

# Outra vez, *me deixa em paz!*: crônicas de um desencontro tupi-guarani no Maranhão

Renata Otto Diniz

Mestre em Antropologia Social

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional

(PPGAS/Museu Nacional)

Pesquisadora do Laboratório de Antropologias da T/terra (UnB)

tatadiniz2@gmail.com

## Resumo

Os Awá-Guajá, um povo tupi-guarani, no Maranhão, começaram a ser contatados pelo órgão indigenista a partir de 1973. Todavia, ainda hoje há “grupos” vivendo com autonomia ou em isolamento voluntário dentro e fora das terras indígenas. O presente trabalho reflete sobre a última experiência de contato entre um grupo isolado e alguns Awá-Guajá aldeados ocorrida em dezembro de 2014, do qual pude acompanhar os primeiros desdobramentos. Uma lição que se extrai dessa experiência partiu de uma das mulheres do grupo recém contatado: ela pedia reiteradamente para que os outros lhe deixassem em paz. Com o foco nas experiências de contato, discuto aqui noções sobre “grupo”, “sociedade”, sociomorfologia das sociedades tupi-guarani e, especialmente, o caráter *alternado* do modo de viver awá-guajá.

**Palavras-chave:** Tupi-Guarani, Awá-Guajá, sociomorfologia, grupo, sociedade.

## Abstract

The Awá-Guaja, a Tupi-Guarani people, in Maranhão, began to be contacted by the indigenous government agency from 1973. However, even today there are “groups” living with autonomy or in voluntary isolation within and outside of the indigenous lands. This paper reflects on the last experience of contact between an isolated group and some residents of the village Awá-Guaja held in December 2014, which could accompany the first unfol-

ding. One lesson of this experience is extracted from one of the women of the Group newly contacted: she asked repeatedly for the others to leave him alone. With the focus on the experiences of contact, argue here understanding “group”, “society”, social morphology of Tupi-Guarani and societies, especially the character switched from the awá-guaja way of life

**Keywords:** Tupi-Guarani, Awá-Guajá, social morphology, group, society.

## Uma história de migração, regressão e aparição (e desaparecimento)

Antes de apresentar e descrever situações de contatos contemporâneos (de 1971 até os dias de hoje), traço uma breve história dos deslocamentos awá-guajá numa perspectiva de mais longo prazo, de forma a sugerir ao leitor que o presente, a ser relatado a seguir, pode ser uma continuidade ou uma variação de um tipo de mobilidade bem mais antiga (não necessariamente pelas mesmas razões do tipo atual).

Os Awá-Guajá falam a língua guajá, uma das 40 línguas da família tupi-guarani (Rodrigues, 2011). Durante os últimos dois séculos, aproximadamente, os Awá-Guajá habitaram regiões setentrionais da Amazônia brasileira, no estado do Maranhão. Seu território atual estende-se do vale do rio Gurupi (divisor do Pará e Maranhão, nas porções setentrionais) ao vale do rio Pindaré<sup>1</sup>. Hoje em dia, os Awá-Guajá não apontam um lugar onde habitassem anteriormente, nem falam sobre um lugar original de onde tivessem surgido, mas tendo em vista as informações mais remotas sobre esse povo (ver Nimuendaju 1949: 135; José de Noronha 1856: 8-9<sup>2</sup>), podemos afirmar que participaram do conjunto de sociedades tupi-guarani que ocupava a região do interflúvio Xingu-Tocantins, desde o século XVII, dentre as quais constavam os Araweté, os Surui, os Assurini (do Tocantins, Assurini-Akweara), os Ka’apor<sup>3</sup>, os Parakanã<sup>4</sup> e os Wajãpi<sup>5</sup>. Pois, quando os Awá-Guajá foram primeiramente notados, no final do século XVIII, ainda habitavam regiões do baixo rio Tocantins, no estado do Pará.

A partir da segunda metade do século dezenove, os Awá-Guajá passaram a ser vistos na região de sua habitação atual, tendo, portanto, atravessado o baixo Tocantins e alcançado sua margem direita e, daí, as regiões do alto rio Gurupi<sup>6</sup>. Desta forma, podemos afirmar que eles realizaram um movimento migratório no sentido leste (consoante àquele movimento de sociedades tupi-guarani proto-paraenses, notado por Viveiros de Castro [1986: 140], acima mencionado). Tal movimento migratório, aliás, ocorreu em rota similar e contemporânea à feita pelos Ka’apor<sup>7</sup>. O fato desta migração de dois grupos tupi-guarani ter ocorrido em comum – na mesma época e seguindo mesma direção – corrobora a hipótese de que elas teriam sido empurradas pelas frentes de expansão coloniais, de forma mais acirrada, na revolta da Cabanagem (Gomes 1991 e 2001; Garcia 2010; Balée 1994; Cormier 2003). Contudo, se a razão da migração awá-guajá e ka’apor naquele contexto parece ter sido similar, o modo como cada sociedade reconstituiu-se no lugar de moradia atual parece ser diferenciado. Estima-se que, durante a migração, os Awá-Guajá, diferentemente dos Ka’apor, tenham abandonado não apenas o território antigo, mas também seu antigo modo de habitação: abandonaram os aldeamentos permanentes e a prática da agricultura, tornando-se “forrageiros” ou “caçadores-coletores”<sup>8</sup>. Ballé (1994: 210),

argumenta que, os Ka'apor, submetidos igualmente ao "pandemônio que afligiu o baixo Amazonas, culminando nos anos de 1835-1836 na sangrenta guerra civil da Cabanagem" passaram a se reassentar nas regiões no alto Gurupi, ao mesmo tempo, impediram que os "clandestinos Guajá" estabelecessem aldeamentos permanentes": sem poderem assentar-se, ficaram praticamente impossibilitados de manterem suas práticas horticultoras. Assim, parece-me que a hipótese da "regressão agrícola", especialmente para os casos tupi-guarani, é aventada para explicar a ocorrência excepcional de sociedades "forrageiras" ou "caçadoras-coletoras" no conjunto de padrão agricultor e sedentário. Noto, todavia, que os casos excepcionais deveriam significar apenas uma atualização pouco frequente (não um desvio ou um retrocesso histórico). E mais ainda, que tais exceções não deveriam ser explicadas como se resultassem exclusivamente de um constrangimento externo, como nos parece ser a explicação encontrada para a "regressão" awá-guajá.

Foi sob essa configuração sociomorfológica (bandos "forrageiros", sem aldeamento permanente) que os Awá-Guajá passaram a aparecer à sociedade nacional e aos grupos indígenas vizinhos na sua atual região de habitação. Nimuendaju colheu informações deles, junto aos Tembé, no alto Gurupi, em 1913, e junto aos Guajajara, em 1929, que diziam que "os Guajá vaga[va]m sem lugares fixos vivendo através das selvas entre o rio Capim e o alto Gurupi e entre estas e o rio Pindare (...) Não têm agricultura, mas as vezes roubam as plantações dos Tembé, Guajajara e Urubu (...) Os Guajá constroem apenas abrigos temporários, ou meramente acampam-se sob árvores, dormindo em camas de folhas no chão" (1948: 135)]. Wagley e Galvão, também junto aos Guajajara nos primeiros anos da década de 1940, dizem:

Geralmente, [os Teneteharaos] matam Guajá quando os encontram, não enterram, deixam para os urubus comerem (...). Quando um Guajá encontra o rastro de um Tenetehara, foge. Tanto homens quanto mulheres não têm roupa. Não comem flor de inajá e nem moqueado (...). Guajá gosta de criar macaco. Come jabuti assado. Não sabe cozinhar. Se come sal morre depressa" (Gonçalves 1996: 124).

Darcy Ribeiro colheu informações junto aos Ka'apor entre 1949, 1950 e 1951 anotando que: "os Guajá são uma pequena tribo arredia que vive encravada nas matas do alto Pindaré" (Ribeiro, 1976: 19), citando um mito que menciona: "Maíra fez os Guajá de pau podre, por isso vivem no mato, não fazem casa, só comem coco» (pg. 21), e resumindo: "o demiurgo fez os brancos e os Urubu de madeira forte, os Guajá de madeira frouxa" (: 35). Francis Huxley também colheu informações entre os Ka'apor sobre os Guajá, no período de 1951 a 1953, e suas descrições foram unânimes em destacar o caráter nômade de sua sociomorfolgia: andavam sem fixar-se em aldeamentos permanentes, em pequenos "bandos"; suas casas eram abrigos temporários, não habitavam aldeias; negavam-se às relações de troca com os grupos vizinhos; ofuscavam-se refugiando-se em locais de difícil penetração nas cabeceiras e serras; todavia, mantinham-se presentes em aparições determinadas, como nas roças velhas dos ka'apor onde frutificavam campos de babaçu, ou nas roças atuais dos vizinhos, onde furtavam cultivares, nas beiras de rio... para em seguida, tornar a desaparecer...

## Experiências de contato

Na forma de pequenos grupos territorialmente dispersos e impermanentes, os Awá-Guajá foram contatados oficialmente pelo órgão indigenista já na década de 1970. Os relatos dos servidores da Funai descrevem mais de uma quinzena de experiências de contato oficial<sup>9</sup> com “grupos” awá-guajá, desde a primeira, ocorrida em 1973, no alto rio Turiaçu, no interior da TI Alto Turiaçu, habitada pelos Ka’apor, até a última, no final do ano de 2014, nas cabeceiras do igarapé Presídio, no interior da TI Caru, habitada pelos Guajajara. Quase todas essas experiências de contato se deram em encontros com pequeno número de pessoas, não mais que uma quinzena, identificadas como parte de um ou dois “grupos”, cada qual compostos por duas, três ou quatro famílias nucleares. Em alguns casos, os “grupos” contatados consistiram numa única família ou em parte dela, composta por cerca de 3 a 8 pessoas. Houve casos ainda em que o contato se dera com dois ou apenas um sobrevivente.

De toda forma, o tamanho pequeno dos grupos contatados está de acordo com as descrições etnográficas, como as de Forline (1997), e de Garcia (2010, 2013), as quais destacam que os grupos awá-guajá ‘tradicionais’ são formados por “cerca de 5 a 30 pessoas” ou “uma ou duas famílias nucleares”. Estudos organizados por Hernando e Beserra Coelho (2013: 28), entre 2005-2009, apontam também que, “tradicionalmente, os Awá-Guajá apresentavam uma organização social de bandos integrados por pequenos grupos entre 8 e 25 pessoas, com alto grau de mobilidade”.

