

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO E DOUTORADO EM GEOGRAFIA

ADNILSON DE ALMEIDA SILVA

**TERRITORIALIDADES E IDENTIDADE DO COLETIVO *KAWAHIB* DA
TERRA INDÍGENA URU-EU-WAU-WAU EM RONDÔNIA: “*OREVAKI
ARE*” (REENCONTRO) DOS “MARCADORES TERRITORIAIS”**



CURITIBA
2010

ADNILSON DE ALMEIDA SILVA

**TERRITORIALIDADES E IDENTIDADE DO COLETIVO *KAWAHIB* DA
TERRA INDÍGENA URU-EU-WAU-WAU EM RONDÔNIA: “*OREVAKI
ARE*” (REENCONTRO) DOS “MARCADORES TERRITORIAIS”**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná - UFPR, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Título de Doutor em Geografia.

Área de concentração: Espaço, Sociedade e Ambiente

Linha de Pesquisa: Território, Cultura e Representação

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

Co-orientador: Prof. Dr. Josué da Costa Silva

**CURITIBA
2010**

Almeida Silva, Adnilson de
Territorialidades e identidade dos coletivos *Kawahib*
da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia:
“*Orevaki Are*” (reencontro) dos “marcadores
territoriais”/Adnilson de Almeida Silva – Curitiba, 2010,
301 p.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho - UFPR
Co-orientador: Prof. Dr. Josué da Costa Silva – UNIR
Tese (Doutorado em Geografia) – Setor Ciências da
Terra, Departamento de Geografia, Programa Mestrado e
Doutorado em Geografia, Universidade Federal do Paraná.
Área de concentração: Espaço, Sociedade e Ambiente.
Linha de Pesquisa: Território, Cultura e Representação.

1. Amazônia. 2. Identidade. 3. *Kawahib*. 4.
Marcadores Territoriais. 5. Rondônia. 5. I. Título.

CDD 123.4
CDU 910.98098111

Foto de Capa: Os *Jupaú* se preparando para a defesa de suas territorialidades.
Gentilmente cedida por Rogério Vargas Motta – Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau,
20.01.2008.

**Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por
qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa,
desde que citada a fonte, mediante autorização expressa do autor e do
Coletivo *Kawahib* (*Amondawa* e *Jupaú* [*Pindobatywudjara-Gã*]).**

TERMO DE APROVAÇÃO

MEC-UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA-
MESTRADO E DOUTORADO



PARECER

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Geografia reuniram-se para realizar a arguição da Tese de Doutorado, apresentado pelo candidato **ADNILSON DE ALMEIDA SILVA** intitulada **“TERRITORIALIDADES E IDENTIDADE DO COLETIVO KAWAHIB DA TERRA INDÍGENA URU-EU-WAU-WAU EM RONDÔNIA: “OREVAKI ARE” (REENCONTRO) DOS MARCADORES TERRITORIAIS”**, para obtenção do grau de Doutor em Geografia, do Setor de Ciências da Terra da Universidade Federal do Paraná, Área de Concentração **Espaço, Sociedade e Ambiente**, Linha de Pesquisa **TERRITÓRIO, CULTURA E REPRESENTAÇÃO**.

Após haver analisado o referido trabalho e argüido o candidato, são de parecer pela aprovação da Tese com distinção.
Curitiba, 31 de março de 2010.

Nome e assinatura da Banca Examinadora:



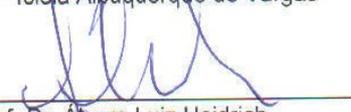
Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho (Orientador)



Prof. Dr. Josué da Costa Silva (Co-orientador)



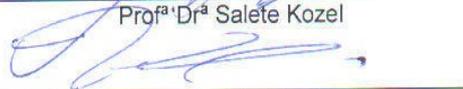
Profª Drª Icléia Albuquerque de Vargas



Prof. Dr. Alvaro Luiz Heidrich



Profª Drª Salete Kozel



Prof. Dr. Dário de Araújo Lima

Às minhas filhas Laura Dominic e Ellen Cristina; a minha mãe Carmelita; ao meu pai Salvador e a companheira Lílian Meire.

Ao Coletivo *Kawahib* da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau – *Amondawa* e *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* que com sabedoria e vivência acreditam num mundo melhor, em que todos possam viver e conviver em paz.

Especialmente aos *Jupaú* Mbawa-Ga-Wae e Puruá-Ga-Wae, e Purueim-Ga-Wae *Amondawa* – *in memoriam* – e demais indígenas *Wae* que acreditaram em suas culturas e repousaram bravamente defendendo suas territorialidades.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de experiência e vivência coletiva, da qual houve a participação da família, de amigos, de instituições e principalmente do Coletivo *Kawahib Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* das Aldeias Mbawa (Alto Jamari) e Djaí (Alto Jaru) e *Amondawa* da Aldeia Tari-Tabijara (Trincheira), que transmitiram seu rico conhecimento e pela confiança em divulgar sua cultura e problemas que afligem a cotidianidade. Ou seja, aqui está uma parcela inestimavelmente valiosa e presentificada de cada um dos *Kawahib* na “construção” deste corpo.

A Kanindé – Associação de Defesa Etnoambiental, Centro de Estudos da Cultura e do Meio Ambiente da Amazônia – RIOTERRA, Associação do Povo Indígena *Jupaú* da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau - APIJ-TIUEWW, Associação do Povo Indígena *Amondawa* - APIA, Secretaria de Estado da Educação - SEDUC, Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA, Fundação Nacional do Índio - FUNAI, Fundação Nacional de Saúde - FUNASA que apoiaram institucionalmente nosso trabalho.

A Coordenação do Programa de Mestrado e Doutorado em Geografia da Universidade Federal do Paraná – UFPR, pelo apoio irrestrito quando precisamos.

Aos professores da UFPR especialmente ao Professor Dr. Sylvio Fausto Gil Filho – meu orientador e cúmplice por apresentar-me a Cassirer e trilhar os caminhos das pedras; aos Professores Dr^a Salete Kozel e Dr. Wolf Dietrich Gustav Johannes Sahr, pelo carinho especial e por vários conselhos valiosos; Doutores Nilson César Fraga, Francisco de Assis Mendonça, Olga Firkwosky, Inês Moresco Danni-Oliveira; Nelson Rego (UFRGS) e Josué da Costa Silva (UNIR).

Aos professores Marcos Aurélio Tamborlani da Silveira, Leonardo Cordeiro dos Santos e Luiz Diniz Lopes Diniz Filho (UFPR) pela amizade e algumas boas discussões.

Aos professores da banca de qualificação – Sylvio, Josué, Wolf e Sérgio Baptista da Silva (UFRGS) – pelas valiosas recomendações para o aperfeiçoamento da nossa Tese.

Aos professores da banca de defesa – Sylvio Fausto Gil Filho, Salete Kozel, Wolf Sahr (UFPR), Josué da Costa Silva (UNIR), Icléia Albuquerque de Vargas

(UFMS), Álvaro Luiz Heidrich (UFRGS), Dário de Araújo Lima (FURG), pelas valiosas contribuições indispensáveis ao estado da arte.

Aos colegas do Programa, especialmente Mauro Cury, Carolina Israel, Luciléa, Leonardo, Zé Aquino, Sonia Mar, Poliana, Lucileyde.

Não poderíamos esquecer-nos do Luís Carlos Zem e Paulinha – da Coordenação do Programa - amigos de primeira, das horas certas e incertas.

Ao Professor Josué da Costa Silva, em especial, pela paciência e orientação durante o Mestrado de Geografia da Universidade Federal de Rondônia - UNIR, que acreditou em nossa pessoa.

Aos demais professores do Mestrado e aqueles que durante a minha trajetória escolar e acadêmica mostraram as trilhas do conhecimento, mesmo não lembrando o nome de todos.

Aos Professores Paul Claval, Edmundo Peggion, Isabel Henriques de Castro e Wany Sampaio pelo carinho especial em fornecer riquíssimos materiais bibliográficos que auxiliaram enormemente na construção da Tese.

À Andréa Moraes, Marco Aurélio Marques e Patrícia Theobaldi, pelas importantes contribuições ao texto.

Aos meus amigos Ivaneide Bandeira e Rogério Vargas, pela convivência e importantes contribuições e discussões ao longo de quase duas décadas de atividades, assim como a Éderson Lauri Leandro e *Puruá-Ga Amondawa* pela gentileza em cederem fotos a este trabalho.

Aos amigos Reinaldo e Maria Rosilene pelas palavras de estímulo.

Ao PROCAD-Amazônia/CAPES, por apoiar a realização da Tese.

E, por fim um agradecimento especial de coração, alma, vida e emoção ao Grande Construtor do Universo e aos espíritos criadores e de permanência da cosmogonia *Kawahib*, por possibilitarem a construção de nossa trajetória.

[...] Nunca somos um só, somos sempre uma pequena multidão que vive dentro da gente buscando formas de compreender nossa passagem por este mundo. Esta multidão age em diferentes direções e nos dão diferentes razões para viver. Não importa muito em que condição social nascemos. Nascer índio ou não-índio é apenas um detalhe. Há muitos que querem ser índio por terem amor pela causa ou por entenderem que isso é uma benção divina. Acabam se transformando. Há os que, sendo índio, desejam não sê-lo por causa do estigma a que são vítimas desde que nascem. Estes, normalmente, não são muito felizes, pois negam o que são vivendo uma vida que não lhes pertence de fato. [...] Não se pode culpar ninguém por tentar viver sua vida da melhor forma possível.

Daniel Munduruku

RESUMO

O interesse e o entusiasmo em estudar os coletivos ameríndios constituem-se em imenso desafio para as ciências, em particular para a Antropologia. É fundamental também para a Geografia, abordar, discutir e entender a complexidade de seus modos de vida, compreender suas territorialidades, assim como as implicações socioeconômicas, ambientais e culturais. As representações sociais dos coletivos indígenas, suas cosmogonias e simbologias são elementos imprescindíveis para as abordagens da Geografia Cultural, pois decorrem desses e outros fatores que são cruciais para o entendimento das identidades e territorialidades. A presente tese é fruto de reflexões iniciadas no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Rondônia, quando analisamos e identificamos os impactos socioculturais no modo de vida dos *Jupaú*, habitantes da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau – TIUEWW. Essas reflexões ampliaram-se e produziram outros questionamentos sobre os *Kawahib* de Rondônia (*Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* e *Amondawa*), no Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado da Universidade Federal do Paraná. Os principais objetivos foram identificar e analisar os “marcadores territoriais” desse Coletivo, como elementos de representação indispensáveis ao processo da identidade indígena, em suas relações de construção, defesa territorial e memorial cosmogônico. Portanto, a discussão apresentada tem como eixo inicial a preocupação quanto à territorialidade, identidade e os “marcadores territoriais”, construído pelo Coletivo *Kawahib* da TIUEWW. O trabalho foi construído por meio da pesquisa participante, e ao final apresentado como o Coletivo *Kawahib* que edifica e interpreta seu microcosmo por meio das relações cosmogônicas. A Tese possui como recorte territorial a TIUEWW, em Rondônia, cuja construção espacial pelos *Kawahib* decorre de suas experiências socioespaciais e sóciocosmogônicas responsáveis pela construção dos “marcadores territoriais” que (re)afirmam suas identidades. A base conceitual filosófica parte dos princípios das formas simbólicas desenvolvidas por Cassirer que permitem uma aproximação que auxilia na compreensão dos modos de vida e permitem uma análise abalizada sobre os coletivos indígenas.

Palavras-Chave: Amazônia. Identidade. *Kawahib*. Marcadores Territoriais. Rondônia.

ABSTRACT

The interest and enthusiasm in studying Amerindian collectives are in immense challenge for the sciences, particularly anthropology, though it is of fundamental importance of geography to address, to discuss and to understand the complexity of their lifestyle, as well as in the territoriality and involve directly changes in socioeconomic, environmental and cultural. The social representations of the Amerindian collectives with its indigenous cosmology and symbolism are essential elements in the design approaches of Cultural Geography, happening these and other factors as explanations for the understanding of identities and territoriality. This thesis is the result of discussions initiated at the Post-Graduate Studies in Geography, at Federal University of Rondônia, where we propose to analyze and to identify the impacts of cultural, musical influence and contribution of direct and indirect changes in the way of life of Jupaú, inhabitants Indigenous Land Uru-Eu-Wau-Wau - TIUEWW, resulting in the dissertation "Socio-cultural impacts on indigenous populations in Rondonia: a nation *Jupaú*. These reflections led to other questions, thus the need to deepen discussions on *Kawahib collective* of Rondônia (*Jupaú* or *Pindobatywudjara-Gã* and *Amondawa*) at the Federal University of Paraná, aiming to identify and analyze the territorial markers of these collectives, as elements of representation needed to join the identity of this indigenous group in its buildings relationship, territorial defense and memorial cosmogonic. The discussion is largely centered initial concern about the territoriality, identity and territorial markers constructed by *Kawahib collective* of the Indigenous Land Uru-Eu-Wau-Wau. The work was constructed by means of the participant research, and to the presented end as the Collective *Kawahib* that constructs and interprets its microcosm by means of the cosmogonic relations. The Thesis possess as territorial clipping the Aboriginal Land Uru-I - TIUEWW, in Rondônia, whose space construction for the *Kawahib* elapses of its responsible sociospatial and sociocosmogonic experiences for the construction of the "territorial markers" that affirm their identities. The conceptual base philosophical is based on developed symbolic forms by Cassirer that allow an approach that assists in the understanding in the life ways and allows an analysis marked on the collective aboriginals.

Key Words: Amazônia. Identity. *Kawahib*. Territorial Markers. Rondônia.

RÉSUMÉ

L'intérêt et l'enthousiasme pour étudier les collectifs Amérindiens on constitue un grand défi pour les sciences, en particulier pour l'Anthropologie. C'est fondamental aussi à la Géographie, aborder, discuter et comprendre la complexité de leurs manières de vie, comprendre leurs territorialités, ainsi comme les implications socioéconomiques, environnementales et culturelles. Les représentations sociales des collectifs indigènes, leurs cosmogonies et symbologies sont des éléments indispensable pour les abordages de la Géographie Culturelle, donc s'écoulent de celui-là et d'autres facteurs qui sont cruciaux pour la compréhension des identités et des territorialités. La présente thèse est fruit des réflexions initiaux dans le Metrisse de Géographie de l'Université Fédérale de Rondônia, quand nous analysons et identifions les impacts socioculturels dans la manière de vie du *Jupaú*, habitants de la Terre Indigène Uru-Eu-Wau-Wau - TIUEWW. Ces réflexions se sont élargies et ont produit autres questionnements sur le *Kawahib* de Rondônia (*Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* et *Amondawa*), dans le Programme de Metrisse et Doctorat de l'Université Fédérale du Paraná. Les principaux objectifs ont été identifier et analyser les « marqueurs territoriaux » de ce Collectif, comme des éléments de représentation indispensables au processus de l'identité indigène, dans leurs relations de construction, de défense territoriale et de memorial cosmogonique. Donc, cette discussion a comme essieu initial la préoccupation sur la territorialité, l'identité et les « marqueurs territoriaux », qui ont a été construit par le Collectif *Kawahib* de TIUEWW. Le travail a été construit au moyen de la recherche participante, et à la fin présentée comme le Collectif *Kawahib* construit et interprète son microcosme au moyen des relations cosmogoniques. La Thèse a eu comme coupe territorial la TIUEWW, dans Rondônia, dont la construction spatiale par le *Kawahib* s'écoule de leurs expériences sócioespaciais et sóciocosmogônicas responsables pour la construction des « marqueurs territoriaux » qui réaffirment leurs identités. La base conceptuelle philosophique partie des principes des formes symboliques développées par Cassirer qui permettent une approche qui assiste dans la compréhension des manières de vie et permettent une analyse fondée sur les collectifs indigènes.

Mots Clé: Amazonie. Identité. *Kawahib*. Marqueurs Territoriaux. Rondônia.

LISTA DE FIGURAS

Foto 1: Preparação de “fabricação de corpos” com <i>Amondawa</i>	65
Foto 2: Mosaico de fotografias do Coletivo <i>Kawahib</i>	155
Foto 3: Rito de passagem para a fase adulta: um dos vários momentos	180
Foto 4: Preparação para o <i>Yreruá</i>	198
Foto 5: Celebração do <i>Yreruá</i>	199
Foto 6: Restabelecimento da Maloca-Cemitério <i>Iñamorãrikãgã</i> : ‘marcador’ <i>Jupaú</i>	206
Foto 7: Saberes e experiências no espaço de ação	245
Foto 8: Samaúma: um exemplo de “marcador territorial” dos <i>Kawahib</i>	249
Foto 9: Cachoeira, um exemplo de “marcador territorial” dos <i>Kawahib</i>	253
Mapa 1. Rondônia – Localização da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau	36
Mapa 2. Rondônia – Localização dos atuais e antigos “marcadores territoriais” de moradia na TIUEWW	241
Mapa 3. Rondônia – “Marcadores territoriais” da TIUEWW	251
Figura 1. Tronco Linguístico Tupi.....	26
Figura 2. Representação do Microcosmo <i>Kawahib</i>	27
Figura 3. Síntese de representação com base em Cassirer	40
Figura 4. Trilhas da pesquisa	54
Figura 5. Componentes da Cultura	94
Figura 6. Tríade <i>Kawahib</i>	215
Figura 7. Mapa da TIUEWW na visão <i>Kawahib</i>	232
Figuras 8 e 9. Apropriação dos recursos florestais.....	263
Figuras 10 e 11. Apropriação dos recursos minerais	264
Figura 12. Representação do espaço de ação – Aldeia Tari Tabijara (Trincheira) – <i>Amondawa</i>	271
Figura 13. Representação do espaço de ação – Aldeia Djaí (Alto Jaru) – <i>Jupaú</i> ou <i>Pindobatywudjara- Gã</i>	272

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Panorama dos coletivos indígenas da TIUEWW – Rondônia	36
Tabela 2. Alguns Exemplos de classificação clânica entre os <i>Kawahib</i> da TIUEWW.....	165
Tabela 3. Marcadores territoriais: alguns rios e igarapés da TIUEWW	252

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

APIA - Associação do Povo Indígena *Amondawa*

APIJ-TIUEWW - Associação do Povo Indígena *Jupaú* da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau

COMÉTICA - Comitê de Ética

CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CNS - Conselho Nacional de Saúde

CONEP - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde

IBAMA - Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ISA – Instituto Socioambiental

KANINDÉ - Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental

POLONOROESTE - Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil

RIOTERRA - Centro de Estudos da Cultura e do Meio Ambiente da Amazônia

SEDAM - Secretária de Estado de Desenvolvimento Ambiental

SEDUC - Secretaria de Estado da Educação

SIVAM - Sistema de Vigilância da Amazônia

SIPAM - Sistema de Proteção da Amazônia

TIUEWW - Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau

UFPR - Universidade Federal do Paraná

UNIR – Universidade Federal de Rondônia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	18
I. EM DIREÇÃO ÀS TRILHAS DO COLETIVO <i>KAWAHIB</i> DE RONDÔNIA DA TERRA INDÍGENA URU-EU-WAU-WAU.....	23
1.1. Caminhando com os <i>Kawahib</i> : a escolha.....	23
1.2. Os <i>Kawahib</i> de Rondônia: uma revisão dos estudos nas ciências humanas.....	29
1.3. O caminhar teórico e a revisão bibliográfica.....	38
1.4. Procedimentos metodológicos.....	46
1.4.1. Caminhos e reflexões.....	46
1.4.2. O caminhar entre paredes.....	47
1.4.3. O caminho trilhado na metodologia da pesquisa participante.....	48
1.4.3.1. Instrumentos de apoio à pesquisa participante.....	50
1.4.4. A retirada de pedras do caminho.....	53
1.5. Panorama geral dos caminhos e trilhas percorridas.....	54
1.6. As experiências das trilhas do cotidiano nas aldeias.....	55
1.6.1. Presentificação nas trilhas.....	57
II. AS REPRESENTAÇÕES COMO ELEMENTO NA CULTURA HUMANA.....	67
2.1. Representação e Geografia.....	75
2.1.1. Território e territorialidade.....	82
2.2. O espaço de ação na cultura e identidade.....	83
2.3. A representação e os coletivos indígenas.....	97
2.3.1. Novos sentidos e ressignificações nos coletivos indígenas.....	100
III. “MARCADORES TERRITORIAIS”, COSMOGONIA E NATUREZA: UMA TENTATIVA DE APROXIMAÇÃO TEÓRICA.....	105
3.1. Uma busca pela definição dos “marcadores territoriais”.....	111
3.1.1. A definição dos “marcadores territoriais”.....	113
3.1.1.1. A cosmogonia e outras variáveis na conceituação dos “marcadores territoriais”.....	118
3.2. Os “marcadores territoriais”: aproximação de classificação.....	133
3.2.1. Marcadores “estruturantes”.....	133
3.2.1.1. Marcadores “vivos”.....	133
3.2.1.2. Marcadores “simbólicos”.....	137
3.2.1.3. Marcadores “fabricados”.....	141
3.2.1.4. Marcadores “históricos”.....	143

3.2.1.5. Marcadores “musicais”.....	145
3.2.1.6. Marcadores “funcionais”.....	146
3.2.1.7. Marcadores “linguísticos”.....	147
3.2.1.8. Marcadores “cosmogônicos ou espiritualísticos”.....	149
3.2.1.9. Marcadores “perceptovisual-sensoriais”.....	150
3.2.1.10. Marcadores “estéticocorporais”.....	151
3.2.2. Marcadores “estruturantes”.....	152
IV. ORGANIZAÇÃO SOCIOCOSMOGÔNICA DOS KAWAHIB E TRAJETÓRIA HISTÓRICA	156
4.1. Os <i>Kawahib</i> da TIUEWW numa visão etnocosmogônica.....	158
4.2. Características culturais e valores da identidade <i>Kawahib</i>	170
4.3. Trajetórias ritualísticas.....	171
4.3.1. Ciclo da vida: o nascimento.....	172
4.3.2. A prática do infanticídio.....	176
4.3.3. Passagem para a fase adulta.....	179
4.3.4. Relações de matrimônio.....	189
4.3.5. Mudança de onomástica.....	193
4.3.6. <i>Yreruá</i> – música e dança: celebração da vitória.....	197
4.3.7. O mundo dos vivos e a relação com a morte.....	202
4.3.8. A territorialidade ancestral e a reverência aos divíduos idosos.....	209
4.4. Sistema social: parentesco e relações sociopolíticas internas.....	212
4.4.1. Parentesco.....	212
4.4.2. Relações sociopolíticas internas.....	216
4.4.2.1. O cacicado.....	216
4.4.2.2. O pajé.....	217
4.4.3. O papel da mulher.....	220
V. “MARCADORES TERRITORIAIS” KAWAHIB: SUAS TERRITORIALIDADES.....	223
5.1. A construção da territorialidade enquanto espaço de ação: narrativas dos “marcadores territoriais” pelos <i>Kawahib</i>	227
5.1.1. O espaço de ação, territorialidade e “marcadores territoriais”.	227
5.1.1.1. As sagas de <i>Paiajub-Ga Amondawa</i> e <i>Tari-Tabijara-Ga Amondawa</i>	227
5.1.1.2. A produção das armas.....	233
5.1.1.3. A pesca como elemento da territorialidade.....	235
5.1.1.4. Antigas malocas: referenciais de territorialidade... ..	237
5.2. O espaço das representações.....	240

5.2.1. As lições apreendidas no espaço de ação..	243
5.2.2. A representação e presentificação nas experiências socioespaciais.....	244
5.2.3. A configuração mítica da territorialidade.....	246
5.2.4. As significações na territorialidade <i>Kawahib</i>	254
5.3. O Espaço de ação e modo de vida Kawahib.....	257
5.3.1. Algumas representações no pós-contato..	261
5.3.2. Organização territorial: a aldeia, as habitações e espaços de ação da produção.....	265
5.3.2.1. A aldeia e as habitações.....	265
5.3.2.2. Espaços de ação da produção: roçado e pecuária.....	269
5.3.2.3. Espaços de ação da produção: floresta.....	274
5.3.2.4. Espaços de ação da produção: artesanato.....	276
5.3.2.5. Espaço de ação: política associativista....	278
PALAVRAS FINAIS.....	282
REFERÊNCIAS.....	286

INTRODUÇÃO

Os objetivos desta tese são identificar e analisar os “marcadores territoriais” do Coletivo *Kawahib* da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau - TIUEWW, como elementos de representação indispensáveis ao processo de afirmação da identidade indígena, em suas relações de construção, defesa territorial e memorial cosmogônico.

O “*Orevaki are*” (reencontro) concretizado nessa Tese, possui a representação simbólica dos *Kawahib* no sentido da busca manifestada no encontro do coletivo com suas origens, ou pelo menos parte dela, do fazer e refazer contínua e cosmogonicamente as relações de interioridades e exterioridades, como expressão do “*Nós existimos*”, ou seja, afirmar o sentido de pertencimento e da própria existência como resistência do Coletivo.

A preocupação inicial situa-se no fato do ser ontológico encontrar-se no mundo e na sua forma de se relacionar com o mundo e as coisas existentes nele, ou seja, procura demonstrar a experiência do Coletivo *Kawahib* a partir de suas vivências e relações de territorialidade.

Em determinadas passagens da Tese, a abordagem dos conceitos acadêmicos sobre território (aspecto físico e imaterial); territorialidade (ação no território); espaço (aspecto físico e abstrato); espacialidade (ação humana qualificando o espaço); e paisagem (através das formas, representações, materialidade e imaterialidade) são indispensáveis, não se configuram como sinônimos, mas são complementares, de modo que permitiram desenvolver nossa análise e compreender a temática proposta.

Nesse aspecto, fizemos a opção em considerar o Coletivo *Kawahib* não como objeto de pesquisa, mas como sujeito ativo do processo cosmogônico, ou seja, os conceitos utilizados reportam-se às coletividades e aos indivíduos, porque a maneira como entendem, compreendem e oferecem sentido interpretativo do mundo está diretamente relacionada ao modo de vida que desempenham no espaço de ação, do qual se representam e presentificam suas experiências. A opção pelos “divíduos” e “coletividades” e de vários conceitos êmicos¹ dos *Kawahib*, parece-nos

¹ Os conceitos de divíduos e coletividades serão explicitados no decorrer da Tese, enquanto êmico se entende como a visão que considera a construção do microcosmo a partir das experiências, vivências e funções dentro do sistema a que pertencem determinado coletivo.

ser a mais adequada, visto que os conceitos de “sociedades” e “indivíduos”, desenvolvidos no contexto da sociedade envolvente² não satisfazem plenamente as nossas inquietações, em decorrência de suas incompletudes.

Justificamos ainda que a constatação de conceitos distintos como espaço e território, deve-se ao entendimento de uma relação de exterioridade do “divíduo” em relação ao espaço e uma ligação intrínseca de subjetividade quando se contextualiza território, pois neste encontra-se inserida a ideia de objetividade, subjetividade, intersubjetividade e intrassubjetividade.

Logo, o caráter buscado em nossas indagações conduz a reflexão de que não existe um território sem a presença do divíduo, pois esse através de suas experiências produz “marcas” ou “marcadores territoriais”, que são dotadas de qualidades inerentes à territorialidade. Assim, nenhum divíduo indígena, de fato, encontra-se sem um território; entretanto, a existência do espaço independe do “divíduo”, cujo conceito é assim caracterizado por Strathern (2006, p. 40-41)³ “as pessoas são frequentemente construídas como o *lócus* plural e compósito das relações que a produzem”.

É necessário advertir que os conceitos: território, territorialidade, espaço e espacialidade, aplicados nesta Tese, na compreensão dos coletivos⁴ indígenas, possuem outros significados de representação distintos dos nossos, isso porque a apreensão de mundo é realizada pelo constructo dos valores ancestrais apoiados na representação e presentificação cosmogônica.

Podemos situar que tais conceitos, para os coletivos indígenas, de certo modo, mostram-se artificializados, porque são criações nossas e não dos coletivos; o território em que se encontram os indígenas são fragmentos de uma territorialidade criada artificialmente, visto que o território original compreendia uma dimensão muito maior do que se configura na atualidade.

² O termo sociedade envolvente que utilizamos no presente trabalho refere-se à sociedade nacional. A população do entorno da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, tratamos como sociedade local.

³ Esse conceito reflete a noção de corpo e pessoa entre os melanésios, e será utilizado na presente Tese para se referir aos divíduos indígenas.

⁴ Na presente Tese, usaremos o conceito de “coletivo” definido por Latour (2004, p. 373) como “um procedimento para coligar as associações de humanos e não-humanos”, que interliga ao conceito de “definição performativa de grupo” porque é “algo ininterruptamente constituído” (LATOUR, 2005, p. 34,35).

A análise desenvolvida procura compreender a identidade e a cultura, na perspectiva de desvelar o território e territorialidade indígena, que se fundamentam rioritariamente nos conceitos das formas simbólicas que se apresentam no espaço e na espacialidade, objetiva e subjetivamente.

O conceito de espacialidade constante em várias passagens do texto teve uma escolha proposital, isso porque se entende que o espaço é anterior ao território. Entretanto, é necessário explicitar que a territorialidade é um conceito mais amplo que os demais, porque esses se encontram delimitadas física e culturalmente, ainda que exista uma correlação entre eles.

A partir da ideia de que o espaço é apenas uma forma subjetiva e somente tem correlação quando qualificado pelas ações humanas, ele – o espaço - passa a oferecer significado de forma e representação simbólica de modo a poder ser considerado como um atributo em permanente construção.

Ao caracterizar o espaço, Bergson (1988, p. 78 [1889])⁵ possui o entendimento que sua duração, incluindo o surgimento e o desaparecimento, está relacionada aos estados da consciência e que esta é permeada de representação simbólica adquirida por meio do espaço.

O espaço como parte das inter-relações abraça as entidades/identidades e suas subjetividades na constituição relacional como esfera de possibilidade e multiplicidade propicia o fundamento possível para o entendimento da construção de um modo de vida apoiado na cosmogonia e nas experiências socioespaciais de determinado coletivo humano.

Em tal contexto, nossa Tese considera a Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau - TIUEWW, no Estado de Rondônia, como recorte territorial, tendo como sujeitos o Coletivo *Kawahib* que por meio de seu espaço de ação e das experiências socioespaciais, os quais incluem o modo de vida, a (re)construção dos “marcadores territoriais”, qualifica o território como forma, representação, presentificação simbólica e como elementos estruturantes de suas identidades culturais.

O cerne da discussão proposto na tese se fundamenta a partir do contexto geográfico, considerando-se três hipóteses de análise e avaliação:

- a) Os aspectos territoriais, a partir das formas, representações e presentificações que compõem os “marcadores territoriais” do

⁵ Sempre que possível, utilizaremos tanto a data da edição atual, quanto da original, que aparecerá em colchetes.

Coletivo *Kawahib*, contribuem para o entendimento das relações e a importância desses “marcadores territoriais” é fundamental para a defesa territorial e memorial desse coletivo?

- b) A importância dos aspectos culturais dos coletivos indígenas, a partir da vivência, presentificação, representações, formas e significados simbólicos de sua cultura material e imaterial, incluindo o restabelecimento de antigas malocas e trilhas, como expressão de locais sagrados, são elementos indispensáveis para garantir a integridade física da TIUEWW?
- c) Os “marcadores territoriais” são importantes para a defesa do território, do meio ambiente, da cultura e da permanência do pertencimento cosmogônico, como sentido da manutenção da identidade?

Utilizamos como consecução do objetivo e das hipóteses, no contexto do estudo geográfico, a concepção das formas simbólicas desenvolvidas nos estudos filosóficos de Cassirer como aporte teórico-conceitual interpretativo.

Indubitavelmente, as questões passam pelo aprofundamento dos parâmetros cosmogônicos e ontológicos e sua relação intrínseca com a cultura e o meio em que se encontra o Coletivo *Kawahib*. E como partícipes dessa construção, procuramos em Henriques ampliar a discussão de “marcadores territoriais”, criando conceito interpretativo desses “marcadores” e como esses podem ser aplicados nos coletivos humanos, sobretudo, nos indígenas.

A proposição do estudo acerca dos coletivos indígenas exige do pesquisador a busca de conceitos de vários campos do conhecimento. O que não é uma tarefa das mais fáceis. Nossa investigação busca na interação interdisciplinar construir, através dos aportes teórico-conceituais, elementos de compreensão da territorialidade e da identidade no contexto da Geografia, que possibilitem a construção do discurso, de modo a apoiar o entendimento sobre representação simbólica e os “marcadores territoriais”.

Temos consciência de que este estudo pode se tornar uma contribuição para a compreensão de vários aspectos do Coletivo *Kawahib*, que não se encerra aqui, antes abre possibilidades para outras reflexões. Assim, entendemos o Coletivo como grande contribuidor cultural, além de sua importância para a garantia das territorialidades e da biodiversidade na Amazônia, em razão da ancestralidade,

cosmogonia e sua relação com o que convencionalmente denominamos na sociedade envolvente como “natureza”.

Abandonar tais fatos seria o mesmo que negar a existência dos coletivos indígenas, porque esses são portadores de uma construção cultural muito próxima – às vezes quase imperceptível para a sociedade envolvente – e padeceram do mesmo processo histórico de perseguições e desventuras.

Neste contexto, a Tese foi concebida em cinco capítulos interligados à temática da espacialidade e/ou territorialidade e identidade do Coletivo *Kawahib* da TIUEWW. O primeiro oferece um panorama em relação à escolha do estudo com os *Kawahib* de Rondônia; os *Kawahib*: uma revisão dos estudos nas ciências humanas; o caminhar teórico e revisão bibliográfica e procedimentos metodológicos.

O segundo capítulo é uma tentativa de teorização acerca da construção e do papel das representações e presentificações na formação da identidade indígena através das experiências socioespaciais no espaço de ação e da representação que esses coletivos indígenas realizam e experimentam no mundo.

O terceiro capítulo é também um ensaio de teorização sobre o conceito de “marcadores territoriais” e suas subcategorias, em que se discutem as formas, representações e presentificações por meio da cosmogonia e fenômenos que possibilitam certas explicações e compreensões sobre como ocorrem as diferenciações e seu relacionamento quanto a apreensão na natureza e no território – como visão de mundo – e sua apropriação para a sobrevivência física e espiritual.

O quarto capítulo retrata as considerações acerca do trabalho em campo e demonstra os aspectos cosmogônicos dos *Kawahib Amondawa* e *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* da TIUEWW, considerando o modo de vida, organização social e cultural, assim como a representatividade territorial e da natureza e a visão indígena sobre o território.

O quinto capítulo, também com desenvolvimento empírico, discute a territorialidade a partir dos “marcadores territoriais” que são os mais representativos e presentificados para os *Kawahib*, inter-relacionando com os aspectos de identidade, incluindo narrativas de suas experiências e relações internas e de exterioridades com a sociedade envolvente. E, por fim, nas palavras finais estão descritos as impressões gerais decorrentes do trabalho desenvolvido com o Coletivo *Kawahib* da TIEWW.

I. EM DIREÇÃO ÀS TRILHAS DO COLETIVO *KAWAHIB* DE RONDÔNIA DA TERRA INDÍGENA URU-EU-WAU-WAU

O percurso de uma jornada é algo que representa ao mesmo tempo dedicação, sacrifício e entrega, isso é inerente ao ser vivente. O filósofo chinês Lao-Tsé (1324 a.C – 1408 a.C) considera que “uma longa caminhada começa sempre pelo primeiro passo”, enquanto Steve Beckman – poeta e pensador de língua inglesa - infere que ao fazermos determinadas escolhas, em contrapartida, essas nos escolhem, porque somos inseridos nelas e passamos a ser parte delas. Essa é a nossa opção.

É por esse caminho motivador que percorremos, assim temos em mente, as palavras de Salustio (*apud* CIRLOT, 2007, p. 11 [1958]: “o mundo é um objeto simbólico”, e como símbolo é uma representação).

Para uns os indígenas são vistos como representações de um tempo que não mais tem retorno, por terem absorvido a cultura da sociedade envolvente; para outros, representam uma escolha de vida, no sentido de entender suas representações, culturas e valores e sua importância como caráter didático em oferecer o etnoconhecimento.

1.1. Caminhando com os *Kawahib*: a escolha

A escolha da temática indígena como componente de estudo, decorreu das de nossas experiências profissionais no início do Século XXI, mais precisamente em 2002 quando participamos do Diagnóstico Etnoambiental da TIUEWW. Neste momento estabelecemos as primeiras relações com os coletivos indígenas que habitam a mencionada Terra, a saber: *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã*, *Amondawa*, *Oro-Towati (Oro-Win)* e *Cabixi*.

Na verdade, tratou-se de uma relação indireta, isto é, a parte de nossa responsabilidade no diagnóstico consistiu em analisar o entendimento das sociedades envolvidas do entorno da TIUEWW em seus aspectos socioeconômicos e a visão que agricultores, pecuaristas, missionários e a população urbana possuíam em relação aos coletivos indígenas. Nesse trabalho, visitamos algumas aldeias indígenas dos *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã*, *Oro-Towati* e *Cabixi*, que serviam como base de apoio logístico da equipe de pesquisadores.

Participamos ainda de outros trabalhos semelhantes com outros coletivos indígenas no Estado de Rondônia e posteriormente, em 2005, a relação foi intensificada e tornou-se mais próxima, principalmente com os *Jupaú*⁶ ou *Pindobatywudjara-Gã* quando participamos da realização do Diagnóstico da Bacia Hidrográfica do Rio Jamari que se sobrepõe à TIUEWW e do Levantamento Pericial de Danos Ambientais na TIUEWW (área de litígio - PAD Burareiro), onde permanecemos por vários dias, especificamente nas aldeias Tari (Jamari) e Mbawa (Alto Jamari).

Inicialmente, a intenção do presente trabalho seria desenvolver junto aos *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* a temática “Território e Identidade *Jupaú*: “*Orevaki Are*” (reencontro) dos marcadores territoriais”, proposta ao Programa de Geografia da Universidade Federal do Paraná – UFPR. Porém, duas questões tornaram-se cruciais para que, no decorrer do trabalho, fossem tomados outros rumos, a saber:

- 1) Seria justo apenas abordar os *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* quando na TIUEWW habitam os *Amondawa*, que possui a mesma língua, cultura, formas, representações, presentificações cosmogônicas, relatos imemorais e históricos semelhantes, quando tínhamos algumas relações anteriormente estabelecidas também com os *Amondawa*?
- 2) Seria possível ampliar a pesquisa para os demais *Kawahib*, como os *Karipuna* em Rondônia, os *Tenharin* e *Parintintin* no Amazonas, mesmo não tendo nenhuma relação profissional ou de amizade com eles? Qual seria o nível de aceitabilidade que teriam em relação à nossa presença e nosso propósito?

⁶ Em 2006, ingressamos na primeira turma do Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia da Fundação Universidade Federal de Rondônia, em que nossa pesquisa abordou os “Impactos socioculturais em povos indígenas de Rondônia: estudo da nação *Jupaú*”.

O percurso no Mestrado produziu certas reflexões e inquietações, ao tempo em que percebemos certas lacunas, ou seja, incompletudes tanto epistemológicas quanto empíricas na mencionada pesquisa, em virtude até mesmo do relativo pouco tempo para aprofundamento das questões propostas. Com o avanço dos estudos, os constantes questionamentos e a nossa inquietude natural em encontrar respostas, houve a necessidade inata de aprofundar as discussões.

Durante aquele estudo realizamos algumas viagens na TIUEWW e permanecemos e convivemos com os indivíduos *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* nas aldeias Mbawa (Alto Jamari) e Alto Jaru (Djai), ao tempo em que participávamos de suas atividades (trabalhos e manifestações culturais) quando éramos convidados. Foi uma excelente experiência não apenas do ponto de vista acadêmico, mas principalmente, pelo grande aprendizado de valores culturais, humanos, sociais refletidos em seu modo de vida.

Essa situação produziu certa ansiedade, mas, enfim, o primeiro desses questionamentos mostrou-se mais plausível e com viabilidade de ser concretizado. Um dos motivos para o prosseguimento da temática indígena decorre que os *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* e *Amondawa* concebem seu microcosmo de forma interligada, cujas relações de construção passam pelo respeito e utilização dos meios indispensáveis à sobrevivência física e do exercício de práticas ancestrais e estendem-se aos aspectos da espiritualidade e da cosmogonia, ao tempo que a representação das formas simbólicas se efetiva por meio de suas identidades e práticas de etnodesenvolvimento.

Sob essa ótica, as práticas culturais e cosmogônicas dos *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* e *Amondawa* são sutilmente próximas e revelam certas semelhanças de interpretação de mundo, não sendo o nosso objetivo estudar as diferenciações, e sim as aproximações. Tais aspectos coadunam com a opinião de outros estudiosos que entendem como uma relação de construção cosmogônica integradora e refletem diretamente nas experiências e modos de vida.

As populações indígenas, normalmente, têm como base a percepção da profunda interdependência entre o mundo da natureza (vegetais e animais) e o mundo dos humanos, entendendo a natureza como algo vivente com quem podem interagir e estabelecer uma comunicação constante, apoiada numa visão cosmológica [...]. (AGUILERA URQUIZA, 2006, p. 03).

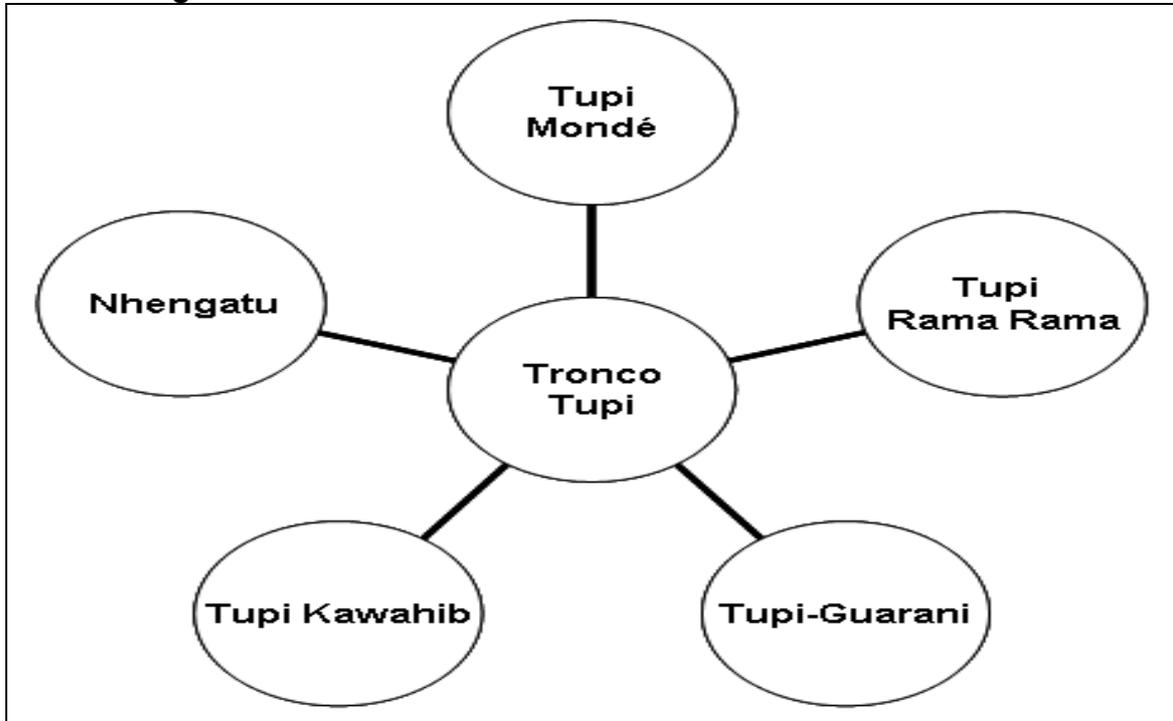
A visão cosmogônica ou cosmológica trata-se de um processo sociocultural dos coletivos indígenas, que através de suas representações sociais e simbólicas utilizam-se das formas simbólicas com elementos relacionados à defesa de sua integridade física, cultural e territorial, efetivadas pela experiência socioespacial e ancestralidade de construção de mundo.

Nesse aspecto, a opção pelo Coletivo *Kawahib* da TIUEWW não foi aleatória, porque se reveste de um processo histórico baseado no respeito, amizade e na relação profissional, entendendo-se sua importância como portadores de um rico legado cultural para a humanidade.

Os *Amondawa* e *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* pertencem ao tronco Tupi (Figura 1), que por sua vez é dividido linguisticamente em famílias Tupi-Guarani, Tupi-Mondé, Tupi Rama Rama e Tupi *Kawahib* (NIMUENDAJÚ, 1963 [1948]; LÉVI-STRAUSS, 1948; MALCHER, 1964; SILVA, 1920; SILVA, 2000; COSTA, 1980; SAMPAIO, 2001; PAIVA, 2005), além da língua *nheengatu* conhecida como Tupi

moderno e falada ainda por um grande número de indígenas na Amazônia, na fronteira Brasil-Paraguai e ainda nesse último país mencionado.

Tronco Linguístico



Org.: ALMEIDA SILVA (2009) a partir das informações de Nimuendajú (1963 [1948], Lévi-Strauss (1948), Malcher (1964), Silva (1920), Silva (2000), Costa (1980), Sampaio (2001), Paiva (2005), Rodrigues (1986).

Figura 1. Tronco Linguístico Tupi

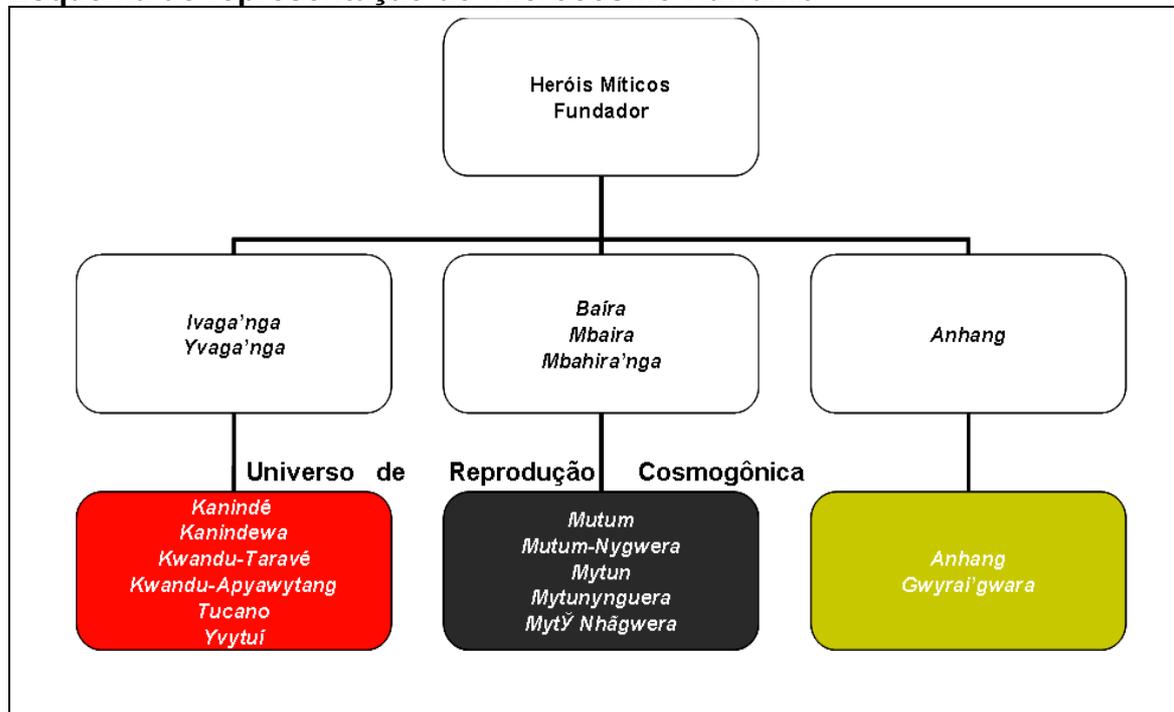
A designação *Kawahib*, todavia, é constituída de outras variáveis, tais como: *Kawahiba* (MENENDÉZ, 1989); *Kawahiva* (MENENDÉZ, 1989), *Kagwahib* (SAMPAIO, 1996; KRACKE, 2005); *Kagwahiba* (NIMUENDAJÚ, 1978 [1924]); *Kawahyb* (NIMUENDAJÚ, 1963 [1948]); *Cawahib* (GALVÃO, 1979); *Cauahib* e *Cauaiua* (NUNES PEREIRA, 2007); e ainda outras denominações como: *Kawaib*, *Cavaíba*, *Cabaíba*, *Cabhiba*, *Cawahiwa*, *Cauaíbe*, dadas por um número grande de autores e referenciados em Almeida Silva (2007a).

Os *Kawahib* são uma classificação baseada em critérios linguísticos elaborado por RODRIGUES (1986), constituídos pelos indivíduos que vivem na porção sul do Amazonas (*Parintintin*, *Jiahui* ou *Diahói*, *Juma*, *Tenharin*), norte e centro de Rondônia (*Karipuna*, *Amondawa* e *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã*, conhecidos na sociedade nacional como *Uru-Eu-Wau-Wau*), e vivem em fuga, devido os conflitos com seus parentes *Jiahui*, que se nominavam como *Pain* (FREITAS, 1930, p. 3).

No universo de representação cosmogônica, os *Kawahib* são portadores de duas metades, conforme Figura 2, a primeira denominada de Mutum: *Mutum* ou *Mutum-Nygwera*⁷ (PEGGION, 1996; 2005)⁸, *Mytun* (KRACKE, 1984a, 1984b), *Mytunynguera* (LEVINHO, 1990), *Mutum Nhangwera* (PAIVA, 2005; ALMEIDA SILVA, 2007a) e *Myt̃ Nhãgwera* (KUROVSKI, 2005; 2009).

A outra metade entre os divíduos *Amondawa* e *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* se reconhecem como *Kanindé* (PEGGION, 1996; 2005; LEVINHO, 1990; PAIVA, 2005) ou *Kanindewa* (ALMEIDA SILVA, 2007a); no caso dos *Tenharim* e *Juma* são *Kwandu-Taravé*; *Parintintin* são reconhecidos como *Kwandu-Apyawytang*; *Karipuna* como *Tucano* (PEGGION, 1996; 2005) ou *Yvytu'i* (LEVINHO, 1990).

Esquema de representação do microcosmo *Kawahib*



Organização: ALMEIDA SILVA (2009) a partir das informações de Peggion (1996; 2005), Kracke (1984a, 1984b), Levinho (1990), Paiva (2005), Almeida Silva (2007a), Kurovski (2005; 2009).

Figura 2. Representação do microcosmo *Kawahib*

As representações e formas de metades exogâmicas presentes na organização social dos *Kawahib*, como ocorre em vários outros coletivos humanos, caracterizam a territorialidade e identidade de maneira muito nítida, com origem a

⁷ *Kwandu* – refere-se ao gavião real (ordem *Falconiforme*), *Kanindé*, *Apyawytang*, *Yvytu'i* e *Kanindewa* correspondem à *Arara* e *Taravé* à *Maracanã*, um pássaro da ordem dos *Psittacidae*, como as araras.

⁸ Peggion (2005) e Kracke (1984b) reportam-se ainda, em seus trabalhos à outra representação e presentificação de parentesco, os *Anhang*, que será retratado no quarto capítulo desta Tese, assim como os *Mutum-Nhangwera* e *Kanindewa*.

partir da narrativa do herói mítico fundador, centrado na representação cosmogônica e social realizada por *Baíra* (NUNES PEREIRA, 2007) ou *Bahira*⁹ (PAIVA, 2005).

O primeiro autor enfatiza que *Baíra* criou o Sol (homem) da raiz da paxiúba *Socratea exorrhiza* e a Lua (mulher) da raiz do apuizeiro¹⁰, reservando-lhe os respectivos papéis de representatividade e presentificação social e de construção da cotidianidade. O segundo autor explicita através da narrativa que a territorialidade ocorreu a partir da pintura de todas as coisas encontradas pelo caminho em suas respectivas metades para que não se misturassem, mas cujo usufruto é compartilhado entre os indivíduos do Coletivo.

Em relação à territorialidade *Kawahib*, partimos do princípio que possui características peculiares e portadoras de identidades, contendo nelas não somente os aspectos de materialidade, mas também a imaterialidade presentificada cosmogonicamente, o sentimento, as formas, significativas e as representações simbólicas, e permitem-nos compreender as múltiplas dimensões, seja em momentos que expressam tranquilidade ou conflitos, em decorrência da construção e da experiência socioespacial do coletivo.

Essa condição conduz à reflexão, a qual indica que a construção da identidade não se encontra dissociada da territorialidade e como processo está relacionada indistintamente à cosmogonia e ao histórico de relações que propiciam estruturas estruturantes que permitem compreender o construto de sua existência.

⁹ Além do herói mítico fundador *Baíra*, *Bahira* ou *Mbahira'nga* (demiurgo terreno, relativo à pedra e promotor da cultura), os *Kawahib* possuem em sua cosmogonia: *Ivaga'nga* ou *Yvaga'nga* (demiurgo celeste, relacionado à espiritualidade) e *Anhang* (corresponde à natureza e aos espíritos inferiores [demônios]), como pode ser visto em Kracke (1984b) e Peggion (2005).

¹⁰ Esta representação que assume forma simbólica tem o sentido de espiritualidade, pois significa o regenerar-se sempre no interior dos coletivos indígenas, semelhantemente ao que ocorre com o apuí em sua contribuição na regeneração da floresta, além de representar objetivamente e subjetivamente que a natureza é feminina e a mulher é a própria natureza em sua configuração simbólica.

O apuí é uma designação popular dada à família *Cecropiaceae*, que apresenta distintas espécies, cada qual com seu nome científico, é um cipó que cresce sobre outras árvores e lança raízes aéreas, e que ao se desenvolver abraçam e dominam a árvore que a abrigou, matando-a. Reflete desse modo, uma particularidade da Floresta Amazônica de se auto-alimentar, o que significa o dinamismo da floresta, em que muitas vezes a morte se redimensiona e gera vida. (http://www.amazonia.org.br/fotografias/detalhe.cfm?id=187247&cat_id=98&subcat_id=543 – acessado em 10.03.2010).

O fruto dessa planta é saboreado por sanhaços e outros traupídeos. Existe ainda o apuí que é uma árvore da família da *Moraceae*, com nome botânico de *Ficus sp.*, e possui propriedades medicinais – não utilizada pelos *Kawahib* da TIUEWW - cujos frutos alimentam macacos e pássaros, e a exemplo do apuí de cipó também abraça e comprime a árvore na qual se hospeda, produz morte, entretanto, permite a continuidade do ciclo vegetativo (FRANKE, 1999, p. 1-6).

Sob tal contexto, a presente Tese contribui para a compreensão da territorialidade e a identidade do Coletivo *Kawahib* da TIUEWW, mediante as representações, símbolos e signos de representação que constituem os modos de vida e compõem os “marcadores territoriais”.

1.2. Os *Kawahib* de Rondônia: uma revisão dos estudos nas ciências humanas

Os apontamentos antropológicos sugerem a presença de coletivos indígenas na Gruta Arahi, nascente do Rio Cautário, localizada na TIUEWW, há pelo menos 12 mil anos (LEONEL, 1995, p. 199).

As primeiras incursões de contato com essas coletividades, com caráter mais sistematizado, aconteceram por intermédio das missões religiosas na Amazônia Ocidental aproximadamente no ano 1688, e particularmente no atual território de Rondônia em 1714, quando muitas etnias foram identificadas (HUGO, 1998[1959]). As missões religiosas tiveram forte influência política e simbólica em toda a Amazônia, especialmente aquelas comandadas pelos jesuítas, até que essas fossem expulsas em meados do Século XVIII, por determinação do Marquês de Pombal.

A presença de uma cultura exógena, representando uma nova realidade, até então desconhecida pelos indígenas, provocou consequências profundas em seu modo de vida, isso porque os processos condutores de grandes transformações culturais, materiais, psíquicas, sociais e ambientais no continente Amazônico, levou inclusive ao desaparecimento de várias etnias por fatores como: doenças de contato, escravidão, desterritorialização, ações etnocidas praticadas pelo colonizador, entre outros. Ainda é necessário advertir que outros tantos povos ficaram condenados à incorporação ao sistema econômico dominante, com isso muitas vezes perdendo não apenas as terras ancestralmente ocupadas, mas também a língua, a cultura, a referência, enquanto povos autônomos. (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 145).

Nesse aspecto, as coletividades indígenas não negam o processo histórico, mas tentam conter a ameaça de acontecimentos que possam desestabilizá-los cosmogonicamente. Os coletivos indígenas autônomos, principalmente procuram o distanciamento em relação à sociedade envolvente, enquanto os “conquistados” se apoiam na cosmogonia com vista à permanência de sua cultura e valores construídos ancestralmente.

A busca pela estabilidade é muito relativa, visto que o avizinhamo com a sociedade envolvente e a inserção de novos valores, aliado à morte dos indivíduos e a

evolução das gerações em abdicar-se das tradições, indicam risco e fragilidade desses coletivos.

Desse modo, a manutenção das formas da cosmogonia é um requisito importante para prevenirem-se dos riscos de perda de identidade cultural, em escala individual e coletiva, isto porque as coletividades indígenas *ne sont pas des sociétés immobiles, [...] sans histoire, même lorsqu'elles la nient; [...] qui modifient leur mémoire de manière à l'adapter aux nécessités du moment et conformément aux vœux et intérêts de ceux qui y occupent une position forte* (CLAVAL, 2000, p. 41)¹¹.

A qualificação *Kawahib* possui várias outras denominações oferecidas por diversos autores, como já situamos na primeira seção do capítulo inicial desta Tese. Em Rondônia, é um dos coletivos do Alto Madeira e Alto Machado e possui definição linguística como “Tupi puro [...] e como já o afirmam as relações antigas é parente muito do *Apiaká* [...] representantes principais dos seus ‘Tupis Centraes’, os *Kamayurá* das cabeceiras do Xingu formam a terceira tribu deste grupo” (NIMUENDAJÚ, 1978, p. 109 [1924]).

A designação do termo *Cavaíba*, segundo Lévi-Strauss (1996 [1955]), origina-se da expressão *Cabaíba*, devido à expulsão decorrente das lutas tribais pelos Tupi e Mundurucu e assim migraram para o Sul do Amazonas, dividindo-se em vários coletivos, sendo os mais conhecidos os *Tupi-Cavaíba* e os *Parintintin*. Nimuendajú (1978, p. 46 [1924])¹² explica que o termo “é uma composição de ‘*cab*, *caua* = vespa *ahib*(=a?)’ e designa uma pequena qualidade de vespas sociais, de cor avermelhada e muito irritáveis que também entre os moradores do Baixo Amazonas é conhecida por ‘*cauahib*’”, assim dando sentido as ações dos *Kawahib* quando se encontram ameaçados e tornam-se enfurecidos, expressando seu papel de guerreiros.

A primeira citação histórica aos *Kawahib* é datada do término do século XVIII, quando se encontravam na confluência dos rios Arinos e Juruena, formadores do Tapajós. Nimuendajú (1978 [1924]) restaurou a trajetória do coletivo ancestral denominado por Martius como “*Cabahyba*”, o qual fez uma primeira referência a esse coletivo no Tapajós em 1797.

¹¹ Não são sociedades imóveis, [...] sem história, mesmo quando negam; [...] que alteram a sua memória de maneira a adaptar às necessidades do momento e em conformidade com os seus desejos e interesses, com forte posicionamento. (Tradução Nossa)

¹² Essa compreensão do termo é dada textualmente também por Nunes Pereira (2007, p. 17 [1944]).

No Tapajós, os *Kawahib* foram expulsos por portugueses e *Munduruku* (auto-determinados *Wuy jugu* ou cortadores de cabeça) na metade do século XIX, com isso dissipando-se na direção oeste rumo ao Madeira (MENENDEZ, 1981; 1989), onde os *Parintintin* agora estão estabelecidos; mas também ao rio Machado e a região central de Rondônia em que Rondon, Nimuendajú e Lévi-Strauss encontraram outros coletivos *Kawahib*.

Segundo Nimuendajú, esses coletivos indígenas seriam descendentes dos antigos "*Cabahibas*" que, ao migrar do Alto Tapajós para o oeste, acabou dividindo-se em diversos segmentos (NIMUENDAJÚ, 1978, p. 207-208 [1924]; 1963, p. 283-284 [1948]). Os *Kawahib* da TIEWWW contatados há pouco mais de duas décadas, possuem sistemas de metades e cultura muito semelhantes aos *Tenharim*, porém possuem algumas importantes distinções quando comparados com os *Kawahib* encontrados em 1938 (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 301 [1955]; 1958, p. 332; 1962), especialmente no que se refere a "marcas corporais" permanentes e não-permanentes (pinturas específicas para rituais e guerras) e vestimentas.

Os *Kawahib* na territorialidade amazônica estão distribuídos na bacia hidrográfica do rio Madeira, sendo que no médio Madeira encontram-se os *Tenharim*, *Parintintin*, *Jiahói* e *Juma*¹³ – entendidos como *Kawahib* do norte, no Alto rio Madeira e rio Machado em Rondônia como *Kawahib* do sul - *Amondawa*, *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* e *Karipuna* (KRACKE, 2005).

Muito recente, foram contatados ou em tentativas de aproximações outros coletivos *Kawahib* em Mato Grosso (Colniza e Aripuanã) na calha do rio Madeirinha. Os relatos orais dos *Kawahib*, porém apontam que o território era muito mais extenso do que na atualidade, em virtude da demarcação de terras e com isso perderam parte de seus territórios ancestrais.

