

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Guilherme Ramos Cardoso

Uma leitura sobre identidade e etnicidade na literatura sobre os Awá-Guajá

Niterói
2013

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Guilherme Ramos Cardoso

Uma leitura sobre identidade e etnicidade na literatura sobre os Awá-Guajá

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre.

Linha de pesquisa: Etnologia Sul-Americana

Niterói
2013

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

C268 Cardoso, Guilherme Ramos.

Uma leitura sobre identidade e etnicidade na literatura sobre os Awá-Guajá / Guilherme Ramos Cardoso. – 2013.

100 f.

Orientador: Eliane Cantarino O'Dwyer.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2013.

Bibliografia: f. 93-99.

1. Etnicidade. 2. Identidade. 3. Etnologia. 4. Amazônia. 5. Índio Awá-Guajá. I. O'Dwyer, Eliane Cantarino. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 305.8

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Guilherme Ramos Cardoso

Uma leitura sobre identidade e etnicidade na literatura sobre os Awá-Guajá

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre.

Banca Examinadora

Prof^a. Orientadora – Dr^a. Eliane Cantarino O’Dwyer (Presidente)
Universidade Federal Fluminense

Prof^a. Dr^a. Márcia Fernanda Ferreira Malheiros (Membro Titular)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (Membro Titular)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Sidnei Clemente Peres (Suplente)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Paulo Sérgio Delgado (Suplente)
Universidade Federal do Mato Grosso

Niterói
2013

Aos meus pais, pelo apoio e a compreensão de sempre. À Flávia, por estar sempre segurando minha mão e ter me ensinado tanto. Aos Awá.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pela bolsa concedida durante o período do curso de mestrado e desenvolvimento dessa pesquisa.

À minha orientadora, Eliane Cantarino O'Dwyer, pelo incentivo no trabalho com os Awá, pela confiança e pelo exemplo como profissional da antropologia.

Aos colegas de orientação e das aulas da professora Eliane, Elisa, Mariana, Omar, Nathalia e Erick por tantas ideias e planos de pesquisa para uma antropologia da Amazônia.

A Uirá Garcia pela generosidade para conversar sobre os Awá e suas experiências de campo.

Aos colegas da turma de 2011 do curso de mestrado da UFF, os mais próximos e os mais distantes, pela companhia e o aprendizado nesse percurso, dentro e fora da sala de aula: Adriana Xerez, Adriana Quintão, Bruno, João, Karla, Laís, Natália, Nathalia, Pedro Alex, Robson, Rodrigo Ayupe, Rodrigo Pennutt, Sando e Victor. Estudar na UFF e morar em Niterói foi uma experiência muito melhor estando no meio de vocês.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF pelas discussões e indicações ao longo do curso, especialmente àqueles com quem tive a oportunidade de conviver durante as disciplinas, Edilson, Nilton, Fábio e Simoni.

À Ilma, Vanessa e Conti pelo apoio sempre ágil na secretaria.

Aos professores Sidnei Peres, do PPGA/UFF, e ao professor Paulo Delgado pela leitura tão generosa e atenta do projeto dessa dissertação e pelas valiosas recomendações.

Aos professores José Ribamar Bessa e Márcia Malheiros pela leitura atenta dessa dissertação e por todas as indicações para suprir algumas das suas falhas e caminhos a seguir com a pesquisa no futuro.

Ao professor John Manuel Monteiro (*in memoriam*), de quem tantas ideias inspiraram essa pesquisa e minha formação, e que pouco antes de nos deixar havia aceitado acompanhar a continuidade dessa pesquisa.

Aos amigos, Pedro, Luiza e Sara, o 'núcleo duro' que, em tantas noites na Cantareira após as aulas, fizeram do curso de mestrado e do desenvolvimento dessa dissertação uma experiência que me fez crescer mais do que academicamente e ganhar mais do que um título.

Aos membros e ex-membros do comitê editorial da Proa, Alessandra Traldi, Carla Delgado, Eduardo Dimitrov, Leonardo Bertolossi, Mariana Françoze, Ilana Goldstein, Luisa de Oliveira, Magda Ribeiro, Rodrigo Bulamah, parceiros de um projeto do qual me orgulho muito em ter participado e com quem pude aprender sobre a seriedade do trabalho acadêmico.

Aos meus ex-alunos Aya, Colin e Elizabeth pela paciência e dedicação durante meu semestre de estágio docência e pela oportunidade de discutir por todo um semestre a antropologia e a história do Brasil.

Aos amigos Adriano, Leal, Ribeiro e Chacon pelo incentivo e apoio mesmo à distância e nos breves encontros em Varginha.

À Flá, Analu, Rapha e Rafa pela amizade e pelos encontros sempre tão importantes em Campinas.

Aos meus pais, Rosa e Antonio, que mesmo sem entender exatamente o que fiz durante o mestrado sempre me deram total apoio, sempre.

À Regina, Flávio e Carine pela paciência nos períodos que passei em Araraquara.

À Flávia, que apareceu no meio do percurso, mas de quem o carinho, o companheirismo e amor estão em cada uma das linhas desse trabalho, e que me ensinou tanto sobre o que é escrever e sobre os índios (além de todo o resto).

“Pois, minhamente: o mundo era grande. Mas tudo ainda era muito maior quando a gente ouvia contada, a narração dos outros [...]”
João Guimarães Rosa (1984)

RESUMO

Esse trabalho apresenta uma discussão sobre a identidade e a etnicidade entre os Awá-Guajá. Os grupos awá-guajá vivem na Amazônia Oriental, no oeste do estado do Maranhão, e a partir da década de 1970 passaram a se estabelecer em áreas indígenas e sob os cuidados da Fundação Nacional do Índio. Desde então vêm lutando pela sua sobrevivência diante das invasões e destruição do seu território tradicional por conta da expansão da exploração econômica da região onde vivem. Esse trabalho discute como a literatura antropológica sobre os Awá-Guajá trata sua constituição como um coletivo étnico. São discutidas noções como a de “grupo”, “eticidade” e “territorialização”, de uma perspectiva teórica e etnográfica.

Palavras – chave: Etnicidade. Identidade. Etnologia. Amazônia. Awá-Guajá.

ABSTRACT

This work presents a discussion on identity and ethnicity among the Awá-Guajá. Awá-Guajá groups live in Eastern Amazonia, in the West of the state of Maranhão, and after the 70's established themselves in Indian Reserves, under the Fundação Nacional do Índio's care (Brazilian government's foundation for indigenous concerns) Ever since they have been struggling for their survival, facing invasions and destruction of their traditional territories caused by the expansion of economic exploitation of the region where they live. Thus this work discusses, how the available literature deals with the constitution of the Awá-Guajá as an ethnic collective. It is also discussed notions like "group", "ethnicity" and "territorialization", from a theoretical and ethnographic perspective.

Keywords: Ethnicity. Identity. Ethnology. Amazonia. Awá-Guajá.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1	Áreas Indígenas onde vivem os Awá-Guajá contatados com indicação dos postos indígenas	24
Mapa 2	Imagens montadas a partir de imagens de satélite das áreas indígenas Alto Rio Guamá, Alto Turiaçu, Awá, Caru e Rio Pindaré que mostram a evolução do desmatamento na região entre 2000 e 2009.	36
Mapa 3	Detalhe do mapa-etno-histórico de Nimuendaju, destacando a região da Amazônia Oriental.	50

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CVRD	Companhia Vale do Rio Doce
Funai	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis
Pin	Posto Indígena
SPAG	Serviço de Proteção Awá-Guajá
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
TI	Terra Indígena

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
1.1. <i>Objetivos.....</i>	19
1.2. <i>Materiais e Métodos.....</i>	19
1.3. <i>Organização do trabalho.....</i>	25
2. AWÁ-GUAJÁ	26
2.1. <i>Harakwá.....</i>	26
2.2. <i>“Contato” e formação dos Postos Indígenas</i>	30
2.2.1. <i>Primeiros contatos e formação do Posto Indígena Guajá</i>	31
2.2.2. <i>Posto Indígena Tiracambu e Posto Indígena Awá.....</i>	34
2.2.3. <i>Terra Indígena Awá e Posto Indígena Juriti.....</i>	37
2.3. <i>“Antes do contato”: hipóteses e conjecturas.....</i>	39
2.3.1. <i>“A perda da agricultura”.....</i>	41
2.4. <i>Desafios atuais</i>	46
3. O(S) GRUPO(S)	51
3.1. <i>“os Awá-Guajá”.....</i>	58
4. QUESTÕES TEÓRICAS: LOCAL, FRONTEIRAS E OS “GRUPOS ÉTNICOS”	67
4.1. <i>“Grupos étnicos e suas fronteiras”</i>	67
4.2. <i>O local</i>	69
4.3. <i>A cultura.....</i>	76
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS.....	93

1. INTRODUÇÃO

Em *Raça e História*, Lévi-Strauss afirma que “a diversidade das culturas raramente surgiu aos homens tal como é: um fenômeno natural, resultante das relações diretas ou indiretas entre as sociedades” (LÉVI-STRAUSS, [1950] 1976, p.59). A diversidade da cultura teria sido considerada, “pelo contrário, uma espécie de monstruosidade ou de escândalo” (LÉVI-STRAUSS, [1950] 1976, p. 59) e “o progresso do conhecimento não consistiu tanto em dissipar esta ilusão em proveito de uma visão mais exata como em aceitá-la ou em encontrar o meio de a ela se resignar” (LÉVI-STRAUSS, [1950] 1976, p. 59). Lévi-Strauss observa que, na Antiguidade europeia, tudo o que não era grego, ou posteriormente greco-romano, era considerado bárbaro, e que a civilização ocidental, herdeira dessa forma de pensamento adotou o termo ‘selvagem’ em um sentido próximo. O autor, em uma passagem célebre sobre o etnocentrismo chama atenção, no entanto, para o seguinte:

Esta atitude do pensamento, em nome da qual se expulsam os “selvagens” (ou todos aqueles que escolhemos considerar como tais) para fora da humanidade, é justamente a atitude mais marcante e a mais distintiva destes mesmos selvagens. Sabemos, na verdade, que a noção de humanidade, englobando, sem distinção de raça ou de civilização, todas as formas de espécie humana, teve um aparecimento muito tardio e uma expansão limitada. (...) [P]ara vastas frações da espécie humana e durante dezenas de milênios, esta noção parece estar totalmente ausente. *A humanidade acaba nas fronteiras da tribo, do grupo linguístico, por vezes mesmo, da aldeia*; a tal ponto que um grande número de populações ditas primitivas se designam por um nome que significa os “homens” (ou por vezes – digamos com mais discrição -, os “bons”, os “excelentes”, os “perfeitos”), implicando assim que *as outras tribos, grupos ou aldeias não participam das virtudes – ou mesmo da natureza – humanas*, mas são, quando muito, compostos por “maus”, “perversos”, “macacos terrestres”, ou “ovos de piolho”. (LÉVI-STRAUSS, [1950] 1976, p. 59-60, grifos meus)

Os Awá-Guajá, grupo cuja história e relações sociais serão discutidas aqui, não constituiriam uma exceção entre essa vasta fração da espécie humana. Os Awá-Guajá referem-se a si mesmos como *awa*, que na língua Guajá significa ‘homem’, ‘gente’, ‘humano’. Cormier (2003, p. 90), que realizou uma etnografia para sua tese de doutoramento entre eles, afirma que *awa* pode ser traduzido como homem tanto em oposição a *kwiya*¹, ‘mulher’, quanto como parte de categorias usadas para classificar a humanidade (CORMIER, 2003, p. 90). Para os Awá-Guajá os humanos podem ser *awa-te*,

¹ Seguirei a grafia de palavras em Guajá segundo a ortografia apresentada na fonte a qual o trecho citado se refere. Por não ter realizado coletas em campo, não ter competência linguística para isso e não ter encontrado qualquer referência a uma ortografia unificada para a língua Guajá segui a forma apresentada pelos autores nas obras consultadas, deixando também a cargo de leitores mais qualificados julgar a correção das transcrições e a comparação de cognatos quando houver interesse.

‘humano verdadeiro’ ou *awa-mihúe*, ‘humano selvagem, perigoso, inimigo’. Garcia (2010) ainda observa que os Awá-Guajá da aldeia Juriti chamam os Awá-Guajá da aldeia Tiracambu de *Tirakamú awá*, e acrescenta às categorias *awa-te* e *awa-mihúa, amo awá*, ‘outro humano’. O’Dwyer (2002, p. 17) ainda observa que “Awá” afirma a humanidade dos Awá-Guajá frente às atribuições de animalidade que lhes são dadas por grupos vizinhos, como os Ka’apor. Essas categorias classificatórias awá-guajá serão melhor descritas e discutidas no capítulo 4, entretanto, elas colocam questões que a dissertação a seguir, se não tem a pretensão de responder, tenta acompanhar e acrescentar mais uma perspectiva.

O trecho de Lévi-Strauss transcrito acima destaca que para diversos grupos a humanidade termina nas *fronteiras do grupo* ou da *aldeia*, e os Awá-Guajá consideram a si mesmos humanos e duvidam da humanidade dos outros². No entanto, Barth (1969) alerta que a posição segundo a qual a diversidade cultural se explicaria por uma “beligerante ignorância dos outros” ou pelo isolamento geográfico ou social não se sustentariam mais na antropologia há muito tempo. Isso na década de 1960. O que, então, torna o texto de Lévi-Strauss relevante para uma discussão na segunda década do século XXI? Considerar que as ideias perdem sua validade com a passagem do tempo é um equívoco, como atesta a atualidade dos clássicos da disciplina, e associar esse “etnocentrismo” ameríndio à defesa da tese do isolamento e da “beligerante ignorância dos outros” não seria menos equivocada. No mesmo *Raça e História*, Lévi-Strauss [1950] 1976) defende a ideia de que a diversidade das culturas humanas se deve antes às trocas e contatos que estabelecem entre si do que a invenções particulares. Assim, classificar os outros segundo graus de humanidade seria antes uma forma de estabelecer fronteiras do que consequência da ignorância. Ainda que percussoras de tradições muito diferentes e incompatíveis em vários pontos, ao menos essa posição é perfeitamente compatível com as teorias da etnicidade elaboradas por Barth.

Outro aspecto importante da noção de barbárie e selvageria que Lévi-Strauss descreve é o que significa o ‘humano’ em contextos diferentes. Apesar da aproximação dos bárbaros dos greco-romanos e dos selvagens dos ameríndios, os outros de cada um não são os mesmos. Como aponta Viveiros de Castro (2002, p. 353) a “personitude”, utilizada aqui com sinônimo para humanidade, nos mundos ameríndios é “uma questão de grau e

² O’Dwyer (2002, p. 17-18) destaca ainda que ao se afirmarem como “os humanos”, os Awá-Guajá convertem o estigma de animalidade que lhes é imputado pelos outros grupos indígenas da região do Gurupi, por exemplo pelos Ka’apor, devido ao seu estilo de vida caracterizado pela mobilidade na floresta e aparente baixa sofisticação material em uma afirmação positiva da sua identidade. Assim, o contraste humanidade/animalidade faria parte de um processo de identidades também em contraste.

de situação, mais que propriedades diacríticas fixas desta ou daquela espécie”. Desse modo, a diferença não está entre ‘humanos’ e ‘não-humanos’, entre o ‘eu’ e o ‘outro’, ou mais raramente entre o ‘nós’ e o ‘eles’, como pertencimento a classes de seres, mas nas relações que são estabelecidas. Ao comentar o mesmo trecho de *Raça e História* sublinhado acima, Viveiros de Castro (2002, p. 371) observa:

A primeira coisa a considerar é que as palavras indígenas que se costumam traduzir por ‘ser humano’, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo ‘de verdade’, ‘realmente’, ‘genuínos’, funcionam, pragmática quando não sintaticamente, menos como *substantivos* que como *pronomes*.

A humanidade entre os ameríndios teria, portanto, a propriedade de indicar agências e sujeitos, antes que, pelo menos *a priori*, estabelecer uma comunidade política. Assim, o que parecia um dado pouco problemático e, na verdade, um dado a partir do qual a pesquisa pudesse se construir constitui um problema. Afinal, que relações são essas que os Awá-Guajá estabelecem e que contextos são esses onde se aciona o dispositivo da humanidade (e não-humanidade) como índice de agências e sujeitos?

Ao consultar o material já publicado sobre os Awá-Guajá e observar o tratamento que a literatura dá à sua história e à sua construção como um objeto de análise (e de interesse) para a antropologia, verifica-se que a correspondência entre as *fronteiras*, o *grupo*, a *aldeia*, o que se denomina como “os Awá-Guajá” e como *awa* é algo problemática. Os grupos denominados como Awá-Guajá foram “contatados” ao longo dos últimos 40 anos na região oeste do estado do Maranhão e distribuídos em três áreas indígenas de acordo com as possibilidades fundiárias e logísticas dos momentos de contato, como costuma acontecer. Os relatos etnográficos produzidos ao longo desse período são ricos em observações a respeito do caráter fragmentário desses coletivos formados após essas operações de “contato” e “resgate”³. Devido à grave situação de destruição dos seus territórios tradicionais, as populações awá-guajá eram frequentemente encontradas em fuga, não sendo raro que os indivíduos que se aproximavam dos postos de atração montados pela Fundação Nacional do Índio (Funai) fossem os poucos sobreviventes dos seus grupos de origem. Soma-se a isso o próprio caráter fragmentário e “solto” da socialidade awá-guajá, cuja organização social é frequentemente descrita como uma daquelas típicas sociedades tupi-guarani sem chefes, aldeias fixas, instituições políticas

³ O caráter fragmentário da organização social dos grupos tupi-guarani já se constituiu em um tema clássico da etnologia sul-americana. Cf. por exemplo, VIVEIROS DE CASTRO, 1986 e FAUSTO, 2001.

fortes, etc. Assim, encontram-se na literatura referências aos vários arranjos necessários para que os indivíduos que acabaram por viver juntos nos postos indígenas para formar um grupo. Anteriormente eles podiam saber pouco ou quase nada uns sobre os outros, isso quando, como dito acima, não duvidavam até mesmo da humanidade uns dos outros, como no caso dos *mihúa*, considerados ‘selvagens’, e que, embora fossem considerados *awa*, dificilmente eram integrados à vida aldeã de maneira plena.

Assim, quem são esses Awá-Guajá? Pode-se formular a hipótese de que as fronteiras relevantes entre os grupos eram aquelas de antes do “contato”. No entanto, essa hipótese pressupõe que a história ignora a historicidade desses grupos, considerando que apenas a sociedade nacional possui história, e os índios estiveram imersos em um passado monótono e homogêneo até que o contato lhes trouxesse para dentro da história. Essa é uma perspectiva que tem se mostrada indefensável, frente ao acúmulo de informações e análises sobre a história indígena produzidas por antropólogos, historiadores, arqueólogos e linguistas nas últimas décadas⁴, e movimentos em direção ao estabelecimento de uma antropologia histórica⁵.

As referências aos “Guajá” em documentos administrativos do século XVIII e XIX apontam para outra possibilidade. Os Awá-Guajá poderiam ser uma criação colonial. Um etnônimo criado pelos administradores provinciais na tarefa de classificação que servia ao propósito do controle dos territórios e populações nativas das províncias do Pará e Maranhão, a exemplo do que foi sugerido a respeito das colônias europeias na África (Cf. AMSELLE, 1999). No entanto, isso não explicaria a configuração étnica e identitária dos grupos awá-guajá no período “pós-contato”, além de não permitir que se compreenda o que significa definir-se tendo como os limites das relações com outros grupos a própria ideia de humanidade. Acrescento ainda a essa hipótese a dificuldade de se estabelecer uma narrativa histórica confiável a respeito desse período para os Awá-Guajá, sendo que os relatos são escassos e o que se tem à disposição atualmente são hipóteses de possíveis movimentos migratórios e eventos históricos que tiveram participação dos antepassados dos atuais Awá-Guajá.

Uma terceira hipótese ainda seria a de que o coletivo unitário corresponde ao ponto de vista dos povos do leste amazônico, como os Guajajara, Tembé e Ka’apor, que reconhecem nos Awá-Guajá um grupo suficientemente contrastante e homogêneo para

⁴ Cf. CARNEIRO DA CUNHA, 1992 e para um balanço dessa produção VIVEIROS DE CASTRO, 1993 e CALAVIA SÁEZ, 2005.

⁵ Cf. PACHECO DE OLIVEIRA, 1999.

considerá-los como tal, como propõe o modelo de Barth (1969) para os grupos étnicos e a manutenção das suas fronteiras. A favor dessa hipótese pode-se mencionar as inimizades entre esses grupos e os Awá-Guajá documentadas e as opiniões dos *Tenetehara* e Ka'apor sobre os Awá-Guajá. O problema com essa ideia é de que se trata de uma perspectiva sobre os Awá-Guajá que deixa de fora, justamente, a perspectiva dos próprios Awá-Guajá, se não sobre quem seriam o 'nós' e os 'outros', mas se se trata de fato de uma oposição entre 'nós' e os 'outros'.

Uma quarta sugestão seria a de que “os Awá-Guajá” seriam apenas uma categoria colonial. A partir de uma inércia classificatória, a categoria colonial “Guajá” teria sido associada à categoria étnica em análises antropológicas, sem levar em conta associações, divisões e reelaborações identitárias praticadas pelos atores⁶, exigindo assim uma crítica das invenções dos antropólogos. Entretanto, essa hipótese ignoraria os contextos fora da disciplina onde essa unidade étnica tem força, como nas políticas do Estado e nas ações dos órgãos estatais responsáveis pela assistência aos indígenas, além do fato de que os Awá-Guajá, ainda que os grupos não expressem socialmente uma unidade tão clara e definida quanto o uso do etnônimo sugere, não se trata de modo algum de apenas uma abstração analítica, uma vez também que é significativa para os atores sociais (Cf. O'DWYER, 2002), elemento fundamental na definição de qualquer identidade étnica (Cf. BARTH, 1969) .

Uma alternativa seria identificar a unidade em traços culturais compartilhados por todos os grupos e indivíduos awá-guajá e pela sua unidade linguística, afinal todos são falantes da língua Guajá (e pelo que relatam as etnografias consideram o domínio “adequado” da língua um dos elementos mais importantes da sua identidade). Porém, como será discutido no capítulo 5, o ponto de vista de Barth (1969) de que uma etnia é igual a uma língua, que por sua vez é igual a uma cultura é um postulado culturalista há muito refutado na disciplina e que encobre o papel que a história, a agência, a política e as transformações desempenham nas formulações identitárias dos grupos humanos.

Por fim, resta a auto-definição dos Awá-Guajá como “Awá-Guajá”. Porém, como mencionado anteriormente, os relatos etnográficos não mencionam que essa é uma denominação estrangeira. A auto-definição dos Awá-Guajá como *awa*, que apesar de glosado como 'humano' apresenta significados diversos nos diferente contextos em que é

⁶ Para uma discussão a respeito de categorias étnicas coloniais e classificações antropológicas cf. p. ex. Amselle, 1999; Monteiro, 1994, 2001 e as considerações finais dessa dissertação.

utilizada e nas relações que classifica, inclusive com não-humanos, coloca a construção da unidade de análise de onde esse trabalho partiria como o centro das suas reflexões.

1.1. Objetivos

O objetivo desse estudo é discutir como os trabalhos etnográficos consultados trataram a questão da identidade e da etnia entre os Awá-Guajá, tendo como pano de fundo as questões apresentadas acima. Pretende-se aqui, portanto, em vez de fornecer um modelo da identidade awá-guajá ou discutir algum aspecto da sua sociedade e cultura partindo de uma unidade já construída, acompanhar essa própria construção na literatura produzida sobre os Awá-Guajá. Ao mesmo tempo em que se trata de um trabalho sobre “os Awá-Guajá” e suas relações que têm a etnia como base, essa dissertação pretende ser um exercício que busca recolocar a questão da possibilidade do seu próprio objeto.

1.2. Materiais e Métodos

Em um ensaio a respeito das possibilidades de intercâmbio entre os métodos da micro-história e da antropologia (principalmente o trabalho de campo etnográfico), Bensa (1998) destaca que:

Sem dúvida, o trabalho de campo não é o trabalho com arquivos, mas a valorização das expressões mais humildes, assim como das mais ostentatórias, de uma vida social bem delimitada é comum à abordagem micro-histórica e à etnografia, a não ser por uma – fundamental – diferença: as monografias etnológicas ditas ‘de gaveta’ durante muito tempo foram perseguidas por um ideal de inventário exaustivo que devia, ‘sem nada omitir’ (como aconselhava Mauss), situar todas as observações no mesmo plano. Se, de fato, nenhum paradigma organiza a litania de uma enumeração obsessiva inteiramente linear das coisas vistas ou ouvidas, é porque implicitamente se supõe que o ‘material’ assim constituído *diga*, por sua própria espessura, o conjunto da sociedade estudada. Posteriormente, e eventualmente, a análise recorta a partir do exterior a matéria etnográfica básica (‘os dados’) segundo as medidas das significações que lhe interessam. (BENSA, 1998, p. 45, grifos do autor)

O autor ainda enfatiza a importância para a etnografia da definição dos momentos de realização das pesquisas de campo, de modo a “integrar às suas experiências as condições históricas da sua realização” (BENSA, 1998, p. 60), pois é daí que decorre a inteligibilidade, não apenas do próprio trabalho de campo, mas também dos modelos explicativos que elas obtêm. Além disso, Bensa (1998, p. 65) chama atenção para o fato de que refletir sobre a etnografia também acarreta levar em conta a variação de escalas no

trabalho de campo, de modo a não identificar a parte com o todo, tomando algum detalhe ou informante de forma metonímica para representar um grupo, por exemplo. As escalas da análise também implicam em construções de modelos e problemáticas diferentes para a realidade analisada. Desse modo, será feita a seguir uma breve apresentação das principais fontes utilizadas para as discussões realizadas nos capítulos a seguir, destacando o contexto dos trabalhos de campo em que foram baseados.

Os principais trabalhos consultados para essa dissertação foram as teses de Forline (1997) e Garcia (2010), o laudo antropológico de O'Dwyer (2002) e o livro de Cormier (2003). Outros trabalhos também foram consultados e estão mencionados ao longo dessa dissertação, mas as discussões se baseiam primariamente nesses quatro mencionados, por serem trabalhos de fôlego e cobrirem etnograficamente um período de quase 15 anos da história recente dos Awá-Guajá, do período dos últimos contatos até o período em que a pesquisa apresentada aqui estava sendo desenvolvida.

O trabalho de Forline, tese de doutorado defendida na *University of California* em 1997, foi baseado em trabalhos de campos iniciados em 1990 nas Áreas Indígenas Alto Turiaçu e Caru e intensificados no Posto Indígena Guajá durante o ano de 1992 (FORLINE, 1997, p. 64). O autor relata que iniciou suas pesquisas no Pin Guajá por se tratar da comunidade awá-guajá com mais tempo de contato e, portanto, onde havia maior número de indivíduos bilíngues, falantes de Guajá e de um *pidgin* de português com mistura de palavras guajá, que lhe permitiriam familiarizar-se com a língua. O autor menciona que sua introdução no Pin Guajá e na comunidade foi feita através de agentes da Funai (FORLINE, 1997, p.65). Forline (1997) relata ainda que no Pin Guajá as pessoas se mostravam reticentes em conversar com ele, apesar da curiosidade, e que sentia dificuldades em abordar os assuntos que lhe interessavam, o que o etnógrafo creditava aos modos de interação do grupo daquele posto, em oposição aos Awá-Guajá do Pin Awá, com quem conduziu seus trabalhos posteriormente. Segundo Forline (1997, p. 67), no Pin Awá, encontrou grande disposição por parte dos Awá-Guajá em ensinar-lhe sua língua e ele acabou por adquirir habilidades suficientes para conduzir entrevistas. O etnógrafo ainda conduziu seu trabalho de campo no Pin Juriti, onde ele destaca ter podido interagir com os Awá-Guajá com pouca mediação da Funai, devido a suas habilidades na língua Guajá. Essa independência em relação à Funai, segundo o autor (FORLINE, 1997, p.68), ao mesmo tempo em que ele se tornava útil aos olhos dos funcionários, pois atuava como intérprete quando necessário, gerava desconfiança, principalmente quando não usava o português para se comunicar com os Awá-Guajá. Forline menciona ainda que seu trabalho

no Pin Juriti foi facilitado por ter conhecido diversos indivíduos dessa aldeia quando conduzia seu trabalho no Pin Awá, por ocasião de um intercâmbio realizado pela Funai para tentar promover potenciais casamentos entre os grupos (FORLINE, 1997, p. 68). A coleta de dados, segundo Forline (1997), deu-se por meio da medição da alocação de tempo dos Awá-Guajá por atividades específicas, a pesagem dos seus alimentos e abordagens informais, que partiam tanto do etnógrafo quanto dos próprios Awá-Guajá. Durante a pesquisa de campo no Pin Guajá, o etnógrafo passou seus primeiros dias no posto da Funai, até que foi convidado por um dos seus informantes a morar na aldeia. No entanto, o autor destaca a necessidade que teve de estabelecer um local de trabalho, onde poderia organizar suas notas e observações sem interferências (FORLINE, 1997, p. 71), procedimento que adotou também no Pin Awá, onde estabeleceu residência na enfermaria do posto e passava as noites na aldeia para observar cerimônias especiais.