É preciso salientar, entretanto, que se a maioria dos casos de contato aconteceu com grupos pequenos, e em lugares relativamente distantes entre si – por exemplo, os dois primeiros casos de contato no ano de 1973, estavam mesmo em extremidades opostas do “território” atual, o primeiro, ocorrido em abril, nas cabeceiras do Turiaçu, o segundo corrido em agosto-setembro, nas cabeceiras do Caru, afluente esquerdo do Pindaré. E, algumas vezes, em regiões que ficavam fora dos limites das terras indígenas. Houve casos de contato feitos num único lugar, com grupos maiores. O caso mais remoto ocorreu ainda na década de 1970, precisamente em maio de 1976. Ele foi a terceira experiência de contato oficial entre o órgão indigenista e os Awá-Guajá. Segundo os sertanistas, ele não tomou a forma de um “resgate”<sup>10</sup>, mas de uma “visita” dos próprios Awá-Guajá ao barracão da Frente de Atração, instalado nas margens do alto rio Turiaçu (na TI Alto Turiaçu) desde 1973. O sertanista João Fernandes Moreira relatou assim a experiência: “Numa noite, fomos visitados por vários grupos Guajá, num total de 90 índios, oriundos de outras regiões”. Este grupo maior teria se instalado sob tapiris nas proximidades do barracão indigenista, distribuído em cerca de seis grupos menores. Alguns destes grupos menores mantiveram o contato permanecendo nas imediações do posto, outros o fizeram sob a forma de aparições intermitentes, e outros ainda teriam desaparecido. Chamo atenção para o fato de que esta experiência extraordinária, reunindo 90 pessoas, ilustra uma atualização diferente do padrão dos grupos pequenos e dispersos, já que naquele momento estavam “reunidos” em relativamente “muitos” indivíduos de “vários grupos”, fazendo vir à tona uma imagem alternativa da homogeneidade constante da dispersão dos pequenos grupos.

Um segundo contato com um grupo maior ocorreu no ano de 1980, já em situação bem diferente, pois, este sim, foi o resultado de tipo de “resgate”, uma expedição de atração que visava deslocar os Awá-Guajá para o interior da TI Caru, já que a região de seu território, à margem esquerda do rio Pindaré, na altura da foz do rio Caru (Igarapé Timbira

e Tabocal), estava sendo cortada pela construção da Estrada de Ferro Carajás. Este grupo contava inicialmente com 28 pessoas, mas durante o percurso para o interior da Terra Indígena, morreram oito. Embora este contato dos Awá-Guajá tenha sido o segundo maior em termos de pessoas envolvidas na relação com o órgão indigenista, não representa uma exceção ao padrão descrito como grupo tradicional (com até 30 pessoas). Ainda assim, estatisticamente, figura como exceção entre as experiências de contato, já que os outros grupos contatados foram todos menores que isto.

<b>Ano dos principais contatos ou avistamentos citados</b>	<b>Tamanho do grupo (número de pessoas)</b>	<b>Descrição da forma do contato</b>	<b>Local aproximado</b>
1971	grupo composto por 8 pessoas: um velho, dois homens, duas mulheres e três crianças.	aviastamento por moradores regionais	cabeceiras do rio Caru, pela sua margem direita, no igarapé da Fome (afluente do ig. Turizinho, no local denominado Cocalinho, cerca de 20 km de distância de São João do Caru), e ig. dos Índios (ou Nicolau, também afluente do Turizinho, há 30 km de distância do ig. da Fome, e 50 km de distância de São João do Caru)
1972	grupo composto por 8 pessoas: um velho, dois homens, duas mulheres e três crianças (as mulheres teriam aparecido grávidas).	aviastamento por moradores regionais	idem
1973 A (setembro)	uma família awá-guajá composta por 7 pessoas: um homem, uma mulher, com seus cinco "filhos" (um garoto de 16 anos, um de 9 anos, e outro de 6 anos, uma menina de 3 anos e um recém nascido).	aviastamento por moradores regionais, contato por moradores regionais e contato pela equipe do órgão indigenista. O contato se deu com 3 sobreviventes, todos crianças, a mais nova falece antes do contato oficial, um dos outros dois falece depois do contato oficial, restou apenas um garoto. Também foram encontrados os corpos do pai e da mãe e do recém-nascido.	idem.

1973 B (abril)	15 pessoas, num grupo (7 homens, 3 mulheres e 5 crianças) distribuídos em 4 tapiris	contato pela equipe do órgão indigenista.	cabeceiras rio Turiaçu, em ambas as margens onde haviam campos de cocais.
1976	90 pessoas distribuídas em cerca de seis "grupos"	"Visita" dos grupos awá-guajá ao barracão da Frente de Atração indigenista	cabeceiras do Turiaçu na margem esquerda, pátio do posto da frente de atração do órgão indigenista
1980	28 pessoas	"resgate" do grupo awá-guajá pela equipe do órgão indigenista e condução do grupo ao posto indigenista, no percurso 8 pessoas faleceram.	cabeceiras do Caru na sua margem esquerda.

Sugiro que esta observação do caráter diferencial no tamanho dos grupos contatados deve ser esclarecida ou colocada em perspectiva com outra observação, a de que, desde as primeiras descrições, os Awá-Guajá apresentam-se em "aparições" e "desaparições". Nimuendaju, por exemplo, já mencionava que "de acordo com F.C. de Araújo Brusque (1862), os Uaiara, às vezes *apareciam* no alto rio Gurupi (Guajará) mas *sem fixar residência*" (1949: 135). Pois bem, a segunda experiência de contato, ocorrida no ano de 1973 dá a ver este acontecimento de "aparição" e "desaparição" do mesmo grupo, que finalmente, veio a ser contatado.

A história começa com informações de moradores locais, sitiantes (madeireiros e fazendeiros) que teriam visto (e até tomado contato direto com) um grupo de "índios", na região das cabeceiras do Caru. Estas informações descreviam que uma família (composta por um homem, uma mulher, com seus cinco "filhos": um garoto de 16 anos, um de 9 anos, e outro de 6 anos, uma menina de 3 anos e um recém-nascido), que seria originária da região das cabeceiras do Turiaçu, aparecera consecutivamente nos períodos de verão dos anos de 1971, 1972 e 1973 para pescar nos lagos. Mas o grupo desaparecia nos períodos de inverno destes mesmos anos. Lembremos que nesta região, ocorre o contraste estacional entre dois períodos anuais, o verão seco, que se estende, aproximadamente, de julho a novembro, e o inverno chuvoso, que vai entre dezembro e junho. Embora possam ser internamente matizadas, estas duas estações são os extremos da variação sazonal e marcam as maiores diferenças ambientais na região. A história termina em agosto de 1973, no início do verão, portanto, com o contato dos dois últimos sobreviventes daquela família, depois que os demais foram mortos por doença.

Saliento que, apesar de reiteradas, estas observações de aparições (e desapareções) foram sempre tratadas como decorrência estrita do nomadismo awá-guajá. Ou seja, as desapareções foram interpretadas como se resultassem do movimento contínuo, sempre a frente, dos pequenos grupos autônomos. Mas, se tomamos o exemplo acima, as desapareções foram seguidas de "reaparições" do mesmo grupo e no mesmo lugar. Fica evidente que aparição e desapareção (reaparições) compõem um regime, fazem parte da realiza-

ção de uma sociomorfologia (cujo aspecto mais saliente é a ocupação territorial) marcada pela oscilação sazonal. Assim, ao meu ver, todas as aparições dos grupos awá-guajá (assim como suas desapareições) inclusive a de grupos excepcionalmente grandes, devem ser ao menos suspeitadas como se decorressem de uma alternância entre polos opostos de uma configuração sociomorfológica pendular, que alterna a vida entre um período de alguma concentração e um período de máxima fragmentação e dispersão. E tal oscilação pendular sociomorfológica se assenta em uma temporalidade articulada pela variação sazonal.

O aspecto sazonal marcado da sociomorfologia awá-guajá certamente foi reconhecido pela etnografia (Cormier 2003; Garcia 2010) – no inverno chuvoso, tendem à dissolução de sua formação sociológica sob grupos mínimos, enquanto no verão seco, tendem a concentrar-se em grupos maiores – mas talvez ele tenha sido pouco explorado, assim como o fora o aspecto das “desaparições”. Menos ainda se observou que estes dois aspectos podem estar relacionados. Lembremos que Darcy Ribeiro, ao estudar os Ka’apor, apesar de não ter deixado uma etnografia completa ao modo clássico, deixou duas contribuições acerca de temas que, mesmo tratados em separado, mostraram-se incontornáveis na vida social ka’apor. Um destes temas era o calendário das atividades de subsistência, altamente influenciado pelas variações sazonais; o outro, era o tema da busca da Terra sem Males, ou seja, da mobilidade territorial (a migração em sua atualização mais particular, a que se reduzia a uma história de uma única família, e que trazia episódios que tocavam na violência que brancos lhes infringiam). Incontornáveis e inseparáveis (não contraditórios) são os temas dos ciclos sazonais, e da migração messiânica, bem como o da violência colonial para os Ka’apor. Assim também acredito ser para os Awá-Guajá, o aspecto de sua mobilidade territorial – uso o termo mobilidade como o definiu (Pissolato 2006) para os Guarani Mbya, em substituição à ideia estrita de migração<sup>11</sup> – está intimamente relacionado à atualização de um padrão sociológico oscilatório entre períodos de uma socialidade ostensivamente dissolvida (regido pela autonomia dos pequenos grupos dispersos e móveis) e um padrão mais gregário, embora também impermanente. A esta composição se acrescenta a invasão colonial violenta e mortal, com os cachorros, as armas de fogo e, sobretudo, as doenças.

