, tórax e abdômen. Enquanto os Awá da terra se adornam dessa forma somente para os rituais da *takaja*, os *karawara* mantém-se assim constantemente. E os humanos se pensam como netos (*hamiarú*) dos *karawara* e de *Maíra*. Eles dormem em redes (*kahá*) trançadas a partir de uma fibra clara, quase branca - que os Awá da terra não sabem o nome - que só existiria no *iwá*. E vivem em tapiris (*tapãî*) construídos a partir de uma estrutura de madeiras muito claras chamadas *irá naná*, que também só existem nos patamares celestes (como apresentado no capítulo 1). Como já mencionei em algumas passagens da tese, os *karawara* são grandes caçadores e coletores de mel e frutos na terra, enquanto outros tem funções específicas como produzir arcos ou casas/tapiris.

O que é mais ressaltado pelos Awá, ao mencionarem a capacidade técnica dos caçadores *karawara*, é o fato de cada espécie ser especialista na caça (ou coleta) de um determinado tipo de presa ou frutos, já que só se alimenta daquela carne ou alimento. Os *karawara* não são caçadores genéricos, pois não são consumidores genéricos, seus paladares toleram somente um ou outro alimento. Por exemplo, o *karawara* chamado *Pu'uwá* é um grande caçador de guaribas pois ele mesmo só se alimenta de guaribas, e o mesmo pode ser observado em todos os outros *karawara* (como veremos abaixo).

Enquanto caçadores, alguns poucos utilizam espingardas, e a maioria arcos e flechas. Tanto a munição das armas quanto as flechas são constituídas por *tatá* (energia/fogo), o que faz com que seus disparos sejam certos, pois um brilho é lançado e o animal morre sem qualquer ferimento. Após a presa abatida, amarram suas pernas com embira (*iwira*), a levam para o *iwá*, e todo o processo de limpeza (*hapê*) e cozimento (*mĩhĩ*) da carne é realizado lá no céu. Como os *karawara* conseguem carnes da terra em quantidades abundantes, nunca estocam (*wapy maná*, "guardar") carnes moqueada em suas casas, tal como fazem os humanos, ao contrário, eles comem tudo até que se acabe, e a cada refeição carregam para suas moradas novas carradas de carne da terra<sup>202</sup>. Esse é um dado que também revela uma - a todo tempo citada - abundância econômica experimentada pela população celeste.

A melhor forma de entendermos os *karawara* é apresentando-os. A lista abaixo, contendo dezenas desses seres (oitenta e quatro, para ser mais exato) não é fechada, já que, como sabemos, quase nada é "fechado" nos mundos amazônicos, refletindo o momento histórico e interesses da população atual. Os seres *karawara* que apresento abaixo são os que me foram mais comentados, e pude conhecer "pessoalmente" a maioria deles durante as muitas noites que participei das cantorias e curas no ritual da *takaja*. A lista abaixo foi montada de forma gradual, sendo resultado das conversas, observações e principalmente da minha participação direta nas atividades rituais (canto e dança principalmente), durante os nove meses que passei em campo. Infelizmente não tenho como assegurar se a listagem abaixo é extensa ou pequena, se comparada a diversidade dos *karawara* que existem no *iwá*. É possível pensar que, se o *iwá* é um local hiper-povoado por uma infinidade de seres *karawara*, os que apresento abaixo é uma pequena amostragem desse todo, porém são esses os *karawara* mais presentes na vida dos humanos, como pude perceber, e como os próprios Awá mencionam.

Como os *karawara* são muitos e por isso passíveis de diferentes recortes (por exemplo: caçadores ou não-caçadores; descem à terra ou nunca descem; perigosos ou mansos; dentre outras), a maioria dos que me foram mencionados são aqueles que freqüentam a terra (*wy*) e nela caçam, coletam ou descem para cantar e curar durante o ritual da *takaja*. Quanto a lista abaixo ressalto que: (1) transcrevo os nomes dos seres em

---

<sup>202</sup> E da mesma madeira branca (*irá nãñã*) que só existe no *iwá*, constroem os muitos moquéns que lá assam carnes.

letras maiúsculas pois trato-os como nomes próprios. (2) doravante, quando me referir a *nimá* na listagem que segue, a tradução que o leitor deve fazer é "duplo", e não "ser de criação", como sugeri em outras passagens. (3) embora trate cada espécie de *karawara* no singular lembro que existem muitos de cada tipo; (4) em negrito destaco o nome do *karawara* e o seu correspondente animal em português, para que o leitor faça uma associação direta; (5) quanto aos pássaros eles foram identificados através do *Guia de Campo de aves da Amazônia Brasileira*, de Tomas Sigrist (Sigrist, 2008). Eis os *karawara*.

- ***Makaró*** - trata-se de *karawara* cujo canto é muito importante aos Awá. Ele é um grande caçador de porcos, e o faz com o auxílio de sua espingarda (*maká*) cujos cartuchos são dotados de *tatá* (energia). Seu *nimá* terreno é o pássaro *makaró* (**pomba-galega**, *Patagioenas cayennensis*).
- ***Pu'uá Jará*** - um *karawara* muito importante por ser a epítome do caçador de guaribas. Seu canto é o mais lembrado durante uma caçada de guaribas, e sempre que o assunto são os bugios, ***Pu'uá Jará*** é lembrado de alguma forma. Um outro detalhe desse *karawara* é que ele é inimigo dos *kamará* celestes. Seu *nimá* terreno é o pássaro *pu'uá ky* (**pipira-de-bico-vermelho**, *Lamprospiza melanoleuca*).
- ***Takwariruy*** - é um *karawara* muito importante. Além de caçar porcos e tamanduás com suas flechas de taquara (*wy'y*), ele abre caminhos (*-pé*) do *iwá* até a terra (*wy*) para que outros *karawara* venham buscar água. ***Takwariruy*** sabe fazer um "caminho firme" (*pé hatã*), "como cimento" me disseram certa vez. ***Takwariruy*** é o próprio crepúsculo. As marcas vermelhas que eventualmente aparecem no céu durante o por-do-sol, é a trilha feita por ***Takwariruy***, e por onde os *karawara* passam levando água da terra para os patamares celestes. O *nimá* terrestre desse *karawara* são as folhas de uma taquara chamadas (*takwari ruy*).
- ***Japú Jará*** - como vimos no mito que explica a criação/separação entre os mundos, os humanos pediram ao pássaro *japú* (*japu*) - humano naquela época - que distanciasse o céu da terra, o que deu origem a atual cosmografia. Até hoje ***Japú Jará*** controla os patamares celestes (*iwá*), mantendo-os em distâncias seguras uns dos outros, para que não se afastem nem se aproximem muito da terra, ou entre

eles. Além disso esse *karawara* caça jabotis na terra, e no *iwá* sua esposa tem guaribas como animais de criação, além de ser ele (junto como o *karawara* chamado *japini'i jará*) o responsável por fazer os tapirís do céu. Isso se explica em parte pois seu *nimá* na terra é o pássaro *japú* (**Japu**, *Psarocolius decumanus*), famoso por construir grandes ninhos pendentes às árvores, que mais parecem grandes bolsas.

- ***Maihú Jará*** - trata-se da **jibóia** (*maihú*) celeste. No céu ele tem a aparência de um *karawara*, porém, ao descer à terra para caçar se transforma em jibóia, comendo animais como o veado, cotia e até mesmo porcos. Quando ainda vivia na terra (*wy*) junto com os humanos, ***Maihú Jará*** foi o responsável por roubar o fogo dos urubus e passá-lo à humanidade (ver anexo de mitos). Sempre que os Awá da terra matam uma jibóia, sabem que não se trata de ***Maihú Jará*** pois esse *karawara* caça em outras matas, distante dos humanos.
- ***Kaa Jará*** - um *karawara* que é um grande caçador de porcos e, além disso, aprisiona os *Tenetehara* que vivem no *iwá*. Ele é *jara* (no sentido aqui de "dono de animal") dos *Tenetehara* celestes. ***Kaa Jará*** mantém os *Tenetehara* presos pelo pescoço em cordas, tal como animais de criação. Por isso os *Tenetehara* celestes morrem de medo de ***Kaa Jará***. Seu duplo na terra é também uma espécie de **marimbondo** (*kaa*).
- ***Kaapé Pirãtxa'á*** - um *karawara* que tem os *kamará* como xerimbabos. Tal como *Kaa Jará* faz com os *Tenetehara*, ***Kaapé Pirãtxa'á*** mantém os *kamará* celestes amarrados em árvores perto de sua casa. Seu duplo na terra é também uma espécie de **marimbondo** (*kaa*).
- ***Wy'y Jará*** - são caçadores de guaribas. Como sabemos ***wy'y*** são as flechas feitas para matar guaribas, e ***Wy'y jará*** é a versão *karawara* dessas flechas.
- ***Taky Jará*** - *karawara* que se alimentam de bacabas, extrai seus alimentos tanto das bacabeiras celestes quanto desce a terra para coletar. Seu *nimá* na terra é um tipo de tucano chamado *takyna* (**tucano-de-bico-preto**, *Ramphastos vitellinus*).

- **Makaratõn Jará** - *karawara* que se alimentam de mel e larvas que vem buscar na terra. Seu *nimá* é um tipo de **pica-pau** que não consegui identificar.
- **Arirá Jará** - são caçadores de caititús. Seus *nimá* terrenos são os **morcegos arirá**.
- **Kamará Jará** - são as versões celestes dos **kamará (outros povos indígenas)**. São grandes guerreiros e tem os *karaí* como inimigos.
- **Manaky Jará** - é um *karawara* que nunca desce à terra. Ele é famoso por criar (*rikô*) centenas de animais de criação celestes (macacos, mutuns, jacus, nhambus, dentre outros). Seu *nimá* terreno é o **poraquê**, *manaky*.
- **Kãmitxiá Twirá** - *karawara* caçador de guariba. Seu *nimá* terreno é o **jaboti**, *kãmitxiá*.
- **Jatxiaihú Jará** - tal como o *karawara* "jaboti" acima, **Jatxiaihú Jará** também é um caçador de guaribas. Seu *nimá* terreno é a tartaruga de água doce *jatxiaihú* (**capininga**, *Trachemys adiutrix*).
- **Pacoain Jará** - *karawara* caçador de guaribas. Seu duplo terreno é o pássaro *pacoain* (um tipo de **rolinha**).
- **Juritxiú jará** - um caçador de guaribas. Seu duplo terreno são os pássaros *juritxiú* (três tipos de juriti: **juriti-pupu**, *Leptotila verreauxi*; **juriti-gemedeira**, *Leptotila rufaxila*; e **juriti-vermelha**, *Geotrygon violacea*).
- **Kiripí Txa'á** - é um caçador de sagüis (*atamari'i*), e é tido como o "chefe do céu". Seu *nimá* na terra é a palmeira *kiripí* (**palmeira ubim**, *Geonoma deversa*).
- **Amã Kiripí** - literalmente **mãe de kiripí** (o *karawara* acima), ela se alimenta de jabotis que outros *karawara* lhe fornece.
- **Wy'y Pokatxiá** - um *karawara* caçador de sagüis (*atamari'i*). Seu *nimá* terreno é um tipo de **taquara** (*wy'y*), mais fininha.

- *Amãtxa'á Pinihã* - trata-se de uma mulher que tem macacos-cuxiús como animais de criação e se alimenta de capiningas. Seu *nimá* na terra é um pássaro que não consegui identificar chamado *wamãtxi*.
- *Kirimitxi Txa'á* - um marimbondo que não pica. Esse *karawara* caça tatus. O mais importante desse *karawara* é o fato dele ser o responsável por ressuscitar os humanos ao chegarem no céu após a morte terrena (veremos a relação entre a morte e os *karawara* mais abaixo).
- *Hairá Jará* - trata-se de uma versão celeste do animal chamado *hairá* (papa-mel). Este *karawara* desce à terra para coletar grandes quantidades de mel.
- *Jua'í Jará* - um *karawara* cujo duplo terreno é um sapo chamado *jua'í*.
- *Wara Kakynha* - um *karawara* cujo duplo também é um sapo.
- *Kará Pyrana'i* - ao lado da macaxeira, é o único *karawara* cujo duplo é uma planta domesticada, o **cará** (*kará*). Este *karawara* não caça e é próximo aos *karaí* celestes.
- *Makatxi Txa'á* - um *karawara* caçador de porcos. Seu *nimá* terreno é a **macaxeira** (*makatxi*).
- *Jurahy Txa'á* - é um caçador de guaribas. Este *karawara* não possui nenhum correspondente terreno, só existe no *iwá*.
- *Takwarí Pinuhum Txa'á* - um *karawara* caçador de antas. seu *nimá* terreno é um tipo de **taquara** escura.
- *Warajú* - um *karawara* muito importante, cujo canto é um dos mais apreciados pelos Awá. Se alimenta de mel que extrai na terra. Seu duplo terrestre é uma espécie de **borboleta** (*paná*).
- *Kaawiú* - um *karawara* que aprisiona alguns *karaí* celestes como seus "animais de criação", por isso os *karaí* do *iwá* o temem muito. Seu duplo terreno é uma espécie de **marimbondo** (*kaa*).



- **Wy'yrará** - um caçador de veados. Seu *nimá* terreno é um tipo de **taquara** (wy'y)
- **Takwarí** - um *karawara* caçador de antas. seu *nimá* terreno é um tipo de taboquinha (finos bambús).
- **Jawajú** - um caçador de quatis. Seu *nimá* terreno é a **raposa** (*Jawajú*).
- **Wahá Jará** - um *karawara* caçador de veados. Seu *nimá* terreno é o **carangueijo-do-rio** (*wahá*).
- **Irapá Jará** - é uma espécie de "dono do arco" celeste. **Irapá Jará** faz arcos de caça sem qualquer ferramenta, os molda com as mãos e em seguida distribui aos outros *karawara*. Esse *karawara* tem a árvore **pau-d'arco** como *nimá* terrestre.
- **Airuhú Jará** - é uma *karawara* caçador de porcos. Seu duplo terreno é uma espécie de **papagaio**.
- **Txapei Jará** - um *karawara* caçador de macacos-pregos. Seu *nimá* terreno é o pássaro *txapei xoxó* (garrinchão-pai-avô, *Pheugopedius genibarbis*)
- **Hõa'ĩ Jará** - é um caçador de macacos-pregos. Seu *nimá* terreno é a palmeira **babaçu**.
- **Inajá Jará** - um *karawara* caçador guaribas. Seu *nimá* terreno é a palmeira **inajá** (*inajá*).
- **Jahá Jará** - um *karawara* caçador guaribas. Seu *nimá* na terra é o **açaizeiro** (*jahara*, "jussara").
- **Pinõwá Jará** - um *karawara* caçador guaribas. Seu *nimá* na terra é a **bacabeira** (*pinõwá*).
- **Takwarihú** - um *karawara* caçador de porcos. Seu *nimá* terreno é também um tipo de taquara ou taboquinha (não consegui identificar).