O laudo antropológico de O'Dwyer se insere no contexto do

questionamento da Portaria Ministerial nº 373 de 27.07.1992 (DOU 29.07.92, pp.10116), que declara como de 'posse permanente indígena, para efeito de demarcação, a Área Indígena Awá, com superfície aproximada de 118.000 ha.', localizada nos municípios de Carutapera, Bom Jardim e Zé Doca, Estado do Maranhão. (O'DWYER, 2002, p. 3)

Esse laudo pertencente a um gênero textual diferente das demais fontes. Como afirma a autora,

Diante da mobilização crescente da sociedade civil e da formação de movimentos representativos dos direitos dos povos indígenas, dos "remanescentes de quilombos" e de outros grupos sociais, a demanda por especialista em antropologia tem emergido em instituições definidas como de defesa dos direitos dos cidadãos e das minorias, como o Ministério Público Federal e órgãos da Administração encarregados da política do Estado na identidade e gestão de populações reconhecidas pelos direitos constitucionais. (O'DWYER, 2010, p. 107)

Assim, trata-se de um tipo de atividade de pesquisa em que prevalece "um ziguezaguear constante entre inserção no mundo acadêmico e os chamados saberes aplicados que envolvem o campo político dos direitos constitucionais e do exercício da cidadania" (O'DWYER, 2010, p. 108).

O histórico do processo e do reconhecimento da Terra Indígena Awá serão discutidos no capítulo 2, mas serão destacadas aqui informações a respeito do trabalho de campo e das especificidades desse laudo. Segundo O'Dwyer, diante do questionamento feito pela Agropecuário Alto Turiaçu Ltda., afirmando que a TI Awá não era uma Terra Indígena, com base na falta de "vestígios" de aldeamentos na área e de "indícios" que provassem a presença indígena ali, havia a necessidade de se romper com a "definição

arqueológica de vestígios e da evidência como técnica jurídica, na medida em que ambas tentam oferecer uma prova ou contraprova através de circunstâncias externas que se mostram acumuladas e relacionadas de acordo com o ponto de vista do observador” (O'DWYER, 2002, p. 12-13), e que seriam, desse modo, contrárias ao método antropológico. A autora, então, afirma que uma série de eventos relativos às situações de contato com os Awá-Guajá e presentes no corpo do processo, como relatório da Funai, periódicos, correspondências e acervos arquivísticos deveriam ser apreendidos a partir de uma experiência concreta, de uma sociedade localizada no espaço e no tempo, e de um indivíduo nesta sociedade, ou seja, “no caso Awá deste ou daquele grupo local” (O'DWYER, 2002, p. 20-21).

Desse modo, a autora aponta que registros e referências que constam em fontes documentais, para que tenham significado analítico e não constituam uma coleção de anedotas e exotismos “devem ser intercruzados e comentados a partir da situação em que se encontra no presente etnográfico o grupo sob investigação” (O'DWYER, p. 26), pois só assim é possível contextualizar esses enunciados contidos nessas fontes. O'Dwyer aponta ainda outra questão do seu trabalho de perícia antropológica, a saber, que

[n]a problemática do contato interétnico, os índios Awá e os agentes que formam o campo de ação indigenista podem estar referidos aos mesmos fatos, mas diferenciam-se consideravelmente através dos relatos e das categorias que acionam para explicar as situações e sobre as avaliações que fazem, inclusive das mudanças ocorridas. Também os comportamentos observados e as práticas individuais ou coletivas podem diferir enormemente. (O'DWYER, 2002, p. 48)

A partir de então, da comparação entre os grupos locais e do conceito antropológico de grupo étnico, O'Dwyer (2002) descreve as experiências e trajetórias de vida de homens e mulheres awá-guajá no que se refere à sua relação com o território da TI Awá e a sua constituição como grupo étnico.

Como relata a autora,

o trabalho de campo pericial foi realizado em três etapas distintas. Na primeira, juntamente com o perito agrimensor, foi realizado um levantamento da área, sendo visitados os postos indígenas Awá, Tiracambu, Guajá e Juriti, respectivamente, nas reservas indígenas Caru, Alto Turiaçu e Awá. (O'DWYER, 2002, p. 21).

Nessa etapa ainda foi feito um sobrevoo sobre a área da Agropecuária Alto Turiaçu Ltda., autora do processo que questiona a Portaria que demarcava a TI Awá. “Na segunda e terceira etapas do trabalho de campo, a perita antropóloga realizou novas visitas às áreas indígenas, com o objetivo de aprofundar certas questões sobre formas de organização social e identificar as possíveis variantes de algumas categorias nativas” (O'DWYER, 2002,

p. 22), comparando os diversos grupos dos vários postos pesquisados. A primeira etapa foi realizada na segunda quinzena de agosto de 2000. Em dezembro do mesmo ano a perita retornou aos Pin Awá e Tiracambu, para onde retornou em janeiro de 2001, período no qual foi realizado o mapeamento de redes sociais e estudos de casos desdobrados, “através das histórias de vida, com vistas a uma análise definitiva” (O'DWYER, 2002, p. 22).

O livro de Cormier (2003) é baseado na sua tese de doutorado (CORMIER, 2000), defendida na *Tulane University* em 2000 sobre a etnoprimitologia awá-guajá. Segundo a autora, seu trabalho de campo se estendeu por 15 meses, entre fevereiro de 1996 e agosto de 1997, com um período de ausência do campo entre outubro de 1996 e janeiro de 1997. Cormier relata ter vivido na enfermaria do posto indígena construída pela Funai, no Pin Awá. Sua rotina diária incluía a verificação de pontos de checagem aleatórios, ou seja, visitar cada uma das casas dos Awá-Guajá em momentos aleatórios durante o dia e registrar as atividades das pessoas durante aquele período (CORMIER, 2003, p. xv). Outras atividades conduzidas pela etnógrafa incluíam a coleta de amostras de animais e plantas para estudos da etnobotânica e etnoprimitologia awá-guajá, principalmente no primeiro período de pesquisa em 1996 (CORMIER, 2003, p. xv). No segundo período de pesquisa, a autora passou também a pesar os alimentos dos Awá-Guajá para estabelecer medições da sua dieta e a conduzir entrevistas estruturadas. No entanto, Cormier (2003, p. xvi) ressalta que apesar das atividades estruturadas terem sido importantes para sua pesquisa, a maior parte das suas informações veio das interações cotidianas com os Awá-Guajá, através do que a autora chama de “observação participante”. Ela aponta como a parte mais difícil da sua pesquisa o aprendizado da língua Guajá, uma vez que no período não havia trabalhos formais a respeito disponíveis, poucos Awá-Guajá falavam português e os indivíduos bilíngues utilizavam um *pidgin* baseado no Guajá. Quanto à sua posição na aldeia, Cormier (2003, p. xxi) narra que, em determinado momento da sua pesquisa, duas crianças deram início a um jogo que consistia em dançar em volta da pesquisadora e cantar repetidamente “mamãe, mamãe, mamãe”. Depois disso todos passaram a lhe chamar de “mamãe”. A autora credita essa nomeação a uma forma de posicioná-la no grupo, demonstrando aceitação, uma vez que o correspondente a “mãe” em Guajá (*ama*) também é usado para indicar respeito a uma mulher, mas que o uso do termo em português, e não em Guajá, expressava sua distância diante do grupo. Esse tipo de relação, segundo a autora (CORMIER, 2003, p. xxii-xxiii) também foi demonstrada a partir de um episódio em que invasores da TI Caru foram mortos por alguns Awá-Guajá. A partir desse momento, Cormier e seu marido (que a acompanhou durante o trabalho de campo) deixaram de ser

referidos como *karaí*, o termo *guajá* para os não-índios e passaram a ser chamados de *awa-americanos*, uma categoria que os afastava da hostilidade demonstrada com os *karaí*, mas que os mantinha qualificadas como pessoas de fora do grupo.

A pesquisa de Garcia (2010) foi defendida como tese de doutorado na Universidade de São Paulo em 2010, baseada em um trabalho de campo de nove meses, realizados entre abril e junho de 2007, fevereiro e março de 2008, outubro de 2008, janeiro de 2009 e agosto e setembro de 2009 (GARCIA, 2010, p. 24). Garcia (2010, p. 30) destaca que durante sua pesquisa muitas vezes era colocado na posição de “nativo”, pois do mesmo modo que constantemente perguntava aos Awá sobre seu mundo, era sabatinado a respeito do seu. O autor comenta:

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. (GARCIA, 2010, p. 30)

Seu trabalho de campo foi conduzido nas aldeias Juriti e Tiracambu. Entretanto, Garcia afirma que sua tese está quase toda baseada na sua experiência na aldeia Juriti. O autor relata que no primeiro período em que esteve em campo, na aldeia Juriti, quando tentou se encaminhar para a aldeia Tiracambu foi impedido devido a um incidente envolvendo os Guajajara e a Funai, tendo que permanecer na aldeia Juriti. Quando retornou no seu segundo período de trabalho de campo, acabou por permanecer nessa mesma aldeia, uma vez que havia relações estabelecidas com as pessoas dali e devido às dificuldades que encontrou na locomoção entre uma aldeia para outra, que apesar da pouca distância, implica na saída da área e de caronas da Funai e Funasa (GARCIA, 2010, p. 31). O autor ressalta que

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. (GARCIA, 2010, p. 31)

Ao mesmo tempo, o autor ressalta que seu pouco tempo de trabalho com os Awá-Guajá para a tese não lhe permitiria tirar grandes conclusões e nem abordar muitos temas, mas que seu trabalho teve a intenção de apresentar uma etnografia dos Awá-Guajá, mesmo que alguns dados sejam “quase brutos” (GARCIA, 2010, p. 31).

1.3. Organização do trabalho

O trabalho está organizado do seguinte modo: no *capítulo 2* são apresentadas discussões a respeito dos territórios Awá-Guajá, com a apresentação da noção awá-guajá de *harakwá*, e uma história da formação das aldeias Guajá, Awá, Tiracambu e Juriti. Além disso, são discutidas as condições de sobrevivência e desafios enfrentados pelos Awá-Guajá contemporaneamente. No *capítulo 3*, são apresentadas discussões a respeito dos grupos awá-guajá, destacando as socialidades criadas após o contato e as noções nativas a respeito dessa socialidade. Nesse capítulo, aborda-se também como o objeto etnológico “os Awá-Guajá” é construído. No *capítulo 4*, as reflexões dos capítulos 2 e 3 são abordadas teoricamente, com uma análise mais detida dos conceitos utilizados em uma tentativa de extrair da discussão e da teoria questões a serem desenvolvidas em possíveis trabalhos posteriores.

2. AWÁ-GUAJÁ

O etnônimo “Awá-Guajá” designa um conjunto de populações indígenas que vive, atualmente, na região entre os rios Pindaré, Turiaçu e Gurupi, nos limites orientais da Amazônia. Habitam as Terras Indígenas Alto Turiaçu, Awá, Caru e Araribóia, todas no estado do Maranhão. Chamam a si mesmos de *awá* (‘homem, gente’) e na bibliografia etnológica, em relatórios de órgãos governamentais e na imprensa também são chamados simplesmente de Awá ou Guajá. Hoje somam cerca de 360 pessoas, segundo dados do Siasi/Sesai (2012). A língua Guajá faz parte, junto com o Ka’apor, Wayãpi, Zo’é e outras, do sub-grupo VIII da família linguística tupi-guarani, que inclui também o Tupinambá, o Araweté, o Asuriní, o Tenetehara, o Guayaki e mais cerca de quarenta línguas, segundo classificação de Rodrigues (1985; JENSEN, 1999). São conhecidos no imaginário etnológico e popular como um povo caçador-coletor e nômade, portanto, supostamente portadores de um modo de vida simples. Também é notória a situação crítica em que vivem, principalmente após o contato com a sociedade nacional a partir da década de 1970, devido à pressão exercida sobre seu território por frentes de expansão econômica.

Neste capítulo serão apresentadas informações sobre o território awá-guajá segundo o que a literatura etnológica consultada apresenta sobre suas concepções e as intervenções do Estado brasileiro, acompanhando as variações da ocupação desse espaço ao longo do tempo. Será apresentado também o esboço de um relato histórico sobre os Awá-Guajá, desde os primeiros registros do século XVII ao momento atual, a partir dos dados e discussões apresentados na literatura.

2.1. *Harakwá*

Entre algumas das possíveis definições do território awá-guajá, destacando a divisão territorial que lhes coube nas disputas com outros grupos vizinhos, O’Dwyer diz:

As Serras do Tiracambu e da Desordem, onde se encontram as nascentes dos rios, igarapés e/ou afluentes que desaguam no Pindaré, Caru, Gurupi e Turiaçu, são consideradas “áreas de refúgio” em alguns estudos e relatórios elaborados pela FUNAI sobre os Awá. É igualmente reconhecida, inclusive pela população regional que entrevistamos à beira do rio Caru, como “berço” do povo Awá. [...] O termo em Awá, *Wytyramãĩ*, usado como nome próprio para designar essa cordilheira que se desenvolve em grande extensão entre os rios Gurupi, Pindaré e Turiaçu, traz na sua expressão o significado que assume para eles como lugar de origem, onde nasceram seus antepassados e no qual passam a se reconhecer como povo autóctone. (O’DWYER, 2002 p. 68)

Garcia (2010) acrescenta:

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. (GARCIA, 2010, p. 45)

Mesmo após o contato oficial na década de 1970 e vivendo nas áreas indígenas, os Awá-Guajá mantêm um padrão de uso do território segundo a noção de *harakwá*, usando as mesmas rotas e áreas durante o ano, ainda que muitos dos seus territórios tenham tido que ser abandonados (O’DWYER, 2002, p. 96). Atualmente, os termos *haka’a* e *harakwá* são traduzidos pelos Awá-Guajá como “minha área”, em referência à Área Indígena como forma de se fazer entender pelos brancos, principalmente após a demarcação da TI Awá (GARCIA, 2010, p. 45). Além disso, “[n]os postos indígenas Awá, Tiracambu, Guajá e Juriti, que reúnem os grupos Awá contatados, os *harakwas* são relacionados ao lugar de origem e a ocupação de diferentes habitats podem remeter a um contexto espacial muito mais extenso” (O’DWYER, 2002, p. 94).

Para Cormier, os *hakwa* ou *harəkwa* (CORMIER, 2003, p. 72), termos para os quais sugere também a glosa ‘conhecido germano do mesmo sexo’, estão relacionados a relações de consanguinidade e afinidade. A autora afirma que noções como as de território, territorialidade ou propriedade do território pelo grupo de parentesco não seriam aplicáveis nesse caso, e que a exploração individual das áreas de forrageio também desempenham um papel importante na definição dos limites dessas áreas (CORMIER, 2003, p. 72). Ainda de acordo com Cormier, esse regime de uso do território seria característico de um grupo de caçadores-coletores, em que predomina o uso comum da terra por grupos de parentesco em vez do uso individual de uma terra comum, ainda que a autora afaste a ideia de qualquer espécie de comunismo primitivo ou do uso de propriedade corporada do território. O uso da terra seria antes marcado pelo uso individual mediante permissão daqueles que a possuem do que pela sua doação aos demais (CORMIER, 2003, p. 72).

Cormier relata ainda que, apesar de geralmente pacíficos, os Awá-Guajá são muito ciosos dos limites das suas terras. A etnógrafa menciona que nos primeiros contatos da Funai com grupos de Awá-Guajá, entre os presentes dados pelos sertanistas a uma família

contatada estava um machado, que logo foi utilizado contra outro Awá-Guajá que estava retirando mel de uma árvore dentro da área de forrageio daquela família (CORMIER, 2003, p. 73). A autora revela também que durante seu trabalho de campo, três homens que invadiram a Terra Indígena para pescar foram mortos por um grupo de Awá-Guajá, uma vez que, segundo ela, os limites da reserva se confundiam com os limites do próprio *harəkwa* (CORMIER, 2003, p. 73).

O direito de acesso aos *harəkwa* é, segundo Cormier, transmitido através de relações de consanguinidade, por linha agnática (CORMIER, 2003, p. 73). Quando os filhos de alguém se casam, os laços de afinidade criados fornecem opções de terrenos de forrageio, uma vez que os cônjuges obtêm o direito de explorar os terrenos uns dos outros (CORMIER, 2003, p. 73).

Assim, um indivíduo com dois pais⁷ que se casa com outro indivíduo (com dois pais), potencialmente ganha acesso a quatro áreas de forrageio. Além disso, o padrão de casamento avuncular frequentemente oferece aos indivíduos acesso ao menos a algumas áreas de forrageio de suas mães. Se um ego feminino se casa com o irmão da sua mãe [MB], ela ganha acesso à área de forrageio de sua mãe através do seu marido. Irmãos e irmãs geralmente caminham cooperativamente, e para um ego masculino, o casamento da irmã com o irmão da mãe [MB] dá acesso à área de forrageio da sua mãe.⁸ (CORMIER, 2003, p. 73)

Portanto, mesmo que o acesso aos *harəkwa* se dê por linha agnática e direitos matrimoniais, a prescrição de casamento avuncular acaba por tornar o sistema bilateral. No entanto, ainda que a autora enfatize o papel do parentesco no uso do território, ela reconhece que os *harəkwa* são conceptualizados antes como “meu conhecido” do que como “meu possuído” (CORMIER, 2003, p. 73). A experiência desempenha um papel fundamental na exploração do espaço pelos Awá-Guajá. Como afirma O’Dwyer

[e]mbora os grupos Awá possam querer evitar o acesso de outros às áreas que costumam usar, normalmente se misturam e não tem prerrogativa definida, independente e irrestrita sobre os territórios dos *harakwa*. O acesso aos territórios de caça-coleta ocorre automaticamente desde que se exerça esse tipo de atividade de subsistência, redundando em ser Awá. (O’DWYER, 2002, p. 97)

⁷ Cormier afirmar haver entre os Awá-Guajá a noção de paternidade dupla. Para uma discussão sobre o parentesco awá-guajá veja Cormier (2003b, p. 57-84) e veja a discussão de Garcia (2010) sobre a noção de *rikô*. Forline (1997, p. 172-174) ainda explora o significado político da dupla paternidade, uma vez que ter um filho em comum é uma forma de aliança entre dois homens, que pode ser vantajosa especialmente para o marido cuja mulher mantém relações sexuais com um homem mais poderoso dentro do grupo.

⁸ “Thus an individual with two fathers who marries an individual with two fathers would potentially gain access to four foraging areas. Further, the avunculate marriage pattern often provides individuals with access to at least some of the foraging areas of their mothers. If a female ego marries her mother’s brother, she gains access to the foraging area of her mother through her spouse. Brothers and sisters often trek cooperatively, and, for a male ego, the marriage of the sister to the mother’s brother gives access to his mother’s foraging area.”

Garcia (2010) afirma que os “*harakwá* são exclusivos a uma família e/ou grupo local que o conhece intimamente. Tradicionalmente suas fronteiras eram dadas por parentes de parentes, até uma distância onde e a genealogia e o território não mais alcançavam” (GARCIA, 2010, p. 46). O território awá-guajá era formado, assim, por diversos desses *harakwá*, onde os grupos familiares circulavam por eles, os “toponimizavam”, interagiam com eles e exploravam seus recursos (GARCIA, 2010, p. 46).

Diferente de Cormier, Garcia (2010) observa que a habitação dos *harakwá* está relacionada antes às noções de proximidade e distância, traduzidas através da consanguinidade e da afinidade, do que à herança por linha agnática. O autor nota que os “Awá costumavam classificar os co-residentes de um mesmo *harakwá* por *harapiara*, e à medida que as distâncias aumentavam, os outros eram *harapihianã*, que neste caso poderiam ser desde afins casáveis a inimigos em potencial (GARCIA, 2010, p. 47, grifos do autor). *Harapihara* e *harapihianã* são termos que se referem, respectivamente, aos parentes considerados próximos (consanguíneos) e distantes (afins).⁹ Assim, de acordo com Garcia, “[n]o que se refere à exploração dos *harakwá*, o uso do espaço varia, principalmente de acordo com as alianças (por vezes conjugada à descendência), e cada caso só poderá ser entendido se observado particularmente [...] sem a inferência de uma regra geral” (GARCIA, 2010, p. 47). Desse modo, os *harakwá* são desfeitos e refeitos de acordo com as novas alianças estabelecidas, como quando, por exemplo, os Awá-Guajá são transferidos para as áreas indígenas e grupos que até então não mantinham contato uns com os outros ou não se conheciam estabelecem associações, novos *harakwá* são estabelecidos e ganham importância.

No entanto, há diferenças importantes entre a dinâmica de abandono e o estabelecimento de novos *harakwá* por alianças e devido às mudanças de estação do ano da dinâmica gerada pela fuga ou pelas invasões ao território awá-guajá. Garcia lembra que

[u]ma vez estabelecidas as terras indígenas oficiais, muitos *harakwá* desmantelados foram, nos dias de hoje, refeitos. No caso da aldeia Juriti, Uirahó (hoje com 33 anos) disse-me que ele utilizava 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. Diferentes de territórios tradicionais, os *harakwá* atuais são espaços (que podem ser ou não) remanescentes de antigas áreas, compostos por pedaços anteriores, anexadas aos de outros grupos locais que agora vivem juntos, enquanto outras áreas foram totalmente perdidas. (GARCIA, 2010, p. 61, grifos do autor)

⁹ Para uma discussão da distância social entre os Awá-Guajá conferir o capítulo 4 e para uma discussão sobre *harapihara* e *harapihianã* veja CORMIER (2003b, p. 85-110) e GARCIA (2010, p. 120-212).

De acordo com Cormier, adquirir um *hakwa* envolve a combinação de experiência com uma área de floresta e a negociação de relações sociais para acesso a essa área (CORMIER, 2003, p. 74). Assim, ainda que existam regras que regulem o direito de acesso aos *harakwá* ligadas à descendência, “a maior parte dos Guajá provavelmente possui meios de ter acesso a maior parte das áreas de forrageio de outros Guajá” (CORMIER, 2003, p. 74). Além disso, essas áreas não são imutáveis, uma vez que sua configuração é dada através do movimento das relações sociais e na medida em que novas experiências e novas relações são estabelecidas, ou seja, essas áreas se configuram na história. As mudanças que ocorreram a partir da década de 1970, com o estabelecimento de uma nova relação com o Estado brasileiro, também levaram a mudanças no território. Além daquelas mais facilmente observáveis, como a mudança de local e o início de um processo de diminuição da mobilidade, também ocorreram mudanças na organização do próprio parentesco, uma vez que muitas famílias foram separadas, afastadas dos seus *harakwá* e, com o grande número de mortes nesse período, os grupos sofreram mudanças demográficas significativas. Além disso, houve o impedimento da circulação dos grupos que ficaram na Terra Indígena Alto Turiaçu pelas áreas por onde costumavam frequentar (O'DWYER, 2002, p. 100), por exemplo, ou ainda as intrusões na Terra Indígena Awá, que tornam cada vez mais difícil a movimentação dos Awá-Gujá pela floresta (O'DWYER, 2002, 2011; GARCIA, 2010). Se, como afirma Garcia (2010, p. 63), o “nomadismo” awá-gujá “é melhor entendido quando a mobilidade espacial é pensada como um processo de produção e reprodução do *harakwá*”, a necessidade da fuga constante e a restrição cada vez maior do espaço faz com que esse processo não possa se completar e os *harakwá*, quando são desfeitos, tenham cada vez menos possibilidade de serem refeitos.

2.2. “Contato” e formação dos Postos Indígenas

Na introdução de um volume dedicado ao tema do contato no norte da Amazônia, Bruce Albert diz

Como lembra Sahlins (1993, p.16), ao ‘incluir o universo dentro do próprio esquema cultural... um povo abre um espaço definido na reprodução de sua comunidade imediata a seres e coisas que estão além dela. Deuses ou inimigos, ancestrais ou afins, de várias formas, os Outros representam a condição necessária da existência de uma sociedade’. Assim, na medida em que seus sistemas de construção simbólica do Outro constituem o quadro e a condição de possibilidade de sua autodefinição, as sociedades indígenas, ao confrontarem os brancos, têm, necessariamente, que passar por um processo de redefinição identitária no qual são

reconstituídas as fronteiras tradicionais da alteridade, desestabilizadas por esse encontro. (ALBERT, 2002, p. 13)

Para tentar discutir como esse processo de redefinição identitária está presente na literatura sobre os Awá-Guajá, será apresentado a seguir um histórico sobre a formação das aldeias e dos postos indígenas onde os Awá-Guajá “contatados” estão hoje estabelecidos. Além disso, será apresentado um breve histórico sobre os diversos “contatos” entre os Awá-Guajá e a sociedade brasileira, uma vez que, ainda que o contato mais recente ainda esteja mostrando seus efeitos e uma certa dimensão trágica, a ideia de isolamento parece não se aplicar ao caso awá-guajá.

2.2.1. *Primeiros contatos e formação do Posto Indígena Guajá*

Antes do contato com a Funai, os Awá-Guajá já haviam sido notados pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) quando foi estabelecido seu primeiro Posto Indígena no Maranhão, em 1913, na confluência dos rios Caru e Pindaré (FORLINE, 1997). De acordo com Forline (1997), desse período até o fim do SPI, em 1967, foram registrados vários encontros entre os Awá-Guajá e os funcionários do Posto Indígena, os Ka'apor e os Tenetehara, situações que geralmente levavam morte e doenças aos Awá-Guajá (FORLINE, 1997, p. 34). Além disso, há relatos de que os Awá-Guajá eram vítimas de ações de extermínio, realizadas por pessoas que se estabeleciam em comunidades próximas àquela área, com a expansão da fronteira econômica na região, principalmente na primeira metade do século XX, como por exemplo, com a construção da rodovia BR 222 (FORLINE, 1997, p. 34-35). Assim, desde a década de 1940 o SPI realizou tentativas de “pacificar” os Awá-Guajá, tendo inclusive contatado um pequeno grupo em 1943, próximo ao Posto Gonçalves Dias, depois chamado de Posto Indígena Pindaré, próximo a Santa Inês (FORLINE, 1997, p. 35).

No entanto, é no final da década de 1960, após o fim do SPI e a criação da Funai, que se estabelece de fato o contato do órgão indigenista oficial e grupos awá-guajá. Em 1969, o então estudante de antropologia Fiorello Parise, chamado pela Funai para uma missão de “resgate”, contata três Awá-Guajá, que foram levados para uma aldeia Tenetehara, à qual foram incorporados (FORLINE, 1997, p. 35-36).