Antes de passar à descrição do mais recente caso de aparição de um grupo awá-guajá (*awá-té*, ex-“arredio”, aos *awá-te* aldeados) – ao qual pude acompanhar os desdobramentos primeiros – gostaria de alinhar as pontas que unem esta experiência de aparição (e desapareição) ao padrão ou forma da sociologia awá-guajá, tal como vimos apresentando. Em resumo, saliento que, pelo menos a partir da migração do baixo Tocantins ao território atual, a solução histórica e sociomorfológica awá-guajá assentou-se sob a forma da pendulação entre a fusão e a dissolução das pequenas unidades territorialmente móveis. Assim, não apenas as descrições da grande maioria das experiências de contato, como também a forma sociológica mais evidente para a etnografia atual se apresentou conforme o padrão dos pequenos grupos familiares autônomos e móveis. Todavia, não podemos deixar de salientar que o contato, inclusive, o não oficial e indireto, ou seja, a pressão colonial sobre o território awá-guajá, intensificou a diminuição das unidades, dilacerou a sociedade em famílias decompostas em trios duplas ou indivíduos solitários e não apenas dizimou indivíduos como impediu a reunião (temporária que fosse) das várias e variáveis unidades menores. Estas observações desautorizam tanto afirmar que a so-

ciomorfologia awá-guajá seja organizada unicamente (de modo homogêneo e constante) sob a forma de pequenos grupos familiares, quanto afirmar que a fragmentação atual seja apenas um efeito perverso do contato. Sugiro assim, que a sociomorfologia awá-guajá – configurando-se sob uma pendulação entre polos de dispersão e concentração de acordo com a alternância sazonal e com a mobilidade territorial dos vários e variáveis grupos – é uma solução determinante para sua sustentação, sua resistência, sua variação, enfim, para sua história, bem como para o modo do seu contato com a sociedade nacional. Este contato se dá como uma série de experiências desdobradas, nunca totalizada ou terminada.

### A mais recente história de aparição (e desaparecimento)

Sabemos que a parte aldeada ou de “recente contato” da população awá-guajá soma 424 pessoas (divididas em cinco aldeias, situadas nas terras indígenas contíguas, TIs Alto Turiaçu, Caru e Awá). Mas também sabemos que há uma parte “isolada”, que segue “aparecendo” e “desaparecendo”, no interior dessas mesmas TIs, bem como na TI Araribóia, também situada no estado do Maranhão, mais ao sul, na região das cabeceiras dos rios Zutiwa, Buriticupu e Taruparu, afluentes da margem esquerda do rio Pindaré, pois, algumas vezes, índios de outros grupos (Guajajara) ou não índios (funcionários da Funai ou moradores das redondezas) encontram vestígios de sua ocupação; noutras vezes, os próprios awá-guajá “arredios” dão-se a ver e seguem sendo contatados.

O grupo “isolado” que apareceu mais recentemente estava no interior da TI Caru, entre as aldeias Awá e Tiracambu. A história deste contato começou em dezembro de 2014, quando foi realizada uma expedição, composta por um conjunto de homens e mulheres awá-guajá das aldeias Tiracambu e Awá, cujo objetivo fora o de encontrar umas pessoas que foram reconhecidas por eles como *awa-té* (gente verdadeira, *awá mesmo*). A decisão de formar esta expedição havia sido tomada em função de um encontro anterior, relativamente fortuito: um homem awá-guajá da aldeia Awá, andando (caçando) nas regiões das cabeceiras do Igarapé Presídio (TI Caru), tinha avistado umas pegadas e uma casa, que reconheceu ser de *awá-té*. Todavia, na ocasião, a casa estava vazia. Assim, o caçador temeu ser ele o emboscado e achou por bem retornar à aldeia e angariar mais adeptos para ir ter com os antigos parentes.

Os Awá-Guajá sabem haver *awá-té* desconhecidos que podem ser *makwá*, isto é, “feiticeiros” (em tradução para o português, os Awá-Guajá usam o termo “macumbeiros”), gente enganadora, que se passa por boa pessoa, mas que usa a proximidade alcançada para enfeitiçar/envenenar outros Awá até a morte. Intuo que o termo *makwá* seja o resultado da conexão entre a raiz *akwá*, que significa “saber”, “conhecer”, e “*ma*” um prefixo causativo (de acordo com a linguísta Marina Silva 2007: 33). Desta forma, literalmente *makwá*, significaria “causar saber” e poderia ser traduzido por “gente fazedora de saber”. Sabem também os Awá-Guajá que há pessoas estranhas que nutrem intenções abertamente hostis para com eles. Estes são os *mihua*, uma gente *não-awá* (não-gente verdadeira), uma gente que tem o peito encurvado para dentro, como o peito dos jabutis macho, cabelos crespos e tingidos de vermelho, uma gente que fala língua incompreensível. Na tradução para o português, os *mihua* são chamados de “bandidos”. Por exemplo, uma vez eu disse para meu interlocutor que o garimpo era um lugar perigoso porque juntava muita



gente armada, muita bebida, e todos competiam entre si pelo ouro a ser encontrado. Então meu interlocutor disse: tem muito *mihua*! Outro interlocutor, para explicar-me quem são os *mihua*, disse: como entre vocês não existem pessoas ruins, matadoras, bandidos? Assim são também os *mihua*. Marcelo Yokoi (2014) na sua dissertação sobre os Awá-Guajá anotou que *Mihua* é um bandido (intuo que *mihua* provenha do verbo *mihá*, que me foi traduzido por roubar pessoa, raptar). Pessoas estranhas podem ser também como os *aramuku*, um tipo de *mihua*, que se distingue especialmente por ser muito bravo, *gente* que não gosta de ninguém, nem de seus parentes.

Por saberem haver tantas pessoas desconhecidas, potencialmente perigosas, os Awá-Guajá aldeados chegaram à conclusão de que seria melhor ir ao encontro “daqueles” dos quais foram vistos os vestígios, do que correr o risco de uma emboscada por parte dos desconhecidos. Outro motivo que encorajou a expedição de “contato” com aqueles possíveis *awá-té* arredios foi o fato de haver, entre os Awá-Guajá das aldeias Awá e Tiracambu, alguns homens mais velhos que participaram ativamente de expedições de contato promovidas pela Funai desde 1973 e que sabem que, apesar do perigo, pode haver vantagem no encontro: há possibilidade de arranjar-se novas alianças, sobretudo matrimoniais. Tendo tudo isto em conta, decidiram formar a expedição.

Seguiram ao local do tapiri. Lá, avistaram, primeiro, duas mulheres. Elas estavam próximas da casa e não perceberam a presença dos visitantes. Estes últimos conseguiram passar pelas costas das mulheres e alcançar as flechas e arcos escorados no tapiri. Depois avistaram um terceiro *awá-té*. Pensaram que fosse mais uma mulher, pois, tinha os cabelos curtos e vestia saia de tucum. Esperaram que todos chegassem mais perto de casa e os cercaram. Falaram com eles. Eles se compreendiam mutuamente. Aqueles estranhos eram mesmo *awá-te*. Mas não eram apenas mulheres, o terceiro era um homem. Os expedicionários convenceram estes *awé-té* a acompanhá-los para a aldeia. Argumentaram justamente que ali estavam sós e que poderiam ser alvos de *mihua*. Os *awá-te* se deixaram levar.

Restava certificarem-se sobre as relações que os identificariam uns para os outros. Havia algumas versões. A versão que mais correu contava que uma das mulheres tinha sido uma das seis esposas de um homem apelidado por Mirimiri pelo pessoal da Funai ainda na década de 1980. Esta versão era engrossada numa parte que dizia que estes três *awá-té* eram os últimos do “grupo” que tinha sido contactado em 2004 – formado por uma mulher mais velha, e um homem, jovem, que seria filho dela – na mesma região das cabeceiras do igarapé Presídio, onde há muitos campos de cocaís, e em situação muito semelhante a este último contato. Os próprios contactados em 2004 disseram que tinham deixado outras pessoas de seu grupo escondidas na mata. Assim, estes dois grupos fariam parte dos remanescentes do grupo de Mirimiri. Outra versão foi a de que uma das mulheres sempre havia andado solteira enquanto a outra teria sido esposa de um homem ligado ao pessoal que está na aldeia Juriti, na TI Awá. Houve a versão do Cimi e da Survival International, que, mais baseados na aldeia Awá, diziam que o contato teria sido feito por iniciativa dos próprios *awá-té*, que estariam muito temerosos pela proximidade dos invasores *karaí*, madeireiros que cortam estradas no interior da TI Caru. Houve ainda a versão dos médicos chamados a acompanhar a chegada dos *awá-te* nas aldeias, e que contradizia o fato de uma das mulheres ser mãe do homem, pois ela era virgem... Ainda há controvérsias sobre as relações que definem o tipo de relação, especialmente de parentesco, desse

pessoal *awá-té* “arredio” com os aldeados. Mas o importante aqui é mais a forma como foram re-aparentados a partir do contato, e o que sucedeu a partir disso.

Pois bem, o grupo dos expedicionários contava com uma mulher, Xi, da aldeia Tiracambu, cujo marido, K, havia tomado recentemente uma segunda esposa, H (depois que esta enviuvara-se). A mulher, Xi, resolveu, então, levar o homem “recém-contatado” como seu marido e abandonar K, o antigo marido<sup>12</sup>. Com esse arranjo, o homem (*awá-té*, arredio) foi residir na aldeia Tiracambu, que era a aldeia de sua nova esposa; enquanto as duas mulheres, a quem o homem chamava *amy* (mãe), ficaram na aldeia Awá, que era mais próxima da área onde estava o seu ex-tapiri e onde residiam os contados de 2004, os quais, talvez, fossem seus parentes mais próximos. Dessa forma, o já diminuto “grupo”, depois do contato, ficou ainda mais dividido. Passadas semanas, ficava visível que uma das mulheres *awá-té* adoecera gravemente, tinha tosse e catarro, enfraquecia a olhos vistos. Ambas ressentiam muito a falta do filho. Então, o homem (*awá-té*) foi chamado pelas suas “mães” para fazer-lhes uma visita.

No dia em que cheguei em Tiracambu (20/01/15), deparei-me com um grupo indo até a aldeia Awá, para responder ao pedido delas, e cumprir a visita. Havia bastante gente no grupo dos “visitantes”: o homem ex-arredio e sua esposa, mas também os dois jovens irmãos, lideranças da aldeia Tiracambu, com suas esposas e filhos, outros casais e filhos, e até eu. Também um dos servidores locais da Funai – um homem muito dedicado –, estava sendo esperado para conduzir, de carro, os visitantes de uma aldeia para a outra. Ele também precisava visitá-las para informar-se sobre a situação de saúde delas.