O ano de 1922 é caracterizado como o da pacificação dos *Tenharim*, cuja descrição de Nimuendajú tratava-se de um grupo isolado e muito hostil. Os *Kawahib* da TIUEWW, segundo os relatos da frente de contato na década de 1980, também possuía perfil semelhante, e sofreram intensos ataques e expedições punitivas principalmente a partir da década de 1940 (LEONEL, 1995).

¹³ Os *Juma* encontram-se atualmente na TIUEWW, Aldeia Mbawa (Alto Jamari), e há apenas 01 indivíduo masculino septuagenário e 03 filhas casadas com *Jupaú*, o que na cosmogonia *Kawahib* caminham para a extinção como grupo étnico, isso porque os seus descendentes são caracterizados como *Jupaú* – ver adiante nas seções relação de parentesco e casamento. Os *Juma* em 2009, depois de 12 anos que saíram de seu territorial ancestral (Terra Indígena Juma), visitaram-no e conforme decisão da justiça deverão fixar-se nesse território, localizado no sul do Estado do Amazonas.

Outros registros historiográficos da presença dos *Kawahib* na Amazônia remontam ao Século XIX nas obras de Brown & Lidstone (1878); Spix & Martius (1838), Hugo (1998 [1959]); Nimuendajú (1978 [1924]; 1963 [1948]; 1981); Fonseca (1981), Souza (1875); Pinkas (1887), Craig (1907), Rondon (1916; 1946; 1953); Rondon & Faria (1948) Barbosa (1945); Lévi-Strauss (1948; 1948a); Freitas (1925); Barroncas (1941); Costa (1980), em que retratam os territórios dos *Kawahib* nos estados do Pará – região do Tapajós – Sul do Amazonas (calha do rio Madeira) e Rondônia (calha do rio Machado, Urupá, Jarú, Cautário e Pacaás Novos), o que caracterizam como espaços de perambulação e de sobrevivência.

Mais recentemente através de artigos, livros, dissertações e teses, diversos autores desenvolveram abordagens com visões epistemológicas bastante amplas sobre os *Kawahib*, como é o caso de Paiva (2005) que discute as relações de pajelança sob o ponto de vista da psicologia; Peggion (1996; 2005) que aborda a dualidade das metades e o sistema de parentesco como análise antropológica; Leonel (1995) com os relatos sobre etnocídios; Sampaio (1996; 1999; 2001; 2004) com a questão linguística e os mitos; Menéndez (1981; 1989) sobre a etnohistória do Tapajós-Madeira e Tupi Centrais; Kracke (1978; 1984a; 1984b; 2005) com o postulado antropológico sobre a evolução da cultura, espaço cosmológico e dualidade; Almeida Silva (2007a; 2007b; 2007c; 2008) que oferece a discussão sobre os impactos socioculturais relacionada aos aspectos geográficos, incluindo territorialidade e representações.

Muito provavelmente ainda antes do século XVI, esses coletivos indígenas numerosos em efetivo populacional e etnias já haviam estabelecido alguma forma de contato com a sociedade não-indígena, em virtude da forte presença das missões religiosas em todo o Vale Amazônico e poderiam ser conhecidos com outras denominações.

É importante destacar que na Amazônia várias etnias desapareceram – *Arikém*, *Urupá*, etc. – e outras se encontram praticamente extintas, em decorrência do processo histórico com a sociedade envolvente, como resultado de mortes provocadas por doenças ou pelos confrontos.

Em relação aos *Kawahib* da TIUEWW, os registros da Comissão Rondon e do Ministério do Interior, do qual o órgão indígena, em 1946, estava subordinado, solicitava a interdição de uma área compreendida das nascentes e também de seringais conhecidos como Urupá, Jamari, Montenegro, Nova Floresta, Antuérpia,

Cajueiro, Jarú, Igarapé Nova Floresta, e somente na década de 1980 foi se consolidando institucionalmente.

As semelhanças culturais e linguísticas dos *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* e *Amondawa*, em razão do espaço geográfico em que se encontram, conforme a etnohistoriografia, não permite uma clara definição se tratam de um mesmo coletivo ou se são originados de outros *Kawahib*, como os *Boca-Negra*, *Boca-Preta*, *Cautário*, *Sotério*, *Karipuna*, *Cabeça-Vermelha*, *Onça*, *Parintintin*, *Acanga-Piranga*, *Jarú*, *Urupá*, *Urupá-In*, entre outros (NIMUENDAJÚ 1978 [1924]; LÉVI-STRAUSS, 1996 [1955]; LEONEL, 1995; KANINDÉ, 2002). Essas distensões provavelmente são originadas pela linguagem próxima entre os indivíduos, as “marcas corporais” e manifestações culturais com características sutilmente semelhantes.

A presença desses coletivos indígenas em Rondônia indica que eram extremamente guerreiros e hostis perante as novas frentes colonizadoras que chegaram à região, apesar de que naquela época alguns grupos já se encontravam praticamente extintos, devido aos impactos sofridos e dos constantes etnocídios. Essa hostilidade é retratada da seguinte maneira:

[...] No Madeira se falla em ataques feitos por centenas de guerreiros Parintintin e o número total de indios hostis [...], é calculado em alguns, quando não em muitos milhares. Freqüentemente ouve-se a opinião que alli se refugiaram todas as tribus antigamente conhecidas nesta região, e cita-se como habitantes dos centros entre os rios Madeira, Marmellos e Machado os Jarú, Urupá, Arára e Matanawi. Mas de todas essas tribus hoje já não existe mais nada si não alguns indivíduos civilizados. Estes restos dos Arára habitam ainda o rio Preto que desemboca junto com o Machado, no Madeira: os últimos Jarú e Urupá, foram reunidos com seus parentes, os Arikém na colônia Rodolfo Miranda, no Alto Jamary e os tres derradeiros sobreviventes da tribu Matanawi encontrei, com os restos do Torá, no Marmelos, perto da sua foz. Pode ser, porém, que conserve ainda um algum bando dessa tribu na região do rio Machadinha que despeja no Castanha, affluente do Aripuanã [...] (NIMUENDAJÚ, 1978, p. 49 [1924]) (*sic*).

A disposição dos *Kawahib* para as lutas tribais, representativamente, era estabelecer respeito frente aos demais coletivos da região, assim como uma forma de “marcação territorial” por meio do espaço de ação e de suas experiências sociocsmogônicas:

[...] Nimuendajú refere-se aos Cawahib como um grande grupo tupi que teria habitado o alto Tapajós durante o Século XVIII, dividindo-se mais tarde em vários grupos, entre eles os atuais Parintintin e Tupi-Cawahib (Nimuendajú, 1948, p. 28). É possível que os Kawahyb a que se refere a lenda Kamaiurá, sejam estes do Tapajós. Contudo, convém notar que os Kamaiurá denominam de Kawahyb as tribos reais ou imaginárias que habitam a noroeste do Xingu e que muito temem como “bravas”. (GALVÃO, 1979, p. 41).

As informações existentes, nem todas podem ser confirmadas em sua totalidade. Isso depende muito do registro memorial e da oralidade, repassada às sucessivas gerações, como um depositário de compreensão temporo-espacial em manter vivos os acontecimentos marcantes da vida, alma e cultura dos coletivos indígenas e que pelas circunstâncias de sua trajetória devido à pressão psicológica a que estiveram submetidos, nem sempre esse memorial dos eventos ocorridos em sua ancestralidade é perfeitamente completo.

Relativo aos divíduos *Kawahib* da TIUEWW se presentificam com a sociedade envolvente, através das seguintes denominações: 1) *Uru-Eu-Wau-Wau* – nome conhecido pela sociedade envolvente. Possuem duas autodenominações – *Jupaú* “os que usam jenipapo”, em referência a um antigo líder *Kawahib*, sendo a forma de se representarem perante aos demais; e *Pindobatywudjara-Gã*, cuja definição é dada pelo líder *Paiajub-Ga* da Aldeia Paiajub (Aldeia 623) como “gente que mora em floresta de palmeira ou palmeiral de babaçu” *Orbygnia speciosa*; *Amondawa* “referente a um antigo líder”. Entretanto, os *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* se referem a eles como *Ka’ia*, ou seja, macacos, em razão de conflitos existentes no passado, mas que atualmente são menos contundentes.

Nesse aspecto, os *Kawahib* da TIUEWW não permaneceram imunes ao processo histórico de avanço do modo de produção capitalista, conforme carregam em sua memória os acontecimentos que sobre eles recaíram. Desde a primeira década do Século XX, quando o Ciclo da Borracha estava no auge em Rondônia, tornaram-se estrategicamente avessos à aproximação com o elemento colonizador durante décadas.

Continuaram a sofrer perseguições com o Ciclo da Mineração e para sobreviverem empreenderam fugas, mas também se defenderam dos ataques dos invasores, e finalmente se “renderam” na década de 1980 – sem abdicarem das experiências socioespaciais adquiridas.

O registro histórico da obra de Costa citada por Leonel (1995) indica que uma série de massacres e práticas etnocidas foi praticada contra os *Kawahib* da TIUEWW, principalmente com os *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* nas localidades de Jamari/Santa Cruz/Canarana (1953), Jaru (1958), Jamari/Santa Cruz/Canarana (1962). Essa situação é retratada no depoimento do indígena Mocoxi, um Suruí que trabalhou na atração dos *Kawahib* ao constatar que “já não se faziam maloca há

muitos anos, por temerem os ataques contínuos, ‘andavam como ciganos’ (LEONEL, 1995, p. 125).

A partir de todo esse processo de violência e de luta intensa, no final da década de 1990 foi regularizada a situação fundiária da TIUEWW, porém não houve o término dos conflitos étnicos entre a sociedade envolvente e os coletivos indígenas da mencionada Terra.

A regularização ocorreu por meio de pressões de entidades internacionais quando da execução do Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil – POLONOROESTE, financiado pelo Banco Mundial no final dos anos 1980 e início da década seguinte, cujo objetivo principal era implantar estradas, núcleos urbanos e outras estruturas relacionadas à colonização de Rondônia, mas em contrapartida também permitiu a demarcação e homologação da TIUEWW¹⁴, conforme Mapa 1.

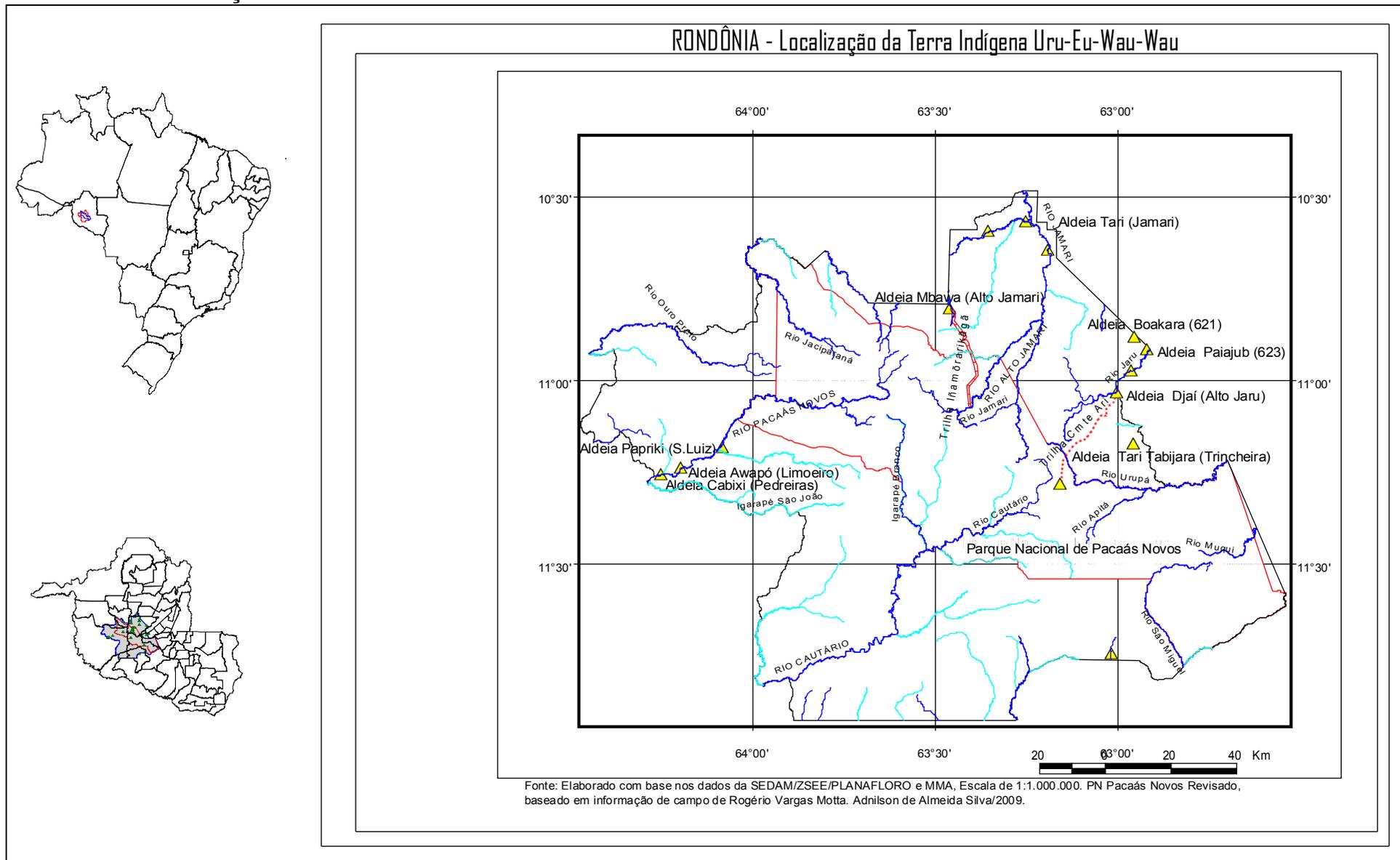
A rendição no final dos anos 1980 foi fatal para os *Kawahib* em decorrência da forte diminuição populacional, por conta de doenças, especialmente, respiratórias e conflitos com os colonizadores, mas que aos poucos apresenta crescimento vegetativo.

A regularização das terras não impediu que desde seu estabelecimento, cessassem invasões de toda ordem e que afetassem o modo de vida e a cultura desses coletivos, sendo que essas ações são frequentes e se ampliam principalmente nos anos de eleições quando diversos atores sociais tentam tirar proveito político e econômico das riquezas da terra indígena.

¹⁴ Em razão disso, esses coletivos indígenas ficaram restritos a uma parcela de seus territórios ancestrais, conforme menciona o Memorial Descritivo da TIUEWW, com o sistema de coordenadas geográficas, sendo: ao Norte: 10°23'43",04S e 63°15'3077 WGr; a Leste: 11°29'16"72S e 62°32'17",08 WGr; ao Sul: 11°50'16",06S e 63°16'42",04 WGr; a Oeste: 11°01'21",80S e 64°27'57",58 WGr. A área possui 1.867.117,80 hectares, com um perímetro de 865.153,01 metros, dos quais 590.300,28 metros de linhas naturais e 274.852,73 metros de linhas secas. Por linhas naturais entende-se limitadas por rios, montanhas, enquanto as linhas secas são aquelas demarcadas por picadões e estradas.

É principalmente, através das linhas secas que se constata maior ocorrência de invasões, o que explica em parte a grande dificuldade em promover a fiscalização e a vigilância da terra, pois é no entorno formado por pequenas, médias e grandes propriedades privadas que se dá ou é permitido o acesso à TIUEWW acentuando o desrespeito para com os indígenas que nela habitam (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 120).

Rondônia – Localização da TIUEWW



Elaborado por Adnilson de Almeida Silva/2009.

Mapa 1. Rondônia – Localização da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau

Na atualidade, conforme Tabela 1, a TIUEWW comporta pouco mais que uma centena de *Jupaú* em seis aldeias (Mbawa [Alto Jamari], Tari [Jamari], Boakara [621], Paiajub [623], Djaí [Alto Jaru], Awapó [Limoeiro]); aproximadamente uma centena e meia de *Amondawa* na Aldeia Tari Tabijara (Trincheira); em torno de três dezenas de *Oro-Win* (*Oro-Towati*) na Aldeia Papriki (São Luíz) e uma dezena de *Cabixi* na Aldeia Cabixi (Pedreiras), sendo esses de língua *Txapacura*. Constata-se ainda quatro indivíduos *Juma* que vivem na Aldeia Mbawa (Alto Jamari) e ainda um número desconhecido de indígenas autônomos como *Jurureí* e *Yvyraparakwara* – ambos possivelmente pertencentes ao Coletivo *Kawahib*.

Panorama dos coletivos indígenas da TIUEWW

Dec. Criação	Municípios	Tronco Linguístico/Etnias	Atuais Aldeias
275/91	Campo Novo de Rondônia, Cacaulândia, Nova Mamoré, Guajará-Mirim, Costa Marques, São Francisco do Guaporé, Seringueiras, São Miguel do Guaporé, Alvorada do Oeste, Mirante da Serra, Jaru, Governador Jorge Teixeira, Monte Negro. (Obs: Os <i>Kawahib</i> ocupam parte de seu antigo território ancestral, o que na atualidade corresponde principalmente aos municípios de Gov. Jorge Teixeira, Jaru, Mirante da Serra, Campo Novo de Rondônia, entretanto realizam suas ações em áreas que abrigam as esferas político-administrativas dos demais municípios citados; os <i>Txapacura</i> por sua vez situam-se na porção sul em Costa Marques e Guajará-Mirim).	<i>Kawahib</i> : Uru-Eu-Wau-Wau (autodenominados <i>Jupaú</i> ou <i>Pindobatywudjara -Gã</i>); <i>Juma</i> , <i>Amondawa</i> . Possíveis <i>Kawahib</i> : autônomos (<i>Jururei</i> , <i>Yvyraparakwara</i> e outros) <i>Txapacura</i> : Oro-Win (autodenominados <i>Oro Towati</i>), <i>Cabixi</i>	<i>Jupaú</i> : Mbawa (Alto Jamari); Tari (Jamari); Boakara (621); Paiajub (623); Djaí (Alto Jaru); Awapó (Limoeiro). <i>Amondawa</i> : Tari Tabijara (Trincheira); <i>Cabixi</i> : Cabixi (Pedreiras); <i>Oro Towati</i> : <i>Papriki</i> (São Luíz)

Org: ALMEIDA SILVA (2009) a partir de Kanindé (2002)

Tabela 1. Panorama dos coletivos indígenas da TIUEWW - Rondônia

É constatado certo desequilíbrio populacional em relação ao gênero nos *Kawahib*, em virtude do sistema de metades exogâmicas, o que interfere

diretamente na “fabricação de corpos” com o estabelecimento dos casamentos com não-indígenas – situação retratada no capítulo IV. O conceito de “fabricação de corpos” corresponde ao “conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluidos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 31), e nele se incluem os seres e não-seres.

Esse processo de desequilíbrio populacional decorreu principalmente pelas doenças de contato, existindo verdadeiras lacunas populacionais, especialmente entre os indivíduos mais idosos, detentores da cultura e memorial ancestral, com consequências sobre as atuais gerações, já que foram perdidas partes de suas histórias, conforme categorizam em afirmar.

Outro dado muito relevante é a retomada do crescimento populacional, particularmente verificado nos anos com menor pressão, principalmente psicológica, sobre os coletivos indígenas da TIUEWW, evitando que os indígenas dediquem-se exclusivamente aos combatentes e passem mais tempo com suas famílias, com isso estreitando as relações de afeto e amizade. Logo, representativa e presentificadamente, o nascimento de uma criança exerce influência sobre o Coletivo, sendo entendida como a continuidade e permanência de seus valores cosmogônicos.

1.3. O caminhar teórico e a revisão bibliográfica

Fundamentamos a tese, a partir das formas simbólicas abordadas por Cassirer, que oferecem a possibilidade de discutir a temática indígena na Geografia. As formas simbólicas constituem-se como Fenomenologia, e inserem-se como proposta metodológica para compreender a ação humana no espaço, em que essa se apresenta como desencadeadora de abordagens que dão sustentação epistêmica para o desenvolvimento de trabalhos da Nova Geografia Cultural, considerando as vivências sensíveis do ser humano.

A consciência, na abordagem fenomenológica, sempre é consciência de alguma coisa, e como tal é marcada pela análise intencional e descritiva da consciência. Nessa análise consideram-se as definições quanto às relações essenciais entre atos mentais e mundo externo, ou seja, a investigação no mundo das exterioridades e objetos identificando os aspectos imutáveis da percepção dos

objetos e a produção de atributos da realidade de modo a qualificá-lo ou percebê-lo ou ainda pela percepção que fazemos em relação ao mundo. É o ser e se fazer representar no mundo, é o representar-se e ser representado no mundo.

O nosso trabalho parte da interpretação dada por Cassirer (1874-1945), filósofo judeu-alemão¹⁵ e autor de diversas obras e cuja contribuição está concretizada na filosofia da cultura na qual desenvolveu a teoria dos símbolos e formas simbólicas que revelam o fato mítico, estético e social.

Seu pensamento influenciou outros pensadores como Heidegger, bem como é referencial em diversas áreas do conhecimento como: Antropologia, Geografia, História, Matemática, Sociologia, entre outros estudos transversais como estética, linguagem e religião. Dentre as grandes obras de referência epistemológica, situam-se: Filosofia das Formas Simbólicas, Linguagem e Mito, Indivíduo e Cosmos, As ciências da cultura, O mito do Estado, entre outras.

Cassirer desenvolveu uma série de conceitos, alguns destacados em nossa abordagem interpretativa, tais como: espaço de ação, formas simbólicas, pregnância simbólica, linguagem, substância, formas e função.

Cassirer trabalha com uma fenomenologia específica na perspectiva do espaço-ação, motivada pelas representações e formas simbólicas, nas quais o ser humano está inserido no mundo. Sua abordagem encontra reconhecimento no mundo do espírito sendo possibilitada pela motivação e causalidade, isto é, a explicação motivadora está contida na compreensão oferecida pela lógica, relacionando-se sobre o *ser* e não sobre o *dever ser*, em que a compreensão das coisas respalda-se na existência concomitante do real e ideal, caracterizando-se como existência fenomenal.

Em Cassirer, podemos constatar que o conhecimento é filtrado por nossa percepção atual e a precedente, marcado pela dinamicidade evolutiva, isto é, incorpora vivências ulteriores com experiências antecedentes, como processos de aprendizagem, não sendo um mero processo de imitação mental da realidade.

¹⁵ Devido a sua descendência, foi obrigado a abandonar a Alemanha após a ascensão do poder nazista. Foi professor das Universidades de Hamburgo (Alemanha), Gotemburgo (Suécia), Yale e Columbia (Estados Unidos). Sua obra mais conhecida é Filosofia das Formas Simbólicas editada em 03 volumes (Linguagem, Pensamento Mítico e Fenomenologia do Reconhecimento), entretanto escreveu obras que receberam versões em inglês, português e espanhol. Em língua italiana foram realizadas algumas obras que retratam sobre o legado intelectual de Cassirer.

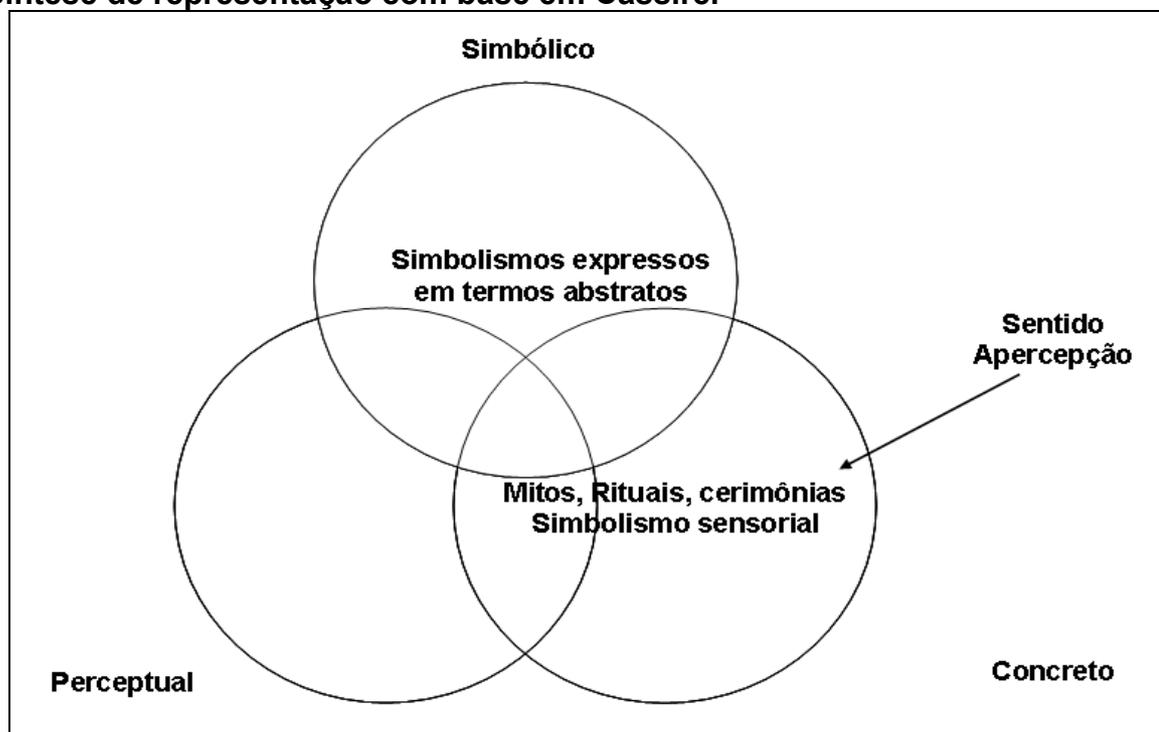
As contribuições filosóficas de Cassirer tem sido importantes meios para discussão e abordagens sobre questões relacionadas à linguagem, mitos, espiritualidade, entre outras conexões interpretativas.

Na obra “Ensaio sobre o Homem”, Cassirer (1994, p. 96-141 [1944]) compreende que o fenômeno se realiza em três modos que evoluem gradualmente para que se realize o conhecimento: o concreto (ideal), o perceptual (sensorial) e o simbólico que sintetiza os dois anteriores e atua como intermediário entre espírito e matéria.

No modo concreto ou expressivo, Cassirer considera que a compreensão não está dissociada do que é visto, ouvido, tocado e que as emoções valorizam as coisas pela aparência e estabelecem diretamente as relações espaço-tempo.

O modo perceptual é o *lócus* em que as coisas se organizam com qualidade e estabelece-se ordenadamente no espaço tempo. Nele se realizam as características distintas do significado, isto é, o percebido torna-se interpretado a partir dos signos detectados e gerados pelos sentidos, sendo uma informação privilegiada que soma a outros dados sensoriais específicos e que serve de orientação dentro do ambiente percebido, ou seja, é a base para a representação do mundo.

Síntese de representação com base em Cassirer



Fonte: Cassirer (1994 [1944]).

Figura 3. Síntese de representação com base em Cassirer

O modo simbólico é definido como o ambiente conhecido ou experimentado indiretamente pela análise interpretativa das representações simbólicas, que não possuem obrigatoriamente vínculo com a experiência vivida, mas que guarda familiarização (apresentação) com o conhecimento abstrato (representação), conforme Cassirer (1992, p. 239 [1925]; 1968, p.42-116 [1944]).

Sinteticamente, esses três modos progressivos apresentados na Figura 3 podem ser representados da seguinte forma, embora em níveis distintos qualitativamente, encontram-se interligados, e constata-se que tais diferenças refletem novos olhares em relação à vivência e à experiência transcorrida e o presente.

Podemos inferir que se trata de um processo que versa sobre o decompor e agregar a experiência como formato simbólico, em que por meio dos símbolos a informação sensorial é manifestada em sentido, sendo esse atribuído como uma metodologia de análise de espaço, tempo e causalidade, o que se caracteriza como forma simbólica, ou seja:

[...] a energia do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente [...] a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se nos apresentam como outras tantas formas simbólicas particulares [...] (CASSIRER, 1975, p. 163 [1956]).

Em Cassirer, a proposta da explicação para a informação dos sentidos ou sensorial está apoiada e influenciada pelo contexto cultural, em que nenhum grau de conhecimento ou de experiência sucumbe-se após serem adquiridos, igualmente os conceitos anteriormente se integram e atingem um novo atributo de representação.

Essa nova atribuição possibilita a ampliação da cultura em geral e da ciência em singularidade como processo de construção contínua de tempos no espaço (ideia) e de vivências do espaço concreto (vida) para o espaço perceptivo e abstrato.

Esses elementos em Cassirer, por sua vez, qualificam o espaço heterogeneamente como um fenômeno basilar da vivência de qualquer coletivo humano, não se limitando apenas às sociedades tradicionais¹⁶, como exprime

¹⁶ O termo tradicional utilizado nesta Tese é aplicado às demais coletividades, cujo modo de vida ou experiências socioespaciais é marcado pela lógica de relações estreitas com o meio. Assim, constitui-se como uma visão e interpretação do mundo, cujos valores de formas, representação simbólica e presentificação são distintas daqueles da sociedade envolvente, porque se fundamenta no contexto da sobrevivência material e espiritual na espacialidade e/ou territorialidade e encontra-se desvinculada da ideia de apropriação dos recursos com finalidade econômica. Logo, possui certa proximidade conceitual com os indivíduos indígenas.

Cassirer (1968, p. 194 [1944]).

Arrazoadamente, essa compreensão possibilita o encontro de relação entre o *Eu* e o *Tu*, entre *Eu* e o *Outro Eu*, em que o *Outro* deixa de ser tipo, objeto e torna-se conhecido com nome e história cessando o estranhamento. Desse modo, conforme Cassirer (1968, p. 71[1944]) já não se trata mais do homem lúdico ou *animal rationale*, mas do *animal symbolicum* com as qualidades de realizar-se e representar-se perante o mundo através de seu espaço de ação.

É preciso ressaltar que a caracterização do homem como *animal rationale* ou *animal symbolicum* refere-se a um problema de tradução, pois na verdade trata-se do ser humano e do indivíduo, e isso comporta uma visão e concepção ocidentalizada. Em se tratando de coletivos indígenas, a explicação sobre o indivíduo não é completa, isso porque essas coletividades entendem o ser humano como o *Eu*, o *Outro Eu*, cuja atribuição ocorre com a “fabricação de corpos” e dá o sentido da pluralidade ou o *Nós*, ou seja, a configuração do indivíduo.

Em suas obras, Cassirer assim como Langer (1967, p. 8; 2004 [1942]; 2006 [1953]) definem que homem em sua trajetória histórica é um ser que se encontra essencialmente sob a égide dos símbolos e deles se utilizam em sua forma material, assim como seu pensamento é simbólico e enraizado na natureza humana como elemento principal nas ações de vida e conhecimento. Pode-se depreender que nessas questões, o símbolo e a forma simbólica possuem uma ritualística lógica comum.

A análise das formas simbólicas, em Cassirer, nas quais ocorre o discurso humano está sustentada em três formas peculiares: *Sprache* (linguagem), *Mythos* (mito) e *Erkenntnis* (conhecimento), que constitui o símbolo como campo mediador entre o espírito e a essência, isso porque o símbolo é imprescindível que arremete a todas as disciplinas como forma *a priori* do espírito humano e se presentifica em tudo que o homem constrói através das experiências no espaço de ação, de modo que a intensidade é motivada emocionalmente pelas formas e representações inerentes ao símbolo.

Sob tal contexto, a linguagem é expressa por meio de um sistema de símbolos que serve como mediação comunicativa entre os homens, cuja importância no mundo humano possibilita ao homem um papel ativo e não somente um mero receptor dos fenômenos físicos da natureza, porque ele se coloca no mundo e ao mundo do pensamento. Com isso, a linguagem simbólica possibilita também uma

relação análoga com o inatingível, ou seja, com o não-ser, caracterizando-se como “as coisas do mundo, que existem no mundo como aparente, como fenômeno, como elas se apresentam” (CASSIRER, 1994, p. 81-96 [1944]).

Em sua argumentação, Cassirer (1953-1957, p. 40-80 [1929]) propõe alguns enunciados para as formas simbólicas, tais como: a) cada forma simbólica¹⁷ é investida de qualidade como condição da possibilidade de referência ao objeto; b) há uma gradação sistemática de abstração na série de formas, cujo apogeu simbólico é representado pela ciência; c) cada campo do simbólico é detentor de uma atitude totalizante; e d) há uma pretensão de absolutividade inerente a todas elas. Assim, sua teoria permite que a crítica da razão se realize como crítica da cultura.

Esses quatro enunciados fundam o gradil simbólico da experiência humana, o que faz com que o homem desprenda de sua racionalidade e transcenda para o simbólico, com isso unifica todos os níveis gnosiológicos, da religião à arte, em que tudo apreendido como criação humana, porque como posse humana do mundo, essa criação ocorre por meio das conexões de suas formas simbólicas (CASSIRER, 1994, p. 60-62 [1944]). Desta maneira, estabelece-se a convivência epistemológica entre a subjetividade e a objetividade como fenômeno da compreensão e apreensão da realidade por meio das representações e formas simbólicas.

Essa percepção existente na concepção *cassireriana* de cultura edificada pelas experiências socioespaciais por meio do simbólico, apresenta-se como nossa síntese metodológica. Entretanto, é necessário enfatizar a existência de outras concepções sobre o conceito de cultura em outras matrizes filosóficas e epistemológicas, que podem contribuir para o debate sobre essa questão conceitual.

No campo da Antropologia, Schneider (1968), White (1978) e Geertz (1983; 2004) possuem o entendimento que a cultura se realiza a partir de um sistema de símbolos e de significados. Portanto, torna-se representação e presentificação, visto que o comportamento humano tem origem na utilização dos símbolos. Os desdobramentos da cultura nessa área do conhecimento priorizam os sistemas simbólicos, visto que:

Todo comportamento humano se origina no uso de símbolos. Foi o símbolo que transformou nossos ancestrais antropóides em homens e fê-los humanos. Todas as civilizações se espalharam e perpetuaram somente pelo uso de símbolos [...] Toda cultura depende de símbolos. É o exercício da

¹⁷ Nossa interpretação é de que os indivíduos são e carregam consigo infindas formas simbólicas com seus múltiplos significados e formam uma totalidade. Enquanto no indivíduo, o nível de apreensão dessas morfologias não possui a mesma interação e ocorrem compartimentadamente.

faculdade de simbolização que cria a cultura e o uso de símbolos que torna possível a sua perpetuação. Sem o símbolo não haveria cultura, e o homem seria apenas animal, não um ser humano [...]. O comportamento humano é o comportamento simbólico (WHITE, 1970 [1955] *apud* LARAIA (2008, p. 55 [1986])).

Do mesmo modo ocorre na Psicologia, Jung (1986, p. 18-21 [1952]) considera que o homem decodifica símbolos e significados a partir da realidade encontrada em seu meio e que esse se torna consciente à medida que mentalmente constrói individual e coletivamente suas concepções de mundo, isso porque quando compreende a si mesmo, também compreende a exterioridade do seu mundo para que possa sobreviver.

Assim, tem-se que a realidade é construída socialmente e entendida como o compreendido, o interpretado, o comunicado. Então, a realidade não é única, é multidimensional e existem tantas realidades quantas forem as suas interpretações, linguagens e comunicações, conforme contextualiza Gil (1999, p. 20-30) e Triviños (1992, p. 25-30), em que o sujeito/ator é reconhecidamente importante no processo de construção do conhecimento.

A estruturação do nosso trabalho, para melhor compreensão está imbricada em três princípios que julgamos fundamentais ao desenvolvimento da temática: as formas simbólicas, a construção da territorialidade, as inter-relações entre os coletivos humanos.

O primeiro princípio focaliza as representações como dialética e responsável pela construção do conhecimento humano, atuando como elemento explicativo da análise geográfica através da inter-relação da materialidade dos objetos e a imaterialidade construída pela cosmogonia indígena. De modo que a base conceitual está assentada nas concepções de espaço de ação (CASSIRER, 1968, p. 40-50 [1944]) e formas simbólicas (CASSIRER, 1953-1957, p. 20-249 [1929]).

Com ênfase na expressão *cassireriana*, a pesquisa procurou compreender os “marcadores territoriais” como dados indispensáveis à compreensão da cultura e às múltiplas relações de defesa e legitimidade do território, as formas simbólicas como construtoras da cosmogonia e modo de vida *Kawahib*.

Em tal contexto, lançamos mão da ideia de “marcadores territoriais”, como entendimento de análise e compreensão das relações estruturantes marcadas por padrões sociais e necessidades de um coletivo com a aplicabilidade:

[...] das formas diversas, antagônicas ou complementares, que participam na escolha dos espaços e na construção das formas sociais impostas [...]

implicando o conhecimento, as concepções e as utilizações sociais dos territórios [...] das técnicas adotadas para levar a cabo a estruturação das formas e das práticas sociais: territórios, identidades, concepções e práticas [...] (HENRIQUES, 2003, p. 03).

Nesse caso, o geográfico por meio dos “marcadores territoriais” torna-se um dos componentes da representação e da forma simbólica, cuja legitimação é primordial ao conhecimento imaginário, possibilita interpretar o espaço e sua origem ocorre

[...] a partir da reprodução de uma imagem visual, que substitui o real através da lembrança, provocada por fragmentos do real. O objeto pode ter sido anteriormente percebido, como pode ser novo, produzido pelas capacidades criativas e a representação [...] (KOZEL, 2004, p. 223).

O segundo princípio está relacionado ao primeiro e apresenta a territorialidade como resultante do espaço de ação e experiências socioespaciais como realidade material e imaterial construída simbolicamente pelos *Kawahib*.

O terceiro princípio é concebido a partir das inter-relações entre os coletivos humanos, e está relacionado aos princípios anteriores, em que o estabelecimento das relações entre os coletivos distintos realizam e possibilitam a gênese de marcas – identidade e cultura - no espaço e contribuem profundamente tanto no pertencimento, quanto para a modificação do modo de vida e cultura de determinada coletividade.

O entendimento desses três princípios que serão discorridos ao longo da Tese, como elementos das formas e representações simbólicas não podem ser concebidos de maneira isolada, pois se apresentam dinamicamente e sua compreensão está sustentada em múltiplas relações de análise, incluindo-se a variável tempo-espaço.

Nesse sentido, discutimos a relação entre identidade e territorialidade indígena dos *Kawahib* da TIUEWW através do desenvolvimento de trabalho de campo e o estabelecimento de diálogo com outras áreas do conhecimento, tendo como fundamento inicial as obras antropológicas de Menéndez (1989), Kracke (1978, 1984a e 1984b), Peggion (2005), Paiva (2005), entre outros.

O elemento teórico motivador inicial de nossa argumentação insere-se no contexto da teoria das “formas simbólicas” e do “espaço de ação” (CASSIRER, 1978 [1944], 1951, 1968 [1944], 1994), em que o “divíduo” (STRATHERN, 2006, p. 40-41), com o pensamento “cosmomórfico” em seu “microcosmo” (LEENHARDT, 1937; 1995; 1997, p. 72 [1947]), são portadores da “aura afetual” e a “participação mística”

(LÉVY-BRÜHL, 1957; 2003), que formam a “totalidade do ser” (LÓPEZ, 2006, p. 362) em sua relação com a paisagem.

Essa relação é intrínseca, uma vez que o indivíduo compõe a própria paisagem, com isso oferece as possibilidades necessárias para a qualificação da cultura, identidade e territorialidade. A proposição ainda se inter-relaciona com a ideia de “marcadores territoriais” categorizada inicialmente por Henriques (2003; 2004)¹⁸ e ampliada por nós no presente trabalho.

Com base nesses conceitos, analisamos os processos geográficos e culturais a partir da identificação dos “marcadores territoriais” vivos, simbólicos, fabricados, históricos, musicais e funcionais, conforme conceituados por Henriques (2003, p. 9-12), como definição da “originalidade dos territórios, impondo a sua própria estrutura e a afirmação da autonomia de cada um dos participantes”.

1.4. Procedimentos metodológicos

O presente trabalho se desenvolveu em quatro macro-etapas distintas: 1) a reflexão teórica; 2) a relação com entidades indígenas e indigenistas; 3) a realização da pesquisa participante; 4) análise interpretativa dos dados e informações. Essas etapas são integradas, pois uma não se sobrepõe a outra em termos de importância para o estabelecimento de relações epistemológicas, sendo que as etapas igualmente não ficaram estanques, visto que se buscou a interdisciplinaridade e interreferencialidade de procedimentos para obtenção de resultados.

1.4.1. Caminhos e reflexões

A primeira macro-etapa transcorreu com o aprofundamento das reflexões quanto às questões epistemológicas e aproximação teórica por meio das discussões suscitadas em salas de aula, com o estabelecimento de leituras de obras desenvolvidas por teóricos das mais diversas áreas do conhecimento.

Esse momento foi imprescindível para subsidiar a elaboração da teoria ou de sua teorização a partir da temática proposta para a Tese, com ênfase na análise geográfica dos “marcadores territoriais”, seus sentidos e seus significados da

¹⁸ Isabel Castro Henriques, é uma historiadora portuguesa, com trabalhos desenvolvidos na África, especialmente em Angola relacionados aos coletivos *Luba* e *Dembo*, ao lado de Cassirer são as principais referências de construção da Tese. No caso dessa autora, ela desenvolve a ideia de “marcadores territoriais”, não como conceito, mas como uma possibilidade de entender certos aspectos simbólicos que marcam a territorialidade e identidade nos séculos XIX e XX.

construção, forma e representação simbólicas e presentificação do universo cosmogônico dos *Kawahib* da TIUEWW.

Uma das grandes questões de nossa preocupação situa-se no fato concreto que certos procedimentos e conceitos não se coadunam com o realizar pesquisa com coletivos indígenas. Isto porque os procedimentos e conceitos foram elaborados e formatados dentro de uma visão clássica de sociedade complexa, ocidentalizada, em que em inúmeras ocasiões não considera efetivamente esses coletivos como indivíduos com sua visão particular de mundo, mas como meros “objetos” de pesquisa. Com isso, o trabalho desenvolveu-se através das trocas de diálogos, ou melhor, de *moronguetá* (conversas ou bate-papos) em que o pesquisador e os indivíduos indígenas estabelecem relações abertas de comunicação.

1.4.2. O caminhar entre paredes

A segunda macro-etapa efetivou-se com um minucioso levantamento bibliográfico e documental em órgãos públicos, bibliotecas e entidades indigenistas e socioambientais, como a FUNAI, Conselho Indigenista Missionário - CIMI, Instituto Socioambiental – ISA, Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental, entre outras¹⁹. Outros meios de acessibilidade foram consultados, tais como sites específicos sobre Antropologia, Etnologia, Sociologia, Geografia, além de revistas especializadas e diálogos com pesquisadores e estudiosos da temática, com isso obteve-se o suporte indispensável ao entendimento e o aprofundamento sobre as questões indígenas.

Esse momento é caracterizado pela concretização da investigação através dos chamados canais formais, onde o processo de comunicação, embora se

¹⁹ De modo geral, em Rondônia tivemos acesso direto ou indiretamente a órgãos como: Sistema de Vigilância da Amazônia – SIVAM, Sistema de Proteção da Amazônia – SIPAM, Secretária de Estado de Desenvolvimento Ambiental – SEDAM, FUNAI, entre outros.

Outras importantes fontes foram conseguidas junto a organizações não governamentais, como Associação de Defesa Etnoambiental - Kanindé, Instituto Socioambiental – ISA, Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia – IMAZON, que possibilitaram o acesso de dados para a elaboração da Tese.

Disponibilizamos ainda de um pequeno banco de dados próprio, construído no período de nossa passagem no Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia da Universidade Federal de Rondônia, que foi muito proveitoso, especialmente para a elaboração dos mapas presentes na Tese e indispensável para demonstrar os “marcadores territoriais” físicos ou fixos. Na elaboração dos mapas, utilizamos como ferramenta cartográfica o Software ArcView Gis 3.2, que se apresenta como um interessante instrumento que permite aprofundar a análise.

Outra questão relevante para a concretização da Tese foi a autorização dada pela FUNAI-Brasília, após o projeto de pesquisa ser aprovado através dos pareceres do COMÉTICA-UFPR, do CNS, da CONEP e do CNPq, que embora burocratizante possui a finalidade de resguardar os interesses dos indivíduos indígenas e, de certo modo, resguardar o pesquisador de eventuais dissabores.

contextualize como lento, é necessário para a memória e a disseminação de informações junto aos órgãos oficiais, públicos e não-governamentais. Esses canais, por serem permanentes, possuem uma série de informações imprescindíveis, como fontes secundárias, dando o sustentáculo para a análise e discussão do tema presente na Tese.

1.4.3. O caminho trilhado na metodologia da pesquisa participante

A terceira macro-etapa metodológica efetivou-se com a execução de atividade em campo, fundamentada no conceito da pesquisa participante, com o propósito de conhecer os aspectos do modo de vida do Coletivo *Kawahib* da TIEWW e sua relação com a representação e os “marcadores territoriais”.

Optamos por desenvolver a Tese por meio desta metodologia, por considerá-la como mais próxima daquilo que propomos, ou seja, no entendimento das experiências sociocosmogônicas e socioespaciais em suas formas e representações simbólicas e presentificações.

Além disso, a metodologia da pesquisa participante oferece uma base anteriormente avaliada com sucesso em Boas, Malinowski, Evans-Pritchard, Geertz, Cardoso de Oliveira, Borda, Thiollent, Bosco Pinto, Acosta, Briceño, entre outros.

Salienta-se, no entanto, que esses autores possuíam premissas epistemológicas e filosóficas distintas, revelando o momento histórico e científico e o pensamento de suas épocas. A metodologia é definida por Costa (1995, p. 133), como:

[...] o principal instrumento de pesquisa, é o investigador, num contacto directo, frequente e prolongado com os actores sociais e os seus contextos; as diversas técnicas reforçam-se, sendo sujeitas a uma constante vigilância e adaptação segundo as reacções e as situações. ‘A natureza específica dos procedimentos do método de campo impõe-lhes que, para adquirirem pertinência e rigor, tenham que ser, necessariamente, diversificadas e flexíveis’ [...] (sic).

Em um trabalho de pesquisa com base nessa metodologia, é sempre bom rememorar os ensinamentos antropológicos, sociológicos, históricos e geográficos quando abarcam coletividades humanas com concepções de mundo distintas das nossas:

[...] Conhecer bem a teoria científica e estar a par de suas últimas descobertas não significa estar sobrecarregado de idéias preconcebidas [...]. As idéias preconcebidas são perniciosas a qualquer estudo científico; a capacidade de levantar problemas, no entanto, constitui uma das maiores virtudes do cientista – esses problemas são revelados ao observador

através de seus estudos teóricos. [...] nesse tipo de pesquisa, recomenda-se [...] que de vez em quando deixe de lado máquina fotográfica, lápis e caderno, e participe pessoalmente do que está acontecendo. Ele pode tomar parte nos jogos dos nativos, acompanhá-los em suas visitas e passeios, ou sentar-se com eles, ouvindo e participando das conversas [...] (MALINOWSKI, 1984, p. 22-31)

Nessa construção metodológica é necessário o estabelecimento de relações entre o pesquisador com os indivíduos e coletivos partilhando de suas vivências cosmogônicas e experiências socioespaciais, como processo de reflexão.

[...] O antropólogo e o nativo são entidades de mesma espécie e condição: são ambos humanos, e estão ambos instalados em suas culturas respectivas, que podem, eventualmente, ser a mesma. Mas é aqui que o jogo começa a ficar interessante, ou melhor, estranho. Ainda quando antropólogo e nativo compartilham a mesma cultura, a relação de sentido entre os dois discursos diferencia tal comunidade: a relação do antropólogo com sua cultura e a do nativo com a dele não é exatamente a mesma. O que faz do nativo um nativo é a pressuposição, por parte do antropólogo, de que a relação do primeiro com sua cultura é natural, isto é, intrínseca e espontânea, e, se possível, não reflexiva; melhor ainda se for inconsciente. O nativo exprime sua cultura em seu discurso; o antropólogo também, mas, se ele pretende ser outra coisa que um nativo, deve poder exprimir sua cultura culturalmente, isto é, reflexiva, condicional e conscientemente. Sua cultura se acha contida, nas duas acepções da palavra, na relação de sentido que seu discurso estabelece com o discurso do nativo. Já o discurso do nativo, este está contido univocamente, encerrado em sua própria cultura. O antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado pela sua [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.114).

Ao analisar a pesquisa participante, Brandão (1987, p. 42-45) tem o entendimento que sua característica consiste no encontro de dois importantes aspectos marcados entre o reconhecimento da similitude e da diferença entre o pesquisador e o coletivo, o que possibilita o estabelecimento do diálogo, pois oferece uma responsabilidade funcional através da realidade concreta.

Esta pesquisa consistiu em idas a campo, incluindo os locais atuais de moradia, e a espaços sagrados ancestrais dos *Kawahib* da TIEWW, estabelecendo-se com os indivíduos *Amondawa* e *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* relações científicas e pessoais profundas, notadamente com as manifestações culturais.

Essas manifestações constituem-se o epicentro para o entendimento do significado dos “marcadores territoriais” como elementos geradores e contribuintes da defesa territorial e da utilização pelos indígenas de seus bens naturais, assim como de sua manutenção.

A pesquisa participante envolve uma matriz metodológica marcada por peculiaridades que conferem autenticidade e compromisso, anti-dogmatismo,

restituição sistemática do conhecimento produzido e o *feedback* entre o pesquisador, os indivíduos e a coletividade.

Esse caráter da pesquisa é indispensável à liberdade do pesquisador em sua atuação, não o aprisionando a rígidos esquemas de análise, ao contrário possibilita-lhe apreciar a importância do meio cultural como articuladora de técnicas simples, com o respeito ao cotidiano das coletividades através de uma linguagem acessível a todos e da utilização de instrumentais locais.

A pesquisa participante tem ainda como características algumas coordenadas metodológicas estabelecidas, notabilizando-se pela flexibilidade e adaptação aos mais diversos contextos e situações.

1.4.3.1. Instrumentos de apoio à pesquisa participante

Durante a realização da pesquisa participante, em razão de sua flexibilidade, foram congregadas novas técnicas, ainda que apresente validade estritamente local e presentes no decorrer desta Tese. Nesse sentido, utilizamos do enunciado epistemológico de Garvey (1979, p. 19-32), o qual dispõe que todas as etapas de atividades que compreende uma pesquisa, desde sua concepção até o resultado final são aceitos como integrantes do conhecimento científico.

Destarte, a pesquisa participante possui um corpo identitário, entendido como de natureza aplicada, pois gera conhecimento para o aprendizado e voltado a um tema específico que envolve também concepções e interesses locais. Seu contexto situa-se no campo da Fenomenologia, portanto a pesquisa é também qualitativa e descritiva, ou seja, estabelece uma relação de interpretação dos fenômenos e atributos de significados entre o mundo real e o indivíduo, constituindo um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do indivíduo, que não pode ser traduzido estatisticamente.

Como instrumentalização metodológica, o pesquisador, os indivíduos e o coletivo não se apartam, antes evoluem e transformam as mais variadas condições encontradas, dado a sua essência de informalidade, ou melhor, pelos canais informais, como “colégios invisíveis” (PRICE, 1979), ou “círculos sociais” (CRANE, 1972; KADUSHIN, 1976), ou ainda “redes científicas” (LATOUR, 1994).

Os canais informais justificam-se como uma técnica de comunicação dinâmica e seletiva, em razão da interatividade efetiva entre o pesquisador e o

coletivo, não tendo um caráter de pesquisa com formulação estruturada. Portanto, não necessita de controle, o que no caso dos coletivos indígenas constituem-se em uma valiosa ferramenta de relação e intercâmbio social.

Assim, é estabelecida a relação não como indivíduo-objeto, mas de forma direta entre pesquisador, os indivíduos e o coletivo, de modo a integrar uma “totalidade” e o resultado do trabalho se insere nesse mesmo contexto.

Em outra expressão, podemos afirmar que ambos são, de fato, autores do mesmo trabalho e revestidos de importâncias idênticas, em que algumas questões são abordadas ao longo da Tese, umas com maior e outras com menor nível de profundidade, didaticamente separadas, mas que indissociadamente integradas e permitem a reflexão para o entendimento e os arranjos dos “marcadores territoriais”, tais como:

- 1) A importância do território, onde vivem, para a cultura;
- 2) A importância das histórias simbólicas e narrativas míticas indígenas na afirmação da cosmogonia;
- 3) A relevância da dança, rituais e músicas como formas e representações simbólicas;
- 4) A influência de outras culturas no modo de vida do Coletivo *Kawahib* da TIUEWW;
- 5) A preservação da história e a cultura dos antepassados;
- 6) O significado e o sentido de caminhar na floresta e as visitas às antigas malocas;
- 7) A importância da natureza para o modo de vida do Coletivo;
- 8) A importância da forma simbólica e seu significado como elemento fenomênico da identidade corporal;
- 9) O entendimento do ser humano indígena no passado e na atualidade;
- 10) A origem cosmogônica do Coletivo;
- 11) A relação do Coletivo indígena com a exterioridade da sociedade envolvente;
- 12) O sentido de pensamento dos não-indígenas atribuído ao Coletivo indígena, a partir do olhar desse Coletivo;
- 13) O sentido de pensamento do Coletivo indígena em relação aos não-indígenas;

- 14) O sentido e significado das formas simbólicas na defesa do território;
- 15) O sentido e o significado das pesquisas sobre o Coletivo indígena;
- 16) O sentido e o significado das pesquisas indígenas sobre o Coletivo indígena;
- 17) O envolvimento e o processo de vivência e produção do conhecimento do pesquisador para com o Coletivo.

Essas questões serviram para nortear a pesquisa em campo, compondo o arcabouço preparatório para as etapas de realização das atividades, que consistiu em:

- 1) Arranjo institucional com o envolvimento e a discussão do projeto de pesquisa com a coletividade indígena e seus representantes; esclarecimento de dúvidas quanto ao propósito da pesquisa; planejamento dos locais a serem visitados e estudados; atividades de acompanhamento aos indígenas em sua cotidianidade;
- 2) Aproximação com as lideranças e interlocutores *Amondawa* e *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* que atuam como intérpretes das línguas *Kawahib* e portuguesa, para discorrer sobre a temática proposta: atividades culturais, universo simbólico, entre outros etc. O objetivo traçado foi o de identificar o tipo e natureza histórica e a vivência no presente no contexto da territorialidade, possibilitando analisar a constituição cultural,êmica e étnica do Coletivo *Kawahib* como parte integrante na definição dos “marcadores territoriais”;
- 3) Conhecimento através da ação, envolvendo a análise da pesquisa, com posterior devolução de seus resultados aos coletivos para discussão e incorporação/rejeição das ideias desenvolvidas no trabalho, firmando o *feedback* entre o pesquisador e o Coletivo *Kawahib* da TIUEWW.

A pesquisa realizada com os *Kawahib* da TIEWW, em Rondônia, foi construída tendo como princípios basilares:

- 1) O respeito aos valores cosmogônicos,êmicos e éticos da cultura *Kawahib*;

- 2) O estabelecimento de uma linguagem inteligível consonante à cotidianidade dos *Kawahib*, como colaboradores e protagonistas na construção da pesquisa;
- 3) Respeito aos saberes ancestrais dos *Kawahib*;
- 4) Tomada de decisões em conformidade com os valores culturais do Coletivo *Kawahib*.
- 5) Validação dos resultados, com retorno do material escrito, gravado e deglavado, fotografado, entre outros;

A pesquisa participante foi realizada através de memorização do pesquisador, entretanto, em alguns eventos ocorreu a utilização de instrumentais de campo de baixo custo e de fácil operacionalidade, como:

- 1) Gravador de voz e imagem, máquina fotográfica, em que se procurou respeitar os valores da cultura *Kawahib* e com o consentimento do Coletivo;
- 2) Bloco de anotações em forma de diário de campo para obtenção das informações;
- 3) Transcrição dos *moronguetá* (roda de conversas ou bate-papo informal) que acontecem geralmente ao entardecer;
- 4) Transcrição das informalidades obtidas nas atividades do cotidiano dos *Kawahib*;
- 5) Interpretação das manifestações artísticas dos indivíduos e de mapas de reconhecimento previamente elaborados, em que se discutiu a toponímia (rios e aldeias) presente na territorialidade *Kawahib*;
- 6) Caminhadas em trilhas antigas e visitas aos locais de incalculável valor simbólico com suas formas, representações e presentificações, além das atuais aldeias em que se vivenciou a cotidianidade dos *Kawahib*.

1.4.4. A retirada de pedras do caminho

A quarta e última macro-etapa consistiu na análise das informações secundárias obtidas através das referências bibliográficas e documentais com as informações primárias, as quais foram adquiridas em campo com a pesquisa participante e percepções acerca do cotidiano e ambiente, situando as inter-relações

com a fundamentação teórica, ou seja, a construção da Tese propriamente dita. Na realidade, tratou-se essencialmente de atividade em escritório, que incidiu ainda na preparação e elaboração das representações cartográficas convencionais e outros instrumentos necessários à apresentação da Tese.

1.5. Panorama geral dos caminhos e trilhas percorridas

A pesquisa foi conduzida a partir do roteiro metodológico, obedecendo a formalidade metodológica, com o objetivo de dinamizar o tempo de preparação, execução, consolidação e apresentação da Tese. Essa formalidade é composta pelo arcabouço de atividades apresentado na Figura 4, que tem o desígnio de demonstrar os caminhos e trilhas percorridas pelo pesquisador e serviu como norteador de nossos estudos.

Trilhas da pesquisa

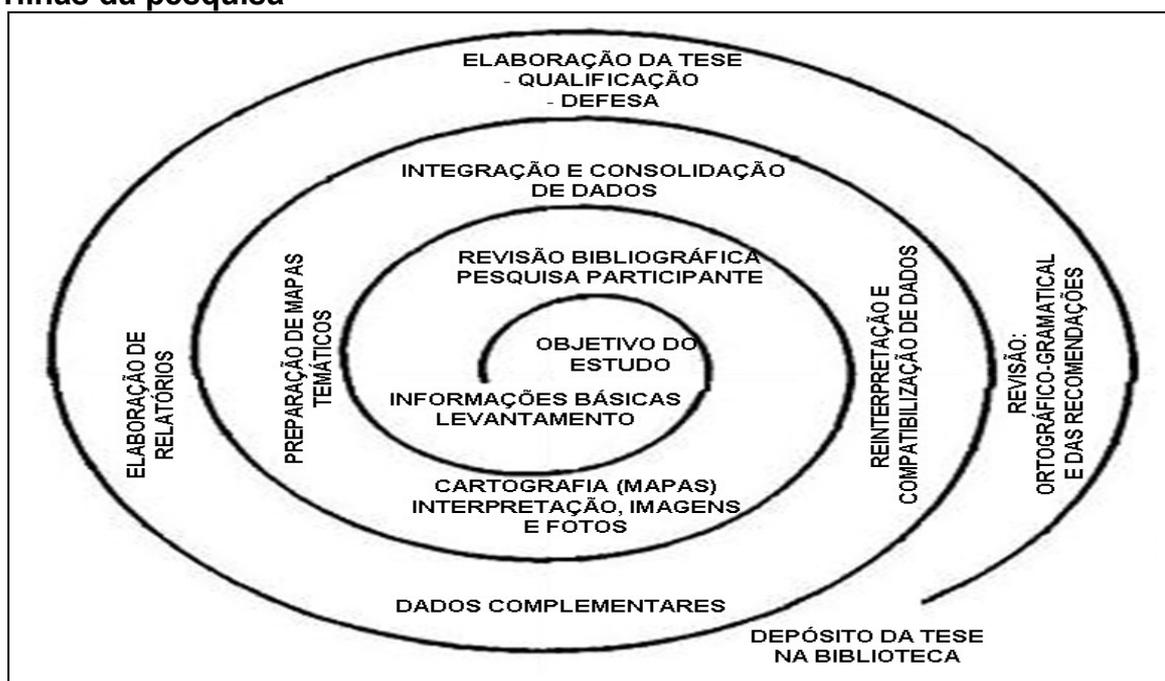


Figura 4. Trilhas da pesquisa

Em razão da complexidade, a temática indígena exige diferentes tipos e níveis de abordagens epistêmicas, por se tratar de uma compreensão que se fundamenta na Fenomenologia, cujos elementos se revestem de significância na análise do pesquisador.

Outro ponto a ser considerado na abordagem epistêmica, orientada à temática proposta, é que as atividades da pesquisa jamais podem ocorrer de forma

estagnada, antes de tudo devem ser orientadas para um caráter de inter-relação e complementaridade, visto que a ação humana se presentifica no tempo e no espaço por meio de formas, representações simbólicas e presentificações.

1.6. As experiências das trilhas do cotidiano nas aldeias

No transcurso do trabalho de campo, dois temas tornaram-se fundamentais: a territorialidade e a identidade – *djara-gã* (gente) - como elementos integrantes, para a discussão das formas simbólicas presentificadas nos “marcadores territoriais”. É evidente que a compreensão dos “marcadores territoriais” situa-se no terreno das representações, na qual a cultura, modo de vida, espiritualidade, fazem parte do contexto do Coletivo *Kawahib*.

Nesse aspecto, é importante destacar a preocupação de Cavalcanti & César (2004) ao analisar o território do *Outro* e o fato de se localizar nesse território, ou seja, no entendimento de culturas com valores diferentes aos nossos, porque raramente questionamos quais são as bagagens, nível de interação e intervenção feitas no território que muitas vezes assinam pela subalternidade fixada pelo poder das instituições e pelas especialidades profissionais. Numa pesquisa de aplicação e que envolve indivíduos e coletividades, alguns elementos devem ser ponderados como norteadores da ação do pesquisador.