- **Kaky Jará** - é um *karawara* muito bravo (*imahy*), que vem à terra matar os *karai*. Seu *nimá* terreno é o pássaro *kaky* (**gralhão**, *Ibycter americanus*).
- **Uirahó Jará** - um caçador de preguiças, diversos macacos e guaribas. Seu *nimá* terreno são vários tipos de **gaviões** (*Uirahó*)
- **Taperemãm Txa'á** - um *karawara* cujo *nimá* terreno é um **papagaio** chamado *taperemãn*.
- **Iramê Jará** - um caçador de tucanos. Esse *karawara* vem à terra para olhar (*atxá*) as esposas e crianças. Quando um homem vai caçar e sua esposa permanece em casa o duplo celeste (*nimá*) do marido envia **Iramê Jará** à terra a fim de vigiar a esposa e os filhos de seu *jara*, para se certificar que estarão bem, e que nenhum homem vá manter relações sexuais com a mulher. De certa forma **Iramê Jará** são os "olhos dos marido" (*-mẽn atxá*, visão do marido, disseram), que quando vai ao *iwá* através da *takája* conversa com **Iramê Jará**. Por não ser um caçador como a maioria dos outros *karawara*, o *karawá* *Makaró* lhe fornece queixadas para se alimentar. Seu *nimá* na terra são os pássaros *iramê* (dois tipos de **anambé**: **anambé-branco-de-bochecha-parda** *Tityra inquisitor*; e **anambé-branco-de-rabo-preto**, *Tityra cayana*).
- **Wutú Jará** - um *karawara* que é o próprio **vento** (*wutú*), no *iwá* ele é humano, e desce à terra para quebrar galhos e mexer nas folhas. Quando ouvimos o barulho do vento é **Wutú Jará** que está cantando.
- **Japini'i Jará** - Tal como *japú jará*, esse *karawara* também constrói tapirís para a população celeste. Seu *nimá* na terra é o pássaro *japini'i* (**xexéu**, *Cacicus cela*), famoso por construir seus grandes ninhos pendurados nas árvores.
- **Panã'ĩ** - um *karawara* caçador de porcos. Seu *nimá* é uma **borboleta** chamada *paramuhú*.
- **Kiripó Jará** - um caçador de jabutis. Não consegui identificar seu *nimá* terreno.

- **Hakó Jará** - um *karawara* pescador, que só se alimenta de peixes. Seu *nimá* é o pássaro *hakó* (dois tipos de socó: **socó-boi-baio**, *Botaurus pinnatus*; e **socó-vermelho**, *Ixobrychus exilis*).
- **Akyry Jará** - um caçador de antas. Seu *nimá* na terra é uma espécie de maçarico chamado *akyry* (**Batuíra-de-coleira**, *Charadrius collaris*).
- **Imykyriama Jará** - um *karawara* que só vem à terra beber e buscar água. Seu *nimá* é uma espécie de gaivota chamada *imykyriama* (**Gaivota-alegre**, *Larus atricilla*). Tal gaivota é comum na bacia do Amazonas, principalmente na ilha de Marajó, e os Awá, embora estejam relativamente distantes da região endêmica dessa ave, disseram conhecer.
- **Uru Jará** - uma espécie de "dono dos urubus". De aparência humana, vive no céu dos urubus (*uru iwá*) que fica próximo à terra (*wy*). Esse *karawara* desce a terra para beber e buscar água.
- **Y'irará** - *karawara* caçador de veados (não consegui identificar o seu *nimá*).
- **Wiwí Jará** - um caçador de sagüis. Seu *nimá* terreno é o pássaro *wiwí* (**tiriba-de-hellmayr**, *Pyrrhura amazonum*).
- **Mitxirakaĩ** - um caçador de veados. Seu *nimá* na terra é o pássaro *mitxirakaĩ* (**inhambú-preto**, *Crypturellus cinereus*).
- **Manymy Jará** - esse *karawara* tem porcos como seus animais de criação no *iwá*. Seu *nimá* terreno é um tipo de **beija-flor** chamado *manymy*.
- **Hakurá Jará**- um *karawara* caçador de porcos. Seu *nimá* é o pássaro *hakurá* (**bacurau**, *Nyctidromus albicollis*).
- **Hakawã Jará** - um *karawara* que caça cobras para se alimentar. Seu *nimá* na terra é o pássaro *hakawã* (**acauã**, *Herpetotheres cachinnans*).

- **Jaritéa Uru** - um *karawara* que nunca desce à terra. Seu *nimá* é o **urubu-rei** (*Sarcoramphus papa*).
- **Karawara Merouã** - um caçador de macacos-pregos, preguiças e papa-mel. Seu *nimá* terreno são várias **moscas**, *merú*.
- **Takawarí Pini** - um *karawara* temido pelos *tapãna* do *iwá*. Seu *nimá* é um tipo de *taquara*.
- **Pãñãñáwhy Jará** - um *karawara* pescador, se alimenta de peixes. Seu *nimá* é o pássaro *pãñãñáwhy* (**martinho**, *Chloroceryle americana*).
- **Arapiã Jará** - um *karawara* cujo *nimá* é o pássaro *arapiã* (**ariramba-de-cauda-ruiva**, *Galbula ruficauda*).
- **Takãnihĩ Jará** - *karawara* que desce à terra para coletar açaí e bacaba. Seu *nimá* é um tipo de araçari chamado *takãnihĩ* (provavelmente trata-se do **araçari-de-bico-branco**, *Pteroglossus aracari*).
- **Jamukuní Jará** - um caçador de inhambus e macacos-prego. Seu *nimá* é um tipo de **gavião** chamado *jamukuní* (que não consegui identificar).
- **Makaraí** - trata-se de um *karawara* próximo aos *karaí*. Sua antiga esposa o trocou por seu irmão, fazendo com que ele se casasse novamente com uma mulher *karaí* celeste, passando a ter, por isso, uma relação de afinidade muito próxima com os não-indígenas do *iwá*.
- **Makarátxi'ĩn** - *karawara* que se alimenta de mel. Seu *nimá* terreno é um tipo de pica-pau que não consegui identificar.

Alguns *karawara* estão em patamares distantes, e nunca descem à terra, enquanto outros, se a visitam é apenas no ritual da *takaja*, ou em caçadas muito breves. Vejamos quais seres vivem muito distantes da terra (wy):

- **Arakú Jará** - *karawara* caçador de porcos. Vive em patamares longínquos. Esse *karawara* habitava os patamares próximos à terra, aqueles que os humanos conseguem alcançar, porém, após ser desprezado por sua esposa, fugiu para longe, sozinho, a fim de procurar outra mulher. Sempre que esse *karawara* desce a *takája* é com a intenção de olhar as mulheres humanas da terra, na tentativa de raptar alguma para o céu, por isso ele deve ser espantado assim que aparecer para cantar nas noites de *takája*. Seu *nimá* terreno é o pássaro *arakú* (**Saracura-três-potes** *Aramides cajanea*).
- **Araraky Jará** - um *karawara* que se alimenta exclusivamente de pequí. Seu *nimá* é a **araracanga** (*araraky*)
- **Jawá Ka'apará** - é um *karawara* onça (*jawá*). Ele desce à terra para caçar humanos e porcos. Esse *karawara* desce à noite, por isso é muito perigoso estar na mata durante a noite. Também desce para cantar na *takaja*, mas deve ser espantado quando isso ocorre e enviado de volta para o *iwá*.
- **Jawaruhú Jará** - um outro *karawara-onça*, e seu nome pode ser traduzido por "onça pintada celeste". No *iwá* possui uma aparência humana porém seu corpo é todo pintado como de uma onça, e seus dentes são grandes. Desce à terra se transformando em onça para se alimentar de porcos. Diferente de **Jawá Ka'apará**, esse *karawara* não come humanos.
- **Tamanô Jará** - um *karawara* que nunca desce à terra, habitante de patamares muito longínquos. Seu *nimá* na terra é o tamanduá (*tamanô*) longínquo, e os homens que vão ao *iwá* não os encontra.

Além destes acima, há um grupo de animais de caça que os humanos dizem possuir duplos celestes (*nimá*) porém não tem certeza quanto a isso, apenas supõem que existam baseados nas informações que lhes passaram os outros *karawara* que encontram no *iwá*. Além dos que estariam em patamares muito mais afastados e, devido à quentura e à grande distância, são impossíveis de serem alcançados. Os *karawara* são: **Araphá Jará (veado)**, **Akutxi Jará (cotia)**, **Warí Jará (guariba)** e **Ka'i Jará (macaco-prego)**. Se esses seres são mesmo *karawara* (como algumas pessoas afirmaram), não fazem parte do grupo que os

humanos se relacionam diretamente, fazendo com que os Awá saibam muito pouco sobre eles. Esses *jará* não descem a terra (nem na *takaja*, nem para caçar) e se alimentam de frutos (como a andiroba e a tatajuba), que colhem em árvores celestes.

Ainda existem dois *karawara* que vivem no patamar subterrâneo e lá caçam e fazem curas, tal os *karawara* que vimos aqui. Sobre eles consegui muito pouca informação, só sei que não sobem à terra pois a *takaja* não permite tal procedimento, ela só transporta humanos e *karawara* entre os patamares superiores e a terra:

- **Pirá Jará** - a tradução pode ser "dono dos peixes". É um caçador de inhambus.
- **Y'jará** - pode ser traduzido como "senhor das águas". Caça porcos com flechas de taboca e taquara, tal como os humanos, e diferente dos *karawara* celeste, suas flechas não são energizadas.

Poderia sugerir que esses dois seres *jara* (*Pirá Jará* e *Y'jará*) , são seres do tipo "donos", controladores/provedores de suas criaturas, ou idéias do tipo, no entanto os Awá não defendem tal axioma, e os consideram tal como *karawara*. São figuras conhecidas nas cosmologias sul-americanas, à diferença é que não são seres selvagens nem canibais (como é o Senhor da Água Araweté, por exemplo). Além de defini-los como caçadores-magníficos tal como grande parte dos *karawara*, prefiro pensá-los enquanto potências aquáticas (potência-peixe e potência-água), isto é, versões humanizadas de elementos naturais, associadas à esses elementos, tal como os *karawara* celestes são.

Além dos setenta e sete *karawara* listados acima, há outros menos citados, e que não pude identificar com precisão, seja o *nimá* terreno desses seres, ou lugar que ocupam:

- **Makapiratxa'á** - um *karawá* caçador de porcos (os caça com tabocas), não consegui identificar qual o seu *nimá* terreno.
- **Maniapy Txa'á** - tem como animais de criação no patamar celeste os macacos-pregos.
- **Makaripy** - seu *nimá* na terra é um pássaro que não consegui identificar. Esse *karawara* é um horticultor celeste e se alimenta de farinha de mandioca celeste (*iwá tyrymy*), que é branca como a de macaxeira.

- ***Jamukuné Jará*** - não caça na terra, mas se alimenta de macacos-pregos e inhambus.
- ***Txiwãkwãkwã Jará*** - um *karawara* caçador de guaribas.
- ***Tykwá Jará*** - um *karawara* caçador de antas.
- ***Tawata'í Jará*** - Soube apenas que é um *karawara*, de resto nada sei.
- Na aldeia Tiracambú ainda mencionaram os *karawara* ***Jutxa'ú*** (um tipo de espinho); e ***Panã txa'á*** (uma borboleta)

Além de todos acima, há seres que não são propriamente *karawara*:

***Maíra*** - Dispensa maiores comentários, o demiurgo vive no *iwá* até os dias de hoje, e é dito *taná* do *iwá* (um termo que já discuti), isto é, um líder/dono das aldeias celestes, aquele que as iniciou.

***Tapãna*** - há dois tipos de ***Tapãna***. Um tipo velho com barbas longas que nunca desce à terra, e os Awá dizem que os *karaí* são "netos" (*hamiarú*) destes, tal como os Awá são "netos" de ***Maíra***. Esses ***Tapãna***, foram os responsáveis por criarem os *karaí* depois que morreram de fome por viverem em uma mata pequena. Um outro é o ***Tapãna Mitxikain*** (*Tapãna pequeno*), são seres pequenos do tamanho de um toco de árvore (ou um "sapo gordo", ou ainda um "menino pequeno", como explicaram), com pintas vermelhas, que vivem espalhados pelo *iwá* e são os responsáveis pelos estampidos dos trovões que ouvimos aqui na terra. E os *karawara* tentam controlar esses seres para que não fiquem muito bravos. Raios e trovões tem origem diferente, um é produzido por esses *tapãna* e o outro pelas flechas dos *karawara*.

***Awy Jará*** - é uma espécie de raposa celeste de cor avermelhada, que desce à terra para devorar os humanos. Caso um Awá encontre com esse ser, não adianta atirar pois ele não morre com tiros nem flechas.

\*\*\*

Embora outros povos possuam termos cognatos ao *karawara* Awá-Guajá - e ainda os Asurini do Xingu identificando os seus *karovara* como "xamãs míticos", idéia que certamente se conecta aos *karawara* Awá-Guajá -, tais entidades podem ser bem entendidas se postas em comparação a uma outra categoria de seres muito bem apresentada na etnografia sul-americana, refiro-me aos *Mai* Araweté<sup>203</sup>. Parafraseando Viveiros de Castro em um paralelo quase idêntico (em forma e conteúdo), uma ventania pode ser interpretada pelos Awá somente como uma ventania, *wutú eté* ("apenas o vento"), ou como efeito de *wutú jará*. Este no entanto não seria um "dono do vento" responsável pelas ventanias independente de quando ocorram, mas sim uma causa-*karawara*, isto é, a manifestação de um ser celeste cuja forma de relação com o mundo é quebrar os galhos e mexer nas folhas.

Assim como os *Mai*, os *karawara* também são os seres "que se foram da terra na separação original". Assim, para os caso Awá, temos em *Maihú Jará* (a jibóia) um ex-humano que quando vivia na terra conseguiu enganar os urubus e roubar-lhes o fogo para que a humanidade deixasse de comer cru (ver mito anexo); ou *Japú Jará* (um tipo de xexéu) que foi o responsável por fazer a separação dos mundos como vimos no mito descrito no capítulo 2; ou ainda uma *karawara* mulher, uma velha, chamada *Jawara amỹ*, que segundo os Awá é a velha onça que cuidou de *Maíra* e seu irmão *Ajỹ* e hoje vive no *iwá*, e muito próxima do *karawara* chamado *makara'i* e dos *karaí* celestes.

Os *karawara* designam as entidades que vivem nos patamares celestes, como estamos vendo até aqui, e esses são inúmeros, além disso representam a perfeição (super) humana, da mesma forma que os *Mai* se encarnam aos Araweté. Na descrição de Viveiros de Castro:

(...) seres semelhantes aos Araweté, mas mais altos, mais fortes, de grandes barbas brancas, aspecto brilhante e esplêndido, decoração corporal profusa e elaborada, gosto pelos perfumes (o céu é perfumado), posse de muitas aves de estimação; sexualidade e vitalidade abundantes; mestria do canto; potência xamânica no mais alto grau (capaz de elevar o firmamento, ressucitar os mortos e dispensar a labuta agrícola); e, acima

---

<sup>203</sup> Lembro aqui que existe entre os Araweté a idéia do *Karoã*, que Viveiros de Castro traduz por "Senhor dos Morros" (tal como o exemplo Suruí de Laraia). Tal ser tem grandes plantações de taboca de flecha, e é um feroz canibal (Viveiros de Castro, 1986, p. 244).



de tudo, capacidade ou ciência do rejuvenescimento perpétuo: os *Mai* são imortais (Viveiros de Castro 1986, p. 212).