Por uma decisão da qual desconheço a autoria, a casa onde foram instaladas as mulheres *awá-té* ex-“arredias” (agora “recém-contatadas”), ficava tão próxima às demais que não lhes permitia privacidade alguma, de forma que, quando chegamos para visita, nosso grupo foi logo entrando na casa das estranhas. Ao fundo, próximas da rede de dormir, elas acocoravam-se em torno do fogo, feito no chão da casa, as lenhas com as pontas centrais bem justapostas, formando pequeno círculo que ardia. Tratavam de preparar (moquear num jirau) e comer um jabuti assado no seu próprio casco, molhando as carnes nos sucos das vísceras. Uma delas, a mais velha e que não estava aparentemente adoentada, alimentava também seus *nimá* (animais de estimação), uma espécie de periquito (*kiripi-i*), passando porções de sua comida mascada, de sua própria boca aos bicos dos bichinhos. O filho esperado, chegou sem alarde, sem ser recepcionado por elas, e apenas foi acocorar-se perto delas. Tratou de escorar-se numa rede e fazer massagens na mulher mais nova e adoentada. Ele também cantava bastante, mas, às vezes, entrecortava o canto abruptamente e falava coisas... Coisas que não eram significativas ou compreensíveis para quase ninguém, pois tudo se passava como se os estrangeiros estivessem entre si e não houvesse mais ninguém ali. Faziam tudo dando as costas para a porta de entrada, virados para a parede do fundo<sup>13</sup>. Todavia, havia uma grande plateia – juntou mais gente do que os visitantes da aldeia Tiracambu! – e cada um que entrava, fazia um movimento brusco na franja de folha de palmeira babaçu que cobria o telhado e a porta de entrada. Para a criança, *imemerera*, isso era uma festa! Já as moças, especialmente, quando adentravam, tapavam o nariz com sua roupa e cuspiam no chão, exibindo seu asco, renegando o fedor que sentiam no ambiente da casa (mais tarde vim a saber, seguiam exemplarmente a etiqueta relativa aos odores, que não tolera o fedor dos fluídos dos corpos, pois este pode ter poder de contaminação mortal. Voltaremos a esta teoria dos odores adiante). Os

brancos, *karaí*, como de costume, davam remédios, falavam alto! Era uma cena intrigante: de um lado, como num drama realista, os atores conduziam-se como se desempenhassem a técnica da *quarta parede*<sup>14</sup>. Do outro, aquela plateia ruidosa, e um tanto hostil, atuava como num circo. Com esse espetáculo, foi ficando claro para os brancos, e talvez para os Awá, que aquelas mulheres deveriam ir viver na aldeia Tiracambu, junto com o filho.

Depois de muitas visitas parecidas, e com o visível adoecimento de uma das mulheres, no mês de abril (12/04/15), foram, enfim, transferidas para viverem junto do filho. O homem parecia bem saudável e bem integrado, sendo cuidado pela esposa como um filho, pois ela lhe ensinava tudo do seu próprio mundo, o da aldeia e o da convivência com os *karaí*, e ainda não faltava dar-lhe demonstrações de carinho conjugal<sup>15</sup>. O casal andava abraçado, deitava-se na rede junto, ficava enlaçado a qualquer hora do dia, ambos sussurravam-se segredos e riam-se muito. Contudo, a mulher mais adoentada, piorava a cada dia. No final de abril (28/04/15), foi, finalmente, diagnosticada com tuberculose pulmonar, doença cujo tratamento deve ser feito durante pelo menos 6 meses ininterruptos – com ingestão diária de 3 medicamentos diferentes – e, se houver interrupção, é preciso que se reinicie do zero. Em maio, ela chegou a pesar 30 quilos (as mulheres awá, em geral, não passam dos 50 kg, mas aquela mulher estava realmente em pele e osso) e quase não conseguia manter-se de pé sozinha, ficava deitada na rede. Rejeitava comida. Não engolia medicação – escondia os comprimidos na boca, fossem eles ofertados pelas enfermeiras, ou até pela “nora”, cuspiam-os sem que elas vissem ou pudessem evitar a recusa – pois era *irawyhy*, amargo e fazia-lhe mal. Dizia que queria voltar para a mata. Preferia morrer! Uma vez, morreu (*manu*), desmaiou! Os Awá da aldeia desejavam que aquelas mulheres partissem, fugissem, como diziam elas mesmas desejar. Os agentes dos órgãos indigenistas temiam que fossem acusados de ineficiência se permitissem que elas simplesmente desaparecessem, como elas desejavam. Se fossem transferidas para um hospital também corriam riscos de morrer contaminadas por outras doenças para as quais não tinham imunidade. Era um impasse terrível!

O certo era que a casa onde as mulheres *awá-té* se abrigavam na aldeia (que não era a mesma do homem e sua esposa, pois estes viviam na casa de uma filha dela, com genro e os filhos desse casal), também construída pela Funai bem perto das demais casas da aldeia, rescendia, ao olfato dos Awá aldeados, à morte. Eles diziam que a mulher estava morta, “*manu!*”. A doença delas, a tosse e o catarro, tudo cheirava mal, e contaminava o ambiente com a pestilência moribunda. Diziam: *inamuhu, fedem!* Ainda havia o *anhy*, a parte que se desprende do morto e que assombra os vivos no patamar terrestre (ao contrário da *hajtekwera*, aquela outra parte dos ex-vivos, que sobe ao patamar celeste e é imputrescível), cativa-os, e fede<sup>16</sup>. Que a mulher se fosse!, desejavam os Awá.

Uma equipe formada por técnicos da Funai e da Sesai, coordenada por um médico especialista para situações de contato, conseguiu, finalmente, chegar até a aldeia e decidiu pela “remoção” das mulheres para um hospital na cidade de São Luiz. Decidiu-se removê-las ambas por meio de um helicóptero arranjado pela Força Aérea Nacional.

Mas o pessoal da aldeia, e o pessoal dos brancos, ainda temia que o filho das mulheres, diante de uma situação tão dramática, intervisse em contrário, impedindo a partida delas. Alguns Awá aldeados prontificaram-se em ajudar. Combinaram que assim que se certificassem da chegada do helicóptero, levariam o homem para uma caçada na mata.

Ficou acertado certo que no dia 19 de maio a remoção seria feita. Realmente, neste dia o filho delas não estava presente e não viu o acontecimento. Mas sua esposa estava lá, junto com um irmão dela (um dos jovens homens que se tornaram lideranças políticas naquela aldeia, liderança principalmente considerada no trato com os “brancos”). O médico e um servidor da Funai, assim como as técnicas de saúde também, colocaram-se na casa das mulheres, prontos para agir no trabalho de “remoção. A antropóloga também se colocou a postos para espiar, gravar, “ajudar os brancos” no seu trabalho.

A mulher doente estava sem forças na sua rede de dormir. Ela ficava meio deitada, meio sentada, olhando tudo com os olhos esbugalhados, pela magreza da face, mas também pelo temor que sentia. A outra comportava-se na sua indiferença habitual, mesmo com toda a profusão de gente estranha em seu redor, estava acocorada sobre um punhado de coco de babaçu, e quebrava algumas cascas com um machado pequeno, para retirar as amêndoas e comê-las, bem como alimentar sua companheira doente, e seus bichos de estimação (*nimás*).

O helicóptero desceu estrondosamente no pátio diminuto da casa de Posto da Funai. A aldeia inteira entrou num alvoroço. As crianças choravam. Encabeçados pela equipe “da saúde”, os brancos e alguns Awá providenciavam um tipo de palaquim, atando redes de dormir, cada uma num cambão, que seria passado aos ombros das pessoas, que transportariam as “pacientes” da casa até o helicóptero. Tentaram primeiro “capturar” a mulher mais adoecida. Mas ela esgueirava-se para o chão. Escapou dessa forma por duas vezes. Então, o médico desistiu dos aparatos e decidiu carregá-la em seu próprio colo. Em seguida, a outra mulher também foi carregada no colo, desta vez, no colo do servidor da Funai. Ela não deixou de se opor, agarrando-se em ramagens da casa, mas não ofereceu tantas resistências quanto a outra. Apenas pedia atenção com seus *nimás*. A primeira, diferentemente, ao se ver sem chances de escapar, começou a implorar. Com sua voz meio estridente, meio esvaída, repetia as mesmas frases sem parar.

Mas o apelo dela não resultou efeito. Ao final de meia hora, este clímax dramático foi encerrado com as duas mulheres *awá-té* sendo colocadas no interior do helicóptero, que levantou voo, e sumiu de vista.

Eu mesma não podia pensar noutra outra coisa senão: o quê elas devem estar pensando agora? De repente, saíram de uma vida vivida em permanente fuga (dos brancos e de qualquer outro), foram para uma aldeia na companhia dos antigos e renovados “parentes”, depois, transferidas para outra pelos “brancos”, adoeceram e, por fim, foram forçadas a entrar numa geringonça muitíssimo barulhenta e que atravessa pelo céu! O céu (*ywá pé*), para os Awá-Guajá, é um lugar alto longínquo, onde fica a morada da parte imputrescível dos ex-vivos humanos (*hajtekwera*), assim como é morada dos *karawaras*, as pessoas eternas, que vivem naquele patamar celeste desde os tempos originais, isto é, desde o tempo anterior à separação (a existência) da terra (*wy*). O *ywá pé* pode ser alcançado por alguns homens *awá* vivos, que sobem até lá para ter com os *Karawara* e voltar para a terra. Mas eles sobem ao céu em certas ocasiões, no tempo ritual (verão seco), partindo de um certo lugar (a casa ritual, *takaja*), portando seus próprios aparatos (a plumagem dos tucanos, a pintura corporal) e quando exercitam o canto. Muito extraordinariamente, por seus saberes-capacidades excepcionais, alguns *Awá* podem até subir ao céu sem acessório algum e fora do tempo ritual e voltar para a terra. Mas, para a maioria das pessoas, ir ao céu pode ser realmente perigoso, pois arrisca-se perderem-se no

caminho e não retornarem. Eu pensava apenas em como aquela experiência não devia encontrar paridade com qualquer outra experimentada ou imaginada um dia por aquelas mulheres. Acredito que pensavam no seu próprio fim, na sua morte, no fim do seu mundo.