[...] envolve observação com anotação mental constante, muitas vezes, significa deixar o papel de escriba das anotações de campo, enquanto pesquisadora [...] acontecem as ricas conversas informais e/ou para a longa viagem de volta ao campo. Esse é o ônus que se paga em um contexto de pesquisa aplicada [...] há armadilhas conceituais relacionadas a temas cristalizados, emblemáticos do positivismo, por exemplo, o trio ‘confiabilidade’, ‘validade’ e ‘generalização’ [...] dois conceitos são importantes: a identidade e as representações sociais [...] (CAVALCANTI, 2008, p. 238-239).

Essas reflexões como processo de amadurecimento intelectual, no nosso caso, referem-se a nossas experiências anteriores (ALMEIDA SILVA, 2007a; 2007b, 2007c) e que de certa maneira não atentamos a alguns detalhes pequenos, deixando-os desguarnecidas naquela nossa análise, porém nesta Tese foram revisitadas e tratadas com maior reflexão e profundidade.

O desafio que colocamos como objeto analítico de estudo foi o de percebermos na Tese que pequenos detalhes são importantes e assim assumem uma visão mais ampliada, como exemplo o fato de que na pesquisa participante também somos avaliados em nossas atitudes, valores morais e culturais.

Através da forma simbólica, a cosmogonia, a materialidade, a cultura, os valores e os mitos contribuem para a organização do espaço de um coletivo indígena e seguem um rito peculiar, cuja característica maior é distinguir-se na forma de representar em relação aos demais coletivos humanos.

Este trabalho demonstra que os “marcadores territoriais” do Coletivo *Kawahib* em sua territorialidade e identidade, com a noção clara que *Amondawa* e *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* no interior da cultura Tupi, apresentam culturas, valores, modos de vida e concepções de mundo muito próximas, em suas formas de se representar interna e externamente.

O trabalho apresentado não está restrito a uma única aldeia, embora a primeira referência se reporte aos *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* notadamente nas aldeias Mbawa (Alto Jamari) e Djaí (Alto Jaru), em que permanecemos em 2006-2007 por aproximadamente 45 dias. Na Aldeia Mbawa percorremos mais de 40 quilômetros entre esta e a antiga maloca de *Inãmõrarikãgã*, quando se realizou seu restabelecimento físico como forma e presentificação simbólica, por meio do “marcador territorial”.

A segunda opção de referência foi com os *Kawahib Amondawa*, da mesma TIUEWW, em razão de nossas inquietações. Alertamos que nossa pesquisa vai além da presente discussão, e ao mesmo tempo situamos a existência de poucos estudos voltados aos *Amondawa* e *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã*, daí decorrer certas dificuldades em encontrar referenciais bibliográficos.

Em tal aspecto, uma ação contundente dos indivíduos relativos “à sua vida e ao seu mundo, pode-se fundar nos usos propositados de intuição decisiva da organização social” (VIVEIROS DE CASTRO (2006, p. 403-447 [2002]), e implica que a cada atualização da vida prática do coletivo, dinamicamente a cultura se refaz como forma de se presentificar, entretanto a ideia central da cosmogonia atua como permanência.

Conforme retratado anteriormente, esta pesquisa analisou a organização territorial a partir de elementos cosmogônicos dos *Kawahib* da TIUEWW em Rondônia, iniciada anteriormente ao mestrado (ALMEIDA SILVA, 2007a).

Aquele estudo possibilitou a reflexão e propiciou o estabelecimento de diálogos com outras áreas do conhecimento, o que favoreceu na compreensão dos resultados apresentados nesta Tese, como intencionalidade das relações e reflexões recentes sobre a sociabilidade da(s) cultura(s) amazônica(s).

1.6.1. Presentificação nas trilhas

No Doutorado, a primeira decisão foi obtermos a autorização para nossa entrada e permanência na TIUEWW.

Devido às condições climáticas de Rondônia, o período chuvoso que se inicia em outubro e se estende até meados do mês de maio, a situação das estradas municipais e linhas vicinais ficam precárias e em muitos pontos totalmente intransitáveis, o que coloca em risco instrumentos de trabalho e a própria vida de quem se arrisca a percorrê-las.

É muito comum nesse período ocorrer intensas inundações e transbordamento de rios e igarapés que carregam os pontilhões de madeira. Outro detalhe que contribuiu para adiarmos as viagens para os meses de estiagem e numa atividade como essa que exige aportes consideráveis de recursos financeiros, a tentativa de concretizá-la traria onerosidade desnecessária à pesquisa.

Com a autorização da FUNAI – Brasília e o começo da estiagem, reunimos em maio de 2009 na FUNAI – Administração Regional, localizada em Ji-Paraná, região central de Rondônia, com os servidores daquele órgão indígena: Jorge Marafiga, Abraão e Vicente Batista, com a finalidade coletar alguns subsídios ao trabalho, receber orientações que a administração julgava como pertinentes, além da apresentação de um cronograma de atividades com a pesquisa a ser desenvolvida nas aldeias.

A primeira aldeia visitada foi a Tari Tabijara (Trincheira), onde vivem os *Amondawa*. Chegar lá constituiu o primeiro desafio, porque a única viagem que havíamos realizado até aquele destino, tinha sido em 2007 com carro particular a partir da Aldeia Djaí (Alto Jaru) que se situa a 21 quilômetros. Dessa vez, a viagem foi de ônibus.

Essa cidade está localizada no Vale do rio Jaru que era ocupado pelos seringais e seringueiros desde o século XIX, no I Ciclo da Borracha e que enfrentaram a resistência dos indígenas *Jaru* com domínio territorial desde esse rio até às margens superiores do Rio Madeira²⁰. Como núcleo populacional, Jaru tem origem no início do Século XX como um dos postos telegráficos da Comissão

²⁰ O primeiro Ciclo da Borracha na Amazônia ocorreu da metade do Século XIX até meados da década de 1910, quando esse produto nativo foi suplantado pela produção cultivada na Malásia, sendo marcado por massacres a indígenas, em Rondônia particularmente com a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. O segundo Ciclo ocorreu no período da II Guerra Mundial, entre 1942 a 1950, em que se verificaram inúmeras expedições punitivas e o genocídio por parte dos seringalistas e apoiadas pelos organismos oficiais.

Rondon, porém sua dinamização enquanto espaço regional ocorre a partir de 1975, com a instalação do Projeto Integrado de Colonização Padre Adolpho Rohl, pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, para assentamentos de colonos oriundos principalmente das regiões Centro Sul do País.

A sede municipal fica situada ao longo da BR-364, sendo recortada pelo rio Jaru. O município é considerado de terra fértil e tem sua base econômica sustentada pela agricultura, agropecuária e madeira, apresentando ainda uma população superior a 53.000 habitantes.

O município de Jaru incorpora o distrito de Tarilândia e a Vila Acabajá, e de modo geral é formado principalmente por baianos, mineiros, capixabas, paranaenses, gaúchos e paulistas, que por suas raízes culturais encontram-se envolvidos com as atividades econômicas primárias e terciárias.

Ao sair de Jaru para o Distrito de Tarilândia, percorre-se uma distância de setenta quilômetros em estrada de chão, por uma hora, em que se percebe a existência de pontes em péssimo estado de conservação, apesar de se encontrar prevista a execução de projetos de pavimentação e construção de pontes em alvenaria e bueiros para os próximos anos.

Com aproximadamente 10.000 habitantes, esse distrito anteriormente era chamado de Bom Jesus e surgiu como Núcleo Urbano de Apoio Rural – NUAR, como uma das criações do POLONOROESTE e do INCRA com a função de apoiar os colonos oriundos de outras regiões brasileiras que vinham em busca de terra para trabalhar. A toponímia Tarilândia tem a vinculação direta com os *Amondawa* e *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã*, sendo Tari um nome comum a estas duas etnias, e que no passado esses coletivos estendiam seus domínios territoriais até as imediações da cidade de Ji-Paraná.

De Tarilândia segue-se para a Vila Acabajá (Projeto Jaruaru), vizinha à TIUEWW, geralmente por ônibus ou em carona no caminhão que transporta leite

Em 1954, inaugura-se em Rondônia o Ciclo da Mineração e o mesmo tratamento prossegue-se com a violência contra os coletivos indígenas. Com a ascensão dos militares ao poder, na década de 1960, a Amazônia passa a ser assunto geopolítico como de segurança nacional, e Rondônia é escolhida para minimizar as tensões sociais do Centro-Sul, inaugurando o Ciclo Agrícola e conseqüentemente as problemáticas são transferidas para esta Unidade da Federação, contribuindo negativamente sobre os coletivos indígenas. Atualmente a expansão da agropecuária, do agronegócio e a construção de obras de infraestruturas como as Usinas Hidrelétricas (UHE) do Madeira e futuramente as do Machado, construção de estradas e mini-UHEs e pequenas centrais hidrelétricas interferem diretamente nos modos de vida, incluindo os aspectos culturais desses coletivos.

das vicinais para o laticínio da pequena Tarilândia. O percurso é de aproximadamente quarenta quilômetros em estradas esburacadas e poeirentas.

Jaruaru (Acabajá) é um vilarejo com pouco mais de 500 pessoas, aproximadamente cem casas, alguns bares, um açougue, uma oficina de motos, três comércios médios em que se vendem gêneros alimentícios e materiais de construção, um campo de futebol, uma escola de ensino fundamental até a 8ª série, três orelhões telefônicos e um posto de combustível sem estrutura. Esse vilarejo situa-se a quatro quilômetros da Aldeia Djaí (Alto Jaru). É muito comum a presença dos indígenas dessa Aldeia no vilarejo para adquirirem mercadorias, estudarem, além de exercerem outras atividades.

Constata-se que o nome de Vila de Acabajá, deve-se ao fracasso da instalação do Projeto Jaruaru, cujo objetivo era o de que fosse uma cidade planejada para atender os moradores e agricultores da região, pois a sede municipal encontrase aproximadamente a cento e dez quilômetros de distância.

O fracasso do Projeto está relacionado a fatores como: doenças tropicais, falta de apoio governamental e as terras não serem muito férteis, além da falta de perspectiva de trabalho. Mesmo com essas dificuldades, percebe-se um povo trabalhador e acolhedor.

Em Jaruaru procuramos por toda a vila encontrar alguém para levar-nos até a Aldeia Tari Tabijara (Trincheira). Depois de muita procura, foi indicado que poderíamos encontrar uma camioneta numa fazendinha, de modo que percorremos a pé mais de um quilômetro e meio numa noite escura.

Com o êxito do aluguel do veículo, fomos em direção à Aldeia Tari Tabijara (Trincheira), contornamos uma serra que limita a TIUEWW, adiante passamos por um atoleiro que ainda persistia na estrada vicinal que cruza a Terra Indígena num dos cantos da floresta e em sua margem existia uma antiga roça indígena com alguns pés de *pako'wa* (banana).

Mais a frente, atingimos a Linha Eletrônica que delimita a TIUEWW e as propriedades dos colonos e possibilita o acesso ao município de Mirante da Serra, distante aproximadamente quarenta quilômetros da Aldeia Tari Tabijara (Trincheira). É importante mencionar que a estrada vicinal conhecida oficialmente como Linha Eletrônica possui serviço regular de ônibus, de segunda à sexta-feira, mas até aquele momento não tínhamos tal informação.

Percorremos mais quatro quilômetros até a entrada de outra estrada que dá acesso à Aldeia, já em Terra Indígena, prosseguindo por mais dois quilômetros. Chegamos a Aldeia às 21h.

É evidente que a nossa chegada à noite, não foi a mais adequada, porque de certo modo tiramos a tranquilidade de todos. Alguns provavelmente estavam dormindo ou conversando com os parentes. Enfim, estávamos na Aldeia e subitamente o veículo foi cercado por adultos, jovens e crianças *Amondawa*, curiosos para saber de quem se tratava, isso porque, embora soubessem que iríamos à Aldeia, não tinham a informação de quando isso aconteceria e muitos ainda não nos conheciam de forma mais intensa e próxima.

Outra questão muito relevante e que causava grande apreensão na Aldeia Tari Tabijara²¹ (Trincheira) é que anteriormente, há poucos dias, ocorrera invasão na TIUEWW. Caso não tivesse funcionário da FUNAI presente na Aldeia, a ordem expressa e decidida pelos *Amondawa* é que a pessoa fosse aprisionada e entregue à justiça para as devidas providências.

Essa situação foi revelada após dois dias em que lá nos encontrávamos. Felizmente, encontrava-se um funcionário, além do que tínhamos em mãos a autorização para adentrar e permanecer na TIUEWW. É preciso ressaltar que a entrada e permanência em terras indígenas além da formalidade, autorização governamental, é imperativo que o Coletivo também dê o aceite.

Fizemos a apresentação pessoal e logo no início da conversa surgiram os jovens *Warina-Ga* e *Tambyra-Ga* que há poucos dias se encontravam em Porto Velho aprendendo informática na Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental. Naquela oportunidade, havíamos conversado numa reunião que tratava sobre uma fiscalização e vigilância que *Amondawa* e *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* realizaram com a FUNAI, Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA, Polícia Florestal, Kanindé e Associações Indígenas dos *Kawahib* da TIUEWW.

Pouco instante depois surgiu, Tari Tabijara, cacique *Amondawa*, que após uma primeira fala nossa, certificou-se que estivemos em sua Aldeia em 2007. Naquela oportunidade, Tari sentiu um estranhamento muito grande em relação a nós, isto porque estávamos pintados segundo a tradição *Kawahib* desde a

²¹ Tabijara é sinônimo de liderança política cultural (cacique), nesse caso refere-se ao maior líder vivo dos *Amondawa*.

realização de uma assembleia dos *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* na Aldeia Tari (Jamari).

As lembranças vieram imediatamente à nossa cabeça, quando Tari Tabijara disse, em 2007, com certa dose de desconfiança que “*não era índio, mas que era branco*”. Entendemos que na visão dele talvez houvéssemos deturpado sua cultura. Explicamos que, de fato, não éramos indígenas, mas que mantínhamos o devido respeito aos indígenas e estávamos ali para conversar com Valmir de Jesus, ex-chefe do Posto Indígena.

Enfim, naquela nossa primeira conversa, estratégica e instantaneamente, houve o recuo em decorrência da nossa insignificância de pensar que todo indígena parecia igual em sua cultura, valor e mundo vivido, mesmo sendo *Kawahib* a exemplo dos *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã*. Ali passamos a compreender que os atributos representativos ocorrem em momentos específicos e depende do bom humor ou estado de espírito em que se encontra, e ao contrário de esvaecer-nos, passamos a partir daquele instante a construir lentamente a ideia e a possibilidade de compreender um pouco do universo *Amondawa*.

Transcorrido aproximadamente quinze dias, no mês de abril, encontramos *Tari* em Jaru e juntamente com *Puruem-Ga Amondawa* e os *Jupaú Purueí-Ga*, *Arimã-Ga*, *Tanguip-Ga*, *Paiajub-Ga* e *Arikã-Ga* estavam indo a Brasília para um encontro com o presidente da FUNAI e outras autoridades com o objetivo de discutir questões relacionadas à TIUEWW. Durante o transcurso da viagem, *Tari-Ga* não se dirigiu a palavra a nós. Esses e outros indígenas de várias coletividades se hospedaram em um hotel no centro da cidade, e numa das visitas *Tari-Ga* se dirigiu até nós e perguntou se poderíamos levá-lo até a FUNAI local e também à casa da Ivanete da Kanindé. Respondemos que sim.

Ao voltar ao hotel, sentimos que seu estranhamento havia se dissipado, talvez porque a cidade não fosse seu território, mas acreditamos que tenha adquirido confiança em relação a nós, ao ponto de sermos convidados a visitar sua Aldeia, quando fosse possível.

Essas lembranças expostas a *Tari-Ga Tabijara*, especificamente sobre a nossa primeira conversa em 2007, fez com que o nosso reencontro em sua Aldeia fosse mais espontâneo, pois ele sorriu e disse: *estava apenas te amedrontando, mas como disse da segunda vez, você é uma pessoa bem-vinda à aldeia. Amanhã nós vamos conversar porque estou cansado e você também.*

Naquela noite fomos apresentados ao funcionário da FUNAI, Senhor Raimundo, um cidadão muito tranquilo e de fala mansa, típico do caboclo amazônico e cuja experiência de vida era muito interessante, pois havia sido seringueiro em boa parte de sua vida e que fazia um bom tempo, há mais de uma década trabalhava com os indígenas. “Seo” Raimundo ofereceu o jantar, disse que poderia ficar na casa da FUNAI na Aldeia, mas que somente o chefe do posto indígena, Senhor Sandro Pinto de Melo, é que poderia nos atender no outro dia, visto que se encontrava em Ji-Paraná resolvendo algumas pendências relativas aos *Amondawa*.

O chefe do posto somente retornou da cidade após dois dias, enquanto isso a conversa se estabeleceu com alguns dos indígenas que perguntavam sobre o nosso objetivo na Aldeia e sobre o quanto tempo seria a permanência. Estávamos literalmente reencontrando com o tempo *Kawahib*.

Na realidade, parecia existir uma angústia, pois os servidores da FUNAI tinham falado aos *Amondawa* que “um pesquisador da Universidade Federal do Paraná iria desenvolver um trabalho com eles a partir de 2008”. Porém, já se passara alguns meses de 2009 quando chegamos lá no dia 19 de maio. Detalhamos nossas intenções e apresentamos os resultados da pesquisa do Mestrado com os *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã*, o que despertou o interesse dos *Amondawa*, provavelmente porque também se sentiram inseridos em um trabalho que privilegia aspectos de sua cultura.

Quando o chefe do posto chegou à Aldeia, nos apresentamos com a respectiva autorização da FUNAI e abordamos os propósitos da pesquisa. Ele se mostrou reticente e depois explicou: *não gostava muito de antropólogo, porque um desses profissionais tentou desvirtuar seu trabalho como chefe de posto, inclusive fora prejudicado, apesar de dar todo o apoio quando o pesquisador mais precisou*.

Explicamos que nossa intenção não era prejudicar o trabalho de ninguém, nem interferir na vida dos indígenas e a nossa experiência profissional era continuar contribuindo, como de fato ocorrera nos últimos oito anos na TIUEWW. Ali com a nossa presença, ele poderia ficar tranquilo, visto que estávamos fazendo uma pesquisa participante e não pesquisa de intervenção.

Nesse mesmo dia, dialogamos com *Puruá-Ga*, presidente da Associação do Povo Indígena *Amondawa* – APIA que estava organizando uma expedição para o Rio Cautário, onde iriam fiscalizar o sudeste da TIUEWW, que frequentemente é alvo de invasão de grileiros, madeireiros e outros atores sociais que atuam na

ilegalidade. Aproveitando a expedição em defesa do território também iriam caçar e pescar, sendo que brevemente haveria a “Festa da Menina-Moça” e precisavam desses alimentos. Houve então um convite para acompanhá-los na expedição.

Na conversa com *Puruá-Ga* e que o chefe do posto se fazia presente foi observado que talvez não pudéssemos ir até o rio Cautário, pois havia um trecho que só chegava com barco e no caso se contava com duas pequenas embarcações, as quais levariam os indígenas, os policiais e os funcionários da FUNAI. Mesmo assim, poderíamos fazer uma tentativa e com sorte quem sabe seria possível conhecer a região, mas que se quiséssemos acompanhá-los até o Posto de Vigilância Bananeiras no município de Seringueiras, não haveria maiores problemas.

Conforme o combinado, seguimos para o município mencionado no caminhão da FUNAI e os indígenas foram na camionete da APIA. Ao chegar em Bananeiras, *Tari Tabijara* relatou que nascerá ali perto às margens de um igarapé e que pretendia algum dia morar lá novamente, pois tinha muita saudade do tempo antigo e fez relatos das lutas de seus antepassados em defesa do território.

Em Bananeiras, ficou decidido que por conta da logística não poderíamos ir na expedição do rio Cautário, entretanto, outra atividade estaria programada para o mês de agosto e envolveria todos os indígenas de Tari Tabijara (Trincheira), em que permaneceriam por vários dias para caçar, pescar, tomar banho no rio e visitar as malocas antigas do Cautário, que se constitui como o ápice da atividade, as lembranças e memórias dos antepassados e o sentimento a esse lugar.

Aproximadamente dez indígenas com representações pictóricas corporais seguiram com os policiais e funcionários da FUNAI para a expedição, o chefe do posto, o indígena *Uká-Ga Amondawa* (alinhado como Catapora) e o pesquisador tomavam o rumo da Aldeia Tari Tabijara (Trincheira). Na Aldeia, Sandro confirmou que no dia seguinte iria fazer um curso em Campo Grande – Mato Grosso do Sul e poderíamos ficar o tempo que quiséssemos na casa da FUNAI.

Na manhã da terça-feira, a funcionária de uma empresa terceirizada da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA e que atende ao coletivo *Amondawa*, também se retirou em direção à Aldeia Tari (Jamari) para dar assistência de saúde aos *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã*. Assim, éramos o único não-indígena na Aldeia, o que de certa forma se tornará como referência em relação aos acontecimentos na Aldeia.

Nesse ínterim, fomos convidados pelos demais indígenas que se encontravam na Aldeia para tomarmos parte da reunião preparatória aos rituais da Menina-Moça e inauguração da maloca tradicional, o que possibilitou acompanhar nos bastidores toda a movimentação social, até porque havia um indicativo bastante forte da realização de um casamento indígena. Porém, o casamento não ocorreu - adiante retomaremos com essa questão.

Durante a semana, sempre fomos convidados a participar de várias atividades da Aldeia, principalmente aquelas relacionadas à colheita de feijão, capina no roçado, noções de informática, jogo de futebol com as crianças, “roubar bandeira”²², e preparação da carne para assar no moquém. Nessas atividades, como a fiança Malinowski é o momento de abandonar os instrumentos tecnológicos e se atentar na riqueza das conversas que fluem espontaneamente.

Vários aspectos foram muito marcantes nessa primeira permanência com os *Amondawa*, e destacamos três como especiais: 1) a confiança, respeito e reciprocidade para com a pesquisa, exatamente por se sentirem inseridos nela; 2) a cumplicidade e a vivência com as crianças foram muito expressivas ao ponto delas atribuírem-nos a onomástica *Apinagá*, que significa pai em língua *Kawahib*; 3) por conseguirmos liberar de uma engrenagem da betoneira o dedo de uma menina que ficara preso e conseqüentemente com fratura.

Decorridos três dias desse episódio, iniciou-se o ritual da Menina-Moça e o *Yreruá* que abordaremos em sessão específica, além da inauguração da maloca. Esses eventos ocorreram com duração de um dia. Após essas manifestações no espaço de ação dos *Amondawa*, voltamos a Porto Velho. Haviam decorrido doze dias de experiências e vivências muito intensas.

A nossa segunda viagem iniciou-se no dia 10 de junho, quando fomos para a Aldeia Djaí (Alto Jaru). Essa fase foi mais tranquila que a primeira, porque em outras oportunidades já havíamos estado lá e conhecíamos bem as estradas. Ao chegarmos em Jaruaru, pegamos carona na motocicleta de *Purueí-Ga*, liderança da Aldeia, visto que havíamos telefonado anteriormente e ele estava nos aguardando para a execução da pesquisa. Fomos recepcionados calorosamente pela população

²² Referimos a esse jogo como de conquista de território, que as crianças até então não conheciam, isto porque o termo roubar para os *Amondawa* possui um sentido muito forte, não sendo socialmente aceito, pois primam pela honestidade. O roubar, na cultura *Kawahib*, resulta em reprimenda moral pública, considerado um termo muito pejorativo, marcando psicologicamente como negativo dentro do grupo, portanto é uma ação inaceitável.

e reiteramos o compromisso de realizar o trabalho de forma ética e responsável como havia sido no Mestrado.

Preparação de “fabricação de corpos”



Autor: Éderson Lauri Leandro. Aldeia Tari Tabijara (Trincheira, 30.05.2009). O Pesquisador sendo preparado pelas crianças já corporificadas com colares de animais, saias ancestrais de babaçu e pintadas com urucu e jenipapo, para celebrem o ritual de passagem da Menina-Moça e a celebração do Yreruá.

Foto 1: Preparação de “fabricação de corpos” com Amondawa.

O nosso repouso foi no posto de saúde da FUNASA, enquanto a alimentação ocorreu nas casas de *Purueí-Ga*, *Arimã-Ga* e *Uká-Ga*, sendo que nesta última foi incorporado o hábito de tomar chimarrão, provavelmente por influência dos colonos sulistas. É importante destacar que o mate faz parte da tradição cultural dos indígenas guarani do Paraguai, Argentina e da porção centro-sul do Brasil em áreas fronteiriças, assim não se pode estranhar que a incorporação do chimarrão seja colocada como absurdamente estranho.

Perguntamos para Uká-Ga porque havia adquirido o costume de “matear”, e na sua sinceridade respondeu: *porque achei i'katu (bonito). Vi que parentes índios de outros lugares tomam. Chimarrão faz bem à saúde, pro estômago sabia. Mata*

fome também, mas abre vontade também de comê mais. Por isso, a gente bebe. Acredito que pode espantar coisa ruim.

Durante dez dias, reapresentamos o trabalho desenvolvido no Mestrado, e os *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* entenderam como era importante, por divulgar sua cultura, modo de vida e a luta pela integridade física da TIUEWW. Participamos de atividades relacionadas à colheita de feijão e pescaria – sem êxito - isso porque a temperatura fria da água do rio Jarú naquele momento era imprópria, destacando ainda a presença de pescadores que não respeitam os limites da terra e fazem ações delituosas o que tem diminuído os estoques pesqueiros.

Findo esse período, voltamos a Porto Velho acompanhado por *Awapy-Ga* que foi visitar sua irmã *Deí Hen'a* e um sobrinho recém-nascido acometido de doença respiratória e que se encontrava internado no Hospital Infantil Cosme e Damião. Como o urbano é estranho e incomum aos indígenas, *Awapy-Ga* precisou do nosso apoio para deslocar-se por vários setores da cidade, a fim de atender sua parenta, inclusive permanecendo em nossa casa por dois dias.

II. AS REPRESENTAÇÕES COMO ELEMENTO NA CULTURA HUMANA

As culturas são regidas por representações, simbologias, historicidade e espacialidade e territorialidade. Os inúmeros símbolos são amparados em sua estrutura simbólica que se apresentam como históricos e simbólicos em suas formas, isto é, significativo e continuamente verificado nos mais diversos lugares. É a forma simbólica que fornece a função característica a cada objeto ou a uma ação, considerando-se ainda os valores próprios e imediatos ou históricos.

No sentido dado por Cassirer (1968, p. 103 [1944]), o uso simbólico do objeto, como forma simbólica, resultante de uma ação qualifica-o como representação, possibilita estabelecer as formas da realidade, como compreensão do real e compreende a totalidade de um conjunto ou ainda a multiplicidade no interior da unidade como num caleidoscópio que reflete em suas particularidades a inter-relação com a totalidade, configurando o axioma que “podemos compreender o mundo, mas não o seu conjunto” (KANT, 1997, p. 84 [1781]).

Cirlot (2007, p. 19 [1958]) considera que o simbólico não é em absoluto excludente do histórico e que ambas as formas podem ser vistas como ideológica e conduz ao plano metafísico. Esse autor considera que todo sistema de significações e representações funda-se na origem espiritual ou no inconsciente coletivo, mas também desse se distingue e se manifesta no espaço e no tempo como enfoque original, caracterizando o *corpus* das estruturas estruturantes das tradições culturais e das representações no âmago das culturas.

A trajetória humana presentificada nas experiências cotidianas tem revelado que símbolo e representação têm a mesma acepção, inclusive isso subsiste no meio acadêmico entre alguns autores. Entretanto, a maioria desenvolve várias outras especificidades conceituais. A qualificação de símbolo em Hinells (1995, p. 249) é que esse é “objeto ou atividade que representa outra coisa ou está no lugar dela”, enquanto Chevalier & Gheerbrant (1998) aprofundam a compreensão por outra vertente epistemológica e afirmam que:

[...] O símbolo é muito mais do que um simples signo ou sinal: transcende o significado e depende da interpretação que, por sua vez, depende de certa predisposição. Está carregado de afetividade e de dinamismo. Não apenas representa, como realiza e anula ao mesmo tempo [...] (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1998, XVIII).

As diferentes interpretações conceituais acerca do signo e símbolo dependem das distintas visões, fenômenos, métodos e relação temporal filosófica de cada estudioso. Nessa lógica, “o homem cria símbolos como signos arbitrários em relação ao objeto” (GUSDORF, 1960, p. 7), visto que o símbolo é a síntese das expressões do inconsciente e da consciência humana e que são compreendidas em conformidade com as distinções aplicadas no cotidiano.

O símbolo expressa multirrelações de modo que o indivíduo possa compreender as formas e em suas heterogeneidades, expressões e interpretações individuais a respeito dos símbolos, e que se estendem inclusive as interpretações realizadas pela sociedade.

[...] O símbolo diferencia-se essencialmente do signo por ser, este último, uma convenção arbitrária que deixa alheios um ao outro o significante e o significado (objeto ou sujeito), ao passo que o símbolo pressupõe homogeneidade do significante e do significado no sentido de um dinamismo organizador [...] (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998, XVI).

Ao adentrar no aspecto de ordenar e reordenar os seres do mundo, qualificando-os nas representações culturais no conjunto do mundo das ações (CIRLOT, 2007, p. 19 [1958]) ou espaço de ação e suas espacializações por meio das formas simbólicas (CASSIRER, 1968, p. 146 [1944]), esses autores evocam que os feitos espirituais e morais são os mesmos que imediatamente se observará no transcurso histórico, na transição do pictograma ao ideograma, sendo que a ordem invisível ou espiritual ou ainda do inconsciente coletivo é semelhante à ordem material.

Nesse caso, o simbólico se constitui em sua ampla função explicativa ou construtora como um sistema de relações muito complexas, as quais possuem um caráter complementar que estabelece união entre o mundo físico e o ideal.

A inquietude humana, na maneira de se representar simbólica e socialmente nas culturas, foi produzida através de heranças cosmogônicas e culturais capazes de explicar o mundo, podendo ser constatadas por inúmeras razões, tais como: o medo e insegurança do desconhecido, sortilégios, espiritualidade, esperança e sonhos.

Os eventos de representação simbólica, de todo modo sempre ou quase sempre resultou da constatação daquilo que o ser humano observava materialmente na natureza e de aspectos invisíveis presentes na construção mental do indivíduo ou das coletividades.

Nessa compreensão, os símbolos utilizados pelo indivíduo para a representação de suas representações e presentificações no mundo objetivo são detentores de autonomia especial, neles estão contidos a ideia de espaço como esfera ou metáfora simbólica de representação do lugar e servem de mediação entre o indivíduo e os seres e não-seres. Desse modo, o espaço surge em primeiro lugar, como configuração e objeto da percepção imediata da realidade, ou seja, trata-se de um mundo fenomênico, e que passa a ser e ter sentido quando provido de valor simbólico.

Nesse caso, a noção de espaço representado pelas formas simbólicas em Cassirer difere-se do conceito de espaço matemático presente na ciência moderna – embora esse autor faça a discussão acerca do matemático²³ - isto porque enquanto o primeiro é construído pelas experiências socioespaciais, repletos de valores e representações simbólicas, o segundo decorre de uma concepção abstrata, linear e vazia de conteúdo simbólico.

Sob a ótica *cassireriana*, apenas o símbolo possui qualidade e capacidade de representar os fenômenos, não só por meio dos vocábulos, sobretudo pelo domínio das idéias, valores, inclusive relacionado aos não-seres, porque a linguagem simbólica está indissociadamente unida à imaginação (CASSIRER, 1968, p. 186-189 [1944]).

A linguagem como expressão no simbólico é uma relação natural entre o ser e o não-ser e revela a relação de identidade como manifestação do ser e do não-ser. Tal mediação é fundamental para a compreensão estruturante das ações e experiências humanas, como mito, religião, linguagem, história, matemática, física, direito e arte, e permite-nos entendê-las como um conjunto vivo das múltiplas relações que propiciam o espaço de ação e as experiências socioespaciais.

Por seu turno, o espaço de ação em Cassirer, comporta formas, símbolos e sinais que se encontram em categorias distintas, mas que se complementam para gerar as formas simbólicas.

O símbolo é conectado ao mundo de significados, enquanto o sinal é detentor das artificialidades e convencionalidades e integra o mundo material do ser, de modo que o primeiro designa as representações e encontra-se como

²³ Cassirer considera que o sistema de signos se realiza com a incorporação dos elementos linguísticos, artísticos, matemáticos, entre outros, e que esse sistema fixa o significado, sendo que diferentes estruturas de linguagens tem correspondência direta com diferentes estruturas de pensamento (1994, p. 60 [1944]).

intermediário entre a matéria e o espírito e transcende o divíduo e a coisa, o segundo atua nessas formas simbólicas para algo que ao ser qualificado passa a ser (re)conhecido.

Nesse contexto, os vários exemplos registrados na história da humanidade clarificam a argumentação ao considerar os diferentes tempos dos coletivos humanos que condicionados à ideia de espiritualidade como forma, representação simbólicas e presentificações do mundo, porque essa comporta os aspectos cosmogônicos com seus valores morais e ritualidade que permitem o estabelecimento de relações, o que coloca o divíduo frente à relação intrínseca com os espíritos, e aproxima-o de sua transcendentalidade através dos deveres, oferendas, rituais, sacrifícios e veneração, como condição de troca simbólica.

As mais diversas e diferentes coletividades ao longo de seu processo cosmogônico e histórico encontram-se sob a égide das representações, formas simbólicas e presentificações, fato que esse fenômeno acarreta a organização de sua relação material e atinge a transcendência. Esse é seu destino comum, como ser simbólico o divíduo desde a mais tenra idade na face do Planeta encontra-se envolto e presentificado de símbolos, signos, formas e representações, que possibilitam sua apreensão e compreensão de mundo.

O conjunto de ritos contidos nas inúmeras práticas e experiências vivenciadas, especialmente em coletividades indígenas propicia a produção da reflexão de que os “sofrimentos” e os “beneplácitos” da vida encontram-se conectadas ao cumprimento de códigos presentes na cosmogonia e assim as ações que realizam se apoiam na vontade e na mediação espiritual. É preciso situar que os “sofrimentos” e “beneplácitos” se inserem nas narrativas míticas e transportam em seu contexto maior as experiências dos divíduos e das coletividades, como uma das formas de organizar o microcosmo.

O ato de caçar, pescar, plantar, colher, casar, ter filhos, morrer, sepultar os mortos, realizar lutas, conquistar territórios, entre outras ações resulta da conexão e da transcendência do espiritual com o material, o que exige o cumprimento de inúmeros ritos e rituais herdados, cosmogonicamente, pelos mitos dos heróis criadores do mundo e seus objetos – que também são seres portadores de espiritualidade.

Nesse aspecto, os coletivos indígenas se realizam corporal e espiritualmente por meio de rituais de passagens como forma de pertencimento identitário cultural e pela linguagem com seus códigos e valores simbólicos.

Gombrich (2003, p.15) enfatiza que essa compreensão presente na representação culturo-cosmogônica se relaciona com a linguagem e sua interação entre expectativa e observação, como “ondas de cumprimento, de decepção, de conjecturas corretas e de gestos equivocados que constituem a vida cotidiana”, em que as culturas e as linguagens comportam esse fenômeno.

Por meio das formas e representações simbólicas e presentificações as coletividades humanas procuram descobrir as razões e explicações para ratificar sua existência material e espiritual e compreender os fenômenos existentes em seu mundo, enquanto ser.

O temor do desconhecido e a procura do seu *Eu* e do *Outro Eu* através da sensibilidade e percepção fez com que encontrasse inúmeras explicações para a compreensão dos fenômenos humanos e não-humanos, físicos e não-físicos, como trovões, sinais do tempo, espiritualidade, entre outros, de modo que suas ações se materializam pelas experiências obtidas nas representações.

Entre as coletividades indígenas e “tradicionais”, esses fenômenos são mais perceptíveis e demonstra a proximidade com o meio, através da relação entre seres e não-seres. Dessa relação entre o material e o imaterial decorre a construção cosmogônica dos “marcadores territoriais” que será retomado adiante e que possibilita a compreensão das formas e representações simbólicas e presentificações como mediadoras do modo de vida.

Assim, esses coletivos possuem a compreensão de que todas as coisas existentes em seu mundo e que transcendem a materialidade encontram-se perfeitamente conectadas, sendo que a supressão de qualquer fenômeno componente da cosmogonia resulta em desequilíbrio que atinge indistintamente a todos.

De outra forma, essa hermenêutica holística possibilita a permanentemente renovação dos valores originados na cosmogonia com a realização das ritualidades, que contribuem para a preservação espiritual e física dos indivíduos e do próprio território e ainda para a apreensão ontológica e a visão intrínseca do mundo.

Essa capacidade de apreender os sentidos e os significados permitiu aos coletivos humanos a promoção de mudanças através da criação e organização da

cultura religiosa, social e intelectual de forma a implementar as representações de mundo por meio do animismo, totemismo, xamanismo, culto ao sol e a lua, teísmo, politeísmo, monoteísmo, entre outras, com o estabelecimento de rituais cósmicos, e o doutrinamento com valores éticos e morais.

A forma e a representação simbólicas e a presentificação para vários desses coletivos como uma revoada de pássaros ou o florescimento de determinadas espécies podem significar profundas mudanças climáticas ou, então, fartura e escassez de alimento, iminência de conflitos, surgimento de doenças, entre outras possibilidades, implicando na proteção social e territorial, enquanto para outros coletivos com culturas distintas trata-se somente de uma revoada de pássaros.

A natureza como corporificação das relações dos indivíduos e coletividades, nesse momento, é interpretada como reguladora logo, simbolicamente quando ocorre algum sinal ou manifestação diferente, esses coletivos com sua sensorialidade construída pela experiência ancestro-cosmogônica procuram explicar os fenômenos auxiliados pela evocação e presentificação dos espíritos e heróis cosmogônicos, bem como por meio das experiências e visões psíquicas contidas nos sonhos e imaginações.

Um das muitas formas encontradas para exprimir essas representações presentes, nos coletivos indígenas e sociedades ancestrais, são manifestadas nos mosaicos ou pinturas rupestres retratando atos heroicos, abundância de animais, peixes, frutas e outros alimentícios, atos sexuais e religiosos, lutas tribais, entre outros, e que contextualiza suas trajetórias qualitativas no território, como formas, representações simbólicas e presentificação dos “marcadores territoriais”, que caracterizam o modo de vida.

A territorialidade indígena é compreendida e apreendida de forma aberta, devido a sua expressão de transcendência, como resultado das experiências socioespaciais compostas pelas formas materiais e incorpora a representação espacial com seus signos, códigos e com os espaços de representação constituídos pelo concreto e o imaginário. Nesses elementos se manifestam o tempo e o espaço inerentes à apreensão do indivíduo na forma de representar o mundo, ou de conceber intuitivo e empiricamente sua visão de mundo e qualifica o espaço como relacional.

A realidade de compreensão e apreensão do mundo (CASSIRER, 1992, p. 23-29 [1925]) revela-se na consciência do ser humano, contudo possui sentido comunitário e torna conhecida “a própria construção da identidade coletiva e passa

por processos de identificação” (DOMINGUES, 1999, p.63), por meio dos traços histórico-culturais que se manifestam como força identificadora do lugar, em decorrência da relação estabelecida pelas experiências espaciais.

Desse modo, o entendimento de Silva & Souza (2002, p. 38) é que as experiências realizam a construção do mundo por meio da interação e ação humanas, que dotadas de qualidades, propiciam a convivência humana, o estabelecimento das diferenças em decorrência das experiências e marcam concretamente os lugares, isso porque o mundo em que vivo, é uma representação daquilo que construo e aproprio como ser participante dessa constituição.

Sob tal contexto, pode-se afirmar que os atos produzidos pelos seres humanos em sua menor simplicidade ou maior complexidade de construção material, psíquica ou metafísica se realizam como representações e presentificações, muitos das quais são lembranças advindas do processo cultural e social.

Os aspectos das lembranças para as coletividades formam um sistema que propiciam a transmissão da moral do grupo, mantendo-se viva, de forma a assegurar seu caráter mítico, heterogêneo, conforme sinalizado por Bosi (1987, p. 336-337), dando o caráter de permanência e pertencimento identitário.

As lembranças inseridas na representação desses valores, simbólicos ou não, constituem a cultura e permitem compreendê-las como elementos imprescindíveis na construção da identidade indígena, assim como para o conceito de territorialidade dessa identidade.

Nesse contexto, as lembranças são apoiadas nas memórias, visto que essas se encontram impregnadas de seu conteúdo e alimentam-se das experiências vivenciadas pelo coletivo. Assim, a memória é um *lócus* privilegiado que ocorre de forma individual, e principalmente coletiva, que permite a cada geração transmitir o passado para o presente e a continuidade das tradições, logo se pode inferir que a memória é a elaboração de diferentes estímulos, cuja construção no presente é originada pelas experiências vivenciadas e ancoradas no passado.

A investigação da memória nas ciências humanas é explicada a partir da memória histórica e social que estão conectadas às representações simbólico-espaciais, como observam Halbwachs (2004) e Tedesco (2004, p. 35-40), de maneira que a concepção de aprendizagem resulta da aquisição das técnicas da memória (*mnemotécnicas*), sendo que a relação com a problemática do tempo e da

história pode indicar afastamento ou “mudança e permanência” (SAHLINS, 1997, 1997a, 2003 [1985]) ou ainda transcendência.

A história dos coletivos indígenas é pautada na história ideológica (memória coletiva), por isso há uma tendência do pesquisador, num primeiro momento, confundir a história decorrente da oralidade com o mito. A memória coletiva desses coletivos, em geral, prioriza os conhecimentos práticos e técnicos, isto é, a etno-arte dos saberes e fazeres, como elementos possibilitadores do *continuum* de seu modo de vida.

O ensino-aprendizagem dessas “memórias técnicas” acontece a partir da estruturação dos ofícios, assim como a conservação dos segredos dos ofícios, não como herança genética, mas como fenômeno culturo-cosmogônico em que cada indivíduo da coletividade aprende um conjunto de “memória técnica”. Raramente, se aprende a totalidade da memória técnica, em virtude da complexidade dos ofícios da memória coletiva da etnia, porque se situa como “dádiva” colocada em cada um dos mitos criadores, o que no caso dos *Kawahib* é reforçada na ideia do universo dual das metades exogâmicas.

As memórias dos coletivos indígenas, nesse caso relacionada aos *Kawahib*, estão alicerçadas principalmente na relação com seus antepassados que não somente utilizam as antigas malocas, mas a elas retornam periodicamente. Como “marcadores territoriais”, elas são importantes para o desenvolvimento de suas atividades cotidianas e exercem o papel no fortalecimento cosmogônico por meio da espiritualidade.

As antigas malocas embora atualmente não habitadas, constituem-se nos centros referenciais de cerimoniais, em que se realiza os rituais sociais e espirituais e são referenciais territoriais para despertar sentimentos originais de reverências, medo, orgulho e alegria que se ampliam e multiplicam como fenômenos indispensáveis à identidade e ao pertencimento cultural.

As malocas, em nossa análise, são antigos referenciais de espiritualidade e territorialidade, que possibilitam o “*Orevaki are*” (reencontro) não somente com as formas e presentificações nos túmulos de seus antepassados, mas principalmente com o processo de permanência da organização sociocosmogônico e territorial. Não se refere apenas a um “*Orevaki are*”, em que se celebram a vida, nem a ocasionalidade, transcende ao aspecto material, verificando-se o conagraamento

social e a expressão de sua espiritualidade, em que se manifestam ritos e rituais, arte e o agradecimento pela trajetória percorrida com o auxílio dos espíritos.

Esse aspecto de espiritualidade dos *Kawahib*, em relação à ligação e a reverência com seus parentes falecidos – como espíritos - atuam na proteção espiritual, cosmogônica e territorial permite-nos considerar semelhante percepção que teve Mumford ao analisar as primeiras configurações de organização humana na Terra:

[...] o respeito do homem antigo pelos mortos [...] teve um papel maior ainda que as necessidades de ordem mais prática, ao fazer que procurasse um local fixo, um ponto fixo. Os mortos foram os primeiros a ter uma morada permanente: uma caverna, uma cova assinalada por um monte de pedras, um túmulo coletivo. Constituíam marcos aos quais provavelmente retornavam os vivos a intervalos, a fim de comungar com os espíritos ancestrais [...] (MUMFORD, 1991, p. 16 [1961]).

Em tais tessituras, a espiritualidade está presente na origem de inúmeros coletivos humanos e suas respectivas culturas, em que o sagrado perpassa os limites humanos, e no caso dos *Kawahib*, as malocas são lugares de interface do mundo material com um "espaço transcendente".

Desse modo, sua concepção é anterior a materialidade propriamente dita, visto que a gênese é obra dos mitos heroicos criadores que com seus espíritos realizaram obras com características divinas e permitiram a existência humana e a própria territorialidade.

No conjunto cosmogônico, compete ao Coletivo *Kawahib* continuar com esse processo, o que remete a uma forte relação introspectiva, ritualística, de reverência, para que os valores construídos possam ser mantidos, porque a sua manutenção, simbolicamente, representa a própria continuidade como coletivo, e sob essa ótica encontra-se o espaço de ação e as respectivas representações.

2.1. Representação e Geografia

As representações dos coletivos indígenas de constructo da territorialidade representam uma rede de ações no espaço, que transporta a socialização como fenômeno de construção e reconstrução dos valores morais e éticos.

Com isso, envolvem a vida coletiva e sua estruturação com fundamento cosmogônico, nos quais o mito em suas formas e representações simbólicas e

presentificadas com suas conexões que integram seres e não-seres²⁴ permitem compreender a geografia indígena. Essa condição caracteriza a cultura, que nada mais é do que uma expressão das formas simbólicas que permeiam as mais diversas coletividades.

Sob tal percepção e perspectiva, a geografia indígena está imbricada de formas e representações simbólicas que remetem não somente aos aspectos da cotidianidade, mas, sobretudo, como expressão da ancestralidade e com o caráter indissociável da cosmogonia, que se apresenta como um meio para se compreender a Geografia Cultural a partir da lógica dos divíduos e das coletividades.

Na lógica das formas e representações simbólicas e presentificações, os seres e não-seres encontram-se respaldados cosmogonicamente naquilo que estão relacionados ao processo genealógico ofertado pelos heróis míticos criadores, de modo que o rio, montanhas e outros “acidentes” geográficos recebem a toponímia em conformidade com a designação que constituiu as metades exogâmicas²⁵.

Em tal processo, o rio para os *Kawahib* é nominado pela coloração, extensão, volume, largura e encontraram-se associados a uma das metades exogâmicas por estabelecimento cosmogônico aos seres e não-seres, o que não impede que os demais do Coletivo não possam fazer a apropriação desses seres e não-seres para a garantia da sobrevivência. Essa questão de nominação dos *Kawahib* se aplica ainda às montanhas, cavernas e demais seres e não-seres.

É importante observar que a construção da espacialidade indígena e o modo de vida como experimentam o espaço, num primeiro momento se apresenta relativamente parecido como extremamente banal para nós, entretanto é preciso mencionar que essa concepção tem seus equívocos, isto porque somente com a vivência e a compreensão de certos fenômenos é que se pode revelar um intrincado conjunto que perpassa o caráter visual.

Uma flecha ou um arco muito embora para nós apresente-se igual, para os *Jupáú ou Pindobatywudjara-Gã e Amondawa*, na prática possui sutis diferenças não

²⁴ Os não-seres, reportados aqui, trata-se especificamente de valores que compõem a cosmogonia das coletividades, podem ser entendidos na subjetividade, intra e inter-subjetividades como espíritos ou aquilo que não é palpável materialmente, ou melhor, inatingível. Os seres não-humanos também descritos nesse trabalho referem-se aqueles investidos de espiritualidade e que são incorporados, isto é, simbólico e representativamente pelos humanos em sua “fabricação de corpos”, ou seja, as rochas, montanhas, animais, entre outros, que formam os divíduos.

²⁵ Constituídas por orientação cosmogônica referem-se às relações sociais e de parentesco, nas quais o casamento é o elemento especial dessas relações, ou seja, ocorre dentro do mesmo coletivo com a intersecção entre duas famílias, o chamado casamento cruzado entre primos. Seção específica desse trabalho retornará adiantemente essa discussão.

apenas no seu aspecto de construção, sobretudo, naquilo que representa para os indivíduos em suas metades exogâmicas. Sua concepção, além de se vincular a uma concepção dada pela cosmogonia, encontra-se relacionada a um momento específico da própria intencionalidade e espiritualidade de quem constrói, ou seja, da inspiração e situação em que se encontra o espírito de seu construtor.

Esse diferencial de produzir uma flecha, uma maloca e outros “objetos” utilitários no cotidiano ou como arte não possui um sentido meramente derradeiro em-si-mesmo, antes disso são portadores de aspectos que envolvem territorialidade e espacialidade, vinculando-se aos fenômenos da ancestralidade e da cosmogonia, das quais a geografia representativa é somente um caráter qualitativo que reafirma as experiências vivenciadas no espaço de ação e possibilitam o entendimento do fazer geográfico, como afirma López (2006), trata-se da “totalidade do ser” e da “orientação cósmica”.

Em tal percepção na concepção *cassireriana*, a construção do geográfico está diretamente vinculada às várias experiências, o que explica as ações realizadas em momentos específicos, profícuos com relação às temporalidades como fases da lua e aos acontecimentos que são marcantes na vida do coletivo e contribuem na realização dos “marcadores territoriais”.

A relação dessas formas e representações simbólicas e presentificações na cultura *Kawahib* constituem os “marcadores territoriais” e a concepção do espaço, apresenta heterogeneidades na forma de interpretar o mundo, e nelas se constata a concretude da cultura com seus valores morais e estéticos, de modo que devem ser consideradas também em sua espacialidade a defesa física territorial e o *continuum* cosmogônico. As representações, as formas e as presentificações sem sombra de dúvida servem para, no espaço, evidenciar a ação humana como elemento constituinte do modo de vida.

Assim, a construção dos objetos e a realização das ritualísticas não são meros eventos. Antes de tudo, possuem uma motivação de ser e de realizar no modo de vida dos *Kawahib*, porque se encontram diretamente relacionadas à vontade e a determinação cosmogônica, com influência peculiar dos sinais emitidos pela natureza, assim como pelos espíritos e “donos” das florestas, rios, montanhas, animais. Essa lógica aparentemente incompreensível a nós, é que regula a vida, orienta as ações e possibilita aos *Kawahib* se manifestarem como portadores plenos de concepções, as quais auxiliam na análise da realização de seu espaço de ação.

A configuração que os indígenas concebem o mundo se reveste de complexidades que precisam de uma análise pormenorizada, porque os meios tecnológicos e etnoconhecimentos de que dispunham e ainda dispõem são indicativos que permitem compreender suas culturas como importantes elementos de análise do mundo, como é o caso da etnomedicina.

Nessa situação, a geografia indígena apresenta-se como um importante elemento de análise interpretativa com a finalidade de demonstrar a realidade inacessível materialmente, mas que se encontra intrinsecamente presente no indivíduo e se realiza através das experiências adquiridas cosmogonicamente.

O etnoconhecimento consiste no entendimento que os indivíduos realizam a espacialização de seu mundo, através das práticas elaboradas enquanto espaço, e como esse se representa desenvolvendo sua rede de organização coletiva, como organiza seu espaço de ação, desvelando principalmente suas espiritualidades, valores e ritos, que se qualificam como representação e expressa sua visão de mundo.

Logo, na geografia indígena, a forma simbólica se realiza como coletiva porque o indivíduo transporta a ideia do *Eu*, do *Outro Eu*, ou seja, a multidão que existe dentro de cada ser e não-ser, assim se conclui que as representações e presentificações são coletivas e não somente com o ser humano de maneira compartimentada.

Para os *Kawahib*, esse contexto é dado por meio de expressões como “*Are*” – refere-se ao *Nós* mesmos enquanto coletivo – e “*Ore*” – *Nós* relacionado ao conjunto que insere inclusive aos não-indígenas, caracterizando-se como fenômeno advindo da consciência em conceber e apreender o microcosmo.

O entendimento sobre representações e como essas se expressam no âmbito da Geografia, se apoia em outros campos do conhecimento constituindo-se em unidade de objeto, o que para Cassirer (1968, p. 178 [1944]): “no puede ser otra cosa que la unidad formal de nuestra conciencia en la síntesis de lo múltiple de nuestras representaciones”.

As representações, ainda que permeiem vastos campos da ciência geográfica como na Cartografia, por exemplo, é na concepção da Nova Geografia Cultural que adquire maior evidência na análise de espaço e lugar tidos como distintos. Todavia, esse espaço pode tornar-se um lugar, que nada mais é do que o desdobramento do local, em que consiste num modo de instituir conhecimento com

sua pluralidade e não um corpo específico de conhecimento, através da linguagem, que reforçam a ideia de pertencimento identitário.

As representações como expressões do mundo, caracterizadas como processo de apropriação e internalização desse mesmo mundo, são dimensões simbólicas, em que a compreensão dos indivíduos e coletivos em suas múltiplas relações internas e externas permitem uma análise dentro da perspectiva sociocultural.

As representações para os coletivos indígenas encontram-se impregnadas das vivências decodificadas no meio em que vivem e se constituem em fortes representações que orientam suas vidas, estabelecendo o conjunto de relações internas como construtora da identidade coletiva, e externas como característica de apresentar-se perante o *Outro*.

Nesse caso, o *Outro* também pode ser entendido em variadas situações como aquele que não integra sua cotidianidade, configurando-se na conceituação dos antropólogos como “barreira étnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p. 21), “fronteira étnica” (BARTH, 1998, p. 187-227) ou “barreira imaginária” (SAHLINS, 1979, p. 202).

As representações, mediante essa condição, passam a ter sentido através da concepção cosmogônica e sociocultural que se expressa no geográfico e implica na relação dialética entre indivíduo e a coisa simbólica, a partir do significado representativo da linguagem.

Os símbolos, como elementos presentes na representação, constituem-se uma ponte que oferece acesso ao contato social com outras pessoas, sendo que a linguagem possui a função principal de ajustar suas afinidades com as demais espécies, com o seu meio e com o seu próprio *Eu* e seu *Outro Eu*.

A representação se origina de uma imagem que estabelecemos com aquilo que nos foi herdado culturalmente ou do que apreendemos em relação ao outro. Nesse aspecto, nossa argumentação coaduna com a perspectiva de Reale (1997, p. 25) que “o indivíduo é um sócio entre os demais e participe consciente ou não do complexo de imagens, símbolos, fórmulas, leis, instituições, etc.”, logo o indivíduo encontra-se unido a outros por existências concretas no interior ou não de seu mundo, através das experiências socioespaciais.

O contexto de representação na geografia indígena envolve questões históricas, visto que o vivido e experimentado ancestralmente pelos indígenas

estende-se para o presente, como uma ordem infinita, e comporta tempo e espaço infinitos, o que conduz a coletividade em qualquer momento a permanecer no seu núcleo de origem. Nesta lógica de representação os *Kawahib* têm no “*Orevaki are*”, a reafirmação do pertencimento e de se representar perante os *Outros*.

Com essas abordagens, compreendemos que a representação inserida no contexto da Geografia indígena é capaz de explicar alguns elementos intrínsecos e extrínsecos que possibilitem auferir qualidade na discussão da formação da territorialidade, da identidade e da cultura. Essa compreensão exige um esforço de análise interdisciplinar integrada, na qual os fenômenos não ocorrem isolados, pois representam uma complexidade que transcendem a materialidade, entretanto, não prescindem desse caráter.

A concepção do universo indígena encontra-se fundada no horizonte de percepções, em que um horizonte por princípio não pode ser adquirido ou compreendido na sua totalidade, isto porque está ancorado em algum “ambiente” que é dado e a experiência ocorre a partir de uma espacialidade anteriormente adquirida e experimentada pelo coletivo. Assim, conclui-se que a espacialidade é anterior ao *Eu* como indivíduo, que por escala hierárquica encontra-se situada entre *Outro* indivíduo superior e *Outro* indivíduo inferior, de modo a marcar a territorialidade.

Nessa conjunção, a geografia indígena ou etnogeografia contribui na explicação da Nova Geografia Cultural²⁶, por apresentar-se como visão simbólica da construção do espaço por meio das formas, representações, mitos, signos e outros elementos que contribuem na discussão epistêmica.

A geografia indígena propicia acender o debate, como possibilidade epistemológica viva que procura em seu contexto teórico e metodológico incorporar outros campos do conhecimento, que contribuem significativamente para uma análise mais aprofundada de algumas temáticas consideradas até então inatingíveis.

²⁶ A apreensão e concepção da Geografia categorizada como Nova Geografia Cultural (COSGROVE & JACKSON, 2003) ou nova abordagem cultural em Geografia (CLAVAL, 2001) privilegiam a cultura no centro das discussões de seus estudos, mas também se encontra no âmago dessa renovação a Geografia Social cuja preocupação não abandona a discussão das relações sociais e espaciais, fazendo parte do corolário geográfico desde seus primórdios.

Não se trata de uma ruptura epistemológica,²⁷ mas de propiciar o aprofundamento de questões da ciência geográfica, considerando seu caráter singular, que pode ampliar e aprofundar as perspectivas dos estudos relacionados às coletividades humanas.

Na representação espacial da geografia indígena, o indivíduo encontra-se motivado pelas suas necessidades existenciais e com sua percepção encontra-se inserido nos signos e códigos. Ele é parte intrínseca deles de modo que infere conhecimento e modela abstratamente o espaço como maneira de perceber o mundo a partir da óptica de suas vivências e experiências socioespaciais.

No aspecto das práticas espaciais, o indígena se apoia nas formas e representações simbólicas e nas experiências adquiridas no espaço norteadas pela cosmogonialidade que confere as formas materiais da espacialidade enfocada em relações verticais – espiritualidade – e horizontais como trabalho, liderança, ideologia, entre outras, frente aos demais indivíduos e coletivos.

Essa concepção no espaço reflete ainda os comportamentos individuais e coletivos que, através da experiência humana permitem organizar e qualificar determinado espaço associado à formação de identidade e cultura que se apresenta *sui-generis* em relação às demais identidades e culturas.

Nessa etapa é que se consolida aquilo que está inerentemente ligado ao seu íntimo como espiritualidade, verdades, anseios, medos, expectativas, sonhos, entre outras manifestações que o conduzem para a espiritualidade ou experiências míticas, sendo ainda produto das temporalidades e das imemoriabilidades.

De fato, as representações simbólicas de territorialidade entre os diversos coletivos indígenas variam enormemente, pois se encontram alicerçadas na construção cosmogônica e no papel desempenhado pelos mitos criadores, conforme afirma Gallois (2004, p. 40) “o território não é uma noção que remete apenas ao espaço físico mas sobretudo a concepções cosmológicas”.

²⁷ Enfatizamos que a geografia indígena não abandona a espacialidade, espaço, território e territorialidade, entre outras concepções inseridas no contexto da epistemologia geográfica e dos quais derivam e vinculam outras, e são pertinentes e fundamentais nas análises e abordagens geográficas (CORRÊA & ROSENDAHL, 2003; COSGROVE, 1983; COSGROVE & JACKSON, 2003; AMORIM FILHO, 1999; 2007; SAHR, 2007; CLAVAL, 2001, entre outros). Ao contrário, ela valoriza e procura apresentar outros caminhos de analítico-interpretativo sobre as coletividades e suas culturas.

2.1.1. Território e territorialidade

O entendimento sobre território e territorialidade indígena obedece a uma lógica complexa que resulta na formação de espaço de conexões, em que situam os seres e não-seres. Essa complexidade permite aos indígenas viabilizarem a defesa de seus territórios ancestrais e da cosmogonia como “marcadores territoriais”, o que se caracteriza como multiterritorialidade, cuja construção se realiza pelas formas e representações simbólicas no interior de cada coletivo, e perpassam a territorialidade demarcada, definida e controlada pelo Estado.

A concepção indígena para a garantia do espaço, não é detentora do mesmo caráter e sentido geográfico que atribuímos sobre território e espaço na sociedade envolvente, isto porque seus valores se caracterizam no pertencimento identitário-cultural e coletivo, enquanto os nossos se assentam na ideia de domínio e posse patrimonial individualizada cujo exercício de poder estruturador é de competência do Estado, embora não seja exclusivo.

[...] Seu vínculo com a floresta supera a objetividade material, em que essa faz parte da sua cosmologia, da sua simbologia e de todos os reflexos que as interações e percepções produzem em sua cultura, sociedade e espaço. [...] que os indígenas são a cada dia mais confinados a um território ‘brancamente’ demarcado, ou em ‘ilhas’²⁸ e que apesar de lhes pertencer, não representa a totalidade desse, e sim de um espaço permitido e produzido por nossa sociedade [...] (BASTOS, *et. all.*, 2009, p. 07).

Esse pensamento, de certo modo, é compartilhado na perspectiva de que espaço e território, mesmo com atribuições conceituais distintas, apresentam reciprocidades que as qualificam como necessárias à operacionalização do espaço de ação e das experiências socioespaciais:

[...]. Pourtant, espace et territoire ne peuvent être dissociés; l'espace est errance, le territoire est enracinement. Le territoire a besoin d'espace pour acquérir la pesanteur et l'étendue, sans lesquelles il ne peut exister; l'espace a besoin du territoire pour devenir humain [...] (BONNEMAISON, 1981, p. 261-262)²⁹.

Especialmente por essas características peculiares, a apreensão indígena sobre o espaço e território permite que a análise e a compreensão dos fenômenos

²⁸ Almeida Silva (2007a, p. 80), conceitua esses territórios como ilhas indígenas, uma vez que “são espaços socioculturais cercados por espaços externos com características diferenciadas de produções econômicas e sociais em relação aos povos indígenas, com isso esses povos passam a ter como referência as áreas de entorno”.