Porém, é em 1972 que ocorre “o primeiro contato oficial com índios Awá, na beira do rio Caru, afluente do Pindaré, através do “resgate” de dois meninos com idades aproximadas de sete e quinze anos, respectivamente” (O'DWYER, 2002, p. 68, grifos

meus). Os dois meninos foram encontrados próximos ao povoado de São João do Caru, e acredita-se que eram remanescentes de um grupo maior composto por 14 indivíduos (O'DWYER, 2002, p. 68) Em 1973, uma expedição organizada pela Funai estabeleceu contato com mais 12 Awá-Guajá, próximos a um cocal de babaçu na região do Alto Turiaçu. A partir de então, foi criada a "Frente de Atração Guajá" (O'DWYER, 2002, p. 69). Segundo Forline (1997), mais cinco ou seis grupos de Awá-Guajá foram atraídos para o mesmo local e em 1976, os indivíduos contatados já somavam 91 (FORLINE, 1997, p. 37; O'DWYER, 2002, p. 69). No entanto, houve grandes perdas nesses grupos, cujo total de indivíduos chegou a apenas 25 em 1981. Atribui-se esse decréscimo populacional, em parte, a uma vacinação mal sucedida, realizada em 1978, pois a equipe médica não teria realizado os procedimentos recomendados pela equipe que acompanhava os índios recém-contatados e não foram tomados cuidados especiais (O'DWYER, 2002, p. 69). Além disso, muitos foram vítimas de doenças como malária, gripe e pneumonia (GOMES, 1991b, p. 356). Em 1978, com a demarcação oficial da Terra Indígena Alto Turiaçu, é estabelecido o Posto Indígena Guajá no local para onde esses grupos haviam sido transferidos. De acordo com Forline (1997), os Awá-Guajá contatados nesse período adotaram progressivamente um estilo de vida semissedentário e foram incorporados como trabalhadores pela Funai na construção e manutenção do posto, atividades agrícolas, na caça e pesca para os funcionários da Funai e em outras atividades que fossem julgadas adequadas pelo órgão (FORLINE, 1997, p. 37). Além disso, a Funai tentou estabelecer a paz entre os Ka'apor da aldeia Urutawy, no Posto Indígena Zé Gurupi e os Awá-Guajá do Posto Indígena Guajá, uma vez que os Awá-Guajá e os Ka'apor mantinham a memória de uma longa relação de hostilidade. No entanto, mesmo que os funcionários do posto tentassem evitar o contato entre os grupos havia trocas e até mesmo casamentos entre eles (FORLINE, 1997, p. 37). Ainda assim, alguns conflitos continuaram a irromper, na medida em que os territórios dos Awá-Guajá eram invadidos e não lhes restava outra alternativa além de entrar nas terras ka'apor.

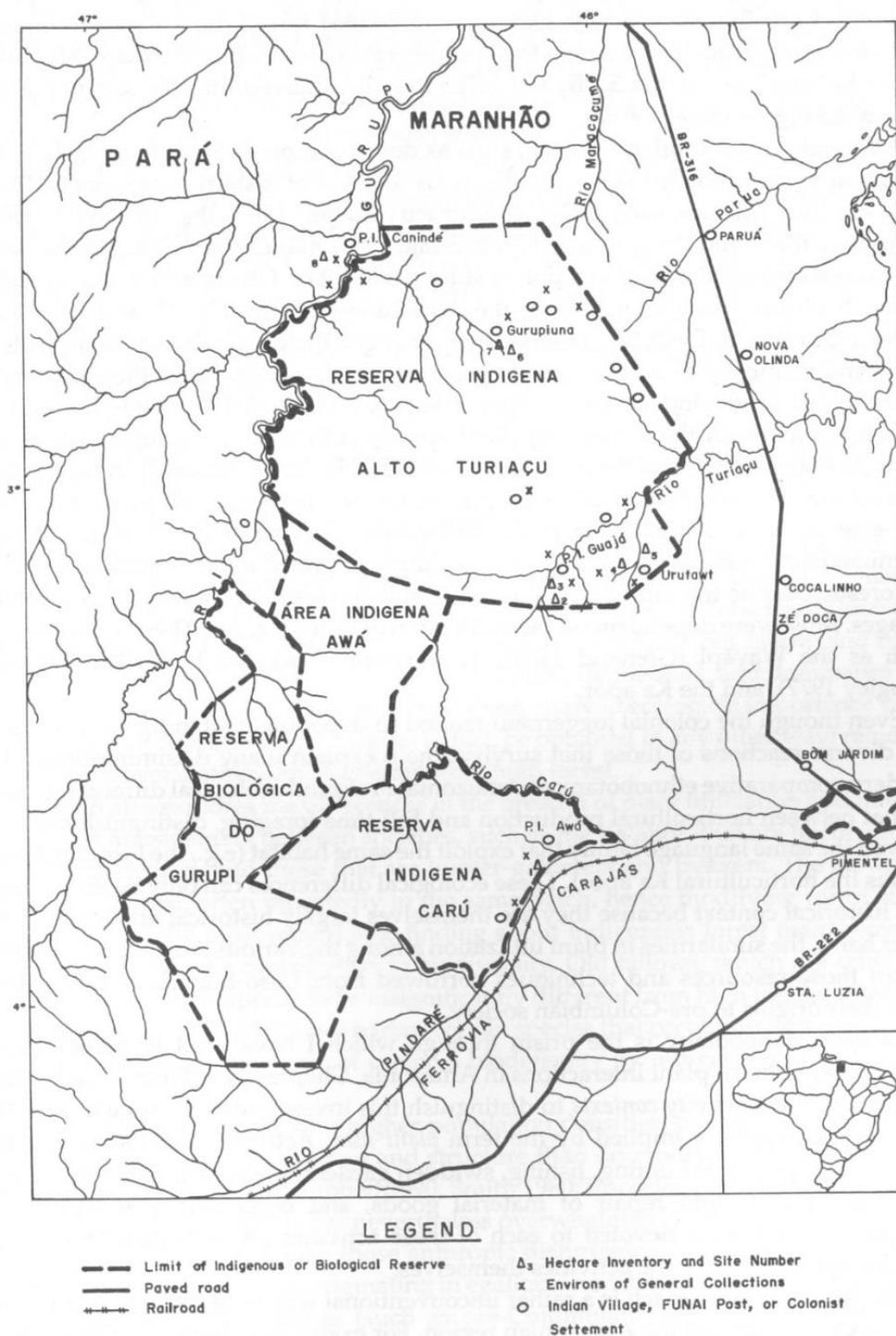
Vários dos grupos awá-guajá que viviam na região nesse período desapareceram. O primeiro grupo contatado em 1973 se aproximou da equipe da Funai, pois não tinha como se alimentar. O'Dwyer afirma que relatórios do período

(...) atribuem às pressões da frente de expansão camponesa e a formação de fazendas através de projeto realizado pelo órgão fundiário do governo, chamado Colone, já extinto, mas criado desde início dos anos sessenta, como responsáveis pelo desaparecimento de vários grupos Awá (...). (O'DWYER, 2002, p. 69)

Com essas ocupações vários grupos awá-guajá perderam seus territórios e aqueles que tentaram se refugiar nas margens do rio Turiaçu sofreram ataques dos Ka'apor, o que aumentou ainda mais sua dispersão e aumentou suas perdas (O'DWYER, 2002, p. 70). O'Dwyer (2002) relata que, por exemplo, em 1978 houve a morte de 14 Awá-Guajá do Posto Indígena Guajá por envenenamento de farinha abandonada. "No posto indígena a notícia chegava aos poucos, 'fulano morreu', e assim foi contabilizado o total dos seus 14 mortos" (O'DWYER, 2002, p. 71). Desse modo a região da cabeceira do Turiaçu, onde estavam territórios de caça e de coleta, foi abandonada e tornou-se uma área desmatada e destruída (O'DWYER, 2002, p. 70-71).

A fuga do extermínio e o conseqüente desmantelamento das relações sociais que mantinham a rede de relações nos territórios tradicionais colocaram os Awá-Guajá em uma situação de confusão e fragilidade de dimensões trágicas. Bruce Albert (1992, p. 151-2), ao comentar as experiências yanomami do contato, afirma que "o avanço da fronteira do 'sistema mundial' submete a existência e a permanência das sociedades indígenas à resolução de enigmas metafísicos e transtornos sociais de uma magnitude inédita". O mesmo poderia ser dito dos Awá-Guajá. Mesmo quando os indivíduos contatados passaram a ter o posto da Funai como referência territorial, não deixaram de frequentar seus territórios tradicionais quando isso ainda era possível (O'DWYER, 2002, p. 71) No entanto, isso não impediu que mais mortes ocorressem e houvesse mais separações, uma vez que as passagens entre os *harakwá* estavam fechadas para os Awá-Guajá, pois haviam sido destruídas ou ocupadas pelas atividades econômicas que se desenvolviam na região e pela população que elas atraíam. "Alguns desses grupos reunidos no posto indígena nunca mais voltaram a ser vistos, nem tiveram notícias deles. Duas hipóteses consideradas não excludentes, como o desaparecimento pelo extermínio ou refugiados nas serras da Desordem e Tiracambu (...)" (O'DWYER, 2002, p. 72). O próprio processo de criação dos postos indígenas, ainda que tenham servido de refúgio para vários grupos awá-guajá e que tenham possibilitado sua sobrevivência, eram resultado de uma pressão da frente de expansão econômica da região no sentido de tornar as áreas ocupadas pelos Awá-Guajá livres para exploração dos não-índios. Como afirma O'Dwyer,

os procedimentos administrativos para formação de duas reservas indígenas do AltoTuriaçu e Caru, no território da antiga Reserva Florestal do Gurupi, foram considerados, inclusive em relatórios técnicos da FUNAI, como fatores decisivos que permitiram a ocupação das cabeceiras do Turiaçu e dos igarapés Turizinho, do Milho e Guariba pelos não índios. (O'DWYER, 2002, p. 71)



Mapa 1 Áreas Indígenas onde vivem os Awá-Guajá contatados com indicação dos postos indígenas. Fonte: BALÉE, 1994.

2.2.2. Posto Indígena Tiracambu e Posto Indígena Awá

A Terra Indígena Caru, entre os rios Pindaré e Caru, recebeu o primeiro grupo awá-guajá em 1980. Segundo O'Dwyer, esse grupo "habitava as cabeceiras e igarapés do alto

Pindaré, atualmente cortada na altura do quilômetro cem pela estrada de ferro Carajás” (O'DWYER, 2002, p. 57) A presença desse grupo já havia sido percebida nas proximidades do igarapé anos antes, e caçadores da região relatavam a presença dos Awá-Guajá ao observar vestígios de trilhas nas matas e corpos (O'DWYER, 2002; FORLINE, 1997). Forline (1997, p. 40) relata que no início da década de 1980 a região entre a confluência dos rios Caru e Pindaré já estava sendo completamente tomada pelas atividades da fronteira econômica em expansão e as palmeiras de babaçu, uma das principais fontes de alimentação dos Awá-Guajá (Cf. BALÉE, 1994; CORMIER, 2003; FORLINE, 1997, 2000, O'DWYER, 2002; GARCIA, 2010), estavam desaparecendo para dar lugar a áreas para agricultura. Assim, os Awá-Guajá contatados foram transferidos para a outra margem do Pindaré, na TI Caru (que já havia sido demarcada naquele momento), e ali foi estabelecido um posto para abrigá-los, com a justificativa de que os próprios Awá-Guajá afirmavam ter vivido ali e por se tratar de uma região rica em babaçuais (O'DWYER, 2002, p. 58).

Do mesmo modo que nos contatos da década de 1970 na região do rio Turiaçu, os relatos sobre os contatos no Pindaré e Caru na década de 1980 são marcados pela reunião de grupos em fuga e de uma política de “resgate” pela Funai. O'Dwyer (2002) conta que

[p]elos relatos que ouvimos em campo, de sertanistas e outros servidores da FUNAI, assim como do próprio Txipatxia, com idade calculada em mais de cinquenta anos, e sua esposa mais velha Merakedjia, na faixa etária entre setenta e oitenta anos, ambos haviam se encontrado pela primeira vez, quando ela em fuga disse ter se separado do restante do seu grupo na região do Alto Turiaçu, atacados e dispersos que foram por disparos de armas de fogo e sozinha, na companhia como lembra do macaco que criava, seguiu sempre a direção sul além do rio Caru.” (O'DWYER, 2002, p. 58)

Além disso, também se repetem as histórias de mortes por doenças e a tentativa dos sobreviventes de refazer seus “caminhos de caça”, expressão que O'Dwyer ouviu de um antigo chefe de posto (O'DWYER, 2002, p. 58). Como os Awá-Guajá do Posto Indígena Guajá, os Awá-Guajá refugiados no Posto Indígena Awá tentaram estabelecer novos *harakwá* e manter ali suas redes de relações sociais e territoriais (O'DWYER, 2002, p. 58).

O estabelecimento dos primeiros Awá-Guajá no Posto Awá atraíram outros grupos da região, que mesmo sem se fixar ali, passavam a manter contato (O'DWYER, 2002, p. 60). Em 1989, um grupo de 17 Awá-Guajá, formado por alguns desses indivíduos que mantinham contato intermitente e alguns outros que nunca haviam estabelecido qualquer tipo de contato com o posto, foram levados ao Posto Indígena Awá por alguns dos Awá-Guajá fixados ali. Dez deles permaneceram no posto e os demais retornaram para onde vieram. O Posto Indígena Tiracambu foi criado a partir de um acampamento de uma frente

de atração, que estava localizado nos limites da TI Caru, no rio Pindaré, e fora montado para tentar estabelecer contato com grupos que apareciam nas proximidades do posto, mas que logo se afastavam. Havia preocupação por parte dos membros da frente de atração de que esses grupos, ao se movimentar pela região fossem atacados e mortos por caçadores e colonos, daí a tentativa de contato (O'DWYER, 2002, p. 61). O'Dwyer (2002) menciona a história de um desses grupos, que ficou conhecido nos relatórios produzidos no período como grupo "Mirim-Mirim". Após diversas tentativas de contato, mulheres, crianças e jovens foram encontrados por alguns Awá-Guajá moradores do Posto Indígena Awá. Os homens adultos do grupo haviam morrido, um deles por acidente e os outros após contrair gripe. Com o auxílio das mulheres residentes no posto, as nove pessoas do grupo Mirim-Mirim foram convencidas a se estabelecer no posto indígena. Ao final de um mês três mulheres haviam ido embora, levando consigo seus filhos. Os demais se incorporaram aos outros grupos estabelecidos no posto por meio da criação de laços de parentesco e do casamento entre membros dos grupos (O'DWYER, 2002, p. 61-62).

O'Dwyer relata que, no período em que realizou sua perícia nos Postos Indígenas Awá e Tiracambu, ouviu relatos a respeito dos grupos de Awá-Guajá na região que não tinham se estabelecido nos postos. Esses relatos se referiam a ataques na mata, que ocorriam devido à invasão dos *harakwá* durante as caçadas dos Awá-Guajá dos postos ou de pessoas que levavam alimentos para os grupos que encontravam nessas incursões de caça (O'DWYER, 2002, p. 66). A autora presenciou uma discussão entre um grupo de Awá-Guajá a respeito de um ataque sofrido por Mihatxia. Após saberem se tratar de outros Awá-Guajá os autores do ataque, pelo tipo de flecha usada, o debate girou em torno da origem desse outro grupo e dos vestígios encontrados na mata. Segundo os Awá-Guajá do posto, o ataque aconteceu devido ao medo que os outros Awá-Guajá deveriam estar sentido após terem suas terras invadidas pela atividade madeireira e que, portanto, os deixaram hostis a qualquer aproximação, ou não teriam reconhecido Mihatxia como alguém de quem poderiam se aproximar, pois ele estava usando roupas (O'DWYER, 2002, p. 66). Outros relatos, como o de Kamairu, sua mulher Timiraï e sua sogra Amanparanohim, embora não mencionem nenhum ataque, também são narrativas de encontros dos Awá-Guajá dos postos com outros Awá-Guajá na mata. Nesses relatos, a aproximação ou o estabelecimento de relações não aparecem como possibilidades. Assim, enquanto alguns grupos viram na aproximação com os não-índios, e posteriormente com o posto, uma forma de sobrevivência, outros grupos, ainda que através da fuga, optaram pela manutenção da vida na mata.

Na TI Caru, os Awá-Guajá também mantêm relações próximas com os *Tenetehara*. Garcia (2010) relata que a relação entre os dois grupos é marcada por uma diversidade de situações e opiniões, envolvendo

[d]esde ameaças de morte, até alianças de casamento; de encontros para formação de lideranças organizadas 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 carne de gado visando uma aproximação dos dois grupos. (GARCIA, 2010, p. 158)

De acordo com Garcia, os funcionários da Funai e Funasa tentam evitar a convivência entre Awá-Guajá e Tentehara, pois os Tenetehara ensinariam “coisas ruins” para os Awá-Guajá, tais como consumir bebidas alcóolicas e fumar (GARCIA, 2010, p. 159). Os Tenetehara, por sua vez, demonstram interesse em estabelecer uma relação de tutela sobre os Awá-Guajá, querendo ensinar-lhes sobre o mundo dos não-índios. Já os Awá-Guajá possuem uma visão ambígua sobre os Tenetehara. Ao mesmo tempo em que os consideram “arrogantes, gananciosos, preguiçosos” e reprovam seu modo de vida, admiram sua coragem na ação política em relação aos não-índios, como quando os aprisionam nas suas aldeias e bloqueiam a ferrovia Carajás, além de demonstrarem uma desenvoltura no mundo dos *karaí* que consideram admirável (GARCIA, 2010, p. 159-160). Essa ambiguidade também é nutrida pelos Tenetehara que enxergam nos Awá-Guajá uma “inocência e pureza que eles já teriam perdido” (GARCIA, 2010, p. 160).

2.2.3. *Terra Indígena Awá e Posto Indígena Juriti*

O Posto Indígena Juriti foi estabelecido para abrigar os últimos Awá-Guajá contatados em 1989 e 1998 (O'DWYER, 2002, p. 77). Desse grupo contatado em 1989, um menino era sobrevivente de uma família da qual todos haviam morrido e os demais eram remanescentes de outro grupo maior, do qual haviam se perdido. Três meses depois, mais 11 Awá-Guajá foram contatados no mesmo local. O transporte dos índios contatados era feito de helicóptero e com muita agilidade, devido à avaliação dos sertanistas envolvidos de que eles corriam grande risco de vida se permanecessem ali (O'DWYER, p. 2002, p 78). No entanto, mesmo o posto é considerado um local frágil. Como afirma O'Dwyer a respeito do período em que realizou sua perícia antropológica na área

A situação do Posto Juriti é considerada “perigosa demais”. Os funcionários sentem-se pressionados pelos interesses de madeireiros, fazendeiros e parte da população ribeirinha em invadir a área indígena Awá. Os moradores da outra margem do Caru

entram para caçar, tentam fazer desmatamentos com o objetivo de plantar roçados e os funcionários precisam fazer a vigilância da área e na medida do possível evitar as intrusões. Só que nos períodos de folga, como contaram, necessariamente descem o rio para encontrar suas famílias em Alto Alegre, Santa Inês, e neste sobe e desce do posto, com as margens estreitas, o leito tortuoso, sentem-se inseguros e alvo fácil de algum pistoleiro encomendado ou alguém que se sinta contrariado em suas pretensões pessoais. (O'DWYER, 20020, p. 84)

Embora os próprios Awá-Guajá fizessem a vigilância da área, e dos seus *harakwá*, informando aos servidores da Funai sobre invasões, “perderam contato com seus grupos de origem e vários parentes que continuam arredios na mata” (O'DWYER, 2002, p. 86). As invasões na TI Awá impedem a comunicação entre os diferentes grupos espalhados pela área. Qualquer tentativa de percorrer grandes distâncias para estabelecer relações com outros grupos significa correr risco de vida (O'DWYER, 2002, p. 86).

Segundo Forline (1997, p. 48), após a criação dos Postos Indígenas Guajá e Awá foi criado um programa para proteção dos Awá-Guajá pela Funai, o Programa Awá, em 1985. Esse projeto surgiu como uma exigência do Banco Mundial e da Comunidade Econômica Europeia, referente aos empréstimos cedidos à então empresa estatal CVRD (Companhia Vale do Rio Doce) para a construção da ferrovia Carajás. Dos 304,5 milhões de dólares do empréstimo, 13,6 milhões deveriam ser destinados à proteção das comunidades afetadas pela construção da ferrovia, incluindo a demarcação oficial das suas terras e os cuidados com saúde, educação e atividades produtivas das comunidades (FORLINE, 1997). Entre as prioridades estabelecidas no início do Programa Awá estava, portanto, a demarcação da TI Awá, que ligaria as Áreas Indígenas Alto Turiaçu e Caru, onde haviam sido estabelecidos os Awá-Guajá contatados até então, permitindo sua circulação. O programa fracassou, devido a problemas de ordem administrativa, financeira e política entre a CVRD e Funai, e em 1987 foi criado o Serviço de Proteção Awá-Guajá (SPAG) (FORLINE, 1997, p. 51). Com a criação do SPAG, a política da Funai foi direcionada no sentido de atrair outros grupos Awá-Guajá, estabelecê-los nas Terras Indígenas e ensiná-los a praticar a agricultura, enquanto lhes era fornecido serviço médico, de modo a “integrá-los” (FORLINE, 1997, p. 52). Assim como seu antecessor, o SPAG era financiado pela Funai e a CVRD. No entanto, como afirmam Garcia e Forline, (2006) o convênio entre Funai e CVRD continuou se mostrando um fracasso, uma vez que os impactos que a ferrovia Carajás teve sobre a vida das populações no seu entorno não foram sequer amenizados (veja, por exemplo, a tragédia da história recente dos Awá-Guajá) pelos investimentos dos projetos financiados pela CVRD, uma vez que esses projetos são muitas vezes interrompidos por atritos entre

as duas instituições e por acabarem seguindo prioritariamente interesses dos empreendimentos da mineradora.

O reconhecimento da TI Awá também teve que passar por um longo processo jurídico até ser efetuado. De acordo com O'Dwyer,

[o]s primeiros estudos oficiais da Funai, datam da Portaria nº 1921/E de 9/8/1985. Nas áreas delimitadas pelas primeiras portarias ministeriais, encontravam-se 'isolados' nas matas vários grupos Awá. Parte dos seus membros só em 1986 foram contatados no igarapé Juriti, e no ano de 1992 nas proximidades dos igarapés Mutum e Água Preta." (O'DWYER, 2002, p. 76)

E desde então foi "objeto de acréscimo, reduções e interdições através da edição de sucessivas portarias ministeriais" (O'DWYER, 2002, p. 76). A Portaria Ministerial nº 76, de 3/5/1988 declara de posse permanente uma área para os Awá-Guajá, com 147.000 ha, que foi contestada. No mesmo ano, a Portaria nº 158 de 8/9/1988 reduziu a TI Awá pela metade, para 65.700 ha, excluindo da área o correspondente à propriedade da Agropecuária Alto do Turiaçu Ltda., que nos anos posteriores seguiu questionando judicialmente as tentativas de demarcação da TI Awá. Essa última Portaria, por sua vez, foi contestada pelo Ministério Público Federal que impetrou mandado de segurança contra a diminuição do perímetro da área. Ainda outra Portaria Ministerial, nº 448 de 22/05/90, acrescentou 18.750 ha à TI Awá. Em 1992, após estudos da Funai e com a edição da Portaria Ministerial nº 373 de 27/07/92 a área foi aumentada para 118.000 ha. Em 1994, uma Ação Cautelar contestou a Portaria nº 373, argumentando que a TI Awá, não era de fato uma área indígena. Em 1995, foi impetrada uma Ação para anular a Portaria nº 373 pela Agropecuária Alto do Turiaçu Ltda, que se declarava proprietária da área. Essa ação se baseava em atestados de que não havia sinais de aldeamento indígena na área, o que seria uma prova de que não havia a presença de índios ali. No entanto, baseado em laudo antropológico elaborado pela antropóloga Eliane Cantarino O'Dwyer (2002), que demonstrava que a ausência de aldeamento não significava ausência de população indígena, já que há outras formas de ocupação do espaço diferentes do aldeamento, um juiz federal decidiu em 2009 a favor, entre outros questionamentos envolvidos no processo, da demarcação da TI Awá e pela retirada dos não-índios da área.

2.3. "Antes do contato": hipóteses e conjecturas

A história dos Awá-Guajá antes do contato é narrada, sobretudo, como uma sucessão de fugas na tentativa de manter o isolamento, seja de outros grupos indígenas,

seja dos não-indígenas (BALÉE, 1994; CORMIER, 2003, 2005a, 2005b; O'DWYER, 2002; GOMES, 1991b; FORLINE, 1997; GARCIA, 2010). Os registros conhecidos sobre os Awá-Guajá, principalmente antes de serem submetidos à administração da Funai, mencionados pelas narrativas sobre a história awá-guajá são poucos e nem sempre confiáveis, uma vez que nem sempre se pode ter certeza de que o grupo de que tratam mantêm algum tipo de continuidade com os grupos de hoje. Segundo Cormier (2003, p. 2), o primeiro desses registros seria uma menção à presença dos Awá-Guajá nos afluentes dos rios Gurupi e Caru em um relatório de 1853, do presidente da província do Maranhão. Ainda segundo a autora, Gustavo Dodt avistou um grupo na região do Gurupi em 1873 e um relatório do SPI os localizava no rio Pindaré em 1913. Essa ainda é a região que ocupam atualmente, entre os rios Gurupi, Pindaré, Caru e Turiaçu.

Acredita-se, no entanto, que a distribuição dessas populações tenha sido diferente no passado. Gomes (1991b, p. 354) defende a hipótese de que o estabelecimento de todos os grupos awá-guajá a leste do Gurupi só se deu por volta da década de 1950, antes por um “desfecho trágico do desaparecimento dos grupos que ficaram a oeste e que não conseguiram manter condições de sobrevivência” do que por um processo migratório simplesmente. Porém, a hipótese de uma migração awá-guajá de oeste para leste é compartilhada por outros autores (BALÉE, 1994; CORMIER, 2003; O'DWYER, 2002), baseados em registros dos séculos XVIII e XIX sobre a presença desse grupo na região do Tocantins, seguidos de relatos sobre sua presença no início do século XX na região do Gurupi. Balée (1994, p. 25) menciona, a partir da leitura do missionário José Noronha (1856, p. 8-9), que no século XVIII, na bacia do Tocantins viviam os *Uaya* e os *Tuiuarus* que seriam os antepassados, respectivamente, dos Guajás e dos Ka'apor. Nimuendaju (1948) também menciona os *Uaya* do baixo Tocantins, visitados em 1774 por Ribeiro de Sampaio (1825, p. 8), como se fossem os Guajá. O mesmo Nimuendaju obteve informações entre os Tembé, em 1913-1914, e entre os Guajajara, em 1929, sobre a presença de grupos que seriam os “Guajá”, entre os rios Capim, Gurupi e Pindaré (NIMUENDAJU, 1948, p. 135). Esses Guajá não tinham aldeia fixa e viviam do saque de cultivos de outros grupos. Esse processo de migração teria ocorrido após uma longa história de escravidão, conflitos e fugas, que na região do Gurupi envolveu não apenas os Awá-Guajá como vários outros grupos, entre eles os Ka'apor (Balée, 1994), os Tembé e os Guajajara (Cormier, 2003, p.3). Como afirma Sommer (2005), a escravidão indígena afetou de tal forma a Amazônia no

período colonial, que exercia não apenas uma função econômica fundamental ao sistema como também moldou a sociedade do período.

Segundo Balée (1994, p. 29), por volta de 1673 muitos indígenas da bacia do Tocantins foram escravizados por bandeirantes paulistas. Muitos outros, para escapar da escravidão, fugiram para o leste do Pará e se colocaram sob a proteção dos jesuítas. No entanto, após 1759, com a expulsão dos padres da Companhia, muitos dos índios das missões se tornaram alvo da perseguição dos colonos da região, ainda que editos reais proibissem que fossem escravizados. A opção principal para eles tornou-se, então, a fuga e houve um distanciamento crescente entre as populações indígenas, e os colonos e o Estado.

Além da escravidão e do fim do sistema de aldeamentos jesuítas, entre as razões desses movimentos populacionais estaria a Cabanagem. Balée (1994) avança a possibilidade de envolvimento dos Ka'apor na revolta, devido à sua notória hostilidade contra as autoridades governamentais e militares da época. Gomes (1991b, p.354) considera que com os distúrbios de 1835 e dos anos seguintes, tanto os Ka'apor quanto os Guajá intensificaram sua marcha rumo ao leste. Cormier (2003) também credita à Cabanagem a responsabilidade por essa dispersão dos Guajá, combinada com a ocorrência de epidemias e da guerra com os demais grupos indígenas.

2.3.1. *“A perda da agricultura”*

Os Awá-Guajá são geralmente caracterizados como um grupo de “baixa complexidade material” (GARCIA, 2010, p.10) e “um dos últimos grupos nômades de caçadores-coletores” (O'DWYER, 2002, p. 20). Assim, diferente de outros grupos tupi-guarani, não praticavam nenhuma espécie de horticultura até a introdução recente dessa prática por meio de políticas da Funai. Em parte da literatura sobre os Awá-Guajá, e nas narrativas que elas constroem, tenta-se encontrar uma explicação histórica para esse fato.