No dia seguinte, logo cedo, a ex-casa das mulheres estava em brasa. A casa havia sido queimada. É habitual queimar a casa dos mortos. Mesmo que não dissessem categoricamente, aquela cena não deixava dúvidas: para os Awá da aldeia Tiracambu, as mulheres estavam mesmo mortas. O filho delas, ao retornar da caçada, não estranhou o fato de não encontrá-las mais lá e nem a casa. Recebeu a notícia com o seu sorriso de praxe. Seguiu ele na sua vida que recomeçara na aldeia.

Mais tarde ficamos sabendo que elas chegaram bem ao destino. No hospital, elas foram recebidas por uma equipe particular e ficaram em lugar separado. Foi, inclusive, construída uma casa do tipo tapiri, no quintal do hospital para abrigá-las, já que ficariam durante meses. A surpresa maior, todavia, foi a notícia de que ambas “pacientes” passaram a manter um trato dulcíssimo com os *karaí*. Passaram a alimentar-se bem e a tomar a medicação sem recusa! Aprenderam a tomar banho em chuveiro, ir ao banheiro, comer regularmente a comida que lhes era servida. Engordaram. Melhoravam de saúde. A dona dos pássaros até subia numa árvore! Parecia que se acostumavam ao convívio e com a clausura no hospital. Teriam se resignado àquela situação? Teriam elas também recomeçado outra vida?

Apenas em fevereiro de 2016, depois que os médicos deram o tratamento hospitalar por finalizado, as duas mulheres ex-arredias retornaram do hospital para a aldeia Tiracambu. Havia se passado então quase 10 meses. Eu não estava mais lá. Mas soube que a doença não deu trégua, e em maio, a mulher foi novamente internada, permanecendo outros dois meses em tratamento hospitalar. Conseguiu nova alta e retornou à aldeia no final de junho. Mas eis que, em setembro (verão), na oportunidade que tiveram, fugiram ambas para a mata! Preferiram, se fosse o caso de morrer, viver ou morrer na mata! Tornaram a “desaparecer”...

O filho delas permaneceu na aldeia Tiracambu, casado e, sendo criado pela sua esposa, mas também criando sua esposa, fazendo com que ela passasse a tomar um ritmo cotidiano muito mais próximo do dele, quando vivia na mata. Saíam invariavelmente para caçar-coletar ou pescar. Alteraram-se ambos. Contudo, o aspecto mais pertinente da trajetória do homem *awá-té* ex-arredio para a presente discussão é o fato de que ele trouxe, para a aldeia, a realidade da mata com suas pessoas desconhecidas (ele, como primeiro representante, mas também outros).

Um dia, quando foi banhar-se no igarapé que corre bem no fundo da aldeia, foi emboscado. Ele foi flechado. A flecha atravessou sua camisa, embora não tenha chegado a feri-lo. O homem *awá-té* conseguiu apanhá-la. Era uma flecha de *mihua*! Ele explicou assim o acontecido: uma vez, por engano, matou um porco deste *mihua*. Enfurecido, o *mihua* o perseguiu e conseguiu flechá-lo uma vez. Mas ele escapou vivo. Todavia, passou a sofrer de um mal, eventualmente, punha sangue pela boca. O *mihua*, continuou a persegui-lo onde quer que fosse. Até que o alcançou novamente, ainda que vivesse agora na aldeia. Foi assim, que novamente o *mihua* conseguiu flechar o homem *awá-té*, sem conseguir, outra vez, dar cabo de sua vida. Mas, após a segunda flechada, imediatamente, o homem *awá-te* passou a colocar tremendos nacos de sangue coagulado pela boca! Ou seja, mesmo que o homem *awá-té* vivesse agora entre seus antigos e recém parentes na aldeia, não deixava de viver entre os *mihua* da mata.

## **Outra vez, me deixa em paz: reverberações entre arredios**

Para concluir esta fantástica jornada de (des)encontros, de aparições e desaparecimentos, ou recomeços, recorro ao “texto” crucial deste drama: as frases do apelo da mulher implorando aos outros na hora de sua captura. O que ela dizia? Gravei em áudio o momento da remoção. Traduzi o trecho do apelo da mulher, junto com um jovem awá-guajá da aldeia Tiracambu, mais próximo de mim. Nossa tradução ficou como se segue. Anoto primeiro uma tradução mais próxima da literal, depois, entre parênteses, sugerimos uma tradução que nos pareceu evocar um sentido mais pertinente.

*Amẽ te pepẽ r-ehe*

Deixa isso pra lá/ Deixa isso no lugar (me deixe/ me deixa em paz)

*Nuri ta' axi a' awanãmã*

Meu filho não veio (meu filho não está aqui).

*Amẽ te pepẽ a'paj*

Deixa isso já (me deixa mesmo)

*Amẽ te pepẽ*

Deixa isto pra lá (me deixe/ me deixa em paz)

*Nuri ta axi a' awanamã*

Meu filho não veio (meu filho não está aqui)

*Ah, nuri ta xa wã*

Ah, meu filho não veio

*“Nuri ta axi te re pe wãni”*

Meu filho não está aqui, deixa ele chegar

*Amyyyyyy!!*

Mãããe!!!

*Ameri rá*

Espera!

Fica nítido nas falas da mulher que há uma insistência em afirmar que o filho está ausente. *Me deixa, meu filho não está aqui!* Primeiramente, essa reverberação confirma a pertinência do temor sentido pelos indigenistas e pelos Awá aldeados de que o filho interviesse no momento da remoção de sua mãe. Depois, esta ligação direta entre o apelo

para que a deixassem e a ausência do filho, indica que tal ausência opera para ela, e talvez devesse operar também para os outros, sobretudo para o filho, como uma condição suficiente para interditar a ação dos outros para com ela. Tudo se passa como se ela tentasse alertar para o fato de que estavam incorrendo numa contradição, numa falta de senso na relação deles com ela.

A outra parte repetitiva do apelo dela reitera esta impossibilidade lógica que, entretanto, se realizava para ela, quando os homens a capturavam. Trata-se da expressão *Amẽ te pepé*, que se traduz por “me deixa” (literalmente, deixa isso no lugar). *Amẽ*, segundo a linguista Marina Magalhães (2007: 255), é uma “construção permissiva”, que, todavia, pode ser usada em negativo para expressar justamente a restrição da permissão, ou a proibição da concessão. Desta forma não se trata de uma negação irrestrita, mas um corte na permissão. Aliás, é assim que geralmente um adulto se dirige às crianças, quando elas se importunam mutuamente, ou mexem nas coisas dos *karaí*. Não se diz “não” a uma criança, se diz: *Amẽ!* como nós diríamos *pare!* largue, deixe de fazer, interrompa um certo ato, uma certa coisa, um certo curso, uma certa relação. Este termo, digamos, como Alexandre Nodari (2016), “limita um limite”.

Mas além disso, esta frase *Amẽ te pepé* (e suas modificações: *amẽ te pe pe re he, amẽ te pepé apaj<sup>17</sup>*) e sua tradução “me deixa” reverbera perfeitamente uma frase dita por um homem Mashco (um Piro “arredio”) a um caçador Piro, que teimava em aprisioná-lo. Recorro ao texto de Peter Gow (2011) – que, aliás, parafraseio no título nessa apresentação – onde o autor cita e analisa as frases Mashco, para buscar o sentido desse “limite”. Sigamos os argumentos de Peter Gow:

“Me deixem sozinho!”, disse o homem Mashco para os Piro de Diamante em uma língua que eles podiam entender (...). Nos termos Piro, a frase “Deixe-me sozinho”, na tradução para o português, é ambígua. Desejar ficar sozinho é uma afirmação ou de que não se quer ter nenhuma relação social com outros ou de que não se quer esse tipo específico de relação com o outro. Se o homem Mashco tivesse dito “Eu não quero uma relação social de nenhum tipo com você”, então o isolamento voluntário dos Mashco significaria exatamente isso: nenhuma relação social. Mas se o homem Mashco tiver dito a seus captores “Me deixem em paz!”, “Parem de me forçar a ter essa forma de relação social com vocês!”, isso sugeriria que ele pensou que eles já tinham uma relação social de algum tipo. (...). Toda a força da história piro reside em que os Mashco já têm uma relação social com eles, mas que se recusam a ativá-la da maneira correta. Eles são *wumolene*, “nossa gente”, uns para os outros, e fugir, lutar e se recusar a comer a comida reconhecidamente piro não é como parentes devem agir. Em um sentido que não deve ser menosprezado, o homem Mashco concorda com os Piro, já que lhes pede que lhe deixem em paz (Gow 2011: 15-16-17).

Eu entendo que a mulher *awá-té* quando dizia *amẽ te pepé* (deixa isso no lugar/ me deixa) expressava também “me deixa em paz” no mesmo sentido que foi usado pelo ho-

mem Mashco. Pois, como vimos o termo *amẽ* tem o sentido de retirar uma permissão (como se dissesse não te dou *condições de fazer isto* comigo), enjeitar uma relação, não todas, mas aquela que está em curso. Ela não dizia “me deixe sozinha” ou “me abandone”, mas sim “pare com isto agora”. É possível afirmar que a frase awá-guajá, assim como a frase piro, “expressa a insatisfação do enunciador com a forma corrente que toma a relação social, não com as relações sociais em geral” (Gow 2011: 15).

Sugiro, todavia que, entre os Awá-Guajá, “me deixa em paz!” possa ter um sentido particular. Tomando a rota sinuosa do exemplo desta experiência de contato, mas também das outras experiências intermitentes e intermináveis, acredito que, quando a mulher dizia *Amẽ te pepé*, “Me deixa em paz”, ela certamente fazia menção ao modo como vivia na mata, com a consciência viva de que vive entre habitantes outros, desconhecidos com quem, contudo, ela travava relações. Relações distantes, mas ainda assim, relações. Pois ela, como todos os Awá, sabe existir em seu redor estes outros, com quem justamente relaciona-se por restringir o contato direto. Ao seu modo, controlam as experiências, desaparecendo e reaparecendo. Ao modo awá, é possível viver entre Outros - com alguma relação com estranhos, desconhecidos, com uma miríade de gentes, inclusive com os *karái*, a quem se pode recorrer de vez em quando, mas não é desejável (ou logicamente possível) tornar-se um deles. “Me deixa em paz” talvez possa expressar: “não quero ser cativada”, “não quero ser criada por você”. “Para criar e ser criada, tenho o meu próprio filho”. Enfim, tomando a trajetória deste contato, é possível afirmar que o sentido do apelo “me deixa em paz” é alguma coisa como: “escutem, vivo entre vocês, vivo entre Outros, mas não vivo como vocês! Não me paralisem, deixe-me ir!”.