²⁹ [...] Portanto, espaço e território não podem ser dissociados: o espaço é errância, o território é enraizamento. O território tem necessidade de espaço para adquirir o peso e a extensão, sem os quais ele não pode existir; o espaço tem necessidade de território para se tornar humano.

sejam efetivadas a partir dos fundamentos cosmogônicos – ritos, linguagens e mitos, responsáveis pelas tessituras do espaço de ação.

Assim, a experiência socioespacial contribui como estrutura estruturante da identidade e da cultura, e ainda fornece os elementos indispensáveis a construção e a permanência dos “marcadores territoriais” tanto como forma quanto representações simbólicas e presentificações mais significativas para o coletivo indígena.

É necessário focalizar que a territorialidade como constructo humano, se insere no contexto ideológico, sugerindo o aprisionamento, posse e o controle, de modo que transforma consigo conteúdo simbólico, cujo atributo constitui-se em estruturas com suas respectivas significações, conforme situa Sack (1988, p. 05; 21)

[...] Territoriality for humans is a powerful geographic strategy to control people and things by controlling area. Political territories and private ownership of land may be its most familiar forms but territoriality occurs to varying degrees in numerous social contexts. Its is used in everyday relationships and in complex organizations. [...] territoriality must contain a form of communication. This may involve a marker or sign such as is commonly found in a boundary. [...] A territorial boundary may be the only symbolic form that combines a statement about direction in space and a statement about possession or exclusion[...]³⁰.

2.2. O espaço de ação na cultura e identidade

Como elementos no espaço de ação, a territorialidade e a espacialidade configuram-se como expressões que estão imbricadas da ideia de pertencimento cultural, sendo parte inseparável dessa interpretação, porque carrega a compreensão de relação espacial.

Pelo vínculo de pertencimento, essa conexão com o espaço é traduzida pelos sentimentos e a valoração que se opera sobre esse, de modo que é possível pensar o espaço de ação como um dos elementos que contribuem diretamente na construção cultural, identidade, pertencimento e enraizamento de um determinado coletivo.

³⁰ Territorialidade para humanos é compreendida como uma estratégia geográfica poderosa de controle de pessoas e coisas, assim como de áreas. Territórios políticos e propriedade privada da terra podem ser suas formas mais íntimas, mas a territorialidade advêm de graus variados em variados contextos sociais. Seu uso ocorre em relações de cotidianidade e em organizações complexas. Territorialidade se revela como uma expressão geográfica primária de poder social. [...] territorialidade possui uma forma de comunicação. De fato, envolve um marcador ou pode assinar como é achado comumente em um limite. [...] Um limite territorial pode ser a única forma simbólica que combina uma afirmação sobre direção em espaço e uma confirmação sobre posse ou exclusão. (Tradução Nossa).

No caso dos indígenas, esse constructo está diretamente conectado às experiências de ancestralidade e de cosmogonialidade, nas quais depositam a confiança nos espíritos e na relação intrínseca com o meio, pois os divíduos se corporificam, presentificam, representam e são formas que possibilitam a operacionalização desse constructo.

A trajetória conceitual de cultura remonta aos primórdios da ancestralidade e confunde-se com a própria história humana em sua atuação sobre o espaço, construindo formas, representações e presentificações que sustentam a visão de mundo. Porém, as ideias do Iluminismo e Renascentismo possibilitaram o surgimento da Modernidade e da Revolução Industrial, promoveram importantes e profundas transformações sociais e econômicas, em decorrência do avanço tecnológico e científico, possibilitando que os conceitos de cultura fossem ampliados.

Nesse sentido, Laraia (2008, p. 25-66 [1986]) situa que desde o final do século XVIII até o princípio do XIX, “o termo germânico *Kultur* era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto a palavra francesa *Civilization* referia-se principalmente às realizações materiais de um povo” (p. 25).

Os alemães também utilizam o vocábulo *Zivilisation*, que está relacionado à classe social e se relaciona aos aspectos da aparência. O conceito de *Kultur*, por sua vez, seria muito mais importante para a identidade. Esse último conceito estaria ligado às afeições intelectuais, artísticas e religiosas e estabelecem fronteiras com os aspectos econômicos, políticos e sociais.

Dessa forma, Elias (1994a, p. 24-25 [1939]) contextualiza que *Kultur* “dá ênfase especial a diferenças nacionais e à identidade particular dos grupos”, enquanto *Zivilisation* é posto no sentido de minimização das “diferenças nacionais entre os povos: enfatiza o que é comum a todos os seres humanos”.

Diligentemente, Elias(1994) entende a cultura como parte intrínseca da sociedade, em que essa é um resultante de um processo contínuo, mas que não se encontra livre de questionamentos quando se coloca a relação entre uma coletividade e outra coletividade, assim exprime que:

Todos sabem o que se pretende dizer quando se usa a palavra ‘sociedade’, ou pelo menos todos pensam saber. A palavra é passada de uma geração a outra como uma moeda cujo valor fosse conhecido e cujo conteúdo já não precisasse ser testado. Quando uma pessoa diz ‘sociedade’ e outra a

escuta, elas se entendem sem dificuldades. Mas será que realmente entendemos? (ELIAS, 1994, p. 63 [1939]).

Laraia considera que o grande precursor do conceito foi o inglês John Locke com o “Ensaio acerca do entendimento humano” (1690), ao inferir a capacidade ilimitada de obter conhecimento através de um processo, que hoje é categorizado como endocultura, sendo que “todas as sociedades humanas são governadas por opiniões práticas e regras de condutas bem contrárias umas às outras” (LOCKE, 1690 *apud* LARAIA, 2008, p. 26 [1986]).

Posteriormente, vieram Jacques Turgot - que influencia as ideias de Malinowski e Leslie White – Rousseau, e Edward Tylor que incorpora e sintetiza os conceitos de *Kultur* e *Civilization*, descrevendo como “tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (TYLOR, 1871, p.1 *apud* LARAIA, 2008, p. 25 [1986]).

Apesar das críticas, de certa forma os postulados teóricos de Tylor influenciaram uma quantia enorme de autores, como Kroeber, Maine, Bachofen, McLennan, entre outros.

A moderna vertente conceitual de cultura antropológica é definida em 1973, por Geertz como uma simplificação de modo a torná-la mais compreensível semioticamente e servir como um arcabouço teoricamente mais poderoso e especializado, visto que estava ultrapassando os limites da própria Antropologia. Com isso ocorreu a diversificação e fragmentação teórica, permitiu estudos que até então eram considerados como tabus (antropologia cultural urbana, antropologia cultural do crime, entre outras).

A tentativa de compreensão das representações e seu desdobramento de atuação como elemento instituidor na compreensão do espaço, espacialidade, território, territorialidade, pertencimento, identidade e cultura indígena exige no nosso entender uma abordagem sistêmica e distinta em relação a cada coletivo.

Essa inclusive foi uma contribuição do geógrafo e antropólogo Boas, que em seus estudos antropológicos pretendia vincular as ciências da mente (*Geisteswissenschaften*) e as ciências naturais (*Naturwissenschaften*) como um caminho para se entender as culturas.

Ao estabelecer o estudo individualizando as culturas, Boas tinha o entendimento que cada coletivo humano formava um todo orgânico, com valores, tradições, crenças e linguagens, sendo que esses elementos só poderiam ser compreendidos a partir da realidade interna, ou seja, jamais serem analisados por uma visão exógena, suscitando a necessidade do pesquisador em permanecer durante longo tempo com o coletivo estudado.

Sobre tais aspectos de análise, Seemann (2005, p. 15) entende que o particularismo histórico radical de Boas se fundamentava no temor da generalização das culturas, o que concordamos plenamente, pois se constituiria num processo de homogeneização dissimulando a realidade construída e vivida por coletivos com valores, crenças, tradições e linguagens distintas, dando vazão ao subjugo em nome de uma pretensa unidade cultural. Assim, compreender os coletivos, de forma individualizada, não significa aprofundar o segregacionismo, mas buscar a valorização de suas formas e representações geradoras de identidade.

A representação como produtora da identidade cultural fundamenta-se na evolução da complexidade humana, conforme observa Laraia (2008 [1986]), em razão do desenvolvimento do cérebro e a capacidade do homem em utilizar-se das mãos e pôr-se ereto, conferindo-lhe a tridimensionalidade para construir e apropriar-se de instrumentos para uso de suas atividades, mas, sobretudo ter uma nova percepção de mundo.

Cassirer em sua *Filosofia das Formas Simbólicas* (1953-1957, III [1929]) pondera que o conhecimento simbólico é uma “constituição” simbólica em meio a tantas outras, pode ser considerada como perda da característica universal da ciência, assentando-a no mesmo nível de compreensão de outros conhecimentos simbólicos e de outras formas simbólicas.

Cassirer considera que o sentido da objetividade não mais consiste na aproximação identitária do conceito de substância, antes sua construção e interpretação de mundo ocorrem no plano simbólico, como uma função simbólica, que não é exclusiva apenas no domínio da ciência, mas percorre outros campos do conhecimento humano como a produção cultural.

Desse ato, o autor argumenta que a “realidade” do construir o simbólico está expressa em variadas formas de objetividade, destaca dois pontos fundamentais: a) a existência das várias formas de objetivação da “realidade”, denominada de “formas simbólicas” e b) todas as formas de objetivação possuem o mesmo grau de

legitimidade, o que faz do conhecimento científico sua transmutação como conhecimento simbólico (CASSIRER, 1975, p. 163 [1956]).

As formas simbólicas, como conceito, em Cassirer (1975, p.163-165 [1956]) são qualificadas como energia espiritual “*Energie des Geistes*”, ou seja, aquilo que o ser humano efetua espontaneamente e não recebe passivamente as sensações exteriores, mas sim as captura e possibilita a relação do homem o mundo, do espiritual com o sensível que lhe é atribuído interiormente e que também é produzido e transformado em conteúdo simbólico. Assim, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se apresentam como outras tantas formas simbólicas particulares.

Essa relação humana com a realidade não é imediata, mas mediada por meio das várias construções simbólicas, sendo marcada por um caráter espontâneo como condição *sine qua non* para apreensão do sensível presente nos signos ou imagens que permitem e possibilitam a relação do homem com o mundo, do espiritual com o sensível e fixada pelo fluxo temporal das experiências (CASSIRER, 1975, p.164 [1956]).

Em sua concepção analítica, o ser humano possui um papel ativo de interpretar o sensível e moldá-lo através de seu pensamento, com isso é capaz de produzir imagens e signos, fixando-os em sua consciência como sucessão de fenômenos temporais. Os conteúdos sensíveis para Cassirer (1975, p.165 [1956]) são desenvolvidos pela consciência, produzidos e decodificados como conteúdos simbólicos.

Esse processamento pode ser entendido como espaço de ação, pois o ser humano ao absorver os conteúdos sensíveis, seleciona aqueles considerados mais relevantes e atribui-lhe o significado particular e específico de representação em sua forma simbólica.

A incursão simbólica na visão *cassireriana* é dotada por signo e significado como uma entidade sensível disposta intersubjetividade, em razão de sua existência empírica, enquanto signo sonoro ou escrito. Um símbolo, por sua vez, consiste num fenômeno sensível com seu respectivo significado, seja ele signo ou não.

Assim, todo fenômeno sensível, em razão dos sentidos obtidos pela percepção, é uma linguagem simbólica, pois toda percepção do mundo é simbólica, isso porque não existe um fenômeno sensível puro ao qual seja aferido sentido

posterior, mas sim fenômenos anteriormente idealizados com sentido, como símbolos (CASSIRER, 1994, p. 60 [1944]).

A relação humana com o mundo, na perspectiva *cassireniana*, é mediada por um sistema de linguagem que perpassa por elementos linguísticos, artísticos, entre outros, com a participação de várias outras formas simbólicas, como mito, religião, ciência, as quais em seu contexto maior são capazes de gerar novas formas simbólicas em decorrência da mediação sýgnica entre o ser humano e a “coisa”.

O ser humano, na concepção ocidentalizada, realiza-se no mundo através de seu livre-arbítrio, mas se ancora num sistema de signos que fixa os significados em meio ao fluxo temporal dos eventos, conseqüentemente a função dos signos tem para o ser humano o sentido de fazê-lo pensar objetivamente e ordenar o mundo por meio de suas ações, sendo a linguagem, um desses atributos (CASSIRER, 1994, p. 50 [1944]).

Esse ordenamento situa-se no campo das abstrações, em que o pensamento encontra-se vinculado à linguagem, o que, segundo Cassirer trata-se de distintas estruturas de linguagem atreladas a estruturas peculiares de pensamento, sendo o signo a adequada condição de possibilidade da organização interna das representações.

No caso específico dos divídúos e das coletividades indígenas, a realização no mundo ou no microcosmo se operacionaliza também como linguagem, entretanto, encontra-se diretamente relacionada ao processo cosmogônico, nos quais os mitos fundadores organizam o mundo e as relações entre os seres e os não-seres, e que culmina através da vontade e desígnios dos espíritos.

Essa condição permite-nos aproximar da abordagem de Cassirer como energia espiritual “*Energie des Geistes*” e das formas e expressões simbólicas, nas quais a cosmogonia é o elemento intrínseco e fundador das relações e ordenador sistêmico do microcosmo indígena.

Tal ordenamento sistêmico, no qual a linguagem é um dos componentes da “marcação territorial”, possui em cada símbolo singularidades convenientes de significados e formas simbólicas nos diversos níveis do real, sendo procedente de vários dados originalmente vividos ou incorporados pela percepção, de maneira que transporta consigo quatro ensinamentos superpostos:

[...] 1) Uma mensagem de ordem histórica, quer dizer, um relato de epopeia, concernente a feitos e personagens reais, servindo assim de ‘suporte

material' para a instrução simbólica. 2) Uma instrução psicológica, mostrando a luta do espírito e a matéria ao nível humano. 3) Uma instrução relativa a vida do nosso Planeta. 4) Uma instrução relacionada com a construção da matéria e a ordem cósmica. (LOEFFLER-DELACHAUX, 1949 *apud* CIRLOT, 2007, p. 55 [1958]).

Desse modo, a ideia de ordenamento é uma das essências na representação como referência para a organização espacial que é composta de morfologias, signos e significados, e que possibilitam a própria distribuição dos seres simbólicos viventes em estabelecerem nos lugares através de conexões de valores morais, éticos, estéticos e culturais.

A linguagem e pensamento, embora com estruturas diferentes, se complementam, e possuem significados distintos para os diversos coletivos, mesmo em se tratando do mesmo objeto de representação, ou seja, os atributos signáticos, perceptuais e simbólicos tornam-se representações distintas; como exemplo uma flor amarela ou branca, que possui matiz de cor e atributo de uso ou contemplação não se apresenta da mesma forma para dois coletivos humanos distintos. Isso porque a forma de conceber, interpretar e visualizar o mundo está inscrito em relações, ações e espacialidades que distinguem a qualidade dada à representação.

Cassirer (1994, p. 50 [1944]) defende teoricamente que o homem é muito mais do que um animal dotado de racionalidade, ele é um ser simbólico, devido à utilização de formas de linguagens e motivado pela inteligência prática, e é capaz de aprender a identificar sinais e construir símbolos, diferentemente dos demais animais – porque esses não são capazes intelectualmente de gerar símbolos.

Sem abandonar o caráter que o homem é um ser *rationale*, pois essa característica não é plena em todas as suas ações, visto que o mito ou a religião não são puramente racionais, mas é uma linguagem primária surgida com os símbolos e signos que estabelecem a relação com o mundo (CASSIRER, 1994, p. 50 [1944]).

Desse modo, o autor, além de destacar que essa é uma característica primária, qualifica que o homem seja racional como construtor de coisas e político, devido a sua capacidade de engendrar símbolos, sendo que o sistema de símbolos e a condição para ordenação do pensamento e da ação são desvelados pela vontade ou necessidade.

A partir do caráter do animal *symbolicum* em que considera a experiência do fenômeno sensível impregnado de significado tem-se a pregnância simbólica que na definição de Cassirer (1953-1957, p. 238 [1929]) é “o modo como uma vivência

perceptual, isto é, considerada como vivência “sensível” entranha ao mesmo tempo um determinado “significado” não intuitivo que é representado concreta e imediatamente por ela”.

A pregnância é toda forma simbólica e corrobora com o caráter simbólico originário da percepção, com isso possibilitando a existência da simbólica natural, ou seja, a capacidade da consciência representar simbolicamente um fenômeno originário próprio da sua essência. Com tais características de inserção, a pregnância situa-se como mediadora em representar o mundo simbolicamente e ordená-lo como forma simbólica.

O autor considera que toda forma simbólica através da relação entre o signo e o significado é bem diferente do que na relação entre as formas simbólicas em si, pois apresenta como fundamento a expressividade, representação e significado.

No primeiro caso, a relação de expressividade é característica do mito, ocorrendo a identidade entre o signo e o significado, fundindo-os, sendo que os símbolos não representam a coisa em si mesmo, como experiência mágica com o mundo (CASSIRER, 1953-1957, p. 28-40 [1929]).

No segundo aspecto, a relação de representação vincula-se com a linguagem, ocorrendo a separação entre o signo e o significado, ou seja, é a coisa em si convencional possui um nome que serve para representá-la, mas que também incorpora a totalidade. No terceiro aspecto, a relação de significado é característico da ciência, ocorrendo a dependência do signo e o significado, o que poderia ser considerado a antítese dos dois aspectos anteriores, ou seja, o ressignificado dos fenômenos sensíveis.

Nessa lógica, ocorre o caráter da produção simbólica, em que para Cassirer a ciência não é idealizada como uma esfera privilegiada do conhecimento, mas que encontra no mesmo nível de objetivação produzida pelos indivíduos, como forma simbólica.

Essas formas na sua análise, tendo o mesmo grau de validade, estão consubstanciadas através de: a) construções simbólicas realizadas pelos indivíduos mediante sua relação com o mundo que ocorre espontaneamente no âmbito simbólico; b) todas as produções simbólicas possuem uma matriz originalmente simbólica comum, cuja significação decorre dos mesmos princípios; c) as construções simbólicas possuem diferenciações de realidade, em consonância com suas particularidades, perspectivas e valores; d) são irreduzíveis uma relação às

outras, devido a cada forma simbólica construir sua realidade específica; e) são produtoras de totalidade ordenada e com *status* próprio de explicação; f) são detentoras de valor universal, apresentando validade única; g) os aspectos c, d, e, f fazem com apresentem conflito permanente (CASSIRER, 1953-1957, p. 239-245 [1929]).

Com a consciência, o homem insere-se em seu meio, faz o uso da linguagem que fixa as ações humanas, o que para Cassirer (1978, p. 44 [1944]), significa que

[...] o homem, por assim dizer, descobriu um novo método de adaptar-se ao meio. Entre o sistema receptor e o sistema de reação, que se encontra em todas as espécies animais, encontramos no homem um terceiro elo, que podemos descrever como sistema simbólico [...]

É o sistema simbólico que possibilita o homem “adaptar-se ao meio”, construindo um modo de vida mais dinâmico de relacionamento com tudo o que realiza e pensa, conduzindo a transcendentalidade infinita:

O homem já não vive num universo puramente físico, mas num universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes deste universo. São os vários fios que tecem a rede simbólica, a teia emaranhada da experiência humana. Todo o progresso humano no pensamento e na experiência aperfeiçoa e fortalece esta rede (CASSIRER, 1978, p. 50 [1944]).

Esses elementos descrevem a trajetória humana e projetam o conceito de símbolo, ou seja, oferecem o sentido de nortear o discurso humano no seu contexto histórico-cultural, permeado de sentimentos e afetos, como demonstração do sentido simbólico humano, envolvendo as orientações do caminhar humano em sua cultura.

O mito como componente das produções e representações simbólicas para Cassirer (1976, p. 45-50 [1946]) tem um significado todo especial, pois em seu contexto é um dos fenômenos existentes que permitem à formação dos coletivos humanos; jamais é extinto por completo da vida social, em razão do homem não ser exclusivamente racional, e sim simbólico, encontrando-se subordinado a várias forças, emocionais, morais, artísticas, entre outras, e com capacidade de interatuar com elas.

É por essa constatação que as coletividades indígenas constroem sua visão de mundo apoiadas na cosmogonia que permite a possibilidade concreta da relação entre o indivíduo e o meio, relações de cotidianidade e de espacialidade dando o arcabouço para as práticas da vida social.

A percepção do espaço resulta da interpretação acerca da leitura que fazemos da paisagem, tendo essa, o sentido de representação do mundo, portanto, constitui-se em um espaço de ação, do qual Cassirer (1968, p. 40-45 [1944]) menciona como sendo o espaço mais primitivo, relacionado a interesses práticos e imediatos, composto pelas sensações e as percepções individuais. É da relação que o indivíduo tem com a paisagem que ele incorpora suas percepções sobre o lugar, e dá-lhe o significado e ressignificado aos elementos que compõem a paisagem, qualificando a cultura identitária e a territorialidade.

Os coletivos indígenas com suas distintas culturas podem ser estudados sob várias perspectivas de entendimento de suas paisagens, por exemplo, a partir dos elementos que institui a cultura, dentro da abordagem *geertziana*, ou pela interpretação de seu universo simbólico e mítico, inserida no discurso cassireriano. Essas perspectivas refletem seu passado como aglutinador de seus valores ancestrais e das experiências construídas desde tempos imemoriais, que oferecem base de existência no presente e contribuem para suas ações no futuro.

A representação, nesse aspecto, tem um papel preponderante na definição da identidade e territorialidade indígena, propiciando a (re)elaboração dos signos e símbolos que compõe o seu universo cosmogônico, pois permite a vivência e o compartilhamento de experiências e a construção da comunicação simbólica.

A comunicação, como mediadora da construção da gnose coletiva, igualmente das sensações e percepções individuais, é constituída por elementos individuais ou sociais, ocorrendo no espaço de ação, originada das memórias ou da cotidianidade. Elementos materiais, naturais ou não e espirituais, como floresta, rio, montanha, peixe, caça, alimento, artesanato, rituais, entre outros compõem o cenário das formas simbólicas com respectivos significados e se apresentam distintos para cada coletivo indígena, em virtude de como compreendem seu mundo.

Nessa afeição, sobre a representação simbólica e a comunicação como integrante da representação situam-se em três categorias de simbólicos descritas por Ricoeur *apud* (COSGROVE, 2000, p. 33-42) na abordagem da Geografia Cultural como “cósmica, onírica e poética” e guardam estreita relação para o entendimento dos coletivos indígenas, que são pertinentes em nossa análise.

A primeira por traçar os fenômenos, os quais compõem a cosmogonia dos coletivos com sua relação de complexidade sobre a relação das experiências espaciais ou mundo vivenciado e o meio, através das concepções míticas e os

atributos que explicam a existência humana e a existência das coisas, como multiplicidade e totalidade dessas experiências (CASSIRER, 1992, p. 53 [1925]; 1953-1957, p. 239-245 [1929]).

A segunda que considera os símbolos contidos no sonho – imagens - como atributo da espiritualidade e serve como conexão entre a psique e o cosmo em suas múltiplas materialidades e imaterialidades e conduz a formas simbólicas e representação individual e coletiva, que possibilitam não apenas a defesa da espacialidade, mas de igual modo a cultura, os valores, o enraizamento e o pertencimento cultural.

As imagens simbólicas em seu contexto de totalidade e complexidade são tidas “como unificação final de todos estes complexos separados produz a imagem coerente da totalidade dos fenômenos”, o que diretamente relaciona-se “na totalidade do ser – ou melhor, aquilo que é atribuído pelo avanço progressivo do pensamento – decide de seu teor, de sua significação teórica” (CASSIRER, 1992, p. 41 [1925]).

O terceiro como síntese das categorias cósmica e onírica, os quais promovem a ressemantização e ressignificação das representações que através da consciência possuem o sentido de *continuum* no interior de determinada cultura como um processo de linguagem que possibilita o sentido de compreender o mundo.

Assim, a linguagem para Cassirer (1992, p. 21-26 [1925]) tem o sentido expressivo do “acontecer subjetivo e objetivo, o mundo ‘interno’ e ‘externo’ [...] é a própria linguagem que conduz a tais articulações e as desenvolve na sua própria esfera”, ou seja, através dela é que o indivíduo em-si-mesmo ou o coletivo se realizam perante o seu mundo e se distinguem simbolicamente em relação aos demais seres.

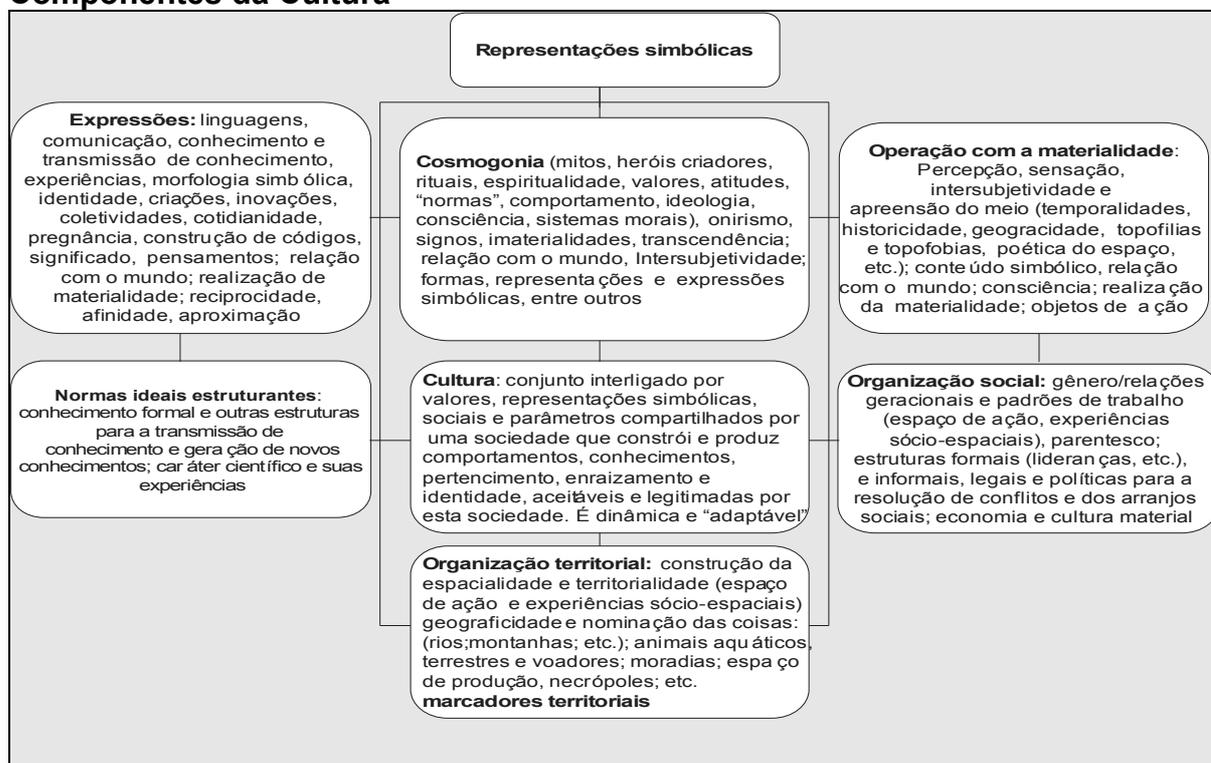
A simbologia representativa do espaço é inerente ao ser humano, cujo significado se realiza na compreensão de que ao cuidar e manejar as próprias coisas – formas simbólicas - que poderíamos nominá-las de artefatos ou objetos simbólicos “o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. [...] não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial” (CASSIRER, 1978, p. 48 [1944])

Essa realidade de interpretar o espaço de representação ocorre no plano pelo espaço visível, que de igual modo é simbólico e oferece visibilidade ao homem em seu mundo, contextualizando-o e articulando-o através da prática material e das relações sociais.

O espaço de ação com suas formas e representações simbólicas permitem-nos interpretar parte das relações no interior de determinadas coletividades, assim como suas relações de externalidades, porém devem ser contextualizado “pedaços, em esferas de ação separadas e em objetos de ação” (CASSIRER (1953-1957, III, p. 36 [1929]) em A Filosofia das Formas Simbólicas ou em “componentes da cultura” (HOFSTEDE, 1991).

Ressaltamos que a cultura por ser dinâmica sofre alterações no espaço-tempo, em decorrência da tecnologia, transmissão de conhecimento e comportamento entre as gerações humanas, entretanto muitos de seus fenômenos não se diluem integralmente.

Componentes da Cultura



Ampliado a partir de Hofstede (1991); Cassirer (1953-1957 [1929]; 1960; 1968 [1944]; 1992 [1925]; 2005 [1942]); Hoebel & Frost (2005 [1976]).

Figura 5. Componentes da Cultura.

A Figura 05 sintetiza a ideia de como os componentes da cultura em sua complexidade atuam e legitimam a espacialidade a partir das representações simbólicas que operam na concepção do espaço de ação, na formação identitária, cultura e na organização espacial com ênfase nos “marcadores territoriais” que contribuem na qualificação do espaço.

A cultura, como um dos elementos humanos que compõe o fenômeno da representação simbólica, se altera à medida que novos elementos são incorporados e adquirem novas ressignificações, porque transporta em si um caráter de dinamicidade.

Assim, não existe uma cultura que se mantém monoliticamente estática, visto que em sua concepção o homem é um ser dialético que motivado pelas suas necessidades incorpora ou dá novos significados em sua visão de mundo, portanto encontra-se em permanente construção.

A sociedade, mais do que o próprio indivíduo, é detentora do legado cultural, sendo a unidade principal em que se luta pela existência, logo a cultura em permanente transformação pelas gerações sucessivas enriquece frequentemente seu conteúdo.

Essa dialética é essencial para o aprimoramento das relações humanas que se constroem com o exercício das experiências socioespaciais, sendo que na “cultura inclui-se o sistema de meios e mecanismos elaborados extra-biologicamente, graças aos quais se motiva, orienta, coordena, realiza e garante a atividade do homem” (FUNARI, 1996, p. 12).

Desse modo, não se pode categorizar afirmativamente que a cultura se modifica em sua totalidade. Ela ao adquirir esses novos significados e ressignificados provoca no indivíduo e na coletividade um novo olhar sobre o ser e o estar presente no mundo, até porque entre os coletivos indígenas esses fenômenos são pertinentes e notadamente marcados nas lutas tribais pela conquista de territórios.

A cultura produz o sentido de afirmação, de pertencimento no mundo e de representar-se perante o *Outro*, e possui como característica o processo de incorporação, como refazer-se dialeticamente, mas não como um processo de negação do seu *Eu* e do seu *Outro Eu*.

Conjecturar que a cultura perde sua identidade, em certos casos, tem o significado de sofismar e negar – a partir de um olhar míope – a realidade das representações, presentificações e ações que ocorrem no espaço. Infelizmente, essa é uma visão daqueles que não vivenciam criticamente a experiência do espaço e constroem anacronicamente um modelo estrutural, de que os coletivos humanos, especialmente os indígenas, devem permanecer congeladas numa temporalidade e espacialidade fora da realidade dos dias atuais, como se forçosamente não

estivessem à mercê da lógica reinante da pós-modernidade, mesmo que estejam em outras temporalidades.

Essas outras temporalidades que referíamos não são tão simples de serem explicadas, entretanto, a convivência e a experiência de uma pesquisa participante é capaz de demonstrar, mesmo que seja extremamente difícil de ser traduzida fielmente. Essas são percebidas, e talvez sentidas, quando se presencia um ritual de passagem, por exemplo, e no desenvolvimento de algumas das muitas atividades do cotidiano indígena, em que uma questão aparente banal para a nossa visão, possui dimensões de grandes significados representativos para determinado coletivo.

Não se pode negar que embora vivencie o presente, muitas de suas práticas permanecem referendadas na ancestralidade, numa imemoriabilidade, o que caracteriza em três distinções de temporalidade: a mítica com a criação do homem e as coisas; a da ancestralidade com os relatos antes do encontro com a sociedade envolvente; e a do presente com o encontro com essa sociedade e que se estende aos dias atuais, sendo que essa se apoia nas temporalidades míticas e de ancestralidades, caracterizando o que Sahlins (2003, p. 7 e 181 [1985]; 1997, p. 41-73; 1997a, p. 116) denomina de “mudança e permanência”.

Sob essa ótica apoiamos o conceito de cultura desenvolvido por Hoebel & Frost, que parece ser o mais adequado antropologicamente, pois revela que a cultura como fenômeno é dinâmica, possui uma lógica própria, projeta e constrói o destino dos coletivos não como um processo natural, mas de aquisição de representações com seus significados e ressemantização:

[...] definimos a cultura como o sistema integrado de padrões de comportamento aprendidos, que são característicos dos membros de uma sociedade e que não são o resultado de herança biológica. Faz parte da essência do conceito de cultura excluir os instintos, os reflexos inatos e quaisquer outras formas de comportamento biologicamente predeterminadas. A cultura é, portanto, um comportamento adquirido. Mas é uma parte do universo do mesmo modo que as estrelas do céu, porque é um produto natural das atividades humanas, e o ser humano é parte da natureza [...] (HOEBEL & FROST, 2005, p. 16 [1976]).

A partir dessa abordagem, podemos afirmar que a produção dos elementos que compõem a cultura ocorre na sociedade, como forma, representação e presentificação, tem origens nas relações que se estabelecem coletivamente, sendo a cultura, portanto, um fenômeno indissociavelmente coletivo.

A cultura só pode ser construída pelas diversas experiências com a presença de diferentes elementos culturais, que marcam sua diversidade e pode ser

constatada pela multipluralidade linguística existente na história das sociedades e que traduzem a espacialidade dos seres humanos. Os componentes culturais identificam determinadas sociedades com seus sistemas educativos, incluindo-se a oralidade como um processo que detém importantes artefatos multiplicadores de conhecimento para as futuras gerações.

Cassirer (2005, p.62 [1951]) situa que “devemos esforçar para chegar a compreender em sua própria peculiaridade, sem a menor reserva ou a margem de todo dogma epistemológico”, pois todas e cada uma das classes de linguagem, a linguagem científica, a linguagem da arte, ou da religião, etc., contribuem para a construção do espaço de ação por meio das formas simbólicas.

O autor menciona ainda que o fundamento e o substrato dessa construção, qualquer que seja ela, tem relação com o conhecimento do “físico”, não existindo nada puramente ideal que não esteja coadunado com esse fundamento. A religião, a linguagem, a arte, como manifestação das representações geram signos que refletem os vestígios do pensamento e da memória, e com sua ausência não produzimos jamais um sentido religioso, linguístico ou artístico. Logo, essa seria a construção de um mundo comum e acessível ao ser humano, em que a cultura juntamente com outros fenômenos viabiliza o espaço de ação.

2.3. A representação e os coletivos indígenas

“Posso ser o que você é sem deixar de ser quem sou” (TERENA, 2008, p. 176).

O estudo a respeito da linguagem, da arte, do mito e da religião consiste-se em importantes fenômenos representativos do universo simbólico, cujo pensamento filosófico *cassireriano* atua como arcabouço teórico de aproximação para o entendimento da cultura identitária de um coletivo.

Os caminhos através da reflexão a respeito da memória, como fenômeno que ocorre no indivíduo e socialmente, apresenta-se, conjuntamente com a imaginação, como mediadores da construção simbólica de representação, e implica na proposição de Cassirer (2005, p. 177 [1951]) de que nenhuma função está imune às representações oriundas do mundo sensível, dado pela consciência.

Para os coletivos indígenas, especialmente aqueles com pouca ou nenhuma forma de contato com a sociedade envolvente, esse espaço de representação e de

pensamento reflexivo possui uma dimensão diferenciada em relação ao contexto da sociedade envolvente, dado as experiências socioespaciais.

Isso porque a forma de concepção indígena sobre seus espaços de ação encontra-se sistematizada numa lógica que não é a nossa, sendo que seu pensamento está vinculado diretamente ao indivíduo, ao coletivo e ao meio de vivência, ou melhor às suas experiências no espaço.

O indígena estabelece uma relação concreta e efetiva, predominando o sociocoletivo, em que o espaço abstrato é representado pela espiritualidade a partir das experiências socioespaciais e das heranças culturo-cosmogônicas, em que o indivíduo é integrante do meio, sendo ele também o próprio meio, no qual se realizam as tessituras de construção imaterial e material. Ele apoia-se na representação dos mitos, símbolos e formas simbólicas para realizar seu modo de vida e de seu espaço de ação, criando identidade cultural e territorialidade.

Assim, o mito como fenômeno original da representação é constituído de narrativas simbólicas e outros elementos de interação entre homens, seres - animais e plantas – e não-seres, cuja ação define conhecimento e a pertença social, *pari passu*, oferecendo “características egocêntricas ou antropomórficas, e é dinâmico-fisiognômico, arraizado no concreto e substancial” (CASSIRER, 1978, p. 42 [1944]), comportando uma visão singularizada de mundo.

No universo indígena, determinada “coisa” constitui-se de significados distintos de um coletivo para outro devido à relação existente no espaço de ação, sendo que pelas representações e formas simbólicas e presentificações estabelecem relações integradas tanto endógenas quanto exógenas, ou seja, devido à construção e o manejo posto sobre cada “objeto”.

Um exemplo do significado e do valor das representações pode ser constatado em relação artesanato, qualificando-se como expressão artística, objeto de atividades, manifestação ritualística ou meio de subsistência econômica, conforme apontado por Silva (1995, p. 341-361).

Para os coletivos indígenas, as espacialidades nos rios, florestas, montanhas, flora e fauna são consideradas como especiais, possuindo a qualificação de sagradas ou espiritualmente sacralizadas, enquanto outras porções territoriais não podem ser conhecidas, visitadas, pois constituem usurpação do espaço, devido à existência de espíritos inferiores que trazem maus presságios para o indivíduo e o coletivo.

Os indígenas não concebem, pela sua percepção, uma espacialidade concreta e moldada esquematicamente como a nossa concepção de mundo, mas são dotados de uma percepção profunda do espaço, devido à experiência adquirida e pelos ensinamentos de ancestralidade.

Cassirer (1968, p. 42-44 [1944]) observa que esses ensinamentos comportam uma apreensão profunda do espaço, porque possibilita a orientação e a familiaridade com as formas, representações e presentificações que se encontram inseridas de relações significativas e norteadoras do seu “mundo”.

Nessa perspectiva, demonstramos que essa construção de representação está fundada nos mitos e na relação com a natureza, que não pode ser outro senão o espiritual – que também é corporal - e nem pode ser interpretada como estática, porque as inferências da cotidianidade são compreendidas como uma rede de participações e incursões míticas. Isso ocorre pelo estabelecimento dialético das representações, de tal modo que a mentalidade do indígena é acessada por meio de suas representações e presentificações cosmogônicas.

Cada uma das representações, produzidas ou apreendidas, são motivadas por fatores distintos, sendo que as mais significativas constituem-se como integrante do seu mundo-vivido e permite concretamente sua realização e sua relação como coletivo humano em compreender o seu mundo. Decorre desse fato sua aproximação, entendida como aliança, ou o distanciamento como conflitos frente aos demais coletivos, caracteriza espacialmente a constituição de barreiras étnicas e o *establishment* cultural peculiar.

Dessas motivações, fica nítido o processo de clivagem entre o ancestral e o moderno, o que Cassirer (1968, p. 76 [1944]) situa como *la vida del hombre primitivo se halla amenazada por peligros desconocidos desde todos los costados y a cada momento*, logo a representação para o indígena tem um sentido peculiar, pois com sua sensibilidade produz representação verbal, corporal e conceitual de mundo distinta das percepções, representações, formas e presentificações existentes no universo do não-indígena.

A representação simbólica dos indígenas descritas por meio da oralidade revela os seus anseios, devaneios, medos, experiências socioespaciais, trajetórias e perspectivas indispensáveis ao entendimento da cultura, da cosmogonia e dos valores concebidos na ancestralidade, a partir de suas experiências socioespaciais.

Desse modo, as histórias narradas pelos indígenas, apesar de serem de modo geral breves, oferecem uma enorme complexidade de construção de mundo, porque representam um *baú* de sabedorias, experiências, vivências e cultura, contendo desde a essência de sua gênese, perpassando pela transfiguração do seu modo de vida, e principalmente pela relação de familiaridade com a floresta, válida para todos os indivíduos da mesma coletividade.

2.3.1. Novos sentidos e ressignificações nos coletivos indígenas

A dimensão da representação por meio dos símbolos e significados do universo indígena, na atualidade, é explicada pela concepção e introdução de sistemas de ações não se restringindo às ações do coletivo; e sim perpassa ao conjunto das ações dos demais agentes ou atores sociais que direta e/ou indiretamente contribuem para a produção desse espaço de ação motivada pela formulação de suas representações socioespaciais.

Podemos inferir que essas relações sociais passam por novos signos de representação, provocando encontros de sociedades distintas que marcam profundamente as representações socioespaciais e produzem formas de relação conflituosa.

Essa integração de representações advindas no encontro de sociedade provoca algumas mudanças conceituais na representação, implicando uma nova releitura de representação, devido às relações sociais existentes e à própria territorialidade de representação.

Esses novos conteúdos, por seu turno, encontram-se fundados, incorporados e assimilados não tão facilmente pelos indígenas, em decorrência do permanente ajustamento simbólico, marcado pela comunicação, utilização e produção das representações e formas através do processo de outros conhecimentos, valores, linguagens e imagens, o que se traduz em outro processo vivo e dinâmico, dando novo sentido às formas simbólicas, às representações e ressemantizações.

A representação nesse momento assume a forma de alteridade ou mudança de permanência, pois implica em novas concepções de relações internas e com o meio, adquirindo novas ressignificações, pois evidenciam novos signos e códigos marcados pelo encontro de sociedades distintas que alteram profundamente as

representações socioespaciais e produzem “encontros” na relação entre os coletivos. Nesse caso, essas representações advindas do encontro de sociedade implicam em nova leitura da realidade, em que as relações sociais, espacialidade, territorialidade são componentes dessa nova representação.

Logo, tal consideração implica em processos de resistência e fraturas na subjetividade, conforme qualifica Cassirer (1953-1957, p. 239-245 [1929]), devido a especificidades das formas simbólicas, visto que se rompem as representações antigas e provoca o “esquecimento”³¹ de certos fenômenos representativos do mundo simbólico, o que implica em certas distensões entre o coletivo indígena.

Embora, aparentemente contraditório, o rebatimento social de resistência e liberdade, conhecido como heterotropia, diante de um mundo opressor, provoca o impulso necessário para despertar na coletividade indígena a defesa de seus valores mais intrínsecos, sem perder seu referencial histórico e espacial, marcado pelas relações socioespaciais, o que para muitos passa significar um processo de (re)valorização da cultura indígena, tem o sentido de “resgatar” representações adormecidas em decorrência da inserção e compreensão de mundos distintos.

A representação indígena é caracterizada como cosmogonia e ancestralidade expressa pela linguagem do coletivo, sendo indispensável observar que a concepção encontra-se na atualização dos discursos e das práticas com a incorporação de outros valores e formas simbólicas, com isso a ressemantização de atributos significativos devido à aproximação com a sociedade envolvente, mas que não prescindiram totalmente dos valores construídos cosmogonicamente.

No contexto das representações simbólicas reflete a ideia que os próprios ritos e rituais espirituais são modificados pelo “esquecimento” memorial ou incorporados a novos elementos de representação que podem afetar a originalidade mítica, enfraquecer o espírito e desvirtuar³² os ritos e rituais.

³¹ Esse “esquecimento” está caracterizado como um dos fenômenos que reportam a ideia de que para ser aceito na sociedade envolvente, o indígena, especialmente entre os mais jovens é necessário abdicar de algumas formas, representações simbólicas e presentificações. Esse fato, na realidade, revela o receio de ser estigmatizado por essa sociedade, o que dá certo caráter de invisibilidade de identidade, entretanto, é preciso evidenciar que essa recusa simbólica não significa a abdicação dos valores herdados cosmogonicamente – antes de tudo, representa uma estratégia para serem aceitos em nossa sociedade.

³² Esses fatores, na visão dos indígenas, devem, sobretudo, à introdução de novos valores por meio de processos de evangelização, através de missões religiosas que forçam a negação da cosmogonia e da espiritualidade e sua substituição por novas formas e representações simbólicas alheias à sua trajetória ancestral.

Vários coletivos indígenas, como os autônomos, procuram manter o distanciamento com a sociedade envolvente, de maneira que “resistem” aos processos de banalização, descontinuidade e profanação de seus valores, o que propicia a ideia de repetição, recorrência e continuidade do herói mítico criador e seus ensinamentos de representação coletiva.

A tradição presente no domínio simbólico tem como princípio a estabilidade inserida no comportamento social, marcada pelo “caráter repetitivo da produção e da transmissão das informações simbólicas que permite a regulação social possível e o comportamento que não seja afetado pela transitoriedade insuportável” (HATZFELD, 1993, p. 52).

Quando essa estabilidade é afetada ocorre a desintegração da vida social, marcada pelos valores, morais, espiritualidades e manifestações do sagrado presentificados na cosmogonia, aqui entendida como representação de pertença da identidade sociocultural, com isso o modo de vida e a ligação cosmogônica passa a ter novas representações e significados.

O entendimento dessa questão passa por duas lógicas muito interessantes: a primeira pela relação que os coletivos se colocam na relação com o meio – são o próprio meio – e, devido à sacralização do espaço e às experiências no espaço de ação tiram desse meio os seres providos de energia espiritual necessários para sua subsistência, ou seja, aquilo que na sociedade envolvente chamamos de matéria-prima extraída da natureza.

A segunda pela leitura realizada a partir das representações apreendidas no espaço de ação, se materializando com a participação do coletivo indígena, em que esse encontra e presentifica as referências material, cosmogônica e espiritual, consubstanciadas pelas relações com os não-seres. Assim, essas lógicas possibilitam a intersecção do permanente (re)encontrar-se consigo-mesmo, e produzem estratégias para o prosseguimento de um modo de vida, ainda que esse se situe fora dos moldes sociais e econômicos vigentes.

É um processo histórico construído por inúmeros desafios e lutas, configurando as relações espaciais, em que a representação social indígena é a representação da própria vida com seu sentido de experiências adquiridas com a compreensão da realidade social a partir do seu universo cosmogônico e das manifestações contidas nas narrativas de representações míticas como deuses, anhangás, iaras, curupiras, caiporas, entre outros, com distintas interpretações e

significados para as diferentes etnias.

Entre as inúmeras narrativas dessas representações, destacamos a do tucupi³³, que foi absorvida no cotidiano da população da região Amazônica, especialmente nos municípios com forte influência indígena.

A origem do tucupi está presente nas narrativas míticas de vários coletivos indígenas e na culinária regional. Segundo o relato, *Jacy* (lua) e *lassyatassú* (estrela d'alva), combinaram atingir o centro da Terra, porém ao cruzarem a região do abismo habitada por espíritos, *Tyiba* - uma *mboia* (cobra) caninana³⁴ - apareceu inesperadamente e feriu com uma mordida violenta o rosto de *Jacy*. Imediatamente, a mordida propiciou uma imensa dor, quase insuportável, então *Jacy* chorou e derramou muitas lágrimas sobre uma plantação de mandioca, também conhecida como macaxeira ou aipim. A mordida da cobra deixou marcas eternas na face de *Jacy*, e a partir das lágrimas surgiu o *tycupy* (tucupi), utilizado como alimento para os indígenas e população da região, com o significado de curar certos males.

Esse aspecto cosmogônico presente na narrativa corrobora para que as formas simbólicas se manifestem e demonstra a conexão com a exterioridade, como mito de transformação em que “cada ser e não-ser existente carrega dentro de si o caráter da totalidade, enquanto corpo-espírito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 7-8).

A partir dessa constatação, a narrativa simbólica apresenta o teor mais simbólico e subjetivo do coletivo, sem separar-se da cultura, identidade e produz os arranjos de organização no espaço de ação, ao tempo que revela o poder mágico de realizar no mundo e fazer-se como integrante dele, visto que é “também objeto de operações simbólicas e é nele que os atores projetam suas concepções de *mundo*” (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 108).

Nesse contexto, as formas simbólicas produzem as identidades e o pertencimento identitário não como opção política, mas como um processo de construção que possibilite os indivíduos se localizar perante o coletivo e com os

³³ O tucupi é um molho de cor amarelada obtido a partir da extração do líquido do tubérculo da mandioca brava. A matéria-prima é descascada, ralada e espremida numa prensa ou espremedor de palha trançado (tipiti), obtendo-se o líquido do tucupi, que fica descansando num recipiente, parte da matéria se condensa indo para o fundo e é daí que se retira a goma. Devido sua toxicidade, o líquido passa por um processo de cozimento durante várias horas. Após ficar pronto, o molho é usado na culinária, originando pratos muito apreciados como o pato no tucupi, galinha no tucupi, entre outros.

³⁴ A caninana *Spilotes pullatus* é uma espécie de cobra venenosa encontrada desde a América Central até a América do Sul. Em várias partes da Amazônia, essa cobra provoca verdadeiro pavor entre a população, muito mais do que à sucuri *Eunectes murinus* retratada em filmes hollywoodianos.

Outros Nós por meio das representações e presentificações, nas quais se inserem as relações e experiências no espaço de ação.

Nem sempre essa interação ocorre de forma harmoniosa. Isso conduz a certas preocupações dos indígenas frente a novas realidades, pois presenciam que parte de seu legado cultural e cosmogônico em variadas ocasiões encontram-se açambarcado pela sociedade envolvente, não podendo se desvencilhar totalmente das armadilhas e desafios que são colocados, por essa mesma sociedade, em seu cotidiano e nas formas de estabelecimento de relações com o mundo.

Tradicionalmente os povos indígenas nunca puderam se colocar no relacionamento com a sociedade envolvente com suas formas originais de se fazer representar. A partir de agora, além da língua e dos costumes, que vão desde a comida até a visão do universo, devem impor essa nova modalidade de linguagem, mesmo sabendo que as estruturas que regem a forma de vida do homem branco são diferentes. [...] Há uma compreensão clara de que é preciso caminhar em direção ao futuro, e para isso deve-se planejar a construção do melhor possível para as novas gerações e considerar os novos valores, os novos referenciais e a sociedade envolvente, sempre presente com suas máquinas e tecnologias, deixando claro que os povos indígenas não caminham sozinhos (TERENA, 2008, p. 175).

A partir das reflexões realizadas até o momento, nesta Tese, inquirimos como se apresenta e como se constituem os “marcadores territoriais” para as coletividades indígenas.

Esses “marcadores” possuem o mesmo nível de significados e representações para os indígenas, como ocorriam em sua longa caminhada ancestral até os dias atuais? Eles seriam capazes de assegurar ou referenciar a cultura e a espacialidade? O espaço de ação nos “marcadores territoriais” indígenas ainda possui a mesma função e a mesma representação? Essas questões não são fáceis de serem respondidas, todavia nos capítulos seguintes buscaremos uma aproximação teórica de compreensão, destacando a abordagem ontológica que mostra uma possibilidade a partir de nossa vivência com o Coletivo *Kawahib* da TIUEWW.

III. “MARCADORES TERRITORIAIS”, COSMOGONIA E NATUREZA: UMA TENTATIVA DE APROXIMAÇÃO TEÓRICA

De todos os caminhos da vida há um que importa mais: é o caminho que nos leva ao verdadeiro ser humano. (Pensamento Moicano).

A concepção de “marcadores territoriais” pode ser compreendida a partir dos símbolos que ocorrem enquanto espaço de ação, definem territorialidades vinculadas à cosmogonia e experiências socioespaciais e possibilitam a formação das identidades culturais e do pertencimento identitário.

Sendo assim, os “marcadores territoriais” são experiências, vivências, sentidos, sentimentos, percepções, espiritualidade, significados, formas, representações simbólicas e presentificações que permitem a qualificação do espaço e do território como dimensão das relações do espaço de ação, imbricados de conteúdos geográficos.

No caso dos coletivos indígenas é atribuída ainda a representação cosmogônica e a ancestralidade como atributos indispensáveis e como referenciais de construto desses “marcadores”, porque essa relação ocorre diretamente com a terra e com os fenômenos que sustentam seu modo de vida.

Em decorrência desse argumento, nossa abordagem sobre os “marcadores territoriais”, como não poderia deixar de ser, inicia-se com as metáforas explicativas da “casa” (BACHELARD, 2000 [1957]); do “fio” (DURAND, 1998; 2002 [1969]; MUSSO, 1994; 2001); da “ponte e a porta” (SIMMEL, 1996 [1909]), como símbolos vividos que colaboram na análise interpretativa.

Essas metáforas explicativas revelam uma poesia delicada no sentido de compreender a espacialidade como representações simbólicas e sígnicas, situando-se como importantes elementos que possibilitam compreender as relações do indivíduo com o seu semelhante e o projeto no mundo, dando-lhe o olhar depurado de interpretar o mundo.

A casa é um dos primeiros referenciais, como “marcador”, pois é a partir dela que passamos a perceber a exterioridade do mundo, o que evidencia como ponto de referência no mundo, como forma de habitação e proteção, de dar sentido ao mundo. A imagem da casa compõe a abstração imemorial e aproxima a junção entre memória e imaginação, lembrança e imagem.

A memória da primeira moradia como referencial não nos abandona durante a vida, pois sempre retornamos à ela seja através das memórias ou lembranças agradáveis ou não, como sonho e devaneio, e obstinadamente está presente em nossa imaginação.

Desse modo, ela é ideação e pregnância (CASSIRER, 1953-1957, p. 238 [1929]) como marca decisiva inserida nos coletivos humanos, em que a casa tal qual conhecemos, o tapiri amazônico, a maloca, taba, oca indígenas, enfim os abrigos de proteção transitória ou permanente possuem a referencialidade para que possamos situar no mundo.

Em outras palavras, a casa tem o sentido primevo de representar os valores da intimidade do espaço. Para Bachelard (2000, p. 358 [1957]), “a casa é nosso canto no mundo”, e através dela, primeiramente, nos situamos no mundo e passamos a nos representar no palco de nossas existências.

A casa assume como “marcador territorial” e forma simbólica, enquanto espaço possibilita a análise representativa dos lugares e os espaços, ao nível poético do imaginário, em que a faculdade humana pode criar e recriar, e, ainda produzir novas formas de vida e de interioridade porque são ressemantizações do processo de evolução e compreensão humanas.

Esse processo apresenta-se como tessitura das aspirações humanas, em que o fio condutor que envolve as relações “é também uma ligação reconfortante, ele é símbolo de continuidade, superdeterminado no inconsciente coletivo pela técnica circular ou rítmica de sua produção. O tecido é o que se opõe à descontinuidade [...]. A trama é o que o subtende” (DURAND, 1998, p. 134; 2002 [1969]).

A ideia do fio, como metáfora explicativa, é complementada em Musso (1994, p. 87; 2001) que considera “o imaginário da continuidade do fio e do tecer participa também na produção do conceito de rede nas ciências da vida que recuperam tecidos sobre e no corpo humano”.

O entendimento é que essa continuidade é a cultura e engloba os valores atuais e aqueles decorrentes dos processos cosmogônico, de ancestralidade e histórico e caracterizam-se como distintos, pois conferem qualidades em suas similitudes e diferenças entre os coletivos humanos no espaço de ação e possibilita a constituição dos “marcadores territoriais”, como formas simbólicas e presentificações.

Os fios e os tecidos como liames representativos oferecem consistência e corporificam as culturas e identidades, e essas por sua vez constituem os lineamentos das experiências espaciais, e configuram-se em “marcadores territoriais”, isto é, se estruturam qualitativamente aprovando as distinções de espacialidades entre as culturas e identidades. De modo que caracterizam tanto o aspecto material quanto o imaterial – lembranças, valores e pertencimento – dos coletivos humanos.

A ponte e a porta, descritas por Simmel, remetem ao mundo dos símbolos e consubstanciam os “marcadores territoriais” como importantes elementos que projetam o indivíduo para o mundo do *Outro* e o seu próprio mundo – o corpo situa-se como a passagem para a exterioridade por meio das relações socioespaciais, e internamente articula sua presença como expressão da coletividade.

A porta é a passagem para as exterioridades, enquanto a ponte é o caminho que ultrapassa os limites do rio e contribui na conexão entre as margens interdependentes das culturas e dos valores de cada coletivo.

[...] a ponte simboliza a extensão da nossa esfera volitiva no espaço. Para nós, e só para nós, as margens do rio não são apenas exteriores uma à outra, mas ‘separadas’; e a noção de separação estaria despojada de sentido se não houvéssimos começado por uni-las, nos nossos pensamentos finalizados, nas nossas necessidades, na nossa imaginação. [...] A porta fala. Para o homem é essencial dar-se limites, mas livremente, de maneira que possa vir a suprimir tais limites e se colocar fora deles [...] Porque o homem é o ***ser de ligação que deve sempre separar, e que não pode religar sem ter antes separado*** – precisamos primeiro conceber em espírito como uma separação a existência indiferente de duas margens, para ligá-las por meio de uma ponte. E o homem é de tal maneira um ser-fronteira, que não tem fronteira. O fechamento da sua vida doméstica por meio da porta significa que ele destaca um pedaço da unidade ininterrupta do ser natural. Mas assim como a limitação informe toma figura, o nosso estado limitado encontra sentido e dignidade com o que materializa a mobilidade da porta: quer dizer com a possibilidade de quebrar esse limite a qualquer instante, para ganhar a liberdade [...] (SIMMEL, 1996, p. 11-12 [1909]. (Grifo nosso).

Desse modo, a ponte e a porta são possibilidades que as coletividades e sociedades encontram como proteção, mas não são hermeticamente fechadas, visto que as relações são construídas historicamente e a apreensão da cultura mostra-se igualmente dinâmica e aberta, e estão sujeitas a modificações, seja por necessidade interna ou por influência externa.

No abrir a porta, caminhar sobre a ponte e atingir a outra margem, Durand (2002, p. 41 [1969]) considera que “o trajeto antropológico, ou seja, a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e

as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” se relacionam, se completam, ampliando-se e tomam outros significados, porque não é possível para quaisquer culturas permanecer livremente estática.

Outra análise que fazemos da ponte e da porta é que ambas dialeticamente apresentam energia de representação, podendo ter ao mesmo tempo a catalisação, influxo e circuitos simbólicos, isto é, suas possibilidades indicam: a saída e chegada; o interior e o exterior; a oportunidade e o infortúnio; a liberdade e o aprisionamento; a abertura e o enclausuramento.

Nos extremos entre a porta e a ponte situam-se também representações valiosas que podem estimular o avanço ou recuo do caminhar sobre e entre elas, permeados também por aspectos sensoriais, como o medo e a coragem, o que caracteriza como “fronteira móvel” (TURNER, 1976, p. 3; SILVA, 2003, p. 171). Elas – a ponte e a porta – nessa análise explicativa, tanto podem ser “marcador territorial” palpável quanto relacionados com aspectos psíquicos que colocam o indivíduo perante o mundo através do espaço de ação.

Na saída pela porta e ao atingir a outra margem do rio é que o indivíduo passa pela ponte e encontra o *Outro*, que é distinto de *si* e se realiza na espacialidade e territorialidade. Nesse trespassar adentrando, não somente o espaço, mas também permeando a cultura e o estabelecimento de relações encontra-se com o *Outro* e o seu *Outro Eu*.

A configuração de conceber o mundo e estabelecer suas relações que são peculiares ao indivíduo e ao coletivo humano, possibilita a existência de espacialidades e territorialidades distintas e com significados de representação também qualificados pela herança cultural e pelo processo histórico-social com características próprias.

O microcosmo (LEENHARDT, 1937; 1995; 1997, p. 72 [1947]), na qual se insere a espacialidade pode ser observada como numa colônia de pescadores; indígenas e outros coletivos constroem seus modos de vida e estabelecem as relações, representam simbolicamente essa construção, pois nela está contida valores, ética, percepção e refletem o conhecimento adquirido pelas experiências socioespaciais no espaço de ação.

Por essa constatação, os “marcadores territoriais” são a clara e objetiva referência nas espacialidades e territorialidades ancestrais, como processos de identidade e cultura, muito embora na atualidade o seu significado passe por novas

compreensões em virtude da proximidade com a sociedade envolvente, que ocasiona, de certa forma, um desvirtuamento identitário.

[...] uma série de questionamentos sobre nossos preconceitos e dogmas criados em nossa forma de agir e pensar. Em uma análise imediata podemos, inicialmente, ver o mundo indígena como sendo composto por uma singularidade simples, todavia ao adentrarmos e relacionarmos com seu mundo verifica tratar-se de uma complexidade sociocultural, exigindo muita habilidade para entendermos o seu modo de vida e as múltiplas relações que compõe esse universo aparentemente tão distante do nosso, mas que nos oferece grandes ensinamentos [...] (ALMEIDA SILVA, 2007b, p. 01)

O espaço de ação se inscreve nos marcadores territoriais por meio da identidade cultural, as quais se encontram repletas de complexidades que caracterizam a interpretação de mundo, porque essa possui duas importantes dimensões, como afirma Cardoso de Oliveira (1976): a pessoal, que se encontra relacionada ao nível psicológico; e a social que se apresenta de forma mais heterogênea e complexa, pois agrupa valores da dimensão pessoal e constitui a identidade propriamente dita com ação assumida por indivíduos e coletivos em diferentes situações.

O estabelecimento relacional entre identidade social, cultural e identidade étnica, possui elementos representativos de certas similitudes que permitem a aproximação e também as diferenças no espaço de ação de cada coletivo humano. Assim, os “marcadores territoriais” são portadores de elementos que compõem a identidade étnica, em virtude de essa ser “resultante da crença na vida em comum étnica construída a partir das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 40).