O autor recorre à investigação do que ele chama de “conhecimento tradicional etnobiológico” para compreender as práticas, e a história dessas práticas, das populações indígenas em relação à fauna e à flora. Para Balée (2000, p. 402), a Pedra de Rosetta desse tipo de conhecimento na Amazônia não seria feita de pedra, mas se encontra nas línguas nativas vivas e nas práticas culturais contemporâneas. Através de evidências

linguísticas, na ausência de registros de outro tipo para diversos períodos, o autor tenta compreender práticas culturais contemporâneas através da reconstrução de práticas passadas.

Em *Footprints of the forest* (BALÉE, 1994), o autor apresenta um estudo do sistema de classificação e do uso de plantas dos Ka'apor. Segundo ele, a saliência psicológica de plantas domesticadas, em particular domesticadas tradicionais (não introduzidas), pode ser revelada no sistema de nomenclatura da língua ka'apor, podendo ser até mesmo classificada em termos de estrutura semântica e sintática (BALÉE, 1994). Ao analisar o sistema de classificação de plantas dos Ka'apor, ele verifica que na sua língua nomes genéricos para plantas não domesticadas podem ter nomes de espécies domesticadas como modelo, porém nomes para espécies domesticadas tradicionais nunca tomam nomes de plantas não domesticadas como modelo, fenômeno que seria característico das línguas tupi-guarani, família da qual o Ka'apor faz parte (Rodrigues, 1985). A estrutura semântica dos nomes indicaria um processo mais geral da origem dos nomes de plantas nessa língua, onde lexemas primários produtivos¹⁰ se referem apenas às espécies não domesticadas e lexemas primários não produtivos¹¹ se referem a algumas não domesticadas e algumas domesticadas introduzidas, mas nunca às domesticadas tradicionais (BALÉE, 1994, p. 196). Isso indicaria que nomes para espécies introduzidas são mais novos do que nomes para espécies tradicionais, uma vez que plantas desconhecidas receberiam seus nomes com base nos nomes de plantas já conhecidas, por meio de uma espécie de *experimentação*. Quando não se conhece bem ainda com que tipo de planta se está lidando, sua posição no sistema de classificação ainda não é tão coerente e estável como o das plantas tradicionais, de conhecimento mais profundo e antigo, o que se reflete na estrutura do nome.

Comparando o léxico botânico do Ka'apor com o de outras línguas tupi-guarani, observando seus cognatos e seus referentes, Balée (1994) percebe um padrão fundamental de nomenclatura nessas línguas, o qual indica o mesmo fenômeno de maior antiguidade dos nomes de espécies domesticadas tradicionais através dos modelos de

¹⁰ Lexemas primários produtivos são aqueles que incorporam rótulos de formas de vida (Cf. BERLIN et.al., 1973) que pertençam, no caso, ao sistema de classificação ka'apor. Os táxons de forma de vida desse sistema de classificação são mira, ka'a e sipo, portanto os lexemas primários produtivos devem incorporar um desses três elementos, como, por exemplo: *waya-mira*.

¹¹ Lexemas primários não produtivos são aqueles lexemas nos quais o termo principal se refere a uma planta no nível "forma de vida" (Cf. BERLIN et.al., 1973) ou a um gênero da classificação ka'apor ao qual não pertence. Por exemplo, *arapuha-mani'* i (não é nem um tipo de *mani'ĩ* (mandioca) e nem um tipo de mira, ka'a ou sipo, que são as três "formas de vida" reconhecidas pelo sistema de classificação ka'apor).

nomeação para espécies não domesticadas e introduzidas. No entanto, entre as línguas comparadas pelo autor, há uma exceção: o Guajá. Nessa língua, a dicotomia entre a nomenclatura de plantas tradicionais domesticadas e outras plantas presente nas demais línguas tupi-guarani parece não existir. Em Guajá, nomes de plantas domesticadas também seguem o modelo de espécies não domesticadas. Essa exceção forneceria evidências a respeito da história dos Awá-Gujá. Como já mencionado acima trata-se de um grupo que não praticava a agricultura, até que a Funai começasse a introduzir essa prática entre eles nas reservas indígenas. Essa ausência da prática da agricultura se confirmaria pela também ausência de qualquer memória a respeito de práticas hortícolas ou qualquer elemento da sua cosmologia que indicasse um passado agrícola. Porém, ainda assim, a língua guajá contém palavras para plantas tradicionais domesticadas, cujos referentes são similares aos das demais línguas tupi-guarani, e que não parecem ter sido incorporadas por empréstimo de nenhuma outra língua, antes tendo sido originadas do Proto-Tupi-Guarani (BALÉE, 1994, p. 201-2). Assim, o léxico botânico guajá indicaria uma experiência antiga de práticas agrícolas¹², com uma transição para a prática do forrageio, mas sem, no entanto, a completa perda de contato com essas espécies, uma vez que elas não se perderam ao longo das gerações.¹³

Os Awá-Gujá teriam, portanto, passado por um processo que Cormier (2005a, p. 357) chama de *regressão agrícola*, que sugere um movimento regressivo não no sentido evolucionista, mas no sentido de uma perda de um tipo de conhecimento. Segundo a autora, trata-se, na verdade, de uma adaptação às exigências culturais e ecológicas em resposta a mudanças de condições históricas, sociais e ecológicas. Trata-se de um processo pelo qual outros grupos também teriam passado e que foi discutido por outros antropólogos no seio das discussões sobre o evolucionismo cultural (Cf. CLASTRES, 1995; O'DWYER, 2002; LÉVI-STRAUSS, [1958] 2008).

Os relatos anteriores às observações mais sistemáticas feitas a partir das tentativas de contato da Funai mencionam os saques de cultivares que os Awá-Gujá praticavam nas aldeias vizinhas e as hostilidades que essas ações geravam. Entretanto, através da análise do léxico referentes a essas plantas que os Awá-Gujá já cultivaram e que foi mantido na língua, pois continuaram a fazer parte da vida guajá por meio dessa relação com povos

¹² As palavras cognatas para espécies domesticadas tradicionais seriam sobrevivências.

¹³ Para uma discussão mais detalhada a respeito do processo de transição da agricultura para o forrageio e o caso específico da ecologia histórica awá-gujá conferir: BALÉE, 1994, pp. 200-223; O'DWYER, 2002, pp. 29-47; CORMIER, 2003b, 2005.

vizinhos, se pode ter uma noção mais precisa de quais foram as espécies mais relevantes nessas relações. A comparação das práticas culturais atuais e usos dessas plantas unidas ao estudo linguístico permite a investigação de relações ecológicas estabelecidas entre os Awá-Guajá e seus vizinhos que de outro modo seria mais difícil.

Ao discutir os critérios que poderiam compor a delimitação de áreas etnográficas para o continente americano, Melatti (2012) observa que modelos como o de Eduardo Galvão (1979), que leva em conta uma delimitação temporal bem delimitada e as relações dos grupos de cada região com a sociedade nacional, raramente são utilizados como ponto de partida de pesquisas etnológicas, ao contrário do que acontece com as classificações linguísticas. Segundo o autor, isso acontece “por que há um fundo cultural comum às sociedades que falam línguas relacionadas, dado serem possivelmente oriundas de uma única sociedade anterior mais ou menos remota”, ou ainda sociedades que mantiveram contato ao ponto de adotarem a língua uma da outra (MELATTI, 2012, p. 5).¹⁴ No caso dos povos de língua tupi-guarani, como aponta Balée (2005), parece haver uma correspondência entre a similaridade do léxico biológico e práticas sociais e cosmológicas dos povos dessa família linguística, devido a conexões históricas desse léxico e dessas práticas.

Essa hipótese do passado agrícola e da perda cultural, formulada por Balée (1994), é seguida pelos demais etnógrafos dos Awá-Guajá (Cf. CORMIER, 2003; FORLINE, 1997; O'DWYER, 2002; GARCIA, 2010). A ausência de agricultura entre os Awá-Guajá seria, desse modo, o resultado de um processo histórico. Segundo Balée (1994, p. 209) “forças sociopolíticas associadas com a Conquista parecem ser responsáveis pela regressão de sociedades horticultoras semisedentárias para nômades forrageiras”. Essas forças associadas à Conquista, como a escravidão, epidemias e guerras, exigiriam a adoção de um “modo de produção mais flexível e ágil, que não exigia a permanência num mesmo local por muito tempo”, estratégia que, segundo Gomes (1991b, 141 *apud* O'DWYER, 2002, p. 30), teria salvado os Guajá da extinção.

Cormier (2003, p. 6) sugere que a perda da agricultura não seria explicada apenas pela expulsão dos seus territórios, mas também pela impossibilidade de estabelecimento em novos locais. Diferente de outros grupos que, ao enfrentar processos semelhantes de extermínio e perseguição, conseguiram conservar ao menos o cultivo de algumas espécies,

¹⁴ Para um uso não acadêmico dessas áreas etnográficas Cf. Schettino (2003).

os Awá-Guajá recém-contatados não demonstravam conhecer quaisquer técnicas de cultivo ou mesmo para produzir fogo. Balée (1994, p. 210) menciona, a partir do relatório de Dodt ([1873] 1981) sobre a região do Gurupi, que em 1872 os Guajá eram descritos como sendo perseguidos por todos os grupos indígenas a sua volta e que durante sua pesquisa de campo, um Ka'apor da bacia do Turiaçu chegou a lhe afirmar que seus antepassados não permitiriam que os Awá-Guajá estabelecessem povoados permanentes próximos aos seus territórios. No breve relato de Nimuendaju (1948, p. 135-6) sobre os Guajá, é destacado o aprisionamento de um grupo de Guajá pelos Tembé por volta de 1910 e que tinham o hábito de saquear as plantações dos Tembé, Guajajaras e Urubus, sendo mortos ou espancados quando eram pegos. Além disso, é mencionado um massacre dos Urubus contra um acampamento awá-guajá. Darcy Ribeiro, na década de 1950, observa o mesmo tipo de relação entre os Ka'apor e os Guajá, quando menciona a existência de expedições guerreiras ka'apor contra os Awá-Guajá. Um caso que ilustra o caráter desse tipo de expedição é o de Anakanpukú, que frustrado com sua situação conjugal e a morte recente de uma de suas filhas resolveu matar um Guajám como um método para aliviar sua dor (RIBEIRO, 1996, p. 262). Ribeiro menciona ainda expedições guerreiras ka'apor desse tipo, em que os mortos e feridos guajá chegavam a mais de vinte (RIBEIRO, p. 483). Garcia (2010, p. 152) conta que os Awá-Guajá ainda hoje narram histórias desses massacres e falam da necessidade que tinham de fugir para se manter vivos, referindo-se aos Ka'apor e outros grupos indígenas vizinhos com raiva e desprezo.

Diante dessa história de hostilidade e necessidade constante de fuga dos Awá-Guajá, são escassos os relatos de contato com outros grupos, indígenas ou não. Isso não significa dizer, no entanto, que viviam em isolamento, pois como afirma Balée (1994, p.222), o tipo de economia nômade e coletora que os Guajá praticam depende de espécies vegetais surgidas a partir das atividades de grupos horticultores vizinhos. Além disso, como já mencionado, destacam-se os relatos sobre os saques dos Guajá nas plantações de outros grupos, que corroboram a observação de Balée. Além disso, como demonstrado por Cormier (2003) e Forline (2000), os Awá-Guajá dependem para sua sobrevivência principalmente de espécies típicas de áreas de floresta antrópicas, ou seja, que ocorrem como resultado da ação humana.

Assim, ainda que a historiografia sobre os Awá-Guajá seja ainda escassa e, em alguns pontos, restrita a especulações, a imagem que surge dos relatos disponíveis e da comparação das suas práticas contemporâneas com evidências linguísticas, por exemplo,

está longe de ser a do isolamento ou de grupos que só conheceram a intervenção do Estado a partir dos projetos econômicos nacionais da década de 1960 ou através dos órgãos indigenistas oficiais. Além disso, mesmo que os relatos sobre os antepassados dos Awá-Guajá enfatizem as constantes fugas e as tentativas de alcançar um refúgio, sua sobrevivência foi possível graças a relações que não se limitavam aos grupos locais ou relações estritamente intraétnicas. Mesmo que ainda se saiba pouco sobre a história dos Awá-Guajá, as evidências apontam para um cenário onde noções como “isolamento” e uma relação tardia com o Estado e a sociedade nacional devam ser pensadas além do marco do contato a partir da década de 1960. Ainda que esse período tenha marcado uma transformação de grande magnitude, a história dos Awá-Guajá indica ser mais ampla e profunda do que as noções de “isolamento” e “contato”, e seus correlatos “antes da história” e “depois da história permitem perceber.

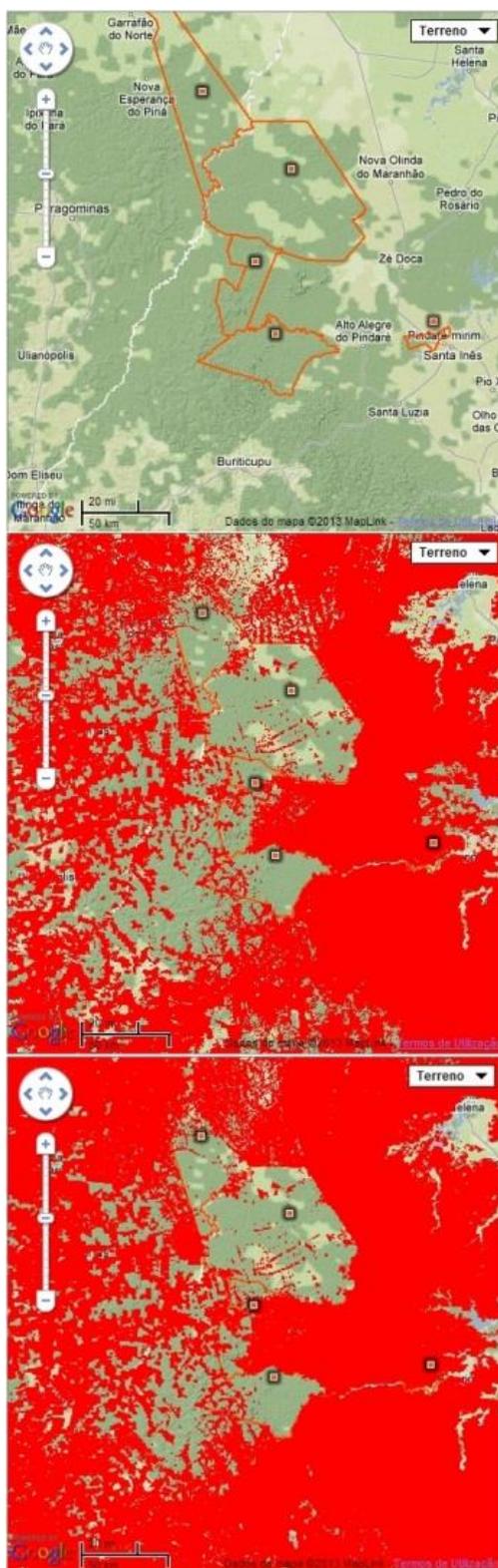
2.4. Desafios atuais

Em 1991 Gomes afirmava que a “tragédia” dos Awá-Guajá, que viviam “em desespero”, só acabaria com a “garantia de território adequado e uma política indigenista de proteção global e de respeito à autonomia cultural” (GOMES, 1991b, p. 357). Porém, mesmo com o reconhecimento legal dos direitos territoriais dos Awá-Guajá, ainda é grande a pressão sobre suas terras e seu modo de vida. Como afirma O’Dwyer (2010, p.100), a respeito das invasões às Áreas Indígenas ocupadas pelos Awá-Guajá,

[n]em as contestações judiciais e manifestações anteriores a favor e contrárias aos acréscimos e diminuições da A.I. Awá, até a Portaria Ministerial nº 373, de 27/7/1992, alcançaram tal efeito restritivo à reprodução do modo de vida e às práticas culturais dos Awá.

Em informe etnográfico de uma visita à Terra Indígena Awá em 2007, a autora (2010) relata que dentro da TI Awá viviam famílias de agricultores, um grande número de estradas haviam sido abertas e que vários povoados se encontravam dentro dos limites da Terra Indígena. De acordo com os moradores da região, um fazendeiro que tinha suas atividades dentro da Terra Indígena chegou até mesmo a obter financiamento do Banco do Nordeste para o seu empreendimento. No relato são mencionados ainda a existência da sede de uma fazenda, a circulação de um caminhão de propriedade de um moveleiro da região carregado de ipês e “grande desmatamento numa área de floresta recém-queimada e

reduzida a cinzas, situação que se repete sistematicamente ao longo da estrada” (O'DWYER, 2010, p. 99-100).



Mapa 2 Imagens montadas a partir de imagens de satélite das áreas indígenas Alto Rio Guamá, Alto Turiçu, Awá, Caru e Rio Pindaré que mostram a evolução do desmatamento na região entre 2000 e 2009. Fonte: ISA, 2013.

O informe etnográfico ainda apresenta que “políticos locais, conforme disseram os informantes, incentivam colonos do povoado de Santarém e outras localidades de São João do Caru, e dos municípios de Zé Doca e Bom Jardim, a invadir a reserva indígena” (O'DWYER, 2010, p. 100), garantindo que a sua demarcação acabaria por ser revista. Mais recentemente, a área desmatada na TI Awá foi estimada entre 30% a 40%. Muitas espécies também são retiradas através de corte seletivo, ou seja, a área não é desmatada, mas algumas árvores importantes para o ecossistema são retiradas, sendo a extensão da destruição ambiental possivelmente mais extensa do que os dados da área desmatada podem revelar (GARCIA, 2011). Ainda segundo Garcia (2011), na Reserva Biológica do Gurupi, vizinha da TI Awá, há a ocorrência de fazendas com trabalhadores escravos, segundo denúncias do Instituto Ethos e da ONG Repórter Brasil, carvoarias ilegais e roças e pastos em locais onde a floresta foi derrubada. Além da TI Awá, as TI Caru e TI Alto Turiaçu também têm sido alvo dos madeireiros, que extraem árvores nas áreas indígenas para abastecer as serrarias Pargominas, Buriticupu e entrepostos de beneficiamento da região. Ainda que a Polícia Federal, a Força Nacional, o Ibama, a Funai, o Ministério Público Federal e o Ministério do Emprego e Trabalho façam fiscalizações esporádicas na área, a ação dos madeireiros não cessa. Na TI Araribóia, em 2007, foi encontrada uma plantação de maconha com 1.800 pés, próximo à aldeia Criuli, onde vivem os Guajajara. Em 2009 foram encontrados 70.000 pés e 32.000 mudas na TI Alto Turiaçu. Segundo as autoridades da região, os narcotraficantes se instalam nas áreas indígenas devido à dificuldade de acesso, que dificulta a fiscalização (Instituto Socioambiental, 2011).

A respeito do impacto que essa situação tem sobre a vida dos Awá-Guajá, Garcia comenta:

Em uma caminhada pela floresta, os Awá a todo tempo se referem a antigos locais de caça ou aldeias, sempre relacionados a um *harakwá* específico, tal como se a memória fosse desencadeada pelo espaço, e cada sítio ‘narrasse’ uma história particular. Por isso, quando encontram roças clandestinas, estradas ilegais ou áreas desmatadas por madeireiros, lembram com tristeza que naqueles locais habitaram seus avós, ou que lá experimentaram viver durante a infância. Os Awá são historicamente um povo caçador, cujas lavouras existentes hoje em dia foram introduzidas após o contato com a Funai. Por isso, a vida cotidiana ainda se desenrola na mata, e não na roça, havendo uma relação de continuidade entre a floresta e a qualidade de suas vidas, o que faz com que o fim da floresta seja também o fim da vida”. (GARCIA, 2011, p. 628)

E não apenas a vida fica comprometida com a destruição nos territórios awá-guajá. Significa o fim de todo um mundo: “Certa vez, o velho Takya, da aldeia Juriti, relatou-me: ‘Quando morremos, viramos *karawara*!’, ele disse, ‘e os *karawara* precisam da floresta

(*ka'a*) para viver” (GARCIA, 2011, p. 831). Com a decisão do juiz federal José Carlos do Vale Madeira em 30 de junho de 2009 pela demarcação da TI Awá e a retirada dos invasores, espera-se por uma mudança nesse quadro.

Uma questão apontada por Ferreira (2011) e que se relaciona ao preparo das lideranças Awá-Guajá para lidar com o Estado, e a sociedade nacional e regional diz respeito à escolarização e ao aprendizado do português. O autor relata que em 1999, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), junto à Funai e a CVRD criaram uma escola itinerante, que atendia aos Postos Indígenas Awá, Tiracambu e Guajá, e que segundo o autor, era considerado pelo CIMI como um modo de preparar os Awá-Guajá para a situação de contato intenso e que se mostrava perigosa (FERREIRA, 2011, p. 57). O projeto não teve continuidade no posto Guajá, devido a desentendimentos entre o CIMI e a chefia do posto, mas ainda é mantido nos Postos Indígenas Awá e Tiracambu, tendo se transformado em uma escola para alfabetização dos Awá-Guajá na sua língua materna, e não mais uma escola de lideranças indígenas e alfabetização em português como no projeto original (FERREIRA, 2011, p. 58).

No Posto Indígena Guajá, a Secretaria de Estado da Educação assumiu a tarefa da educação awá-guajá, que está sob os cuidados de um missionário protestante da Associação Linguística Evangélica Missionária, que pretende aprender a língua Guajá para uma tradução do Evangelho (FERREIRA, 2011, p. 59). Sobre o Posto Indígena Juriti, Ferreira diz:

Um dos funcionários da FUNAI que trabalha no PI [Posto Indígena] Juriti relatou que os Awá não querem a escola e que se dependesse dele, faria de tudo para evitar sua instalação. Ressaltou, ainda, que há interesse, por parte principalmente do CIMI (Conselho Missionário Indigenista), em escolarizar os Awá, mas que tem trabalhado para que isso não se concretize. Acredita, baseado nas experiências vivenciadas por outros povos indígenas, que a introdução desta instituição na aldeia não trará benefícios para os Awá. Afirma que tal situação trará mudanças consideráveis para esse povo, pois além da escola exigir uma frequência regular de seus alunos, gera demandas que só podem ser atendidas fora da aldeia, o que alteraria de forma substancial o modo como vivem atualmente. (FERREIRA, 2011, p. 60)

No entanto, na literatura consultada não encontrei depoimentos dos próprios Awá-Guajá a respeito das escolas e das suas demandas. A respeito da posição oficial da Funai em relação à escolarização Awá-Guajá, de acordo com a Coordenação Geral de Educação da Funai (CAMPETELA, 2012, s/p), o órgão deve agir no sentido de “tentar esclarecer/orientar aquele povo indígena sobre as ações de madeireiros, colonos, trabalhadores não-índios que os exploram e as consequências ambientais, sociais e

culturais dos bens que adquirem nessas trocas”, além favorecer “ações de formação que questionem os Awá-Guajá sobre os objetivos em relação à formação de suas crianças e jovens e no que as escola poderia contribuir para fortalecer o cuidado com a terra e a cultura indígena”.

O documento da Funai é baseado em um relatório da Coordenação Regional da Funai em Imperatriz de dezembro de 2011 e enviado à Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável. Esse relatório descreve os trabalhos da Frente de Proteção Etnoambiental Awá-Guajá e “as demandas das aldeias Awá-Guajá na área de Promoção Social” (MARTINS, 2011, s/p). Nesse documento, é apontada como uma das principais demandas dos Awá-Guajá das aldeias Awá e Tiracambu o acesso a documentação civil básica. No entanto, o relatório revela que a Coordenação Regional da Funai vê um problema nisso, uma vez que o acesso a benefícios da Previdência Social pelos Awá-Guajá atrairia intermediadores, que poderiam cobrar preços muito altos para transportar os índios até as Agências da Previdência Social ou para representa-los (MARTINS, 2011, s/p). O relatório ainda afirma que o órgão oficial enfrenta dificuldades em continuar oferecendo armas, munição, alimentou e roupas como passou a fazer após o contato na década de 1980, devido à “dificuldades técnicas”, ainda que exista um convênio com a VALE (nome atual da CVRD, agora empresa privada) para que isso seja feito (MARTINS, 2011, s/p). Assim, é relatado que os Awá-Guajá têm tentado obter esses bens através da venda de caça, criação e são colocados sob suspeita de venda ilegal de madeira (MARTINS, 2011, s/p). No entanto, não foi possível obter informações etnográficas adicionais que permitissem uma maior discussão a respeito do atual estado da escolarização entre os Awá e da sua relação com as políticas atuais da Funai que os relatórios enumeram.¹⁵

¹⁵ Os relatórios da Funai citados foram obtidos através de um pedido de acesso à documentação do órgão sobre os Awá-Guajá por meio da Lei de Acesso à Informação.

3. O(S) GRUPO(S)

Um tema recorrente na bibliografia sobre os Awá-Guajá é a não correspondência entre a configuração dos grupos antes do contato e a sua configuração atual nas terras indígenas. Isso teria ocorrido devido à situação emergencial em que os Awá-Guajá foram contatados pela Funai e à impossibilidade de manterem seus padrões de mobilidade e divisão, territorial e política, nas condições atuais, já que às intrusões nas terras indígenas e à grande pressão populacional externa sobre a região que os Awá-Guajá costumavam ocupar os impede. O'Dwyer (2002, p. 50), aponta que “frentes de expansão econômica e maior densidade populacional”, além da construção de rodovias e de uma ferrovia interestadual a partir da década de 1980, fizeram com que os Awá-Guajá fossem expulsos de seus territórios de caça e coleta e que, cercados por fazendas, passassem a ser perseguidos e a fugir, “desgarrados que foram dos familiares, e sem destino anos a fio”. Assim, nessas condições, foram obrigados a buscar alimento ou refúgio próximos à população regional, o que, como relatado no capítulo anterior, culminou no contato com funcionários da Funai. Como destaca O'Dwyer (2002, p. 14) em seu laudo antropológico:

A princípio na pesquisa de campo, o problema que atrai nossa atenção é a existência de grupos Awá dispersos em um território, segundo as diversas situações de contato e atração pela FUNAI. Distribuídos entre as áreas indígenas Alto Turiaçu, Caru e Awá, encontram-se respectivamente nos Postos Indígenas Guajá, Awá, Tiracambu e Juriti, populações contatadas em períodos diversos, que cobrem praticamente três décadas consecutivas – os primeiros contatos foram feitos no início dos anos setenta e o mais recente data de 1998. Nas frentes de atração da FUNAI, formadas de acordo com a avaliação dos riscos que corriam os índios Awá nos encontros diretos e pressões de segmentos da sociedade nacional, os servidores do órgão indigenista, com a colaboração de antropólogos e missionários (como Valéria Parisi, Mércio Gomes, Padre Carlos do CIMI) dedicavam-se a este trabalho como uma forma de “resgate” de indivíduos ou grupos ameaçados por epidemias, mortes e extinção.

Garcia (2010, p. 125) nota que, como consequência dessa história, há um arranjo característico dos grupos Awá-Guajá:

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 [antes do contato] no espaço propiciou um outro modelo comunitário, privilegiando formas independentes e fragmentárias de organização social, marcadas pelo estranhamento entre esses pequenos coletivos (GARCIA, 2010, p. 125).

A classificação das diferenciações internas entre os Awá-Guajá, também é foi objeto de atenção etnográfica. Cormier (2003, p. 90), por exemplo, enumera em *Kinship with monkeys* que um *awa* 'homem, gente' pode ser classificado como *awa-mihúə* ou *awa-parenči* ('*awa* diferente', segundo a autora), sendo *awa-mihúə* reservado para os Awá-Guajá recém-chegados às aldeias ou àqueles que vivem na floresta sem contato com o posto da Funai. Segundo a autora

Os Guajá, não contatados, que vivem na floresta não são considerados um grupo unificado, mas designados de acordo com a relação do grupo com um indivíduo em particular na reserva. Em uma família recentemente contatada, três adolescentes casaram-se dentro do grupo da aldeia, e seu grupo da floresta é frequentemente considerado *awa-te* 'awa verdadeiro'. Outros grupos menos conhecidos pelos Guajá são chamados de *awa-mihúə*. Além disso, há alguns grupos chamados de *aramaku*, os quais mantêm relações hostis com o grupo da aldeia, e a maior parte dos Guajá não considera esses indivíduos *awa* de modo algum. (CORMIER, 2003, p. 90).¹⁶

No entanto, ainda que esses *awa-mihúə* possam ser integrados ao grupo por casamento, sua condição de estrangeiros será, segundo Cormier (2003, p. 90), frequentemente marcada, seja por diferenças na dieta, seja por brincadeiras e acusações.