Os Awá aldeados, como vimos, assim como os Piro, ouviram as palavras dos arredios, pois quando as mulheres *awá-té* expressaram seu desejo de voltar a viver sozinhas na mata, eles concordaram em deixá-las ir. Mas os *karái* estavam no meio da negociação. Estes jamais puderam ouvir a mulher. Não entendiam o que ela lhes dizia. Foram ignoradas e capturadas, conduzidas forçosamente ao tratamento. Quando as mulheres *awá-té* retornaram à aldeia, e daí partiram outra vez para a mata, os Awá-Guajá as ouviram, definitivamente: concordaram com o discurso e com a atitude delas, respeitaram-nas como pessoas com decisões próprias e mantiveram a relação com elas, tal como elas entendem que deva ser uma relação entre pessoas. Deixaram-nas em paz, deixaram-nas ir...

## Em conclusão, uma história possível

Gow usa a passagem do contato do homem Mashco (arredio) com o homem Piro para introduzir o tema da possibilidade de se construir uma etnografia com povos isolados, mais precisamente, uma etnografia à distância, que se baseia em recorrer à história relatada por outros povos. Enfoca assim, os fatos da história Mashco referentes à sua decisão de passar a um padrão societário baseado no “isolamento” e no “retrocesso agrícola” (diferentemente do padrão sedentário e agricultor tomado pelos Piro atuais). O autor argumenta que tais fatos devem ser reconhecidos como são, “uma decisão”. Nem “fácil, nem súbita”, mas “uma decisão”. Uma decisão baseada, entretanto, como não poderia deixar de ser, na intensificação (ou prolongamentos) de padrões anteriores (no caso, padrões antes compartilhados, mas, em algum ponto, diferenciados para cada povo, Piro e Mashco).



Trabalhos recentes sobre o retrocesso agrícola, sobre a decisão de parar de fazer roças, sugerem que essa decisão é exatamente isso, uma decisão. Como demonstrou Turner (1979) em sua análise da história recente dos Kayapó, essas decisões nunca são tomadas apenas por necessidade econômica ou ecológica, sendo sempre decisões políticas, com consequências dramáticas para o corpo político. Não temos acesso ao processo de tomada de decisão dos Mashco, mas, seguindo o trabalho de Turner sobre os Kayapó e o de Townsley (1994) sobre os Yaminahua, é provável que ela não tenha sido uma decisão súbita, e sim uma intensificação ou um prolongamento de um padrão anterior de expedições sazonais (idem: 37-38).

Carlos Fausto também explica a história dos parakanãs recorrendo a este mesmo tipo de argumentação: haveria um padrão anterior comum, pendular (sazonal), o qual, teria se intensificado diferentemente, numa de suas direções, para os ocidentais e, noutra, para os orientais:

Os ocidentais expandiram os períodos de *trekking*, abandonaram progressivamente a horticultura, e intensificaram a atividade guerreira e os contatos com a população regional. Já os orientais, que se mantiveram coesos até o contato definitivo em 1971, adotaram um padrão mais sedentário, mais retraído em relação ao exterior, com uma postura antes defensiva que ofensiva e um certo grau de centralização política. Não é simples dizer qual dentre esses padrões correspondia à forma original anterior à divisão. É mais econômico pensar que o bloco ocidental foi conduzido a uma regressão agrícola (Balée, 1994:210); isto é, a uma transição da horticultura ao forrageio. O grau de descontinuidade com o momento pré-fragmentação é, contudo, incerto. Os parakanãs ocidentais podem ter apenas intensificado um processo já em curso, enquanto seus ex-parentes o estancaram e reverteram (2001: 59).

O autor nota ainda a pendulação entre os dois polos da vida social, os quais teriam se intensificado, para cada um dos ramos parakanãs, de forma oposta:

A aldeia e o acampamento representam aglutinação e dispersão, e são complementares na vida social parakanã, assim como a horticultura e o forrageio. No entanto, enquanto entre os orientais a primeira tendeu a predominar sobre o segundo, entre os ocidentais assistiu-se à transformação da própria aldeia em um acampamento semipermanente (idem: 109).

Roque Laraia, no seu estudo sobre os Tupi (1986), aponta a centralidade das variações sazonais para às atividades de subsistência:

Procuramos dar uma pequena ideia do que denominamos floresta tropical, que com seus frutos e sua fauna fornece aos tupi os meios de subsistência necessários, e mais do que isto, toda uma concepção de mundo expressa por sua rica mitologia e um repertório sem fim de temores. Mas apesar do que a floresta pode sugerir de medos e perigos, esta significa para o seu povo, uma fonte de vida, cuja generosidade, entretanto, depende das variações sazonais (: 50).

Noto que as análises frequentemente se constroem de modo a separar a “subsistência” numa esfera econômica, que se considera autônoma e determinante das demais. Tal separação cega o fato de que “decisões”, sobretudo, estas vistas como retrocesso, como a de abandonar a agricultura, ou de viver em “isolamento”, **nunca** são “tomadas apenas por necessidade econômica ou ecológica”.

Lembremos ainda que também Darcy Ribeiro (1976: 44) ressalta a relevância dos ciclos estacionais entre os Ka’apor, articulando-os ao contraste entre períodos de “penúria” e “fartura”:

O estudo do ciclo anual das atividades de subsistência dos índios Urubus revela grandes variações estacionais, permitindo distinguir nitidamente um período de grande **fartura** que vai de dezembro a março quando a mata é mais rica de frutos e as caçadas e pescarias são mais produtivas, e um período de verdadeira **penúria**. Este se prolonga de maio a agosto quando dependem quase exclusivamente dos produtos cultivados para a alimentação, padecendo verdadeira carência de alimentos de origem animal.

Entre os Awá-Guajá, os períodos de “penúria” e “fartura” estão dispostos sobre estações sazonais quase invertidas: o período considerado farto recai sobre o verão seco, quando as pessoas awá encontram-se com outras, quando, aliás, têm ocasião as cerimônias da *takaja*, e os homens sobem ao *ywa pe*, o lugar celeste, para ter com os *Karawara*, os donos celestes, as pessoas primordiais imortais. Enquanto o período de escassez recai sobre o inverno chuvoso, período que, embora frequentemente destacado pela etnografia das sociedades amazônicas como o dadivoso, período de amadurecimento dos frutos e da caça “gorda”, é sentido pelos Awá como um tempo ordinário, introspectivo e pouco produtivo. Essa quase inversão ou, ao menos, esse intercalamento entre as marcas de penúria e fartura para os períodos estacionais na comparação da vida awá e ka’apor é índice - ainda mais nítido se considerarmos que os Ka’apor e os Awá-Guajá vivem na mesma região - de que penúria e fartura são menos resultado de determinação do ambiente sobre as sociedades do que o inverso, ou seja, estados produzidos pela atitude das sociedades em relação ao seu ambiente. “Penúria” e “fartura” são figuras de um contraste constante, contudo, diversamente distribuído, conforme o modo de viver de cada sociedade. Ainda mais, tais estados podem ser ambíguos, havendo fartura e escassez de determinados coletivos ou qualidades numa mesma estação. Os estados de fartura e escassez dependerão do valor atribuído a estas qualidades, para cada coletivo frente a certa ocasião, ou segundo uma determinada perspectiva<sup>18</sup>.

Para o que nos concerne aqui da história awá-guajá (isto é, histórias dos *awá-té* aldeados e arredios), saliento que há também um padrão sazonal, e, portanto, oscilatório entre dois extremos: durante o período de inverno, as famílias andam sós, e não se deslocam por grandes extensões. De certa forma, ficam ilhadas nas partes secas. Mas estas “ilhas” não acarretam efeito de reunir as pessoas ou famílias, é como se cada família ocupasse sua própria porção isolada, pois o inverno é aquele tempo no qual se permanece também “ilhado” no interior da família. Cada uma despoja-se dos seus excedentes ou extraordinários: a caça que praticam é parte de uma economia “diária”, aquela estimada como “ordinária” tanto no sentido oposto à extraordinária, quanto no equivalente a “cotidiano”. Realiza-se a caça-coleta percorrendo-se uma distância que não ultrapasse uma jornada até o retorno à casa ou acampamento. Enfim, um sentido de introspecção permite que se viva com o mínimo, mínimo de pessoas, de espaço trilhado, de qualquer reserva, com laços mínimos ou os mais curtos laços de sociabilidade. Tudo se passe como se um ideal de autonomia tomasse conta das pequenas unidades.

No período do verão, ao contrário, as secas fazem desaparecer igarapés e até rios e sobrar, em seu lugar, lagos barrentos, nos quais se pesca com alguma fartura, se faz a pesca com timbó. O verão abre as trilhas antes infranqueáveis pelos cursos d’água. As trilhas que levam mais longe, proporcionam que os grupos mais distantes possam uma vez encontrarem-se em um mesmo lugar. O acampamento de caça de verão é a ocasião propícia para os grupos juntarem-se, para revisitarem-se, para re-associarem-se, acrescentarem-se, de trocarem-se. É um lugar-tempo de excedentes. A caçada de verão é estimada como caça farta: caçada aos animais terrestres, de maior porte (em vez dos arborícolas como os “coletados” no inverno, ilhados em suas moradas arbóreas), aos quais se pode perseguir e não apenas “esperar”. Aqui remeto brevemente o leitor às duas qualidades de caça: a caça de espera que, entre os Awá, se faz com o caçador erguido na copa sob um jirau, e a caça de busca que se faz perseguindo o animal na trilha), como o veado e a anta, mas principalmente o porco (caititu, *maty*, ou queixada, *xahua*) que anda sempre em varas, enquanto os outros dois são animais solitários, ainda que sejam indivíduos grandes. O acampamento de verão é também o lugar-tempo da coleta estimada como suplementar, a essência da dádiva, o mel, pois, idealmente, este é um produto que se encontra mais frequentemente (não exclusivamente) no verão seco. Por conta da “qualidade” dos produtos (mais do que pela sua quantidade) buscados é que o acampamento de verão é tido como o lugar propício às farturas, aos excedentes. O período do verão é também o tempo do ritual da *takaja*, quando os humanos podem subir com seus próprios corpos até o céu. Este trânsito vertical é explicado como sendo possível no verão pela mesma razão pela qual, no tempo seco, pode-se percorrer maiores distâncias no plano horizontal: é possível franquear maiores caminhos pois os acessos, antes cortados ou obstruídos pelas águas, estão livres, inclusive os que levam ao céu.