Das características acima, várias delas me foram descritas para os *karawara*: mais altos; mais fortes; decoração corporal profusa e elaborada; mestria do canto (o canto é dos *karawara*); potência xamânica no mais alto grau (os humanos curam com sua ajuda); e a capacidade de rejuvenescimento perpétuo atestando também a imortalidade dos *karawara* (como veremos abaixo).

Se as semelhanças são evidentes, as diferenças também são muitas. Ao contrário dos *Mai*, os *karawara* (todos *jara*) parecem ser seres hipóstase de espécies animais, vegetais etc. Não como "senhores" como encontramos em outras cosmologias (Tupis e não-Tupi), mas como "duplos" cuja existência transcende a relação senhor-xerimbabo. A noção de *jara*, como já vimos, é problematizada pelos Awá uma vez que uma tradução correta, para o caso dos *karawara*, é duplo, e não dono. ou ainda, como discutirei mais abaixo, aquele que detém o ponto de vista. Além disso, como já coloquei em capítulos anteriores, os *karawara* estão relacionados a uma "fauna-menor" (em tamanho e importância terrena), uma anti-fauna propriamente, quase imperceptível na terra, formada por diferentes espécies de marimbondos, borboletas, pequenos pássaros, gramíneas (como as taquaras) e palmeiras. E também, por isso, podem ser pensados enquanto "anti-donos", pois os Awá sabem mais sobre o que os *karawara* predam (*iká*) do que o que eles criam (*rikô*). Os correlatos celestes dos grandes animais (os animais de caça propriamente) se existem, não são importantes para os Awá e se situam em patamares distantes que os humanos desconhecem, muito acima dos patamares próximos. Tudo se passa como se os animais de caça fossem sempre tratados como presas (*ma'a*), bichos, para os humanos e os *karawara* comerem. Para uma interação sócio-cósmica preferem os pequenos animais.

Todos esses *karawara* são seres "comedores" (como descreve Viveiros de Castro para os seres comedores 'ã' que vivem no céu), à diferença que não são trazidos à terra para comer, como ocorre no xamanismo Araweté (e Parakanã, Asuriní do Xingú, dentre outros). Os Awá não possuem uma culinária diversificada, e incrementada por cultivares como ocorrem em vários outros povos Tupi, e por isso estão ausentes de suas práticas gastronômicas e rituais alimentos do tipo "xamanizáveis", como cauins, mingaus, beijos e tabaco (este último não é alimento propriamente, mas é cultivado e xamanizável). Mesmo o mel, que faz parte do xamanismo de diversos desses povos, não é "oferecido" aos

*karawara*, pois - além do fato dos Awá não oferecerem coisa alguma para os *karawara*, com exceção da *takája* para cantar - os próprios *karawara*, como vimos acima, descem à terra para extrair o mel, sem furar ou derrubar as árvores. Quando íamos coletar mel e encontrávamos pouca quantidade, ou caso ele estivesse oxidado, as pessoas diziam *karawara dohó iwa pe*, "os *karawara* levaram (o mel) para o céu".

São também "comedores" (embora os Awá não usem esse termo) pois são "caçadores", *watá ma'á*, e caçam somente aquilo que comem, e comem quase sempre um animal ou vegetal específico, como vimos na listagem acima. Uma das características mais interessantes atribuídas à essa população celeste, é a caça ultra-especializada à qual se dedicam. Cada *karawara* enfatiza um único (e as vezes mais que um) animal de caça. Esse que me parece ser um tema recorrente na Amazônia é enfatizado sobremaneira pelos Awá. O conteúdo dos cantos de cada *karawara* (como veremos abaixo) refere-se às presas caçadas, mais do que o próprio *karawara* em si. Por exemplo, ao ouvir da boca de alguém um canto muito entoado, como o do *karawara pu'uá*, pergunto: *ma'a karawá já?*, "de qual *karawara* é esse canto?", a resposta inevitavelmente será *warí iká já*, "é o canto para matar os guaribas", ou ainda, *warí já*, "é o canto dos guaribas". Canto dos guaribas nesse caso significa o "canto de caça aos guaribas" já que, como vimos na listagem acima, o *karawara pu'uá* seria a epítome de um caçador de guaribas. Para que eu soubesse qual *karawara* cantava determinado canto, precisava antes saber qual animal ele predava. Algo parecido com as flechas e outros objetos mágicos que caçam sozinhos, cada um especializado em um tipo de caça lembrado por Lévi-Strauss em alguns mitos, como do caçador *karajá* que, ajudado por uma rã, ganha zagaias milagrosas uma para cada tipo de alimento. Há também um mito que se refere a um caçador especializado, como o mito Warrau M241, que conta a saga do herói Haburi, um caçador exclusivamente de aves que um dia erra seu alvo e a partir daí sua vida se complica até virar uma rã que até hoje coxa dentro dos paus (Lévi-Strauss 1996, p. 196-197). São temas recorrentes em diversos povos, e que os Awá enfatizam sobremaneira, não na mitologia mas na cosmologia.

Muitos desses *jará* celestes se alimentam do mesmo alimento que o seu *nimá* (duplos) terrestre, como alguns *karawara* que são tucanos que se alimentam de bacabas; ou pica-paus, que se alimentam de larvas. A grande maioria dessas entidades, no entanto, não mantém uma dieta correlata aos seus *nimá*, ao contrário, como vimos, são caçadores e se alimentam de carne (*ho'okéra*) que caçam em grandes quantidades.

A maioria dos *Mai*, observa Viveiros de Castro, são também "comedores" de alimentos, oferecidos pelos Araweté. Ainda assim na especiação dos *Mai*, assim como dos *karawara*, eles aparecem como "comedores" de alimentos exclusivos. Viveiros de Castro não consegue explicar a, em suas palavras, quase nunca clara "relação entre as divindades 'comedoras' e seus alimentos". O que os Araweté sabem sobre essas divindades passa diretamente pelo discurso do xamã se cristalizando na cosmologia da comunidade, por isso quase nunca há uma conexão óbvia entre os *Mai* e seus alimentos, ou ainda, se comem ou não (já que nem todos são comedores (Viveiros de Castro 1986, p. 251-252).

Vejamos o processo:

Todas as cerimônias coletivas Araweté são organizadas sob essa forma: um banquete místico dos deuses e mortos, ao qual se segue a refeição humana (pois os deuses tomam do alimento, "mediante o poder xamânico", deixando intacta sua substância). Não se trata portanto de comensalidade, mas de prelibação divina do esforço produtivo da comunidade - isto é, de uma estrutura sacrificial. As "comidas dos deuses" são sempre aquelas que resultam da produção e consumo do grupo local como um todo; a noção se refere assim menos a certas espécies de alimentos que à forma coletiva de produzi-los e consumi-los: os cauins doce e alcoólico; os festins de peixe, mel e açaí; os jabotis e os guaribas; o mingau de batata-doce. Os deuses devem vir também comer da anta e do veado - animais que, pela quantidade de carne que fornecem, são repartidos e consumidos por mais de uma seção residencial. A única espécie de caça que, mesmo quando abatida em quantidade, nunca é objeto desta prelibação celeste, são os queixadas - alimento próprio dos humanos (não há porcos no céu), e carne sobre a qual não pesa nenhum tipo de restrição

Exceto pelo ritual da *takaja*, os Awá não possuem outras cerimônias coletivas, e na relação entre os humanos e os *karawara* não está estabelecida a possibilidade de oferendas e/ou sacrifício, como encontramos entre os Araweté, e em outros povos Tupi. Se os *Mai* Araweté são "deuses comedores" (de alimentos partilhados pelos vivos), os *karawara* Awá-Guajá são "deuses caçadores"; e enquanto seres como os *Mai* descem à terra para comer o que foi caçado pelos humanos, os *karawara* não gozam de tal privilégio, e eles mesmo devem produzir a sua comida, em outras palavras, caçar.

Todos carregam suas presas abatidas (*ma'a*) para o *iwá* e lá realizam as refeições. E, com exceção de alguns *karawara* (como um *karawara* onça chamado *jawá kaapará*) que comem carne crua, no geral, os *karawara* descem à terra apenas para caçar e não para comer. Os *karawara* não gostam da terra (*wy*), por isso suas caçadas são rápidas. Para eles (e como já coloquei no capítulo 1) a terra é um local sujo (*pinuhú*, "sujo", "preto") e feio (*mynyhy*), uma versão quase decadente do *iwá*. É por isso que a área onde os humanos constroem a *takaja*, tanto o seu interior quanto o pátio no entorno, deve ser varrida todos os dias, enquanto for a época do ritual, pois os *karawara* não podem pisar no chão sujo e os homens que dançam em volta não devem chegar no *iwá* com os pés ou o corpo sujos ou empoeirados. Não há poeira no *iwá*.

## A caça é música

Em 2008, quando o pequeno Majakaty (que na época tinha cerca de um ano) começou a formar as suas primeiras palavras, sua mãe feliz falava: "*Kwy*, Majakaty *jã*!", algo como "nossa, Majakaty está cantando!". *Jã mitixikáin*, "pouco-pequeno canto", pode ser chamado as primeiras palavras de uma criança, e por mais incrível que possa parecer, muitas crianças, além de tentar falar, fazem um esforço incondicional para cantar nos seus primeiros anos, acompanhando seus irmãos e parentes mais velhos. Os Awá gostam tanto de cantar, que podemos afirmar que cantam em todas as situações: antes de amanhecer acompanhando o nascer do sol avisando a uma seção residencial que o sol irá raiar; à noite para embalar as crianças no sono; nas caçadas, bem baixinho para que não sejam ouvidos, ou bem alto ao voltarem para a casa com a caça abatida; os cantos (*jã*) também manifestam alegria, prazer sexual, e a condição de se estar junto; canta-se também em momentos de tristeza, principalmente doenças, pois os cantos e a *takája* são as únicas matéria concretas do xamanismo Awá-Guajá; cantam mesmo até sem qualquer motivo aparente, só pelo prazer de soltar a voz. Uma das coisas que as crianças mais gostavam em mim eram os cantos de *karaí*: *karaí já*. O canto é uma forma utilizada em diferentes contextos, são dezenas de formas vocais, e às vezes parecia que - se os Awá são extremamente minimalistas em sua cultura material, tecnologia e culinária - canalizaram todo o seu potencial econômico, cognitivo e estético para a caça e música vocal. Um minimalismo radical através de uma complexa arte cuja representação é somente verbal.

Parafraseando Viveiros de Castro (op.cit, p. 530) em relação aos *Mai*, entre os Awá o canto é "o modo de manifestação essencial" dos *karawara*, tal como veremos no ritual da *takája*. Os humanos cantam as canções dos inúmeros seres, e todas revelam seus aspectos mais essenciais: as comidas que comem, as formas que caçam e outros detalhes de sua existência. Quando cheguei à aldeia Jurití, com dois gravadores (um analógico e um digital) todos só queriam gravar os cantos, por isso acabei reservando o gravador digital para meu uso pessoal, e gravar basicamente entrevistas, enquanto o analógico os jovens aprenderam a manuseá-lo com muita facilidade e passava de mão em mão para gravarem e ouvir os seus próprios cantos. A cada viagem que eu fazia para o campo levava comigo uma nova carga de fitas cassetes e que nunca eram suficientes. Gravamos cantos individuais, coletivos, na *takája*, na mata ou na aldeia, de dia e de noite. Era muito comum quando durante a minha estada de campo, as fitas terminavam as pessoas pedirem para gravar novos cantos por cima de cantos antigos, e assim eles faziam. No final de todas etapas de campo acabei acumulando 61 fitas cassetes com diversos tipos de canto, e tenho certeza, caso eu tivesse levado o dobro dessa quantidade elas estariam também preenchidas. Em resumo, os Awá adoram cantar!

Os cantos que executam na terra são os mesmos que os *karawara* produzem no *iwá*, justamente por serem esses cantos os cantos dos *karawara*, e os temas vão variar de acordo com o *karawara* - cada qual possui o seu tema específico. Existe um ideal de "cantar bonito" (*jã paryhy*), onde a duração e força do som são muito valorizadas. *Jã haty*, "cantar duro/forte" é como preferem seus cantos. Quando uma pessoa senta para cantar, pode permanecer por 40 minutos na mesma canção. Por isso quando me pediam para cantar, as nossas curtas canções deviam ser repetidas dezenas de vezes, para que (principalmente os pequenos) a compreendessem enquanto música (*jã*).

Quando eu me encaminhava de uma aldeia para outra o que mais queriam saber de mim era sobre os cantos dos outros Awá, pediam para que eu gravasse e levasse de um lugar para o outro suas canções. Todos ouviam com atenção o canto dos parentes distantes e comentavam sobre determinados temas e formas de cantar. perguntavam para mim a aparência física do cantor, e detalhes sobre a sua vida. Principalmente os homens, quando ouviam mulheres cantarem de forma encantadora ficavam muito animados e interessados. Já que *ajã parahy* ("cantar bonito") é uma das características mais apreciadas na estética da sedução Awá-Guajá.

Os cantos são referidos diretamente à presa que o *karawara*, dono do canto, caça. Por isso são também cantos de caça, entoados pelos Awá quando vão caçar (baixinho para não serem ouvidos) e, principalmente quando retornam (bem alto para que todos saibam que animal abateram). Piraima'a voltou de uma caçada cantando o canto de *uahá jará*; um carangueijo celeste, caçador de veados, e de longe todos comentavam que ele estava trazendo um veado para casa. Traduzir esses cantos é uma tarefa ainda por fazer, pois diferente das narrativas, o canto parece falar em um outro idioma, muitas vezes com gemidos e vocalizes que ocultavam totalmente as palavras. O canto é utilizado nas curas xamânicas e na caça, tendo tanto uma dimensão ritualística quanto cotidiana, e os cantores não se utilizam de nenhum instrumento de acompanhamento (chocalhos, flautas ou similares).

A tradução dos cantos fora algo impossível, principalmente nos contextos de vida diária, e as pouquíssimas traduções aproximadas que realizei foram em formas de "aulas de canto" que muitos ministraram-me visando a minha participação nos rituais da *takája*. Nessas aula aprendi um pouco sobre o teor das canções, mas nada que me permita tirar qualquer conclusão qualificada, e muito menos produzir uma antropologia da música. Há cantos como o dos *karawara Makaró* (um caçador de porco), *Pu'uá* (um caçador de guaribas) e *Warajú* (um coletor de mel) que são mais cantados do que outros, embora hajam dezenas (talvez centenas) de cantos<sup>204</sup>. Os cantos versam sobre detalhes como alvejar e sangrar um animal caçado; a perspicácia do caçador; dentre outros. Vejamos alguns exemplos de cantos, e comecemos pelo canto do *karawara Pu'uá*, um dos únicos cantos que consegui traduzir de forma aproximada, justamente por ser um dos mais cantados.