Gomes relata que em 1985, próximo à Ferrovia Carajás, um pequeno grupo que já havia sido visto no quintal de uma casa de lavradores atacou um motorista de trator em um acesso à ferrovia. Com a impossibilidade de interdição e demarcação da área ao redor, onde já haviam se estabelecido lavradores e fazendas, a Funai decidiu transferi-los para a área Caru com a ajuda de uma equipe local e de outros índios Guajá, "que inicialmente os chamavam de índios *Mihua*, [e que] fizeram contato e convenceram os três sobreviventes encontrados a vir viver junto ao grupo servido pelo PI [Posto Indígena] Awá (GOMES, 1991b, 356)". O'Dwyer (2002) também se refere a esse grupo, que na época da sua perícia antropológica era formado por Hapadja, sua mulher Ahuira e os filhos do casal. Segundo a autora, em um relatório do sertanista Fiorello Parise há uma referência ainda a uma mulher mais velha que também foi encontrada junto com o grupo de Hapadja, mas que já havia falecido. Além disso, o sertanista também menciona que esses Awá-Guajá eram identificados pelos outros do Pin Awá como *mihua* (O'DWYER, 2002, p. 62-63). O'Dwyer cita ainda outro relatório, de Mércio Pereira Gomes, feito a partir de uma investigação

¹⁶ "The uncontacted Guajá living in the forest are not considered a unified group, but go by different designations depending on the group's relationship to a given individual on the reserve. In one recently contacted family, three of the adolescents married into the village group, and their forest group is often considered to be *awa-te*. Other groups are less well-known by the Guajá and are called *awa-mihúə*. In addition, there are some groups referred to as *aramaku* who have hostile relations with the village group, and most of the Guajá do not consider these individuals to be *awa* at all."

empreendida após uma série de incidentes envolvendo homens feridos por flechas awá-guajá. Segundo o relatório, foram vistos oito índios fugindo com os arcos retesados e estimava-se que na região viviam ainda mais sete. Nessa expedição, Geï e Tataikamaha acompanhavam o antropólogo do Programa Awá e identificaram aquele grupo como sendo de *mihua*, que segundo Mércio Pereira Gomes fariam parte do “realismo imaginário” dos Awá-Guajá e poderiam ser um subgrupo com características próprias (O'DWYER, 2002, p. 63).

Assim como Cormier (2002), O'Dwyer menciona que os *mihua* da reserva Caru tem sua diferença marcada do resto do grupo pela fala, pois seu sotaque seria diferente e por viverem um pouco mais afastados (O'DWYER, 2002, p. 64). Além disso, segundo a autora, *mihua* (que pode ser glosado como “selvagem, inimigo”) seria um termo pejorativo, que os Awá-Guajá evitariam dizer na presença de Hapadja e sua família.¹⁷

No entanto, não são apenas os Awá-Guajá que vivem nas aldeias próximas aos postos indígenas que desconfiam daqueles que vivem nas matas. Para os grupos na mata, os Awá-Guajá contatados inspirariam medo, devido às doenças que podem carregar e por temerem que roubem suas mulheres, uma vez que o principal interesse dos Awá-Guajá que participam das frentes de atração é justamente a busca de esposas.¹⁸ Desse modo, os Awá-Guajá contatados podem ser considerados “tanto ‘parentes’ (*awá-eté*), quanto inimigos (*mihúa te*, ‘desconhecidos’)” (GARCIA, p. 126).

Para Garcia, *mihúa*, segundo sua glosa ‘sujo’, perigoso’, pode indicar não apenas outro *awá* (que segundo o autor, seria uma *amõa*), mas inimigo mesmo. No entanto, *mihúa* não designa necessariamente outros índios que não sejam os Awá-Guajá, os *karawá*, e nem mesmo os não indígenas, os *karaí* (GARCIA, 2010, p. 135). As categorias *awá eté* ‘humano verdadeiro’ e *mihúa* não se referem, então, a categorias de identidade e nem são exclusivas aos humanos. Podem se referir aos *kamará*, aos *karaí* e até mesmo aos *karawara*, seres celestes da cosmologia awá-guajá, e a animais capturados para serem domesticados (GARCIA, 2010, p 136-137). Além disso, *awá* se opõe antes a *awa ete* ‘awa verdadeiro’ e *amõ awa* ‘outro awa’ do que à *mihúa*. “Os *mihúa* são sempre inimigos e (consequentemente) a inimizade é a forma de relação entre um sujeito humano *awá eté* e

¹⁷ Diferenças na pronúncia da língua guajá parecem ser um marcador importante de diferenciação entre os Awá-Guajá. Garcia relata que “o grupo da aldeia Jurití, se refere às pessoas das outras aldeias como de ‘boca diferente’ (*amõa irú*), ou de um ‘falar errado’ (*iĩ manyhy*), devido às mínimas variações dialetais encontradas em cada uma dessas aldeias” (GARCIA, 2010, p.125). O'Dwyer (2002, p. 64) menciona também que entre as diferenças apontadas entre os Awá e os Mihua está o “sotaque” na língua guajá.

¹⁸ Cf. Forline (1997, 301-304) para uma descrição da política do contato praticada pelos jovens awá-guajá.

um *mihúa*, que por serem inimigos, são ‘outros’” (GARCIA, 2010, p. 138), entretanto, nem todo outro e nem todo inimigo é *mihúa*. Dito de outro modo, trata-se de um tipo especial de inimigo, não tão distante a ponto de ser *kamará* ou *karaí*, mas nem tão próximo ao ponto de ser *awá eté*. Garcia (2010, p.138) sugere que *mihúa* possa ser traduzido ainda como ‘o povo inimigo/desconhecido’.

Pode-se perceber na relação entre os diferentes grupos Awá-Guajá uma hostilidade potencial, marcada pela desconfiança, ainda que se reconheça alguma proximidade. Os indivíduos encontrados nas matas ou que foram sendo incorporados às aldeias próximas aos postos indígenas não eram tomados como *kamará* ou *karaí*, mas isso não impede que até mesmo sua humanidade fosse posta em dúvida ou que a animosidade potencial entre os *mihúa* e os outros *awá* seja esquecida.

No plano das relações entre as diferentes aldeias, o estranhamento e a distância também são marcados. Segundo Garcia (2010, p. 126), os Awá-Guajá da aldeia Juriti, com quem realizou sua pesquisa, enfatizavam suas diferenças em relação aos Awá-Guajá das aldeias Tiracambú e Awá, e principalmente da aldeia Guajá, pois consideram que ele se comportam como os Tenetehara e os Ka’apor, bebendo cachaça e fumando cigarro (GARCIA, 2010, p. 126). O etnógrafo (GARCIA, 2010, p. 128) comenta que, por ocasião de uma visita à aldeia Tiracambú, foi questionado pelos Awá-Guajá da aldeia Juriti sobre como eles eram, se tinham caça, se lá havia muitas mulheres, como eram as crianças, se eram nervosos (*imahy*) ou calmos (*katy* ‘bons’), além de terem enfatizado a incomensurabilidade das pequenas diferenças na fala que os grupos apresentavam. É importante destacar que, além da curiosidade e da ênfase na diferença, há um distanciamento político entre os Awá-Guajá das diferentes aldeias. Na aldeia Juriti, Garcia foi alertado quanto aos Awá-Guajá das aldeias Tiracambú e Awá, pois eles haviam feito alianças com os Guajajara (Tenetehara), o que para os Awá-Guajá da aldeia Juriti seria moralmente condenável, devido à história de conflitos entre Awá-Guajás e Tenetehara, enquanto os Awá-Guajá das aldeias Tiracambú e Awá alertavam o etnógrafo sobre o isolamento dos que viviam na aldeia Juriti (GARCIA, p. 127). O’Dwyer, inclusive relata que presenciou alguns Awá-Guajá da aldeia Juriti chamarem os Guajajara de “índios brancos” (O’DWYER, 2002, p. 16).

Há ainda uma categoria intermediária entre *mihúa* e *awá eté* descrita por Garcia, que é *a’erawá*, que pode ser glosada como ‘outros, eles’, ou ainda “parecido com *awá*, parecido com humano’. Essa categoria compreende aqueles *awá* que não são tão distantes a ponto de ser estrangeiros ou inimigos, mas podem estar em processo de serem assimilados à categoria de *awá eté* e plenamente reconhecidos como pertencentes ao grupo (GARCIA,

2010, p. 141). Essas classificações são contextuais e um indivíduo pode ser incorporado ao grupo a partir de situações extraordinárias, como o contato e a fixação nos postos indígenas. Elas são, portanto, esquemas classificatórios que adquirem seu pleno sentido na prática e, portanto, estão sujeitas a reavaliação constante. Porém, elas ajudam a pensar sobre como pode ter sido a experiência do contato e do estabelecimento dos postos indígenas para os Awá-Guajá e a seus processos étnicos.

Os etnógrafos que escreveram sobre os Awá-Guajá lidaram de formas diferentes com o tema. Garcia (2010, p. 140) chega a afirmar que o “nós awaeté, ‘não chega a expressar um ponto de vista sócio-centrado de um todo awá’ e que “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 (GARCIA, 2010, p. 140). O autor nota similaridades entre o caso dos Waiãpi analisado por Gallois (2007) e dos Yudjá analisado por Lima (1996), nos quais também se destacam dificuldades em se observar pontos de vista que abarquem toda a coletividade, ainda que tais pontos de vista se apresentem como tal em determinados contextos, principalmente em interações com os brancos (questão que será discutida mais adiante). Assim, para o autor, o “contato” e a “sedentarização”, com sua conseqüente “reunião de diferentes grupos locais, até então caçadores e (muitas vezes) estranhos entre si, em uma mesma aldeia” (GARCIA, 2010, p. 141) possibilitou a convivência entre muitos que evitaram conviver em outras situações.

O’Dwyer, por sua vez, aponta a distintividade cultural dos Awá-Guajá (O’DWYER, 2002, p. 16), destacando sua identidade política e distintividade etnicizada, efeito do processo de territorialização pelo qual passaram e o qual é descrito pela sua perícia no laudo antropológico (O’DWYER, 2002). Além de conservar sua língua, manterem um padrão de divisão em grupos domésticos e de parentesco e padrões de caça, pesca e coleta, “praticam um isolamento observável não só em relação aos ‘brancos’, mas também aos outros grupos tribais urubu-kaapor e guajajaras” (O’DWYER, 2002, p. 16). Sobre o auto-etnônimo, a autora afirma que “Awá” engloba todo um povo, ainda que dividido em diferentes grupos locais, tanto nas reservas indígenas quanto nas florestas e que esse etnônimo implica no “reconhecimento do caráter social e coletivo da sua identidade étnica” (O’DWYER, 2002, p. 17). Acompanhando Cardoso de Oliveira (1998), O’Dwyer considera que Awá, ‘homem’, usado como termo de auto-atribuição, é uma afirmação de um nós diante dos outros (O’DWYER, 2002, p. 17). O etnônimo expressa, segundo a autora, um modelo nativo de identidade, relacionado a habilidades e atividades que os indivíduos

devem possuir e se mostrar capazes de conduzir, segundo critérios e valores compartilhados e julgados coletivamente (O'DWYER, 2002, p. 16-17). De acordo com O'Dwyer (2002, p. 18), segundo esses critérios e valores “o isolamento no interior da floresta e seu mimetismo é visto como um estilo de vida, que os tornam em parte invisíveis e igualmente temidos, dentro de uma orientação valorativa que enfatiza como modelo a autonomia”.

Cormier destaca a relação de germanidade meta-afim como o modo básico das descrições awá-guajá das suas relações com outros índios, com as plantas, animais e seres sobrenaturais, e, portanto, também como a principal forma de expressão da sua identidade coletiva (CORMIER, p. 2003, p. 89). Para a autora,

o termo de germanidade paternal [*harəpiháre*] é usado para se referir ao povo Guajá como um todo”, às relações dos Guajá com seus duplos espirituais, relações com germanos espirituais não-Guajá e a relação da comunidade Guajá como um todo com a comunidade de bugios (CORMIER, 2002, p. 89).¹⁹

Na perspectiva de Cormier (2002), o termo de germanidade paternal, que se refere a relações de consaguinidade, expressa relação de proximidade, enquanto o termo de germanidade maternal *harəpiana*, que se refere à afinidade, expressa relações mais distantes, e é aplicada à maioria dos seres. Segundo a autora, são classificados fora do parentesco os não-índios, os *karaí*, e os demais índios, os *kamará*, ainda que para determinados indivíduos, e em contextos específicos, essas classificações sejam refeitas e graus de distanciamento e aproximação sejam adicionados a essas categorias. Também para Garcia (2010), *harapihiara* e *harapihianã*²⁰ expressam distância ou proximidade, para seres com quem os Awá mantêm relações reais, sejam pessoas da aldeia ou seres não-humanos, como animais de criação e os *karawara* (GARCIA, 2010, p. 120). Porém, o autor discorda de Cormier no que diz respeito à definição baseada na oposição entre afins e consanguíneos. Como nota a própria Cormier (2003), ao analisar o sistema de parentesco Awá-Guajá, devido à noção de múltipla paternidade, a prescrição do casamento avuncular, a falta de definição de uxorilocalidade ou virilocalidade nos casamentos, com a prática frequente da poliginia e poliandria, a co-residência acaba por se sobrepor às alianças ou a descendência na definição de consangüíneos e afins. Viveiros de Castro (2002) sugere que essa é uma forma de organização das relações comuns ao contexto indígena amazônico,

¹⁹ “The paternal siblingship term is used to refer to the Guajá people as a whole, Guajá relationships with their spirit doubles, relationships with non-Guajá spiritual siblings, and the relationship of the Guajá community as a whole to the howler monkey community..”

²⁰ Cf. Garcia (2010, p. 120) para uma discussão sobre a tradução dos dois termos.

em que as relações de aliança se estabelecem preferencialmente dentro do grupo local, de modo que os afins acabem por tornar-se consanguíneos, ou ainda, que aquilo que estabelece o pertencimento ao grupo local seja a participação nas alianças matrimoniais, uma vez que as pessoas ligadas pela aliança acabam por ser consanguinizadas, sendo, desse modo, os afins (potenciais) aqueles que não fazem parte do grupo local, ou seja, aqueles que não estão ligados ao nexos mais próximo de parentesco. Segundo Garcia, esse é o caso dos Awá-Guajá. No plano dos cognatos (os parentes próximos), além dos consanguíneos reais, muitos afins são ‘consanguinizados’; enquanto entre os aliados (ou distantes), podem estar presentes ‘ex-consanguíneos’”(GARCIA, 2010, p. 121). Assim, *haripihara* e *haripihianã*, antes do que categorias que indicam tipos discretos de relações, são classificadores que atuam num gradiente de distâncias sociais atualizados na prática. Garcia menciona que a forma vocativa de *haripihara* e *haripihianã* é *hary*, que pode ser utilizado como forma de tratamento entre pai e filho, germanos do mesmo sexo e cognatos próximos, além dos Ka’apor e Tenetehara (GARCIA, 2010, p.123). Expressam, portanto, relações dentro do parentesco e alianças que se estabelecem ao longo da história, como entre os Awá-Guajá, Ka’apor e Tenetehara (Guajajara e Tembé) que por um longo tempo têm interagido, seja pacificamente ou em conflitos.

Os vários autores que se dedicaram a analisar a socialidade awá-guajá o fizeram de maneiras diferentes e a partir de quadros teóricos diversos, no entanto, todos destacam o modo como se formam e se integram os coletivos awá-guajá. Além disso, os trabalhos também apontam as dificuldades e as saídas sociológicas e culturais dos Awá-Guajá para os desafios impostos pela vida após o contato, notadamente aquele a partir de 1973, e o convívio com a tutela da Funai nos postos indígenas, onde a sobrevivência se tornou possível. Ainda que imagens distintas surjam dos diferentes trabalhos, seja de um grupo que marca fronteiras étnicas e o pertencimento através de performances e julgamentos valorativos, como no laudo de O’Dwyer (2002), ou de um grupo cuja socialidade é baseada em gradientes de distância e na meta-afinidade, como nos modelos de Cormier (2003) e Garcia (2010), todos eles alertam para a fragmentação e constante rearranjo dos grupos awá-guajá. Ainda que O’Dwyer (2002) dê maior ênfase à fragmentação pós-contato, período em que famílias foram separadas e vários indivíduos se viram abandonados à própria sorte em busca da sobrevivência, e Garcia (2010) destaque a fragmentação pré-contato, em que os diversos grupos awá-guajá evitavam o convívio, que se tornou uma necessidade após o contato, todos os trabalhos oferecem uma imagem de um grupo

indígena em que prevalece a autonomia e uma tendência a divisão e à distância, ainda que não lhes faltem mecanismos de incorporação e aliança.

Entre diversas definições antropológicas tradicionais de *etnia*, e a que o autor se opõe, Amselle (1999) identifica que elas contêm alguns critérios em comum, tais como: “(...) língua, espaço, costumes, valores, nome, mesma descendência e a consciência que os atores sociais têm de pertencer a um mesmo grupo” (AMSELLE, 1999, p. 18)²¹. Após a discussão apresentada sobre as diferenças e desconfianças entres os diferentes grupos awá-guajá dos diferentes postos indígenas, dos *mihúa*, das diferentes formas de ser ou não um verdadeiro *awá*, pode-se questionar especialmente a pertinência do último critério levantado por Amselle. Porém, nenhum dos autores, e muito menos os Awá-Guajá, parecem considerar a ideia de que não constituam um grupo etnicamente distinto dos demais. Portanto, fica a questão de, como, apesar de tantas diferenças e hostilidades se fale tanto dos Awá-Guajá como os *Awá-Guajá*.

3.1. “os Awá-Guajá”

Foi mencionada acima uma coleção de atributos do conceito de *etnia*, identificada por Amselle (1999) na história da antropologia, principalmente na antropologia africanista. O autor afirma que essa noção *tradicional* de etnia, que corresponderia a língua, costumes, nome, descendência etc está intimamente relacionada à noção de raça e a um etnocentrismo tributário da ideia de Estado-nação (AMSELLE, 1999, p. 18-19), crítica que ganhou terreno na antropologia a partir dos estudos de etnicidade principalmente no final da década de 1960 (Cf. p. ex. BARTH, 1969). Segundo o autor, essa noção de etnia também corresponderia a uma noção de Estado-nação, de caráter territorial rebaixado, segundo a necessidade do pensamento colonial de “encontrar o chefe” e encontrar nas regiões conquistadas entidades específicas (AMSELLE, 1999, p. 19) e, portanto, administráveis. O que ocorre, no entanto, é que essas categorias coloniais acabaram por se tornar armadilhas para os etnólogos, que ao não se questionarem se o quadro étnico adotado ou o etnônimo colonial correspondiam à realidade social que estudam acabam por passar batido por uma questão importante fundamental da etnologia, a saber, como os grupos se formam ou se desmancham.

²¹ “(...) la langue, un espace, des coutumes, des valeurs, un nom, un même descendance et la conscience qu’ont les acteurs sociaux d’appartenir à un même groupe.”

É importante lembrar algumas diferenças no desenvolvimento da disciplina antropológica na América do Sul, ou ainda, sobre as populações nativas da América do Sul e da antropologia interessada nas populações africanas. Como afirma Taylor, “as sociedades indígenas não conhecerem a relação que se instaurou no século XIX entre as potências europeias e as populações que elas colonizaram, relação que dirigiu, sabemos, o nascimento da antropologia moderna” (TAYLOR, 1984, p. 219). As raízes do pensamento sobre as populações indígenas sul-americanas são antes fruto de um cruzamento do colonialismo espanhol e português, das especulações da filosofia moderna, notadamente francesa e alemã e saberes administrativos dos Estados-nação americanos do século XIX. De acordo com Taylor, as populações indígenas sul-americanas se tornaram um objeto de interesse propriamente científico por parte dos antropólogos, com algum desenvolvimento teórico e investimento em trabalho de campo, apenas no início do século XX, influenciado pelo crescimento da antropologia norte-americana (TAYLOR, 1984, p. 229). No Brasil, as relações entre ciência, populações indígenas e administração estatal se estreitam principalmente a partir de 1910, com a criação do SPI, em um momento em que a gestão de uma população etnicamente heterogênea estava no centro das preocupações da elite brasileira (Cf. SOUZA LIMA, 2002).

Feita essa ressalva a respeito das diferenças entre a história da relação entre colonialismo e antropologia na África e América do Sul, há algumas similaridades que merecem ser observadas. Amselle (1999, p. 19-20), ao comentar o desenvolvimento teórico que a antropologia africanista alcançou na década de 1960, principalmente com a introdução dos conceitos de “modo de produção” e “formação social” diz:

Uma tentativa dessas não consiste frequentemente em revestir imprudentemente uma história desconhecida ou mal conhecida de noções fetiches [...] ? [...] Falar da “formação social X”, em vez da “etnia X” não muda grande coisa na realidade.²²

O desenvolvimento teórico da disciplina e as disciplinas teóricas disponíveis ao etnólogo podem variar e se sofisticar, porém, a cristalização de determinadas unidades de análise herdadas de uma classificação colonial e administrativa pode fazer com que algo do objeto antropológico se perca logo de saída. A partir de um livro de Mercier (1968) a respeito dos Somba, Amselle (1999) propõe que os antropólogos situem o grupo estudado na geografia e na história e que o inclua em quadros mais amplos, além de considerar que

²² “Est-ce qu’une telle démarche ne consiste pas souvent à plaquer imprudemment sur une histoire inconnue ou méconnue des notions fetiches [...] ? [...] Parler de « la formation sociale X » plutôt que de « l’ethnie X » ne change à vrai dire pas grand-chose.”

para a tentativa de definição de qualquer que seja a unidade social é necessário um inventário do campo semântico do termo usado para definir aquela unidade, no caso do livro de Mercier, “os Somba” (AMSELLE, p. 21).

Nas seções anteriores encontra-se uma descrição sobre a presença dos termos Guajá e Awá na bibliografia etnológica e em registros administrativos, porém, acompanhemos uma breve história desse termo e como na literatura se tratou a formação dos Awá, Guajá, Awá-Gujá como unidade de análise, paralelamente ao processo de formação da unidade étnica e política.

Balée (1994), Cormier (2003), Garcia (2010), Gomes (1991b) e Forline (1997) consideram os atuais Awá-Gujá como descendentes dos grupos tupi-guarani que migraram da região do Xingu e do Tocantins rumo ao norte e nordeste amazônico nos séculos XVIII e XIX, ainda que as fontes mencionadas por esses trabalhos não façam referência explícita aos “Awá”, “Guajá” ou “Awá-Gujá”, a não ser na região do Gurupi. O’Dwyer menciona como a experiência colonial na Amazônia pode se relacionar a práticas contemporâneas dos Awá-Gujá:

[...] os textos consultados sugerem uma trajetória para os Guajá, praticamente idêntica à do povo Urubu-Kaapor que a partir de correntes migratórias originárias dos rios Acará e Capim, passando pelo Guamá e Coaracy, chegaram à margem esquerda do Gurupi na primeira metade do século XIX, para escapar das frentes extrativistas de recursos florestais (COELHO 1987, p.48). Nessa migração do Pará para o Maranhão iniciada em meados do século XVII - descrita conforme divisão territorial e administrativa em estados federativos posterior aos fatos considerados – incluem-se os Guajá que perderam a prática agrícola há cerca de trezentos anos, “devido às pressões causadas pela expansão colonizadora no seu território original: os vales dos rios Gurupi, Guamá e Capim” (COELHO, 1987, p.52). (O’DWYER, 2002, p. 29)

Balée (1994) menciona a partir de relatos do missionário José Noronha (1856 *apud* BALÉE, 1994) que ao menos dezoito grupos indígenas ocupavam as terras entre o Tocantins e a foz do Araguaia em 1767. A maioria deles falava a chamada “Língua Geral”, bastante difundida na região Amazônica naquele período (Cf. FREIRE, 2011 para uma história da Língua Geral Amazônica e seu status no século XVIII). Entre esses grupos são mencionados os *Uayá*, que seriam possíveis antepassados dos Awá-Gujá. Ainda no século XVII são estabelecidos no Tocantins e na Amazônia oriental aldeamentos, sob a jurisdição de missionários influenciados por autoridades civis e militares, que eram fonte de escravos e trabalhadores compulsórios para os colonos portugueses. Os índios eram ainda vítimas das entradas, promovidas pelo governador do Pará e das expedições dos

bandeirantes, que também tinham como objetivo obter escravos entre eles. Muitos indígenas da região foram levados para Belém como escravos ou fugiram para o leste do Pará para se colocar sob a proteção dos jesuítas. Em 1759, o papel mediador dos jesuítas teve fim, sendo os religiosos expulsos da Amazônia pelo Marquês de Pombal os padres jesuítas paternalistas foram substituídos pelos capitães de aldeia. Balée (1994) sugere que alguns grupos, e entre eles estariam os Awá-Guajá e os Ka'apor, teriam conseguido se manter distantes do avanço colonial, fugindo para o leste. Cormier (2003), por sua vez, sugere a possibilidade de que os Awá-Guajá tenham sido escravizados nesse período. Além da escravidão, as migrações teriam sido impulsionadas por epidemias de varíola, que foram documentadas na região ao longo de todo o século XVII e XVIII na região e guerras entre os diversos grupos indígenas. Forline (1997) ainda sugere que a Cabanagem possa ter sido o evento responsável pela dispersão dos Awá-Guajá. A hipótese de guerra entre os indígenas é também defendida por Balée (1994), que afirma que é provável que houvesse em meados do século XIX contendas entre os Ka'apor, os Tembé e os Awá-Guajá, grupos que nesse momento eram mencionados em relatos da região do Gurupi. Nimuendaju (1948) menciona o nome Guajá em meados do século XX, no terceiro volume do *Handbook of South American Indians* (STEWART, 1948). Segundo o etnólogo alemão “os Guajá não possuíam nenhum tipo de agricultura, mas esporadicamente roubavam das plantações dos Tembé, Guajajara e Urubu” (NIMUENDAJU, 1948), informações obtidas através de informantes Tembé do Gurupi entre 1913 e 1914 e Guajajara em 1929. O etnólogo alemão faz ainda uma lista das menções aos Guajá na literatura etnológica da época, entre as quais enumera uma citação aos *Uaya*, por Ribeiro de Sampaio (1825), os *Ayaya* por Marques (1864) e os *Uaiara/Guajará* por Brusque (1862). Ele ainda menciona que os Guajá são chamados pelos seus informantes Guajajara e Tembé de *Wazaizara*, termo que faz referência a um adorno de penas usado na cabeça, e pelos Amanayé de *Aiyé* (NIMUENDAJU, 1948, p. 135). No mapa etno-histórico de Nimuendaju ([1944] 1981) os Guajá aparecem indicados à margem esquerda do rio Gurupi e na região entre o rio Gurupi e o rio Pindaré, porém sem nenhuma data indicando migrações ou registros mais antigos. Na década de 1950, Beghin publica dois relatos sobre um encontro que teve com os Awá-Guajá em 1948 (BEGHIN, 1951, 1957), enfatizando os poucos registros sobre aquele grupo na literatura etnológica. O'Dwyer (2002) menciona um relatório do Presidente da Província do Maranhão, apresentado à Assembleia Legislativa Provincial em 1855 que lista entre as “tribos selvagens” e “nações indígenas” da província, entre outros, os “Guajá”. Essa menção às populações tinha como objetivo indicar àquela Assembleia as

Guajá como contrapartida exigida pelo Banco Mundial pelos investimentos no projeto de mineração (Cf. O'DWYER, 2002; FORLINE, 1997). A redescoberta dos Awá-Guajá pela etnologia acadêmica se dá também nesse momento, que coincide com uma renovação do interesse pelos povos tupi, após um período de predominância de interesse pelas pesquisas junto aos povos Jê. Como observa Viveiros de Castro (1985, p. 15-16), além de questões teóricas no campo de estudos Jê, “o contato forçado de alguns grupos Tupi-Guarani do leste Amazônico, em consequências dos grandes projetos econômicos que se implantam ali, redespertou a atenção dos antropólogos para os Tupi”, e entre eles os Awá-Guajá, sobre os quais já se produziu três teses de doutorado (CORMIER, 2000; FORLINE, 1997; GARCIA, 2010), duas dissertações de mestrado (GARCIA, 2005; FERREIRA, 2011) e diversos artigos.