Nossa compreensão é que essas “fronteiras étnicas” como fenômenos presentes nas formas, representações simbólicas e presentificações refletem modos de vida próprios e atuam como estruturas estruturantes que permitem estrategicamente a defesa de valores, costumes, ideias, cosmogonia e tradições, o que aufere um significado comum e peculiar a cada coletivo humano.

Nesse argumento, a identidade cultural adquire visibilidade, através da luta de um coletivo que busca e constrói sua cidadania, mesmo que esteja condicionada a uma estrutura estruturada, que implica em relações de poder.

A análise objetiva e intersubjetiva é o estabelecimento e compreensão que nas fronteiras étnicas são permissíveis acordos culturais que definem a diferenciação entre os indígenas e outros coletivos humanos, o que caracteriza um

dos “marcadores territoriais”, principalmente entre coletivos indígenas, todavia ocorrem certas fraturas reais e subjetivas nas representações simbólicas no espaço de ação, como são os casos de lutas tribais e situações de conflitos.

Nesse caso, os “marcadores” refletem o contexto espaço-temporal, tendo o mesmo sentido do descrito por Siegel & White (1975) como lembranças e experiências acumuladas, que propiciam a tomada de decisões entre marcos, permitem a formação de rotas individuais, que ao se relacionarem constituem-se como rede não apenas de relação física, mas de relações simbólicas.

Seu processo de aquisição como conhecimento geográfico tem origem na integração de sucessivas experiências perceptivas e com a capitalização dessas experiências, os indivíduos com suas competências concebem novas rotas e ressemantizam a espacialidade.

Nesse aspecto, a aquisição se dá pela ascensão e avanço do conhecimento como significado representativo individual que é hibridamente relacionado à coletividade. Ao atingir essa coletividade, obtêm-se uma visão geral do relacionamento das coisas, conseqüentemente o avanço da subjetividade e o estabelecimento do conhecimento como resultante da “virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente” (CASSIRER, 1975, p. 163 [1956]).

As representações dos “marcadores territoriais” se originam a partir do registro dos fatos e dados que ocorrem subjetivamente no indivíduo, posteriormente são selecionados, organizados e interpretados derivando informação, seguindo-se de uma sintetização como modelo de conhecimento que estrutura a informação.

Essas etapas reafirmam a construção das formas simbólicas e representações dos “marcadores territoriais”, sendo importantes instrumentos que possibilitam o entendimento sobre a realidade do espaço de ação e de como os coletivos humanos se organizam espacialmente e criam seus modos de vida integrados ao meio. Os “marcadores territoriais” compostos de estruturas estruturantes são importantes meios como representação mental destinada à orientação humana.

3.1. Uma busca pela definição dos “marcadores territoriais”

A discussão sobre espacialidade e territorialidade consideradas como a ação humana sobre o espaço – entendido como anterior ao território – revelam a aproximação física e, sobretudo de valores e sentimentos do construir, olhar e entender o mundo. Essa constatação está permeada de símbolos, signos, significados e representações que fazem o indivíduo se posicionar frente ao mundo.

Sobre tais questões é conciso entender que a espacialidade e a territorialidade, muito embora possuam interpretações distintas entre as correntes epistemológicas geográficas, são constituídas de caráter identitário com seu grau de importância a partir das variáveis presentes na representação e na materialidade espacial através do social, do econômico, do cultural, do ambiental e do político – pois essas categorias são igualmente portadoras de formas e representações.

Os espaços de representações como se apresentam constituem-se em importantes depositários do rico patrimônio cultural legado dos diversos coletivos e culturas, apesar da tragicidade histórico-geográfica que às vezes opera sobre esses coletivos como tentativa de “negação” ou de “invisibilidade” dos atributos presentes no universo das representações socioespaciais, que caracterizam o “*status quo*” de um coletivo humano.

Nessa ocorrência, resguardadas as proporções sobre a atuação de coletivos com maior poder de coação e persuasão, poderíamos citar como vítimas de tentativas de “negação” ou “apagamento da materialidade da língua e da história” (ORLANDI, 2001, p. 22) os judeus, ciganos, curdos, aborígenes, indígenas, entre outros coletivos, que foram expurgados de suas terras, condenados ao genocídio e etnocídio, mas que com afeição a suas tradições, de diferentes formas, resistiram a todas investidas de usurpação de suas identidades.

Assim, podemos considerar que os “marcadores territoriais”, antes de tudo, estão relacionados à construção mental, na qual os signos, os símbolos, as formas, as representações simbólicas e as presentificações como fenômenos constituem a base psíquico-espiritual de suas resistências, e nelas não podem ser descartadas os mitos, os valores espirituais e morais, daquilo que é possível se transcender como cultura.

Nessa consideração de construção epistemológica, destacamos como essencial o exercício ou as experiências socioespaciais presentes na memória

coletiva, porque essa é detentora de uma relação íntima com o espaço e com território, cujo poder do meio material se transmite pela imagem e pelo imaginário de *continuum* (HALBWACHS, 2004, p. 71).

A ponte que interconecta a construção do entorno material e que nos posiciona como “marcador territorial” qualitativo entre *Nós* e o *Outro*, resulta em um intercâmbio de relações que possibilita compreender ou pelo menos instigar a compreensão do modo de vida do *Outro*, e ao adentrarmos nessa conexão já não somos mais os mesmos, mas também parte desse *Outro*.

No caso particular dos indígenas, os elementos representativos como a maloca, a rede, os artefatos lúdicos, as armas de guerra e outras formas simbólicas da cotidianidade remetem-nos aos espaços de ação, em que a família, os mitos, a coletividade e a memória coletiva são elementos significativos, sendo que cada artefato possui lugar e significado para o coletivo e expressa afirmativamente a ideia de bem comunal.

Essas “coisas” materialmente construídas são representações que projetam não apenas um caráter material, mas também espiritual. São facilmente compreendidos e decodificados familiar e coletivamente, e seu sentido de uso não demanda a ideia de um valor econômico, uma vez que seu significado representativo perpassa a própria materialidade.

Essa transcendência pode ser evidenciada quando ocorre a morte de algum indígena, ele é sepultado com a materialidade e imaterial – arco, flecha, cocar, etc., que estiveram presentificados em toda sua vida. O fato de deixar corporalmente o mundo não indica que sua ausência física não seja um dos “marcadores territoriais”, pois os demais componentes do Coletivo abalizam a reverência espiritual como proteção a suas casas, roças, territorialidade, além do fato de identificá-lo através das narrativas.

Em relação aos aspectos dos “marcadores territoriais”, não existe nenhuma teoria, ou pelo menos não conhecemos sua abordagem epistemológica, como um desígnio inicial que permita debater sobre essa conjectura. Entretanto, nos apoiamos em Henriques (1993; 1995; 1996; 1997; 1998a; 1998b; 1998c; 1999; 2000; 2002; 2003; 2003a; 2004) que realiza algumas conjecturas sobre a problemática desses “marcadores”, inclusive com classificação hierárquica.

Essa autora reconhece que depende de outros postulados teóricos, especialmente de Fernand Braudel com a obra “*La longue durée*”, Georges Duby,

Emmanuel Le-Roy Ladurie, Michel de Certeau, Michel Foucault, Jacques Le Goff, para construir as ideias e que absorve a “formulação francesa mais ágil e operatória” nas análises (BRAUDEL *apud* HENRIQUES, 2004, p.5).

Em tal situação, a autora afirma “a não existência de “uma teoria dos ‘marcadores’ ou dos ‘sinais’ que definem e caracterizam a originalidade dos territórios” (HENRIQUES, 2004, p. 22). Mesmo com essa lacuna conceitual, propõe em caráter transitório uma organização de categorias, as quais serão retratadas neste trabalho.

A grande contribuição de Henriques para a discussão epistemológica é que a análise da organização dessas categorias tem como princípios: o dinamismo territorial, os processos históricos, o modo de vida, os símbolos, a cosmogonia, a deidade, a representação, as identidades e o constructo humano sobre o território que se realizam por meio dos “marcadores”.

Em tal contexto, a autora constata que essas categorias e princípios não ocorrem isoladamente, ou seja, encontram-se inter-relacionadas de modo que a explicação exprime a construção global da identidade, mas que podem ser esfaceladas pelas “operações estruturantes” (HENRIQUES, 2003, p. 13; 2004, p. 30-37), como: a dessacralização do espaço, a cartografização científica, reduzindo o espaço a um mapa de papel e a destruição da ordem territorial africana, no interregno entre os meados dos séculos XIX e XX, especialmente dos *Lunda* e *Dembo*.

3.1.1. A definição dos “marcadores territoriais”

Na busca por uma teorização, encontramos o conceito de demarcadores territoriais utilizados na Geografia, Ciências Políticas e principalmente na Arqueologia, o que em nossa interpretação, embora o conceito seja válido para outros tipos de abordagem, não oferece sustentação teórica satisfatória para nosso trabalho, devido a aparentar ser de matriz conceitual de estruturas prontas e fixas, e, pressupõe que sua construção é oriunda de âmbito ideológico e político.

Sua validade é praticamente inquestionável, se considerarmos as sociedades complexas atuais, entretanto com coletividades indígenas merece outro tipo de abordagem, porque as presentificações, formas e representações simbólicas e seus signos são portadores de outras conotações e decodificações analíticas, as

quais se ancoram na cosmogonia. Nesse caso, tais estruturas comportam uma construção do exterior para o interior das coletividades, as quais são controladas, principalmente pelo Estado, e ainda por grupos, organizações sociais e indivíduos com interesses bem definidos.

Chaque type de carte, en tant que modele de quelque chose, révèle des préoccupations différentes et donc une territorialité spécifique. [...] Pour l'instant, elle constitue un axé de réflexion qui se fonde sur l'hypothèse que les relations à l'extériorité et à l'altérité sont largement conditionnées par les modifications qui surviennent dans les systèmes de signaux. Ces changements de signaux contraignent à des adaptations pour maintenir l'autonomie de la collectivité. (RAFFESTIN, 1988, p. 265; 276)³⁵.

A utilização do termo demarcação territorial não é recente, mas adquiriu maior visibilidade a partir dos anos 1990, por meio dos princípios da arqueologia da paisagem, momento em que são reformuladas as técnicas de análise da relação homem/natureza/paisagens culturais (LÓPEZ, 1995; 2001; 2002; LÓPEZ & PIZZORNO, 2002; LÓPEZ & MORENO, 2002; BRACCO, 1999). Essa abordagem coaduna-se com os trabalhos desenvolvidos no meio físico e possui forte atuação política, apesar de considerar os aspectos culturais como estruturas prontas, em que as representações e formas simbólicas não possuem importância relevante.

Os estudos arqueológicos através da relação homem/natureza/paisagens culturais permitem uma aproximação com o pensamento geográfico de Sauer, e surgem também como uma retomada epistemológica que considera os coletivos culturais e os homens como produtores de paisagens, sendo esses os agentes geomorfológicos, que a partir das técnicas e materialidades estruturam o espaço, ou seja, a motivação e a mediação com o meio é resultado da técnica empregada no espaço.

A análise do “demarcador territorial” origina-se com as variáveis econômicas e sociais, como afirma Bracco (1999, p.43-44): *El período neolítico es objeto de discusión, tanto en sus implicancias económicas y sociales, como el registro en el registro arqueológico. Ocorre lo mismo com el período formativo en América, período al que se le atribuyen sociedades complejas.*

³⁵ Cada tipo de mapa possui como característica revelar diferentes preocupações e abordagens, configurando numa territorialidade específica [...] Deste modo, constitui um eixo de reflexão baseada em hipótese em que as relações exteriores e a diversidade são dependentes de modificações que ocorrem nos sistemas de sinais. Estas alterações de sinais proporcionam adaptações para a manutenção da autonomia nas coletividades. (Tradução Nossa).

As novas óticas de análise, no caso da Arqueologia da paisagem, são sistematizadas nos estudos iniciados no leste uruguaio atribuindo-se a essas culturas do período formativo, uma maior complexidade social. Esses estudos têm como base os “montículos” – cemitérios e sambaquis – concebidos e compreendidos como “demarcadores territoriais”, assumem uma atitude política hierarquizada e estratificada das estruturas sociais, o que configura um status de áreas de exploração de recursos como características comuns dentro dos coletivos existentes no passado.

Como testemunhos de uma época específica da humanidade, os “montículos” com suas formas simbólicas possuem uma conotação territorial que permitia a esse homem do neolítico atingir certos limites como espacialidade de caça, pesca e outros meios que provesse sua sobrevivência como característica do seu modo de vida, mas não entendemos que sua atuação fosse eminentemente política na acepção corrente desse termo.

Em seu espaço de ação, como não havia um “território demarcado” ou estruturado como conhecemos na Modernidade, a territorialidade dos coletivos humanos era amplamente vasta em decorrência do nomadismo desses coletivos em atingir determinadas outras porções territoriais para caça, pesca e outras atividades, e depois visitá-las em temporalidades apropriadas de acordo com a orientação dos espíritos, o que não significava em retornos cíclicos, de modo que se caracterizava como “marcador territorial”.

As “marcas” impressas no território por esses coletivos eram retratadas oralmente por sucessivas gerações e posteriormente faziam incursões nos locais em que haviam se presentificado, o que possibilitava o encontro com a cosmogonia, os seres e não-seres que reconhecidamente eram integrantes do seu meio, como extensão da própria vida.

O encontro com outros coletivos resultavam em lutas e guerras tribais, todavia ocorriam certos códigos de respeitabilidade ou mesmo de estratégias resultando na formação de fronteiras étnicas. Por estratégias, pode ser entendida uma variada série de fatores, como exemplo: a utilização de veneno em flechas, cerco ao inimigo, alianças com outro(s) coletivo(s) mais poderoso(s), os quais estabeleciam relações de amizades e trocas simbólicas.

O que se observa nesses estudos arqueológicos sobre “demarcadores territoriais” é que objetivamente esses “montículos” nada mais são do que as

representações e formas simbólicas produzidas no espaço de ação desses indivíduos e coletividades. A nossa compreensão é que os “montículos” são expressões de culturas dos antepassados que encontravam nestas formas a reverência cosmogônica, ou seja, a relação transcendental entre o espírito sobre a matéria.

Nesse aspecto, pode-se discorrer que as variadas morfologias dos “montículos” são simbólicas, significando que os atos de sepultamento e as formas físicas na paisagem refletem a maneira como esses se comportavam culturalmente e desenvolviam a compreensão de seu universo.

Na concepção dos “demarcadores territoriais” com ênfase nas atuais pesquisas não se recusa a orientação interdisciplinar entre a Geografia e Antropologia e também a Arqueologia, como suporte teórico. Embora o corolário prioritariamente seja focalizado nas estruturas e o simbólico e cultural situam-se em nível inferior, como se verifica no discurso de López & Moreno (2002, p. 252-253): *la reconstrucción arqueológica del paisaje, aparece como el medio más idóneo para acceder a diferentes aspectos de estas sociedades, como, la estructura social, modo de producción, racionalidad y simbolismo.*

A abordagem interdisciplinar sobre a arqueologia desses “montículos” como monumentos é considerada pelo autor como a possibilidade de aproximação do estudioso com o contexto espacial e à produção de sentido, no interior de uma sociedade ecológica, social, econômica e cultural. Porém, entendemos que os “demarcadores territoriais” como conceito pode ser ampliado com a inclusão das representações, porque daria uma ideia de completude.

Entendemos que “demarcador” e “marcador” territoriais situam-se em conceitos com sentidos, representações, formas e significados muito distintos. O primeiro reporta-se a uma ação estruturadora – poder constituído – em demarcar, determinar fronteiras, enquanto o segundo está relacionado à forma simbólica cosmogônica em marcar o território para distingui-lo em relação a outro coletivo humano, sendo uma ação estruturante, repleta de representações, o que aproxima da discussão realizada em Raffestin (1988, p.2-22), entre outros autores.

Por essa lógica, os “marcadores” territoriais ocorrem anteriormente aos “demarcadores”, sendo que os “demarcadores” estão relacionados a um processo da sociedade envolvente e ocorre por imposição jurídica, ou seja, de fora para dentro do espaço, como afirmação das políticas territoriais do Estado, muitas vezes

desconsiderando o legado cultural e ancestral dos coletivos humanos que ali se encontram situados há tempos imemoriais.

Os “demarcadores territoriais” também podem ocorrer pela iniciativa de certos coletivos urbanos como grafiteiros, *punks*, *skinheads*, *skatistas*, prostitutas, flanelinhas, entre outros, que por ideologia, expressão de poder social, econômico, linguagem, se apropriam de porções territoriais e desenvolvem seus códigos de conduta. Esses casos refletem que o uso ou não das formas e representações simbólicas resultam no processo de identificação e construção de multiterritorialidade.

As decisões políticas, como poder formal, nem sempre estão em consonância quando se refere aos estudos técnicos antro-po-geográficos, o que produz certas incoerências, pois o Estado como ordenador territorial na Modernidade possui uma concepção ancorada em fronteiras e limites. Enquanto que para os indígenas e coletivos “tradicionais”, a visão transcende à ideia de um território concebido artificialmente.

Nesse caso, as formas e as representações simbólicas contidas no universo dessas coletividades não são apreendidas virtualmente, elas são a própria experiência socioespacial e representam qualitativamente o modo de vida, sensações, percepções, relações coletivas, valores, sinestesia e simbiose com os seus pares e com o meio.

No nosso entendimento, a “demarcação territorial” é um dos instrumentos de gestão territorial do Estado que atua sobre os indivíduos e as coletividades, o que implica em estruturas de poder. Logo, a “demarcação territorial” exercida pelo Estado opera um caráter de controle e regulação territorial representados pelas estruturas de poder.

Essa concepção apresenta-se contraditória em relação à concepção que os coletivos indígenas possuem, em decorrência de que a construção encontra-se ancorada na memória ancestro-cosmogônica, formas, representações simbólicas e presentificações, de modo que seu entendimento transcende as fronteiras nacionais.

Costa (2006, p. 1-2) sinaliza que existem “demarcadores territoriais” indígenas e que só podem ser entendidos a partir do trabalho com a utilização de ferramentas técnicas e do uso social da natureza, conseqüentemente do etnoconhecimento; o universo cultural ligados a uma lógica moral, incluindo a religiosidade, os mitos, apoiados nas relações técnicas (gênero de vida e sistemas

agrícolas), princípios morais e de gênero e *éthos* social, responsável pela formação territorial, o que de certo modo aproxima do conceito de “marcadores territoriais” que nos atrevemos em discutir.

Nesse sentido, a avaliação que realizamos sobre “demarcador territorial” é que ele é composto prioritariamente pelos elementos político, cultural e étnico, ambientais, tecnológicos e de valorização dos objetos dispostos na natureza, que são responsáveis pelo *continuum* da existência física, cultural e territorial. Entretanto, a discussão realizada por Costa, sobre o papel das formas e representações, é secundária, o que no nosso entendimento seria necessário constatar a magnitude desses liames como condição de explicação para a construção socioespacial.

3.1.1.1. A cosmogonia e outras variáveis na conceituação dos “marcadores territoriais”

A cotidianidade indígena permite que se processe entre os indivíduos e a coletividade o sentimento de pertencimento que está ligado ao sistema de formas, às representações simbólicas, às presentificações e às práticas socioespaciais.

Sob tal condição a memória como “sobrevivência das imagens passadas” (BERGSON, 2006, p. 49) situa-se como exercício de recuperação histórica vivenciada e aproxima-os de seus rituais transformando o instável, ou aquilo que está presente em seu íntimo psicológico e manifesta como estável, que são as práticas próprias definidas.

Na cosmogonia, a qual se circunscreve a espiritualidade, as relações entre humanos, não-humanos e não-seres se realizam nos coletivos indígenas como “aura afetual” e “participação mística” (LÉVY-BRÜHL, 1957; 2003), de modo a possibilitar a construção dos “marcadores territoriais”, em que se entende que o todo está permeado de relações que estruturam a vida e se apoiam nos mitos e formas simbólicas para o exercício das experiências.

Essa aproximação ocorre por afinidade do indivíduo como integrante intrínseco do meio, cuja experiência e vivência propiciam sua identificação e se reconhecem com as plantas, animais e espíritos, de modo que partilham a concepção de cada indivíduo, o qual carrega em si mesmo as cosmoformas e o microcosmo (LEENHARDT, 1937; 1995; 1997, p. 72 [1947]), como “marcadores territoriais”.

Na concepção dos coletivos indígenas, o microcosmo é integrado em sistemas de relações entre os seres humanos e outros seres, conforme afirma Descola (1992, p. 114), isto porque “não tratam plantas e animais como meros signos ou como operadores privilegiados do pensamento taxonômico, eles os tratam como pessoas, como categorias irreduzíveis”.

Outra concepção que completa essa visão é que esses coletivos relacionam-se ao processo de autodeterminação e as dimensões de exterioridade, ou seja, cada espécie existente no mundo, humano ou não-humano, transporta em si mesmo um olhar que vê se observa como humano.

[...] o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo - deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos [...] Assim, as onças se vêem como gente: cada onça individual vê a si mesma e a seus semelhantes como seres humanos, organismos anatômica e funcionalmente idênticos aos nossos. [...] as frutas silvestres que comem como se fossem plantas cultivadas, enquanto vêem a nós humanos como se fôssemos espíritos canibais - pois os matamos e comemos. Em suma: os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais (e os espíritos como espíritos, ou melhor, não os vêem; ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais). Os animais predadores e os espíritos, de seu lado, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 8-9)

Nessa lógica, o ato de um animal, doença ou espírito em castigar ou matar o ser humano é até certo ponto perfeitamente compreensível, pois se trata de um aspecto inexorável da vida, é uma resposta, pelo fato de todos se encontrarem inseridos em uma cosmogonia regida por ciclos que sempre se renovam e produzem a trajetória de vida, na qual o espaço de ação é permeado por formas, representações simbólicas e presentificações, os quais são sintetizados nos “marcadores territoriais”.

O homem como ser simbólico relaciona-se com a realidade diversa dos demais seres do mundo, sendo que só ele pode responder aos estímulos do meio externo ou interno por um complexo processo de pensamento adquirido por meio das formas com sentido simbólico de representação, nos quais delinea objetivamente e subjetivamente.

Assim, o indivíduo se realiza pela utilização simbólica da linguagem, do mito, da religiosidade, da arte e o do conhecimento, decorrentes das experiências e vivências no espaço de ação, e que o coloca no nível das transcendências.

Essa constatação conduz o homem a perceber a realidade ao desenvolver suas configurações mentais, que estão relacionadas aos aspectos mais primevos com as coisas do mundo objetivo, cuja intermediação ocorre por duas formas simbólicas simultâneas e indissociáveis: o mito e a linguagem (CASSIRER, 1992, p. 15-32 [1925]).

O mito, em Cassirer, é o modo mais original de conhecimento, a primeira manifestação da consciência nos seres humanos, sendo testemunhal das características sensíveis das coisas, que nascem e crescem com esse ser, como a passagem evolutiva do concreto para o abstrato na apreensão religiosa do mundo.

O mito se inscreve por meio da linguagem, realizam as operações de seleção, comparação, associação e disposição de valores comuns permitindo a relação mais abrangente que colocam o indivíduo frente à objetividade e à subjetividade, como representações simbólicas. Na ótica dessa construção, ele projeta as emoções, sentimentos, percepções com as entidades sobrenaturais onipotentes que no imaginário das ações podem ser bons ou maus.

Sob esses fenômenos, a espiritualidade reflete o pensar concreto e constitui o alimento por meio das linguagens e das estéticas corporais, e auxilia na compreensão manifestada nos rituais e nas narrativas que descrevem as experiências de vida, revelando representações e formas simbólicas como ato testemunhal que se presentifica nos “marcadores territoriais”.

A compreensão da espiritualidade indígena, nesse caso, se configura com a existência dos espíritos nos seres e não-seres, e aponta o xamanismo como “energia espiritual” (CASSIRER, 1975, p. 163 [1956]) ou “potencial de subjetivação” como *“the most powerful shamans are those capable of subjectivizing the entire universe, locating human agency in things or their surroundings”*³⁶ (VILAÇA, 2005, p. 456).

Dessa maneira, é preciso ressaltar que o filósofo Cassirer desenvolve sua concepção de interpretar as formas simbólicas como presentificações de mundo, e não como antropólogo.

Assim sendo, os “marcadores territoriais” são oriundos dos aspectos relacionados à espiritualidade, ao mito, à linguagem, à lembrança, à reverência aos mortos, à memória dos antepassados, à materialidade, às formas e às

³⁶ “os mais poderosos xamãs são aqueles capazes de subjetivar todo o universo, fixando o organismo humano em coisas ou seus arredores” (Tradução Nossa).

representações simbólicas que organizam o espaço de ação de determinado coletivo.

A partir dessas heranças, os indígenas cosmogonicamente constroem sua visão e interpretação de mundo como realidade objetiva por meio das formas, representações simbólicas e presentificações que operacionalizam seu modo de vida, dando o sentido das metáforas explicativas.

Compreendemos que o legado das formas, representações simbólicas e presentificações cosmogônicas oferecem a possibilidade de leitura geográfica dos “marcadores territoriais”, como *locus* privilegiado de entender a construção da territorialidade e espacialidade indígena como uma sacralização que permite assegurar a continuidade e sobrevivência desses coletivos, a partir de sua leitura representativa e explicativa de mundo.

Na nossa avaliação como contribuição ao debate, consideramos que os “marcadores territoriais” não podem ter uma rigidez monolítica, antes se intercambiam, ou seja, muito embora didaticamente possam ser classificados em determinada categoria, eles transcendem a própria categoria e relacionam-se com as demais e são expressivos portadores de uma morfologia identitária cultural, que possibilita entender as características simbólicas distintas entre os coletivos humanos.

Os “marcadores territoriais” da maneira como compreendemos resultam do simbólico, experiências pessoais, vivências socioespaciais ou espaço de ação, os quais estão inseridos nos valores das experiências objetivas, subjetivas e intersubjetivas de (re)construção simbólica dos indivíduos e coletividades na organização estruturante do todo.

Os “marcadores” estão qualificados de nuances psicossimbólicas, em que é possível perceber a dimensão das experiências como local apropriado para a manifestação objetiva e subjetiva das formas, representações simbólicas e presentificações individuais e coletivas e de sua permanente ressemantização e ressignificação.

Os “marcadores territoriais” referem-se não somente aos aspectos meramente físicos ou naturais em si mesmos, mas remetem a um conjunto de relações de relações simbólicas que ligam o indivíduo aos seres e não-seres, comportando ações que possibilitam distinguir diferentes modos de vida.

Sob tal contexto, o eixo formado pelas formas e representações simbólicas a partir da relação do indivíduo em suas internalidades e externalidades constitui-se como núcleo organizativo, por meio do espaço de ação, das relações estruturantes entre cosmogonia, vivência, política, economia, parentesco e externalidades, originando as mais variadas articulações entre essas dimensões representativas.

Essas relações estruturantes nos “marcadores territoriais” produzem e desenvolvem mecanismos específicos que codificam as relações cosmogônicas e suas variáveis como espiritualidade, experiências socioespaciais ou vivência, articulação social e política, economia, parentesco, externalidade, internalidade, através do espaço de ação como construções simbólicas responsáveis pela instituição da espacialidade ou territorialidade.

Esses aspectos constituem indissociável conjunto qualitativo e simbólico que se desenvolve no espaço de ação e caracteriza a noção de territorialidade e espacialidade, mediadas pela simbologia construída e nela se aloca valores, sentidos, afinidades, entre outras manifestações que se consolidam como formas simbólicas e presentificações nos coletivos.

Assim, o estabelecimento dessas relações para edificação dos “marcadores territoriais” contribui decisivamente na identidade cultural, ao tempo que esses servem como abrigo ou trincheiras de batalhas, caso ocorra usurpação ou violação de seus domínios.

A representatividade simbólica dos “marcadores territoriais” desempenha o papel como um autêntico código de registro cultural, no qual estão assentados os processos sociais vividos: relações cosmogônicas; designação da onomástica para pessoas, animais, “objetos” da natureza; codificação das alianças matrimoniais; codificação de alianças tribais; relações com as atividades cotidianas; entre outros.

No contexto simbólico, os “marcadores” permitem a identificação categórica da territorialidade, da espacialidade e revelam temporalidade como indissoluvelmente associadas, e que no caso dos indígenas e outros coletivos “tradicionais” essas categorias são móveis, cujo seu funcionamento está relacionado aos fenômenos dos ciclos naturais e aos processos cosmogônicos e experiências socioespaciais.

Dessa forma, principalmente nos “marcadores territoriais”, pode-se dizer que esses coletivos, ao observar os ciclos da natureza, estabelecem um planejamento que regula e impulsiona a vida e a própria cotidianidade. As atividades de plantar,

realizar colheitas, caçar, pescar, realizar rituais, entre outras, são reguladas por fenômenos que influenciam diretamente no sucesso ou fracasso de determinado indivíduo ou coletividade.

Nesse caso, as fases da lua, a brisa assoprada em certa direção, entre outras manifestações fenomênicas e fenomenológicas são indicativas para a realização de determinada atividade ou experimentar o transcendente, não podendo deixar de ser mencionado que nela também se presentifica a imanência espiritual (reverência, gratidão, plenitude, evocação, etc.) como importante e destacado “marcador”.

As “marcas territoriais” como o construto do espaço de ação e das experiências socioespaciais, permitem que territorialidade e a espacialidade se insiram como produtoras da identidade cultural como o fio e o tecido da construção social e cultural e implicam na continuidade, enquanto os “demarcadores” representam a descontinuidade.

A descontinuidade como o próprio nome aconselha está assinalada na imposição de valores, cujos códigos limitam a liberdade de um indivíduo ou coletivo, seu significado maior é que não se devem ultrapassar certas barreiras, porque isso se caracteriza como território proibido, uma ruptura, em razão das qualidades que é atribuída a territorialidade.

A continuidade sugerida é que se trata de territorialidade comum, conhecidas, perceptíveis e palpáveis a determinado coletivo que se identifica, enraíza, comunga dos mesmos objetivos e ideais e se realiza como forma simbólica, que se presentifica e é universalmente entendida e aceita naquela porção geográfica por meio de suas representações.

As formas simbólicas dos “marcadores territoriais” com suas múltiplas qualidades são expressões que perpassam diferentes coletivos humanos, visto que está arraigado na memória e representações dos indivíduos como legado cultural com caráter perene, enquanto Estados nacionais se sucumbem, se fundem ou transformam e originam-se em outros.

Consideramos que o conceito de “marcador territorial”, pela sua amplitude pode ser utilizado em estudos com coletivos indígenas, coletivos “tradicionais” estendendo-se ainda às urbanas. Entretanto, compreendemos que cada espaço de ação e atuação comporta valores apropriados relacionados à visão representativa de

mundo em cada sociedade, pois nele se inscreve o psíquico, social, material, morfologia, fenômeno, simbologia, com atributos específicos de serem interpretados.

As “marcas” sugerem a autonomia, a organização social que opera o modo de vida e as relações socioespaciais e a múltipla utilização das formas e representações, assegurando o estabelecimento identitário ou pertencimento cultural. O “marcador territorial”, no qual os objetos são e estão colocados espacialmente possuem distintas interpretações e corroboram com nossa análise.

Ao considerarmos a casa, por exemplo, que na sociedade urbano-industrial tem o significado de habitação, mas é avaliado como mercadoria e dependendo da localização pode obter maior ou menor valor econômico, isso pode ser observado pelos marcadores representativos incutidos na comunidade, como boa vizinhança, segurança social, entre outros fenômenos, o que caracteriza sua representação física, mas com forte codificação psíquica.

A casa como forma contida nos “marcadores territoriais” para o indígena, seringueiro, ribeirinho, caboclo, beiradeiro³⁷ ou outras designações dadas aos coletivos qualificados como “tradicionais”, é detentora da finalidade como habitação, mas não possui o mesmo significado, ou seja, de valorização mercantil, antes de tudo realiza a função de uso como proteção e abrigo, porque ali está presente a relação intrínseca de afeição e espiritualidade. No caso de vários coletivos indígenas, a casa – maloca, oca, taba ou aldeia – seu uso também é como necrópole, o que explica sua importância como “marca territorial” e como referência cosmogônica no espaço de ação.

No meio do conjunto que o mundo forma, o homem obtém um lugar que só ele pode ocupar [...] o dinamismo que o anima torna-o capaz de realizar tarefas que só ele pode levar a bom termo. Tem deveres a cumprir perante o mundo, decorrentes do lugar particular que ocupa no todo cósmico (GROENTHUYSEN, 1998, p. 183-184 [1953]).

Desse modo, podemos perceber no exemplo da casa que os “marcadores territoriais” possuem atributos de interpretação distinta de coletivo para coletivo, o

³⁷ Divíduo, cujo modo de vida é de detentor de uma cultura e de um processo histórico estreitamente ligado à natureza, seu rico conhecimento decorre das experiências socioespaciais ou do espaço de ação conforme define Cassirer. Geralmente, essa relação a exemplo do indígena, ribeirinho, e seringueiro, encontra-se conectada com o rio e a floresta, em que retira o necessário ao sustento de sua família, logo, a sua compartilhagem de mundo não é voltada à acumulação de riquezas.

Poderia se dizer que ele é a síntese dos demais coletivos citados, pois na dificuldade do cotidiano incorporou valores da cultura negra e indígena, criando uma identidade própria. As experiências socioespaciais do beiradeiro, muitas vezes, não são compreendidas por nossa sociedade que o considera “malemolente” e avesso às novas relações, que ocorrem na modernidade. Esse divíduo é o nosso caboclo amazônico, é o caiçara do litoral, é o pantaneiro.

que evidencia o modo de se representar perante o Outro e reflete claramente como os indivíduos compreendem a territorialidade e a espacialidade, reforçando a ideia de identidade e pertencimento, ao mesmo tempo em que indica o estranhamento ou o encontro de sociedades.

Ao nos reportamos às coletividades indígenas, mesmo aquelas que se encontram inseridas na sociedade envolvente atual, verificamos que alguns de seus “marcadores” são portadores de atributos e exercem a qualidade verificada no passado, como exemplo o arco e a flecha usados para caça e pesca e defesa territorial, mas incorporam outras formas como espingarda, pólvora e chumbo.

Quando se preparam para a defesa dos “marcadores territoriais” e do próprio território reconhecido e imposto pela sociedade envolvente, os indivíduos pintam o corpo com urucu *Bixa orellana* L., jenipapo *Genipa americana* e outras plantas, colocam seus cocares e outros “objetos” e direcionam para frente de batalha.

O ato de se vestirem para a ocasião como a mencionada anteriormente denota que os símbolos, formas e as representações reforçam o conceito de “marcadores territoriais”, e assim os próprios indivíduos se representam corporal e espiritualmente como “marcadores” através de um código de valores e de defesa estratégica, o que resulta no nosso entendimento de que “isso, verdadeiramente nos pertence e não abandonamos, porque é a nossa identidade, nós somos parte integrante delas”.

Outro momento importante é a realização de rituais portadores da identidade do coletivo, e transmite a espiritualidade, o (re)encontro das memórias, vivências e experiências ancestrais investidas de representações que perpassam os aspectos da materialidade presente na territorialidade, a qual alcança um elevado nível psíquico, fortalecendo-os espiritualmente. Com essa energia renovada através dos rituais, como importantes “marcadores”, encontramos os elementos necessários para a “permanência” (SAHLINS, 1997a, p. 116) cosmogônica e da própria territorialidade.

Nos ritos, os espíritos dos mortos são evocados e evidenciam a depuração psíquica e no imaginário do indígena tem sentido representativo de forma física, isto é, não está somente evocado, mas também presentificado através da memória e na reverência de valores ensinados aos vivos. Dessa forma, nos ritos se consubstanciam imagens que coloca os indivíduos e as coletividades como formas simbólicas que se realizam no espaço de ação.

[...] não se restringe ao aspecto visual, à imagem ou à representação de algo na consciência por meio de uma forma visualmente reconhecível ou representável [...] é um modo de percepção e captação de natureza fluida e dinâmica que se constitui no próprio ato da consciência [...] é a linguagem da expressão natural da psique, base de todos os processos psíquicos [...] tem coerência e validade em si mesma, sem necessidade de ser traduzida ou transposta para outros sistemas ou linguagens [...] (SANT'ANNA, 2005, p. 20-21).

O rito apresenta-se como o desvelamento da cultura material e imaterial como manifestações da cultura cosmogônica estabelecidas no espaço de ação e atuam sobre a territorialidade.

Assim, o pertencimento está relacionado à lógica das representações e a formas simbólicas, em que os ritos surgem como fenômenos que possibilitam as relações socioespaciais, realizam a territorialidade e expressam os “marcadores territoriais”. Na realidade, a configuração do espaço, como “marcador territorial”, está vinculada a relação com o meio, superando a objetividade material, pois se insere na cosmogonia em que a simbologia e de todos os reflexos das interações e percepções produzem cultura, sociedade e espaço.

Destarte, os indígenas encontram-se em um espaço “demarcado” ou em “ilhas”, a sua compreensão é que se trata – resguardado uma série de fatores – em uma porção privilegiada para a manifestação de suas experiências, nas quais os rituais são inerentes e importantes para a valorização de suas identidades.

Essa condição não se conduz a uma territorialidade aprisionada internamente, mesmo que se encontrem limitadas pela sociedade envolvente, mas relativiza-se como “marcador territorial estruturador”, resultando na “problemática uniforme da 'terra indígena'” (SEEGER & VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 103).

Sob tal contexto, Guénon (2004 [1931]) afirma que: *cuando la sucesión es transmutada en simultaneidad, todas las cosas permanecem en “eterno presente”, de modo que la destrucción aparente es verdaderamente la “transformación*, ou seja, por mais que ocorram transformações, o núcleo central dos rituais conserva-se como estruturas estruturantes que referenciam o coletivo e colocam frente ao cosmo.

A cosmogonia com seus mitos e ritualísticas são expressões do comportamento humano e neles estão contidas as formas e representatividades simbolizadas e presentificadas na força imaterial e material da cosmogonia em que se manifesta a sociabilidade e as relações mais significativas das formas abstratas,

nas quais a espiritualidade é o fenômeno mais representativo, seja em processos de cura, proteção do território ou permanência hereditária dos coletivos familiares.

A condicionante explicativa para os sentidos da vida e a interpretação do mundo, no caso dos indígenas, encontra-se fundada e presentificada na cosmogonia, a qual está repleta de significados representativos, em que a espiritualidade é um dos elementos explicativos para os princípios e categorias indígenas como construção das experiências socioespaciais, por meio do “espaço de ação” (CASSIRER, 1968, p. 40-50 [1944]).

Em Cassirer (1975, p. 163 [1956]), a relação do homem com o mundo encontra-se indissociável e ambos se situam no mesmo patamar de valores, mas resta a esse homem espiritualizar tudo o que o mundo sensível lhe oferta e com isso o sensível é transformado em inteligível, sendo o espírito preenchido por imagens e o homem absorve e apropria-se das mais variadas formas como “pensamento reflexivo”.

O reencontro desse pensar sobre a relação com o mundo incógnito, perpetra no indivíduo a guarida na sua própria existência, com isso os “marcadores territoriais” são a extensão do próprio indivíduo que por intermédio da sensibilidade em compreender seu mundo, também se auto-compreende, isto porque não pode esconder-se de si mesmo. Porém, esse indivíduo, que permanece desconhecido e enigmático para consigo, necessita de outros eventos que se somam e diversificam a experiência de vida, dado a sua própria limitação.

Podemos conjecturar que as experiências dos “marcadores territoriais” colocam o indígena em três temporalidades distintas: a) com a herança ancestral e cosmogônica, que alimentam o presente por meio das experiências míticas e experiências espaciais relatadas nas histórias de lutas empreendidas com outras tribos e com a sociedade envolvente; b) com a situação em que se encontra através de ações que acontecem na cotidianidade e as relações sociais e políticas com os demais coletivos humanos; c) com as projeções por meio de sonhos e de outros elementos psíquicos, que contribuem para a formulação estratégica, figurado nas experiências de pajés, caciques, líderes ou dos mais idosos e experientes do coletivo.

Essas temporalidades³⁸ indígenas acontecem simultaneamente em muitas ocasiões – como pode ser evidenciadas em rituais – e são marcadores essenciais que fornecem ao coletivo a definição imaginária de construção de identidade e seu processo de fortalecimento cultural, sob a ótica da influxão da representação simbólica, isto é, pela influência física e moral responsável pelo estímulo de se organizarem espacialmente numa determinada porção territorial.

Um canto ou música que rememorize o passado é também ao mesmo tempo uma experiência comportamental e psíquica do e no presente, mas também lança individual e coletivamente possíveis “ansiedades” para assegurar proteção física e territorial, sendo os espíritos importantes guias que colocam frente a frente à transcendência e a materialidade.

Como “marcadores territoriais”, relacionamos os alimentos, bebidas com seus sabores e cores que representam a identidade de um coletivo e está relacionado aos valores intrínsecos da cosmogonia – que a sociedade envolvente considera como tabus – mas, de fato trata-se de manifestações relacionadas a à espiritualidade e à corporalidade, com variação de um coletivo para outro.

Desse modo, determinado peixe como a pirarara *Phractocephalus hemiliopterus*, o jabuti *Chelonoidis carbonária*, a anta *Tapirus terrestris* podem ser consumidos por um coletivo, enquanto para outro esta ação pode ter a representação de que produz malefícios para o corpo e a alma. Essa aceitação ou repulsa está relacionada à espiritualidade e aos fundamentos cosmogônicos, sendo que a violação desses códigos de condutas resulta em sérias consequências nas estruturas estruturantes do coletivo indígena.

É necessário ressaltar que até o consumo de bebidas e alimentos permitidos comportam certas éticas rituais relacionadas a fatos de grande relevância para os indígenas, dentre esses, o nascimento de um filho ou a passagem da menina para a fase adulta exige que seus pais e parentes abduquem temporariamente a ingestão, pois resulta em enfraquecimento espiritual e cosmogônico do coletivo indígena. Esses exemplos não fogem muito à regra do que se verifica em outros coletivos – pescadores, seringueiros, beiradeiros – que também adotam a quarentena ou resguardo em suas atividades laborais, de lazer ou mesmo alimentar.

³⁸ Ao reportar-se a tipologia dos tempos sociais de Gurvitch (HARVEY, 1993, p. 205) os coletivos indígenas situam-se nos tempos “**permanente**” de nível ecológico e “**cíclico**” de nível de uniões mitológicas.

Esses valores presentificados nas “marcas territoriais” possuem extensa variedade e não podem ser relativizadas como credices, folclores e mitos, porque neles estão intensamente imbricadas as memórias e as experiências socioespaciais que perpassam a materialidade, sendo fruto da cosmogonia edificada como base de explicação da vida e do próprio mundo porque assinala a ontologização e situa o indivíduo perante os *Outros*.

Em nossa avaliação, um dos mais significantes “marcadores territoriais” de representação é o próprio indivíduo, que pode expressar em seu corpo por meio de “insígnias” e marcas corporais³⁹ não somente sua identidade, mas também a territorialidade e a espiritualidade.

O Coletivo *Kaningara* de Papua Nova Guiné, por exemplo, tem o crocodilo como uma deidade – o deus criador do mundo – e nos ritos de iniciação com dança e música são marcados permanentemente em seus corpos com tatuagens que lembram o animal e que lhes dá o *status* terreno e proteção divina. No imaginário dos *Kaningara*, o ritual também possui a representação de um segundo nascimento.

Os diversos coletivos humanos espalhados pelo Planeta carregam nos corpos, e realizam por meio de rituais específicos de iniciação e de passagem, “marcadores territoriais” que os identificam perante os seus coletivos e à sociedade envolvente, e configura desse modo um dos aspectos de seu pertencimento identitário.

Esses “marcadores territoriais estéticocorporais” simbolicamente tem a função de representar as cosmogonias e as experiências socioespaciais, o que propicia em cultura com formas, representações simbólicas e presentificações distintas em relação aos demais coletivos.

A variedade de “marcadores territoriais” encontra-se em todas as sociedades, porém no contexto das coletividades indígenas, esses marcadores, embora didaticamente estejam dispostos em categorias separadas, no cotidiano, esses fenômenos ocorrem simultaneamente e de modo integrado, ora destacando uns, ora outros, permitindo o seu (re)encontrar permanente.

Esses (re)encontros ocorrem com o caminhar pela floresta, rio, montanhas, entre outros, porque é neles que se processam a existência e experiência espiritual,

³⁹ Utilizamos marcas corporais do indivíduo indígena porque as marcas carregam a ideia de espiritualidade, cosmogonia, pertencimento e territorialidade, logo se distancia de outras formas como as tatuagens utilizadas na sociedade envolvente que nem sempre possuem a mesma representação e pregnância simbólica em relação ao *Outro*.

material e imaterial, como *lócus* apropriado para reencontrar consigo e reafirmar a pertença identitária.

Nesse ato de cotidianidade, as pontes e portas (SIMMEL, 1996, p. 10-14 [1909]) em seu sentido mais amplo tratam de um poderoso círculo simbólico, em que o espaço de ação oferece a mobilidade para a renovação dos signos, formas, representações simbólicas e presentificações como também a aquisição de novos significados. Sendo que os “marcadores territoriais” materializam e espiritualizam esses espaços, conseqüentemente dando qualidade e afeição à territorialidade e à espacialidade.

Outros “marcadores territoriais” – fumaça, toque de tambor, percussão em árvores ocas, voo de determinada ave, sons de aves e animais - são importantes representações simbólicas que também caracterizam a territorialidade e a espacialidade, visto que os seus significados constituem elementos presentes na cotidianidade e podem ser interpretadas como condição de interpretar o mundo.

Um coletivo ao se circunscrever num território específico através das representações e do espaço de ação promove sua transformação em conformidade com sua imagem simbólica, ao mesmo tempo em que se sujeita aos eventos e fenômenos materiais que no território contrasta e submete-se à influência da natureza material e de seu equilíbrio.

Isto é verificado com maior nitidez no caso das coletividades indígenas e “tradicionais”, cuja vinculação com o meio torna-se o elo das aprendizagens e das experiências socioespaciais, ou seja, o meio é portador de representações simbólicas cujos significados constituem-se na extensão de vida do próprio coletivo.

Desse modo, o território no transcurso do tempo passa a ser a “marca” do coletivo, que por sua vez também ao se presentificar no território, ambos resultam numa marca ou marcador territorial com especificidades próprias, ou seja, promove certas peculiaridades que são inerentes àquele coletivo e que o diferencia dos demais.

Os eventos temporais, materiais e espirituais cristalizados que ocorrem nos “marcadores territoriais” possuem um *lócus* privilegiado e intrínseco na configuração territorial, e à medida que o coletivo aceita conscientemente seus vínculos, isso se aprimora e suporta novos sentidos e significados, como aceitação de valores pessoais e coletivos: nascimento, puberdade, casamento, morte, funções sociais – liderança, cacicado, pajelança – inseridas na estrutura social e política do coletivo.

O núcleo central, porém não sofre mudanças profundas, porque sutilmente se apoia nos valores construídos a partir de uma cosmogonia mítica, nos ensinamentos advindos da ancestralidade e na própria experiência socioespacial vivenciada por esse coletivo.

Essas particularidades dos “marcadores territoriais” evidenciam que cada cultura possui uma trajetória histórica e imemorável específica, sendo que a compreensão tanto dos marcadores quanto da cultura incluem a adequada (re)construção histórica, nas quais a gênese e a formação do coletivo são elementos indispensáveis nesse constructo.

É pertinente considerarmos as transformações influenciadas pelo ambiente exógeno como importante fenômeno que conduz a outra interpretação de mundo, de espacialidade ou de territorialidade possibilitando uma nova concepção de estabelecimento de relações sociais por meio do espaço de ação.

Os “marcadores territoriais” espacialmente distribuídos em diversos pontos do mundo conhecidos e como resultado das experiências socioespaciais se conecta e passa a ter o sentido de redes – não no sentido como conhecemos na sociedade envolvente, nem tampouco é um produto cartesiano – mas, tem nas formas, representações e presentificações o sentido simbólico de exprimir as manifestações e interpretações de uma dada realidade espacial. Desse modo, uma maloca, aldeia ou comunidade encontra-se interligada a outras por meio de trilhas, rios, florestas, roças, servindo como conexão e manifestação com o espaço de ação.

Essas “redes” atuam como importantes canais de relações, os quais a comunicação, informação, atividades de trabalho intercoletivo e intracoletivo, atuam como elementos que situam o indivíduo no mundo e com o mundo vivenciado, propiciam o desenvolvimento de instrumentos de defesa, a manifestação cultural e o estabelecimento de estratégias de sobrevivência, através de armadilhas, emissão de certos sons – gritos e cantos que o identifica perante os seus pares. Essas situações são fortes elementos, mas não a única, que possibilita o estabelecimento como frente de defesa territorial.

Partimos da premissa *cassireriana* de que tudo o que existe palpável ou não, mensurável ou não, visível ou não são representações concebidas pelo psíquico, os “marcadores territoriais” com suas formas e representações são imprescindíveis ao ser humano, pois neles encontram-se concebidos e experimentados os signos,

códigos, significados e significantes que contribuem para a organização socioespacial.

Admitimos que os “marcadores” não carregam a ideia de completude, visto que a inquietude busca sempre promover hierarquização ou categorização para facilitar sua compreensão, mas também não podemos situá-los como um modelo matemático cartesiano.

Didaticamente, apresentamos suas nomenclaturas categóricas, entretanto, conscientes de que um objeto específico pode se localizar em uma ou mais categorias de análise. Essa é nossa tentativa de delineamento, talvez não seja a melhor, mas é aquela que julgamos possível no momento.

Nossa construção se fundamenta em alguns dos ensinamentos de Cassirer, como espaço de ação, pregnância e formas simbólicas, e emprestamos de Henriques (2003; 2004) as subcategorias de “marcadores territoriais” (vivos, simbólicos, fabricados, históricos, funcionais e musicais) como base para a Tese, ao tempo em que esboçamos sua continuidade.

Ao trabalhar as questões de território e identidade no continente africano, especificamente sobre a adequação ao projeto do coletivo e reorganização do próprio sistema ecológico em Angola, Henriques (2004, p. 22) observa que os sinais ou “marcadores” são as formas como as coletividades *Luba* e *Dembo* daquele país se reconhecem e se respeitam, sendo que os sinais se inserem nos mapas e territórios como representações.

Os territórios como portadores de símbolos tem sua representação em mapas, configura a concepção de que os mapas não são territórios propriamente ditos, mas um conjunto de “sistema de símbolos” (WUNENBURGUER, 1996, p.340). A cartografia convencional é composta por códigos e símbolos abstratos, e apresenta lacunas de experiências socioespaciais e com ausência de fenomenologia, enquanto os mapas cognitivos ou mentais, embora não dotados de convencionalidades demonstram o sentimento e a percepção que o indivíduo possui em relação à sua vivência, íntimo e às exterioridades avizinhas.

Nessa lógica, a preocupação de Henriques (2003; 2004) foi em definir e caracterizar a originalidade dos territórios, mas não encontrando um referencial teórico sobre os marcadores territoriais esboçou uma matriz interpretativa provisória, como a autora mesmo admitiu. Então, organizou os marcadores em seis categorias

aplicáveis (vivos, simbólicos, fabricados, históricos, musicais e funcionais) ao território angolano, a partir de escritos oitocentistas.

Resumidamente, apresentamos as seis categorias desenvolvidas por Henriques (2004 p. 22-29), em que teceremos nossa análise interpretativa, mas não se trata de uma negação e sim uma contribuição para o aprofundamento do debate.

3.2. Os “marcadores territoriais”: aproximação de classificação

Para uma interpretação mais didática de compreensão dos marcadores territoriais, apresentamos um esboço sequenciado, ponderando que um fenômeno de representação ou forma simbólica poderá vincular-se a uma ou mais subcategorias descritas em nossa análise, além do que a própria conceituação e categorização são passíveis de redução ou ampliação.

Assim, consideramos que não é uma camisa de força ou um produto finalizado em-si-mesmo, antes é uma contribuição para que se possam compreender melhor os coletivos com suas culturas e territorialidades.

Desse modo, propomos os “marcadores territoriais” em dois grupos, o primeiro denominado de “**marcadores estruturantes**”, pois compartilha a ideia de construção a partir da visão dos indivíduos de determinada coletividade e envolve os aspectos fundantes da cosmogonia; o segundo como “**marcadores estruturadores**” relacionados a uma objetivação externa ao coletivo, como o Estado, organizações da sociedade envolvente e globalização, que exercem influência sobre as coletividades.

3.2.1. Marcadores “estruturantes”

3.2.1.1. Marcadores “vivos”

Constituem-se naqueles criados pela natureza e os quais o ser humano não possui controle, como é o caso das águas, vegetação, termiteiras⁴⁰ e casas de abelha (HENRIQUES, 2003, p. 9-10; 2004, p. 22-23). Acrescentamos ainda os formigueiros e os barreiros salinizados, onde os animais tomam água e extraem sal para alimentação no período das secas.

Esses tipos de “marcadores”, na visão da autora, tem seu aspecto fundamental relacionado à natureza e assegura a socialização do espaço por meio

⁴⁰ São chamados de cupinzeiros, também são conhecidos em algumas regiões brasileiras como murundus de cupins.

das espécies que compõem a fauna e a flora e permite identificar territórios e nele manifesta-se a ideia de posse pelas divindades e estrutura socialmente aceita pelos coletivos humanos.

Na nossa avaliação, esses marcadores descritos pela autora, embora se reportem ao caso de estudos no continente africano, poderiam ser considerados como naturais e neles estão presentes montanhas, morros e cavernas – que poderiam se situar em outra subcategoria (a - biológicos), mas com a recorrência de espiritualidade e valor simbólico são consideradas como referencial de abrigo, morada dos espíritos e possibilidade de geração de novas vidas.

Podemos elencar, nesse argumento, os morcegos, pássaros, animais e plantas que habitam esse microuniverso e se apresentam como formas e elementos representativos no imaginário dos coletivos, ora como deidades protetoras, ora como fóbicas.

Para muitos coletivos indígenas e outros coletivos humanos, as montanhas, rios, morros, cachoeiras, cavernas e outras morfologias visíveis e perceptíveis – ventos – e não perceptíveis, são espíritos que permitem a ligação do indivíduo com o mundo, sendo que esse indivíduo também é componente intrínseco dessas formas e representações simbólicas.

Como significado que edificam a “marca *de-signativa*” e “expressão simbólica”, conforme Cassirer (1992, p. 57 [1925] “cria a possibilidade de visão retrospectiva e prospectiva [...] se fixam como tais dentro da consciência. O que uma vez foi criado [...] não mais desaparece [...]).

Como exemplos desses construtos são narrados miticamente pelos Tupi-Guarani e Jê (Coletivo *Kaigang*) que através de seus respectivos demiurgos criaram as cataratas do Iguaçu. Em Rondônia, na Vila de Santo Antônio é recorrente entre os ribeirinhos narrar que a cachoeira de Santo Antônio – onde está se construindo as Usinas Hidrelétricas do Rio Madeira - ronca em certos períodos e emite sinais que tanto pode ser presságios como bonança, bem como para atrair espíritos bons ou para espantar os indesejados.

Muito embora o homem não tenha o controle absoluto sobre as forças da natureza, de certa maneira ao apropriar-se dos elementos que a compõem, esse mesmo homem realiza intervenções mediante sua necessidade orgânica ou material que lançam certas particularidades de desequilíbrios no ambiente e na estrutura estruturante de um coletivo humano.

Ao realizarmos a construção de uma barragem ou o desmatamento de uma floresta, para situarmos apenas esses dois casos, as ações promovidas pelo indivíduo resultam na escassez ou eliminação da pesca, caça e microrganismos que servem como alimento, proteção à saúde, entre outras, além de sérias consequências com o desequilíbrio da cultura e a própria cosmogonia.

Essa forma de apreender o mundo, como fonte inesgotável de recursos econômicos e possibilidades de auferir lucro, resulta no encontro de uma concepção diferenciada em relação aos coletivos indígenas e outros coletivos “tradicionais”. O entendimento desses coletivos é que como corporificado ao meio exploram somente o necessário à sustentabilidade das sobrevivências física e espiritual, sendo que uma intervenção como a realizada pela sociedade envolvente significa o extermínio de algo que se encontra enraizado no íntimo e que orienta a condução da vida coletiva.

O modo de compreender a multiplicidade dos acontecimentos da vida se dá a partir dos valores e sentimentos dos indivíduos, evitando assim o esforço de se reduzir o mundo a leis, ou corpo teórico. Essa compreensão se baseia numa ordem flexível, progressiva, complexa, interdependente, composta por um discursivo vivencial, dinâmico e complexo, que promove a aprendizagem através do sentido das coisas a partir da vida cotidiana, ou seja, a elaboração de sentidos da própria vida cotidiana e a criação de novas e possíveis relações de cotidianidade.

A nova relação com a espacialidade não é uma dádiva que ocorre por um processo linear e acabado, mas é um produto que é construído por meio de um processo cultural e social, ambientado nas representações e significados que determinado coletivo utiliza como referencial de estar e se fazer no mundo.

[...] O conhecimento não depende apenas da dimensão científica mas incorpora a experiência vivida e os sentidos, integrando o infra-consciente [...] o espaço é um produto cultural imbuído de significações que traduzem as crenças e os valores da sociedade, é repositório das culturas e estilos de vida [...] faz parte da identidade dos indivíduos e das sociedades [...] (SALGUEIRO, 2001, p. 50).

Para os indígenas e outros coletivos “tradicionais” com forte ligação com o meio, a água, os rios, os mares, as floresta, os vulcões, as montanhas e outros elementos presentes em seus cosmos são importantes “marcadores territoriais” e suas nomenclaturas estão estritamente vinculadas às experiências socioespaciais

construídas ao longo dos tempos e encontram-se entrelaçadas a outros “marcadores” portadores de fenômenos espirituais e cosmogônicos.

Os seres e deidades das águas - Iara, Sereia, Iemanjá, Caboclinho do rio, Cobra-grande, serpentes, jacaré, boto, peixes, entre outros - e os da floresta – Caipora, Curupira, Mapinguari, etc. – constituem um corolário de representações do imaginário inserido nos indivíduos e coletivos, guardam uma relação privilegiada com o mundo dos antepassados e atuam ainda como protetores territoriais, espirituais e estabelecadores de códigos de condutas.

A intervenção sobre o meio no qual vivem essas coletividades são rupturas profundas que podem resultar no próprio desaparecimento desses coletivos humanos, porque isso representa a extensão de suas vidas e a descontinuidade da transcendência.

Sob tais aspectos, a lógica de compreensão para essas coletividades é que a interferência no meio acarreta em punições e admoestações dos espíritos e da natureza - terremoto, enchente, secas prolongadas, entre outras manifestações - como fator preponderante pela quebra de códigos de conduta. Assim, esses fenômenos representam mais do que simplesmente uma obra da natureza, dos espíritos ou do fenômeno propriamente dito, antes de tudo tem aspectos psicológicos profundos e remetem a representação da ira e da vingança dos seres e não-seres.

Esse aspecto descrito conduz-nos a reflexões da espiritualidade de outros povos como a concepção bíblica do pecado original de Adão e Eva expulsos do paraíso; antigos hebreus punidos por adorarem o bezerro de ouro, estendendo-se ainda a Moisés que não pode entrar na terra prometida por quebrar as tábuas sagradas recebidas de Deus; soma-se ainda uma infinidade de mitologias, que exemplificam o castigo pela violação dos códigos estabelecidos pelas deidades, que compõem o panteão presentes no imaginário e nas representações dos povos e coletividades.

Isto ocorre principalmente entre os coletivos indígenas e “tradicionais” com um sentido de espiritualidade mais profunda, muitos deles mencionam que o castigo, submissão, misericórdia e bonança pelas quais passam sejam resultantes da obediência ou de indisciplina, sendo que as deidades retribuem de acordo com a ação praticada pelo indivíduo ou pela coletividade e manifestada por meio dos espíritos, natureza ou por influência exógena.

Desse modo, a construção do espaço de ação está administrada pelas forças espirituais – deidades, animais, plantas e outros seres e não-seres que orientam a vida e permitem compreender e configurar o seu cosmo, isso porque o espaço de ação só pode ser entendido pela plenitude espiritual ou como “cosmo espiritual” (CASSIRER, 1951, p. 21).

A decodificação da construção do universo cultural e cosmogônico desses coletivos ocorrem pelas dimensões da natureza, das formas, das representações simbólicas e presentificações, apontando que o ser humano constrói seu mundo a partir do que a natureza lhe proporciona e permite estabelecer um equilíbrio nas relações entre ambos, tornando perceptível uma “relação de representação simbólica simbiótica”, por meio da cosmogonia.

Quanto a populações urbano-industrializadas e sociedade envolvente, os “marcadores vivos” não são tão perceptíveis, porque a relação com a natureza e a produção de representações se insere noutro contexto, visto que há enorme “distanciamento” entre a sociedade e a natureza, embora os indivíduos não consigam desvincular dessa natureza, conforme apontado por Groethuysen (1998 [1953]), descrito neste capítulo. Entretanto, alguns elementos ainda persistem em parte da sociedade envolvente – curandeiros, pastoral da saúde, benzedores, raizeiros (divíduos que preparam medicamento a partir de etnoconhecimento), entre outros.

3.2.1.2. Marcadores “simbólicos”

Ao fazer referência a esses marcadores, Henriques (2003, p. 10; 2004, p. 23-25) contextualiza a presença dos símbolos como hierarquia, sendo que uns estão mais próximos ao ser humano devido à articulação com a espiritualidade, enquanto outros se encontram distanciados em razão da representação que os homens estabelecem com os espíritos. A autora situa que a estrutura simbólica oferece os meios para o aprendizado e o reconhecimento, o respeito e a difusão, no sentido de assegurar a força protetora.