---

<sup>204</sup> As minhas tentativas de tradução com intérpretes sempre foram mal sucedidas. No início, como num rompante etnocêntrico (dentre tantos outros que experimentei no campo) achava que tratava-se de má vontade do tradutor, já que perdíamos por vezes horas e não saíamos do lugar. E pensei que se "pagasse" pelo serviço adiantaria (com meus objetos e coisas que tinha guardados comigo, como facas, cordas, isqueiros e o que mais eu tivesse). Mas, mesmo "pagando", não houve diferença na (pensava eu) "má vontade" dos tradutores. Foram tantas as confusões semânticas que decidi parar com as traduções formais. Para que eu traduzisse algumas canções, foi necessário realizar traduções internas à língua, do formato musical para o oral, e depois tentar traduzir para o português.

***Ajã Pu'uá (o canto de Pu'uá)***

*"Jahá jará warí, iká warí*

*Jahá naiauykĩ warí ipê*

*mẽ riapu'y ipê*

*warí imĩ, natxakí warí "*

(Tais estrofes são repetidas dezenas de vezes, acompanhadas de muitas vocalizações de forma ritmada)

**Tradução**

"Eu sou dono dos guaribas, eu mato guaribas

Eu não erro minha flecha quando atiro em um guariba

(depois de morto) As moscas zanzam em volta dele

O guariba está escondido, eu não o vejo (pois ele está com medo)"

**Outras partes ainda dizem:**

"Os Guaribas cantam, mas não como eu".

"Eu canto usando cocares e braceletes, por isso vou matar guaribas".

Muitas canções são parecidas na forma, o que muda são os conteúdos, a depender dos *karawara* a pouca letra que existe varia. Enfatizam o quanto o *karawara* é um bom caçador, a rapidez com que ele mata a presa, o gosto que tem por determinado alimento. Abaixo, como exemplo, temos o fragmento do canto de *Taky Jará*, um *karawara*-tucano que se alimenta de bacabas:

***Taky Jará jã (o canto de Taky Jará)***

*"Awá nakwei u'u pinõwá*

*Jahá akwá hamãe pinõwá u'u"*

(Tais estrofes são repetidas dezenas de vezes acompanhadas de muitas vocalizações de forma ritmada)

### **Tradução**

"Os humanos não sabem comer bacaba (como eu como)

Eu sei comer bacabas muito bem"

Lembro aqui que os humanos gostam muito de bacabas. Dentre todos os frutos é o que mais demonstram gostar, e sua época é esperada durante muitos meses - já que sua sazonalidade é bienal. As árvores são contadas na floresta, os humanos consomem grandes quantidades. Porém, segundo o canto, quem valoriza realmente a bacaba é o *karawara Taky Jará*, sugerindo uma certa incompletude dos humanos (caçadores incompletos, consumidores incompletos, extratores de mel incompletos), enquanto os *karawara* estão próximos de uma perfeição social. Os humanos parecem cantar como caçadores celestes, assim o fazem quando abatem suas presas, ou mesmo quando realizam um cerco a um grupo guaribas. Não cantam para os *karawara*, mas cantam como os *karawara*. Tornam-se *karawara* para cantar. Cantam o ponto de vista desses caçadores infalíveis que vivem no céu; e ao cantarem estão o mais próximo que conseguem alcançar de um ideal de caça.

Os *kamará jará* são versões celestes dos inimigos *kamará*, porém no *iwá*, sob a forma *karawara*, são inimigos dos *karaí* (os não-indígenas), e não dos Awá que lá vivem. E o canto desses *kamará jará* é algo que podemos denominar como "canções de guerra". Esse é o canto do inimigo (*kamará*), e desse canto os Awá se lembram em situações de conflitos com os não indígenas. Como aqui não há separação entre cantos de guerra, cotidianos ou rituais, ao contrário, todos são canções de *karawara*, utilizados também no ritual da *takája* e no xamanismo, o canto de *kamará jará* não tem como destino único ilustrar ou refletir uma situação de conflito com os *karaí* (os principais inimigos de *kamará jará*), mas, ao contrário, também é utilizado para celebrar. Vejamos essa canção:

### ***Kamará Jará já (o canto de Kamará Jará)***

"*Ajimahy karaí*

*karaí irirí*



*uru karai u'ú*

*takwari hawy wybe*

*takwari hawy hamãe*

*mapãrahy hawy karai"*

*kaúkjé*

### **Tradução**

"Eu tenho raiva dos karai

os *karai* são medrosos

os urubus vão comer os *karai*

a taquara (joga) o sangue (dos *karai*) no chão

minha taquara tem muito sangue

gosta do sangue dos *karai*

os *karai* tem medo"

Da mesma maneira, o canto dos karawara onças são formados por frases como: "Eu não crio porcos/ eu mato porcos de maneira muito rápida/ a minha taquara gosta do sangue dos porcos", e versos do gênero. Vejamos agora como o canto relaciona diretamente a vida da terra e do céu.

### ***Takája***

Além dos Awá-Guajá, outros povos montam "tocaías" para a realização de seu xamanismo (os Asurini do Xingu, Asurini do Tocantins e Parakanã são exemplos bem documentados). E apesar das diferenças entre elas, que variam (em formatos, usos e propósitos) tanto quanto são variadas as cosmologias desses povos, tais espaços se caracterizam por serem locais onde espíritos e divindades celestes se instalam ao visitarem

à terra, seja para se alimentar, cantar, dançar, ou curar. A tocaia Awá-Guajá, chamada *takája*, também possui características e propósitos semelhantes, à diferença de ser a única matéria de um ritual cujo objetivo é aproximar os *karawara* para cantar na terra, e propiciar que os homens viajem para o *iwá*, também para cantar. Assim que as chuvas cessam, lá pelos meses de junho-julho, as pessoas iniciam os rituais da *takája*, realizando-o por todo o verão.

\*\*\*

Em julho de 2007 se iniciava, e a chuva cada vez mais escassa sequer podia ser equiparada ao montante de abril, o mês com a maior incidência pluviométrica. Hemôkoma'á tinha 20 anos em 2007, casado com Panatxí, filha (ZD) de sua irmã Amapirahã (D), e pai de Mana'ĩ, que em 2007 estava com apenas um ano. “Hamô”, como o jovem é conhecido, seguia em direção a uma capoeira próxima a aldeia a fim de retirar folhas de babaçú, e me convidou a acompanhá-lo. Vamos três pois Jutxiá, seu sobrinho com quase a mesma idade, 18 anos, também vai ajudá-lo. Cortamos e empilhamos dezenas de palhas, o que tornou a tarefa de carregá-las bastante desgastante, e foram necessárias duas viagens entre a aldeia e a capoeira para que conseguíssemos transportar todas as folhas (e obviamente a quantidade que carreguei foi a terça parte do que foi carregado por Hamô e Jutxiá, afinal, como todos me lembravam durante os meus períodos de campo, eu era *memeka*, “mole”, “frágil”, “fraco”). Chegando à aldeia, as palhas foram utilizadas na construção da cabana (*takája*) onde ocorrerá o ritual em que os homens sobem ao *iwá* para encontrar os *karawara*.

Como já apresentei, das diversas modalidades de caça conhecidas entre os Awá-Guajá existe a caça de tocaia (*takája*), praticada por adultos e crianças. A *takája* é um abrigo de caça cujo principal objetivo é ocultar totalmente o caçador em seu interior, além de protegê-lo de eventuais ataques de animais, e pode ser construída tanto no solo quanto em cima de árvores, como já discutido. O propósito de Hemôkoma'á, quando esteve na capoeira extraindo folhas de babaçú, era também o de construir uma *takája*, mas, nesse caso, uma “*takája* ritual”, para os *karawara*. Ao chegar na aldeia, o jovem Hemôkomá'a construiu sozinho o que viria a ser essa *takája* ritual, e naquela noite os homens iriam para o céu (*iwá*).



Uma *takája* de caça feita pelo adolescente Jui'í com a finalidade de matar Mutuns (Mitũ) e Jacamins (Jacamĩ). Aldeia Jurití, 2007, foto: Uirá Garcia.

Figura 13



No alto da imagem, uma *takája* erguida pelo homem *Takya* na copa de uma árvore com a finalidade de capturar tucanos. Aldeia Jurití, 2007, foto, Uirá Garcia.

Figura 14

O abrigo ritual possui uma diferença crucial, se comparado as *takájas* de caça: o seu teto é vazado; as pontas das palhas não se encontram na parte superior a fim de ocultar a pessoa que estiver em seu interior, e é essa abertura para o céu, e a ausência de orifícios laterais, que distingue a *takája* ritual de uma de caça. Em outras palavras, enquanto na *takája* de caça, o caçador olha para frente (ou para a mata), na *takája* ritual o homem-xamã-cantador olha para cima (ou para o céu). É pela abertura superior da *takája* que os homens conseguem se transportar até o *iwá*. São colocadas várias camadas de palhas de forma que quem esteja na parte exterior não tenha qualquer contato visual com o interior, e vice-versa. A entrada e a saída dos homens, é propiciada por uma abertura frontal, também bem fechada por palhas entrelaçadas, como vemos abaixo.



***Hemôkoma'á montando a takája. Aldeia Jurití, 2007, foto: Uirá Garcia***  
**Figura 15**



***A takája do Karawara, no detalhe Mana'í, filho de Hemôkoma'á. Aldeia Jurití, 2007, foto: Uirá Garcia***

**Figura 16**

A construção da *takája* Awá-Guajá não obedece nenhuma prescrição ritual ou regra de conduta, diferente, por exemplo, da "*tokasa*" dos Asurini Akuawá. Andrade observa que



para os Asurini "a colocação das folhas é feita de tal forma que o construtor termina a tarefa dentro da *tokasa*. Ele só pode sair de lá de dentro após cantar a *música da tokasa* (...). Caso a canção não seja logo executada (pelo construtor ou outra pessoa que a saiba), o construtor pode morrer" (Andrade 1992, p. 99-100). Se o evento noturno é de pouco cerimonialismo e marcado por grande informalidade (como veremos abaixo), a construção *takája* então, se parece com uma atividade ordinária, quase sem importância. Eu mesmo fui instado diversas vezes para entrar e conhecer a *takaja* por dentro (sempre durante o dia, pois à noite tudo é diferente). Ainda que seja construída de uma forma um tanto deslustrada (sem prédica, cerimônia, ou um mínimo cuidado ritual), a construção da *takája* é algo que produz grande alegria a todos, principalmente nas crianças que inserem o abrigo ritual em suas brincadeiras, entrando e saindo livremente da *takája* em suas brincadeiras diurnas; ou ainda as mulheres que fazem questão de varrer o seu entorno antes e depois dela erguida, e assim passam varrendo durante todo o verão. A *takája* no centro da aldeia nos meses de seca é algo que os Awá-Guajá apreciam bastante, e guardam certo orgulho, eu arriscaria em afirmar. Porém é um orgulho que não parece diretamente relacionado ao cerimonialismo ou qualquer tipo de sermão, mas a algo de uma outra natureza - que não saberia explicar -, relacionado à boa vida do verão e ao prazer que os homens cultivam em ir ao iwá e cantar com os *karawara*.

Descrever o ritual da *takája* entre os Awá é quase que descrever um não-ritual, ou melhor, é produzir uma daquelas "listas de ausência" (repetindo as palavras de Viveiros de Castro) que todos os estudiosos dos povos Tupi são obrigados a fazer em uma ou outra descrição etnográfica, seja ela no plano econômico, social ou ritual; e talvez a cosmologia seja a única esfera em que os Tupi não reservem parcimônia, em todas as outras há uma certa frugalidade (menor ou maior a depender do caso etnográfico). Na composição do ritual Awá-Guajá, o ambiente da aldeia em nada se modifica durante as noites em que ele ocorre; por isso aqui segue uma "lista de ausências": nada é levado ao pátio; nenhuma reza é realizada; comidas não são preparadas cerimonialmente; e nem mesmo a caça de animais específicos está prescrita, istoé, não há caças rituais. Além disso, não há flautas, cigarros, mingaus, bebidas fermentadas, danças com animais; nem distinção entre "alimentos cotidianos" e "alimentos rituais" (como encontramos em diversos povos, entre eles os Parakanã, ver Fausto 2001, p. 422), até por que não existem alimentos no ritual.

À exceção da *takája* que se encontra no centro do pátio, a única preparação especial está em, desde alguns dias antes da montagem da *takája*, que algumas pessoas se

mobilizem para capinar todo o mato acumulado durante o inverno no centro da aldeia. Uma vez o pátio limpo, pode-se começar a montagem da *takája*, que é erguida em pouco tempo, cerca de quarenta minutos. No início da noite os homens começam a entoar seus cantos muito alto, e aos poucos começam a se adornar. Suas esposas os ajudam a se paramentar, e quando um homem é solteiro (ou sua esposa ainda criança) recebe o auxílio de sua irmã, cunhada, ou até mesmo de um outro homem. A ornamentação dos homens consiste em braceletes com penas de tucano chamados *jamakwá* e um cocar formado com as mesmas penas chamado *jakytá*. No corpo - coxas, virilha, torço, braços, rosto e em volta dos pulsos, como um bracelete - e nos cabelos são afixadas a penugem branca da harpia, gaviões ou urubu-rei, presas com a resina cheirosa da amescla (*Trattinnickia burseraefolia*), chamada *jawarakô*. Os braceletes de penugem branca podem ser feitos de duas formas: ou as penugens são coladas diretamente no pulso com a resina; ou são amarradas na fibra de tucum, feito uma pulseira atada ao punho. Uma vez paramentados podem começar o ritual.

A noite já se instalou, e a partir de agora quanto menos luz perto da *takája* melhor. Enquanto se adornam, os homens cantam, e uma vez prontos se dirigem em direção a *takája* cantando e dançando passos específicos do ritual: as duas mãos entrelaçadas sobre o peito e, sem mudar a postura das mãos, levantam e abaixam o corpo como os passos de uma ave a ciscar o chão, essa é uma das danças (*panã* "dançar") executadas pelos *karawara* no céu, e imitadas pelos humanos na terra. A única luminosidade em volta da *takája* é o fogo de uma casa que queima bem baixinho para espantar o frio; a escuridão é uma das marcas do ritual. Os *karawara* só descem à terra se estiver tudo escuro, pois, mesmo vindo caçar durante o dia, não gostam da luminosidade terrena. É importante lembrar toda cantoria na *takája* é noturna, e nunca cantam e dançam durante o dia, tão pouco existem festas que durem dias seguidos. Se o ritual da *takája* for realizado durante noites seguidas (o que varia muito), ele é interrompido na madrugada, no dia seguinte todos voltam as suas atividades cotidianas, e a noite uma nova sessão é iniciada.



**Hemôkoma'á sendo paramentado para o ritual com a ajuda de sua esposa (ZD) Panatxí (c/ a lanterna) e sua cunhada (Z) Aparãñã'ĩ. Aldeia Jurití, 2007, foto: Uirá Garcia**

**Figura 17**



**Hemôkoma'á pronto para o ritual. Aldeia Jurití, 2007, foto: Uirá Garcia**

**Figura 18**





Pinawátxiá se paramenta para o ritual com ajuda de Takya. Aldeia Jurití, 2007, foto: Uirá Garcia

Figura 19



Dois irmãos, Pinawátxiá e Uirahó dançam juntos durante o ritual, ao fundo se vê a *takája*.