É importante observar o papel que a relação que foi se estabelecendo no curso da história entre os grupos Awá-Guajá e o Estado, práticas coloniais e demais práticas classificatórias, inclusive científicas, têm no caráter de grupo étnico que esses grupos vão adquirindo. De uma massa de populações indígenas no século XVII e XVIII sobre a qual pouco se sabe em termos étnicos (o que não significa que pouco se soube sobre elas no período), a unidade e capacidade de identificação (seja pelo próprio grupo, seja por observadores externos) se torna mais marcada na medida em que essas relações se intensificam.

Em um ensaio que sintetiza algumas das ideias que vêm norteando diversas pesquisas referentes à etnicidade nas últimas duas décadas no Brasil, João Pacheco de Oliveira (1998) analisa a questão das emergências étnicas no nordeste brasileiro e a falta de interesse que essas populações despertavam tanto para a antropologia quanto para o indigenismo até o final do século passado. Para Pacheco de Oliveira (1998), uma das razões para esse desinteresse quanto aos índios do nordeste seria sua baixa distinção cultural e sua integração à população regional, o que os tornaria pouco atrativos aos etnólogos em busca de entidades descontínuas e discretas para uma análise distanciada, ou para os indigenistas que desconfiam da manutenção da sua importância como objeto de ação política.

O órgão indigenista, igualmente, sempre manifestou seu incômodo e hesitação em atuar junto aos “índios do nordeste”, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais. O padrão habitual de ação indigenista ocorria em situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços territoriais (ou, inversamente, ameaçavam o controle das frentes sobre estes) e que possuíam uma cultura

manifestamente diferente daquela dos não-índios. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 52)

Diferente da Amazônia, onde a tarefa seria a de se preservar os territórios indígenas da invasão e destruição, no Nordeste se imporia uma agenda política de reestabelecimento das terras indígenas e desnaturalização da mistura “como única via de sobrevivência e cidadania” dessas populações (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 53).

Assim, Pacheco de Oliveira (1998) destaca a relação entre o surgimento dessas unidades sociais, que se dá em termos étnicos, e processos históricos que o autor chama de *territorialização*. Segundo ele, é através desses processos que se pode melhor compreender a emergência de identidades étnicas e de organizações sociais baseadas nelas. Além disso, o autor considera que a incorporação de uma sociedade “a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado (seja politicamente soberano ou somente com status colonial)” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 54), o que ele chama de situação colonial, é o fator mais constante e repetitivo na passagem de sociedades segmentares para sociedades centralizadas. Assim, o autor afirma que a atribuição de uma base territorial fixa seria um ponto-chave para a compreensão das mudanças pelas quais uma sociedade passa e que ela afeta profundamente o funcionamento das suas instituições e manifestações culturais (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 54-5). A noção de *territorialização* é, então, definida

como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 55)

Além disso, segundo o autor os grupos étnicos se constituiriam em contextos concretos, a saber, do Estado-nação ou na transferência de mandatos políticos entre Estado-nações através de regulamentações internacionais (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 56). Para Pacheco de Oliveira (1998, p. 56), é a situação que constitui os objetos étnicos, “através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado)”, e é nesse sentido que ele propõe que se proceda a investigação antropológica. Esse “ato político”, nas palavras do autor, leva os membros dessas formações sociais resultantes à reelaboração de afinidades de outra natureza, como culturais, linguísticas, vínculos afetivos e históricos, além de levar a “um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 56).

Desse modo, Pacheco de Oliveira sugere que essas unidades não são criadas apenas de modo classificatório, mas que sua própria organização sociocultural é profundamente modificada pelas ações do Estado-nação no que diz respeito a essas populações. Por outro lado, “[c]ada grupo étnico repensa a “mistura” e afirma-se como uma coletividade precisamente quando se apropria dela segundo os interesses e crenças prioritários” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 60). Segundo o autor,

o surgimento de uma nova sociedade indígena não é apenas o ato de outorga de território, de “etnificação” puramente administrativa, de submissões, mandatos políticos e imposições culturais, é também aquele da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política. Só a elaboração de utopias (religiosas/morais/políticas) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 66)

O’Dwyer (2002) considera que os “eventos relativos a situação de contato, ao produzir a fragmentação de grupos Awá, separações entre familiares, sobreviventes em fuga e perda de áreas comuns, caracterizam um ‘processo de territorialização’” (O’DWYER, 2002, p. 21) no sentido que Pacheco de Oliveira (1998) dá ao termo. É preciso considerar também que isso inclui a mudança dos grupos para perto dos postos indígenas e o processo de “sedentarização” por qual os Awá-Guajá passam.

Por fim, gostaria de considerar uma ideia de Barth (2000) a respeito da forma como os antropólogos têm lidado com os sistemas sociais e que diz respeito às noções de sociedade, território e Estado-nação, caras à ideia de territorialização. Ao discutir o conceito de *sociedade* em antropologia, Barth afirma que:

(...) ao se chamar de *sociedade* uma determinada região do mundo, fica justificada a imposição de um formato holista sobre nossa descrição de organização social de sua população; a noção de que certos processos são endógenos a essas unidades isoladas e que devem ser compreendidos em termos de características compartilhadas internamente, enquanto outros processos são exógenos e devem ser relacionados ao contato cultural, à mudança e à modernização; e a noção de que o contexto relevante para vida social humana é sempre uma unidade territorial, organizada politicamente de acordo com o modelo do Estado-nação. (BARTH, 2000, p. 172)

Para Barth (2000) os materiais com que a Antropologia Social lida que não correspondem a relações sociais discretas como as consideradas por um conceito de sociedades como esse. A observação de Barth se mostra pertinente no caso dos Awá-Guajá na medida em que não seus processos de autodefinição identitária são melhor compreendidos se se considera relevantes não apenas o espaço da aldeia ou do posto, onde o etnógrafo obtém seus dados. Ou ainda se não se considera como grupo significativo

apenas o grupo dado pelas relações estabelecidas no espaço da aldeia ou do posto. As relações relevantes ao que acontece naquele espaço e àquelas pessoas extrapolam à unidade de análise padrão, ou seja, aquela que corresponde ao etnônimo dado pela literatura ou pelo grupo que ocupa o espaço da aldeia. Ainda que a etnia relacionada ao território tenha grande importância, principalmente para o universo do antropólogo, onde, como observa Barth (2000), o imaginário do Estado-nação é essencial, ela não é a única forma de identificação operante e dependendo do contexto, nem mesmo a mais significativa. No próximo capítulo serão discutidas algumas questões referentes aos conceitos de etnicidade e unidades de análise, levando em conta os processos territoriais e não-territoriais envolvidas nos processos identitários do Awá-Guajá.

4. QUESTÕES TEÓRICAS: LOCAL, FRONTEIRAS E OS “GRUPOS ÉTNICOS”

4.1. “*Grupos étnicos e suas fronteiras*”

A relação entre cultura e etnicidade é um dos temas mais explorados pela obra de Fredrik Barth. No texto de uma conferência de 1995, o autor escreve logo na abertura: “a etnicidade representa a organização social de diferenças culturais” (BARTH, 2005, p. 16), repetindo o subtítulo da famosa coletânea de 1969 sobre fronteiras e grupos étnicos (Cf. BARTH, 1969). Ele acrescenta em seguida: “os grupos étnicos não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais” (BARTH, 2005, p. 16). Barth (1969) afirma que grande parte da antropologia está baseada na ideia de que a variação cultural é descontínua, ou seja, que há agrupamentos de pessoas que compartilham uma cultura e que há diferenças que distinguem uma cultura discreta da outra. Assim, a cultura seria uma forma de descrever o comportamento humano e, portanto, haveria grupos discretos de pessoas, unidades étnicas, que corresponderiam a cada cultura (BARTH, 1969, p. 9). A essa ideia de cultura também corresponderia, de acordo com o autor, um conceito de sociedade abstrato, que não leva em conta a constituição desses grupos, ou ainda, a natureza das fronteiras entre eles. Assim, Barth (1969, p. 9-10) propõe que se leve em conta que as distinções étnicas não estão baseadas na ausência de mobilidade, contato ou informação, uma vez que elas permanecem mesmo com o fluxo de pessoas entre os grupos. As categorias discretas são mantidas através de processos sociais de exclusão e incorporação e, ao invés de serem características da ausência de relação social, são muitas vezes a base dessas relações.

Um dos pontos centrais da argumentação de Barth (1969) e sua teoria das fronteiras dos grupos étnicos é a sua proposta de que o compartilhamento de uma cultura comum pelos membros do grupo seja antes considerado como um resultado da organização étnica do que uma característica definidora dessa organização. Dessa forma, a classificação de pessoas e grupos como membros de um grupo étnico deixaria de depender da exibição de um inventário particular de traços de cultura, que poderiam ser julgados objetivamente por um etnógrafo observador, que não leva em conta as categorias e preconceitos dos próprios atores (BARTH, 1969, p. 12). Grupos que exibem uma continuidade do ponto de vista da organização étnica no passado e no presente seriam considerados no presente unidades diferentes devido às diferenças dos traços culturais exibidos segundo a perspectiva

criticada por Barth. Essa mudança de ênfase, da análise da cultura para a organização étnica foi posteriormente destacada como uma das grandes contribuições de Barth não apenas à teoria antropológica, mas também às lutas sociais de reconhecimento direito com base na etnia (Cf. AMSELLE, 1999; CARNEIRO DA CUNHA, 2009; PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, O'DWYER, 2010).

Barth defende então que a ênfase da análise sobre os grupos étnicos deve ser dada sobre o

que é socialmente efetivo, grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social. [...] Na medida em que atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmo e aos outros para fins de interação, eles formam grupos étnicos nesse sentido organizacional.²³ (BARTH, 1969, p. 13-14)

As diferenças culturais, portanto, não correspondem necessariamente à diferenças étnicas, uma vez que elas são relevantes na medida em que os atores as consideram relevantes, e não em termos de uma soma de traços objetivos. Além disso, os conteúdos culturais das diferenças étnicas são para Barth de duas ordens: a primeira como sinais diacríticos exibidos para mostrar uma identidade e a segunda como valores de orientação que implicam em padrões de moralidade, segundo os quais a identidade é julgada, uma vez que implica em um modo específico de ser.

Assim, “o foco crítico de investigação, a partir desse ponto de vista, torna-se a *fronteira* étnica que define o grupo, não o conteúdo cultural que ela encerra” (BARTH, 1969, p. 15)²⁴. Além disso,

A identificação de outra pessoa como um membro que também está no seu grupo étnico, implica em um compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. Isso acarreta, então, na pressuposição de que os dois estão “jogando o mesmo jogo”, e isso significa que há entre eles um potencial para diversificação e expansão da sua relação social para cobrir, ao fim, todos os setores e domínios de atividade (BARTH, 1969, p. 15)²⁵.

Ainda que em situações de interação, as diferenças tendam a ser reduzidas e que os códigos tendam a convergir, as fronteiras étnicas só são mantidas se as diferenças são

²³ “By concentrating on what is socially effective, ethnic groups are seen as form of social organization. (...) To the extent that actors use ethnic identities to categorize themselves and others for purposes of interaction, they form ethnic groups in this organizational sense.”

²⁴ “The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic *boundary* that defines the group, not the cultural stuff that it encloses.”

²⁵ “What is more, the ethnic boundary canalizes social life – it entails a frequently quite complex organization of behavior and social relations. The identification of another person as a fellow member of and ethnic group implies a sharing of criteria for evaluation and judgement. It thus entails the assumption that the two are fundamentally ‘playing the same game’, and this means that there is between them a potential for diversification and expansion of their social relationship to cover eventually all different sectors and domains of activity.”

marcadas, ou seja, se as diferenças culturais persistem (BARTH, 1969). Assim, não apenas o conjunto de sinais e de comportamentos que definem as fronteiras é suficiente para mantê-las, mas também a forma que as interações entre os grupos étnicos tomam é que permite que elas sejam mantidas. A situação ideal, então, para a manutenção das fronteiras étnicas, seria um sistema onde houvesse interação suficiente, porém espaço para que as diferenças existissem. O autor menciona, inclusive, a *sociedade plural* de Furnivall (1944), uma sociedade poli-étnica no mercado, sob o controle de um Estado dominado por um grupo étnico, mas onde existem áreas de diversidade cultural, como na religião e no setor doméstico. No entanto, para Barth (1969, p. 17) a identidade étnica, como um status, define os demais status e personalidades sociais que um indivíduo pode assumir. Desse modo, a identidade étnica não estaria reservada a setores específicos da sociedade ou situações sociais definidas, mas atuaria sobre todas as atividades sociais. Entretanto há situações em que a identidade étnica não é bem-sucedida, segundo o autor, uma vez que ela está associada a um conjunto específico de valores. Se a performance do indivíduo que tenta se passar por membro daquele grupo étnico não é adequada diante de determinada circunstância, ela falha (BARTH, 1969, p. 25).

De acordo como exposto acima, em *Ethnic groups and boundaries* (BARTH, 1969) duas ideias a respeito da natureza dos grupos étnicos podem ser consideradas centrais: a primeira, é de que ela não é de ordem cultural, ou seja, não é a singularidade cultural que determina sua existência como grupo; a segunda é que a etnicidade é resultado de uma relação, portanto, são as diferenças acionadas quando os grupos interagem que criam as condições para que fronteiras sejam criadas ou ainda, que haja a necessidade de que sejam criadas. Não é então o isolamento, mas justamente o contato que traz as diferenças culturais à tona. “[A] ilha de Manhattan é muito mais típica da condição humana que a ilha Sentinela, e isso tem sido verdade por milhares de anos”. (BARTH, 2005, p. 18). Trata-se, portanto, de uma perspectiva relacional das identidades étnicas.

4.2. O local

A história dos Awá-Guajá é também, em um nível, a história do SPI, da Funai, do Ministério Público, da Companhia Vale do Rio Doce, das frentes de expansão econômica no Maranhão e Pará, dos Guajajara, dos Ka’apor, etc. Ou ainda, em outro nível, a da colonização da Amazônia e da sociedade e economia formadas em torno da escravidão e

catequização indígena que se formou na região por séculos. As formas e os espaços em que sua identidade étnica é tornada relevante não dependem apenas de *agências* locais.

Talal Asad (1993), na introdução de um volume dedicado à antropologia da religião empreende uma crítica à ideia de que pessoas locais estariam fazendo sua própria história, contestando e tomando emprestado significados dos “dominadores ocidentais”, ou seja, de que a expansão global do capitalismo ocidental não teria tornado os povos colonizados ou periféricos objetos passivos desse processo, mas que eles seriam também autores de sua própria história. Asad (1993, p. 4) chama a atenção para o fato de que considerar que as pessoas locais não são objetos passivos da sua história é diferente de afirmar que sejam suas autoras. O sentido de autor é ambíguo, entre a pessoa que produz uma narrativa e a aquela que autoriza poderes, incluindo o direito de produzir certos tipos de narrativa. De fato, desde que todo o mundo é, em algum grau, um objeto para outras pessoas e, também, um objeto da narrativa de outros, ninguém é inteiramente o autor da sua vida. As pessoas nunca são apenas agentes ativos e sujeitos da sua própria história (ASAD, 1993, p. 4). O que é interessante em cada caso é: em que grau, e de que forma, elas são agentes ou pacientes?

Ainda que um elemento fundamental de qualquer narração, além da autoria seja a do ponto de vista do narrador e que determinar a relação entre agente e paciente pode ser modificada a depender de quem conta a história e de onde se escolhe contá-la. Portanto, dizer que há diferentes modos de se considerar a história não exige que se negue a história de ninguém. Entretanto, a reflexão de Asad é importante na medida em que aponta para *agências* que escapam ao local nas ações que ali ocorrem. Como afirma Sahlins (2003, p.8),

[a] própria teoria do sistema mundial faz concessões à preservação das culturas satélites enquanto meios de reprodução de capital na ordem dominante europeia. Mas se assim for, e adotando o ponto de vista alternativo dos chamados povos dominados, a riqueza europeia está atrelada à reprodução e até mesmo à transformação criativa da ordem cultural desses povos.

Asad (1993) também aponta para o grau de realidade dos sistemas, frente a considerações que o autor chama de “empiricistas” e que segundo ele consideram, por exemplo, que o capitalismo seria uma abstração, que não determina a vida de “pessoas reais fazendo coisas”, pois nem tudo que o antropólogo encontra em campo seria consequência do capitalismo mundial e esta nem sempre seria a melhor fonte de explicações para tudo. Porém, esse “nem tudo” e “nem sempre” pressupõe que “algumas coisas” são encontradas “algumas vezes”. Para Asad (1993), a imagem de que a

antropologia lidaria com pessoas no nível da superfície, usada para defender a autonomia teórica da disciplina baseada no trabalho apresenta o problema de não permitir que se saiba de que forma e em que grau os demais níveis influenciam a superfície. “O fato é que todas as ciências humanas lidam com pessoas reais (mesmo a psiquiatria lida com pessoas reais sentido/pensando coisas irreais). É um velho preconceito empiricista supor que as coisas são reais apenas quando confirmadas por dados sensoriais e que, portanto, as pessoas são reais e os sistemas não”²⁶ (ASAD, 1993, p. 6). O autor ressalta que não se trata da defesa de uma supra-causalidade ou de se discutir se as culturas são puras ou derivadas, mas de apontar que há elementos importantes da condição humana que estão além dos contextos locais ou da agência dos atores imediatamente envolvidos.

Até a década de 1970, os Awá-Guajá foram considerados “um caso impossível” para os administradores estatais, os patrões, e os fazendeiros do oeste maranhense (GOMES, 1991), devido à impossibilidade de serem localizados, tanto no sentido de se saber onde estavam quanto no sentido de estarem referenciados a um local fixo. Quando se efetivou o esforço por parte dos órgãos tutelares para sua proteção, se fez necessário o mapeamento dos espaços por onde circulavam, que não eram de forma alguma aleatórios, ao contrário dessa ideia estar presente em diversas representações sobre o grupo (Cf. O'DWYER, 2002).

Como alerta Barth (1969), um grupo étnico não é o mesmo que uma língua, uma cultura, uma raça. Mesmo grupos restritos a pequenas localidades e em estado de relativo “isolamento” mantém intercâmbio dos mais variados tipos – sociais, culturais, econômicos, rituais, políticos – com outros grupos, no tempo e no espaço, que se identificam como seus iguais ou não. Portanto, saber onde começa e onde termina um grupo, ou seja, até onde vai o espaço, tanto geográfico quanto cultural, que lhe é significativo não é um ponto de partida. Pelo contrário, é uma questão. Desse modo, o trânsito entre as perspectivas externas ao discurso nativo, como o do antropólogo e suas fontes, e o próprio discurso nativo permite tomar conhecimento do que faz de um grupo uma unidade diferenciada das outras.

Ao propor uma antropologia da complexidade cultural na sociedade global contemporânea e seus fluxos de significados, Hannerz (1992) elabora um quadro de referência de quais seriam as diferenças entre sociedades de pequena escala e aquilo que

²⁶ “The fact is that all the human sciences deal with real people (even psychiatry deals with real people thinking/feeling unreal things). It is an old empiricist prejudice to suppose that things are real only when confirmed by sensory data, and that therefore people are real but structures and systems aren't.”

ele chama de “sociedades complexas”. Segundo o autor, a *cultura* é o significado que as pessoas criam e que, por sua vez, cria as pessoas como membros de sociedades (HANNERZ, 1992). Esses significados (ou a cultura) fluem entre o interior e o exterior dos atores. Com interior e exterior, Hannerz (1992) se refere a interpretações feitas por cada indivíduo, ou seja, suas percepções daquilo que pode se tornar significativo, e suas externalizações para outros indivíduos, socialmente. Desse modo, a cultura não seria apenas algo individual ou cognitivo, mas também social, sem determinação ou preeminência de nenhum dos dois *loci* de significado. Os indivíduos, e suas “mentes” seriam, assim, socialmente constituídos e os significados públicos dependem da forma como esses indivíduos percebem e comunicam.

Essas externalizações de significado seriam para Hannerz (1992) indicadores da complexidade de uma sociedade. As “culturas simples”, como denomina o autor (HANNERZ, 1992), externalizariam significados majoritariamente através de interações que envolvem a presença física daqueles que participam dela. Como suas interações seriam na sua maioria face-a-face, aquilo que é significativo é em geral aquilo que pode ser visto ou dito entre pessoas próximas. Além disso, o meio circundante, caracterizado pelo autor como predominantemente natural, estaria menos carregado de significados do que um meio repleto de elementos feitos por humanos, como seria o caso das “culturas mais complexas”. Ainda que a natureza possa ter vários elementos significativos, muito dela permaneceria sem significado.²⁷ Hannerz (1992) apresenta, portanto uma escala de complexidade que tem a ver com o grau de interferência no ambiente e o alcance das interações. Sociedades simples seriam limitadas na sua capacidade de comunicação e aquilo que não foi feito pelo homem é potencialmente menos significativo do que aquilo que foi criado pelas mãos humanas. Essa diferença entre cultura complexa e cultura simples não implica em diferenças na organização do significado apenas no nível coletivo, mas se estende às possibilidades de experiência individual. Sociedades complexas, munidas de formas mais variadas de expressão, forneceriam aos indivíduos uma gama mais variada de modos de experiência e de pensamento. Então, de acordo com Hannerz (1992), essas representações evolucionistas a respeito do que seriam as sociedades de pequena escala, ou simples, carregam consigo o pressuposto de que a cultura seria algo compartilhada uniformemente, considerando que todos sabem aquilo que a cultura permite saber.

²⁷ Para uma crítica dessa purificação dos domínios ontológicos daquilo que é feito e daquilo que é dado, ou seja, do “cultural” e do “natural”, Cf. Latour (1994) e Wagner (2010).

O autor aponta, entretanto, que a distribuição da cultura é um problema que merece ser investigado. Ainda que as “culturas complexas” sejam apontadas como mais assimétricas na sua distribuição da cultura, com um maior número de especializações (e especialistas) e mecanismos variados de difusão, controle e produção de significados, mesmo nas menores sociedades nem todos sabem de tudo. Pelo contrário, nos menores grupos é que o segredo desempenha um papel central, como por exemplo, mostra Barth (1975, 1987) a respeito dos Baktaman, onde entre algumas poucas dezenas de indivíduos existe um complexo sistema de controle das suas informações rituais. A ideia da cultura como um conjunto de conhecimentos, símbolos e representações compartilhados igualmente entre os membros da sociedade toma os grupos como comunidades em que todos formariam um só corpo, onde os significados seriam acessíveis a todos de forma natural. A ideia de *assimetria* e *fluxo cultural* de Hannerz (1992) alerta para que, mesmo que em sociedades de pequena escala possam predominar alguma simetria, uniformidade e previsibilidade, a cultura depende de interações e de modos de distribuição. Portanto, ainda que se procure por uma generalização que dê conta de um quadro revelador da *cultura* de um grupo, a forma como seus elementos são criados e distribuídos constituem um objeto de interesse antropológico. A fluidez e a assimetria não seriam, assim, exclusivas de sociedades complexas em contextos globais. São, aliás, seus graus e modos de funcionamento fazem parte do que define algo como global e algo como local, de pequena e de grande escala. Antes do que um dado do qual se parte, a escala é um problema na análise antropológica (cf, p. ex. BENSA, 1998).

As ideias de criação e distribuição da cultura, e sua conseqüente variação, foram exploradas etnograficamente por Barth. O autor (BARTH, 1987) propõe uma abordagem gerativa da variação cultural na Nova Guiné, e aponta diversos problemas com as teorias e métodos da antropologia para empreender uma análise comparativa da variação daquilo que ele, ora chama de cultura, ora de cosmologia, e acaba por definir como *tradições de conhecimento*. Ainda que os rituais dos Baktaman, Faiwolmin, Telefolmin e Bimin-Kuskusmin sejam facilmente identificados com uma base comum – que permite inclusive que seus participantes realizem um intercâmbio constante de práticas e símbolos e os identifiquem como sendo do mesmo tipo – muitos dos seus elementos fundamentais variam, e muito. Para dar conta dessas variações, possibilitando uma compreensão da sua natureza e dos seus mecanismos geradores, o autor considera os procedimentos clássicos da comparação em antropologia insatisfatórios, ou seja, 1) tomar a cultura de um grupo como uma totalidade, ordenando os fragmentos obtidos no trabalho etnográfico como um

quebra-cabeça, interconectados no todo; 2) criar modelos funcionais ou lógicos de comunidades diferentes em uma mesma área cultural e elaborar uma classificação tipológica dos diferentes sistemas construídos; 3) criar um único sistema, onde transposições, inversões e transformações lógicas geram formas diferentes dentro dele; 4) tomar a relações entre alguns poucos e definidos traços e observar sua variação entre grupos diferentes em uma mesma área (BARTH, 1987). Esses procedimentos se baseariam em abstrações ou dependeriam de ênfases exageradas, ou ainda determinismos, onde o mito, ou as representações coletivas ou as relações sociais obscureceriam os dados empíricos e a ação dos atores que produzem as variações; ou ainda, exigiriam a conexão de elementos simbólicos e da organização de tal ordem que tornariam o empreendimento comparativo inexecutável. O risco desse procedimento seria o trabalho da contextualização sem fim ou da abstração que anula as categorias nativas, substituindo-as pelas categorias do modelo lógico do antropólogo (BARTH, 1987). Como saída, Barth (1987) sugere a noção de *tradição de conhecimento*. As diferenças encontradas nos rituais não seriam, portanto, de ordem estrutural ou apenas social, mas visões diferentes a respeito dos fatos da vida. “Como tal, eles estariam conectadas, não como inversões lógicas uma das outras, mas como desentendimentos confusos dentro de uma ampla tradição de conhecimento”²⁸ (BARTH, 1987, p. 18). A tarefa do antropólogo seria, então, a de

(...) identificar os desenvolvimentos, partidas e dogmatismos de cada um dos pequenos centros locais no *interior* de uma tradição de conhecimento, para descobrir os padrões de variação e por meio disso os *processos* subjacentes de pensamento, inovação e estímulo dentro dela”²⁹. (BARTH, 1987, p. 19-20, grifos do autor)

As variações nesses pequenos centros locais constituiriam então subtradições, dentro de uma tradição mais ampla. A relação entre elas, no entanto, não é a de uma competição que exige resolução, de pequenas tradições que se diluem em sínteses e absorções de uma grande tradição ou da confrontação de divergências através de debate, mas antes de uma cacofonia de diversas visões que coabitam a cosmologia Ok (BARTH, 1987, p. 80-81). Os mecanismos de mudança e variação nessa tradição de conhecimento

²⁸ “As such, they would be connected not as logical inversions of each other but as confused disagreements within a broad tradition of knowledge.”

²⁹ “(...) it seeks to identify the developments, departures, and dogmatisms of each of the small local centres *within* a tradition of knowledge, to discover the patterns of variation and thereby the underlying *processes* of thought, innovation and stimulus at work within it.”

se dão por mecanismos de criação relacionados à natureza das mensagens transmitidas nos rituais Ok, bem como sua forma de transmissão, distribuição e da organização social das comunidades.

Em outro lugar, Barth (2000) chama atenção para um tipo de análise de sistemas sociais onde não se tente prever ordem, mas onde, pelo contrário, haja um grau baixo de ordem e um fluxo perpétuo entre as avaliações que as pessoas fazem do presente e do passado e, além disso, onde redes sociais e fronteiras se cruzem, sem um acordo prévio sobre o significado das ações dos atores, ainda que se possa encontrar certa convergência. Barth propõe um modelo de sistema social que não postule uma unidade e uma distribuição homogênea de cultura, mas que seja capaz de lidar com sistemas desordenados e desiguais, uma vez que considera que os coletivos de vida social humana são contingentes em situações históricas particulares e processos para suas formas particulares (BARTH, 2000). O autor destaca ainda que esse tipo de abordagem não se aplica exclusivamente a grupos supostamente mais complexos ou modernos.