Nesse aspecto, Henriques (2004, p. 23-24) observa que as cores, os complexos iniciáticos, as máscaras são elementos imprescindíveis para o acontecer solidário dos rituais e aproxima fisicamente os homens dos espíritos. Em sua avaliação os “marcadores territoriais simbólicos” são os mais expressivos para a

experiência socioespacial, pois permite o estabelecimento de códigos que transcendem os vivos, isto é, mesmo entre os mortos as representações colocadas no interior e exterior do túmulo indicam passagens de construção da territorialidade.

No caso específico dos *Luba* e *Dembo* de Angola estudado por Henriques (2004, p. 24), o branco e o vermelho são cores representativas complementares, dominantes e obrigatórias, sendo que o primeiro relaciona-se ao equilíbrio social e a paz interna e externa, aproximando os homens dos espíritos, enquanto o vermelho representa dialeticamente a violência e inquietação.

No que se referem a outras culturas, as cores como elementos simbólicos dos “marcadores territoriais” assumem outras perspectivas de semantização e significados, assim a cor branca para os orientais relaciona-se à morte e o preto à vida, enquanto que para a maioria das culturas ocidentais a interpretação sobre essas cores é oposta àquela representação.

No nosso entendimento, os “marcadores simbólicos” sintetizam os demais marcadores, incluindo os propostos por Henriques (2003; 2004), todavia por questões metodológicas situamos que suas representações enquanto fenômenos de definição de territorialidade e/ou espacialidade se encontram em pólos complementares de análise, o que necessita de uma reinterpretação, isto é, em determinadas situações são entendidos em conjunto e em outras merecem um entendimento individualizado.

Essa questão deve-se ao fato específico que ora um ou outro é representado de forma mais contundente, assim compreendemos e adiante descreveremos, que, embora cores, máscaras e complexos iniciáticos se circunscrevam no caráter simbólico, eles permeiam por outras categorias como “marcadores” perceptivovisual, estéticocorporal ou artístico e mitorrítualístico-espiritual, em decorrência de suas especificidades e originalidades.

Como retratamos anteriormente, referindo-se às coletividades “tradicionais” e indígenas, na nossa visão não existe um limite claro de onde começa e termina uma forma e representação e o mesmo se aplica aos marcadores territoriais, somente as experiências socioespaciais, talvez, sejam capazes de distinguir com nitidez tais nuances.

No imaginário desses coletivos, essas delimitações categóricas não se evidenciam, entretanto, a ciência procura classificar, hierarquizar, dar funções a algo como se as coisas fossem compartimentadas para que possa melhor entendê-las.

Elas podem até ser explicadas pela nossa ótica, todavia, sua compreensão é parcial, de modo que compreendemos somente alguns de seus muitos aspectos que compõem essa heterogeneidade.

Desse modo, o simbólico, formas e representações que são acessíveis aos olhos do pesquisador e do cientista, na realidade se tratam de interpretações de representações contidas nas próprias representações e não a representação em si, isto porque, por mais que a vivenciemos não podemos compreendê-la, senti-la e experimentá-la em sua plenitude como realizam os coletivos indígenas e outros coletivos.

Somos de tal modo, estranhos numa representação que nos é estranha, apesar de encontrarmo-nos inseridos nela, ou seja, a representação “real” e o espaço de ação desses coletivos, que nossa compreensão somente revela parte de fragmentos – nesse caso, não se trata de fraturas, mas aquilo que podemos apreender.

Do modo como esses coletivos se representam, por mais que estejamos inseridos no seu contexto, a percepção que temos em decorrência de nossa herança cultural não possui a mesma percepção representativa de significados em relação àqueles que constroem e experimentam socioespacialmente as manifestações do espírito, visto que a ligação cosmogônica e a referência como modo de vida está presente na ancestralidade coletiva. Inversamente, para os coletivos indígenas e outros coletivos existem fortes indicativos que eles não possuem a mesma compreensão sobre o nosso mundo, constituindo o estranhamento ou encontro de sociedades.

Assim, o que se apresenta como estranho e caótico na avaliação da sociedade envolvente, lembrando Viveiros de Castro, o mesmo se aplica em relação à concepção que as demais culturas possuem em relação a nós, o que denota certo relativismo, conforme Boas analisa e constata que cada cultura é única, mas não é uma ilha. O sentido de único é que a cultura é detentora de valores específicos e como tal organiza o modo de vida.

Na avaliação realizada por Henriques (2004, p. 59), as “pinturas policrômicas realizadas nas casas angolanas”, geralmente encontram-se associadas ao antropomorfismo e ao teriomorfismo que aparecem isolados ou conjugados, e “revelam a carga simbólica e religiosa como marca da identidade local”, assim como

os demais objetos que podemos entender como expressão cultural que se relacionam aos rituais de iniciação e aos rituais de passagens.

Em relação a algumas coletividades “tradicionais” e indígenas brasileiras essas formas de vinculações cromáticas aparecem muito sutis nos artefatos artesanais - cestarias, instrumentos musicais – porém, se revelam mais fortemente nas “marcas corporais”, enquanto em outras etnias indígenas essas formas se apresentam de maneira bem reveladora por meio de artefatos como esculturas, entalhes, etc., o que aproxima das divindades.

Os “marcadores territoriais” não possuem exclusivamente uma única forma e cor específica, racionalidade funcional e econômica privativas, nem tampouco uma mera esfera de localização do espaço e/ou território, antes de tudo isso são portadores de formas e representações simbólicas para seus habitantes e frequentadores e integram o constructo da identidade pessoal, coletiva e da organização socioespacial.

Na sociedade urbano-industrial, esses “marcadores” podem ser percebidos, principalmente nas territorialidades do sagrado, em que as igrejas possuem fortes representações simbólicas e se mantêm vivas em razão de rituais, sendo essa estrutura rígida e decisivamente responsável pela conduta dos valores morais e espirituais. Na mesma direção, as necrópoles e monumentos possuem formas e representações semelhantes, todavia adquirem e acrescentam outros significados ao revelar o conteúdo e “status” social, econômico e político.

Outro dado que pode ser acrescentado são os palácios, indústrias, habitações e outras estruturas – embora fabricados - que através de suas imponências arquitetônicas revelam maior ou menor poder político, econômico, simbólico e social de determinada territorialidade.

Assim, a ocorrência do atentado terrorista em 11 de setembro não foi apenas sobre as edificações norte-americanas do Pentágono e das torres do World Trade Center, mas simbólica e representativa que atingiu o contexto sociopolítico-econômico daquela Nação. O ato de atingir essas formas e representações de forma direta, sem discutir os méritos que levaram a tal determinação, revela o caráter simbólico que perpassa as instituições e alcança a população, pois essa possui a compreensão que também foi vitimizada em seus símbolos representativos.

3.2.1.3. Marcadores “fabricados”

Esses “marcadores” têm relação direta com àqueles denominados “simbólicos”, que Henriques (2003, p. 10-11; 2004, p. 25-27) considera no seu conjunto as máscaras, pinturas como exercício da ação humana na produção de objetos e os quais necessitam de matéria-prima, como: fibras, cipós, essências, resinas e corantes, que são organizadas em função das tarefas simbólicas que lhes são próprias e possuem utilização específica.

A mesma compreensão, nós possuímos em relação às pinturas e “marcas” corporais dos indígenas que guardam o sentido de formas e representações simbólicas em praticamente todos os marcadores territoriais descritos nesta Tese, porque transportam a ideia de identidade cultural, espiritual e estética que o diferencia de outras etnias, e são construídos por demiurgo presente em cada cosmogonia.

Assim, o vermelho do urucu, o preto do jenipapo e do carvão que carregam impregnados nos corpos, o colorido das penas das aves, geralmente amarelo, preto, branco, verde e azul nas “insígnias” – cocar, brinco, colar, pulseira e anel – e nas flechas, bem como outras cores que compõem os “objetos” de utilização coletiva e/ou dividida, incluindo o artesanato, que são formas produzidas e plenas de representações simbólicas.

As expressões artísticas e objetos do cotidiano transportam as experiências socioespaciais e representam não somente os elementos que compõem a natureza, mas, sobretudo corroboram como representações simbólicas, nas quais a espiritualidade é o fenômeno mais importante e que possibilita a conexão com o cosmos e o encontro do seu próprio *Eu* e do *Outro Eu*.

Nesse cabedal de representações, Henriques (2004, p. 25-26) constata que os primeiros “marcadores fabricados” estão relacionados aos espaços de habitação – casa, cidades e aldeias – “que dependem não apenas só dos materiais⁴¹ disponíveis, (essencialmente materiais vegetais, por vezes tecidos [...] argilas pintadas, desenhadas ou simplesmente barradas), mas da função hierárquica dos moradores”. Sob tal contexto, os espaços habitacionais são núcleos abertos e

⁴¹ Entendemos que essas “materialidades” – são corporificações dos seres e não seres, que transportam cosmogonicamente os valores de determinada coletividade. Desde modo, não são meros objetos, pois nele está presentificado a espiritualidade, a extensão do *EU* e do *Outro Eu* através do processo de construção ou fabricação de corpos como afirma Viveiros de Castro ou a energia espiritual e pregnância como abordado em Cassirer.

estabelecem relações de exterioridades que se efetivam por meio de complexas redes de circulação ou caminhos que “marcam” o território.

Ao reportarmos ao caso das coletividades “tradicionais” e especialmente sobre as coletividades indígenas, esses “marcadores fabricados” se assemelham àqueles percebidos por Henriques (2003; 2004), e se destacam em relação às habitações, visto que essas são construídas e obedecem a certos rituais específicos, ou seja, desde a escolha do espaço, os seres e os não-seres, obedecidas as temporalidades e os sinais emitidos pelo meio através da cosmogonia.

De tal modo, que em certas fases da lua e em certos períodos do ano ocorrem um acontecimento que marca a vida do coletivo – nascimento de filhos, passagens para a fase adulta - não se pode realizar construções, roçados e certas atividades cotidianas, pois caracterizaria como afronta aos princípios cosmogônicos e ancestralmente estabelecidos. Essa condição não ameaça a segurança do grupo, em virtude do estabelecimento de calendário cosmogônico, em que se relaciona o período de plantio, colheita, descanso e outras vivências no espaço de ação.

A autora situa que os objetivos dos caminhos como “marcadores” (HENRIQUES, 2004, p. 27) atendem a circulação e ao descanso como proteção divina em razão dos monumentos destinados à sacralização dos caminhos assemelhando-se a santuários, que estão estrategicamente localizados no território e tem como propósito agradar e reverenciar os deuses e espíritos.

A autora pondera, ainda, que os caminhos do comércio também são “marcas” que relacionam a trajetória histórica e revelam a presença dos homens, poder político e espiritualidade, sendo que ao longo desses caminhos existem os abrigos. Os “marcadores fabricados” são chamados ainda por Henriques como “funcionais”, ou seja, permite separar o divíduo dos animais, “graças à casa, ao urbanismo, às redes de circulação, que lhe permitem identificar e reconhecer tanto o poder político como as forças religiosas” (HENRIQUES, 2004, p. 27).

Nossa visão também não se afasta desses enunciados, pois acreditamos que no passado os *Kawahib* e outras coletividades indígenas e “tradicionais” constituíam “redes” (trilhas, caminhos, rios) que permitiam se comunicarem, realizarem trocas simbólicas, relações de parentesco, relações sociais, relações de conflito e de trabalho no âmbito interno do coletivo e externamente com os demais coletivos humanos situados no mesmo território de perambulação. Desse modo, as

malocas, roçados, rios, igarapés, tapiris⁴², trilhas ou caminhos constituíam-se em verdadeiras redes de relações socioespaciais.

Na atualidade, para os indígenas, as “redes” tornaram-se mais complexas e extensas devido à aproximação com a sociedade envolvente, incorporando em seu mundo novas relações de espacialidade.

Nesse contexto, o urbano, a agricultura oriunda da sociedade envolvente, pecuária, estradas, meios de comunicação – rádio, televisão, telefone, computador - acesso a produtos industrializados (açúcar, sal e outros até então desconhecidos), dinheiro, meios tecnológicos de produção, religião, língua, política, entre outras externalidades representam novas semantizações e significados para seus valores culturais.

3.2.1.4. Marcadores “históricos”

Esses marcadores conservam rigorosa relação com os outros três marcadores descritos por Henriques (2004, p. 27-28), pois a autora revela que os “processos históricos” são mais significativos nas sociedades ágrafas, e através do registro memorial oral preserva a história do coletivo e possibilita sua existência perante o mundo.

Nesse conjunto, são relacionados os “monumentos, árvores sagradas, sepulturas que articulam elementos naturais, fabricados e simbólicos” concebidos pela cosmogonia de um coletivo, daí a necessidade premente e constante da aproximação com as deidades e os espíritos, descritos por Henriques com os Coletivos *Luba* e *Dembo* e podem ser percebidas nas coletividades indígenas da América, porém com outras semantizações simbólicas.

Compreendemos que simbolicamente os monumentos e as sepulturas são marcadores com representações históricas que colocam o indivíduo em dois pólos antagônicos: o primeiro relacionado à fragilidade e à impotência da vida; o segundo como possibilidade de que as coisas ocorrem de forma cíclica, como (re)encontro com a espiritualidade, proteção e o sentimento da importância daqueles que já não mais habitam o mundo material, mas, de certa forma, não estão dissociados

⁴² Pequenas construções rústicas com paredes extraídas do caule do açai (*Euterpe olerácea* e/ou *Euterpe precatória*) ou da paxiúba (*Socratea exorrhiza*), e cobertas com palha de babaçu (*Orbignya phalerata*, Mart.) que costumam servir de abrigo provisório a quem se embrenha pela floresta. Existem também tapiris sem paredes, geralmente utilizados para o rápido descanso das tarefas cotidianas.

daqueles que se encontram vivos, incidindo sobre esses a energia psíquico-espiritual necessária ao prosseguimento de sua trajetória cosmogônica.

No interior das coletividades indígenas e “tradicionais”, as representações e práticas socioespaciais alocam os indivíduos no núcleo da espiritualidade, sendo que essa conexão encontra-se pautada com realidade material e estabelece simbolicamente a “*vigília pretium libertatis*”, como condição primeva para assegurar os valores morais, cosmogônicos e culturais.

A árvore e a vegetação, por seu turno simbolizam representativamente a concepção de um enraizamento regenerativo, porque elas extraem do solo energia que combinada com o sol, chuva, lua e astros, fornecem o alimento material e espiritual e permitem estabelecer o indivíduo com suas ações no interior de uma espacialidade e/ou territorialidade, dando-lhe a devida identidade cosmogônica.

Esses seres e não-seres representados e presentificados no meio possibilitam a referência socioespacial do indivíduo como provedor para sua sobrevivência, sacralização e proteção de sua espacialidade, pois é do meio que o indivíduo retira a energia necessária para construir seus instrumentos de trabalho – habitação, caça, pesca, armas de defesa pessoal e coletiva, medicamentos para curar os males do corpo e do espírito – por meio do etnoconhecimento.

O recorrer aos espíritos é algo inerente a esses coletivos, que através de ritualísticas, em que o meio é um dos fenômenos intrínsecos, encontra-se permanentemente transcendência e permite a realização simbólica representativa como concretude de mecanismos que colocam os coletivos frente aos desafios do visível e do sobrenatural consentindo, a organização e a garantia de socialização do espaço e do meio.

Embora, Henriques (2003; 2004) não tenha explorado a questão política nos “marcadores históricos”, entendemos que a abordagem seja imprescindível, visto que a estrutura estruturante delineadora das funções do cacicado, pajelança e liderança encontra-se alicerçada na escolha desses indivíduos, podendo ocorrer por hereditariedade, injunções e arranjos de necessidade do próprio coletivo ou ainda pelas revelações sígnicaespirituais.

Ressalta-se que a definição e organização política de um coletivo indígena e outros coletivos “tradicionais” encontram-se primeiramente alicerçadas na espiritualidade e na cosmogonia, sendo que os demais elementos são acessórios nessa constituição.

3.2.1.5. Marcadores “musicais”

Ao abordar esses marcadores, Henriques (2003, p. 11; 2004, p. 29) observa-os como sonoros capazes de produzir música e de organizar uma linguagem que possibilita o estabelecimento de relações entre os diferentes coletivos, o que permite a coesão interna no território.

A autora constata ainda que os tambores e *kisanjes*⁴³, no caso africano, possuem a utilidade de anunciar a presença de estranhos que adentram os caminhos e os territórios, enquanto as aves canoras aprisionadas servem para abolir a solidão dos caminhantes, rompendo categoricamente o silêncio da floresta e permite a socialização dos espaços.

No caso das coletividades “tradicionais” e coletividades indígenas, essa percepção parece ser a mesma encontrada em território africano. A festa do Divino de caráter religioso demonstra cristalinamente a socialização dos espaços e significa a oferta às deidades que conduzem a vida cotidiana de seus seguidores.

Entre os indígenas, a confecção de um instrumental musical – flautas, tambores, etc., estão repletas de ritualidades, isto é, exige uma preparação espiritual, escolha de material, local onde possa encontrar esse material, escolha de quem pode coletá-lo e prepará-lo, épocas em que esses materiais podem ser acessados, e escolha daqueles que podem participar do ritual da música e da dança⁴⁴.

Entre o Coletivo *Kawahib* de Rondônia e que provavelmente se estende aos demais indígenas, as canções, músicas e súplicas espirituais, suas manifestações, são realizadas de duas formas:

- a) A do indivíduo e reporta a memória da trajetória de vida pessoal daquele que foi importante para a constituição do coletivo e que espiritualmente atua como protetor da família e do grupo. É uma forma de

⁴³ Instrumento musical é de origem quimbundo e com a nomenclatura portuguesa de quissange. Conforme as regiões, a construção pode variar um pouco, mas basicamente trata-se de um conjunto de lamelas de metal, cada uma com um tamanho diferente para produzir notas diferentes, presas num cavalete metálico. O conjunto pode ser tocado ou não dentro de um recipiente oco que serve como caixa de ressonância, ou, então, essa caixa de ressonância pode já fazer parte do instrumento. O instrumento é tocado com as duas mãos, sendo as lamelas beliscadas com os polegares. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Quissange> (acessado em 15.01.2009).

⁴⁴ Essas escolhas não são de caráter obrigatório, mas denotam a necessidade e espontaneidade em participar dos eventos. Assim, aqueles que não dançam, cantam e tocam instrumentos não se encontram alijados dos rituais, isto porque determinado ritual comporta outras múltiplas manifestações, que só podem ser entendidas a partir da vivência e experiência com esses coletivos humanos.

compenetração e transcendência do indivíduo como referência aos espíritos e aos antepassados;

- b) A dos ritos coletivos, cujas manifestações de caráter psíquico-espiritual são compartimentadas entre os demais membros como forma de se fortalecerem cosmogonicamente e manter a identidade étnica.

Essas manifestações representativas parece-nos ser muito recorrentes em outros coletivos como ribeirinhos, pescadores, seringueiros, sertanejos, quebradores-de-coco, caboclos, caiçaras, castanheiros, lavadoras-de-roupa, parteiras, entre outros que mesmo não utilizando instrumentos musicais, têm na musicalidade a forma de expressar sua história de vida e espiritualidade para se fazer representar e organizar socioespacialmente.

Na sociedade urbana pode ser constatada em coletivos específicos que constroem uma abordagem peculiar, como exemplo: *rap*, *funk*, festas *raves*, centro de tradições culturais, entre outras, que marcam a territorialidade e caracterizam-se como identidades, mesmo que sejam de caráter transitório.

3.2.1.6. Marcadores “funcionais”

Esses “marcadores” são situados por Henriques (2003, p. 10-12) como os antigos caminhos e rotas que atendiam às atividades comerciais da região, com o sentido de exercer “um papel fundamental na organização das sociedades da África ocidental e central, a sul do Equador”, e em razão da inexistência de uma cartografia.

A autora contextualiza ainda que os vegetais, minerais ou aquáticos – talvez se referindo a rios, lagos e cursos d’água, peixes – tinham a finalidade de servir como orientação para os coletivos daquele país. Com base nesses exemplos, os coletivos ameríndios e “tradicionalistas”⁴⁵ também se situam, se orientam e desenvolvem suas relações com outros indivíduos de parentesco, através de trilhas e caminhos na floresta e rios como “rede” entre as aldeias, tendo várias espécies de árvores como norteadoras desses percursos – embora na atualidade também se sirvam de estradas construídas por máquinas.

⁴⁵ Na Amazônia é recorrente entre barqueiros, ribeirinhos, caboclos terem o boto como referência para navegação segura, assim como na elaboração mítica que justificam o modo de vida, tendo ainda outros seres e não-seres que atuam como guias espirituais.

Em relação à sociedade urbana, esses “marcadores” são mais evidentes em toda sua complexidade, envolvendo uma série de redes estruturais – comércio, transporte, agronegócio, indústria - e informacionais que perpassa as esferas local, regional, nacional e alcança a escala planetária, como reificação da lógica capitalista. Em tal aspecto, podem ser entendidos também como “marcadores estruturadores” ou “difusos”, pois são vazios de conteúdo e forma simbólica relacionados à identidade coletiva.

Descritos os marcadores territoriais propostos por Henriques (2003; 2004), pautamos por adicionar aqueles que entendemos como necessários à compreensão da nossa Tese.

Desse modo, acreditamos, mesmo ressaltando que os marcadores seguintes possam ser entendidos como de representação simbólica, eles se inscrevem com suas particularidades em esferas interpretativas de maneira associada. Sem nenhuma pretensão inoportuna, apresentamos outros marcadores que guardam estreita intimidade com aqueles outros propostos pela autora, sendo: linguístico, cosmogônico ou mitoritualísticopsíquico-espiritual, perceptovisual-sensorial, estéticocorporal e estruturadores.

3.2.1.7. Marcadores “linguísticos”

Como “marcador territorial”, a linguagem sempre teve o reconhecimento de ser a mediadora entre o ser humano e os demais seres e não-seres, isto porque proporciona um universo de representações e formas simbólicas e presentificações que permitem realizar a comunicação.

Por intermédio da linguagem, essa “gera e parteja seu próprio mundo significativo [...] apresenta-se como autodesdobramento do espírito” (CASSIRER, 1992, p. 22 [1925] e nela o mito e a cosmogonia se constroem e se apoiam, assim como a territorialidade e espacialidade como operacionalização do espaço de ação.

A linguagem é condição *sine qua non* que o indivíduo carrega, se apresenta e se representar, ou seja, ela é um “marcador territorial” de internalidade e exterioridade pessoal e territorial, porque onde quer que esse indivíduo caminhe estará conduzindo esse “marcador” como algo inerente, como pertencimento.

Seu caráter simbólico, marca a distinção do indivíduo em relação aos demais seres e não-seres – embora esses desenvolvam outros tipos de linguagens que

respondam prontamente à ação do meio – enquanto o indivíduo com sua capacidade de pensamento encontra outras respostas ao construir seu universo de formas e representações simbólicas e presentificações.

A linguagem como fenômeno da representação simbólica está presente no mundo humano e se decodifica como “ponte” de acesso ao mundo e de acesso ao pensamento, isto é, permite a relação análoga com o presente e o inatingível através da espiritualidade.

Cassirer (1992, p. 24 [1925]) oferece o primado de que as coisas do mundo só existem como aparências e ao interpretá-las é que passamos a dar formas e funções, e é nesse aspecto que a linguagem entra em cena não como um simples descrever das coisas, mas como reflexão das emoções humanas, não é uma mera transmissão de pensamentos ou conceitos, mas porque possibilita a realização humana por meio de ações apropriadas. Logo, a linguagem é um dos caminhos essenciais do espírito, porque alcança a passagem do mundo sensorial para o mundo da visão e da representação.

Em coletividades “tradicionais” e indígenas, os discursos e as representações simbólicas de linguagem são enfatizados nas direções *Eu-Nós-Eu* e *Eu-Tu-Eu* – o discurso se realiza também como é *Nós* como coletivo e *Nós* quando se refere a totalidade - inclusive as particularidades ou coisas íntimas se processam com o dialeto ou idioma que são inerentes para aquele coletivo, caracterizando um importante “marcador territorial”.

Por meio da representação simbólica da linguagem e da forma como se exprimem, os coletivos se reconhecem e enraízam suas identidades culturais, sendo que está diretamente construída pela cosmogonia, isto é, um coletivo indígena reconhece o outro como aliado ou inimigo a partir da linguagem e de outras formas e representações simbólicas.

Esses marcadores linguísticos como representações simbólicas se realizam no meio urbano, principalmente em pequenos coletivos que vivem em guetos, favelas, tribos da juventude e se desdobram aos níveis profissionais e atividades desportivas, cuja expressão parece estranha a quem não está inserido em seu contexto.

3.2.1.8. Marcadores “cosmogônicos ou mitorritualísticopsíquico-espirituais”

*If the doors of perception were cleansed,
every thing would appear to man as it is:
infinite. (William Blake, 1793)⁴⁶*

Os mitos permeiam a história dos coletivos humanos desde tempos imemoriais e prosseguem integrando o nosso imaginário e nossa vida, isto é, nos encontramos permanentemente construindo-os e reconstruindo-os, oferecendo novos significados e semantizações.

O ato de negar os mitos, não significa cristalinamente que não entendemos sua “existência”, principalmente na sociedade moderna movida pelo consumo, de modo que o desejo de ganhar na loteria, possuir carro, televisão, casa e outros bens supérfluos ou essenciais no qual a cultura, lazer, recreação, fazem parte desse conjunto imensurável, o que de certo modo suas formas, representações e presentificações assumem outras dimensões, ou seja, o *ter* em vez do *ser*.

Dubuisson (1993, p. 147) afirma que o mito é “uma categoria fundamental e original do Espírito à qual corresponde um pensamento abstrato e lógico, o pensamento mítico”, logo ele não é uma narrativa sobre a origem das coisas, mas é construído, transforma-se e está intrinsecamente incluído na ação de interpretação, ou melhor, nas formas e representações simbólicas.

Sob essa ótica, os mitos se relacionam com as formas e representações simbólicas dos rituais mediadas pelo psíquico-espiritual, o que para Douglas (1991, p. 80 [1966]), “os rituais são mais pra sociedade do que palavras são para o pensamento. Pois é bem possível conhecer alguma coisa e então encontrar palavras para ela. Mas é impossível ter relações sociais sem atos simbólicos”.

No caso das coletividades indígenas e coletividades “tradicionalistas”, os mitos são representações simbólicas que estão interligados à cosmogonia e aos aspectos ritualísticos e psíquico-espirituais e constituem um “sistema” de relações, que através do espaço de ação realizam as experiências socioespaciais no cosmo e microcosmo. Assim, esses “marcadores” organizam a vida coletiva por meio dos valores cosmogônicos, morais e espirituais.

Nos encontros rituais, a subjetividade do indivíduo e do coletivo tanto se externaliza, quanto internaliza, não havendo limites entre eles. Por meio das

⁴⁶ Se as portas da percepção fossem abertas, tudo apareceria como realmente é: infinito (**Tradução Nossa**)

ritualizações são manifestadas motivações, habilidades, posturas, sensações, imagens mentais e intensidades pré-verbais, com a incorporação de entidades que tomam consistência corporal sobre o indivíduo e a coletividade.

A criação de rituais justapostos à realidade cotidiana é o que Cassirer convencionou como “processo de formação de linguagens”, pois nele ocorrem as experiências sensoriais, expressões e elaboração da semiótica e novas possibilidades de representação.

A ausência do mito e dos ritos e rituais nessas culturas representam a ruptura com a transcendentalidade, implicando na fragilidade ou na morte física e espiritual dos indivíduos e das coletividades, isso pode ser explicado principalmente em suicídios cometidos isolada ou coletivamente pelos indígenas e que se repetem em comunidades com fortes tradições culturais e religiosas e fechadas para as demais culturas, visto que não admitem interferências externas. Essa situação nos conduz a reflexão de Evans-Pritchard (1956, p. 313) como produção de “poluição espiritual”.

Nesse momento, parece-nos razoável que não devemos tecer argumentações mais profundas a respeito das especificidades da cosmogonia, mitos, ritualísticas e psíquico-espirituais, isso porque cada coletivo possui uma forma de concepção representativa simbólica que se apresenta como única e constitui a distinção culturo-cosmogônica. Todavia, o que se percebe nas distintas regiões da Amazônia é que “estas sociedades partilham semelhanças linguísticas, mitológicas, de organização social e de modos de interação entre natureza e cultura” (GARNELO & MENDES DOS SANTOS, 2009, p. 77-78).

3.2.1.9. Marcadores “perceptivo-visual-sensoriais”

Esses marcadores possuem estreitas relações com os marcadores simbólicos e estão assentados na construção psíquico-espiritual dos coletivos humanos. Em seu contexto, fundam-se na materialidade, imaterialidade e no inatingível como se constata nos odores, sons e ruídos, seres vivos intangíveis⁴⁷, imaginário criados através de sonhos, intuições e premonições – o que podemos inseri-los no sentido sensorial ou naquilo que muitos consideram como sexto sentido.

⁴⁷ Consideramos com seres intangíveis aqueles que, embora constituído de massa corpórea, transmitem sensação de medo ou repulsa.

Para os indígenas o caminhar nas florestas, adentrar rios, cavernas, montanhas e outros elementos geográficos, esses “marcadores” são portadores de certas peculiaridades, cujo caráter só pode ser sentido pelos indivíduos por meio dos “processos psíquicos” e projetadas através do “espírito” (CASSIRER, 1992, p. 76 [1925]; 1951, p. 174).

Desse modo, a presença mesmo não perceptível, mas os vestígios e odores de animais terrestres (onça, porco-do-mato, macaco gogó-de-sola, etc.), plantas como o timbó⁴⁸, bem como as espécies aquáticas (poraquê ou peixe-elétrico, arraia, jaú, jacaré, entre outros), animais das cavernas podem indicar perigo ou oportunidade de capturas.

Outro fenômeno que corrobora com esses “marcadores territoriais” são as formas simbólicas emitidas por outros coletivos, como indígenas autônomos que ao encurvar ou quebrar um arbusto deixa vestígios de sua passagem, o que explicitamente representa um território proibido e ultrapassá-lo implica em sérios riscos. Desse fato, o “marcador” situa-se como ponte, a qual não é possível acessá-lo e transpô-lo, resultando no estabelecimento de certos códigos de respeitabilidade e de formação de “fronteiras étnicas” (BARTH, 1998, p. 187-227; (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 40), sendo que, quando se quebra esse acordo o resultado é a geração de conflitos.

A percepção e o sentido sensorial dos coletivos indígenas e das coletividades “tradicionais” possuem uma intrínseca relação com a espiritualidade, no qual as deidades e os espíritos do mal, produzidos pelo imaginário, habitam e marcam a territorialidade, assim existem porções territoriais que são permitidas e outras que não podem ser ultrapassadas.

3.2.1.10. Marcadores “estéticocorporais”

São aqueles que têm relação direta com o indígena, representam a própria identidade cultural que carrega no corpo e no espírito e revela a relação íntima com a espiritualidade, natureza e consigo mesmo, ou seja, transporta a cosmogonia e as experiências socioespaciais, o que realiza a distinção perante os Outros e em que o corpo encontra a alteridade.

⁴⁸ Essa planta tóxica é utilizada pelos indígenas para desoxigenar a água e facilitar a captura de peixes. Para alguns, a planta tem propriedades mágicas e o cheiro exalado seria capaz de confundir as pessoas e com isso poderia se perder na floresta.

No caso dos indígenas, esses “marcadores” estético-corporais podem ser constituídas de forma permanente ou temporárias, como se verifica nas “pinturas” para a guerra ou na celebração de rituais e transportam o histórico de acontecimentos, reações emocionais, em que os mesmos possuem não somente um significado estético, mas codifica espiritualmente a proteção do indivíduo e do coletivo.

Outras formas desses marcadores representativos são as indumentárias, insígnias – colares, pulseiras, etc. - e a disposição do corte de cabelo que são expressões claras do pertencimento cultural, cuja identificação está vinculada ao espaço de ação, através das experiências vivenciadas, configurando a espacialidade e a territorialidade, sendo que colaboram decisivamente para isso os fenômenos psíquico-espirituais.

É importante mencionar que em coletividades e comunidades fortemente espiritualizadas e em muitas religiões esses “marcadores” ficam evidenciados e presentificados de maneira especial em manifestações ritualísticas – cruzeiros, crucifixos, entre outros - e festas religiosas. Como exemplo, situamos os casos dos exotéricos e culturas africanas e hindus.

3.2.2. Marcadores “estruturadores”

Consideramos “marcadores estruturadores” aqueles que são impostos pelo Estado, instituições governamentais, instituições religiosas, organizações não-governamentais ou manifestações espontâneas de indivíduos da sociedade envolvente. O sentido que se dá com essa ação decorre na fragmentação do espaço, da territorialidade, ou seja, depende da articulação e estrutura política ou econômica em que na esmagadora maioria das ocasiões não pondera sobre os indivíduos e coletividades, não considera a anterioridade e atuam como propagadores de rupturas dessas identidades.

Podemos ainda situar a mídia, através da televisão, jornal e internet, de modo indireto como relacionados a esses “marcadores estruturantes”, porque exercem influência e oferecem possibilidades de interpretação de mundo, mesmo que não sejam as mais adequadas.

Pragmaticamente, podemos afirmar que se tratam de relações de influência externa, repletas das mais diversas intencionalidades, cuja atribuição é realizada

para determinada comunidade ou coletividade, mas que não traduz uma construção investida de valores cosmogônicos, porque não é realizado pelos indivíduos.

A redução do território através de demarcação para efetivação de indígenas na sociedade envolvente, a pressão pelo deslocamento obrigatório de determinado coletivo de seu espaço original para outro espaço desconhecido, a invasão com subtração de terras e matérias-primas, a inserção de segmentos religiosos estranhos à cosmogonia, a inserção de línguas, entre outros fatores constituem importantes elementos desses “marcadores”.

Tais fatos, conseqüentemente metamorfoseiam o modo de vida e da própria coletividade, o que resultam em novas apreensões de representações e formas simbólicas e presentificações que desencadeiam novos comportamentos de experiência socioespacial.

Esse processo é muito nítido: o deslocamento de coletivos indígenas com sua tradição ancestral de caçadores, pescadores e agricultores sofrem ações por pressões externas e que também se estendem inclusive para coletividades “tradicionais” atingidas por barragens de hidrelétrica, irrompendo a relação com o meio.

Esse caráter decorre da apreensão das formas, representações, presentificações e experiências socioespaciais, sendo indispensáveis aos aspectos espirituais e físicos, em que o “novo” interrompe o elo cosmogônico e caracteriza-se como “fratura nas subjetividades” (LORENZER, 1976, p. 82) e que se estendem para as objetividades, as inter-subjetividades e as intrassubjetividades.

No meio urbano, essas ações embora em níveis distintos, não são muito diferentes, mesmo porque o processo de urbanização e especulação imobiliária principalmente nas médias e grandes cidades, sobretudo em países menos desenvolvidos economicamente, muitas vezes ocorrem sobre o pretexto de melhoria de qualidade de vida. Com isso promovem a diáspora para espaços menos valorizados - favelas, cortiços e guetos - marginalizando ainda mais aqueles que já se encontravam excluídos.

Nossa compreensão em relação aos coletivos indígenas e a outros coletivos é que esses não exercitam a construção de tais “marcadores”, pois suas formas, representações e presentificações não permitem a fragmentação e utilização de espaços qualificados como privados, antes possuem o conhecimento que a vida ocorre integralmente com suas experiências socioespaciais e espirituais, as quais

regulam o seu destino como coletividade e situa-os perante o mundo. É preciso ressaltar que muito embora, esses coletivos encontram-se integrando à sociedade envolvente, suas referências são as habitações, parentes, a terra e o meio em que vivem.

Ao encerrarmos a discussão teórica sobre os marcadores territoriais, adentraremos nos aspectos empíricos, cientes de que os marcadores são elementos indispensáveis para o entendimento acerca da organização social e cultural de um coletivo. No caso, os *Kawahib* da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau.



Autores: Almeida Silva; Éderson Lauri Leandro (2006/2007/2009). As dez primeiras fotos são dos *Amondawa* e as demais dos *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã*. Retratam os diversos momentos da cotidianidade do Coletivo em suas formas, representações e presentificações.

Foto 2: Mosaico de fotografias do Coletivo *Kawahib*.

IV. ORGANIZAÇÃO SOCIOCOSMOGÔNICA DOS *KAWAHIB* E TRAJÉTORIA HISTÓRICA

Situamos que a relação dos coletivos indígenas, na construção do espaço de ação, com suas experiências socioespaciais vivenciadas e presentificadas nas formas simbólicas, repletas de valores, sentimentos e significados, possibilitam a compreensão dos “marcadores territoriais” que, de igual forma, se sustentam na cosmogonia e na ancestralidade.

Em nossa análise, inquirimos que os marcadores territoriais “vivos”, “simbólicos”, “fabricados”, “históricos”, “musicais”, “linguísticos”, “funcionais”, “cosmogônicos ou mitorritualístico-psíquico-espirituais”, “estéticocorporais”, “perceptovisual-sensoriais” são componentes intrínsecos das formas e representações simbólicas dos indígenas, fato que permite a sobrevivência material e imaterial desses coletivos.

Por outro lado, de forma indireta, porque escapam da governabilidade desses coletivos, os “marcadores territoriais estruturadores” atuam como norteadores e controladores de uma territorialidade concebida por atores sociais externos, que exercem influências distintas, configurando o encontro de sociedades, isso porque se encontram em pólos opostos de interesses entre não-indígenas e indígenas.

É no terreno prático que os “marcadores territoriais”, (e, mas não somente eles), possibilitam a organização socioespacial por meio dos valores cosmogônicos, historicidade, espiritualidade, geograficidade, culturalidade, simbologicidade, entre outros componentes de formas, representações e presentificações que consentem em entender o modo de vida com sua peculiar riqueza de construção identitária.

Ao pesquisador, é possível estudar e compreender esses coletivos em suas relações, com a clareza de que se trata de coletivos cujos registros situam na oralidade e não do processo histórico linear que adotamos em nossa sociedade. Não se pode concluir que se trata de coletivos sem história e a-geográficos, visto que a concepção de seu conhecimento está alicerçada em valores e morais cosmogônicos e espirituais cuja ocorrência é expressa pelas memórias por meio de relatos de ancestralidade e experiências socioespaciais.

Como anteriormente mencionamos, quase sempre os conceitos que usamos na sociedade envolvente não são conhecidos ou não se relacionam à compreensão que os coletivos indígenas possuem do meio – até porque esses coletivos são intrinsecamente componentes desse meio.

Assim, as nossas formas, semantizações, representações, presentificações e significados são interpretados de outra maneira por esses coletivos, sendo que desses fatos derivam muitos dos nossos preconceitos em entender suas culturas, ou mesmo quando entendemos, quase sempre é de forma incompleta ou inapropriada. Um desses exemplos consiste na consideração de generalizarmos as culturas como sendo únicas entre os coletivos, quando na realidade esses são portadores de visões diferenciadas e semelhanças muito sutis em sua apreensão de mundo.

Essa é a imponderação do nosso trabalho, em analisar os *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* e *Amondawa* - pertencentes à família linguística *Kawahib*, todavia nossa consciência explicativa não se omitiu quanto à propriedade de considerá-los como grandes contribuintes culturais e de guardiões de sua territorialidade e “sujeitos” ativos na permanência da biodiversidade Amazônica.

Abdicar-se de sua relevância como coletivo teria o sentido de negação de sua existência, mesmo porque a construção cosmogonia do Coletivo *Kawahib – Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã e Amondawa* – é portadora de cultura e experiências socioespaciais, que às vezes parecem imperceptíveis a um olhar de quem vê e apreende o “mundo” por uma análise tortuosa em considerar os coletivos indígenas como absolutamente iguais.

A vivência no interior dos vários coletivos demonstra, de fato, que existem semelhanças, entretanto, as singularidades permeiam a construção cosmogônica, dando o sentido das diferenças que, em seu contexto maior é a própria cultura e o pertencimento identitário – nenhum coletivo é em absoluto igual a outro. O fato comum é que, na história recente, pós-descobrimento, os coletivos indígenas da América amargaram e continuam experimentando uma série de desventuras e perseguições que alteram seu modo de vida, com os *Kawahib* da TIUEWW não é diferente.

4.1. Os *Kawahib* da TIUEWW numa visão etnocosmogônica

As sociedades humanas, coletivos, principalmente aqueles com representações simbólicas, nas quais a espiritualidade é muito intensa e que se apresentam como “fechadas” formaram-se a partir de um fenômeno que parece comum a todas elas, o processo cosmogônico.

Assim, a explicação para a existência espiritual e física inscreve-se em fenômenos de representação e formas simbólicas, ou seja, o surgimento e/ou criação de plantas, animais, rios, montanhas, espíritos protetores e adversários, relações de avizinhamo e distanciamento, decisões do cotidiano, enfim o próprio constructo estruturante do mundo só pode ser compreendido a partir do discernimento cosmogônico.

Na construção ininterrupta das formas e representações simbólicas, os coletivos organizam-se em torno de um ou mais “herói mítico criador e civilizador” que constitui as coisas e fornece a orientação para a continuidade da trajetória como protagonista de suas vidas.

Nesse conjunto de criação e organização da humanidade encontram-se as deidades e demiurgos que possibilitam o acesso aos caminhos éticos e morais que conduzem os indivíduos à perfeição, enquanto em oposição, os seres e espíritos malignos promovem a babelização, desvirtuando os indivíduos de seus valores adquiridos por meio da cosmogonia.

Na construção da cosmogonia *Kawahib*, os homens indígenas são os primeiros entre os humanos a surgirem e, com a sabedoria e experiência herdada de seus criadores, estabeleceram os “marcadores territoriais”, enquanto as mulheres surgem em seguida como desejo desses homens – porém, elas teriam origem simbolicamente na água com a metamorfização de peixes. Finalmente, na representação cosmogônica, surgem os não-indígenas com o objetivo de cooperar com os indígenas, mas também capazes de promover alterações profundas que desconstróem suas identidades e pertencimento.

No universo dos *Kawahib* de Rondônia, a criação da mulher constituiu-se de um momento especial, em que desnuda o exercício das experiências socioespaciais e constitui um importante marcador territorial que complementa a organização de mundo. A oralidade é um importante instrumento de representação exemplificada nas experiências cosmogônicas e socioespaciais, como parábolas, narrativas e

metáforas, que se encontram sistematizadas em signos, imagens e linguagens e dão sentido à construção das formas simbólicas.

Com perspicaz semelhança de representação simbólica na oralidade, *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* e *Amondawa* situam que o acontecimento da criação e a presença humana na Terra encontram-se relacionados ao exercício das experiências cosmogônicas ancestrais e socioespaciais.

Desse modo, *Uká-Ga Amondawa* – apelidado maldosamente de Catapora pelos não-indígenas - e morador da Aldeia Tari Tabijara (Trincheira)⁴⁹ explicou, em 27 de maio de 2009, que o evento ancestral de criação da mulher é o mesmo vivenciado pelos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*, porém apenas modifica alguns poucos elementos reconhecidos entre os coletivos:

[...] No passado só havia Amondawa, índio homem mesmo, não tinha muié (mulher). Era bastante triste. Um homem da Aldeia saiu pra pescá (pescar). Pegou muito peixe: surubim, piahuna (jatuarana), taráira (traíra), dourada. Quando ia voltá (voltar) para o aldeia, jogou di novo flecha e pegou jandiá, aquele peixinho-bagre, que é mandi, que você conhece. Quando índio colocou a mão jandiá, jandiá pirá (peixe) virou mulher. Mulher tinha araba (vagina). Índio ficou contente e voltou para o povo da aldeia e ao chegar falou pra todos: “jandiá virou mulher”. Todos se alegraram e fizeram festa, festa muito grande mesma. E assim mulher virou Amondawa. Nós come jandiá, jandiá é muito gostosa, mulher também [...]

A sutil constatação cosmogônica é relatada por *Awapy-Ga* e *Arimã-Ga* da Aldeia Djaí (Alto Jaru) com argumentação parecida e em outras aldeias dos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* relacionam outros formatos, entretanto a originalidade é a mesma entre os *Kawahib*, na forma de retratar o surgimento do seu microcosmo, apoiado na cosmogonia como organizadora do modo de vida e influenciando sobre as experiências socioespaciais:

[...] Um homem foi no rio e matou peixe mandi, e o peixe virou mulher. O homem jogou o peixe para trás das costas e peixe vira mulher. O outro perguntou: “como você fez mulher?”. A primeira mulher bonita. Aí o outro homem matou traíra e fez como o primeiro. Então, foi sentar e passou, ele esperou, esperou, esperou e não apareceu mulher. Aí esse homem matou outro peixe, sentou e ficou esperando,

⁴⁹ Nos relatos, a nossa tentativa é de mantermos fiel a fala dos colaboradores indígenas, aparecem alguns verbetes em *Kawahib*. Ressaltamos que os relatos em sua maioria são curtos, todavia permeados de formas e representações simbólicas que revelam suas vivências e experiências e servem para localizá-los e presentificá-los como divíduos e coletivos no mundo.

depois levantou e foi fazer espera⁵⁰ no tucumã, fez o jirau, puxou o cacho de tucumã, as onças balançaram o pé de tucumã, o homem caiu e as onças o comeram. Os outros homens foram procuram o homem, só encontraram os ossos, juntaram os ossos, então sopraram os ossos. Os ossos gemeram nas mãos. Jogaram ossos fora, aí apareceram os outros bichos como cotia, entre outros bichos, que ainda não havia no mundo [...]

Essa narrativa é interessante porque se concretiza que o indivíduo como integrante do todo e que as “coisas” existentes no seu microcosmo são concebidas e entendidas como uma só “coisa”, o que aproxima os humanos dos não-humanos e dos não-seres, ou seja, dá a noção de permanência de que o corpo não morre, ele se transforma ou como diz Viveiros de Castro (1987, p. 31) passa por um processo de “fabricação do corpo”.

Nesse universo de forma e representação simbólicas e presentificações o Coletivo *Kawahib* menciona que o encontro com a sociedade envolvente detentora de outros níveis de complexidades e resultou na confusão das representações ancestrais e cosmogônicas. Quanto a alguns dos aspectos cosmogônicos, acentuam que já esqueceram um “*pouco de estória de índio, se soubéssemos escrever mais, as estórias não se perderia muito*”, é perfeitamente compreensível em razão das influências adquiridas com a sociedade envolvente.

Em seu contexto explicativo da organização do microcosmo, *Ari-Ga* da Aldeia Boakara (621) oferece sua versão da criação da mulher como:

[...] O primeiro homem que viveu na terra há muitos anos atrás. Ele só vivia comendo abelha, mais aí ele cansou de viver sozinho. Então, ele resolveu inventá as coisas. Então, foi aí, ele saiu para pescá e pegou peixe. Aí peixe transformou como as pessoas em ser humano. Ela pediu para catar piolho. Aí ela fala: “pai me deixa catá piolho teu”. E ela catou. Só que ele queria ver ela como era. Mas, aí ela sumiu quando ele olhou [...] porque não devia ter olhado tão depressa. Mas, ele tentou fazer outro e conseguiu fazer outra mulher. Aí ele levou ela para a rede⁵¹. Mas, ele saiu para tirá tucumã, fez um jirau de espera para ficá no alto para matar a onça e tirá tucumã, porque a onça não deixava tirá tucumã, ele teve que matá a onça. Era para fazê colar de tucumã e colar de dente de onça. Aí ele deu para ela.

⁵⁰ Esse termo se refere à atividade de caçar animais, com várias estratégias, sendo que uma delas é a tocaia (armadilha).

⁵¹ É o mesmo que estabelecer relação de envolvimento íntimo, geralmente através do casamento indígena.

Aí ele pôs ela para fazer a chicha (bebida feita com grãos de milho fermentado e água morna, outra bebida é a camina também com milho). Aí ela faz e ele levou para o irmão dele. O irmão dele experimentou. Aí ele diz: “humm [...]” Aí ele perguntou: “como você fez a chicha?”. “Não, eu fiz o peixe como mulher”. Aí eu trouxe ela para casa. Aí eu fui matá onça e tirá tucumã para colar. Então, o irmão dele falou “vou fazer também a mulher para mim”. Aí ele saiu pra pescá e conseguiu, mas com a primeira ele se feriu com o primeiro peixe. Mas, o segundo peixe, ele conseguiu transformá a mulher como ser humano. Aí ele levô ela para casa e saiu para tirá tucumã e matá onça, mas só que ele não conseguiu como o irmão dele fez. Mais, cansou e caiu no chão, as onças comeram ele. Mas o irmão dele ficou preocupado com ele. Mas, aí saiu para encontrá com ele. Aí chega. Só os pedaço do osso dele espalhado pelo canto di lá e di cá. Aí ele ajunta os ossos dele e tenta salvar com sopro. Só dá sinal de voz. Mas, ele cansou e jogou e espalhou todo. Aí virou bicho todo (veado, cotia, caititu, jacu, paca, morcego e todos os bichos da floresta) [...]

Essa metamorfose entre ser humanos e não-seres atende ao mesmo princípio vital, como algo mágico, em que a energia espiritual propicia a construção e organização do microcosmo, e atua de forma transcendente e necessária à completude do universo indígena, de modo que possibilitou posteriormente a realização de ritos e rituais, entre eles o da passagem da menina-moça para a fase adulta que adiante será descrita, e descreve-se como condição particular para o entendimento dos “marcadores territoriais” e das experiências socioespaciais dos *Kawahib*.

Esse enunciado cosmogônico dos *Kawahib* representa o universo como uma rede cosmogônica de relações, inclusive no estabelecimento de certos “tabus” alimentares e outras ações de orientação e regulação de suas vidas. Conceitualmente entre esse Coletivo, essas relações possibilitam a corporalidade e alteridade entre os seres e não-seres, com seus conhecimentos e códigos sociais no constructo da realização cosmogônica, que se aproximam das características humanas.

Essa visão especial dos *Kawahib* é verificada em outros coletivos indígenas e estabelecem acordos pactuais entre o indivíduo e o seu meio, situando-o como seu componente indissociável. Nessa passagem como “fabricação de corpos”, o

exemplo dos *Enawene-Nawe* é pertinente aos vários coletivos, pois se representam e presentificam através dos seres e não-seres:

[...] os peixes são gente. São gente-peixe. Eles têm casas como as nossas [...] As árvores frutíferas que crescem nas margens do rio são suas roças, as frutas são suas cultivares. Quando as frutas e sementes caem no rio, os peixes estão fazendo sua colheita [...] (ARHEM, 1993 *apud* LASMAR, 2005, p. 195)⁵².

A factualidade estabelecida entre o coletivo e o meio é um importante “marcador territorial” para a permanência (SAHLINS 1997a, p. 116) da cosmogonia e das relações entre os indivíduos e coletivos. A ruptura dessa relação com o estabelecimento de influências externas representa a morte física e espiritual do coletivo, e isso é uma enorme dificuldade para nossa sociedade que focaliza as coisas e objetos como formas estruturadas.

Nesse constructo de representações surge o indivíduo, conforme relatado por Uká-Ga *Amondawa*, durante uma limpeza de roça, no dia 27 de maio de 2009, e que demonstra na representação *Kawahib* a semiologia e cosmogonia que todos os seres são oriundos do mesmo processo e relação com o meio. Desse modo, ele situa que:

Antigamente, muito antigamente, só existia Amondawa e alguns outros índios no mundo. Um dia, um índio subiu pelo cipó até o alto da [...] bem em cima, bem alto mesmo na castanheira, quase tocando o céu. Ele não conseguiu descer [...] Outro índio chegou e gritou perguntando: “porque você não desce daí?”. “Aí, ele respondeu não tenho pelo, não tenho asa, não sei voar”. Então, o índio, aquele outro índio que tava no chão disse “eu jogá flecha com pena para você”. Aí, ele jogou flecha com pena, o índio que tava na árvore pegou flecha com pena e saiu voando. Ele virou tapy’yña (não-indígena) e depois ficou amigo de Amondawa também. Aí, homem que tava no árvore, agradeceu e fez tudo que é bicho que existe no mundo.

Essa experiência realizada no espaço revela várias interpretações indispensáveis ao constructo socioespacial dos indígenas, entre as quais enumeramos algumas: o desejo humano de atingir outros horizontes, lembrando o sonho de Ícaro; o estabelecimento de relações com o *Outro*, porque o indivíduo não

⁵² Como referência, indicamos ainda os trabalhos de Gilson Mendes dos Santos e Geraldo Mendes dos Santos, particularmente “Homens, peixes e espíritos: a pesca ritual dos *Enawene-Nawe*. Tellus (UCDB), v. 8, p. 39-59, 2008”, que trata da relação natureza e espiritualidade como construção cosmogônica dos *Enawene-Nawe*, um dos povos de língua *Aruak*.

se encontra sozinho no universo e nem tampouco estranho às representações, formas e relações simbólicas.

O voo humano é complementado por Tari Tabijara – cacique e liderança *Amondawa* - como aspiração humana, o que para ele: *o avião é uma invento Kawahib, dos Amondawa, um espírito que andava nos céus e fazia a proteção do seu povo, mas tapy'yña 'roubou' invento e só traz coisas ruim.*

Essa construção representativa está relacionada a *Yvaga'nga* que representa objetiva e subjetivamente a sobrenatureza dos *Kawahib* – que será retratado posteriormente. Como variação desse relato, nas considerações do líder indígena, percebe-se um apelo como grito de socorro, porque acredita que muitas das práticas do Coletivo estão se modificando, assim como a subtração dos etnoconhecimentos e porque a sociedade envolvente *desvirtua a cultura e insere elementos que estão além de suas possibilidades como liderança, mas é necessário manter os valores construídos pelos “antigos” para que continuem existindo* (depoimento de *Tari Tabijara Amondawa*, em maio de 2009).

No realizar-se no mundo através da cosmogonia, os *Kawahib* da TIUEWW têm em *Bahira, Mbaira* ou *Baíra* o grande protagonista de engenhosidade terrena, o demiurgo, que possibilitou a formação do coletivo, como “o herói mítico civilizador” (PAIVA, 2005) responsável pela criação do universo e habilidoso estrategista dos “marcadores territoriais”.

Com sua inteligência ímpar, *Bahira* é um dos criadores dos primeiros divíduos – homem e mulher - promotor das relações sociais e arranjos territoriais, pois estabelece dialética e representativamente as duas metades exogâmicas dos *Kawahib*, o que no caso dos *Amondawa* e *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* está permanentemente definida como *Mutum Nhangwera (Mutum)* e os *Kanindewa (Arara)*.

A ideia da criação cosmogônica é retratada em seu estudo como uma concepção que está associada a códigos morais e valores que norteiam a vida dos *Kawahib*, e apoia-se na descrição do professor *Kwari-Ga*, da Aldeia Mbawa (Alto Jamari), que em certas passagens são reveladoras de estreitas relações com outros coletivos que vivenciam o criacionismo.

[...] O Bahira fez filho primeiro. Daí a gente se espalhou todinho no mato. O Bahira fez a mulher dele, a que ficou do lado dele. Só com ela mesmo ele fez filho. A que ele fez do mandi. Daí nasceu criança, **dividiu todinha**⁵³. As

⁵³ O dividir todinha está relacionado à representação das metades *Mutum Nhangwera* e *Kanindewa*.

crianças nasceram todinhas. O homem cresceu de novo também para casar. Casou e se virou. Cada um fez família, barraco, panela, para tudo quanto é lado. A mulher ficou do lado do marido, mesmo assim como o branco. Era tudo um só [...] (PAIVA, 2005, p. 43).

Nessa descrição é constada a especial atenção em relação à mulher como criação a partir da pureza do peixe, cujo conteúdo narrativo apresenta a descrição de criação de formas simbólicas como mencionadas por *Uká-Ga Amondawa*, *Awapy-Ga*, *Arimã-Ga* e *Ari-Ga* dos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*, na cosmogonia sobre a mulher. A descrição de antropólogos como Lévi-Strauss e Peggion sobre a cosmogonia indígena das metades exogâmicas presentes no Coletivo *Kawahib* consideradas como em desequilíbrio perpétuo são pertinentes, e exigem um esforço especial de análise quando estudadas por geógrafos e estudiosos de outras áreas do conhecimento, devido à gama de complexidade de interpretação.

Não se trata de uma simples relação organizada apenas no critério de parentesco, elas perpassam outros liames e atingem os aspectos de cosmogonia e ancestralidade, de trajetória de vida do coletivo, de experiências socioespaciais e se materializam no geográfico e nas relações com o meio. Ao procurarmos entender os processos de parentesco através da cosmogonia, como será adiante esboçado, percebemos muito nitidamente que o compartilhamento do espaço entre os indígenas possuem representações e formas simbólicas profundas e complexas.

O ato de *Bahira* separar e qualificar as coisas, seres e não-seres e destiná-lo especificamente a sua metade exogâmica, não exclui a coletivização, mas, antes de tudo, demonstra um processo de organização do mundo, o qual deverá ser respeitado e entendido sob pena de configurar-se em fissuras ou fraturas com outros desdobramentos.

Essa fragmentação e/ou separação de “coisas” possibilita claramente a regulamentação como “marcador territorial” e parece-nos bem definida entre os *Kawahib*. Essa caracterização de sistema de relações e formas simbólicas está diretamente ligada a sua cosmogonia “quando a filha de *Bahira* pediu a um rapaz – *Marupáí* - que não matasse um mutum, ao ser atendida, ocorreu o casamento entre os dois dando origem a metade *Mutum*, para tanto houve um ritual separando as coisas e pintando-as para que não se misturassem” (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 106), que são projetadas espacialmente.

Alguns exemplos de classificação clânica

		MUTUM-NHANGWERA	KANINDEWA
CÉU	Animais		Arara Canindé <i>Ara ararauna</i> L. Borrachudo (Nematóceros) Tucano (<i>Tukanu'hua</i>) <i>Ramphastos</i> L.
ÁRVORES	Animais	Macaco Barrigudo <i>Lagothrix</i> E. Geof. Jacu <i>Penelope</i> mer. Tona Inambú Grande - <i>Tinamus tao</i> Tem.; <i>T. Major</i> Gmel.; <i>T. Serratus</i> Spix. Urumutum <i>Nothocrax urumutum</i> Spix. Premu <i>Pachymerus necleorum</i> Fabr.	Jacamim <i>Psophia</i> L. Japu <i>Gymnostinops</i> Scl.; <i>Ostinops</i> Cab. Kaite'i Macaco-Prego - <i>Cebus</i> Erxleben Galinha <i>Gallus gallus domesticus</i>
Mel		Uruçu <i>Melipona nigra</i>	
TERRA	Animais	Queixada (<i>Taya'hua</i>) - <i>Tayassu pecari</i> Link.	Anta (<i>Tapi'ira</i>) <i>Tapirus terrestris</i> L. Cachorro (<i>Yagwara</i>) <i>Canis lupus familiaris</i> Cateto (<i>Kaiti'tu</i>) <i>Tayassu tajacu</i> L. Paca <i>Cuniculus paca</i> L.
	Plantas	Banana <i>Musa paradisiaca</i> Batata doce <i>Ipomoea batatas</i> Milho <i>Zea mays</i> Patauá <i>Oenocarpus bataua</i> Jenipapo <i>Genipa americana</i> (*)	Açaí <i>Euterpe oleracea</i> Buriti <i>Mauritia vinifera</i> Castanheira <i>Bertholletia excelsa</i> Copaíba <i>Copaifera langsdorfii</i> Inajá <i>Pindarea concinna</i> Mandioca <i>Manihot utilíssima</i> Urucum <i>Bixa orellana</i> .
ÁGUA	Animais	Acará <i>Geophagus brasiliensis</i> Jatuarana <i>Hemiodus microlepis</i> Kner. Matrinção <i>Brycon breviceuda</i> Guent. Fowl. Traíra <i>Hoplias malabaricus</i> Bloch.	Surubim <i>Platystomatichthys bleek</i> ; <i>Surubim bleek</i> Tucunaré <i>Cichla ocellaris</i> Schn.
	Plantas		
			Cinza, fogo e Yreru'a (flauta)

Fonte: Adaptado de Menéndez (1989); Peggion (2005). (*) acrescentado pelo autor.

Tabela 2. Alguns Exemplos de classificação clânica entre os Kawahib da TIUEWW

Na classificação clânica dos seres que compõem as metades exogâmicas dos *Kawahib*, a perspectiva é de enfoque que considera os seres como mediadores das atividades no espaço de ação e de experiências socioespaciais, nos quais pelos vários relatos obtidos ficaram muito explícitos, ou seja, que certas porções territoriais com os seres - animais terrestres e aquáticos, aves, plantas, rios - e não-seres, são “propriedades” de determinada metade e de seus “donos espirituais”, mas não impede o usufruto dos demais indivíduos da outra metade (Tabela 2).

Na engenhosidade cosmogônica dos *Kawahib*, ocorrem oposições simbólicas binárias, em que *Mbaíra (Mutum)* orienta as questões terrenas e horizontais, ele trouxe o fogo e está relacionado à cor mais escura e à noite; enquanto *Yvaga'nga (Arara)* norteia a espiritualidade e verticalidades, inventou a chuva e refere-se às cores claras e ao dia.

Parece-nos muito evidente que ambos os “heróis mítico criadores” foram responsáveis pela criação de todos os seres (humanos e não-humanos) e não-seres, sendo que cada um deles apresentou suas criações de forma bem particular. Esses aspectos também relacionam-se aos animais plantas, peixes e exerce o domínio sobre esses e outros seres e não-seres.