Aldeia Jurití, 2007, foto: Uirá Garcia

Figura 20

A cantoria e a dança se iniciam enquanto, um de cada vez, os homens adentram para cantar na *takája*. No início o clima é de uma informalidade assustadora, enquanto algumas pessoas estão completamente envolvidas com o ritual, outras vão e vem, ainda procurando uma refeição para fazer; pessoas que não estejam diretamente envolvidas, conversam bem alto como se nada de mais especial estivesse ocorrendo; as crianças correm em volta da *takájaia* fazendo algazarra entre si enquanto os adultos estão compenetrados em cantar; no entanto, nenhum desses acontecimentos afeta a dinâmica do evento.

Uma vez dentro *takája* o homem inicia uma sucessão de cantos que é entoado com toda força, e quase sempre iniciando com o *jã Makaró*, "canto do (*karawara*) *Makaró*", que como já mencionei, é quase que uma epítome de um caçador de porcos. Do lado de fora da *takája*, homens, mulheres e, por vezes, no início do ritual, crianças, seguem cantando. É possível perceber o som da voz masculina no interior da *takája* se deslocando de um lado para outro, já que o homem que se encontra dentro está dançando em movimentos circulares. De repente ouve-se o barulho de um salto e um silêncio mortal no interior do abrigo, o homem foi para o céu, "*ohó iwá*", alguém comenta. Nessa hora a esposa, ou irmã, ou qualquer outra mulher ligada ao viajante celeste inicia um canto frenético, e só a partir daí podemos enxergar a importância das mulheres durante ritual, pois sem elas dificilmente os homens conseguiriam voltar para casa (*iwy*, "voltar"). Após subir ao céu, um homem pode permanecer por lá um tempo relativamente longo que, até onde presenciei, pode variar de 15 minutos até algumas horas, embora a média talvez seja de meia hora, e o ritual em si pode durar desde duas, até seis horas, ou mais.

Uirahó me explicava que se as esposas não cantassem aqui na terra, o marido que estivesse no céu não conseguiria encontrar o caminho de volta para casa, pois devido a vastidão do lugar, e os diversos céus que ele visita em sua viagem, seria muito fácil se perder por lá. O canto das esposas é o único elo que permite a conexão do céu e da terra. Enquanto seus maridos estão na viagem celeste, as mulheres daqui cantam e são ouvidas por seu duplo celeste (*nimá*). Os solidários duplos celestes das esposas falam ao homem: "volte para a terra (*aiwy wybe*), volte para ouvir sua esposa cantar, ela está te chamando". Por isso todo canto feminino, durante o ritual da *takája* é uma espécie de chamamento, para que o homem volte para casa.

Em uma madrugada, já muito tarde, Muturuhum havia restado sozinho na *takája*, pois como todos já haviam cantado bastante - e depois de muitas idas e vindas ao céu -

foram dormir. Muturuhum foi o último a entrar na *takája* porém, aparentemente, não havia ninguém para cantar para ele, pois sua esposa Amypirawãe estava deitada na rede. Assim que o homem entrou na *takája* a mulher sequer abriu os olhos ou mudou de posição, mas mesmo deitada em sua rede iniciou um canto baixo e constante, o suficiente para que seu marido fizesse uma boa viagem. É claro que outras e outros podem cantar (irmãs ou irmãos, cunhadas ou filhas), nada impede, porém é muito comum que a esposa cante para o marido. Ela, portanto é fundamental em todo o processo de "ida para o céu" (*ohó iwá pe*) como denominam os Awá-Guajá, e sem elas não há ritual da *takája*. A conjugalidade pontua todo o ritual pois são as esposas celestes que cantam, "lá em cima" (*watê*), o canto das esposas terrenas; elas que ouvem as mulheres da terra (que para elas são *harapihiara*, seus "duplos"), e informam aos Awá que estão no céu o caminho de volta e, sobretudo, que é hora de voltar. Isso me leva a aventar que não existem viagens ao céu (e portanto xamanismo), sem que os homens estabeleçam algum tipo de relação conjugal com mulheres *karawara*. Essas esposas celestes, muitas vezes, descem à *takája* a fim de procurar por seus maridos terrenos, como aconteceu certa vez que Uirahó estava ausente da aldeia (talvez estivesse no caminho de volta de uma caçada) e sua esposa Airuhua foi chamada por outras pessoas para perto da *takája* pois a esposa celeste, *iwá imirikôa* (assim me foi dito "a esposa" e não "uma esposa") estava querendo ouvir-lhe cantar, mas como todos os *karawara*, ela voltou rapidamente para o céu. Quando pedi para que Airuhua me explicasse a situação ela respondeu muito tranquilamente em português: "é a mulher do céu, ela veio procurar o marido mas ele tá caçando!", o marido em questão era o seu próprio marido.

Enquanto seus pares cantam em volta da *takája*, um homem, ao adentrá-la, permanece no interior da mesma ainda por alguns minutos, cantando e dançando até que consegue subir. Assim com acontece nos sonhos (*imuhy*), o *ipirera* (couro), o corpo da pessoa, permanece no interior da *takája*, despossuído de seu *haitekéra* (princípio vital). É portanto o *haitekéra* que se desprende do *ipirera* e viaja até o céu (*iwá*). Chegando ao *iwá*, depois de muito subir, o homem encontra o primeiro patamar onde só há daquela água quente, *'ya hakú* (controlada por *Maíra*), e que à época das chuvas inunda a terra na forma de grandes temporais. Durante o verão, quando ocorre o ritual da *takája*, o nível de água nesse primeiro patamar é muito baixo, a lama toma o lugar das águas, e o grande lago de

águas borbulhantes e vermelhas lá existente está praticamente vazio - esse patamar, também chamado *iwá*, não possui nenhum nome em especial<sup>205</sup>.

Para se chegar a aldeia dos mortos e dos *karawara*, é necessário atravessar este céu intermediário. Uma vez neste primeiro patamar, o viajante celeste não deve permanecer muito tempo, pois além das águas borbulhantes (que já mataram muitas crianças *karawara* que sem querer caíram nesse lago) vivem jacarés (*jakaré*) grandes e famintos (que, segundo algumas versões, comeriam os humanos que lá chegam). Por isso deve se subir novamente e, agora sim, alcançar a morada dos *karawara*, também chamada de *karawá ripá*, "aldeia dos *karawara*", local onde estão os *harapihiara* (parentes próximos, cognatos) e *harapihianã* (parentes distantes, não-cognatos), pois os Awá defendem fervorosamente uma semelhança direta entre eles e os *karawara*. A partir daí os cosmonautas podem acessar outros muitos patamares celestes os quais, segundo muitos me relataram, são incontáveis. Além disso, como escrevi no capítulo 1, o "céu intermediário" das águas quentes, não é justaposto aos outros *iwá*, mas se encontra deslocadamente abaixo. A terra dos *karawara* estaria mais para cima e para frente, bem distante da *wy* (terra). O céu que podemos observar da terra é somente este céu intermediário, a primeira parada dos homens quando estão em trânsito no ritual da *takája*.

Subir é perigoso sempre. Uma atividade ultra-especializada. Os *karawara* convidam insistentemente os homens para que subam ainda mais, em outros céus para que comam banquetes magníficos em outras aldeias; para que adquiram outras esposas celestes; conheçam outros seres; ouçam outros cantos e vejam outras danças. Os humanos no entanto sabem que isso implicaria na morte, já que, devido à distância, não ouviriam mais as suas esposas cantando e se perderiam para sempre. Não se deve andar (*watá*) muito no *iwá*. O canto das mulheres terrenas é ouvido como um canto de procura, e os homens falam para os *karawara*: "estão ouvindo a minha esposa cantar na terra?, ouçam!, ela está me procurando por isso está cantando, tenho que voltar". Os *parentes* celestes ainda perguntam sobre as mulheres terrenas, pois nutrem grande interesse por elas. Os humanos devem

---

<sup>205</sup> Pelo que parece, a única condição para se realizar o ritual é que as chuvas já tenham terminado, e para tanto duas explicações foram dadas e imagino que sejam complementares. A primeira é que no período das chuvas, durante a subida para o céu, os homens molhariam todos as suas penas e estragariam seu adornos corporais, condição fundamental para que haja o ritual. A segunda, é que no *iwá* haveria uma espécie de porta que só abriria durante a seca, mesmo que um homem conseguisse chegar lá ele a encontraria fechada e não conseguiria entrar. Lembro ainda que é na região desse primeiro céu que estão o sol e a lua que iluminam a terra de cima para baixo, tal como uma lâmpada iluminaria uma sala. Sol (*kwarahy*) e lua (*jiahy*) ficam na base desse primeiro céu com o seu "foco" apontado para a terra, dando a volta no céu durante o dia e passando por baixo da terra durante a noite.

explicar que elas ficaram na terra, pois não podem subir, e os *karawara* insistem para que os humanos as levem até lá. Ao indagá-los uma única vez sobre a possibilidade das mulheres irem ao *iwá*, foram taxativos ao dizerem que as mulheres não podem ir pois não saberiam como chegar, além de serem cobiçadas pelos *karawara* celestes. Em outras palavras elas morreriam.

A visita dos humanos ao *iwá*, durante o ritual da *takája*, é (lá nos patamares superiores) marcado pelo canto (*jã*), dança (*panã*) e comensalidade (*u'u*), é disso que se trata os encontros celestes, uma vez que caçar (e comer) e cantar é o que marca boa parte da vida humana. Os diversos *karawara* entoam seus cantos característicos, e os fazem sempre de uma forma superior a dos visitantes humanos, e ainda pedem para os humanos cantarem. Os *karawara* ainda dançam com suas flechas energizadas nas costas, danças repletas de brilho; são as mesmas flechas que utilizam para caçarem na terra, e que matam suas presas sem causar-lhe nenhum ferimento. Os raios do céu, principalmente aqueles que aparecem à noite, são o resultado das flechas com energia (*tatá*) desses *karawara*, e quando alguém olhar para o céu e notar os raios, certamente exclamará: "*karawá panã!*", os "*karawara* estão dançando!". Por isso, na terra, uma outra forma dos homens dançarem fora da *takája* é colocarem cera de maçaranduba ou jatobá na ponta de uma taquara (ou outra madeira fina) e dançar com ela apoiada sobre os ombros, tal como os *karawara* com suas flechas, o que causa um efeito visual fantástico. Há ainda dois *karawara* chamados *Japú Jará* (pássaro japú) e *Japini'i Jará* (xexéu) que por serem construtores de tapiris no céu, lá dançam com palhas sobre as costas. Por isso os homens ao cantarem seus temas durante o ritual da *takája*, dançam segurando palhas secas nas costas como esses *karawara*.

Quanto à comensalidade, ela parece ser uma espécie de "oferenda às avessas", diferente de outros povos Tupi que preparam rituais com banquetes específicos para suas entidades sobrenaturais, que descem à terra para se alimentar (como já expus acima). Entre os Awá, são os *karawara* que lhes oferecem comida. Como já sugeri há grande fartura no *iwá*, já que os caçadores magníficos que lá habitam conseguem carnes com tanta facilidade que nem sequer as estocam. Além disso, a farinha é branca e quase doce (*hẽ'ẽ*) de tão gostosa, os frutos são maiores, e as quantidades de mel descomunais. Assim os *karawara* disponibilizam toda essa fartura para os humanos que lá conseguem chegar, quase que um oposto do que vemos em outras formas de xamanismo, onde são os deuses que descem

para comer. Os homens que alcançam o céu são unânimes ao lembrar que os *karawara* tentam prendê-los lá pela fartura e abundância das refeições.

Assim, uma vez no *iwá*, um homem encontra seus parentes, canta e come com eles, escutando seus conselhos, desde a escolha de um nome, notícias sobre caçadas, sobre a cura de enfermos (quando existem), e mesmo bens são disponibilizadas pelos *karawara*. Uirahó confirmou já ter trazido alguns cartuchos (de espingarda calibre 20) ganhos de presente dos *karai* celestes. Tive o prazer de presenciar a preparação dos caçadores para uma caçada de porcos, cujo rastro da vara aparecera no dia seguinte a uma noite de ritual. Uirahó me disse com tranquilidade que havia pedido para seus *parentes* mandarem os animais para que fossem caçados. Nunca encontram *Maíra* no *iwá* durante época em que sobem, pois o verão (*kwarahy*) é a época em que *Maíra* (além de alguns *karawara* que não saberia apontar) se ausenta para longe e vai para a “casa de seus sogros”. Durante o ritual da *takája* os Awá-Guajá só se encontram com os parentes mortos (tornados *karawara*, como veremos logo abaixo), além dos *tenetehara* e *karai* celestes, e os diversos *jaras* que já elenquei acima.

### ***Arú karawara*, "trazer os *karawara*"**

Uma das coisas mais impressionantes no ritual da *takája*, tanto quanto a subida dos homens ao céu, é a descida dos *karawara* para cantarem e dançarem na *takája*. Uma vez que um homem vai para o céu, o silêncio reina no interior da *takája* e só é ouvida o som da cantoria externa, sobretudo das mulheres. Esse estado permanece por longos minutos (dez, quinze ou mais). Todavia, passado algum tempo, as folhas da *takája* tremulam de cima abaixo e ouve-se o barulho de um pulo, dois pés pisaram o chão simultaneamente, e algum visitante celeste veio à terra (*wy*) cantar.

Uma vez que o homem sobe ao céu o seu *ipirera* (corpo) se encontra vazio no interior da *takája*, sendo utilizado como uma pele pelos *karawara* (sejam, onça, gavião, pássaros, marimbondos, *karai*, *tenetehara* e a infinidade de seres que vivem no *iwá* e descem para cantar). Quem sobe ao céu é dito "trazer os *karawara*", *arú karawá*; uma vez no *iwá* ele diz aos seres de lá: "Desçam, vão ver os seus parentes na terra!". Alguns são bem vindos, outros (como as onças celestes) devem ser espantados. Para isso, uma criança, se alguma ainda estiver acordada, uma mulher, ou um homem, batem com vigor nas

paredes de folha da *takája*. Um pedaço de pau (*wirá*) é utilizado para bater na *takája* visando enviar o visitante indesejado de volta para o céu. A *takája* é um local perigoso pois é aberta à diversos tipos de seres, inclusive alguns que intentam levar esposas da terra, ou mesmo sair da *takája*, por isso os homens que os trazem devem controlá-los e, em alguns casos, espantá-los de volta, batendo na *takája*. Durante o ritual não é permitida a entrada de nenhuma mulher ou criança nesse abrigo ritual.

Cada *karawara* possui especificidades em seus cantos, de modo que todas as pessoas que estão do lado de fora da *takája* sabem exatamente qual ser está em seu interior, e todos descem à *takája*: onça (*jawara*), papa-mel (*hairá*), jibóia (*maihú*), jacaré (*jakaré*), gavião (*uirahó*), pererecas, poraquê (*maraky*) dentre outros. Além desses, os *karai* e *kamará* celestes também descem; estes últimos carregam pinturas corporais feitas com urucum e jenipapo. Os *karawara* que descem do céu além de cantar, emitem os sons característicos de seus duplos terrestres, sugerindo que, sim, os *karawara* são versões humanas e celestes (isto é, duplos) de animais terrenos. Os Awá dizem que quem emite os rugidos e cantos de animais são os filhos dos *karawara* que os acompanham à *takája* pois esses, por serem crianças, ainda não sabem cantar. Desta forma, é possível ouvir a onça e seu rosnado; o som gutural de porcos; o canto do gavião; e até mesmo um improvável morcego (*arirá*) que veio a terra cantar. Alguns seres animais como os *jakaré jará* (que vivem no patamar alagado) e *wari jará* (um guariba agressivo de cor vermelha) também vêm para a *takája*.