Argumentaria, contrariamente, que o constructo antropológico da comunidade local é, ele próprio, um artefato difundido da ficção antropológica tradicional sobre a sociedade que a tornou enrijecida e que muitas vezes perverteu nossa compreensão e representação da realidade da vida nas pequenas comunidades, não permitindo que o antropólogo em sua pesquisa de campo percebesse, explorasse, retratasse e chegasse às conclusões necessárias a partir de evidência acessíveis de modo generalizado. (BARTH, 2000, p. 183)

Mesmo o trabalho de Firth sobre os Tikopia (FIRTH, [1936] 2006), um modelo clássico de trabalho com uma comunidade pequena e isolada está, segundo Barth (2000, p. 184), repleta de variáveis de posicionamento, contestações de interpretação, diversidade de valores, conhecimento e orientação.

Conhecemos as diferenças de funções especializadas, da perícia e de saberes secretos, mas a principal preocupação na disciplina tem sido a de traduzir esse conhecimento em conselhos sobre como encontrar os melhores informantes. O que dizer das marcantes diferenças de interesse entre pessoas de um mesmo gênero e geração que todos nós certamente percebemos durante nossos trabalhos de campo? Como essas diferenças surgem, como elas afetam a interação, e quais suas outras implicações? O que dizer do profundo ceticismo quanto às crenças e convenções da cultura tribal que encontramos em alguns membros das comunidades primitivas? Como se desenvolvem essa independência e esse poder intelectual impressionantes, e o que isso revela sobre a conexão entre crença e ação social? Qual a frequência e as consequências do biculturalismo em contextos tradicionais? Quais são os efeitos da exogamia local sobre a interação social, e que grau de pluralismo e dinamismo cultural isso engendra? (BARTH, 2000, p. 185)

Esses questionamentos de Barth demonstram o problema de se postular a unidade de um grupo local. O que dizer então de diversos grupos no mesmo local, como no caso dos Awá-Guajá? Como exposto nos capítulos anteriores, a formação das aldeias e dos

grupos atuais são resultado do encontro e arranjo entre diversos grupos. Como relata O'Dwyer (2002, p. 98), os Awá-Guajá da aldeia Awá comparam o aldeamento do posto indígena a uma colmeia de abelhas, dada a acumulação de pessoas e habitações em um mesmo lugar, forma estranha ao seu modo de vida antes do aldeamento. Além disso, as novas relações se estabeleceram a partir de redes de relacionamento existentes entre os *harakwá* e continuam a se estabelecer nos postos e entre os postos. Os grupos estão em constante construção, a partir de novos arranjos e respostas a novas situações, baseadas em experiência antigas e recentes. Assim, como aconselha Barth (2000), se a sociedade é deixada de ser pensada como uma *coisa*, mas antes como o contexto de ações e o resultado de ações, é possível descrever os *processos* de constituição das relações sociais e dos coletivos que elas engendram.

4.3. A cultura

Para Eriksen (1991, p. 128), o conceito de Barth, ainda que seja indispensável para a análise da etnicidade em um nível interpessoal, contextos históricos e sociais mais amplos são perdidos no seu modelo, devido a justamente aquilo que é também a sua maior força, a saber, seu formalismo. O formalismo do conceito de etnicidade de Barth lhe torna um poderoso instrumento para a análise comparativa. Entretanto, o tipo de agente envolvido no acionamento da etnicidade também acarreta em uma mudança qualitativa da etnicidade em questão.

Isso implica que devemos investigar as circunstâncias históricas e sociais em que uma configuração étnica particular se desenvolveu, e a isso se deve seguir uma localização no tempo, lugar e escala social do fenômeno étnico em questão.³⁰ (ERIKSEN, 1991, p. 129)

Eriksen (1991, p. 129) também observa que as diferenças invocadas na justificação das diferenciações étnicas podem ser significativas na experiência das relações étnicas. O que implica que “*as próprias diferenças*, que representam um nível de significação convencionalmente encoberto pelos formalistas, deveria ser investigado, e não apenas a forma da sua articulação” (ERIKSEN, 1991, p. 129, grifos do autor). A separação analítica de Barth entre etnicidade e cultura acaba, por vezes, redundando em uma demonstração da arbitrariedade dos significantes, uma vez que o aspecto principal da etnicidade é a

³⁰ “This implies that we ought to investigate the historical and social circumstances in which a particular ethnic configuration has developed, and a subsequent localization in time, place and social scale of the ethnic phenomenon in question must follow”.

comunicação e manutenção da diferença. No entanto, para Eriksen aspectos fundamentais do fenômeno deixam de ser considerados. O autor afirma:

Em determinado momento da análise da etnicidade, em que diferenças culturais reconhecidas dão forma ou impedem interações significativas, ou em que a assimetria de poder distorce o discurso, torna-se impossível negar elementos substanciais dos *contextos históricos, sociais e culturais*. [...] Isso implica que a modelagem pode passar ao largo do que está realmente em questão, não apenas porque deixa de fora *aspectos da etnicidade que são importantes para os agentes*, mas também porque despreza a importância potencialmente variante das diferenças culturais na articulação da etnicidade.³¹ (ERIKSEN, 1991, p. 130, grifos meus)

Assim, ainda de acordo com o autor, as visões nativas não devem ser reduzidas a formas universais, ou seja, “se sinais étnicos são vistos como significantes metonímico-metafóricos para a diferença étnica, então devemos prestar atenção ao significado” (ERIKSEN, 1991, p. 130). Eriksen propõe, então, que as diferenças culturais expressas pelos grupos étnicos não dizem respeito apenas à etnicidade, ou seja, de que elas apenas comuniquem diferenças, elas também significam algo para os agentes. Se ao fazer corresponder grupo étnico e cultura incorre-se no risco da essencialização da cultura e de fazer com que a delimitação dos grupos seja uma tarefa de um suposto etnógrafo dotado de critérios objetivos levantados a partir de uma coleção de traços, o modelo formalista não elimina o risco. Sem levar em conta que as diferenças culturais não são apenas expressões de diferenças, ou ao menos, não o são sempre, a etnicidade torna-se um jogo de signos arbitrários que dificilmente seria reconhecido pelas pessoas para quem as diferenças culturais em questão mais importam.

Cardoso de Oliveira, também chama atenção para o *contexto da etnicidade*, do qual não pode ser abstraída sob o risco de perder o sentido. Segundo o autor

a etnicidade, guarda íntima relação com o contexto sobre o qual os povos e os indivíduos que os constituem se movimentam: se for no interior de seu próprio *território* – de um povo determinado -, a noção de etnicidade (nele) não se aplicaria, ainda que a de etnia poderia ser tolerada, se bem que pouco precisa. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 26, grifo do autor)

Assim, a etnicidade adquire sentido nas situações de relações interétnicas e onde a diferença cultural precisa ser comunicada. Onde outras formas de identificação se impõe, a identidade não adquire necessariamente um caráter étnico. No caso dos Awá-Guajá, por

³¹ “At a certain point in the analysis of ethnicity, where recognized cultural differences shape or prevent meaningful interaction, or where power asymmetry distorts discourse, it becomes impossible to neglect substantial features of social, cultural and historical contexts. (...) This implies that formal modeling of ethnicity may miss the point not only because it leaves out aspects of ethnicity which are important to the agents, but also because it disregards the potentially varying importance of cultural differences in the articulation of ethnicity”.

exemplo, a identidade étnica adquire sentido principalmente nas interações com o Estado brasileiro e seus agentes, os não-índios e grupos como os Ka'apor e os Guajajara, ao passo que as relações entre os indivíduos awá-guajá se dão em outros termos.

O autor também destaca, ao comentar um debate interdisciplinar promovido por Lévi-Strauss (1981) na década de 1970 o status epistêmico do conceito de identidade. Segundo Cardoso de Oliveira (2006, p. 27), o conceito de identidade, possui um status estritamente teórico em suas formulações mais abstratas, porém, quando esse conceito é adjetivado e torna-se *identidade étnica* expressa “um conceito dotado de claro referencial empírico”.

De acordo com Cardoso de Oliveira (2006) a questão da identidade na sua forma étnica implica em uma dimensão específica do problema da identidade, a saber, a sua relação com a cultura. O autor, que como ele mesmo afirma, defende a autonomia relativa da cultura em relação à identidade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 34), seguindo Barth, observa que a cultura não deve ser tratada como um epifenômeno sem influência na expressão da identidade étnica, afinal, “[a]mbas, tanto cultura quanto identidade, enquanto dimensões da realidade intercultural são relevantes para a investigação. E é por isso que o papel da cultura não se esgota em sua função diacrítica, enquanto marcadora de identidade nas relações interétnicas” (CARDOSO DE OLIVEIRA, p. 35).

Ainda que se postule analiticamente que não haja relação causal ou correspondência direta entre cultura e identidade étnica³², “se a distinção analítica entre identidade e cultura assegura certa autonomia entre as duas instâncias fenomênicas, tal não significa que o conteúdo das relações que ambas mantêm entre si não possa ser descrito empiricamente” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 37) ou analisado etnograficamente. Como reconhece o autor, o progresso na teoria da cultura na antropologia e o fim do que ele chama de um “consenso ortodoxo funcionalista” na disciplina, permitem que a separação analítica entre identidade étnica e cultura sejam menos radicais do que foram, principalmente nas décadas de 1960 e 1970 (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. ii).

Portanto, serão apresentados a seguir dois exemplos etnográficos que mostram como a expressão de uma identidade étnica adquire seu pleno significado apenas levando

³² Cardoso de Oliveira (2006, p. 35) afirma que depõe a favor da autonomia relativa entre identidade étnica e cultura o fato de que a mudança cultural não implica em mudança de identidade. No entanto, se considerarmos que “a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução” (SAHLINS, 2003, p. 174), não se trata exatamente de mudança cultural e identidade estática. Se a cultura não é um inventário de traços (Cf. BARTH, 1969), ela é antes a forma como as coisas mudam ao longo do tempo e das ações do que as coisas que mudam.

em conta o conteúdo cultural que expressam, ou seja, *o significado daquela expressão para quem a está expressando*.

O primeiro caso se refere aos Waiãpi, população tupi-guarani que vive nas fronteiras setentrionais da Amazônia. Em um artigo de 2007, Gallois transcreve um texto do um professor waiãpi, Aikyry, em que ele afirma

Os Waiãpi não são pobres. Porque nós temos a terra demarcada, temos floresta, temos animais, rio puro... Nós, Waiãpi, sabemos tudo e valem muito. Nós sabemos fazer reuniões. Sabemos fazer festas. Nós somos contadores, cantores, lutadores, brincalhões, guerreiros. Nós, Waiãpi, sabemos fazer filhos para o povo Waiãpi não acabar. Sabemos dirigir carro, motor de popa. Sabemos manter a nossa floresta, os rios, nossas famílias. Sabemos criar filhos de animais como filhos de humanos. (GALLOIS, 2007, p. 45)

A autora, então, chama atenção para a articulação entre posições “culturalistas” e posições “políticas” que os discursos étnicos waiãpi revelam. O texto de Aikyry, presente em um livro sobre o artesanato waiãpi, afirma um “nós, Waiãpi” para ser apresentado “como e entre *índios*, diversos entre si, mas também *parentes*” (GALLOIS, 2007, p. 48, grifos da autora), e que segundo os jovens falantes de português expressam uma “cultura” (GALLOIS, 2007, p. 48). No entanto, em outras circunstâncias, quando há outros interesses políticos que não implicam na aproximação, na “retórica étnica” waiãpi está presente um discurso de agressão, ligada ao xamanismo, e pode dirigir-se a parentelas que não dependem da etnia (GALLOIS, 2007, p. 48-49). Desse modo, a autora chama atenção para as categorias que os Waiãpi utilizam nas suas reflexões acerca da convivência com os outros, categorias presentes nos mitos, que em determinadas situações adquirem um “uso étnico”. Assim, as categorias míticas são ativadas e manipuladas de determinado modo em cada situação histórica (GALLOIS, 2007, p. 50). Além disso, a autora também observa que as categorias de alteridade e gradientes de distâncias presentes no pensamento waiãpi não podem ser pensados adequadamente sem levar em conta suas relações concretas e o que ela chama de “palcos de comunicação multinétnica” (GALLOIS, 2007, p. 51-52). Gallois nota, então, que discursos do tipo “nós, Waiãpi” só passaram a fazer sentido a partir do momento em que os Waiãpi se apropriaram de uma territorialidade limitada e que se afirmaram como coletivo em situações muito específicas. Chamo atenção para esse último, pois, como observa Cardoso de Oliveira (2006) uma das principais características da etnicidade é a de que ela funciona fora do grupo, quando há interação com outros grupos. No entanto, dessa perspectiva fica implícita a noção de que o grupo se *expressa etnicamente* nas interações interétnicas, mas continua se organizando como grupo étnico mesmo quando não interage. Porém, chama atenção na exposição de Gallois (2007) o fato

de que a formulação do coletivo e do seu caráter étnico se dá na interação, enquanto que em outras situações e contextos, outras formulações e formas de organização ganham relevância. A autora (GALLOIS, 2007, p. 54) afirma que, ainda que na descrição da cosmogonia waiãpi, ela se refira a uma perspectiva genérica, a um “todo” waiãpi, “a fragmentação das experiências individuais impede que essa perspectiva de uma humanidade (que não é apenas waiãpi) seja confundida com um ponto de vista que viria a representar alguma totalidade social ou política waiãpi, totalidade esta que não existe” (GALLOIS, 2007 p. 54).

O que se deve ressaltar [...] é que a identificação de proximidades ou distâncias é realizada caso a caso, por meio de relações que se desenvolvem entre indivíduos, famílias ou pequenos grupos. Mais precisamente, se consideramos que classificadores de alteridade e de identidade merecem destaque, é porque eles são forjados e utilizados no âmbito de uma ampla rede de relações multilocais. Nunca são o produto de avaliações que envolvem o ponto de vista de uma totalidade sociopolítica ampla. Não há uma posição “dos Waiãpi” sobre os outros, nem eles consideram que seus vizinhos tenham um ponto de vista único sobre eles. Toda vez que se procura alguma coerência nos julgamentos sobre sua relação com os outros, encontram-se apenas divergências [...]” (GALLOIS, 2007, p. 67-68)

De acordo com Gallois (2007, p. 68), quando há discussões coletivas sobre as opiniões individuais a respeito dos outros elas são fundamentadas e expressas em narrativas míticas, classificando esses outros de acordo com os mitos waiãpi sobre a origem dos seres e dos vários tipos de humanos, onde se estabelecem através da aparência, ou da conduta, ou da proximidade com os Waiãpi o tipo de pessoa ou grupo com o qual se está lidando. Como se trata da discussão de relações estabelecidas em *redes multilocais*, ou seja, como discutido acima para os Awá-Guajá, não é possível falar dos Waiãpi como um grupo isolado ou fora de uma rede de relações que extrapolam o “grupo local”, os elementos presentes nessas discussões “são efetivamente ativados para distinguir aqueles que se comportam como possíveis parentes daqueles que não o são” (GALLOIS, 2007, p. 68), distinguindo potenciais aliados de inimigos, segundo a lógica mítica waiãpi, onde a noção de *inimigo (apã)* e *parente* desempenham papéis importantes.

Desse modo, “[c]ategorias de diferença são manipuladas contextualmente, sendo necessário distinguir entre as situações que remetem a temporalidades largas e espaços expandidos e outras que se processam em tempos curtos e espaços compartilhados” (GALLOIS, 2007, p. 70), uma vez que as relações concretas e as avaliações e reavaliações da experiência dessas relações são fundamentais no acionamento das categorias. Assim, diz Gallois

a reavaliação funcional das categorias na prática depende da capacidade de agência, não apenas dos Waiãpi, mas de seus interlocutores. É por isso que considero que se deva distinguir entre espaços sociais e temporalidades diversas, ou seja, entre avaliações proferidas a respeito de uma temporalidade e um espaço amplo (não ver nem conviver) e aquelas enunciadas com base nas relações de convivência efetiva, dependentes de experiências variadas, numa temporalidade curta (ver e conviver). (GALLOIS, 2007, p. 70)

As categorias acionadas para avaliar as relações e, portanto, a forma como essa avaliação é expressa, depende do tipo e do contexto dessas relações. Assim, nem sempre narrativas míticas ou históricas são suficientes para revelar as definições a respeito das relações estabelecidas, uma vez que o tipo de relação é que determina o gênero mais adequado para a expressão da sua avaliação. Portanto, os discursos waiãpi sobre “monumentos que remetem a origem ou pessoas com as quais não se pode trocar ou não se troca mais (mas que constituem uma reserva simbólica eficaz para construir um passado)” (GALLOIS, 2007, p. 72) são bastante diferentes dos comentários menos elaborados sobre experiências de encontros com grupos indígenas vizinhos. Esses últimos, apesar de mais difundidos, não são analisados e fazem referências aos gradientes de alteridade presentes nas narrativas míticas, são avaliações imediatistas de experiências que se renovam constantemente.

As observações de Gallois (2007) alertam para o risco de se tomar comentários e narrativas sobre a alteridade e identidade como discursos coletivos étnicos, que são contraditórios e estão em discussão, além de não estarem restritos a relações apenas internas ao grupo. Do mesmo modo, nem sempre sistemas classificatórios da alteridade, como as narrativas míticas waiãpi sobre a origem dos seres, são o quadro de referência para a avaliação das relações sociais, ou seja, muitas vezes o quadro de referência das relações com os outros é resultado das relações concretamente estabelecidas do que o a atualização de um esquema pré-definido. Assim, penso que a questão se os Awá-Guajá constituem um grupo, se formam um coletivo étnico, se formam uma unidade, se são uma reunião arbitrária de grupos forçada a conviver nos postos indígenas pode ser recolocada, ou seja, pode ser pensada em termos dos contextos em que essa unidade faz sentido, para que ela é acionada e por quem ela é acionada.

O outro caso que gostaria de apresentar é o dos Daribi, discutido por Wagner (1974). Após uma experiência etnográfica entre os Daribi entre 1963 e 1965, nas terras altas da Nova Guiné, o autor se pergunta se há *grupos sociais* entre eles. Wagner (1974, p. 105) diz que se perguntasse a Buruhwa, o homem mais velho da aldeia de Baianabo, quem são as “pessoas da sua casa” [*house people*] (uma expressão local), ele responderia “Weriai”.

Wagner (1974, p. 105) relata ainda que Buruhwā lhe disse ter nascido em Awa Page, onde vivem os “Noru”, e então foi viver com os Weriai, que ele também chama de “Kurube”, em um lugar chamado Waramaru. Como sua irmã se casou em Peria, uma localidade próxima a Baianabo, ele havia se mudado para lá para ficar mais perto dela. Os outros homens da aldeia, quando perguntados sobre as “pessoas da sua casa” e seu local de nascimento disseram ser “Weriai” ou “Kurube”, e terem nascido em Waramaru. Segundo esses homens, alguns Weriai vivem em uma casa próxima a Baianabo, muitos deles vivem em Waramaru com os “Noru” ou “Sogo” e outros com os “Nekapo”. Waramaru fica a um dia de caminhada de Baianabo em direção ao oeste e Nekapo meio dia de viagem mais adiante (WAGNER, 1974, p. 106). Desse modo, os Weriai estão espalhados por uma porção considerável de espaço.

Após verificar que nomes como Weriai, Kurube, Sogo e “pessoas da casa” [*house people*] são termos diversos usados pelos Daribi para fazer distinções sociais, e ao tentar determinar se “Weriai” é um “grupo”, “tribo”, “clã” ou outra categoria antropológica clássica, Wagner afirma que “[s]e estivéssemos absolutamente comprometidos em encontrar grupos, não haveria problemas em considerar que essas distinções são descrições ou definições de grupos existentes empiricamente, delimitados e concretos”³³ (WAGNER, 1974, p. 106, grifos do autor). No entanto,

eles agrupam pessoas no sentido de que eles as separam e distinguem com base em alguns critérios, e não podemos deduzir a partir das distinções conceituais uma correspondência real dos termos com grupos de pessoas discreta e conscientemente percebidos.³⁴ (WAGNER, 1974, p. 106-107)

Que os termos façam distinções sociais, não se segue necessariamente que se refiram a grupos sociais diferentes. Como observa Wagner (1974, p. 107)

Os termos são antes nomes do que coisas nomeadas. Elas diferenciam, dizendo “esses são do rio, aqueles são da montanha”, ou “esses são descendentes de Weriai, aqueles de Daie”, e eles são significantes não por causa da forma em que descrevem algo, mas devido à forma na qual eles contrastam com outros. (...) Apesar de Weriai significar “cego” em Daribi e Daie significar “ser completamente cozido”, nenhuma pretende ser literal; são apenas nomes, e nesse aspecto o conteúdo de um diferencia tão efetivamente quanto o outro.³⁵

³³ “If we were absolutely committed to ‘finding’ groups, it would be no trouble to assume that these distinctions are descriptions or definitions of concrete, bounded, and empirically existing groups”.

³⁴ “They group people in the way that they separate or distinguish them on the basis of some criterion, and we cannot deduce from the conceptual distinctions an actual correspondence of the terms with discrete and consciously perceived groups of people”.

³⁵ “The terms are names, rather than the things named. They differentiate, saying ‘These are of the river, those are of the mountain,’ or ‘These are the issue of Weriai, those of Daie,’ and they are significant not because of the way in which they describe something, but because of the way in which they contrast it with others. (...) although the Weriai means ‘blinded’ in Daribi and Daie means ‘to be thoroughly cooked’, neither is intended

Os nomes então são meios de “distinção, inclusão e exclusão, e assim, meramente um dispositivo para estabelecer fronteiras”³⁶ ou ainda um dispositivo que “pode ser usado muito flexivelmente, em um momento fazendo uma distinção, em outro momento outra distinção, sem nunca estar presa a um elemento particular ou a um *domínio* definicional delimitado”³⁷ (WAGNER, 1974, p. 107, grifo do autor).

Assim, Wagner permite que se pense fronteiras e distinções sociais sem que isso implique necessariamente em buscar “grupos”³⁸. As fronteiras entre os Daribi tem antes o efeito de, criadas através de contrastes, *evocar* os grupos do que propriamente organizá-los ou participar deles (WAGNER, 1974, p. 108). A *evocação* indireta dos grupos é, segundo Wagner (1974, p. 108), não apenas um modo retórico, mas uma forma de *socialidade*.

Um dos principais elementos da socialidade daribi são as trocas. De acordo com Wagner (1974, p. 110) eles dizem casar-se com as irmãs e filhas daqueles para quem dão carne e não se casam com aquele com quem compartilham (comem) a carne. Assim, a divisão principal nas trocas é feita entre aqueles que compartilham a carne (ou outra riqueza) e aqueles que trocam a carne (ou outra riqueza). Assim, as trocas são atos onde se estabelecem fronteiras e essas fronteiras se tornam mais significativas do que as próprias coisas que elas mantêm separadas (WAGNER, 1974, p. 110). As unidades sociais resultantes dessas trocas são, como nos grupos *evocados* pelos nomes, deixados implícitos. O que é explicitado é a distinção entre elas. Os direitos sobre riquezas ou pessoas que são criadas nessas situações de troca *evocam* as coletividades, assim como as restrições acompanhadas por esses direitos e as relações que são ali criadas. Desse modo, não há *grupos* deliberadamente organizados, mas coletividades *evocadas* em situações concretas onde distinções são feitas, e segundo Wagner (1974, p. 111, grifo do autor) “o que podemos chamar de socialidade *permanente* existe como um contexto associacional fluindo de uma ocasião *ad hoc* a outra”.³⁹ Assim, o autor diz que procurar pelos grupos pode ser uma tarefa sem sentido, uma vez que eles podem nunca se materializar, uma vez que “o que vemos na forma de uma aldeia ou de uma reunião comunal

literally, they are just names, and in this capacity the content of one differentiates as effectively as that of the other.”

³⁶ “(...) distinguishing, of including and excluding, and thus merely a device for setting up boundaries.”

³⁷ “(...) can be used very flexibly, now drawing this distinction, now that, without ever being tied to a particular particular elemento or a bounded definitional ‘domain’”.

³⁸ Para uma discussão e uma proposta metodológica para uma sociologia dos grupos sociais anterior a de Wagner, cf. Goffman (1966).

³⁹ “What we might want to call the ‘permanent’ sociality exists as na associational context flowing from one such *ad hoc* occasion to another.”

é apenas uma aproximação, uma representação *ad hoc* de uma abstração” (WAGNER, 1974, p. 112), pois a socialidade é um processo de construção, e não algo já construído.

Quando Wagner (1974) coloca em questão a noção de grupo ele está se referindo a noções funcionalistas e estruturalistas que gozaram de grande prestígio na antropologia, e que por vezes acabam por impedir que se identifiquem outras formas de organização social que não aquelas que os antropólogos esperam. O autor destaca que uma das principais heranças durkheimianas à teoria social é ter criado as bases para uma “ciência da integração social”, preocupada com as associações humanas e a sociedade (WAGNER, 1974, p. 96). O funcionalismo britânico levou essa tarefa adiante na antropologia segundo “a noção de que não importa o quão bizarra ou excêntrica sejam as práticas e *instituições* de um povo ou como eles chegaram a elas, o importante é como elas *funcionam*”⁴⁰ (WAGNER, 1974, p. 96, grifos do autor). O importante, para os funcionalistas, era identificar como a sociedade se mantém unida, funcionando e, geralmente, encontrar no centro desse funcionamento alguma instituição política. No entanto, nem sempre as instituições que os antropólogos procuravam eram visíveis entre as populações que estudavam. Se o modelo funcional era baseado em uma descrição política ou político-jurídica da sociedade, conceitos ocidentais como “política”, “lei”, “direitos”, “propriedade” nem sempre encontravam correspondentes entre as populações nativas estudadas, exigindo uma estratégia descritiva do tipo “como se”⁴¹, ou seja, ainda que as instituições estivessem ausentes da vida e do pensamento nativos, estabelecia-se um pacto entre o etnógrafo e seus leitores de que para fins heurísticos consideraria “como se” estivessem ali (WAGNER, 1974, p. 97).

Assim, as sociedades descritas etnograficamente por essa antropologia

tornaram-se, resumidamente, muito mais parecidas com os grupos organizados, planejados e conscientemente organizados da sociedade ocidental, apesar da falta de qualquer evidência de que os nativos pensassem de fato daquela forma. *Grupos* eram uma função do *nosso entendimento* sobre o que as pessoas estavam fazendo, ao invés de sobre o que elas pensavam a respeito.⁴² (WAGNER, 1974, p. 97)

Quando as evidências etnográficas mostravam que as instituições e a integração esperada não estavam presentes, as teorias funcionalistas dos grupos passaram a se

⁴⁰ (...) no matter how bizarre or peculiar the practices and ‘institutions’ of a people and regardless of how they had that way, the importante question was how they *worked*.”

⁴¹ Para uma outra discussão sobre a estratégia descritiva da “ficção teórica” na etnografia cf. Leach (1996).

⁴² “They become, in short, much more like the consciously organized, planned, and structured groups of Western society in spite of a lack of any kind of evidence that natives actually thought of them in the way. ‘Groups’ were a function of *our understanding* of what the people were doing rather than of what they themselves made of things”.

desenvolver no sentido de inserir exceções e dados fora do sistema no quadro de explicações, ao invés de considerar que as explicações e os sistemas em ação pudessem ser outros. Wagner (1974, p. 99) menciona, por exemplo, a criação pela teoria funcionalista da categoria de “direitos submersos” [*submerged rights*] ou “reclamações de direito encobertas” [*shadowy right claims*] para justificar direitos dos indivíduos em relação a linhagens que de acordo com o sistema descrito não deveriam existir que ou demonstrariam a inexistência dos grupos postulados. Se as pessoas falavam sobre a existência desses direitos (que não correspondiam aos grupos etnograficamente descritos), a descrição etnográfica questionava a própria a realidade da afirmação nativa em nome da realidade da instituição a que “erroneamente” se negavam a se referir. E questionar a realidade das afirmações nativas significava jogá-las para o domínio do ritual ou da religião, considerada menos real do que a política e os direitos de propriedade sobre o gado, por exemplo (WAGNER, 1974, p. 100). Esse tipo de estratégia do funcionalismo só começa a apresentar mudanças com trabalhos, como os de Gluckmann, Douglas e Turner, que partiram das contradições encontradas nos sistemas, ao invés da sua ordem.