Essa relação cromática, segundo atesta Peggion (2005), reflete diretamente na diferença corporal entre os *Kawahib* da TIUEWW como “marcador” das metades, ou seja, os *Mutum* são mais escuros e a cútis grossa, enquanto os *Kanindewa* apresentam a pigmentação mais clara e delicada, o que se estende ainda na definição do comportamento psicológico individual das metades. Essa constatação também é observada em outros *Kawahib* como os *Parintintin*, que:

[...] mencionam oposições e contrastes nas características físicas e comportamentais entre os integrantes das duas metades. Segundo eles, as crianças Kwandu são mais bravas e as Myty mais calmas. A aparência e textura da pele também são utilizadas como distintivo entre as metades. Ao que tudo indica, **as diferenças entre as duas aves são estendidas aos seres humanos. Kwandu é um caçador e indomável, ao contrário de Myty que são criados como animais domésticos no pátio da aldeia [...]** (KUROVSKI, 2005, p.70) (Grifo nosso).

No contexto das representações cromáticas que identificam as metades dos *Kawahib*, Peggion (2005, p. 103) observa que “o *Gavião* utiliza o urucum e o *Mutum* utiliza o jenipapo ou a pasta de castanha torrada, que possui uma coloração preta”. Na nossa pesquisa, em que tivemos a oportunidade de participar dos rituais dos *Amondawa* e *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã*, essas cores foram utilizadas

indistintamente pelas metades *Kanindewa* e *Mutum Nhangwera*, provavelmente como fabricação de corpos e devido ao entendimento da necessidade de realizar novas semantizações.

Porém, se relativizarmos somente o comportamento quanto à representação espacial entre as duas metades, podemos considerar um desequilíbrio perpétuo como afirma Peggion, ressaltando que se trata de códigos, cujos valores não temos e tampouco teremos domínio completo.

Na estrutura estruturante, os *Kanindewa (Arara)* são tidos entre os *Kawahib* da TIUEWW como exímios caçadores, aguerridos e guerreiros por natureza, aventureiros, estrategistas, procuram alimento - caça, pesca - muito longe de suas aldeias, revelando um perfil de predador, atuam como protetores do território como um todo, assimilam as características da arara, como presentificação de fabricação de corpo – isto é, relacionado ao voar alto nos céus à procura de lugares distantes para estabelecer seu território.

Os *Mutum Nhangwera* na forma e representação cosmogônica possuem o perfil do mutum - ave que voa baixo próximo ao solo - e relacionam-se com o espaço próximo às *tapuya* (casas), *oká* (malocas e aldeias), em que a construção de suas experiências socioespaciais focalizam na estabilidade e relacionam-se às atividades agrícolas e à proteção mais específica das malocas, e no contexto das relações são mais conciliadores. Entretanto, essas características em determinadas situações não impedem que desempenhem papéis semelhantes aos *Kanindewa*.

A construção simbólica da cosmogonia em suas formas, representações e presentificações estão relacionadas no encontro do sistema de metades *Kawahib*, o que Kracke (1984b, p. 03)⁵⁴ caracteriza como “o mito de origem dos seres celestes”.

As metades atuam como “marcadores territoriais” no espaço de ação e consubstanciam o modo de vida cosmogônico, sendo, portanto, a expressão simbólica (CASSIRER, 1992, p. 57 [1925] dos mitos que a criaram, ou seja, com isso cada um dos heróis está unido aos aspectos da organização socioespacial e relaciona-se diretamente a aspectos que conceituamos cientificamente como ecologia.

⁵⁴ No ordenamento cosmogônico *Kawahib* Kracke situa os heróis míticos criadores: *Ivaga'nga* como a gente do céu, *Mbahira'nga* (gente das pedras e das relações terrenas); enquanto *Anhang* é apontado como demônios das matas e promove as complexidades e os conflitos no mundo. Semelhante constatação, percebemos em várias metáforas explicativas que apresentamos nesta Tese.

[...] Este mito apresenta o retrato de uma nítida oposição entre o céu (no segundo nível) e a parte aqui em baixo – terra, água e árvores. Esta oposição podia oferecer uma analogia às duas metades exogâmicas; seguramente, as aves epônimas acarretam uma oposição alto/baixo, pois as aves associadas com a metade Kwandu (gavião real, arara) voam altas, enquanto aquela ligada com a metade Mytum (o mutum cavalo) é uma ave da terra. Podemos postular a correspondência céu: terra: metade Kwandu: metade Mytum [...] (KRACKE, 1984b, p. 04).

Essa agregação cosmogônica entre os seres míticos que constroem as metades possui significados e formas simbólicas profundas que regulam e orientam o cotidiano *Kawahib*:

[...] a metade Mutum está em associação com Mbahira, a metade Gavião está ligada aos Yvaga'nga, seres míticos que vivem no segundo céu. Ambos possuem estes respectivos animais como renymbav, animais de estimação: em diversos mitos Mbahira (ou sua filha) possui um mutum e em mitos que tratam dos Yvaga'nga, eles possuem um gavião [...] Alguns mitos de Mbahira refletem sobre a questão da afinidade, apontando para a relação entre sogro e genro. Já o mito de Pyreapi (um Yvaga'nga), aponta para a consangüinidade e para a relação entre pai e filho [...] (PEGGION, 2005, p. 94).

Nosso entendimento é que no contexto da lógica *Kawahib*, as metades são complementares e assimétricas, ao passo que Peggion considera como relações em perpétuo desequilíbrio e constituem-se em dualismo porque se encontram conectadas a um sistema de relações e associações de linguagem e valores definidores das relações sociais.

Assim, esse autor considera que o dualismo é representado e presentificado por pássaros distintos que povoam as representações míticas e, para tanto, apoia-se no princípio estabelecido como “encontro das associações pássaros”

[...] são eminentemente masculinas e são sempre transmitidas patrilinearmente. Já os Grupos de Festa englobam toda a sociedade e suas transmissões se dão através da descendência paralela (uma mulher pertence ao grupo da mãe e um homem ao grupo do pai. [...]). As referidas Associações possuem também funções econômicas importantes, estabelecendo grupos de trabalho comunitário. Nesse caso há a competição entre as metades no trabalho (*apachiru*). Durante o desenrolar das competições, os membros das Associações soltam gritos que são característicos dos animais de sua própria sociedade [...] (WAGLEY, 1988 [1977] *apud* PEGGION, 2005, p. 94-95).

É pertinente esclarecer que essas distinções tratam de comportamentos espaciais muito específicos, e são mais facilmente identificáveis nos rituais, em que uma metade exogâmica atua como metade cerimonial. No caso de uma anormalidade – interferência e/ou invasão de seus territórios – *Kanindewa* e *Mutum Nhangwera* assumem a mesma postura, pois implicitamente existe um contrato social, regulado pelas representações cosmogônicas e com a “manifestação” dos

espíritos dos antepassados que atuam como defensores da territorialidade frente às ameaças e encorajam os indivíduos vivos a empreenderem essa defesa.

No imaginário representativo dos *Kawahib*, o estrategista *Bahira* organizou e regulamentou o mundo, mas esse “herói mítico criador e civilizador” não é dotado de plenos poderes, só pode exercer atividades terrenas e imediatas. Apesar dessas limitações, tornou-se também responsável pela criação do *tapy'yña* (não-indígena), mas esse se desvirtuou dos propósitos originais e trouxe a maldade e se manifesta como *Anhangá* – um espírito demoníaco - causador de dissensões da cultura *Kawahib*, o que exige a celebração de rituais para exorcizá-lo.

Não foi revelado, se a criação do não-indígena e a disseminação da maldade como forma de punir os indígenas por quebra de algum código de conduta, como um processo dialético, foi obra de algum dos mitos criadores das duas metades. Provavelmente, isso tenha ocorrido, mas o que se sabe é que *Bahira* mostrou caminhos que podem reorientar os *Kawahib* no mundo a combater o mal através de evocações dos espíritos e a celebração de ritos e práticas rituais, os quais *Yvaga'nga* também se encontra presentificado.

A conexão espiritual dos *Kawahib* é estabelecida com a reverência aos antepassados como mediadores das relações individual, coletiva, territorial e espiritual; porém a maior hierarquia desse constructo é *Tupananga*⁵⁵ - um *Yvaga'nga* – harmonizador do cosmo e norteador dos fenômenos da natureza e sua ação sobre os indivíduos, de modo que as manifestações ocorridas no contexto cotidiano se efetivam na espiritualidade.

Os *Kawahib* da TIEUWW, embora tenham uma forte conexão com os rios em suas experiências socioespaciais, são considerados como indígenas de floresta, porque se constituem de vários pequenos agrupamentos com poucos indivíduos em aldeias distribuídas pelo território⁵⁶.

Essas peculiaridades ocorrem devido a sua capacidade de mobilidade espacial e cuja cosmogonia apresenta-se distinta dos indígenas de rio que são mais

⁵⁵ *Tupananga* para os *Kawahib* tem representação simbólica semelhante a *Tupã* para os demais coletivos *Tupi-Guarani*, e em suas narrativas e *moronguetá Kawahib* raramente seu nome é pronunciado ficando mais restrito em suas evocações de proteção – reza de índio como falam – para expulsar os espíritos provocadores da desorganização.

⁵⁶ Atualmente, a exceção fica por conta dos *Amondawa*, mas a explicação para estarem conjuntamente estruturados – confinados - em única aldeia com aproximadamente uma centena e meia de pessoas, decorre de uma decisão da FUNAI, segundo relato desse coletivo. Mesmo assim, se percebe que um de seus membros mora aproximadamente dois quilômetros da Aldeia Tari Tabijara (Trincheira), sendo este um dos motivos, o fato de ser casado com uma *tapy'yña*.

numerosos (FARIA, 2003, p. 47) e geralmente são canoeiros e se fixam mais em determinado local estabelecendo menor número de aldeias.

Essa característica pode ser constatada e reforçada nos relatos relativos à anterioridade do encontro com a sociedade envolvente, em que habitavam as terras mais altas próximas às cabeceiras dos rios e trechos encachoeirados que dificultava a presença do inimigo, corroborando com a tese das “regiões de refúgio”:

[...] Los pueblos indios ocupan, en la mayoría de los casos, los territorios llamados “regiones de refugio”, esto es, territorios áridos, montañosos, inaccesibles o de poca productividad agrícola y con graves problemas de comunicación y de servicios, a los que fueron desplazados por los procesos de dominación colonial y nacional [...] (AGUIRRE BELTRÁN, 1991).

Essa relação com a floresta é uma herança culturo-cosmogônica que reporta à sua ancestralidade. Porém, é constatada que na atualidade os *Amondawa* encontram-se numa única *oká* (aldeia), sendo relatado como uma decisão da FUNAI em reuni-los nesse espaço por questões de saúde, mas existe o desejo dos indivíduos *Amondawa* em construir diversas *tapuya* (casas), *oká* (malocas e aldeias), especialmente onde se situavam as antigas moradias, visto que são necessárias à proteção das terras.

Desejo semelhante é partilhado por alguns dos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*, o que caracteriza na (re)configuração dos núcleos domésticos e territorialidade, em que se expressa os indivíduos, coletivos e espaços de habitação e produção na (re)elaboração dos “marcadores territoriais”.

4.2. Características culturais e valores da identidade *Kawahib*

O entendimento sobre as representações e formas simbólicas e presentificações inerentes à cosmogonia indígena – espiritualidade, cultura, territorialidade, espacialidade, espaço de ação, modo de vida e experiências – demonstram que cada coletivo humano possui certas semelhanças de significados, mas são portadoras de características muito específicas, o que no seu conjunto são referenciais etnohistóricos e oferecem a qualificação necessária à compreensão dos “marcadores territoriais”.

Desse modo, “não há duas sociedades indígenas iguais. Mesmo quando ocupam zonas ecológicas semelhantes, elas mantêm sua individualidade, tanto no plano das relações sociais como no campo simbólico” (RAMOS, 1986, p.11).

As inúmeras relações estabelecidas entre esses coletivos indígenas ao longo dos tempos permitem intercambiar aprendizados e possibilita a consistência dos aspectos culturais, como forma de resistência e ainda de incorporação de certos valores. Esses coletivos em permanentes relações partilharam de vivências e experiências socioespaciais e cosmogônicas, que sob vários aspectos tornaram-se sutilmente semelhantes, e que foram percebidas após longa convivência do pesquisador com o coletivo e os indivíduos.

O contato interétnico ou intercoletivo conforme mencionado configurou-se num elemento indispensável e necessário à sobrevivência física e cultural desses coletivos, e em vários momentos foi o responsável direto para que esses coletivos conservassem suas práticas, costumes e pertença social, assim como para a difusão de seus valores entre os demais coletivos com quem mantinham relações, formas e representações simbólicas, por meio da economia e das trocas simbólicas.

As inferências no transcurso do ciclo da vida são interpretadas como espaços, formas, representações e presentificações e que revelam as experiências no espaço de ação, os quais são manifestados nos rituais que envolvem nascimento, infanticídio, adolescência, fase adulta, casamento, mudança de nomes, velhice e transcendentalidade espiritual. No contexto das interpretações simbólicas e da cosmogonia *Kawahib*, os acontecimentos se encontram integrados, pois tudo se relaciona a vontade e a presença de espíritos que orientam as vidas e o modo de vida do coletivo.

4.3. Trajetórias ritualísticas

A simbologia dos rituais se inscreve na não separação entre a imagem que “não representa a ‘coisa’; é a coisa; não só a representa senão que opera como ela substituindo em seu imediato presente” (CASSIRER, 2001, p.23 [1926]) e a coisa, sendo a característica do pensamento mítico e explica casos de transubstanciação que se realiza no ciclo da vida, na qual inclui-se os seres e não-seres.

Os rituais como fenômenos nas representações encontram-se indissolivelmente presentes nas vidas dos indivíduos e conforme observa Cassirer (1976, p. 57 [1946]) “a vida e morte da natureza é parte integrante do grande drama da morte e ressurreição do homem”, isto porque o sentido que se tem nos rituais é de morrer e (re)nascido indefinidamente.

Esse processo de permanência do ritual faz com que ele seja “sempre o momento de contato entre o tempo mítico e o mundo cotidiano” (VIVEIROS DE CASTRO, 1977, p. 117) ou como contextualiza Evans-Pritchard (1956), como aproximação da realidade imaterial, adicionando o grau da realidade formal dos símbolos que se manifestam na natureza através dos objetos, e que o descumprimento nessa relação resulte em “punições”.

O cumprimento dos ritos e a relação humana com os seres e não-seres é o que diferencia os humanos e não-humanos, pois somente os primeiros possuem condições de gerar e experimentar os símbolos representativos, sendo que o pensamento mítico atua como mediador dessas relações, como afirma Cassirer ao longo de suas obras.

Ao desenvolver as relações de cotidianidade de permanência dialética cosmogônica que unem e separam homens, deuses e sociedades não-humanas, os *Kawahib* fundem os seus acontecimentos cosmogônicos e possibilita o estabelecimento de múltiplas relações, nas quais estão presentes os demais seres e não-seres.

O rito, desse modo, é sempre detentor dos distintos componentes de subjetividade e objetividade, cuja qualidade está presente entre os membros do coletivo, e funcionam como fluxos de trocas intersubjetivas e intrassubjetivas e sobrepõe-se à realidade cotidiana, caracterizando-se como processos de formação de linguagens (CASSIRER, 1992 [1925]; TURNER, 1990).

4.3.1. Ciclo de vida: o nascimento

O nascimento de um filho em todas as sociedades é um grande acontecimento, pois está relacionado à continuidade da vida, sendo inclusive a extensão da passagem dos indivíduos pais para os indivíduos filhos e alcançam o coletivo.

Para os *Kawahib*, é altamente significativo o nascimento, por se tratar de um coletivo numericamente pequeno, é muito mais do que a continuidade da família, do clã e do próprio coletivo, pois transporta consigo as formas, representações, pregnâncias simbólicas (CASSIRER, 1953-1957, p. 238 [1929]) e memória dos antepassados que são expressas no *ethos* social do coletivo, como forma de permanência cosmogônica em seu conjunto de valores realizados pelas metades

exogâmicas e caracteriza como “marcador territorial”, em decorrência da cosmogonia das metades.

Esse acontecimento, internamente, no e do coletivo apresenta condições específicas e no futuro marcará as relações de constituição das famílias, de tal modo que o filho é quem irá carregar para sempre a continuidade dos seus antepassados de seu pai e retransmitirá aos seus descendentes, em razão da linhagem patrilinear, caracterizando-se como “marcador estruturante simbólico”, mas que também pode ser interpretado como “linguístico” ou “cosmogônico”, dependendo do contexto que nele se inscreve.

Desse modo, os filhos de um indivíduo Mutum ao casar com uma Kanindewa seus descendentes serão sempre *Mutum*, enquanto os oriundos de um pai *Kanindewa* e mãe *Mutum* serão *Kanindewa*.

Essa qualidade socioantropológica de representação cultural dos *Kawahib* implica em outros significados, como exemplo durante a gestação e após o nascimento de uma criança é cumprido regras cosmogônicas de fundo mítico e psicológico, ou seja, de proibição de ingestão de certos alimentos pelos pais, sob pena de causarem danos físicos e espirituais ao recém-nascido e à própria família.

Nessa lógica, opera a construção ou a fabricação do corpo que não é um surge finalizado, mas exige um processo que engloba o parentesco para humanizá-lo e integrá-lo como indivíduo ao corpo do coletivo. Para Viveiros de Castro (2002, p. 445) e Vilaça (2005, p. 454), o nascimento não representa a humanização da criança, por isso exige a necessidade de construção que relaciona-se a normas, condutas e cuidados cosmogônicos.

Uma dessas situações foi presenciada por nós em abril de 2007, quando na hora do almoço, todos os presentes haviam feito suas refeições e Awapy-Ga (Negão da Aldeia Mbawa “Alto Jamari” e naquela ocasião tinha um filho recém-nascido) foi o último a colocar comida em seu prato e esperou por um longo tempo para ingerir o alimento. Ao indagarmos sobre as razões para praticar essa ação, ele respondeu que se tratava de um dos “costumes” dos *Kawahib* e que se violasse esse princípio certamente haveria consequências para sua família:

Você não entende por quê? É que se eu comer comida quente, meu filho vai ter muita dor de barriga, o cabelo cai da cabeça, aí ele vai chorar muito, ficar doente. Por isso, entre nós índios, isso não pode fazer, então tenho que esperar a comida ficar fria. Não quero que ele fique doente, porque senão tem que tomar mohanga (remédio). Comida quente só daqui um ano.

Isso é da nossa cultura, tenho que manter e respeitar. Agora você entende porque não pode! (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 138-139).

No seu modo explicativo as relações cosmogônicas, certos alimentos não podem ser consumidos por nenhuma razão, enquanto outros são proibidos em determinados períodos e outros podem ser consumidos livremente em qualquer época.

Em razão das regras restritivas, para cada animal terrestre ou aquático, frutas, frutos e insetos, existem explicações cosmogônicas relacionadas aos espíritos que impedem sua ingestão e como exemplos dessa proibição: o veado-roxo *Mazama rondoni*; macacos diversos; jacu *Penelope ochrogaster*; jabuti *Chelonoidis carbonaria*; jacamim *Psophia viridis*; paca *Agouti paca*; curimbatá *Prochilodus lineatus*; urumará *Psophia viridis*; jacaré *Jacaretinga jacaretina*, entre outros.

O ato de matar um animal para os *Kawahib* só tem sentido se sua utilização for para a alimentação ou como mecanismo de defesa. *Arimã-Ga* (Aldeia Djaí) explica que existem alguns animais que não se pode matar, pois isso provoca um desequilíbrio das relações entre o meio e o coletivo, com consequências diretas na segurança alimentar do coletivo indígena: “*se matar jacaré, falta peixe. Se matar jabuti, a caça desaparece e a gente passa necessidade*”.

Certamente, é essa uma das razões que explica os tabus alimentares dos *Kawahib* (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 132), até mesmo porque os humanos, os não-humanos e os não-seres, no interior dos coletivos indígenas, se enxergam e se realizam como construção em uma rede integrada, em que todos compõem o todo.

Ao retornarmos à questão do nascimento dos filhos, é perceptível nos atuais *Kawahib*, um número cada vez maior de descendentes e a cessação de infanticídio, em parte, explicada pela fixação às aldeias no pós-contato, diferentemente do que ocorria no período antes do contato quando necessitavam se deslocar de forma constante pelo território o que exigia famílias menores, em virtude da dificuldade de carregar esses filhos.

Os filhos, simbolicamente, representam uma dádiva proporcionada pelos espíritos e antepassados, assim quando um casal não pode gerá-lo, devido à infertilidade ou à alguma doença existente entre os parceiros, isso produz muita dor e tristeza profundas para a família, porque na representação simbólica e no

imaginário indígena significa desprestígio e impotência frente aos demais membros do coletivo.

Para a indígena, o ônus por não ter filho parece obter uma carga emocional e simbólica muito mais intensa do que se verifica com o homem, pois no imaginário é vista como culpada, incapaz, discriminada e abandonada pelo coletivo, ainda que o problema da infertilidade recaía sobre seu marido. A angústia e o medo presente nas mulheres possuem outros desdobramentos, como o abandono pelos maridos e troca por outra mulher indígena ou *tapy'yña*, mas que tenha condições de gerar filhos.

Em nossas passagens na TIUEWW, constatamos que é muitíssimo comum quando alguém de fora do coletivo chega à aldeia e os indígenas relatam suas lamentações, lágrimas e choros sobre a impossibilidade de procriarem, o que constitui também um problema social. Muitos deles realizaram tratamentos com médicos, porém nem sempre se consegue resolver essa questão, restando-lhes atribuir seu infortúnio como a presença de *tapy'yña* e de outros coletivos que levam feitiços e espíritos ruins à aldeia.

É pertinente situar que a concepção quanto à fertilidade acompanha o indígena mesmo quando ocorre a miscigenação. No caso do ribeirinho e do caboclo, a mulher é chamada muito cedo para o seu papel de mãe, geralmente entre 13-15 anos, e não se caracteriza como uma tragédia familiar, antes é observada com naturalidade, de modo que ela é aceita e acolhida no interior do grupo.

A criança *Kawahib*, ao nascer passa, a ter uma identidade de gênero que define sua presença no interior do coletivo, sendo que para o masculino é atribuído o nome mais a terminologia *Ga*, enquanto aos do gênero feminino possuem terminologia *Hen'a*. No constructo da onomástica em cada metade exogâmica são auferidos nomes específicos relacionados à cosmogonia e que periodicamente são incorporados outros, conforme será retratado em seção específica neste capítulo.

É imprescindível observar um aspecto da importância da família e que revela a representação simbólica perante o coletivo é o quantitativo de filhos, ou seja, quanto maior e saudável for a prole, maior será sua visibilidade social, o que qualifica as formas, representações e presentificações na territorialidade como vitalidade da família e uma aproximação maior com os espíritos construtores da cosmogonia, e representam os marcadores simbólicos e cosmogônicos.

4.3.2. A prática do infanticídio

Como prática de ação cosmogônica e representação mítica, o infanticídio constitui-se como algo recorrente entre vários coletivos indígenas. Entretanto, na atualidade essa prática caminha para a extinção nas sociedades com maior tempo de aproximação com a sociedade envolvente.

No seu sentido ancestral, o infanticídio pode ser classificado como “marcador estruturante simbólico” e resguardadas as interpretações se inserem também como “cosmogônicos” em razão das questões endógenas do coletivo.

As razões para as mudanças estão associadas à influência cultural desempenhada por missionários religiosos que consideram tais práticas, inclusive o aborto como um ato contra a vida de alguém que não pode se proteger, considerada como prática criminosa e pecaminosa, as quais não há absolvição no cristianismo.

A prática do infanticídio é relatada em várias obras como “*Cultural influences on population*” (WAGLEY, 1973) que relata sobre os *Tapire*, e “*Tristes Trópicos*” (LÉVI-STRAUSS, 1996 [1955]), clássico que versa sobre os *Caduveo*.

O primeiro autor aborda que muitas crianças *Tapire*, numa família, provocam fome, sendo que a família não poderia possuir mais que três filhos do mesmo sexo, ou ainda gêmeos deveriam ser enterrados vivos no momento do nascimento. Por sua vez, Lévi-Strauss enfatiza que para os *Caduveo*, o nascimento era algo abominável, logo o aborto e o infanticídio eram praticados rotineiramente, assim essas práticas interferiam na preservação do coletivo, implicando na subtração de crianças de outros coletivos e adotando como seus filhos.

Entre os *Kawahib*, essa prática possuía as mesmas motivações dos *Tapire*, sendo que os nascidos extraconjugalmente são denominados de “*Gwyrá'gwara akangapeva*”⁵⁷ (KRACKE, 1984b, p. 106; PEGGION, 2005, p. 199) e o destino consistia em sepultá-los vivos.

A concepção cosmogônica desses coletivos está relacionada a uma série de códigos cosmogônicos de condutas e valores, de modo que as relações extraconjugais fragmentavam esses códigos e conseqüentemente tornava-se uma

⁵⁷ Os filhos oriundos de relações extraconjugais e de incesto constituem o terceiro clã, os *Anhang* que segundo PEGGION (2005), está associado a uma das metades, devido a isso não possui uma autonomia absoluta, nem desfruta da maioria dos privilégios dos demais. Em síntese, os *Anhang* estarão em desvantagens e relativamente marginalizados, pois quando pretendem repartir caça, pesca, e colheita de seus produtos, esses são recusados pelas duas metades, porque constatam que não seriam puros e poderiam enfeitiçá-las ou matá-las. Os *Anhang* estão associados aos espíritos de mortos, bestas ou demônios e algumas figuras míticas, e representam simbolicamente a desordem, desorientação, loucura e morte (KRACKE, 1984b, p. 11-16).

prática inaceitável, o que redundava no “castigo” com a aplicação do infanticídio. A não execução das crianças, por sua vez desagradava os espíritos e traziam desventuras para o coletivo, seja nas atividades de caça, pesca, produção agrícola ou ainda como outros fatores – surgimento de guerras, doenças, etc.

Outra forma de entender essas práticas, conforme o relato dos *Kawahib* é que anteriormente à sua pacificação ou rendição, a questão do infanticídio representava quase sempre uma estratégia de sobrevivência. Porque, como nômades, perambulavam e empreendiam fugas repentinas das perseguições comandadas por seringalistas, garimpeiros e outros invasores, o que dificultava o transporte de seus filhos de um espaço para outro, além do que nessas fugas era comum a escassez de alimentos e por inúmeras vezes perderam sementes que seriam cultivadas na nova maloca.

Essas experiências socioespaciais contribuíram para que os *Kawahib* promovessem o infanticídio, sendo que no caso de gêmeos, a menina era quem sofria a ação, enquanto o menino tinha imunidade porque no futuro seria o guerreiro, o trabalhador e defenderia o território. Quanto aos gêmeos do sexo masculino, a metodologia era a mesma, sendo que aquele com menos vigor físico recebia a pena; no caso dos nascidos com deficiência física, principalmente nos membros inferiores, também tinha o mesmo destino, porque seria um obstáculo quanto à fuga, além de não poder guerrear e trabalhar.

Os filhos de mulheres indígenas solteiras, ou de relações extraconjugais com divíduos indígenas, *tapy'yña* (não-indígenas) ou indesejados ou aqueles gerados quando havia escassez de alimentos, não escapam dessa experiência já mencionada. Aliás, o comportamento dos *Kawahib* da TIUEWW em relação às pessoas oriundas de relação extraconjugal⁵⁸ é semelhante ao verificado entre os *Kawahib Tenharin*.

Essa marca a criança carrega consigo para toda a vida. De seus pais, pouco se sabe, já que acabam excluídos da vida pública. Dificilmente alguém aceita uma partida de carne de caça morta por um indivíduo Gwyrail'gwara. Seu sangue está contaminado e pode contaminar quem consumir o animal morto por ele (PEGGION 2005, p. 199).

⁵⁸ Esse processo de não aceitação de filhos nascidos de relações extraconjugais não pode ser entendido como endogenia ou limpeza étnica do coletivo, e, sim como um cumprimento dos valores presentificados na cosmogonia. Porque nesse caso, não há uma fabricação de corpo, de forma completa, ou seja, falta a outra metade que a completa, motivo pelo qual os divíduos com essas características serem considerados como “*Anhang*” ou filhos gerados sem completude cosmogônica.

Desse modo, os infanticídios dependiam do contexto, entretanto, todos eram forçadamente enterrados vivos, porém a ritualística propicia o apagamento memorial de sua existência física e espiritual, porque seu significado não se reveste de uma importância maior para o coletivo.

A prática do infanticídio entre os *Kawahib* cessou com a fixação dos indígenas nas atuais aldeias, sendo o último caso verificado ainda nos anos 1990, com um filho de uma indígena solteira, provavelmente, fruto de relacionamento com não-indígena, e que jamais teve aceitação como parte integrante dos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*. Essa criança durante alguns anos ficou sob a proteção de um missionário que morava na aldeia, mas em razão da viagem desse missionário, o coletivo se reuniu e decidiu pelo enterro vivo da criança.

A “aceitação” em por fim a prática do infanticídio ainda não foi totalmente assimilada pelos *Kawahib*, havendo relato entre os *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*, que uma menina com deficiência física integral seria sacrificada em decorrência da meningite que a impediu de falar, caminhar e desenvolver quaisquer atividades e que requerer atenção especial de seus pais.

Esse intento não teve êxito devido à atuação da FUNAI, porém é recorrente o discurso dos indígenas que isso foi uma interferência descabida em suas vidas, porque a menina sofre muito e seus pais igualmente também padecem, visto que se torna um empecilho para realizar os afazeres do cotidiano.

As práticas abortivas também eram comuns entre os *Kawahib* que com suas técnicas e utilização de ervas conhecidas em sua etnomedicina seguiam rituais próprios, sendo motivado por razões diversas e consideradas como naturais e normais, que não representava simbolicamente a “fratura” de sua cultura, nem desvio de conduta com o sentido de pecado, mas ocorriam pelas necessidades e a regulação cosmogônica presentificada no coletivo. Atualmente, não se tem relatos sobre novos acontecimentos, possivelmente devido à influência das ações missionárias e sociedade envolvente e ainda pela necessidade de incrementar a coletividade com vista à defesa de seus territórios.

Essa situação conduz a uma nova maneira de representar-se e interpretar o mundo, porque se insere em novas experiências socioespaciais como um modo de operacionalizar o espaço de ação, que contraditoriamente entra em mudança em relação aos valores construídos ancestralmente, enfraquece a cultura e desagradam os espíritos, conforme define *Djuripe-Ga* da Aldeia Tari (Jamari) em Kanindé, 2002

apud Almeida Silva (2007b, p. 201): *não gosto de missionários porque eles tiram a nossa força, nos impedem de fiscalizar e proteger a nossa terra.*

4.3.3. Passagem para a fase adulta

O rito envolve um conjunto de “marcadores territoriais”, como o simbólico, histórico, musical, fabricado, cosmogônico, estéticocorporal, linguístico, com interface a outros ritos e rituais que são realizados simultaneamente como o *Yreruá* – descrito na seção 4.3.6 deste capítulo - e permite indistintamente conferir o *status* de conhecimento, pertença e enraizamento dos *Kawahib*.

Como “marcador territorial”, o rito de passagem na visão de Segalen (2002, p.11) “é sempre contemporâneo [...] o que existe, na realidade, é uma constante recomposição das formas simbólicas”, e seu complemento é dado por Van Gennep (1978, p. 123) que entende a concepção de sua origem como “sempre na mesma ideia, a saber, a materialização da modificação da situação social”.

O rito de passagem da menina-moça para a fase adulta encontra-se inserido em várias culturas indígenas, senão na maioria, e que se constitui como elemento importante para o fortalecimento das relações interpessoais, intrapessoais e coletivas e se difere muito da sociedade envolvente – pois essa possui outras semantizações e representações que ocorrem por volta dos quinze anos.

Entre os *Kamaiurá* de língua Tupi-Guarani, da região do Xingu, o rito de passagem ocorre na ocasião da puberdade de meninos e meninas que são submetidos a um período de reclusão (GALVÃO, 1979, p.22). O rito é complementado pelo *kwaryp* que consiste na celebração da vitória sobre o inimigo e o pedido de proteção aos espíritos, onde se dança e tocam-se flautas de tabocas, guardando semelhanças com o *Yreruá* dos *Kawahib*.

Cardoso de Oliveira (1976, p. 29) menciona ritual idêntico entre os *Tükúna* (língua *Tükúna*), auto-denominado *Magüta*; os *Xavante* – constituindo pelos *A'uwe* e os *Xerente* (*Akwe*), do tronco linguístico *Jê*, também realizam rituais com algumas semelhanças em relação aos Tupi em geral, e que culmina com o casamento denominado *Dabasa* (GAUDITANO, 2003, p. 114).

Rito de passagem para a fase adulta



Autor: Adnilson de Almeida Silva. Aldeia Mbawa (Alto Jamari, 03.05.2007). *Morang-Hen'a Jupaú* sendo lavada por sua tia *Mandu-Hen'a Jupaú*, na cosmogonia *Kawahib* tem o sentido de purificação do corpo e do espírito, um novo nascimento que se realiza pela “fabricação de corpos”, e indispensável como “marcador territorial”, que está contido a identidade cosmogônica.

Foto 3: Rito de passagem para a fase adulta: um dos vários momentos.

Em relação aos *Kawahib* da TIEWW existem algumas sutis distinções que podem ser percebidas entre *Amondawa* e *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã*, quando da passagem da menina para a fase adulta, entretanto, apresentam simbolicamente uma estrutura estruturante comum em suas representações e presentificações.

A menina após a primeira menstruação, que ocorre aproximadamente entre os onze ou doze anos, relata a sua mãe do acontecido, com isso obrigatoriamente passa por um processo de reclusão e permanece praticamente por um mês fora do contato dos demais membros do coletivo, com exceção de seus pais (PEGGION, 2005; ALMEIDA SILVA, 2007).

Durante a reclusão são transmitidos inúmeros ensinamentos, conselhos e as futuras responsabilidades - como fabricação dos corpos - que deverá exercer perante o coletivo e possivelmente com a nova família, que será formada com o seu

casamento. Essa condição é descrita por Viveiros de Castro (2002, p. 287) como “o corpo feminino é associado à criatividade e à mortalidade dos humanos sociais, indissociáveis como processos transformadores, ao passo que o corpo masculino é associado à imortalidade dos ancestrais mágicos”.

Nesse período, a menina se alimenta essencialmente de mandi *Plagioscion auratus* e traíra *Hoplias malabaricus*, sendo proibida a ingestão de tabaqui *Colossoma macropomum*, que provocam *reima* e *panema*⁵⁹ para o coletivo; ainda é permitida a ingestão de bebidas como a *chicha* ou a *camina*⁶⁰, tidas como *mohanga* (remédio) para evitar pneumonia e dores nos rins. Transcorrido esse período é permitido novamente à ingestão de carne.

A reclusão é um processo que podemos relacionar a um aprendizado essencial na formação do indivíduo em que “o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação, [...] sendo a causa e o instrumento de transformações em termos de identidade social” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 31), e dimensiona o corpo para “exterioridade” do espaço coletivo.

Nesse sentido, Viveiros de Castro (1987, p. 36 – nota 4) entende que a reclusão “isola o indivíduo para poder incorporá-lo; a metamorfose expelle o indivíduo para além das fronteiras do grupo e da forma corporal humana”, ou seja, projeta espiritualmente na cosmogonia e no processo de reclusão, o corpo se identifica com a totalidade do seu coletivo adquirindo a “energia espiritual” e “pregnância”, necessárias à permanência cosmogônica e ao sentido de pertencimento coletivo.

Em nossa estada na Aldeia Mbawa (Alto Jamari), em 2007, e por ocasião do rito de passagem, os *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* relataram que, quando a menina vai para a rede, como reclusão, seu pai não poderá desenvolver atividades de caça de animais terrestres e aves, porque fragiliza o espírito do coletivo familiar.

⁵⁹ No imaginário mítico amazônico, *panema* significa má-sorte, desventura, desgraça, infelicidade, enfim coisa ruim para o grupo. Tem o mesmo sentido de mandinga ou bruxaria, atenta contra os princípios da natureza e a quebra de tabus, estando, portanto ligada aos princípios da ordem espiritual, onde violá-lo traz para os habitantes daquele espaço o azar e as tragédias. Importantes discussões sobre o tema que estão presentes nas obras de Wagley, Galvão, Lévi-Strauss, Da Matta, Maués, entre outros. A *reima* se refere a alimentos que causam danos à saúde e assim como a *panema* pode resultar em morte.

⁶⁰ Bebidas indígenas feitas da raiz da mandioca e/ou grãos de milho, fermentados e levemente adocicadas, de sabor acentuadamente forte e serve para saciar a fome. Em algumas etnias são conhecidas por outros nomes, uma delas como *macaloba*, entretanto os processos de preparação e ingestão seguem rituais distintos.

Essa experiência socioespacial da cosmogonia tem implicações físicas e psicológicas principalmente para a menina, e, funciona como rede ação de e contração, sendo que uma das explicações para a não realização de atividades, é que ao matar algum animal, a menina-moça passará a ter perda exagerada de sangue (hemorragia) e desenvolverá papeira conhecida como caxumba.

As atividades do pai ficam restritas à pescaria, que tem a representação simbólica de estreitar as relações com os espíritos protetores, assim como se torna condicionado à ingestão de peixes e caldos.

Na reclusão, conforme a cosmogonia *Kawahib*, é proibida à menina realizar o banho regular e seu corpo é untado com óleo de babaçu para tirar as “impurezas” do espírito, significando sua renovação, além de deixar a pele brilhosa, e os cabelos recebem o óleo de *Pyremu* – larva do babaçu, utilizado na alimentação, e como cosmético impede o surgimento de cabelos brancos e fracos. A menina pode fazer as necessidades fisiológicas, geralmente à noite, escondida dos demais membros do coletivo, porém com o acompanhamento e supervisão da mãe.

Com a chegada da menstruação, o pai comunica aos moradores da aldeia, que passam a se envolver com os preparativos do ritual, uns procuram castanha-do-brasil *Bertholletia excelsa*, outros caçam e pescam. No caso de não obterem êxito com castanhas novas, utilizam as da safra anterior que são mergulhadas em recipientes cheios de água restabelecendo o sabor, gosto e cheiro das castanhas novas, o mesmo ocorre em relação aos demais alimentos (carne, peixe) que passam a ser adquiridos na cidade.

Esses preparativos para este ritual comportam outros rituais, pois gera a expectativa de casamento, com isso há uma movimentação que delinea os marcadores territoriais simbólicos e cosmogônicos e evidencia as metades, como observado por Menéndez (1989) em relação ao casamento de *Marupaí*, em que seus parentes são responsáveis pela caça e pesca, enquanto os de *Mbahira* realizam a coleta de vegetais – mas que também essas atividades pré-nupciais podem-se ser inversas.

No interstício entre a primeira e a segunda menstruação ocorre a passagem do ritual, que começa com a quebra da castanha *Bertholletia excelsa* com os dentes e pequenos porretes, no final da tarde ou no meio da noite, em que todos indistintamente - indígenas ou não - participam dessa ação. É comum durante a

quebra da castanha a ingestão de *mbiara* de animais moqueadas⁶¹, café e consumo de tabaco - esses dois últimos foram inseridos com o encontro de sociedades.

No exercício desse ritual, uma metade exogâmica pinta a outra e também os não-indígenas, e todos recebem a pintura de jenipapo e urucu pelo corpo, sendo as representações feitas a dedo e podem ser expressas nos rostos, braços ou abdomens, o que se caracteriza como dimensão sociológica ou cosmogônica.

As “marcas corporais permanentes” são preparadas com a perfuração de parte do corpo através da ponta do espinho do tucumã *Astrocaryum aculeatum*, assim como do sumo obtido de uma planta conhecida pelos *Kawahib* como *camona* - uma espécie de urtiga - e do jatobá *Hymenaea courbaril* L. Var. *stilbocarpa* (Hayne) Lee et Lang.

O método de aplicação consiste em marcar primeiramente a parte do corpo com formas – no caso das mulheres uma simbologia que representa a *mboia* (cobra) e nos homens o *pira* (peixe) - passando a tintura das folhas e depois perfurando a forma figurativa com a ponta do espinho do tucumã. As pinturas labiais são feitas a partir da seiva do jatobazinho *Hymenea parvifolia* HUBER, o que confere a característica de boca-preta ou negra, decorrendo da designação de vários coletivos indígenas pela sociedade envolvente, inclusive dos próprios *Kawahib* em tempos idos.

Para ilustrar seu significado como construção de corpos, apresentamos a narrativa de *Tangip Amondawa*, em 1996, obtida por Sampaio & Silva (1997, p. 33):

Este risco que nos temos, acho que era a cobra grande que mataram, aí pintaram esse risco em nós. Era uma cobra grande mesmo! Engolia criança de dois, três anos, até rapaz engolia. Engolia de quatro, cinco crianças. Uma mulher que foi tirar cará no mato, aí a cobra veio engoliu tudinho a criança. Aí o rapaz correu, largou o arco, subiu no pau e a cobra subiu atrás dele até onde consegui chegar. A cobra subia e caía. Aí veio um calango bem brabo! A cobra se mandou embora! Aí o rapaz contou pro parente dele, fizeram um bocado de flecha e foram atrás da cobra. Aí bateram num pau e ela veio. Aí mataram a cobra. Depois, quando mataram a cobra grande fizeram este risco. Eu num tenho não. Num deixei porque dói demais. Mas se num tiver o risco estraga muito. Se por exemplo a moça casar e num tiver essa cobra brava leva. Se o rapaz casar com uma mulher que não tem o risco diz que a cobra fica muito braba e se você vai no mato, se perde (*sic*).

Cada “marca corporal” tem uma forma e representação simbólica específica, retrata um acontecimento histórico cultural e propicia a identidade individual e coletiva, porém um jovem indígena *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* mencionou, em

⁶¹ *Mbiara* é carne que é moqueada (assada) em moquéns – estruturas provisórias, em que se coloca lenha e a carne é preparada em *tata* (fogo) alto, ao contrário do churrasco realizado com brasas.

2007, que: *os índios mais novos não querem essas pinturas permanentes porque querem parecer com branco*; praticamente só as mulheres permitem ainda essas expressões artísticas em seus rostos, como proteção aos maridos dos maus espíritos nas caçadas, pescarias, guerras ou lutas.

Em 2009, esse indígena solteiro que se recusava a tatuagem no rosto, satisfeito mostrou-nos uma representação em formato de *pira* em seu braço, porém não revelou qual seria seu significado – o que causou-nos certa estranheza, pois geralmente quem usa é casado.

O diálogo em outra aldeia permitiu-nos entender que a representação do peixe como pregnância simbólica, energia espiritual é também um processo de fabricação de corpo do divíduo *Ga* como passagem da adolescência para a fase adulta e que estava relacionada a outro ritual, o da formiga tocandira *Paraponera clavata*, ainda presente no Coletivo *Sateré-Mawé*, mas atualmente em desuso pelos *Kawahib* da TIUEWW.

As “marcas corporais”, permanentes ou não, realizadas no corpo obedecem a rituais e são importantes formas, representações simbólicas e presentificações produtoras de conceitos, ideias, valores estéticos, éticos e étnicos dando a identidade dividual e do coletivo; incorpora a imaterialidade e a materialidade, portanto, não são formas aleatórias e desconexas.

Essas formas e representações simbólicas e presentificações não se encontram separadas dos rituais de passagem, pois se constituem como um dos fenômenos que se presentificam e marcam a identidade cosmogônica e a territorialidade, por isso a necessidade de abrir esse parêntese para abordá-las, e assim retornamos aos outros eventos da menina-moça.

O filho de *Mohã Amondawa* afirmou, em maio de 2009, durante um *moronguetá* (conversa), que: *quando faz tatuagem no Amondawa, ele não pode dormir o dia e a noite, porque se dormir a pessoa morre. Comer e beber pode, só não pode é dormir não. Os mais velhos é quem diz qual dia que não pode ou pode fazer tatuagem. Tatuagem tem que ser de peixe no braço, tatuagem fixo também no rosto semelhante a Jupaú.*

Esse dormir e morrer configura-se mais do que uma experiência onírica, em seu sentido amplo o descumprimento cosmogônico, pelo que conhecemos dos *Kawahib* pode se caracterizar como “ação” de Anhangá, cujo objetivo é o de desestruturar o coletivo.

Ainda na madrugada, aproximadamente às cinco horas, pouco antes de surgirem os primeiros raios de sol, inicia-se uma intensa movimentação de indígenas e convidados não-indígenas. Esta é a senha para aproximação das metades exogâmicas, nesse momento a menina ainda está deitada na rede no interior da casa ou da maloca; seu pai principia um canto anunciando o ritual de passagem, onde pode ocorrer ou não o casamento, dependendo da disponibilidade de noivo da outra metade, seja *Kanindewa (Arara)* ou *Mutum Nhungwera (Mutum)*.

O canto aos ouvidos do observador assemelha-se a um mantra, mas trata-se do *mboatawa*⁶² – um ritual intercalando cantos e lamentos que tem o sentido de espantar os espíritos e ainda para a fabricação dos corpos. Nesse momento, o pai também se paramenta com suas armas de guerra e faz a representação de um peixe estilizado no rosto da menina, coloca-lhe colares de dentes de onça, capivara e pulseiras recebidas como presentes e de seu uso pessoal, inclusive levando para o túmulo após a morte.

Na possibilidade de realização de casamento – através dos arranjos entre as metades - o pai, a mãe, o tio, o irmão se juntam e expressam o *mboatawa*, em língua própria, oportunidade em que transmite os últimos conselhos e a definição de responsabilidades antes de entrar na fase adulta, caso não seja possível essa disposição de parentesco, a avó se insere no ritual.

Durante o *mboatawa*, evocam-se os espíritos de proteção, enquanto os homens empunham flechas paramentadas, principalmente o pai e posteriormente os presentes acompanham a menina até o rio para seu banho de purificação, que consiste em despejar água em sua cabeça.

Ao encerrar o *mboatawa* cuja duração é de aproximadamente uma hora e meia, a menina se levanta da rede e lança à mão baldes, e é acompanhada pelos presentes e assume a sua primeira responsabilidade como adulta. Os rituais de passagem representativamente significam a morte de uma fase e o nascimento em outra, ou seja, a pequena morte e renascimento (VAN GENNEP, 1978; TURNER, 1974), o que nos lança à representação mítica de Fênix em nossa sociedade ocidental, sempre ressurgindo mais fortalecida - de modo que a menina ao atingir às margens do rio ou igarapé e receber o primeiro banho, simbólica e formalmente está morrendo e renascendo simultaneamente.

⁶² Este rito e sua ritualística também são realizados em outras ocasiões e cada indivíduo desenvolve um “arquivo” específico de memórias, lembranças que são representadas e presentificadas em conformidade com a vontade e o desígnio dos espíritos.

Os vasilhames com água são transportados pelas mulheres, enquanto o pai segue na dianteira até o espaço de preparo dos alimentos, ali é cozida a castanha até transformar-se em leite a ser utilizado no preparo e cozimento do peixe. As panelas são colocadas e o fogo é aceso, desse momento em diante a menina, mesmo abatida com a reclusão, assume o posto de preparar a alimentação para todos que estiverem na aldeia e recebe o auxílio de outras mulheres; essa responsabilidade é simbolicamente uma troca, pois consiste em retribuir aqueles que contribuíram para a realização do ritual.

No ato de preparação da alimentação – peixe ao leite da castanha - mesmo enfrentando um calor extremo e a fumaça, é de praxe a menina, agora moça, banhar-se inúmeras vezes para se refrescar e retirar o odor provocado pelo óleo de babaçu e pela fumaça.

A alimentação servida no ritual é muito farta com peixes e carnes de animais moqueados, peixes cozidos ao leite da castanha, farinha de milho torrado e de mandioca - *uinema* e *taporite* pertencente à culinária *Kawahib* – sendo a última moída em pilões e com característica muito fina e doce, inclui-se ainda frutas disponíveis nas aldeias e as bebidas indígenas *chicha* e *camina*. A alimentação e a ritualidade desse evento constitui-se como importante “marcador territorial” e consubstancia o espaço de ação e as experiências do coletivo como permanência da cosmogonia *Kawahib*.

A forma e representação simbólicas e presentificações deste ritual são imprescindíveis na vida dessas meninas, marcando para sempre sua história e memória; muitas indígenas, que não tiveram essa oportunidade lamentam muito e explicam que a não ocorrência foi resultante de momentos muito conturbados como perseguições e invasões à terra indígena, de modo que constatam que isso é extremamente negativo para sua cultura, pois está associada à espiritualidade.

Nos dois eventos em que estávamos presente, em 2007, na Aldeia Mbawa (Alto Jamari) e, em 2009, na Aldeia Tari Tabijara (Trincheira), respectivamente dos *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* e *Amondawa*, não ocorreram casamento. No primeiro evento porque, segundo relatam, não havia divíduo masculino pertencente à outra metade exogâmica e que só pode acontecer de forma cruzada para não caracterizar incesto.

O segundo evento, apesar de intensas reuniões e calorosas discussões durante o período de reclusão da menina, não resultou em acordo entre os parentes,

em razão de uma série de motivações que nos parece prudente não detalhá-los, porque seria evocar mais traumas para os *Kawahib* que se encontram em certos momentos aturdidos devido à realidade que experimentam na atualidade.

Essas situações, ao longo dessas quase três décadas, têm-se repetido com certa frequência, ora por inexistência de uma metade para consagrar o matrimônio, ora por questões internas dos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* e *Amondawa* explicadas através da construção cosmogônica.

Mesmo com todas as adversidades, pelo menos nos últimos quinze anos, os rituais de passagem foram resgatados e se fortalecem, ou seja, contando ou não com castanha, peixe, animais necessários ao evento, a tradição se mantém e não se perde a representação e forma simbólica. Quando ocorre casamento, o indivíduo masculino deita-se na rede com a menina-moça e recebe presentes⁶³ - arcos, flechas, cocar e colar de dente de gato, macaco e lontra – que igualmente são exclusivos e o acompanharam para sempre, inclusive quando esse indivíduo falece e é sepultado.

Os *Kawahib* relatam que algumas formas nos ritos e rituais de passagem dos meninos para a fase adulta não são mais utilizados em razão da influência externa, como é o caso das picadas de formigas selvagens. Outras, no entanto, continuam ainda presentes, pois configura na passagem de meninos – aproximadamente aos 12 ou 13 anos - para a fase de guerreiros, através da representação em seu braço esquerdo de uma “marca simbólica permanente” – o peixe como um dos elementos de fabricação do corpo realizado com o sumo do jatobazinho.

Essa passagem, representativamente, consiste na sua morte como menino e de seu nascimento e assunção como indivíduo adulto, sendo obrigado a suportar a dor e, se aprovado, poderá assumir responsabilidade como chefe de família e guerreiro, caso contrário será submetido quantas vezes forem necessárias até atingir à maturidade.

A “marca simbólica permanente” é um dos componentes de sua identidade cosmogônica, todavia como relatam a prática passa por um processo de uma descaracterização ou desuso entre os indivíduos masculinos porque sua

⁶³ Na realidade esses presentes são trocas simbólicas, visto que deverá desenvolver atividades com o sogro e a sogra (seção 4.4 deste capítulo). Em relação às insígnias – cocar e colar – são formas simbólicas consagradas pelos espíritos desses animais e atuam como protetoras na realização de suas atividades. Na cosmogonia, os colares de dentes de onça e capivara são exclusivos das mulheres.

compreensão é que isso dificulta seu acesso ao mundo exterior, o dos não-indígenas, mas contraditoriamente alguns adotam outras formas, representações simbólicas e presentificações estranhas (tatuagens da sociedade envolvente).

Isso pode ser compreensível para nós e para quem carregará essas marcas, porém, no contexto cosmogônico, conforme expressam os mais idosos, é totalmente inaceitável pelo fato de representar a fragilidade e a quebra de códigos de condutas com os espíritos e os antepassados.

No contexto dos ritos, rituais como formas, representações simbólicas e presentificações dos *Kawahib* e de outros coletivos não podemos questionar sobre se essa ou aquela forma simbólica que os indígenas desenvolvem ou apropriam-se é mais ou menos importante em relação à outra, porque tem singularidades e subjetividades próprias que geralmente se realizam conjuntamente, sendo imperceptível o momento em que termina uma e opera-se outra.

Apesar das críticas quanto à metodologia estruturalista, Lévi-Strauss como grande observador, verificou em *Tristes Trópicos* que no passado era tradição entre os coletivos indígenas, especialmente entre os Tupi, os divíduos femininos usarem faixas dos pulsos e tornozelos, cinta de algodão, colar de ossos de tapir, pinturas no rosto e cabelos na maioria das vezes bem curtos.

Em contrapartida, os divíduos masculinos empregavam o estojo peniano para definir a identidade e também como proteção durante a caçada, etc. Para repousar em suas habitações utilizavam redes tecidas de fios de algodão tradicional e utensílios próprios para acondicionar e preparar comida e nas malocas preparavam arcos e flechas para caça, pesca, guerras e lutas tribais.

Essa afirmação continua de certo modo válida, não apenas no que se refere às experiências socioespaciais, mas encontram-se inseridas nas representações cosmogônicas em que se presentificam com intensidade e vigor, mesmo com toda a influência de fatores externos. Parece-nos muito evidente que a pressão propicia o “*Orevaki are*” com o seu *Eu* e a incorporação de energias e forças necessárias à permanência do enraizamento e pertencimento como estratégia de sobrevivência física, cultural e cosmogônica.

Assim, os ritos de passagem podem ser entendidos como “objetos de estudos por seqüências cerimoniais, de ritos de separação, de margem e de agregação” (BETTEGA, 2007, p. 16), o que corrobora com a nossa discussão de que no contexto de um ritual se insere outros rituais de elevada importância, que se

complementam e dão significado, forma e representação na identidade e territorialidade e/ou espacialidade. Isto porque se manifesta o espaço de ação, por meio das experiências socioespaciais, nas quais a cosmogonia é o fenômeno dessa construção.

4.3.4. Relações de matrimônio

Os matrimônios são ritos de passagens que agregam representativamente o simbólico, social, material e espiritual e interliga-se a outros rituais de passagens e transporta os indivíduos para a dimensão adulta, e situam como “marcador territorial estruturantes”, pois incorpora formas simbólicas e relações no espaço de ação que se materializam com os objetos de construção de novas espacialidades e rearranjos como a casa, a roça, entre outros.

Como “marcadores territoriais”, podem ser interpretados como simbólicos, cosmogônicos ou espiritualísticos com desdobramento direto em relação a outros “marcadores” que propiciam a organização territorial dos indivíduos e coletivos e estão relacionados à orientação oferecida pelos espíritos e pelos mitos criadores.

Nesse aspecto, os componentes éticos, espirituais e estruturais do casamento, como instituição cosmogônica, evidenciam a representação simbólica que cada coletivo constrói e atribuem qualidades em suas práticas socioespaciais, as quais são essenciais para a manutenção do modo de vida.

Os *Kawahib* estudados por Lévi-Strauss (1996 [1955]) praticavam a poligamia, pois o homem poderia ser casado com várias esposas, de acordo com os “costumes” tribais, porém a preferida ou a principal era aquela que estava mais presente no seu cotidiano, acompanhando-o nos eventos mais importantes.

Esse autor situa que as lideranças, especialmente pajés, possuíam prerrogativas especiais em usufruir de *status* que aos demais não era permitido, poderia ter um temperamento excessivo, entrar em transe espirituais, desenvolver tendências suicidas e liberdade de praticar poligamia. Porém, dividia as mulheres com outros companheiros e estrangeiros, existindo também a desigualdade de repartição das mulheres, a “herança da mulher pelo irmão”. Em contrapartida, os *Kawahib Parintintin* observados por Nimuendajú (1978, p. 72 [1924]) “pareciam viver em monogamia”.

A poligamia apontada por Lévi-Strauss ainda permanecem entre os *Kawahib* da TIUEWW, porém em escala bem reduzida. Os casamentos dentro da visão cosmogônica ocorrem entre as metades exogâmicas *Mutum Nhangwera* (*Mutum*) e *Kanindewa* (*Arara*), o que é qualificado por Lévi-Strauss (1948; 1996 [1955]) e Peggion (1996; 2005) como “relações em perpétuo desequilíbrio” e revela a concepção de seu universo de relações familiares. No entanto, ocorrem algumas distensões como casamentos entre parentes da mesma variável clânica, outras etnias e com pessoas da sociedade envolvente, resultando em conflitos internos bem acentuados.

No processo ancestral cosmogônico, as metades constituem famílias clânicas nas aldeias, em que não se admite o casamento de parentes diretos, de modo que *Mutum* se casa com *Arara*, reproduzindo a cosmogonia do coletivo, através de relações entre primos cruzados das duas metades, ou seja, quando o pai e a mãe da mulher são primos do pai e mãe do marido.

Os casamentos são arranjos familiares definidos praticamente desde o nascimento dos filhos, e por meio de acordos matrimoniais entre os pais das crianças, consiste na concepção de troca de filhos (KRACKE, 1984a), mas nem sempre esses acordos são cumpridos em razão de certas motivações peculiares que ocorrem no interior do coletivo, como se verifica entre os *Kawahib*, e os *Kamaiurá* estudados por Galvão (1979, p. 22-23).

Esse elemento cultural como código de conduta e de valores culturais em o qual traça o destino dos seus filhos, no momento da concepção até a formação do novo núcleo familiar, é importante como definidor de “marcadores territoriais” que ocorrerá nos territórios de caça, pesca e roçados. Em virtude das novas situações que se apresentam na atualidade, esses arranjos de casamentos, em determinados momentos enfrentam resistência, pois nem sempre os filhos escolhidos aceitam essa “imposição”, o que invariavelmente desencadeia sérios conflitos no âmbito do Coletivo.

Os casamentos arranjados não significam uma imposição da família sobre o destino dos filhos, mas representa uma opção desejada, uma expectativa ideal, dentro de regras preferenciais, conforme avalia Ramos (1986, p. 55-56): “os casamentos em geral facilmente desfeitos, novas uniões poderão ou não seguir a norma do casamento ideal”. Essa constatação é pertinente aos *Kawahib* quando ocorre o fim dos casamentos, e muitas vezes o homem que se encontra separado

da ex-esposa, casa-se com sua cunhada e restabelece a ordem no interior do Coletivo.

O casamento realizado é um “marcador territorial” importante no Coletivo *Kawahib*, em que a regra de moradia é uxorilocal e obriga o novo membro – marido – a habitar nas proximidades da casa do sogro, ao tempo em que paga uma espécie de dote com seu trabalho por determinado tempo para os sogros, além de desenvolver atividades com sua família paterna. A regra da uxorilocalidade caracteriza-se com a “fabricação de corpos” de parentes, em que se renova simbolicamente a cosmogonia a cada novo evento e operacionaliza as formas simbólicas.

Geralmente, as obrigações com o trabalho também são estendidas à proteção, especialmente da sogra, pois se acredita que, no transcorrer do tempo e o avanço da idade, a sogra precisará de uma atenção redobrada. Ironicamente, poderíamos falar que “casa-se com a filha, mas carrega a sogra para sempre”, mas isso não é tão simples como parece, porque envolve uma série de desdobramentos que estão relacionados à cosmogonia, cultura e historicidade do coletivo.

Neste contexto, o papel cultural dos casamentos prevalece como herança ancestral, funciona como uma espécie de recompensa, porém ocorre a evitação entre o marido e o sogro, conforme aponta Ramos (1986, p. 57) “quando não se olham, não se falam, muito menos se tocam, numa demonstração de respeito, deferência, humildade [...]”.

A evitação não foi percebida por nós com muita clareza em relação aos *Kawahib* da TIUEWW, mesmo porque não ocorreram eventos recentes com casamentos, porém a possibilidade de sua existência é real.

Essas regras que envolvem matrimônio têm produzido problemas para a relação entre os *Kawahib*, embora sejam estratégicos como rearranjos familiares, encontram-se envoltas em representações de poder e status, isso porque o matrimônio exige certas posturas como a permanência do novo casal na aldeia dos pais da esposa.

A inexistência de uma pessoa como metade exogâmica, muitas vezes, resulta no casamento entre outros coletivos, ocorrendo a “cissão” com seus familiares, devido à necessidade de acompanhar seu parceiro e fixar-se em outra aldeia. Muitas vezes isso é realizado de forma inversa, sendo que a chegada de um

novo membro oriundo de um coletivo diferente – embora com a mesma língua, costumes, cosmogonia – é motivo para desconfiança de todos.

Nesse “contrato”, a regra quase sempre é que a mulher se incorpore à aldeia em que vive seu parceiro, constatando-se que os filhos gerados nessa relação seguirão a linhagem do pai, como exemplo os filhos das mulheres Juma e/ou *Amondawa* da metade *Mutum* casadas com *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* da metade *Kanindewa* serão sempre *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã Kanindewa*.

Outro aspecto, como uma das muitas variáveis, está relacionado à aproximação com a sociedade local, aos embates com os colonizadores e o acentuado número de mortos por doenças de contato, ocasionando desequilíbrio entre os gêneros, o que repercute diretamente na configuração de relações entre as metades com base na monogamia.

Em razão desse desequilíbrio, ocorrem os casamentos intertribais entre *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* e *Amondawa*, e ainda entre *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* e Juma – oriundos do Amazonas e trazidos à TIUEWW pela ação da FUNAI – e detentores da língua *Kawahib*, devido o avizinhamo de costumes, tradições, cultura e cosmogonia entre os coletivos, mas também ocorrem relações de animosidades.

Os casamentos interétnicos com *tapy'yña* também são realizados, com todas as ressalvas possíveis do coletivo, e obrigatoriamente a pessoa externa deverá seguir certas normas indígenas, como morar na aldeia e um pouco afastado dos demais, sendo que os infortúnios ocorridos na aldeia – brigas, mortes por causas naturais ou não - são atribuídos à presença da energia espiritual negativa desses *tapy'yña*.