Os *kamará* e *karai* celestes que vêm a terra festejar, são bem vindos ao ritual e não são espantados, e todos eles cantam muito bem. Enquanto um Awá-Guajá terreno permanece no céu por cerca de meia hora (um pouco mais ou menos), as vindas dos *karawara* são bem rápidas, duram poucos minutos, e logo que um retorne ao *iwá*, outro desce imediatamente. Após algum tempo no *iwá*, é o momento do homem retornar a terra. A descida, como me foi relatada por Hemôkomá'á, é suave e pode ser comparada à queda de uma “folha”, esta seria mais uma razão para os meninos jovens não irem ao *iwá*, eles não saberiam como descer, poderiam cair na descida e morrer. Houve noites em que os homens tiveram que ser breves, com a duração do ritual muito curta (cerca de duas horas), pois o *iwá* naqueles dias estava insuportavelmente quente, e os humanos não agüentaram permanecer por lá. Em todo caso é esse *iwá hakú*, "calor do céu", que os humanos trazem na volta à terra e sopram em suas esposas e crianças, possuindo funções terapêuticas.

O processo de cura consiste basicamente em trazer o "calor do céu" (*iwá hakú*), esse ar terapêutico que é soprado pelo homem-xamã em diversas partes do corpo da pessoa que tanto atua de forma preventiva, fortalecendo o corpo, ou pode curar um enfermo se administrado em doses mais intensas. Uma outra forma de mencionar essas curas é *arú iwá jã*, "trazer a música do céu": o canto, os *karawara* e a cura estão diretamente relacionados. É pelo canto que os homens se comunicam com os *karawara* que lhes auxiliam nas curas, o canto é quase um bem material, algo externo produzido pelos *karawara* e utilizado pelos humanos.

Quando os homens descem do céu, e saem da *takája* em direção às suas esposas e filhos para soprá-los (*pyy*) e curá-los, sempre haverá um *karawara* dentro da *takája* que (de longe) o auxilia, e só quem vê os *karawara* são os homens que cantam e curam. Segundo me informou Uirahó, os *karawara* "falam" com os Awá de dentro da *takája*, e idéias como *atxá iwá* ("olhar o céu") *anhã takája* ("cantar na *takája*"), *arú karawá* ("trazer *karawara*") e *arú hakú* ("trazer o calor"), são todos sinônimos para "curar". Enquanto os *karawara* estão na *takája* os humanos os ouvem e conseguem soprar os vivos, tirar as doenças e colocar-lhes saúde. Trata-se de um xamanismo padrão, acessível a todos os homens (quase como uma imposição de gênero), e está longe de ser um conhecimento especializado. Se perguntarmos a qualquer um na aldeia Jurití quem lá saberia "tirar" ou "soprar" doenças" (*hahy*, "dores"), todos os homens adultos serão apontados, pois todos conseguem ir para o céu e trazer o "calor". Isso não quer dizer que todos tenham o mesmo nível de excelência, por isso Txiparamãntxiá, um homem mais velho, é considerado o melhor curador da aldeia. Muitos homens recorrem a ele quando eles mesmos não conseguem curar seus parentes próximos. Lembro ainda que não encontrei um termo na língua Guajá para o especialista em cura.

As doenças, como já vimos, tem causas variadas, e a terapêutica Awá-Guajá mistura os cantos e os remédios tradicionais. Houve uma ocasião, enquanto trabalhávamos na roça, que encontramos com um pequeno veado foboca (*arapa'tí*), que logo fugiu. Na mesma tarde o jovem Jutxa'á, que estava conosco na roça, caiu doente com muita febre e calafrios. Sabemos que os veados são animais de criação dos *ajy*, por isso lançou-lhe *ha'aera*. Naquela mesma noite seu padraço teve que tirar-lhe as doenças (*hahy*). Tratava-se de um mês de inverno e nas chuvas os homens não sobem ao céu pela *takája*, e trazem os *karawara* para dentro de seus corpos com o canto, o único agente concreto do xamanismo Awá-Guajá. Os Awá não utilizam de tabaco nem bebidas fortificantes ao curador. O



máximo que utilizam são os remédios da floresta como auxílio da cura, porém o básico é o canto (-jã) e o sopro (-tũ): o canto para trazer o *karawara* e o sopro para tirar a doença.

Quando um homem canta, o *karawara* se instala em seu peito que lhe comunica os procedimentos, orientando os homens nas curas, tal como espíritos auxiliares, e o homem canta ainda mais alto. Essas curas são chamadas simplesmente de *karawara* ou *arú karawá*, "trazer *karawara*", tal qual a acepção comum de "feitiço" que vimos em outras paisagens. Os *karawara* Awá-Guajá se conectam parcialmente a essa idéia de feitiço e contra-feitiço, mas não podem ser traduzidos literalmente assim, pois, antes, são seres que dominam a cura, cura esta que também é chamada de *karawara*. O agente terapêutico (chamemos assim) soprado pelos homens, o calor do *iwá*, serve para tirar o agente patogênico (*ha'aera*) do corpo das pessoas. Por isso que, para os animais o *ha'aera* é visto por eles como *karawara*. O "*ha'aera* é o *karawara* do guariba", repetindo o que alguém me disse certa vez.

A cura feita sob orientação dos *karawara*, consiste que o homem-xamã molhe com saliva os seus dedos indicadores e imprima pequenos pontos úmidos nos braços, troncos, pernas, ou outra parte que esteja dolorida ou doente. Após essas marcas serem feitas, deve-se soprar bastante, além de cantar com intensidade. Esse é o procedimento básico para tirar o *ha'aera* de alguém que foi atacado por esses princípios virulentos. A saliva é dita esfriar o corpo (*ipiréra*) da pessoa que estiver com febre. Se o fígado (órgão destacado como de grande importância vital) estiver ruim, por exemplo, imprimem pontos de saliva na barriga e costas; o mesmo ocorre com o coração, dores nas juntas, musculares, cabeça, ou qualquer outra parte onde houverem dores. Não saberia explicar a função da saliva nesse processo, mas ela parece oscilar entre um anti-térmico, condutor do sopro e uma espécie de abridor de poros por onde o sopro entraria. Descrevendo uma sessão xamânica, Fausto destaca que na cura Parakanã aquele que controla e sonha com os xerimbabos oníricos, além da fumaça do cigarro e do sopro esfrega a sua saliva no corpo do enfermo a fim de imprimir-lhe a devida cura (Fausto 2001, p. 373).

\*\*\*

Para finalizar esse tópico, o rodízio de homens que entram na *takája* segue uma "ordem" estabelecida de acordo com a situação. Se participam cinco homens, o primeiro a entrar será o primeiro a reentrar na *takája*, depois que todos seus companheiros já o tiverem feito. A medida que um homem sai da *takája* um outro entra imediatamente, e ela

não permanece vazia nem por um minuto. Depois de outro período entra um terceiro, e assim sucessivamente. A ordem inicial parece aleatória, porém, quando o último homem a entrar sai da *takája*, o que iniciou o ritual retorna a ela, e a mesma ordem é obedecida. Depois de duas ou três entradas na *takája* (e algumas boas horas de ritual) já é alta madrugada, o relógio marca três horas da manhã, e a medida que os homens saem do abrigo ritual, voltam para suas casas levando o calor do céu para soprar em seus filhos e esposas. O ritual acaba gradativamente. O silêncio vai nublando a aldeia, em seu pátio central só restará uma mulher, solitária, cantando para que seu marido retorne em segurança do *iwá*, para poderem dormir em paz naquela noite.

## O Fim é o Início

"Depois que morre, vira *karawara*!", é o que muitos diziam quando conversávamos sobre a morte. Ao falarem sobre a morte, empregam como sinônimo o verbo "subir" (em português mesmo), além disso, na língua Guajá morrer (*manú*) é referido como *ohó iwá pe* ("ir para o céu"), a mesma idéia utilizada para descreverem o ritual da *takája*; ou ainda *ikwê iwá pe* ("permanecer no céu"). Além dessas, uma outra forma pela qual se referem à morte (*manú*) é *karawá py*, literalmente, "os *karawara* pegaram". Os Awá não gostam de conversar sobre a morte e detalhes da nova vida que um dia todos experimentarão no *iwá*. "Eu não sei não Uirá!", era o que me respondiam quando eu perguntava mais sobre os *karawara* (a quantidade de animais que esses seres caçavam; como carregavam os animais para o céu; como tiravam embira para amarrá-los; como ajudavam nas curas; etc) e sobre a morte em geral, por isso tudo o que os humanos sabem é uma pequena idéia do que realmente ocorre.

Existe um *karawara* chamado *Kirimitxí Txa'á* que é o responsável por ressuscitar o morto quando esses chega no *iwá* (cujo duplo terreno é um tipo de marimbondo que vive na beira de rios e igarapés e, segundo os Awá, "gosta de cavucar a terra"). Lembremos que após a morte é o *haitekéra*, o "princípio vital", que vai para o *iwá*, portanto é essa parte da pessoa que renasce no *iwá* em forma de *karawara*. Quando um morto chega no *iwá*, *Kirimitxí Txa'á*, que é uma espécie de xamã celeste, habitante de um patamar distante, é avisado por seu filho e desce até os patamares inferiores, que é onde chegam os mortos. As feridas do morto são limpas com aquela mesma água vermelha e quente (*ya hakú*) que só existe no *iwá*, e que os humanos não podem pisar nem os *karawara* podem beber. Trata-se

de uma água curativa capaz de cicatrizar qualquer ferida e esquentar um *haitekéra* que jaz frio.

Deitado, desfalecido, em uma rede de fibras brancas a pessoa é soprada (*pyy*) por *Kirimitxí Txa'á*, sopra este que auxilia na cura das feridas, e alívio das dores. Além do sopro e da água ressuscitadora, esse *karawara* lança-lhe *tatá haty* ("fogo-energia saudável-forte"), a mesma energia brilhante produzida pelas flechas mágicas dos *karawara* quando dançam (vista como raios) ou caçam (que matam a caça sem feri-la), e ainda compõem os cartuchos dos *karawara* que caçam com espingarda. Uma energia brilhante (como o *flash* de minha máquina fotográfica, como já coloquei) constituinte de vários fenômenos do *iwá*. Após esses cuidados, *Kirimitxí Txa'á* adorna o recém-chegado tal como um *karawara*: se for um homem com as respectivas penas e cocares; e caso seja uma mulher, com a saia de penas de tucano confeccionada por sua esposa. Após adornado e curado, *Kirimitxí Txa'á* envolve o morto na rede (*kahá*) em que está deitado - tal como um casulo - e após abrir a rede, o morto está ressuscitado como um *karawara*.

Após acordar no *iwá*, o recém-chegado tem vontade de voltar à terra para rever sua esposa e os filhos, mas os *karawara* não deixam que isso ocorra. Em pouco tempo o morto passa a guardar poucas lembranças (*imarakwá*) de sua vida na terra, até esquecer completamente que um dia fora humano, e a vida como *karawara* facilmente suplanta a vida como *awá*. Após a morte de Pinawataxa'á, em 2009, seu irmão, Uirahó, me disse o ter encontrado no *iwá* na ocasião do ritual da *takája*, ocorrido poucos meses após a sua morte, e Pinawataxa'á, o recém-morto, se recordava muito pouco de seu irmão que ia lhe visitar no céu. Uirahó me explicou que por haver muita comida, mulheres e belezas no *iwá*, é fácil esquecerem a vida na terra (*wy*). É por esse mesmo motivo que os humanos devem esquecer completamente o morto, tal como um processo de duplo esquecimento; em que os mortos esquecem os vivos lá, e os vivos esquecem os mortos aqui. Quanto a "vida eterna" (*ikwẽ iwá pe*, "permanecer no céu"), ouvi tanto que os *karawara* nunca envelhecem, quanto que possuem o dom do rejuvenescimento eterno, e são tornados jovens a cada vez que envelhecem pelo mesmo processo energético de *Kirimitxí Txa'á*.

Se morrer é subir, como me relataram inúmeras vezes, o ritual da *takája*, também dito subir, ou *ohó iwá pe* ("ir para o céu"), é uma pequena experiência de morte. Os homens que vão para o *iwá* durante essa cerimônia chegam vestidos como mortos-*karawara*, com vestes idênticas as que utilizarão um dia, após lá renascem como

*karawara*. Os homens, tal como xamãs (embora essa função entre os vivos não seja explícita), experimentam em vida - com suas vestes, canções e viagens ao céu - as sensações que são vivenciadas plenamente após a morte. Uma vida cheia de dança, canto e abundância.

## Palavras Finais

Os *karawara* se realizam enquanto ação pois existem enquanto entidades, e vice-versa. Pensá-los, porém, em termos identitários, e afirmarmos algo do tipo "Os *karawara* são desta ou daquela forma!", talvez não seja a melhor solução. Como vimos, eles são seres, do tipo entidades celestes, destino dos vivos, ao mesmo tempo que agem como agentes noogênicos, do tipo substâncias extra-naturais que realizam curas e trazem saúde. Assim, os *karawara* também parecem recolocar em outros termos a relação *rikô* que, se pelo entendimento da conjugalidade e da propriedade (como no caso das flechas) é traduzida por "criar", a relação dos *karawara* com os seus *nimá* ("versões", "duplos") terrestres não sugerem "domínio", nem "controle" ou mesmo "criação", mas sim "estar associado a". A relação *rikô*, por isso, pode ser pensada como aquela que relaciona e associa seres, não somente logicamente mas consubstancialmente, e ora é uma relação de "criação" ora de "associação", isto é, de "estar com". O *rikô* é um processo de cognação entre diferentes seres do mundo: maridos e esposas; pais e filhos; mulheres e animais de criação; caçadores e suas flechas; humanos e duplos celestes; *karawara* e duplos terrenos; *ajỹ* e animais; nomes e pessoas; animais *jara* e seus *nimá* (como a relação entre um veado e uma paca); e tantas outras relações que vimos aqui. *Harapihiara*, isto é, "parentes próximos", são os que estabelecem uma relação do tipo *rikô*, esse processo de aproximação entre seres. E essa teoria da relacionalidade generalizada (para recolocarmos os termos de Viveiros de Castro), cujos pólos são denominados *jara* e *nimá*, nem sempre implicará controle ou domínio, como comprova o exemplo dos *karawara*.