Importa-nos reter que esta variação sazonal configura a sociedade awá sob um contraste, sob uma pendulação estrutural entre os polos (ideais) do mínimo e do máximo. Contudo, além do nível material, digamos econômico e político, onde tal oscilação é reconhecida, nos demais, ela parece ter sido ofuscada ou encoberta pelo véu da contradição entre versões, da inconfiabilidade das fontes, da imponderabilidade de dados tão desiguais. Como se a variação interna fosse incompatível com a imagem de totalidade, como se a sociedade total tivesse de ser alguma coisa constantemente homogênea e auto-idêntica. Entretanto, a variação (concreta nas atividades econômicas) é um fato social (“total”) que tem lugar tam-

bém na mentalidade, na cosmologia, na política ontológica. Sendo assim, a variação sazonal deve ser vista como caso particular de uma variação mais básica: não se trata apenas de uma economia, talvez sim de uma economia política, uma cosmopolítica, que enfatiza o valor das qualidades em vez de quantidades, que impulsiona trocar a constância repetitiva do grande pela diversidade dos pequenos variáveis, que concede à própria variação ou diversidade uma positividade, enquanto atribui um valor negativo às acumulações do mesmo.

Como foi revelado por Uirá Garcia (2010; 2015), a própria forma da relação social awá-guajá é assimétrica. Ela perpassa a relação entre cônjuges, assim como entre humanos e não humanos (espíritos ou animais). Em outras palavras, os Awá-Guajá concebem a relação como um vértice que articula necessariamente termos desiguais, passando constantemente de um a outro: “minha etnografia sugere que o *rikú* guajá possa ser entendido como a “reescrita do conceito euro-americano de relação” – definido aqui como a conexão entre dois seres, dois fenômenos ou duas grandezas” (Garcia 2015: 114).

Assim, acredito ser possível afirmar que os Awá-Guajá (os *awá-té*, gente verdadeira, mesmo que aldeados) não tenham intensificado um vértice apenas do padrão anterior (oscilatório), intensificaram a própria estrutura pendular, intensificaram a variação e a diversidade. Aparentemente, esta continuação da pendulação sobressai contraditória entre os contatados, aldeados, sedentarizados. Não há lugar aqui para explicar como o aldeamento pós contato é apenas uma contradição aparente com esta estrutura pendular, mas destaco que também os aldeados permanecem entre os muitos estranhos da mata (aliás, como vimos acima), jamais deixaram de conceber-se como gente que vive na mata, mas vivem também pendularmente com os *karaí* dos povoados vizinhos; as saídas diárias de caça-coleta que fazem têm dois sentidos, contrários e alternados. Enfim, os Awá-Guajá fizeram sua aldeia na mata, como acampamentos de caça-coleta, fossem estes constituídos sob sua configuração mais gregária (de verão), fossem na forma de casas dos grupos familiares dispersos e autônomos (de inverno), preferindo a coleta (caça) à horticultura e à imobilidade. Esta preferência (uma decisão) é que defendo ter se constituído como uma “perda vantajosa”<sup>19</sup>: trocaram o excedente (do mesmo) pela garantia dos mínimos diversos. E esta troca exigiu que seguissem a lição do mel: para encontrá-lo é preciso pôr-se a caminho. Como disse Lévi-Strauss (2004: 67), “ ‘Você não me encontraria’ diz o mel ao homem por intermédio do mito, ‘se antes não tivesse me procurado’ “. Se há uma continuação, ela deve ser achada na mobilidade oscilatória, na busca da diversidade, na aposta ou na certeza de que a forma do possível é uma «relação entre duas grandezas».

Para terminar, ressaltamos que os contatos dos Awá-Guajá evidenciam o fato de haver muitos “grupos” awá (vários, variados). Esta situação ilustra, de um lado, a questão da forma (ou padrão) awá. Mas, por outro lado, não pode deixar de ser notada e enfatizada a situação de extrema dissolução do(s) grupo(s), em função do choque com os brancos. O último caso de contado, que acompanhei e relatei mais de perto, sem dúvida, aponta para essa última situação.

Contudo, mesmo nesse último caso, conforme esperamos ter esclarecido, a forma awá se verifica, pois afinal de contas, as duas *awá-té* não quiseram permanecer juntas com os aldeados – e os próprios awá aldeados parecem compreender a forma awá ao não impedir o retorno de uma situação anterior de “isolamento”, ou de “desaparição”, quando esta se tornou possível.

## Referências

- BALÉE, William. *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an amazonian people*. New York: Columbia University Press. 1994.
- \_\_\_\_\_. “Biodiversidade e os Índios Amazônicos”. In: Viveiros de Castro e Manuela Carneiro (org.) *Amazônia e Etnologia Indígena*, São Paulo: Fapesp. pp. 385-393. 1993.
- CORMIER, Loretta A. *The Ethnoprimateology of the Guaja Indians of Maranhão, Brazil*. Tese de Doutorado, School of Tulane University. 2000.
- \_\_\_\_\_. *Kinship with monkeys: the Guajá foragers of eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press. 2003.
- CORMIER, Loretta. “Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os Guajá da Amazônia”. *Revista Mana* vol. 11 (1): 129-154, 2005.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP. 2001.
- FORLINE, Louis Carlos. *The persistence and cultural transformation of the Guajá indians: foragers of Maranhão State, Brazil*. Thesis (Doctor in Anthropology) - University of Florida, Miami. 1997.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- GARCIA, Uirá F. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.
- \_\_\_\_\_. “Sobre o Poder da Criação: Parentesco e outras relações Awá-Guajá”. *Mana*, 21(1), 91-122. (2015)
- GOMES, Mércio Pereira. “O povo Guajá e as condições reais para sua sobrevivência”. In: *Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI, 1991. p. 354-369. 1991
- \_\_\_\_\_. “Relatório GT estudos da Reserva Awá Gurupi”. Mimeo, Arquivos Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados/FUNAI. 1985.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Hiperdialética*. São Pulo: Contexto, 2001.
- GONÇALVES, Marco Antônio (org). *Diários de campo de Eduardo Galvão*; Rio de Janeiro: UFRJ e Museu do Índio. 1996.
- GOW, Peter. ““Me deixa em paz!” Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco”. In: *Revista de Antropologia*, 54 N° 1. São Paulo: USP-FFLCH, 2011.
- HERNANDO, Almudena & BESERRA COELHO, Elizabeth. *Estudos sobre os Awá: caçadores-coletores em transição*. São Luís: EdUFMA, 2013.
- HUXLEY, Francis. *Selvagens Amáveis: um antropologista entre os índios Urubus do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1963.
- LARAIA, Roque de Barros. “Uma Etno-história Tupi”. *Revista de Antropologia* 27/28: 24-32. São Paulo: USP-FFLCH, 1985.

- \_\_\_\_\_. *Tupí: índios do Brasil atual*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas 2 – Do Mel às Cinzas*. São Paulo, Cosac Naify, [1967] 2004.
- MAGALHÃES, Marina. “Levantamento da documentação existente sobre o povo indígena Awá-Guajá e registro e sistematização de informações sociolinguísticas e demográficas atuais”. CGIIRC/Funai - GIZ. 2013.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Morfologia e a Sintaxe da Língua Guajá (Família Tupí-Guarani)*. Tese de doutoramento. Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas/Unb. 2007.
- MELATTI, Júlio César. Áreas Etnográficas da América Indígena - Apostila destinada a curso de extensão. Texto em permanente processo de acréscimo e reformulação. Disponível em: [www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.htm](http://www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.htm)
- MOREIRA, João Fernandes. “Relatório da Frente de Atração Guajá”. Mimeo Arquivo CGIIRC/FUNAI. 1977.
- \_\_\_\_\_. “Relatório Expedição município de Porto Franco”, Mimeo Arquivo CGIIRC/FUNAI. 1978.
- NIMUENDAJU, Curt. “The Guajá”. In: STEWARD, J. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. v. 3. Washington: U.S. Government Printing Office, 1949.
- NODARI, Alexandre. “Limitar o limite: modos de subsistência”. Texto apresentado no colóquio *Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*. Rio de Janeiro. 2014. in: [www.osmilnomesdegaia.eco.br](http://www.osmilnomesdegaia.eco.br) | rio de janeiro, 09.2014
- \_\_\_\_\_. “Recipropriedade: ocupação e cuidado com a T/terra Ou: A questão (índigena) do Manifesto Antropófago”. Mimeo. 2016
- PARISE, Fiorello. “Relatório de Atividades Junho/julho de 1987”. Mimeo. CGIIRC/FUNAI. 1987.
- PARISE, Valéria; Jairo Patusco e José Carlos Meirelles. “Relatório sobre Expedição à região do alto rio Turi”. Mimeo. CGIIRC/FUNAI. Abril de 1973.
- PARISE, Valéria. “Relatório de Viagem ao Alto rio Caru e Igarapé da Fome para verificar presença de índios guajá”. Mimeo. CGIIRC/FUNAI. Agosto de 1973.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. 2006.
- RIBEIRO, Darcy. “Os Índios Urubus: Ciclo Anual das Atividades de Subsistência de uma Tribo da Floresta Tropical”. In *Uirá Sai à Procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo*. RJ: Paz e Terra, 1976 2ª. Ed.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. “Relações internas na família linguística Tupi Guarani”. São Paulo: *Revista de Antropologia* 27-28. 1984/1985
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté, os deuses canibais*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1986.
- WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo. *Os Tenetehara. Uma cultura em transição*. Ministério da Educação, Rio de Janeiro, 1961.
- YOKOI, Marcelo. “Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os Outros”. Dissertação de mestrado PPGAS Universidade de São Carlos. 2014.