A centralidade da identificação de “grupos” não foi exclusividade do funcionalismo, mas também teve seu rendimento no estruturalismo de Lévi-Strauss e seus seguidores, também inspirados pelo trabalho de Durkheim - ainda que o Durkheim das “classificações primitivas e não o Durkheim da solidariedade social que inspirava Radcliffe-Brown e seus seguidores (WAGNER, 1974, p. 101). Para Wagner (1974, p. 101), o estruturalismo começa, e o funcionalismo termina, com a *dádiva* e a *reciprocidade*. O que integra a sociedade para os estruturalistas é a reciprocidade entre os grupos e indivíduos. Desse modo, ao partir do pressuposto de que a reciprocidade é universal, a questão central do estruturalismo é a forma como a sociedade e suas partes são conceptualizadas, ao contrário do funcionalismo que toma essa conceptualização como dada e se dedica ao problema da integração. No entanto, segundo Wagner (1974, p. 101) o estruturalismo descreve grupos sociais, ainda que de forma conceitual e simbólico, e não de modo jurídico e material como o funcionalismo.

Ao invés de grupos reais, grupos físicos *de verdade*, havia unidades hipotéticas reconstruídas de acordo com os papéis assumidos na reciprocidade – *doadores-de-esposas*, *tomadores-de-esposas*, *ciclos* determinados por regras de casamento,

e assim por diante – construtos sociais do analista delineados para serem completados pela ideologia nativa.⁴³ (WAGNER, 1974, p. 101, grifos do autor)

Mesmo a questão da organização, com a incorporação da descendência, foi incorporada ao pensamento estruturalista, ainda que em termos antes conceituais do que materiais.

Por fim, o autor propõe um desafio a esse pensamento que opera através de descrições sistêmicas ou constrói sistemas e assume a tarefa de demonstrar como ele corresponde ao que se encontra nos mais diversos lugares, ou pelo menos se parece com o que é encontrado nesses lugares (WAGNER, 1974, p. 102). Assim, o que acontece se se pergunta “por que afinal há a necessidade de explicar a estrutura social através de *grupos*?” (WAGNER, 1974, p. 103) A proposta de Wagner é desafiar a estratégia descritiva do “como se”, que segundo ele demonstra que os funcionalistas britânicos e os estruturalistas franceses estão dizendo “vamos considerar que os nativos são como nós e que podemos entendê-los”⁴⁴ (WAGNER, 1974, p. 103). O problema desse postulado não é, obviamente, considerar que os nativos são como nós ou que podemos entendê-los, mas a forma como se acredita que isso é possível. A crítica de Wagner se dirige à perspectiva de que aquilo que consideramos (e nós aqui, no sentido de antropólogos que assumem essa herança clássica da disciplina) nossos pressupostos culturais com “*o modo como as coisas são, o modo como toda a humanidade pensa e age*”⁴⁵ (WAGNER, 1974, p. 103). Portanto, autor propõe que o modo nativo de *fazer* a sociedade, ao invés da busca pela correspondência das ações e pensamentos nativos com as noções de grupo, economia, política, seja tarefa da antropologia. Pois, “a compreensão dessa *criatividade*”⁴⁶ em si mesma é a única alternativa ética e teórica para aqueles que patrocinam esforços que *civilizariam* outros povos ao reaproveitar as sobras dos seus próprios esforços criativos em grupos, gramáticas, lógicas e economias hipotéticas”⁴⁷ (WAGNER, 1974, p. 104, grifos do autor).

Por fim, Wagner comenta os efeitos do poder colonial entre os Daribi e sua socialidade. Como já discutido anteriormente, as forças coloniais e estatais têm um grande poder de determinar unidades sociais, territórios e cristalizar grupos. Em Papua-Nova Guiné, a organização em aldeias foi uma estratégia do controle e da política em relação

⁴³ “Instead of factual, physical groups ‘on the ground’, there were hypothetical units reconstructed according to the roles taken in reciprocity – ‘wife-givers,’ wife-takers,’ ‘cycles’ determined by marriage rules, and so on – social constructs of the analyst devised to implement native ideology.”

⁴⁴ “Let’s assume that the natives are like us so we can understand them”.

⁴⁵ “(...) ‘the way things are’, the way in which all mankind thinks and acts.”

⁴⁶ Para uma discussão a respeito do conceito de criatividade na obra de Wagner cf. WAGNER, [1975] 2010.

⁴⁷ “The understanding of this creativity per se is the only ethical *and* theoretical alternative to those patronizing efforts that would ‘civilize’ other peoples by making over the remains of their own creative efforts into hypothetical groups, grammars, logics, and economics.”

às populações nativas, segundo a alegação de que isso facilita o censo e de que se trata de um arranjo mais *saudável* do que o tradicional (WAGNER, 1974, p. 113, grifo meu). Após um levantamento dos nomes que as pessoas diziam ao serem perguntadas sobre suas casas, os agentes do Estado tentavam tornar visíveis no espaço os grupos que não conseguiam ver de outro modo. No entanto, ainda que divididos em aldeias, a socialidade entre eles permanecia contínua, mantendo as distinções *evocadas* pelos nomes dos grupos como a distinção fundamental para os Daribi. Ainda que coagidas a aparentar um modo de organização, Wagner (1974) relata não ter encontrado entre os Daribi qualquer referência às aldeias ou ao complexo de aldeias, mas antes a um contínuo de socialidade, onde se mantém um fluxo de pessoas entre as aldeias ao invés do estabelecimento de unidades contrastantes fechadas. Não se trata apenas de dizer que os melanésios “estão fazendo sua própria história”, mas de que nem tudo o que se encontra entre os nativos é espelho. Não há solução ao se repetir a assimetria de poder nos processos de “contato”, “colonização”, etc na sua descrição. Se o antropólogo possui suas formulações e hipóteses informadas a respeito da realidade, não há justificativa para acreditar que aqueles com quem trabalha também não as tenham.

Essa discussão a respeito das ideias de Barth (1969) sobre grupos étnicos e fronteiras e os dois exemplos teóricos e etnográficos de Gallois (2007), com os Waiãpi da Amazônia, e de Wagner (1974) com os Daribi da Melanésia, aponta algumas questões para o caso dos Awá-Guajá. A unidade de análise “os Awá-Guajá” deve ser considerada sob perspectivas diversas. A primeira delas é a sua constituição como objeto antropológico a partir da tomada de um objeto colonial. A segunda diz respeito à sua história recente e a constituição de aldeias em postos indígenas com mudanças significativas nas condições para a manutenção das suas formas de sociabilidade tradicional. A terceira perspectiva é etnográfica, uma vez que a constituição de um discurso étnico e a formação de grupos étnicos não são processos idênticos e devem ser observados, e que o significado político desses discursos exige uma atenção aos gêneros e contextos da sua enunciação, tanto do ponto de vista da observação etnográfica quanto do ponto de vista nativo.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Amselle (1999), ao discutir a existência de etnias pré-coloniais na África, observa que em Bambara-Malinke a noção de *shyia* corresponde à ideia de raça, etnia, clã ou linhagem. O autor afirma que, do mesmo modo que nas sociedades ocidentais, há entre os Bambara-Malinke noções ideológicas que correspondem à ideia de uma “certa quantidade de agentes sob a ficção de pertencimento ou de descendência comum”⁴⁸ (AMSELLE, 1999, p. 35). No entanto, os Fula de Wasolon, no Mali, também falantes de uma língua maninka (malinke), afirmam descender de apenas quatro filhos de uma mesma mulher, ainda que, segundo Amselle se possa observar facilmente que tenham as mais diversas origens (AMSELLE, 1999, p. 35). O autor vê aí o funcionamento de um mecanismo de funcionamento da etnicidade que diz respeito aos contextos sociais e políticos em que estão inseridos os atores.

Ao analisar a história da linhagem Jakite Sabashi, contada pelo griot Amadu Kuyate (Cf. AMSELLE, 1979), Amselle observa que o paradigma étnico, “banmaman fin”, “fula” ou “maninka, adotado por Jakite Sabashi varia em função dos contextos sociais em que ele se encontra (AMSELLE, 1999, p. 36). Assim, os antepassados de Jakite Sabashi, que eram “soninke” ou “bannaman fin” portavam o nome Jara ou Konate, mas tornaram-se “fula” e adotaram o patronímico Jakite, como forma de assimilação ao grupo politicamente e culturalmente dominante no Wasolon (AMSELLE, p. 36). Um dos filhos da linhagem, ao abandonar a região, fundou uma chefia, mas adotou o antigo nome Konate, para se integrar aos “maninka”, dominantes na nova região. “Assim, os patronímicos, nomes de “clã” ou de “linhagem”, e os etnônimos podem ser considerados como uma série de elementos que os atores sociais utilizam para enfrentar as diferentes situações políticas que se apresentam a eles (AMSELLE, 1999, p. 36)⁴⁹.”

Desse modo, Amselle sugere que o significado dos etnônimos seja considerado “flutuante” e que seu uso seja considerado de natureza performativa. O autor menciona que etnônimos pré-coloniais, como “Fula”, “Bambara” e “Dioula” continuaram a ser usados durante o período colonial e pós-colonial, porém com significados e usos muitos diferentes.

⁴⁸ “(...) certain nombre d’agents sous la fiction d’une appartenance ou d’une descendance commune”.

⁴⁹ “Ainsi, les patronymes, les noms de ‘clan’ ou de lignage’ et les ethnonymes peuvent être considérés comme une gamme d’éléments que les acteurs sociaux utilisent pour affronter les différentes situations politiques qui se présentent à eux.”

Assim, opor as diferentes significações de um etnônimo exige que se estabeleça os usos sociais desse termo (AMSELLE, 1999, p. 37).

Sztutman (2012, p. 147) afirma que “[u]ma das dificuldades em delimitar unidades sociopolíticas tupi entre os Quinhentos e os Seiscentos diz respeito ao fato de que o retrato da ocupação da costa variava fortemente devido, em grande parte, à extrema mobilidade desses grupos”. O autor ainda acrescenta que “o que alguns cronistas definem como unidades sociopolíticas – sob o título de províncias ou mesmo tribos – eram muitas vezes blocos migratórios e circunstanciais que revelavam um curioso dinamismo de fissão e fusão” (SZTUTMAN, 2012, p. 147). Grupos indígenas que se tornaram unidades sociopolíticas consagradas na historiografia e etnologia eram na verdade coletivos formados diante de determinadas situações, e que se desfaziam tão logo essas situações deixavam de existir. Assim, se passou com os Tupiniquim, Tupinambá, Tamoio, Tememinó, Potiguar e Tabajara. O autor chama atenção para o significado dos termos, que variam bastante de acordo com a fonte e se referem antes a termos relacionais de parentesco do que a unidades políticas fixas.

O termo tupi parece ser oriundo de “tuba”, que aparece em muitas fontes como referente às posições de pai e irmão do pai. Tabajara – ou *tovajar* – era o termo conferido tanto aos cunhados como aos inimigos. Hélène Clastres (1972) traduz esse vocábulo como “aquele que está diante”, “o do outro lado”. E Viveiros de Castro (s/d) como “o meu contrário”. Tamoio designava os avós ou, de modo geral os velhos. E tememinó, os netos ou, mais amplamente os descendentes. (SZTUTMAN, 2010, p. 147-148)

Assim, grupos aparentemente distintos eram na verdade formados por divisões momentâneas de uma mesma “civilização” mais ampla. De acordo com Sztutman, o episódio da Confederação dos Tamoio é um exemplo do mesmo fenômeno. “Tupinambá”, “Tupiniquim”, “Tamoio” e “Tememinó”, os grupos envolvidos na guerra, eram definidos segundo o seguinte critério político: os Tupinambá e Tupiniquim eram os aliados dos franceses e os Tamoio e os Tememinó os aliados dos portugueses. As divisões dos grupos tupi da costa brasileira do século XVI seguiam a divisão das alianças políticas com os grupos europeus para a guerra (SZTUTMAN, 2010, p. 171). Portanto,

seria incorreto (...) reduzir a guerra dos Tamoio a uma oposição entre Tupiniquim e Tupinambá, como se estes fossem blocos monolíticos, como se existissem como unidades circunscritas. Note-se que a ocupação permanente do planalto paulista pelos portugueses provocava também cisões entre os próprios aliados tupiniquim. Por volta de 1560, na vila de São Paulo, colonos e jesuítas entricheiravam-se na expectativa de um assalto dos revoltosos. (SZTUTMAN, 2012, p. 171-172)

Monteiro (2001, p. 58) observa que “há uma relação intrínseca entre a classificação étnico-social imposta pela ordem colonial e a formação de identidades étnicas” e “que as

identidades indígenas se pautava[m] não apenas em relação às origens pré-coloniais como também em relação a outras categorias – indígenas ou não – que gestaram no contexto colonial das Américas”. Portanto, não apenas etnias surgem no contexto colonial, mas também outras categorias sociais, como marcadores étnicos genéricos, como “carijós”, “tapuios” e “índios” (MONTEIRO, 2001, p. 58).

Além das missões, que através dos aldeamentos favoreciam o surgimento de categorias de identificação e das guerras coloniais, que forneciam um quadro de acirramento das hostilidades entre os grupos indígenas diante das alianças com os europeus, a ocupação territorial e escravidão também levavam a divisões e reagrupamentos como, por exemplo, no caso das migrações dos Tupinambá do Maranhão. Monteiro (2001, p. 67) diz:

As narrativas dos Tupinambá do Maranhão sobre estas grandes migrações certamente refletiam os eventos da segunda metade do século XVI que caracterizaram a conquista nas capitanias de Bahia, Pernambuco e Paraíba. O termo Caeté, aliás, referia-se a um dos grupos mais renitentes em sua oposição ao avanço dos portugueses, sendo objetos de uma cruel declaração de “guerra justa” em 1562 e de uma perseguição implacável por parte dos portugueses e seus aliados. Mas se os Tupinambá passaram a “embrenhar-se nos matos e mais recônditas florestas”, este refúgio servia não apenas para escapar dos portugueses como também proporcionava um espaço para restabelecer divisões antigas. O missionário francês [Claude d’Abbeville] explicava que estes Tupinambá estabeleceram várias aldeias, “espalhando-se por aí e derivando seus nomes dos lugares de suas residências, mas conservando o nome de tupinambá que serve até hoje para qualifica-los”.

Observando esses casos apresentados por Amselle (1999), Monteiro (2001) e Sztutman (2012) se verifica que unidades sociopolíticas e etnias adquirem sentido quando inseridas em um contexto político, social e cultural determinados e quando se leva em conta a forma como os membros dessas unidades agem diante desses contextos, ou seja, as reações fora de contexto ou o contexto sem as intenções dos atores são insuficientes para a compreensão do fenômeno étnico. Essa dissertação tentou, a partir do material bibliográfico disponível, cruzar os fenômenos políticos e sociais que têm interpelado os Awá-Guajá com as formas nativas de pensar sua ação diante desses fenômenos, apresentando o que perspectivas diferentes permitem compreender, expondo algumas questões a respeito das dificuldades que essa operação (constitutiva da própria antropologia) carregam.

Percebe-se, a partir do material etnográfico consultado, que um dos principais fenômenos presente na história awá-guajá, e que também parece ser significativo para os próprios Awá-Guajá é lidar com um ponto de vista coletivo, uma vez que a destruição dos

seus territórios e a consequente impossibilidade de manutenção do seus meios de vida lhes coloca a fragmentação como estratégia e em seguida em opção única, em outro momento a fixação a tutela tornam-se questão de sobrevivência e classificações unificadoras surgidas na relação com o Estado se tornam presentes. Essa situação, ainda que não imponha um tipo de transformação, coloca condições em que essa transformação pode ocorrer. Condições que podem ser descritas etnograficamente.

A discussão apresentada nos capítulos anteriores tenta mostrar também que os espaços sociais a serem levados em conta na discussão a respeito das relações políticas com base na etnia e na identidade entre os Awá-Guajá devem ser amplos, levando em conta redes relações que ultrapassam as interações face-a-face e o espaço das aldeias ou dos postos indígenas. Assim, ferramentas analíticas e métodos utilizados para a análise de “grupos e sociedades complexos” são tão relevantes para o caso dos Awá-Guajá quanto seriam para qualquer outro, não parecendo haver justificativa para trata-los em isolamento ou “fora do mundo”, uma vez que se há predominância de um caráter regional ou local nas suas relações esse deve ser um dos focos de análise e não um pressuposto.

Por fim, tentou-se mostrar que no que diz respeito ao fenômeno étnico, fatores contextuais e a ação dos indivíduos, além da reflexão e especulação dos indivíduos sobre esse contexto e ação, são mutuamente constitutivos desse fenômeno. Wagner (1974, p. 120) lembra que as ferramentas que as teorias que os antropólogos usam para compreender a *realidade* nativa não são hierarquicamente diferentes das teorias que os nativos possuem para compreender sua *realidade*, no sentido de que tanto antropólogos quanto nativos são criadores, e que ambas as criatividades devem ser levadas em conta no trabalho antropológico. Se o antropólogo possui uma “hipótese de trabalho”, acontece o mesmo com o nativo a respeito do seu modo de vida, e não há motivos éticos ou profissionais que permitam o descarte dessas hipóteses. Isso não significa o mesmo que uma apologia à adoção do “ponto de vista do nativo”, pois como afirma Sahlins (2006, p.12)

(...) é claro que não existe um ponto de vista nativo único, apenas inúmeras ‘posições do sujeito’ diferentes, cada uma com sua visão interessada de um fenômeno que é, em si mesmo, intersubjetivo e maior que qualquer uma delas. Esta é uma razão para se ter um observador externo bem informado. Além disso, para recordar a observação de Ruth Benedict de que a última coisa que um peixe inteligente teria a probabilidade de nomear seria a água na qual vive, quanto podem os participantes conhecer da cultura por meio da qual conhecem?

Além disso, há razões analíticas para um trabalho que transite entre as posições, pois como dito acima, não há fenômenos “internos” *versus* “externos”. Monteiro (1994, p.

18) menciona a respeito dos trabalhos sobre populações indígenas e colonização na América:

Basicamente ignorada pela historiografia vigente, a dinâmica interna do Brasil indígena teve suficiente profundidade e densidade histórica para influenciar de maneira significativa a formação da Colônia. A importância desta dinâmica não residia apenas nas configurações econômicas e sociais que ela imprimiu nas sociedades nativas, como também nas maneiras pelas quais foi integrada à memória histórica dos povos aborígenes. Neste sentido, muitas vezes foi a consciência de um passado indígena que forneceu as bases para uma ação perante a situação historicamente nova da conquista. Fortes expressões desta tendência surgiram, ao longo do século XVI, nos movimentos sociais nativos, seja nas manifestações messiânicas, seja nos movimentos de resistência armada, às vezes englobando a participação de diversas aldeias, como no caso da Confederação dos Tamoios.

A história contemporânea dos Awá-Guajá indica que a descrição da dinâmica entre Estado e índios, e o papel que a identidade desses últimos desempenha nela é um trabalho que não perde sua relevância, seja para o século XVI, seja para o século XXI, seja para a continuidade entre os períodos.

REFÊRENCIAS

ALBERT, B. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro, n. 89., 1992. pp. 151-189

_____.; RAMOS, A. R. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002.

AMSELLE, J-L. Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique. In : _____. ; M'BOKOLO, Elikia.(eds.) Paris : La Découverte, 1999. pp. 11-48.

_____. ; DUNBYA, Z. ; KUYATE, A. ; TABURE, M. Littérature orale et idéologie. La geste des Jakite Sabashi du Ganan (Wasolon, Mali). **Cahiers d'études africaines**, v. 19, n. 73-76, pp.381-433.

ASAD, T. Introduction. *In*: _____. **Genealogies of religion: discipline and reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993. Pp. 1-24.

BALÉE, W. L. **Footprints of the Forest: Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people**. New York: Columbia University Press, 1994.

_____. Antiquity of traditional ethnobiological knowledge in Amazonia: the Tupí-Guaraní Family and Time. **Ethnohistory**, v. 47, n. 2, pp. 399-422, 2000.

BARTH, F. Introduction. *In*: _____ (ed.) **Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference**. Boston: Little, Brown, 1969. pp. 9-38

_____. **Ritual and Knowledge among the Baktman of New Guinea**. New Haven: Yale University Press, 1975.

_____. **Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. pp. 167-186

_____. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. **Antropolítica**. v. 19, n.1, pp. 15-30, 2005.

BEGHIN, F-X. Relation du premier contact avec les Indiens Guajá. **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 46, pp. 197-204, 1957.

_____. Les Guajá, **Revista do Museu Paulista**, v. 5, 1951, pp.137–139

BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de escala: a experiência da microanálise**. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. pp. 39-76

BERLIN, B.; BREEDLOVE, D. E. & RAVEN, P. H. General principles of classification and nomenclature in folk biology. **American Anthropologist**, 75, p.214-242, 1973.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, n. 57, 2005.

CAMPETELA, C. **Memo nº 103/CGE/DPDS/2012**. Coordenação Geral de Educação da Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável. Fundação Nacional do Índio, Ministério da Justiça, 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Caminhos da Identidade: Ensaio sobre Etnicidade e Multiculturalismo**. São Paulo: UNESP, 2006. pp. 19-57

CLASTRES, P. **Crônica dos Índios Guyaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai**. Tradução Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

COELHO, E. M. B. **Cultura e Sobrevivência dos Índios no Maranhão**. São Luís: UFMA, 1987.

CORMIER, L. **The ethnoprimateology of the Guajá Indians of Maranhão, Brazil**. 2000. Dissertation. Department of Anthropology – Tulane University, New Orleans, 2000.

_____. **Kinship with monkeys: the Guajá foragers of eastern Amazonia**. New York: Columbia University Press, 2003.

_____. Decolonizing History : Ritual Transformation of the Past among the Guajá of Eastern Amazonia. In: WHITEHEAD, Neil (ed.). **Histories and historicities in Amazonia**. Lincoln: London: University of Nebraska Press, 2005a. pp. 123-139

_____. Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os Guajá da Amazônia. **Mana**, v. 11, n. 1, p. 129-154, 2005b.

CUNHA, M. C. da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. Pp. 235-244.

DODT, G. **Descrição dos rios Parnaíba e Gurupi**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, [1873] 1981.

ERIKSEN, T. H. The cultural contexts of ethnic differences. **Man**. v. 26, n. 1, mar, 1991. Pp. 127-144

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis** : história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie. **Journal de la société des américanistes**, v. 88, n. 88, p. 69-90, 2002. Acesso em: 25/8/2012. URL : <http://jsa.revues.org/index2749.html>

FIRTH, R. **We The Tikopia: A Sociological Study Of Kinship In Primitive Polynesia**. London: Routledge, [1936] 2004.

FORLINE, L. C. **The persistence and cultural transformation of the Guajá Indians: foragers of Maranhão state, Brazil**. 1997. Dissertation. University of Florida, Gainesville, 1997.

_____. Using and sustaining resources: the Guajá Indians and the babassu palm (*Attalea speciosa*). **Indigenous knowledge development monitor**, The Hague, v. 8, n. 3, nov., 2000, pp. 3-7.

FURNIVALL, J. S. **Netherlands India: A study of Plural Economy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1944.

GALLOIS, D. T. Gênese waiãpi, entre diversos e diferentes. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 50, n. 1, p. 45-83, 2007.

GALVÃO, E. E. Áreas culturas indígenas do Brasil: 1900-1959. In: _____. **Encontro de sociedades**: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. pp. 193-228

GARCIA, U. F. A perda dos *harakwá* e a penúria do mundo. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (org.). **Povos indígenas do Brasil**: 2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. Pp. 627-631.

_____. **Karawara**: a caça e o mundo dos Awá-Guajá. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GOFFMAN, E. **Behavior in public places**: notes on the social organization of gatherings. New York: Free Press, 1966.

GOMES, M. P. **Os Índios e o Brasil**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1991a.

_____. 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, 1991b. Pp. 354- 360.

HANNERZ, U. **Cultural complexity**: Studies in the social organization of meaning. New York, Columbia University Press, 1992.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Terra Indígena Awá**. Disponível em: <<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3608>> Acesso em 10 jan. 2013.

JENSEN, C. Tupí-Guarani. In: _____. AIKHENVALD, A. Y; DIXON, R. M. W. (eds.). **Amazonian languages**. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. Pp. 125-63.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEACH, E. R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**: um estudo da estrutura social Kachin. EDUSP: São Paulo, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. A noção de arcaísmo em etnologia. In: _____. **Antropologia Estrutural**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosacnaify, [1958] 2008. pp. 113-131

_____. **La identidade**. Barcelona: Petrel, 1981.

_____. Raça e história. In: _____. **Os pensadores** (vol. L) Tradução Inácia Canelas. São Paulo: Abril Cultura, 1976. pp. 50-93

MARTINS, L. dos S. **Relatório de Viagem: 07/12 a 10/12/2011**. Coordenação Regional em Imperatriz/MA. Fundação Nacional do Índio, Ministério da Justiça, 2011.

MELATTI, J. C. **Por que áreas etnográficas?** Disponível em: < www.juliomelatti.pro.br/areas/01porque.pdf>. Acesso em 22 ago. 2012.

MERCIER, P. **Tradition, changement, histoire**: Les “Somba” du Dahomey septentrional. Paris : Anthropos, 1968.

MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. Companhia das Letras, 1994.

_____. **Tupi, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e indigenismo. 2001. Tese (Livre-docência) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001.

NIMUENDAJU, C. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. Adaptado do mapa de Curt Nimuendajú, 1944. Rio de Janeiro: IBGE, [1944] 1981.

_____. The Guajá. In: STEWARD, J. H (ed.) **The tropical forest tribes**: vol. 3 of Handbook of South American Indians, Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington: Smithsonian Institution Press, 1948.

NORONHA, J. M. de. Roteiro de viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os Rios Amazonas e Negro. In: **Notícias para a História e Geografia das Nações Ultramarinas que Vivem nos Domínios Portuguezes ou lhes são Visinhas**. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1856. Pp. 1-102.

O'DWYER, E. C. **Laudo antropológico sobre a Área Indígena Awá**. 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão, processo nº 95.353-8, 2002.

_____. **O papel social do antropólogo**: A aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinas nos debates públicos do Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **Ensaio de Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

RIBEIRO DE SAMPAIO, F. X. Roteiro da viagem da cidade do Para até ás ultimas colonias do dominio potuguez em o Rio Amazonas e Negro. **Collecção de noticias para a historia e geografia das nações ultramarinas**, Lisboa, v. 1, n. 4, 1825.

RIBEIRO, D. **Diários índios: os Urubus-Kaapor**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUES, A. D. Relações internas na família lingüística tupi-guarani. **Revista de antropologia**, v. 27/28, pp. 33-53, 1985.

ROSA, João Guimarães. **Manuelzão e Miguilim (Corpo de baile)**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

SAHLINS, M. D. **História e cultura**: apologias a Tucídides. Tradução Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. pp. 9-19

_____. **Ilhas de História**. Tradução Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SCHETTINO, M. P. F. **Áreas Etnográficas**: proposta de reestruturação do Departamento de Identificação e Delimitação com base na atuação em áreas etnográficas, 2003. Disponível em:<
http://www.funai.gov.br/ultimas/e_revista/artigos/areas_etnograficas_marco.pdf>
Consultado em: 15 mai 2013.

SOMMER, B. A. Colony of the Sertão: Amazonian Expeditions and the Indian Slave Trade. **The Americas**, v. 61, n. 3, jan. 2005, pp. 401-428.

SOUZA LIMA, A. C. de. Indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo. In: L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. **Antropologia, impérios e Estados nacionais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

STEWART, J. H (ed.) **The tropical forest tribes**: vol. 3 of Handbook of South American Indians, Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington: Smithsonian Institution Press, 1948.

SZTUTMAN, R. **O Profeta e o Principal**: A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

TAYLOR, A-C. L'américanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie? In: RUPP-EISENREICH, B. (ed.). **Histoires de l'anthropologie**: XVI-XIX siècles. Paris: Klincksieck, 1984. pp. 213-233

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. Bibliográfica etnológica básica tupi-guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 27/28, pp. 7-24, 1984/1985.

_____. Histórias Ameríndias, *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 36, 1993, pp. 22-33.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: _____. **A inconstância da alma selvagem**. Cosac Naify: São Paulo, 2002. pp. 403-455.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: _____. **A inconstância da alma selvagem**. Cosac Naify: São Paulo, 2002. pp. 347-399.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. Tradução Alexandre Morales e Marcela Coelho Souza. São Paulo: Cosac Naify, [1975] 2010.

_____. Are there social groups in the New Highlands. In: LEAF, Murray J.; CAMPBELL, Bernard G. (eds.) **Frontiers of anthropology**: an introduction to anthropological thinking. New York: Van Nostrand, 1974. pp. 85-122