A caça, como um ponto importante na vida dos Awá-Guajá, articula muitas relações, como vimos aqui, porém o objetivo dessa tese, mais do que tirar qualquer conclusão generalista, é apresentar os dados de pesquisa e por em relação diferentes aspectos da vida dos Awá-Guajá. Um mundo onde haja caça abundante, é fundamental tanto para os Awá quanto para os *karawara*, caçadores que vem caçar na terra. Nas aldeias Awá-Guajá nos dias de hoje, sem dúvida, o que mais preocupa as pessoas é a depredação ambiental que

acarretará, todos afirmam, o fim da floresta e, conseqüentemente, o fim da caça, da comida e, portanto, da vida. Os Awá sempre foram muito generosos comigo, e penso que diversas vezes me pouparam do grande descontentamento e desilusão que sentem pelo mundo dos *karai* - o meu mundo - que em menos de duas décadas, transformou radical e perversamente as formas de seus viveres. Os fatos que mais lhes causam tristeza, é a derrubada das florestas para a abertura de roças e a exploração ilegal de madeira, tal como ocorre hoje, principalmente na área indígena Awá. Isto, no entanto, não implica somente na morte da vida da floresta, e no fim da vida de caçador, mas interfere na ecologia dos *karawara* pois, como vimos, eles também precisam das matas para caçar.

É quase inevitável que, hoje em dia, um etnógrafo que trabalhe, seja na Amazônia ou em qualquer outro contexto etnográfico onde existam abusos e ataques a direitos básicos da vida das pessoas, destruição ambiental e nenhuma salvaguarda a esses direitos, não seja sensibilizado por esses problemas, e arremate as suas reflexões teóricas apontando para um futuro desanimador às pessoas que tanto lhe ensinaram. É difícil escrever sobre tais temas, quanto mais quando vimos a força e a vitalidade desse coletivo humano que, sem dúvida, foram as pessoas mais especiais e encantadoras que conheci em toda a minha vida. Ainda assim, os Awá mesmo me atentaram para algo que vários povos ameríndios vem nos alertando há tantas décadas (e até mesmo séculos), isto é, o mal que o "homem branco" vem causando à terra, sem ao menos tentar compreender quais serão as conseqüências de suas atitudes. Os Yanomami, por exemplo, sabem há muito tempo sobre a "queda do céu" (Albert 1995). São os xamãs Yanomami, esses "ecologistas cosmológicos" (pois os espíritos xamânicos "são a ecologia" tal como define Davi Yanomami), os responsáveis por manterem o mundo em equilíbrio (essa é a palavra correta); que as chuvas não caiam sem parar; e que o céu não caia sobre as nossas cabeças, algo que nossa ontologia só há pouco descobriu. A "versão Awá-Guajá", para essa "queda do céu" diz respeito a bem-aventurança dos *karawara*. Explicando melhor, os *karawara* estão vivos, ajudando os homens por que os homens estão vivos se relacionando com os *karawara*, e mais, com a floresta; mantendo a caça abundante sem destruir o ambiente. A possibilidade de vida na terra é a mesma que propicia a vida no céu pois, sem a caça, o mel e a água terrena os *karawara* morrem. O equilíbrio ecológico e cósmico é dado nessa relação, afinal, como vimos, é um *karawara*, *Japú Jará*, que controla as distâncias entre os diversos *iwá* e a terra, mantendo-as em uma boa distância, controlando os níveis do universo. O fim da vida celeste devido a penúria alimentar, é o fim da vida do cosmos. Os Awá nunca defenderam

diretamente uma teoria fatalista devido ao desmatamento, mas sugeriram, em diversos momentos, o descontentamento dos *karawara* para com o fim da floresta, e isso acarreta apreensão e tristeza aos humanos. Os *karawara* são os mais interessados em que as florestas fiquem em pé, pois o seu mundo mesmo está em uma relação de continuidade com o nosso; e os próprios *karawara* conhecem bem a terra (*wy*) pois aqui já viveram, antes da grande separação e, como vimos acima, nunca deixaram de "estar junto" (*rikô*) dos seres terrenos.

## Referências Bibliográficas

Albert, Bruce.

**1995.** "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". In: *Série Antropologia*, 174. Brasília.

AmaZone, Projeto.

**2010.** *A onça e a diferença*. [http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto\\_AmaZone](http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone). Acesso, 24/11/2010.

Andrade, Lucia M. M.

**1992.** *O Corpo e os Cosmos: Relações de Gênero e o Sobrenatural entre os Asurini do Tocantins*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Århem, Kaj.

**2001.** *La red cósmica de la alimentación*. In Descola, Philppe & Gisli Palson. México: Siglo XXI.

Asad, Talal.

**1986.** "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology". In: James Clifford and George E. Marcus (eds.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkley: University of California Press.

Balée, William.

**1987.** *Culturas da floresta: apontamentos críticos sobre a ecologia cultural na Amazônia*, trabalho lido no Simpósio ABA/ANPOCS.

**1992.** "O povo da capoeira velha: caçadores-coletores das terras baixas da América do Sul". Trabalho apresentado na Conferência Amazônica da Fundação Memorial da América Latina em 25 de Março.

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

**1994.** *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an amazonian people*. New York: Columbia University Press.

**1997.** "Language, law, and land in Pre-Amazonian Brazil". In *Texas International Law Journal* vol. 32 (nº1, winter).

**1999.** "The Sirionó of the Lanos de Mojos, Bolívia" in: Daly, Richard & Richard Lee (orgs). *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press.

**2000.** "Antiquity of traditional ethnobiological knowledge in Amazonia: the Tupí-Guaraní family and time". In *American Society for Ethnohistory* - Tulane University (Spring).

Barbosa, Gabriel Coutinho.

**2007.** *Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Bird-David, Nurit.

**1992.** "Beyond the Original Affluent Society: A Culturalist Reformulation.". In: *Currente Anthropology* 33: 25-47.

Brightman, Robert.

**1996.** "The Sexual Division of Foraging Labor: Biologt, Taboo, and Gender Politics". *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 38, No. 4, pp. 687-729.

Brochado, J.P.

**1984.** *An ecological model of the pread of pottery and agriculture into Eastern South America*, ph.d.dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign, Ann Arbor UMI, Inc.

Cesarino, Pedro.

**2008.** *ONISKA: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro. PPGAS, Museu Nacional.

Clastres, Hélène.

**1978 (1975).** *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense.

Clastres, Pierre.

**1968.** "Entre silêncio e dialogo". In *L'arc Documentos- Lévi-Strauss*. São Paulo: Editora Documentos.

**1995 (1972).** *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34.

**2003 (1974).** *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.

**2004 (1976).** "A economia Primitiva". In *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify.

Cormier, Loretta A.

**2000.** *The ethnoprimateology of the Guajá indians of Maranhão, Brazil*. Doctor Thesis. Department of Anthropology - Tulane University.

**2003.** *Kinship With Monkeys: The Guajá foragers of eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press.

**2005.** "Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os Vuajá da Amazônia". In: *Mana*, 11(1): 129-154.



Cunha, Péricles.

**1987.** *Análise fonêmica preliminar da língua Guajá*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Campinas.

Da Matta, Roberto.

**1973.** *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes.

Dal Poz Neto, João.

**2004.** *Dádivas e Dívidas na Amazônia – parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp.

Descola, Philippe.

**1991.** “El determinismo raquítico”. In *Etnoecológica* vol.1 nº 1 (Abril).

**1992.** "Societies of nature and the nature of society", In: A. Kuper (org.). *Conceptualizing society*. Londres: Routledge, pp.107-126.

**1993.** Les affinités sélectives: alliance, guerre et predation dans l'ensemble jivaro", in: P.Descola & A.-C. Taylor (orgs). *La remontée de l'Amazonie: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*. *L'Homme*, 126-128, pp.171-90.

**1996.** La Selva Culta: simbolismo y praxis en la ecología del los Ashuar. Quito: Abya-Yala.

**1998.** "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. In: *Mana* 4 (1): 23-45.

**2006.** *As Lanças do Crepúsculo: Relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify.

Descola, Philippe & Gísli Pálsson.

**1996.** “Introduction”. In Descola, Philippe & Gísli Pálsson (orgs.). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge.

Dooley, Robert A.

**1982.** *Vocabulário do Guarani*. Brasília, DF: Summer Institute of Linguistics.

Dumont, Louis.

**1953.** “The Dravidian Kinship Terminology as Expression of Marriage”. *Man*, art. 54.

Erikson, Philippe.

**1987.** "De l'appropriation à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne: . In *Techniques et cultures*, 9: 105-140.

Fausto, Carlos.

**1991.** *Os Parakanã: dravidianato e casamento avuncular na Amazônia*. Museu Nacional, dissertação de mestrado.

**1995.** “De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará”. In *Antropologia do Parentesco- Estudos Ameríndios*. Viveiros de Castro, eduardo (org). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

**2001.** *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.

**2008.** Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana* 14 (2) : 329-366.

Fernandes, Florestan.

**1963** (1949). *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Difel.

Forline, Louis Carlos.

**1997.** *The persistence and cultural transformation of the Guajá Indians: foragers of Maranhão State, Brazil*. Doctor Thesis. University of Florida.

Gallois, Dominique Tilkin.

**1988.** *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado. PPGAS/USP. São Paulo.

**2007.** "Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes". In: *Revista de Antropologia*, v.50, nº1.

Forline, Louis Carlos & Uirá F.Garcia.

**2006.** "Awá-Guajá: perspectivas para o novo milênio". In: Ricardo, Fany & C.A.Ricardo (orgs). *Povos indígenas no Brasil*. São Paulo: ISA.

Gell, Alfred.

**1998.** *Art and Agency: an Anthropological theory*. Oxford: Claredon.

Gomes, Mércio Pereira.

**1991.** “O povo Guajá e as condições reais para sua sobrevivência”. In *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação - CEDI.

Gonçalves, Marco Antonio.

**2001.** *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Gow, Peter.

**1991.** *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.

**1997.** "O Parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". In: *Mana* 3(2); 39-65.

Havt, Nadja.

**2001.** *Representações do ambiente e territorialidade entre os Zo'e/ PA*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PPGAS/USP.

Heckenberger, Michael, Eduardo G.Neves & James B.Petersen.

**1998.** "Como nascem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. In: Revista de Antropologia, v.41,

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

Hugh-Jones, Stephen.

**1996.** "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande". *Terrain*, 26, pp.123-48.

Huxley, Francis.

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

Ingold, Tim.

**1992.** "Editorial". In *Man - The Journal of the Royal Anthropological Institute, New Series*, vol. 27, nº 4 - December.

**1996.** "The optimal forager and economic man". In Descola, Philippe &, Gísli Pálsson (orgs). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge.

**2000.** *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

**2003.** "A Evolução da Sociedade". In Fabian, A.C. (org). *Evolução, Sociedade, Ciência e Universo*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração.

**2007.** *Lines: a brief history*. London: Routledge.

Ingold, Tim, David Riches & James Woodburn (orgs).

**1988.** *Hunters and gatherers 1: history, evolution and social change*. Washington D.C: Berg.

**1988.** *Hunters and gatherers 2: property, power and ideology*. Washington D.C: Berg.

Jara, Fabíola.

**1996.** *El camino del kumu: ecología y ritual entre los Akuriyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala.

Laraia, Roque.

**1986.** *Tupi: Índios do Brasil Atual*. São Paulo, FFLCH, Universidade de São Paulo.

Leach, Edmund.

**1983.** *Edmund Leach* (coletânea de artigos). Da Matta, Roberto (org). São Paulo: Ática.

Lévi-Strauss, Claude.

**1993.** *História de Lince*. São Paulo: Cia. das Letras.

**2004 [1964].** *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.

**2004 [1966].** *Do mel as cinzas*. São Paulo: Cosac Naify.

Lima, Tânia Stolze.

**1995.** *A parte do Cauim: etnografia Juruna*. Tese de Doutorado. PPGAS – Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro.

**1996.** “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. In *Mana – Estudos de Antropologia Social*, 2(2): 21-47. Rio de Janeiro: Contra-Capa.

**1999.** “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol 14 n° 40, junho.

**2005.** *Um peixe olhou para mim – O povo Yudjá e a Perspectiva*. São Paulo: ISA/ editora Unesp/ NuTI.

Luciani, José Antonio Kelly.

**2001.** “Fractalidade e troca de perspectivas”. In: *Mana* 7(2):95-132. Rio de Janeiro.

Macedo, Valéria Mendonça.

**2010.** *Nexos da Diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Magalhães, Marina Marina Silva.

**2002.** *Aspectos Morfológicos e Morfossintáticos da Língua Guajá*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

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

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

**2010.** *Fala de Irakatakôa*. Manuscrito inédito.

Müller, Regina Pólo.

**1990.** Os Asuriní do Xingu: história e arte. Campinas: Ed.Unicamp.

Nimuendajú, Curt.

**1948.** “The Guajá, by Curt Nimuendajú”. In Steward, Julian Haynes (org). *Handbook of South American Indians- v 3*. Washington: Govt. Print. Off.

**1987 (1914).** *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp.

Noelli, F.S.

**1996.** “As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi”, *Revista de Antropologia* 39(2):7-53.

O’dwyer, Eliane Cantarino.

**2001.** *Laudo antropológico- área indígena Awá*. Fundação Nacional do Índio (Funai).

Overing, Joanna.

**2006.** "O Fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco". In: Revista de Antropologia, V. 49 No 1.

Overing-Kaplan, Joanna.

**1975.** *The Piaora- a People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Claredon Press.

Pissolato, Elisabeth.

**2007.** *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora Unesp.

Ribeiro, Darcy.

**1980.** *Uirá sai à procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.

**1996.** *Diários Índios – Os Urubu-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras.

Rival, Laura M.

**1993.** "The Growth of Family Tress: Huaorani Conceptualization of Nature and Society." *Man* 28(4): 635-52.

**1998.** "Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvade". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (4), pp.619-42.

**1999.** "Introduction: South America. In: Lee, Richard & Richard Daly, *The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press.

**2002.** *Trekking Through History - the Huaorani of Amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press.

Rivière, Peter.

**1969.** *Marriage Among The Trio: A Principle of Social Organization*. Oxford: Clarendon Press.

Rodrigues, Aryon Dall'Igna.

**1984-85.** "Relações internas na família linguística Tupi Guarani". São Paulo: *Revista de Antropologia* 27-28.

Seeger, Anthony, Roberto A. da matta & Eduardo viveiros de Castro.

**1979.** "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32, pp.2-19.

Sigrist, Tomas.

**2008.** *Guia de Campo: aves da Amazônia Brasileira*. São Paulo: Avisbrasilis.

Silva, Márcio Ferreira.

**1995a.** “Sistemas Dravidianos Amazônicos: o caso waimiri-atroari”. In Viveiros de Castro, Eduardo (org). *Antropologia do Parentesco – Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

**2005.** *Sistemas de aliança na América do Sul Tropical: modelos e práticas*. Manuscrito (inédito).

Silverwood-Cope, Peter L.

**1990.** *Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: Editora UnB.

Sponsel, Leslie E.

**1997,** "The Human Niche in Amazonia : Explorations in Ethnoprimateology". In Warren G. Kinzey (org). *New World Primates: Ecology, Evolution, and Behavior*. New York, NY: Aldine de Gruyter, pp. 143-165.

Stearman, Allyn MacLean.

**2001 (1989).** *Yuquí: Forest Nomads in a Changing World*. San Francisco: Holt, Rinehart & Winston.

**1992.** “Neotropical Indigenous Hunters and their neighbors. Siriono, Chimane, and yuquí Hunting on the Bolivian Frontier”. In Redford, Kent H & Christine Padoch (orgs). *Conservation of neotropical forests: working from traditional resource use*. New York: Columbia University Press.