## Notícias veiculadas sobre o último contato entre os Awá-Guajá:

[http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo\\_id=7946&action=read](http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7946&action=read)

<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2015/04/24/ataque-de-madeireiros-leva-doenca-a-tribo-ameacada-de-extincao-na-amazonia.htm>

[http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo\\_id=7946&action=read](http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7946&action=read)

<http://www.survivalinternational.org/ultimas-noticias/10649>

<http://www.survivalinternational.org/ultimas-noticias/10750>

<http://www.ihu.unisinos.br/559880-jornada-extraordinaria-indigenas-isoladas-retornam-a-floresta-amazonica>

<http://www.survivalbrasil.org/ultimas-noticias/11399>

## Notas

1 O rio Pindaré forma a baía de São Marcos, cuja foz margeia a capital do Estado, desaguando no Atlântico e não mais na bacia do rio Amazonas, como, em geral, os rios amazônicos o fazem.

2 William Balée (1994: 37) menciona que José de Noronha afirmava ter encontrado assentamentos ou aldeias Uaya (“que vieram a ser posteriormente associados à sociedade forrageira dos Guajá”) no baixo Tocantins em 1767.

3 Viveiros de Castro (1986: 140) aventa a hipótese de ter havido uma ‘situação originária’ do grupo Tupi-Guarani proto-paraense na região do interflúvio Xingu-Tocantins, da seguinte maneira: “O autor [Laraia] nota ainda que os Urubu-Ka’apor estiveram localizados bem mais a oeste do seu território atual e têm uma tradição de migração de uma parte da tribo para o além-Tocantins (Huxley *apud* Arnaud 1978: 6); que os Suruí e os Akuáwa-Asurini afirmam ter vindo de uma região a noroeste do território atual; se juntarmos a isso a tradição Araweté de uma origem a leste do Ipixuna, não deixa de ser tentador especular uma situação originária do grupo ‘proto-paraense’ no interflúvio Xingu-Tocantins, talvez na área do alto Pacajá de Portel, ou do Anapu” (1986:140).

4 Carlos Fausto afirma que os atuais Parakanã são “remanescentes de uma das tribos tupis que habitavam a região [do interflúvio Xingu-Tocantins] havia muito tempo” (2001: 41).

5 Grupo que habitava a região do baixo rio Xingu, no século XVII, migrou excepcionalmente ao norte, tendo atravessado o rio Amazonas e se instalado no Amapá (Gallois 1988).

6 Nimuendaju (1949: 135), aponta que, em 1861, os Awá-Guajá foram mencionados por C. A. Marques (1864), que os identificava pelo nome de *Ayaya*, numa lista de tribos que viviam na região ao longo da rodovia que liga a cidade de Imperatriz (na margem direita do baixo Tocantins), no Maranhão, à Belém do Pará; além de terem sido avistados por F. C. de Araújo Brusque (1862: 12), chamados de *Uiariara*, aparecendo, às vezes, no alto rio Gurupi.

7 W. Ballée (1994: 30-37) indica que, a partir das primeiras décadas do século XIX, os Ka’apor migraram do baixo Tocantins para a bacia do Gurupi e, deste, para as cabeceiras do Turiaçu, onde encontram-se atualmente.

8 Argumenta-se em favor da dita hipótese de “regressão agrícola” o fato de que sua língua, filiada à família Tupi-Guarani, esteja “associada com um complexo manejo agro-florestal que controla diversas espécies de plantas domesticadas” (Balée, 1994:114) e, mais precisamente, no fato de que a língua guajá contenha palavras tradicionais para plantas cultivadas, como: “*paku* (bananas), *kama-na’i* (feijões), *awaci* ou *kwaci* (milho), ainda *kara* (cará ou inhame)” (Balée, 1994: 201-202). Além disso, Balée (1994: 209) argumenta que não apenas os Awá-Guajá exemplificariam esta trajetória histórica da regressão agrícola, mas também outros grupos Tupi-Guarani, como os Hetá, os Aché (Guayaki), os Avá-Canoeiro e os Setá. Todos estes apresentariam cognatos para algumas plantas cultivadas, embora não fossem mais agricultores nos tempos atuais. Este fato demonstraria que tais sociedades não adotaram de fora as palavras para os cultivares, mas todas guardaram o mesmo léxico do proto-Tupi-Guarani referente a estas plantas cultivadas.

9 Pude enumerar precisamente 16 registros de contatos, além de três resgates de sobreviventes isolados: dois homens e um garoto que restaram sozinhos depois de massacres - a história de um destes homens e do garoto foi registrada no filme de Andrea Tonacci, *Serra da Desordem* (2006); e excluindo-se os contatos anteriores que se deram em povoados ou sítios no território awá-guajá antes das ações do órgão indigenista, isto é, antes de 1973.

10 Os contatos chamados “resgates” pelos indigenistas tinham como objetivo buscar “sobreviventes” em lugares de sua habitação tradicional invadidos pelas frentes coloniais extrativistas, pecuaristas, empreiteiras (estradas rodoviárias e ferroviária) visando conduzir-lhes aos postos para tentar resguardar sua integridade física. Lembremos que apenas em 1987 a Funai alterou seu regimento interno de maneira a assegurar a proteção dos “isolados” sob a premissa do “não-contato”, primando pela autonomia dos grupos na busca ou recusa do contato e pela permanência deles no seu local tradicional de habitação.

11 Pissolato afirma ter tomado o conceito de mobilidade de Garlet (1997): “É esse autor que chama a atenção para a necessidade de não tomar toda e qualquer movimentação espacial sob a categoria ‘migração’, propondo o uso de um termo capaz de englobar as formas diversas de deslocamento presentes entre os Mbya: *mobilidade*” (2006:92). Segundo este conceito, “a antiga noção de território em que se circulava teria sido substituída por uma perspectiva ‘aberta’ e ‘descontínua’ de uso do espaço, que pode estar sempre a ampliar-se” (Pissolato 2006: 30). Ao meu ver, o mais radical no uso (ou reconstrução) do conceito de “mobilidade” em Pissolato é sua maneira de evidenciar que ocupar um espaço ou constituir um território (e uma pessoa) enseja primeiramente um movimento, um deslocamento constante entre paradas: “Parar e continuar (ou não parar) são aspectos de um mesmo *caminho* de perfeição... Este modo de ficar na terra, envolve tanto *ficar* em um lugar e nele por em prática a reza e o bom relacionamento com os ‘compueblanos’ (conforme traduz Cadogan o termo *eterã*, ‘parente’), quanto o continuar, isto é, a procura por novas condições mais favoráveis para a permanência” (2006: 83-84). Pissolato evidencia, mais geralmente, que o modo do permanente é a alteração ou mudança.

12 Aliás, como argumenta Uirá Garcia: “as mulheres awá-guajá, que se casam ainda tão novinhas –muitas vezes com homens bem mais velhos – se cansam de tanta “velharada” (wyxa’atekera) e deliberadamente trocam seus alquebrados esposos por homens jovens que, assim formulam, serão melhores companheiros: jovens, bonitos, menos rabugentos, mais produtivos na caça, dentre outros motivos que a “mulherada” (awa wahykera) defende” (2015: 91).

13 Esta profissão de indiferença é um modo já notado noutros grupos indígenas, como uma eti-



queta, e, entre os awá-guajá, pude notá-lo em outros eventos ao ponto de parecer-me, mais que uma etiqueta pontual, um padrão repetitivo noutros tipos de relação, por exemplo, no ocultamento (esquecimento ativamente produzido) do nome dos mortos no discurso cotidiano.

14 Ou seja, como se a ação se desenrolasse entre quatro paredes e a presença da plateia fosse ignorada.

15 Como define Uirá Garcia (2015: 91), o termo “Nixa’á (“criar”), pensado para a relação conjugal, é o mesmo termo utilizado por pais que criam filhos, e mulheres que criam filhotes de animais na aldeia”. Assim, embaralham-se reiteradamente os tratamentos entre cônjuges, pais e filhos.

16 Esse temor do fedor tem suas bases na já mencionada teoria dos “odores”, conferir, por exemplo, L. Cormier (2005: 132): “Na Amazônia, a crença de que odores estão associados a agentes causadores de doenças não é privativa dos Guajá (...). Embora os grupos amazônicos mencionados [Warao, Yora, Shipibo-Conibo] não sustentem crenças idênticas às dos Guajá, pode-se identificar um mesmo tema ideológico na atribuição, ao odor, de certa agência sobrenatural na causação de doenças”.

17 *Apaj* é um adjetivo de velocidade” e expressa rapidez, *apaj* se traduz por “rápido”, conforme Magalhães (2007: 21).

18 Como esclarece uma passagem d’*O Mel às Cinzas*, as estações são elas mesmas conotadas ou avaliadas, ora por seu aspecto dadivoso (farto), ora por seu aspecto precário (escasso): “Todos os nossos mitos se referem à estação seca, ora encarada sob o seu aspecto mais favorável, caracterizado pela abundância de peixe e de mel (...), ora sob o seu aspecto mais precário e angustiante, pois a maior parte dos frutos selvagens da estação seca é venenosa ou amarga” (Lévi-Strauss 2004: 94).

19 Conforme observa Lévi-Strauss (2004: 66-67): Percebemos onde está a originalidade do mito: ele se situa, por assim dizer, numa perspectiva “anti-neolítica” e advoga em favor de uma economia de coleta, à qual atribui as mesmas virtudes de variedade, abundância e longa preservação que a maior parte dos outros mitos creditam à perspectiva inversa que, para a humanidade, resulta da adoção das artes da civilização. E é o mel que proporciona a ocasião desta notável reviravolta [...] Um mito que se empenha em transformar uma origem ilusória (pois a primeira posse do mel equivalia à falta de mel) numa perda vantajosa (o mel fica garantido aos homens desde que eles concordem em renunciar a ele). A sequência deste livro esclarecerá este paradoxo, no qual se deve ver uma propriedade estrutural dos mitos que têm o mel por tema.

Recebido em 24 mar. 2017.

Aceito em 6 jul. 2017.