Taylor, Anne-Christine.

**1993.** "Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jívaro". *Man*, 28 (4), pp.653-78.

**1996.** "The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human". In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol 2, nº2, 201-215.

**2001.** “Wives, Pets and Affines: Marriage among Jívaro”. In Rival, Laura & Neil L. Whitehead (orgs). *Beyond the Visible and the Material- the amerindization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press.

Toral, André.

**2007.** “Caminhando só: Comentários sobre o filme Serra da desordem (2006), de Andréa Tonacci”. In: *Facom*, nº 17.

Trautmann, T. R & Barnes R.H.

**1998.** “Dravidian, Iroquois and Crow-Omaha in North American Perspective” In: Godelier, M. Trautmann, Tjon Sie Fat, F. E. *Transformations of Kinship*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Vander Velden, Felipe Ferreira

**2010.** *Inquietas Companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. Tese de Doutorado. Campinas: Universidade de Campinas.

Viveiros de Castro, Eduardo.

**1984/85.** "Bibliografia etnológica básica tupi-guarani". In *Revista de Antropologia*, vol. 27/28. São Paulo: USP.

**1986.** *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

**1992.** *From the Enemies Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: Chicago University Press.

**1993.** "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico", In: E.Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI-USP/ FAPESP, pp.150-2010.

**1996.** "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In *Mana- Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro. Contra Capa/ PPGAS- UFRJ.

**2002.** *A inconstância da alma selvagem- e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

**2007.** "Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca". In: *Revista Novos Estudos, Cebrap*.

**2008.** "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In: Caixeta de Queiroz, Ruben & Renarde Freire Nobre, (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

**2009.** : The Gift and the Given: three nano-essays on kinship and magic". In S.Bamford & J.Leach (orgs.), *Kinship and Beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Bergham Books.

Wagley, Charles.

**1988.** *Lágrimas de Boas Vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. São Paulo: Itatiaia/USP.

Wagley, Charles & Eduardo Galvão.

**1961.** *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro: MEC, 1961.

Willerslev, Rane.

**2007.** *Soul Hunters: hunting, animism, and personhood among the siberian yukaghirs*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

## Filmografia

Tonacci, Andrea.

**2006.** *Serras da Desordem*. Longa Metragem.

## **Anexo 1**

### **Caderno de Fotos (fotos do autor)**



**Jui'í e Juma'á descansam após pegarem bacaba**

**Aldeia Jurití, 2008**



**Acampamento de verão**

**Aldeia Jurití, 2008**





**Kamaratxiá "alimenta" suas flechas com o sangue de cotias  
Aldeia Jurití, 2008.**



**Pirama'á exibe sua taboca após besuntá-la com o sangue de uma sussuarana  
Aldeia Jurití, 2008.**





**Acampamento de caça  
Aldeia Jurití, 2008**



**Cerco a um bando de guaribas  
Aldeia Jurití, 2007.**





**A mulher, Airuhua (de costas), retirando o mel  
Aldeia Jurití 2008**



**Potes de mel, recém coletados  
Aldeia Jurití, 2008**





**Muturuhum na volta de uma caçada de anta  
Aldeia Jurití, 2009**



**Estrada ilegal feita por madeireiros na área indígena Awá, 2008**





Trabalho de roça coordenado pela Funai



Hemokoma'á dançando durante o ritual da *takája*



**O etnógrafo e a refeição, durante uma caminhada  
Aldeia Tiracambú, 2008. Foto: Domenico Pugliese**



## Anexo 2

### Mitos

Os Awá contam poucos mitos, embora possam contar muitas vezes os mesmos. Na mitologia Awá-Guajá os episódios mais mencionados são as aventuras e desventuras de *Maíra* e seu irmão Gambá, conforme apresentei no capítulo 2. Esse conjunto de mitos faz referência à origem dos humanos, além do surgimento de outros seres da terra (wy). Além do conjunto de mitos de *Maíra*, há ainda um que transcrevi no capítulo 5, "origem das relações de gênero", que me foi narrado duas vezes, ambas por mulheres. Além desses, os Awá sempre narram dois mitos, um que versa sobre a lerdade dos jabutis e outro da origem do fogo.

### A origem de alguns animais

A muito tempo não havia "carne" no mundo, assim *Maíra* fez os animais para os humanos caçarem, por isso o demiurgo todos os animais. *Maíra* encontrou uma pedra bem grande, moldou braços, pernas cabeças, até a pedra se parecer com uma anta. Depois de pronto atirou sua flecha mágica na pedra e gritou, "corre anta!". Assim a anta correu. primeiro *Maíra* fez o macho e depois a fêmea, da mesma maneira. Para fazer os primeiros caititus, *Maíra* pegou um cupinzeiro preto e o transformou em caititús. Primeiro um macho e depois uma fêmea. De cupinzeiros pretos muito grandes *Maíra* fez os primeiros porcos queixadas. Depois de pronto *Maíra* lançou sua flecha mágica e gritou, "corre porco", e o porco correu. O mesmo ele fez com a fêmea.

Da palha seca do açai *Maíra* transformou em quatí, e da casca da mesma palmeira foi feita a cotia. A paca foi criada a partir da folha de bacaba, e o sagüi *atamari'í* foi feito da casca da árvore ubim.

Após os animais estarem prontos, muitos humanos ficaram muito desmedidos, comiam muito e ficavam brabos. Assim *Maíra* transformou-os em guaribas e macacos. Desde então eles não comem mais carne, cantam e comem frutos no mato.

## **Quando Jibóia roubou o fogo do urubus.**

Já haviam carnes no mundo mas, a tempos atrás, os humanos só comiam cru, não conheciam o fogo. As crianças, todo mundo comia cru. Muitos cozinhavam as carnes no sol, mas elas tinham que ficar muitos dias no sol, por isso, para não morrerem de fome comiam cru. O jibóia-gente (*Maihú Jará*) vivia na terra, tinha aparência humana e caçava bastante, mas também não tinha fogo. Jibóia sabia que os urubus dominavam o fogo e desciam à terra trazendo-o. Jibóia falou, "eu vou me transformar em cobra e vou tomar o fogo dos urubus". Jibóia furou uma pontinha de seu rabo, se encaminhando para debaixo do sol forte, por isso rapidamente pontinha do rabo de jibóia apodreceu. Ela ficou embaixo do sol, e apodreceu o pedacinho que ela furou. Começou a feder, feder, e o cheiro chegou ao céu, onde vivem até hoje os urubus. Os urubus sentiram o cheiro e desceram à terra para comer. O primeiro a chegar foi um urubu chamado *Abytá*, que logo se aproximou de Jibóia, e logo em seguida um outro urubu desceu com o fogo. Quando os urubus perceberam, só havia um pequeno pedaço de jibóia apodrecida mas mesmo assim decidiram comer. Nessa época os urubus assavam a carne podre que tanto gostam, e foi isso que fizeram. Ajeitaram o fogo, para por no rabinho apodrecido de jibóia. Um outro urubu se aproximou dos olhos de jibóia para comê-los. Quando o urubu bicou o olho de jibóia ele ficou muito bravo, transformou-se em humano, e ainda conseguiu matar um urubu. Os urubus voaram de volta para o céu assustados e deixaram o fogo para trás. Desde então os humanos detém o fogo e não comem mais cru.

## **A origem dos jabutis**

Antigamente os jabutis sabiam correr, e corriam muito, tanto quanto os porcos. Certo dia um grupo jabutis estava comendo frutinhas, embaixo de uma árvore de tatajuba. *Maíra*, junto com seu irmão Gambá, se aproximou lentamente para tentar capturar alguns. Gambá, por ser mais descuidado, fez muito barulho ao se aproximar dos animais, e quando os jabutis o viram, saíram em disparada. A correrem, um deles foi de encontro às canelas de *Maíra*, o machucando bastante. Mesmo assim, Gambá conseguiu capturar um desses o jabutis. O preso gritava, "solte minha mão, solte minha mão!". Gambá amarrou-o com cipó titica e levou- até *Maíra*. O demiurgo perguntou para seu irmão, "por que os jabutis correm tanto?", e gambá respondeu, "não sei meu irmão". *Maíra* torceu as patas do jaboti e pediu



para que Gambá o colocasse no chão. Quando colocou o animal no chão ele não pôde mais correr pois suas patas estavam tortas. Agora os jabutis são fáceis de pegar.

### **A origem dos *karaí* (não indígenas)**

*Tapãna* fez os *karaí*. A muito tempo atrás as matas era muito pequenas, por isso só os *awá* conseguiam viver nelas. Devido à dificuldade de encontrarem comida, quase todos os *karaí* morreram, sobrando apenas um casal. Por isso *Tapãna* fez novas, e muito grandes, matas em terras distantes, e lá colocou esse casal de *karaí*, que se reproduziu bastante dando origem a todos os *karaí* atuais.

## Anexo 3

### Terminologia de Parentesco

#### Ego Masculino

Posição relacional	Termo referencial	vocativo
MF/FF e gerações acima	<i>tãmy, txipá tãmy</i>	<i>txipá, txipá tãmy</i>
MM, FM, FZ e gerações acima	<i>jarí</i>	<i>ãmy, amerĩtxiá</i>
F	<i>tu</i>	<i>txipá</i>
M, FZD	<i>ihí</i>	<i>ãmy</i>
FB	<i>tuná</i>	<i>txipá</i>
MZ	<i>ihíná</i>	<i>ãmy</i>
MB, FZS, MBS, ZS, ZH	<i>hawajá</i>	<i>txiá, hatxí, hary</i>
B	<i>harapihiara</i>	<i>hatxa'á</i>
Z	<i>hainawãí</i>	<i>txikarí</i>
S, BS	<i>taíra</i>	<i>hatxa'á</i>
D, BD	<i>tayra</i>	<i>hatxa'á</i>
ZD, MBD, W, BW	<i>imirikô</i>	<i>ãmy, txikarí, hatxa'á</i>
SS, DS	<i>hamiarú</i>	<i>hatxa'á</i>
SD, DD	<i>hamiarú</i>	<i>hatxa'á</i>

#### Ego Feminino

Posição relacional	Termo referencial	vocativo
MF/FF e gerações acima	<i>tãmy, txipá tãmy</i>	<i>txipá, txipá tãmy</i>
MM, FM, FZ e gerações acima	<i>jarí</i>	<i>ãmy, amerĩtxiá</i>
F	<i>tu</i>	<i>txipá</i>
M, FZD	<i>ihí</i>	<i>ãmy</i>
FB	<i>tuná</i>	<i>txipá</i>
MZ	<i>ihíná</i>	<i>ãmy</i>
MB, FZS, MBS, H, ZH	<i>iměna</i>	<i>txipá</i>
B	<i>ikwitxiá</i>	<i>txí, hatxí</i>
Z	<i>harapihiara</i>	<i>txikarí, hatxa'á</i>
S	<i>mymyra</i>	<i>hatxa'á</i>
D, BD	<i>mymyra</i>	<i>hatxa'á</i>
ZD, MBD	<i>mymyra</i>	<i>txikarí, hatxa'á</i>
SS, DS	<i>hatxa'á</i>	<i>hatxa'á</i>
SD, DD	<i>hamiarú</i>	<i>hatxa'á</i>

## Anexo 4

### Animais caçados

(Tabela baseada em Forline, 1997)

Nome em português	Nome em Guajá	Nome científico	Consomem
macaco-da-noite	<i>aprikí</i>	<i>Aoutus sp.</i>	não
macaco-mão-de-ouro	<i>japajú</i>	<i>Saimiri sciureus</i>	sim
macaco-prego	<i>ka'í</i>	<i>Cebus apella</i>	sim
cairara	<i>kaihú</i>	<i>Cebus kaapori</i>	sim
cuxiú	<i>kitxiú</i>	<i>Chiropotes satanus</i>	sim
cuxiú	<i>kitxiú</i>	<i>Chiropotes sp.</i>	sim
guariba/capelão	<i>warí</i>	<i>Alouatta belzebul</i>	sim
tamarim/ sagüi	<i>atamari'í</i>	<i>Saguinas midas</i>	não
preguiça	<i>a'y</i>	<i>Bradypus variegatus</i>	não
preguiça	<i>a'y</i>	<i>Choloepus didactylus</i>	não
tamanduá-bandeira	<i>tamanõ</i>	<i>Mymecophaga tridactyla</i>	não
tamanduá-mambira	<i>tamanoa'ĩ</i>	<i>Tamandua tetradactyla</i>	não
quati		<i>Nasua nasua</i>	sim
jupará	<i>haipatxĩ</i>	<i>Potos flavus</i>	não
ariranha/ lontra	<i>jawatrá</i>	<i>Lutra longicaudis</i>	não
papa-mel	<i>hairá</i>	<i>Eira barbara</i>	não
papa-mel	<i>hairá</i>	<i>Galictus vittata</i>	não
maracajá	<i>jawarataí</i>	<i>Felis wiedii</i>	não
maracajá	<i>jawarataí</i>	<i>Felis pardalis</i>	não
sussuarana/onça-parda	<i>jawarapõn</i>	<i>Felis concolor</i>	deixaram de comer
onça-preta	<i>hairá jawara</i>	<i>Panthera onca</i>	não
onça-pintada	<i>jawarahú / jawarapipirimhú</i>	<i>Panthera onca</i>	não
veado-foboca	<i>arapoha'í</i>	<i>Mazama rufina</i>	somente homens (além mulheres antes da menstruação ou na menopausa)

veado-mateiro	<i>arapohá</i>	<i>Mazama americana</i>	somente homens (além mulheres antes da menstruação ou na menopausa)
capivara	<i>kapiwá</i>	<i>Hydrochaeris hydrochaeris</i>	não
queixada	<i>txahó</i>	<i>Tayassu pecari</i>	sim
caititú	<i>matã</i>	<i>Tayassu tacaju</i>	sim
anta	<i>tapira</i>	<i>Tapirus terrestris</i>	sim
quandú/ ouriço-caixeiro	<i>kwãñũ</i>	<i>Coendu prehensilis</i>	sim (principalmente homens velhos)
paca	<i>kararuhú</i>	<i>agouti paca</i>	sim
cutia	<i>akutxí</i>	<i>Dasyprocta prymnolopha</i>	sim
cutia	<i>akutxí</i>	<i>Dasyprocta agouti</i>	sim
tatu canastra	<i>tatú</i>	<i>Priodontes maximus</i>	sim
tatu	<i>tatú</i>	<i>Dasypus novemcintus</i>	sim
tatu-rabo-de-couro	<i>tatú</i>	<i>Cabassous unicintus</i>	sim
tatu	<i>tatú</i>	<i>Tatu septemcintus</i>	sim
tatu	<i>tatú</i>	<i>Dasypus kappleri</i>	sim
jaboti amarelo	<i>kamytxiá</i>	<i>Geochelone sp.</i>	sim
jaboti vermelho/ jabota	<i>kamytxiá-tú</i>	<i>Geochelone sp.</i>	sim
jacaré	<i>jakaré</i>	<i>Cayman sp.</i>	sim
carangueijo-do-rio	<i>uahá</i>	<i>Trichodactylus fluviatilis</i>	na aldeia Tiracambú comem amassado com um mingau de inajá