Outra situação importante relacionada ao casamento e constatada por Lévi-Strauss (1996 [1955]), em *Tristes Trópicos*, é que entre os *Kawahib* é comum o exercício da “prática de poliandria fraternal, onde o marido empresta a mulher para o irmão solteiro”, supostamente para solucionar a escassez de mulher, ou ainda como forma de contribuir para o sustento da família.

Entre os *Kawahib* da TIUEWW, é relatado que desde antes do contato a poliandria era recorrente, e na atualidade a ocorrência se deve ao desequilíbrio populacional das metades exogâmicas, porém esse é um assunto “proibido” que o coletivo não gosta de apresentar, com exceção dos indivíduos mais jovens. Portanto, não aprofundaremos essa discussão em nosso trabalho.

O casamento como rito de passagem é uma das linguagens que indica toda uma trajetória histórica cosmogônica de um coletivo; e no seu conjunto construtivo revela particularidades que possibilitam à acessibilidade da cultura, cujo significado é de conservar as forças internas necessárias à organização dividual e coletiva, por meio das relações, formas e representações simbólicas e presentificações.

Esse fato decorre da necessidade de aproximação e transcendência do divíduo, em sua procura incessante de auto-explicar e de se reconhecer perante os Outros e demais seres. Logo, os rituais atuam como mecanismos de reflexão para seus questionamentos e que somente podem ser respondidos a partir de suas convicções realizadas psicológicas e simbolicamente com as formas e representações, presentificações experimentadas no espaço de ação.

Por fim, ao concluir essa subseção percebemos que os ritos e rituais como circunscrição da cultura transmitida e herdada sócio cosmogonicamente, encontra em Azevedo (2004, p. 312) a reflexão que “corresponde à tendência de evitar a dificuldade e os riscos de criar o novo, quando existem fórmulas consagradas pela eficácia e pela experiência”. Por mais que mude o contexto, sua originalidade simbólica permanece como um dos elementos mediadores das relações com o seu *EU*, com o seu *Outro EU*, com o *Outro* e com o meio, reforçando assim as experiências no espaço de ação.

4.3.5. Mudança de onomástica

A concepção de identidade dividual *Kawahib* permite-nos refletir que esse coletivo experimenta várias passagens que relacionam sua própria vida e as dos demais divíduos, e ainda dos outros seres e não-seres, como experiência do processo cosmogônico, inclusive de transcendência.

Em tal aspecto, o nosso referencial em Cassirer, não possui o sentido de conteúdo, mas de referência de interpretação, em que a introspecção do nome no interior do coletivo está relacionada aos espíritos, cuja condição, como informa Cassirer (1992, p. 90 [1925], transporta “o nome e a natureza do deus como uma só coisa”.

A condição das mudanças onomásticas se insere cosmogonicamente como “marcadores estruturantes simbólicos”, mas que igualmente são históricos, funcionais e cosmogônicos, porque permite entender o processo de “fabricação dos

corpos” como algo contínuo e relativiza-se como um permanente reencontrar do indivíduo com seu *Eu* e seu *Outro Eu*.

É salutar constatar que a mudança de nomes *Kawahib* obedece a um arranjo ofertado pelos espíritos que definem a estrutura das metades cosmogônicas, ou seja, percorrem uma lógica dentro de determinada metade. Assim, o “estoque dos nomes” de uma metade é atinente a ela e perpassa pelos indivíduos que a compõem, entretanto também se faz reconhecido pela outra metade.

Em *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss (1996 [1955]) verifica que os *Kawahib* sugerem a sua nomenclatura relacionando-os ao meio em que vivem e são compostos por nomes de animais e de plantas, como de algum fato ou mito importante para a vida do coletivo, enquanto Nimuendajú (1982, p.75 [1924]) relaciona ainda os pássaros, peixes, remédios e árvores, o que se configura como “estoque de nomes” das metades exogâmicas.

Os *Kawahib Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* tem o nome dividual sistematicamente modificado por várias razões cosmogônicas, como: um ato heroico de defesa de território e que resulta na morte do inimigo; a lembrança de um ente querido ou antepassado que contribuiu na construção de referência do coletivo; pelo nascimento de um filho; a passagem da infância para a fase adulta; outras motivações simbólicas que produzem significados importantes para o coletivo (ALMEIDA SILVA, 2007a), e o mesmo ocorrem entre os indivíduos *Amondawa*.

Essa ocorrência situa-se objetiva e subjetivamente como construção simbólica permanente de corpos, uma fluidez de identidades pessoais na temporalidade e marca as relações de alteridades humanas e não-humanas, o que conduz a reflexão do sentir e viver o *Outro*.

A mudança onomástica é uma das características dos *Kawahib*, sendo que o ritual de mudança de nomes ocorre a cada novo nascimento de criança, como se houvesse um novo nascimento para cada um dos membros da família. Eles têm por princípio que o primeiro filho receba o nome de seu pai; o segundo filho também passa por esse mesmo processo, recebendo o nome do irmão que anteriormente era o adotado pelo pai. É um tabu revelar o significado de seus nomes, muito embora em casos excepcionais revelem o que realmente esses nomes representam.

Em seu estudo sobre os *Kawahib*, Peggion (2005) chegou à mesma conclusão, e acrescenta que em relação às mulheres, embora a mudança de nomes seja menos frequente, o casamento é o principal marco regulador dos nomes, e

igualmente provoca as mudanças semelhantes ao que ocorre com os homens. A mudança onomástica é também analisada por Sampaio (1996, p. 29), que constatou como:

A categorização onomástica se estende até a fase adulta, quando homens e mulheres assumem um ou mais de um nome próprio, o qual não é revelado a outrem muito facilmente. Tentei investigar o fato junto às mulheres da aldeia e, fundamentando-me em seus relatos, ousei supor que esta categorização pode estar relacionada a dois fatos: o primeiro é o nascimento de uma nova criança na família nuclear: cada vez que nasce uma nova criança, esta assume o nome de seu irmão mais novo e assim sucessivamente; o segundo é um mito: de acordo com as mulheres, as crianças devem trocar o nome para não serem levadas por mbojá (cobra).

A questão quanto à originalidade dos nomes *Kawahib*, em alguns momentos torna-se motivo de discordância entre *Amondawa* e *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*, porque cada um dos agrupamentos humanos afirma que o seu nome foi apropriado pelo outro, mas saindo dessa polêmica, Peggion (2005) entende que num sistema de metades exogâmicas, “o nascimento de uma criança” gera um efeito dominó, e todos da mesma metade promovem uma mudança de nomes. Entretanto, entendemos que isso está relacionado somente aos indivíduos da respectiva família.

A retomada do crescimento vegetativo no pós-contato tem produzido algumas problemáticas para os *Kawahib*, em razão da limitação do estoque de nomes, sendo comum encontrar numa mesma aldeia mais de uma pessoa com o mesmo nome, mas que causa certos constrangimentos quando se deparam os *Amondawa* e *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*, porque a reivindicação de cada um desses agrupamentos humanos evoca para si a propriedade como nome original e consideram que não poderia ser exercitado por outro indivíduo em outra aldeia que não seja a sua.

Esse fato observado por Peggion e por nós tem implicações que perpassam a formalidade e atinge os processos espirituais, visto que se alguém amaldiçoa alguém que possui o nome X, o outro com o mesmo nome e de uma aldeia diferente também recebe o mesmo castigo. Do mesmo modo, no imaginário se um indígena Y arruma alguma discordância fora da aldeia, o outro com a mesma onomástica também será alvo de perseguição, independentemente da aldeia em que se encontre.

Neste sentido, os nomes definem o indivíduo no interior de sua metade e se representa perante a outra, o que segundo Kracke (1978, p.12; 1984a, p. 100) e Menéndez (1989, p. 110), são estabelecidas alianças políticas, casamentos,

rearranjos familiares e decisão sobre os futuros casamentos arranjados. Ainda neste contexto, percebemos que em determinadas faixas e entre as metades existem categorias específicas que, de certa maneira, situacionam as idades, como *Biteté* para meninos, *Mohã* para os idosos e *Tibi'i* para as idosas.

As razões e fatos das mudanças de nomes carregam em si vários aspectos representativos sociopsicológicos e simbólicos, explicitamente a lembrança e a memória dos antepassados como forma de manter a identidade daqueles que vivenciaram o processo histórico de lutas e glórias, o que qualificamos como “marcador territorial simbólico”. Os avôs, avós e guerreiros são espíritos que se presentificam e vivificam a cultura, assim como a sobrevivência da experiência socioespacial e empoderam espiritual e socialmente o coletivo.

Sob tal contexto, lembrar e experimentar o nome de seus antepassados é situar-se na vida do outro, como identidade, se sentindo parte integrante do todo. Na atualidade, a questão de mudança é um problema bastante sério, em virtude da falta de compreensão da sociedade envolvente sobre a cosmogonia indígena.

Takangui-Ga da Aldeia Djaí (Alto Jaru) exprime seu sentimento como: *com o nascimento de outro irmão, também pode ser adotado o nome de um antepassado guerreiro, como uma forma de perpetuar a memória do povo. Mas, toda vez que mudamos nosso nome, temos que trocar a identidade junto ao Órgão indígena para estabelecer assim a relação com o mundo dos não-indígenas. Nem sempre a FUNAI se predispõe a fazer tal troca, porque não entende a cultura e a identidade indígena* (depoimento em abril de 2006).

Percepção semelhante foi constatada por Peggion (2005), Sampaio (1996) e Sampaio & Silva (1997), e acrescentam que “se não mudar de nome a cobra pode pegar você”, ou ainda que porque nossa cultura é assim. Esse “pegar” tem a representação simbólica e presentificação do indivíduo que pode ser atormentado pelos espíritos e contrair doenças, entre outros desdobramentos psíquicos que podem levá-lo inclusive ao falecimento.

A aproximação com a sociedade envolvente implicou na substituição de nomes ancestrais de alguns indivíduos *Kawahib* por alcunhas, inclusive preconceituosas, como: Negão (Awapy-Ga), Gordinho (Uká-Ga), Catapora (Uká-Ga), Pedrão (Tari-Ga), Neguinho, entre outros. A situação torna-se ainda mais complexa com a influência da ação missionária, principalmente em relação aos

Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã com a tentativa de convencimento aos pais de adotarem nomes.

4.3.6. Yreruá – música e dança: celebração da vitória

Os distintos coletivos do continente americano se expressam em diferentes ritos e rituais de passagens e outras representações simbólicas, o que inclui diferentes instrumentos musicais, músicas e danças.

Os *Xavante*, por exemplo, utilizam a *Sidupu* – flauta sagrada para a realização do ritual do *Tebe* (GAUDITANO, 2003, p. 100) durante toda a noite. A música, a dança e os instrumentos musicais estão presentes em praticamente todos os coletivos indígenas, senão em todos, e como forma e representação simbólica são “marcadores territoriais” que caracterizam as diversas identidades, em que são manifestadas e produzidas em momentos especiais em cada coletivo, ou seja, seus significados representativos correspondem a eventos marcadores da vida coletiva.

O *Yreruá* dos *Kawahib* é um ritual que lembra as manifestações do *kwaryp* dos *Kamaiúra* da região do Xingu, descrito como o evento em que se toca e dança a *uruá* - flautas feitas de bambu – (GALVÃO, 1979, p. 42), e a *irerú* (NIMUENDAJÚ, 1978, p. 89 [1924]). Essa manifestação representativa de simbolismo e que se reflete como marcador territorial, para os *Kawahib* da TIUEWW, recebe o nome de *Yreruá* e é igualmente realizada a partir dos sons distintos emitidos por dois tipos de flautas de bambu ou taquara, sendo que a maior *Yreruá* e a menor como é *nhumbiá*.

O processo de produção das flautas, assim como o das flechas e dos arcos, encontra-se relacionados a uma preparação precedente que envolve uma ritualística de caráter espiritual, desde a escolha dos seres cosmogônicos (bambu) em espaços sagrados e especiais em que se encontram esses seres provedores, mesmo que se localizem por todo o território, igualmente no que se refere à temporalidade específica de coleta.

Almeida Silva (2007a, p. 157), ao estudar os *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã*, naquela ocasião, possuía a compreensão que indistintamente as metades poderiam confeccionar as flautas, mas essa constatação não é pertinente. Na realidade esse processo é concebido pela metade *Kanindewa* e está relacionado à dádiva cosmogônica atribuída a cada metade exogâmica, mesmo assim são poucos indivíduos que dominam suas técnicas de preparação.

Preparação para o Yreruá



Autor: Adnilson de Almeida Silva. Aldeia Tari Tabijara (Trincheira, 30.05.2009). *Paiajub Ga e Tari Tabijara Ga Amondawa* em início de preparação para a celebração do *Yreruá*. As flechas coloridas são “marcadores territoriais”, assim como as pinturas corporais e os cintos de cipó e as penas das aves que propiciam a “fabricação de corpos” e no “*Orevaki Are*” dos “marcadores territoriais”.

Foto 4: Preparação para o Yreruá

Em tal contexto, é necessário considerar que o instrumento é um dom divino, que perpassa o caráter humano, e como afirma Cassirer (1992, p. 74-74 [1925]) seu “conteúdo existente e o produto são espirituais” e propicia a existência e a conservação física do ser humano.

As flautas são produzidas com o colmo do bambu seco – em que se presentifica os seres e não-seres - e exige muita habilidade e paciência, sendo preparada com um instrumento cortante, e quando a taboca ou o colmo não apresenta o som e a musicalidade ideal, é descartada e providenciada outra, porque é um desígnio dos espíritos. No bocal da flauta é inserido um pedaço fino de taquara propiciando a definição entre sons agudos e graves.

Celebração do Yreruá



Autor: Adnilson de Almeida Silva. Aldeia Tari Tabijara (Trincheira, 30.05.2009). Os divídus *Amondawa* iniciam a celebração da vida, cantam e evocam a proteção dos espíritos protetores da cosmogonia – à esquerda, a nova maloca construída como dádiva dos espíritos, em que os seres e não-seres se completam na “fabricação dos corpos” com a de preparação e celebração do *Yreruá*. As flechas coloridas são “marcadores territoriais”, assim como as pinturas corporais e os cintos de cipó e as penas das aves que propiciam a “fabricação de corpos” e revelam as metades exogâmicas – são também reveladoras da identidade cosmogônica.

Foto 5: Celebração do Yreruá

Na apresentação do ritual que envolve dança, canto e música, no primeiro momento participam os mais velhos. Nesse momento, um dos caciques da metade *Kanindewa* exerce o papel de chefe da cerimônia e toca a flauta maior amarrada com corda em um poste de madeira no centro do espaço de manifestação e longe do chão. Ele conduz o ritmo e as marcações efetuadas com os pés e os demais seguem a sua regência, dançando e tocando flautas menores, então as mulheres tomam parte do rito segurando um dos braços dos homens e a dança se desenvolve em círculo por alguns poucos minutos.

Quando se encerra o primeiro ato, geralmente o mestre de cerimônia entoa um canto específico de sua autoria, dança e toca a flauta, para espantar os espíritos ruins e transcendentalmente incorporado evoca seus antepassados. Nesse aspecto,

cada indivíduo de cada metade possui um canto especial que representa sua história e a dos antepassados, a espiritualidade e afirmação de suas experiências socioespaciais.

Num segundo momento da representação simbólica, para prosseguir com as tradições culturo-cosmogônica do coletivo, os mais jovens participam e repete-se o ritual. Geralmente, o *Yreruá* é realizado uma vez ao ano, porém dependendo do contexto é repetido tanto quanto necessário e associa-se a outros ritos e rituais como os de passagem, assim no seu conjunto são realizados simultaneamente.

Aqui cabe uma consideração que está intimamente presente como um dos fenômenos do ritual: as manifestações de lembrança dos antepassados e evocação dos espíritos ocorrem de forma espontânea em qualquer época, ou seja, quando alguém sente saudades de um ente querido é perfeitamente normal ouvir os cantos principalmente a noite solicitando ajuda espiritual.

Na manifestação do *Yreruá*, espontaneamente os coletivos familiares participam da festa, uns dançando, cantando e tocando, outros prestigiando sentados em bancos de madeira e cadeiras, outros preparando bebida – *chicha* e *camina* - moquém de carne e alimentação. No ato representativo, os homens que tocam seus instrumentos carregam arcos e flechas, simbolicamente lançam-nas ao ar contra o inimigo invisível, cantam e emitem gritos que representam e presentificam a celebração da destruição dos espíritos ruins e dos inimigos, e simultaneamente evocam a proteção espiritual para a defesa do seu território e de sua cultura.

No transcurso da execução da música, que para os nossos ouvidos se assemelha a um mantra, isso porque inconsciente entendemos como repetitivo – mas, se deve ao fato do nosso não-domínio da língua. A música é vibrante e de vigor ímpar, dado seu caráter representativo como se estivessem em êxtase e transe.

Nesse rito ficam evidenciados as metades *Kanindewa* e *Mutum Nhangwera*, em que cada metade se auto-representa com penas dessas aves – como fabricação de corpos – revelam a identidade, e ao mesmo tempo uma metade pinta a outra com urucu e jenipapo, como inserção material e espiritual no *Outro*, de forma objetiva, inter e intrassubjetivamente.

No *Yreruá*, realizado em 2007, na Aldeia Mbawa (Alto Jamari), os homens *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* não utilizaram colares e cipós que se colocam na

cintura, nem tampouco as mulheres usavam esses adereços e as saias tradicionais feitas de palha de babaçu, sendo que todos se encontravam com roupas do “civilizado” incorporadas em seu mundo.

Com os *Amondawa*, em 2009, na Aldeia Tari-Tabijara, o rito se desenvolveu muito próximo ao que realizavam antes do contato com a sociedade envolvente, ou seja, com as mulheres com seios nus e saias e os homens com *tupaia* (cinturão feito com cipós e amarrados na cintura).

Ainda depois do contato durante os primeiros anos, os *Kawahib* realizavam esse e outros ritos e rituais completamente despídos, entretanto, a influência da sociedade envolvente propiciou alguns ajustes, mas não o suficiente para o abandono dessa forma cosmogônica, definidora de seus “marcadores”, isto porque permanece a concepção central do ritual.

Os homens usam vários cipós enrolados na cintura, que fica mais apertado nos quadris e mais largo na altura do estômago, onde prendem seus facões. Prática que vem sendo deixada de lado pelos mais novos, mas que continua a ser praticada pelos mais velhos. Usam colares feitos com dentes de animais, sendo mais freqüente os homens usarem colares com dentes de porcão, e as mulheres com dentes de capivara. Nos braços usam braçadeiras feitas de algodão e pintadas de urucum. Seus cocares são feitos de penas de arara, gavião real e papagaio, que são usados pelos homens. Suas flechas são feitas pelos homens enfeitados com penas de gavião real, arara e mutum, têm as pontas serrilhadas, onde colocam o TIKYGUYWA, uma espécie de anticoagulante (CARDOZO, 2002, p. 36-37).

A *tikygywa* ou *tike ubá*, usada nos rituais de guerra e de caça, é uma árvore conhecida pelos *Amondawa* e *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* que possui princípios ativos anticoagulantes e quando usada na ponta de flechas serve para imobilizar outros seres – peixes, animais ou seus inimigos. Os *Kawahib* relatam que pesquisadores e laboratórios estrangeiros se apropriaram de seu etnoconhecimento sobre a utilidade dessa planta, ganham dinheiro, mas que não propiciam qualquer contrapartida que possa beneficiar o grupo.

Como vimos, a representação simbólica do *Yreruá* é uma manifestação cultural e espiritual em que os *Kawahib* estabelecem o contato direto com espíritos e com seus antepassados e evocam a proteção às aldeias para expulsarem os espíritos malignos e espantarem os possíveis invasores e inimigos de sua terra. É nesse rito que se renovam e reforçam com vigor as lembranças e memórias dos parentes que partiram, e propicia à reverência e agradecimentos em relação aos que tombaram defendendo a cosmogonia, a cultura e a terra.

Os *Kawahib* relatam que vários dos seus rituais e ritos estavam se perdendo ou sendo abandonados, devido às influências culturais da sociedade envolvente, principalmente por missionários que no seu afã de evangelização desvirtuam a cosmogonia em seus aspectos cultural, espiritual e psíquico e propiciam o enfraquecimento da disposição para a luta em defesa dos valores e da territorialidade.

Os diversos ritos e rituais estão se restabelecendo, em primeiro lugar pela necessidade do “*Orevaki are*” cosmogônico do coletivo em seu pertencimento e como forma e representação simbólica relacionada com a terra, espiritualidade e cultura, e em segundo plano com o incentivo, apoio e valorização, por parte de algumas pessoas da sociedade envolvente e de entidades como a Kanindé, Friends of the Earth (Amigos da Terra) e Worldwide Fund for Nature - WWF (Fundo Mundial para a Natureza), RioTerra.

4.3.7. O mundo dos vivos e a relação com a morte

Cada um de nós carrega sempre consigo e dentro de si uma quantidade de pessoas distintas. (HALBWACHS, 2004)

A morte, em Cirlot (2007, p. 319 [1958]), é considerada como simbolização da transformação de todas as coisas, é a marcha da evolução e da desmaterialização e está relacionada com o elemento terra e com a gama de cores que vai do negro ao verde passando por matizes terrosos, em razão da decomposição dos corpos.

O mesmo autor situa que no aspecto geral ela pode ser como heróica e marca a força criadora da evolução que estão adormecidas em períodos de estabilidade, de modo que cada parte do corpo representa uma parte do universo.

Em nossa avaliação sobre os “marcadores territoriais estruturantes”, a questão da morte e a relação com o mundo dos vivos, entenderam como sendo muito especial, porque estão manifestadas e inseridas em todas as subcategorias anteriormente descritas, ou seja, os “marcadores” vivos, simbólicos, fabricados, históricos, musicais, funcionais, linguísticos, cosmogônicos, perceptivo-visual-sensorial e estético-corporais, e necessita de uma compreensão mais profícua a cada ato que se desenvolve dentro dos ritos e rituais que comportam a passagem e a pós-passage do indivíduo no interior da coletividade.

Essa condição só é conhecida pela vivência e observância das particularidades que se inscrevem no contexto do coletivo, remetendo a uma temporalidade cíclica e contínua, de acordo com o que podemos avaliar, e nela se situa a territorialidade e os “marcadores territoriais” como expressão e manifestação cosmogônica.

Na cosmogonia *Kawahib* quando ocorre o falecimento de alguém do coletivo realiza-se um ritual extremamente emotivo e assustador para quem presencia. O choro e o lamento permeiam-se por todo o coletivo, como se estivessem extraíndo uma parte de todos, e realmente tem esse sentido, visto que o falecido carrega consigo elementos históricos da coletividade, pois existem fatos exclusivos que não são apreendidos em sua totalidade, ou seja, com isso é sepultado também parte da vivência e da experiência.

O ritual de sepultamento remete ao seu passado com a passagem para a fase adulta, isto é, os presentes que receberá em vida por volta dos onze, doze anos, como rede, colar, arco, flecha, adornos, cocar de penas correspondente à metade exogâmica e outras formas simbólicas e presentificações adquiridas no transcurso da vida, as quais são sepultadas com o falecido.

No rito, coloca-se o indivíduo falecido que é colocado em posição fetal, envolto numa rede, sendo que o cocar de penas do gavião real fica sobre o corpo, como passagem para seu encontro com o transcendental, pois essas são símbolos de proteção no mundo dos espíritos e situa como veículo de interligação com os membros que permanecem vivos.

O cocar como símbolo é uma dádiva que se oferece aos espíritos para que esses ofereçam proteção aos indivíduos e ao coletivo. Representativamente é atribuído ao gavião toda a simbologia, visto que se trata de um ser ágil e difícil de ser observado na floresta, é um espírito protetor, logo, os cocares feitos de pena dessa ave não podem ser vendidos e nem doados, porque também representa e presentifica-se como um dos elementos integrantes da territorialidade.

A sepultura é feita na própria maloca e consiste em uma cratera em formato arredondado – representando o círculo-portal de seu retorno e ponto de contato com os vivos – cuja profundidade é variável e suficiente para colocar o falecido, no caso de outro falecimento, nova abertura é realizada e apresenta característica semelhante e próxima à primeira. De modo, que sua forma e presentificação representativa e simbolicamente torna-se um “marcador territorial”, isso devido a seu

papel referencial na vida do coletivo, em que os atributos são inerentes à espiritualidade e à cosmogonia.

Os *Kawahib* da TIUEWW mencionam que o espírito do morto, flutua até os céus, onde está *Tupananga* e sempre retorna para protegê-los contra os espíritos ruins e dos homens ruins, decorrendo daí a forma, a representação e a presentificação no *Yreruá*; afirmam que pessoas não-praticantes do bem, nos quais se incluem também alguns pajés, muitas vezes não morrem ou quando morrem viram *Anhangá* – espíritos ruins ou o próprio diabo, conforme será retratado em seção específica.

As sepulturas são simples, fixadas sem cruzes, o que difere dos sepultamentos de tendência cristã, em virtude dos indivíduos mortos ser sepultados internamente nas respectivas malocas, o que representativamente significa que estarão sempre presentificados e acompanhando os parentes vivos.

Em contrapartida, para os vivos o processo ritualístico possui significado psicológico muito relevante, porque se caracteriza como presença física, através dos *kangwrea* (ossos), e explicitamente insere em sua espiritualidade e que no imaginário essa representação dos mortos permite que seus espíritos atuem na proteção e reavivam as memórias da cultura, coragem e valores socioantropo-cosmogônicos, dando o sentido de pregnância simbólica.

A estreita relação com o mundo dos mortos é de respeito e necessário à permanência cosmogônica e dos valores do coletivo em suas formas, em suas representações simbólicas e em suas presentificações. Desde os tempos imemoriais quando os *Kawahib* eram nômades e antes do contato com a sociedade envolvente, sempre que migravam para outras porções territoriais carregavam os *kangwrea* dos parentes falecidos e ressepultavam-no na nova maloca, o que simbolicamente caracterizava a sua constante presença “física” e espiritual entre os indivíduos vivos.

Ainda antes do estabelecimento de relações com a sociedade envolvente, sempre que podiam e que a saudade atingia o seu íntimo, os *Kawahib* regressavam aos espaços de antigas malocas para rememorar os acontecimentos, e na atualidade essas representações continuam vivas e associadas simbolicamente a esse passado, que é a própria história que se reconstitui a cada instante, como se não houvesse a separação do tempo.

Aliás, o conceito de tempo que utilizamos na sociedade envolvente é distinto quando comparado a temporalidade dos coletivos indígenas. Outro dado relevante

para os *Kawahib* é que durante os períodos de intensa perseguição e fuga, consecutivamente não podiam sepultar seus mortos, motivando uma tristeza muito maior, porque o espírito do falecido não poderia transcender.

O transportar dos restos mortais, praticamente não é mais realizado na atualidade, em virtude de encontrarem-se estabelecidos em moradias fixas, e o risco de guerras e conflitos com outros coletivos e não-indígenas em sua defesa do território é bem menor, mas não é excludente.

Por estarem sob a “proteção” do Estado, os *Kawahib* consideram que não há uma motivação maior, nem a necessidade efetiva e premente de realizar essa ação, todavia, seus antepassados são lembrados, e, o coletivo invariavelmente visita seus antigos espaços⁶⁴ de moradia, ou seja, estabelecem o “*Orevaki are*” com a cosmogonia e os “marcadores territoriais”.

Desse modo, as expedições realizadas com os *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*, em 2006 e 2007, pelos *Amondawa* em 2009, ambos na TIUEWW e a expedição em 2009 na TI Juma com os *Jupaú e Juma* são de uma importância ímpar para a cosmogonia *Kawahib*, porque representam o reencontro e a renovação de suas memórias, as lembranças; a transcendência da espiritualidade; a oportunidade de reviverem seus “marcadores territoriais” e o avanço em sua jornada; a reafirmação de suas identidades e territorialidades; a troca de experiências no espaço de ação; a emotividade devido ao seu pertencimento e a sua reafirmação perante os *Outros*.

Nesse aspecto, a relação com a morte e com o mundo dos mortos é impregnada de emoções ímpares e inenarráveis, já que o *omãpuãbuga* (choro) e do *imbu'ika* (canto) é muito mais que um simples lamento, é o reencontro com seus valores mais intrínsecos que permeiam o corpo e o espírito.

É o sentido espiritual em seu estado mais puro e a própria alma pulsa e promove ritos-cerimônia adicionando-se à música-mantra; exalta-se a glória, ações, lembranças, aventuras, reconhecimento de valores, vida do ente querido, no momento que roga a proteção ao coletivo e a terra. O ritual reveste-se de uma formosura estética, provocativa, instigante, aturdizante, que aguça e assusta aqueles que presenciam pela primeira vez, devido à carga emocional que representa para a alma.

Almeida Silva (2006, p. 153), convidado pelos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* da Aldeia Mbawa (Alto Jamari) participou da experiência do restabelecimento da

⁶⁴ No espaço de moradia incluem-se as roças.

maloca *Iñamōrarikãgã*, cujo evento revelou um pouco da dimensão do que o espírito e a presença dos antepassados representam para a vida espiritual e simbólica da cosmogonia indígena.

No evento ficou caracterizado a emoção do saudoso *Mbawa-Ga-Wae*, que hoje atua como espírito de proteção, e à época era um dos mais experientes e conselheiro principal dos *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* na Aldeia Mbawa que carrega seu nome. Além de grande interlocutor, mesmo com a dificuldade de se comunicar em português, era muito gentil, e conduziu todo o processo de restabelecimento da maloca.

Restabelecimento da Maloca-Cemitério *Iñamōrarikãgã*: “marcador” *Jupaú*



Autor: Adnilson de Almeida Silva. TIUEWW. Maloca-cemitério *Iñamōrarikãgã*, cabeceiras do Rio Jamari, em 20/07/2006. Detalhes da cobertura com palhas de babaçu, madeira bruta e envreira, usadas no processo de restabelecimento da antiga maloca, local espiritualizado para os divíduos *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã*, como representação e presentificação cosmogônica indispensável à proteção territorial e a permanência cultural. O “*Orevaki Are*” dos “marcadores territoriais” exercitado em sua plenitude, através das experiências vivenciadas no espaço de ação.

Foto 6: Restabelecimento da Maloca-Cemitério *Iñamōrarikãgã*: “marcador” *Jupaú*

Sua emoção tornou-se enorme no momento em que apontava a cratera que havia sepultado seus antepassados – mãe, pai e outros parentes – e observou que a reconstrução da maloca, como abrigo, era um agradecimento pelos ensinamentos apreendidos em sua vida. Explicou que ao mencionar o ente querido é necessário chamar pelo seu último nome que usava quando estava vivo, e com a incorporação da terminologia *wae* (morto), aplicado aos indivíduos masculino e feminino, como deferência e respeito pelo que realizaram em sua passagem pela terra.

No restabelecimento de *Iñamōrarikãgã*, *Paeron-Ga* (Pitanga) teve em dois dias momentos de transe espiritual exprimindo sua manifestação com os rituais do *omãpuãbuga* e do *imbu'ika*, ambos por aproximadamente uma hora em memória de sua mãe.

É muito comum homens e mulheres realizarem esses ritos quando sentem saudade, escolhem a noite para se manifestar e presentificar, pois essa provoca lembranças inspiradoras muito fortes e serve como introspecção ao passado e vivificação como o presente, isto porque “de modo inequívoco resulta de tudo isso que morte não equivale necessariamente a destruição” (SCHADEN, 1974, p. 131), mas a possibilidade de recomeço, o “eterno retorno”, como advoga Eliade (1992, p. 56).

A expedição em si mesma foi uma representação simbólica que envolveu aspectos cosmogônicos, a qual possibilitou o início do nosso entendimento sobre os marcadores territoriais e os relatos de vida apresentam uma forte carga emocional como àquela demonstrada por *Boropó-Hen'a* sobre o falecimento de sua mãe.

Mesmo não sabendo precisar a data, que ela supõe como transcorrida a mais de dez anos, mas que nas entrelinhas, considerando a aproximação com a FUNAI seria algo em torno de vinte anos – em seu relato como contou e apontou a direção, e transpareceu que teria ocorrido há alguns instantes:

[...] Minha mãe escutô latidos de yagwara (cachorro) e pensô que fosse uma caça, um y'hua (veado). Falô para todos da casa que havia veado. Então foi na frente de todos. Chegano lá não tinha veado, havia mboia (cobra). Então mboia mordeu mãe de Boropó-Hen'a, mas ninguém sabia que era mboia. Chegô em tapuya (casa), mostrô perna, então todos viram que havia mordida de mboia. Warina-Ga, pai de Boropó-Hen'a, correu e cortou a mboia toda. Como era distante, pois moravam em Iñamōrarikãga, não deu tempo, e a mãe morreu. Todos choraram muito, muito mesmo, por muito tempo. Minha mãe tá enterrada lá, por isso é que

vou lá, levando meus filhos Tangain-Ga e Juwi-Hen'a [...] (Boropó Hen'a Jupaú, depoimento em maio de 2006).

A deliberação de conduzir os filhos até a maloca antiga é impregnada de representações, significados e emoções, porque instrui os pequenos sobre a importância que os parentes falecidos exerceram sobre o coletivo e é uma forma de preservar a memória, a história e os valores socioculturais. Nessa lógica, o indigenista Francisco Flávio dos Santos Ribeiro "Chicão", chefe do Posto Alto Jamari – Aldeia Mbawa - há mais de quinze anos menciona que:

[...] A primeira vez que os Jupaú voltaram à Iñamōrarikāga, ocorreu aproximadamente há quatro anos, todos se abraçaram, choraram copiosamente e cantavam lembrando os parentes mortos. Os espíritos de seus antepassados vivem no presente de cada um e na casa de cada um, como uma proteção à família contra os inimigos e as coisas ruins deixadas por Anhangá (espírito mau) [...] (depoimento em maio de 2006).

Na opinião do indigenista, a morte do inimigo assume outro significado, cuja dimensão é caracterizada pelo desprezo, mas que o espírito do inimigo, no imaginário dos *Kawahib*, torna-se um *Anhangá* e passa a perturbar o coletivo, decorrendo a necessidade de constantemente ser realizado o *Yreruá*:

[...] Quando ocorrem conflitos resultando em mortes de não-indígenas, os intrusos são abandonados e devorados por animais, isso por não fazerem parte do seu meio e do seu mundo, para tanto os índios realizam também uma celebração de vitória sobre o inimigo. Essas mortes ocorrem devido à invasão do espaço territorial indígena, os Jupaú solicitam que o invasor abandone o local, como não são atendidos, recorrem a esse expediente. Por mais que a FUNAI faça gestão para convencer os índios em não praticarem tal ato, eles dentro de sua estrutura social e política decidem qual será a providência a ser adotada, e que em algumas vezes opta-se pela eliminação do intruso [...] (depoimento em maio de 2006).

É caracterizado em seu depoimento que os indígenas procuram os poderes constituídos, todavia a burocracia estatal pelo seu excessivo formalismo não é compreendido pelos indivíduos que sentem seus direitos ameaçados e resolvem atuar mediado pelos espíritos, o que conduz à reflexão exposta em Sack (1988), que o não êxito das estratégias proporciona o enfrentamento na defesa territorial e com isso se estabelece uma relação conflituosa entre sociedade-espaço.

Essa atuação é o único meio que disponibilizam para a defesa de seu território e de sua cultura, sendo que esses desencontros produzem fissuras profundas em seu modo de vida ao constatarem que o território está sendo invadido e não podem contar com a aceleridade dos poderes constituídos na solução dos problemas. Assim, o enfrentamento com a defesa da territorialidade é uma forma simbólica que considera as experiências no espaço de ação e assegura seus “marcadores territoriais”.

4.3.8. A territorialidade ancestral e a reverência aos divíduos idosos

Ao estudar os *Kawahib*, Nimuendajú (1978, p. 74 [1924]) infere que os velhos são pouco considerados, por isso seus modos serem tranquilos e acanhados, enquanto as crianças são bem tratadas. Essa constatação percebida pelo autor, provavelmente está relacionada ao seu próprio modo de interpretar o mundo.

Essa realidade de distanciamento em relação aos idosos não percebemos, ao contrário, constatamos que o sistema organizacional dos *Kawahib* possui tratamento de respeito e reciprocidade, visto que considera as experiências como essencial para a permanência do coletivo, sendo que dessas experiências socioespaciais reencontram-se consigo mesmo. O que constatamos foi uma forma de afetividade entre os membros muito diferente da nossa, no máximo presenciamos um abraço, mesmo assim numa situação muito especial em que o choro e às vezes o silêncio dominam aquele momento.

A referência obtida junto aos *Kawahib* está inserida na sua cultura como uma profunda relação de vida em que o respeito para com os idosos é integrante da práxis social, resultante das experiências socioespaciais e da cosmogonia. O entendimento de respeito aos idosos representa o equilíbrio e a sabedoria como fonte portadora das experiências vivenciadas e são transmitidas aos mais jovens, apesar de existir focos de resistência devido à inserção de novos valores oriundos da sociedade envolvente.

Nesse momento, consideramos que os idosos com suas experiências são “marcadores” que transportam consigo os aspectos simbólicos, linguísticos, cosmogônicos, os quais se relacionam diretamente aos demais “marcadores estruturantes”, porque entendemos que a territorialidade se operacionaliza no próprio corpo do divíduo.

Os idosos oferecem seus conselhos para orientar a condução da vida e nas tomadas de decisões do coletivo, que são discutidas e definidas pelos indivíduos do coletivo. Logo, nada se realiza sem a consulta e opinião dos idosos em virtude de suas experiências representadas nos círculos de *moronguetá* (falar de coisas boas, conversar ou bater papo) que ocorrem no final da tarde e início da noite, ocasião de transmitir as experiências e a história do coletivo.

Os *Kawahib* afirmam que no período que antecedeu o contato oficial pela FUNAI, em momentos de lutas e guerras intertribais e confrontos com seringalistas, seringueiros, garimpeiros e invasores de uma forma geral, utilizavam-se das aldeias, *tapiris* e malocas (Mapa 2) distribuídas estrategicamente no interior do território para se protegerem, o que exigia certos posicionamentos. Essas construções inserem-se no contexto dos “marcadores territoriais estruturantes”, como referência simbólica, funcional, histórica e cosmogônica.

Definiam que na floresta os indivíduos guerreiros mais jovens tomassem a frente de batalhas, ao passo que os mais idosos, mulheres, crianças e aqueles que tinham maiores dificuldades em prosseguir na fuga, seguiam posteriormente e encontravam abrigo em construções provisórias – *tapiris* provisionados de alimentos (caça, pesca) e rede de dormir, para que pudessem ter certo conforto, e deste modo chegarem ao destino final.

Essa estratégia possibilitava aos *Kawahib* defender e preservar a existência do coletivo, porém em vários momentos não obtiveram êxito, assim sofriram grandes e impiedosos massacres através de expedições punitivas realizadas por seringalistas e outros atores sociais, que resultava principalmente na morte de mulheres, crianças e idosos em seus refúgios que eram incendiados, e, vários indivíduos raptados para servir como mulher ou mão-de-obra para os algozes.

Antes de empreenderem as fugas, todos se despediam, abraçavam e choravam muito, porque aquele poderia ser o último encontro entre o coletivo, e acreditavam na hipótese de morte daqueles que ficavam para seguir posteriormente. Para verificar se teriam êxito ou não, realizavam consulta com o pajé que por meio de sonhos e premonições – práticas xamânicas - ofereciam o indicativo de quais caminhos deveriam ser percorridos, e que posteriormente retomado em nossa análise interpretativa.

Em 2007, fomos convidados e participamos da expedição à *Iñamōrarikãgã*, com o objetivo de percorrer antigas trilhas que serviam como rota de fuga e de rede

de contato ligando as aldeias; assim como o de restabelecer essa antiga aldeia⁶⁵, importantíssima para os *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*, como referência de espiritualidade e territorialidade.

Constatamos que a prática permanece, isto é, os guerreiros mais jovens seguem à frente empunhando arcos e flechas e espingardas (ALMEIDA SILVA, 2007c, p. 1-17). No bloco intermediário seguiam as mulheres, e crianças e *tapy'yña*, enquanto na retaguarda, no último bloco prosseguiram os guerreiros mais idosos, protegendo os demais.

Na referida expedição, quando da volta, verificamos o espírito de solidariedade e humanidade ativa dos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*, isso porque novamente foram formados blocos de pessoas que saíam separadamente. Os que seguiam na dianteira, ao longo da trilha de quarenta quilômetros em linha reta, deixavam sal, feijão, açúcar, café, farinha e *tai'heua* (queixada) para que os demais saciassem a fome num *tapiri* antigo que era a Aldeia do *Taroba-Ga*, cuja função era proteger contra eventuais chuvas.

No ano de 2009, os *Amondawa* realizaram uma expedição semelhante, com a finalidade de vigiar e fiscalizar a terra indígena na região do Cautário, sendo que nossa participação foi parcial devido à insuficiente logística. Em reunião no Posto Indígena de Vigilância Bananeira ficou decidida que alguns guerreiros mais jovens iriam por terra, enquanto os demais, incluindo os mais idosos seguiriam de barco até a antiga maloca dos *Amondawa*.

Isso não se constituiu um óbice para conseguir informação, pois em diálogo com policiais ambientais, servidor da FUNAI (Raimundo) e os indígenas *Amondawa*, relataram como realizaram o trabalho, sendo que nos locais em que estiveram “não haviam encontrado vestígios de invasores”. Ao chegarem da expedição, os *Amondawa* se reuniram como numa celebração festiva e distribuíram a cada família da aldeia os pescados capturados na expedição.

Transcorridos aproximadamente quinze dias, *Amondawa* e *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* realizaram em conjunto um trabalho mais amplo na TIUEWW, com participação de jovens e idosos pintados para guerra, com seus instrumentos tradicionais, auxílio de policiais ambientais e membros da Kanindé, o que resultou na prisão de vários infratores e apreensão de maquinários e armas.

⁶⁵ A descrição desse evento está detalhada no capítulo V deste trabalho. Indicamos como leitura referencial o artigo “Restabelecimento da Maloca Yñamōrarikãgã: um espaço de representação cultural do povo Jupaú”, disponível em <http://www.geografia.ufpr.br/neer/NEER-2>.

Nesse contexto, nas expedições todos se sentem envolvidos, permeiam-se em vários ritos e rituais, se presentificam, mas nem sempre são percebidos pelos estranhos à cultura em suas formas, representações, experiências socioespaciais. Em tais aspectos, configuram-se vários “marcadores territoriais”, porque o preparo de arcos, flechas, pinturas no corpo constitui-se como identificadores importantes, ou seja, é o *lócus* que revela o sentido de pertencimento com maior intensidade.

4.4. Sistema social: parentesco e relações sociopolíticas internas

O sistema social dos *Kawahib* é caracterizado pela orientação em seus valores cosmogônicos detentoras de fenômenos construtores e reguladores do modo de vida, aquilatadas pelas relações de parentesco definidas nas metades exogâmicas, e estabelecem as afinidades sociopolíticas internas por meio dos caciques, associativismo e o papel do homem e da mulher.

Esses aspectos produzem a territorialidade e consistem na estratégia da organização interna que é compreendida como um dos elementos de pertença cultural e de salvaguarda dos “marcadores territoriais” e das experiências socioespaciais vivenciadas pelo coletivo, diretamente conectada ao processo cosmogônico, dos quais a concepção das metades exogâmicas é um dos componentes da configuração territorial. Em tal processo, os *Kawahib* da TIUEWW definem a organização social e territorial com os seguintes elementos constitutivos:

4.4.1. Parentesco

Embora retratada na seção 4.1 “Os *Kawahib* da TIUEWW numa visão etnocosmogônica”, entendemos que se são necessárias outras explicações, em razão da cosmogonia apresentar outros fenômenos que auxiliam na compreensão do nosso estudo. A visão recorrente entre os *Kawahib* quanto à sua origem é nítida que se trata da interpretação *Mutum Nhangwera*, nos parece claro que está relacionado à hegemonia coletiva dessa metade, além de maior receptividade por motivos ligados à cosmogonia.

O estabelecimento das metades *Mutum Nhangwera* (*Mutum*) e *Kanindewa* (*Arara*) ocorreu através da genialidade de *Bahira* com seu espírito heroico e mítico criador, organizador da materialidade terrena:

[...] As metades foram instituídas quando a atual humanidade já existia e nelas está incluso o branco. A história mítica das metades aconteceu por ocasião do casamento do *Kawahib* com a filha do Bahira. O rapaz caçando na mata encontrou um mutum. Ao tentar flechá-lo, apareceu-lhe uma linda moça que lhe pediu que não matasse o mutum por tratar-se de um bicho de estimação. Era a filha do Bahira. O *Kawahib* pediu-a em casamento. O Bahira deu-a e ele a levou para a sua aldeia. Tempos após, o Bahira foi morar com eles com toda a sua gente. Preparou uma tinta numa *Towia*, espécie de cuia grande, e foi pintando todas as coisas no caminho em suas respectivas metades para que não se misturassem [...] (PAIVA, 2005, 44).

Como o universo dos *Kawahib* é regulado pelas duas metades, *Mbaíra* é *Mutum* e construiu o mundo *Mutum* com características horizontais relacionadas à terra, enquanto *Yvaga'nga* é *Kanindewa* e organizou as relações *Arara* que se apresentam verticais com dimensões voltadas aos céus (PEGGION, 2005; KRACKE, 1984b).

Ambas as visões constituem a interdependência ou a “fabricação de corpos”, as quais permitem os arranjos socioespaciais e de parentesco de forma patrilinear através do estabelecimento de relações possíveis no usufruto dos bens comunais e coletivos, logo o elemento parentesco é uma responsabilidade de todos os membros, em que se procura a proteção de cada um dos indivíduos no coletivo como fator de coesão interna e fortalecimento cultural-cosmogônico-identitário.

Cada indivíduo é respeitado de acordo com a ordenação cosmogônica estabelecida ancestralmente, e é uma questão de deferência que se torna mais nítida quando desenvolve os ritos e rituais, mas também aplicada no cotidiano interno do coletivo.

Nesse aspecto, o depoimento de *Takangui-Ga* da Aldeia Djaí (Alto Jaru), órfão de pai, mas criado pelo irmão de seu pai e casado com sua mãe, é muito interessante, porque sua formação cultural, psíquica, social e humanística está efetivada nas relações de respeito e reciprocidade:

[...] *Sei que Uaká não é meu pai. Meu pai morreu, Uaká me criou, devo a ele todo meu respeito e gratidão. Logo ele é meu pai, um bom pai. Se fosse meu avô, meu irmão, meu primo, ou qualquer um do grupo que tivesse me criado, também seria meu pai ou minha mãe. O que importa para o meu povo (djara-gã) é quem cria e cuida, quem dá educação, quem prepara para a vida. Sinto-me feliz por isso, a minha família é o meu povo, a minha cultura, a minha gente (djara-gã). É dela que preciso e me dá sustentação, é ela quem me acolhe e me dá conselhos para que seja o que sou. Sem ela nada sou. Sem ela não tenho rumos para as decisões da vida [...]* (depoimento em abril de 2007 – grifo nosso).

A relação e o respeito entre os indivíduos é uma estratégia para o prosseguimento da cultura, sobretudo por se tratar de um pequeno coletivo oprimido pelas pressões de toda ordem, e representa a necessidade de permanência cosmogônica e proteção de sua territorialidade, isto porque se um problema alcança algum de seus membros, direta ou indiretamente atinge a todos.

A coesão é um elemento estratégico para as deliberações do coletivo e possibilita a integridade imprescindível no enfrentamento dos contínuos desafios alocados em seu cotidiano - mas não está imune a algumas contradições e aceitação pacífica de certas condições, que baseada nas experiências é resolvida no todo ou em parte.

A coerência na busca de resolver seus conflitos internos é a principal responsável pelo crescimento populacional do Coletivo *Kawahib* que em determinados momentos do pós-contato esteve em vias de desaparecimento, mas que legitimou os elementos indispensáveis para superação das agressões diversas e tentativas de desestabilização em sua territorialidade e cosmogonia ancestrais.

Nesse contexto, percebemos que, mesmo pressões externas não foram totalmente capazes de dissuadi-los do seu propósito de vida, antes essas dificuldades permitiram alguns rearranjos, mas o sentido de pertencimento é um elemento do qual é inegociável, assim como as suas histórias e experiências são construídas no espaço de ação.

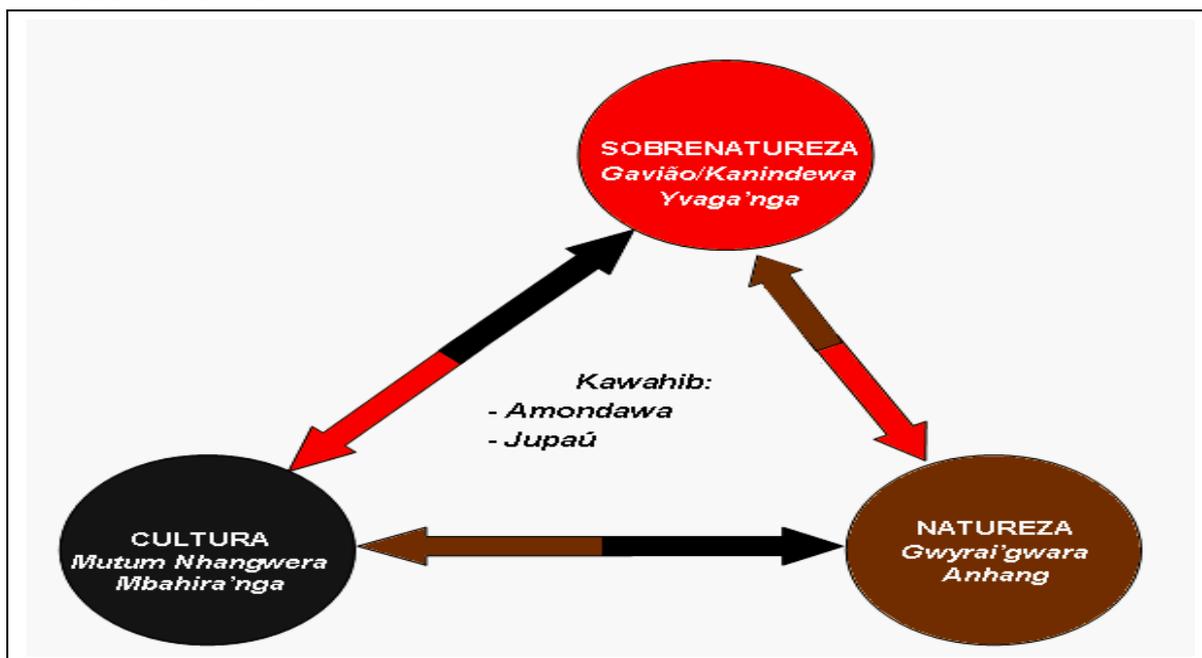
É importante registrar que no constructo de parentesco ou na fabricação de corpos, cada metade exogâmica está relacionada a um elemento cromático muito expressivo de identificação de formas e representações simbólicas que permitem a classificação de seres e não-seres em seu microcosmo, o que de certa forma se presentifica em todos os “marcadores territoriais estruturantes”, devido ao aspecto de construtividade coletiva.

Desse modo, podem ser entendidos “marcadores territoriais” que são classificados e nomeados, sejam animais, aves, peixes ou plantas dentro da esfera das metades exogâmicas *Kanindewa* ou *Mutum Nhangwera*. Assim, dependendo de sua cor, esses seres e não-seres podem servir de alimento – espiritual e físico - ou constituir-se em tabu alimentar, entretanto essa divisão não implica que a outra metade não possa utilizá-la.

A cosmogonia e a ação dos demiurgos *Kawahib* permitiram que os *Kanindewa* recebessem a cor de matiz clara relacionada ao dia, verticalizada e com

atribuição aos céus, enquanto aos *Mutum Nhangwera* foram doados a cor de matiz escura, a noite e horizontalidade relativa à terra (Figura 6). Ocorre ainda a “metade” *Gwyrá'gwara* que é identificada com a proibição, desarranjos, discórdia, ações com as quais não possuem controle absoluto, porque está relacionado a mundos e a espíritos inferiores.

Tríade *Kawahib*



Adaptado de Peggion (2005).

Figura 6. Tríade *Kawahib*

Essa condição conhecida pela ação de *Anhangá* só pode ser minimizada ou expurgada com a ajuda dos espíritos superiores por meio de rituais e rezas de índio como afirmam os *Kawahib*, mas que não podem ser definitivamente eliminadas, em razão da cosmogonialidade.

Para o entendimento melhor dessa consideração, os *Kawahib* desenvolvem suas experiências socioespaciais com base numa dialética cosmogônica de parentesco, em que a concepção se situa nos fenômenos da cultura (*Mutum Nhangwera*) como realização terrena; nos fenômenos da natureza (*Anhang*), cujos espíritos ruins podem, de algum modo, também alcançar seus inimigos; e dos fenômenos da sobrenatureza (*Yvaga'nga*) com a força espiritual e a transcendência, que os fortalece física e espiritualmente, além de permitir as relações internas do coletivo.

Essa junção de fenômenos na dialética possibilita encontrarem estratégias indispensáveis à efetivação dos marcadores territoriais, a defesa de seus valores identitários e territorialidade e o “*Orevaki are*” cosmogônico.

4.4.2. Relações sociopolíticas internas

O sistema de relações internas de organização dos *Kawahib* da TIUEWW pode ser dividido em dois momentos: anterior ao contato e o pós-contato, se bem que esse último ainda conserva a maioria dos elementos do primeiro. Constatamos ainda que as relações se desencadeiam nos âmbitos interno e externo, de modo a permitir o gerenciamento das aldeias e das territorialidades.

Esse sistema de relações sociopolíticas em âmbito interno do Coletivo situa-se como “marcadores estruturantes”, que perpassam por todas as subcategorias, dependendo do contexto e do significado de atribuição interpretativa, assim podem ser caracterizados em seus aspectos: vivo, simbólico, histórico, musical, funcional, linguístico, cosmogônico, perceptivo-visual-sensorial e estético-corporal. Essa consideração é pertinente, porque em sua concepção de microcosmo o indivíduo e a coletividade carregam dentro de si infindas multiplicidades.

4.4.2.1. O cacicado

O cacique em cada uma das aldeias é a representação simbólica política de maior expressividade e de maior responsabilidade, porque compete a ele e aos idosos a decisão de traçar estratégias de sobrevivência e de guerra, inclusive alimentar e uma série de outras atividades que direcionam o destino de seus membros. Sua atividade é assazmente dura, uma vez que consiste em conciliar os interesses e conflitos internos do coletivo, embora, conte com o auxílio de um conselho de indígenas.

Os *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* relatam que anteriormente ao contato era igualmente permitido às mulheres exercerem o cacicado, e atualmente essas perderam o *status* – não se mencionando as motivações que levaram a essa condição - todavia, isso não impede que desempenhem papéis de lideranças, até mesmo ocupando funções significativas na associação criada com o objetivo de defender os interesses do Coletivo.

Em conformidade com a cosmogonia *Kawahib*, todas as aldeias possuem caciques. Os *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* afirmam que em suas aldeias existem dois caciques – um de cada metade – sendo a função hereditária, optando-se pelo filho mais velho, havendo renúncia ou abdicação escolhe-se seu irmão ou então um parente com maior afinidade familiar e com maior número de filhos que assume a responsabilidade e poder de representação do coletivo.

Nesse quesito os *Amondawa*, possuem outra forma de entender essa relação, em que somente é permitida a escolha de cacique fora de sua família, quando esse não possua descendente que possa assumir a função.

Uma das lamentações dos caciques na maioria das *oká* (aldeias), principalmente daqueles com idade mais avançada, apesar de alguns privilégios que possuem e aqui não destacaremos, é que com a influência da sociedade envolvente nem sempre seus conselhos e repreensões surtem os efeitos desejados, de modo que se sentem muitas vezes desestimulados e apreensivos quanto ao futuro de suas culturas e coletivos.

4.4.2.2. O pajé

O pajé em muitos coletivos é uma liderança e representa a sabedoria para a cura de inúmeros males existentes no coletivo, estabelece o contato direto com os espíritos, entretanto seu poder é temido em decorrência do exercício de rituais de feitiçarias que elimina seus adversários, mesmo que esse seja de seu próprio coletivo. O pajé investido de poder, geralmente tomava as mulheres dos demais e esses não reagiam por medo de receber feitiço, morrer e ser transformado em Anhangá.

Paiva (2005, p. 131-133) assevera que a escolha do pajé no Coletivo *Kawahib* ocorria em virtude da presença de sinais de nascença na genitália, consubstanciada pela preponderantemente grande *araconhahu'ga* (pênis), o que caracteriza como o escolhido pelos espíritos. As mulheres também podiam exercer essas práticas, mas o autor não revela se está relacionada a algum tipo de sinal, provavelmente tenha uma relação semelhante.

Devido ao seu poder, o pajé causava temor entre os indivíduos, obrigando-os a eliminá-los simbólica e formalmente de sua cultura. Paiva (2005) relata que esse fato ocorrera antes dos contatos dos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* e que o último

pajé foi *Taori* detentor de uma enorme capacidade de interpretar sonhos e premonição, realizar magia e feitiço. Deste modo, era muito temido pela coletividade, em virtude disso morava isoladamente, sendo posteriormente flechado pelos indígenas após uma série de eventos. Segundo os relatos dos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*, esse pajé foi transformado em Anhangá, devido a suas maldades que realizava enquanto vivo e continua causando medo entre o coletivo.

Em nossa passagem no ano de 2007 na Aldeia Mbawa (Alto Jamari), *Paeron-Ga* (Pitanga) relata que os dois últimos pajés presentes na cultura *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* foram *Tawari-Ga-Wae* (*Taori*, descrito por Paiva) da metade *Arara* que morou e morreu no caminho para *Iñamorãrikãgã*, próximo da Aldeia de *Taroba-Ga*; e ainda *Ajoubi-Ga-Wae* (*Kahave*) também *Arara* que morava em *Ongiaria* ou *Kupai'wa* (Copaíba), “ambos fizeram traição” contra o coletivo indígena.

A menção da traição é entendida a partir da reconstrução de vários fragmentos do discurso antropológico – porém deve ser compreendida no contexto dado pelo Coletivo, cuja interpretação e simbologia são distintas da sociedade envolvente. Entendemos que essa ação de eliminação dos pajés se situe na dificuldade deles em solucionar uma série de ocorrências, até então desconhecidas, e que se insurgiram no Coletivo a partir dos primeiros contatos com essa nova sociedade de estranhos.

Nesse aspecto, o relato de *Paeron-Ga* é complementado por *Arimã-Ga* que definiu a inexistência de pajés entre os *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* como uma necessidade do coletivo, pois esses representariam a tragédia e a usurpação dos valores ancestralmente constituídos e de desagregação social, sendo que:

[...] Num passado bem distante, antes do contato de branco, entre os Jupaú havia pajés, mas quando ocorreram os confrontos com os seringueiros, alguns desses pajés como falavam os mais antigos contribuíram para a matança do nosso povo. Assim, resolvemos matá-lo, pois realmente não precisávamos deles, pois traziam coisas ruins pra gente. Por causa disso, eles passaram a não ser mais necessários ao nosso modo de vida, logo as comunidades Jupaú na atualidade não precisam de suas presenças [...] (depoimento em abril de 2006)

Os relatos dos *Amondawa* coincidem com as narrativas de *Paeron-Ga* e *Arimã-Ga*, e, permitem analisar que essa não-necessidade da presença dos pajés está centrada nos temores das aldeias e que esses habitando em locais distantes,

através dos sonhos e dons premonitórios poderiam ajudar o coletivo nas caçadas e guerras, mas também podendo falhar.

Com a chegada de seringueiros e garimpeiros, ainda antes do contato oficial, esses atores estranhos traziam uma série de doenças não-conhecidas pelos indígenas e pajés, iniciando uma celeuma no interior do coletivo, de modo que não conseguindo solucionar os problemas, os *Kawahib* “entenderam” que o pajé era desnecessário em seu meio⁶⁶. Outra possível explicação seria a captura das mulheres por parte dos pajés e que teria provocado a ira dos demais indígenas.

É peculiar no universo indígena atribuir as manifestações de doença como obra dos espíritos ruins, logo os males eram responsabilidade dos pajés que conseguiam somente curar as doenças que tinham familiaridade, assim a mortalidade causada por novas bactérias, fungos e parasitas escapava de seu controle e não conseguia resolver.

No imaginário indígena isso era muito grave e a solução para diminuir o problema consistiu na eliminação física e cosmogônica dos pajés, o que implica na releitura da lógica indígena na atualidade em promover os ajustes operacionais na cultura, inclusive para a “aceitação” e “aproximação” da medicina e da religiosidade realizada pela sociedade envolvente.

Por essa opção do coletivo, não há porque se questionar, e por ser um tabu, a existência ou não do pajé, mesmo que talvez isso também tenha se reforçado a partir de influência de missionários religiosos. Os *Kawahib* internalizaram que a presença de um líder espiritual ou xamã representará o surgimento de novos conflitos, tragédias e doenças entre os membros.

Durante a colheita de feijão na Aldeia Tari Tabijara (Trincheira) em maio de 2009, o jovem professor *Tambyra-Ga Amondawa* disse que o entendimento coletivo é a obtenção de educação indígena de melhor qualidade, pois é necessário o indígena possuir perspectiva para cursar universidade principalmente engenharias, magistério e medicina, e assim não depender dos outros, e emendou que:

[...] Antigamente havia pajé Amondawa, isso antes de FUNAI chegar. Pajé era muito mal, ruim mesmo. Era lá pelos lados de Cautário, quando morávamos lá. Depois quando pajé morreu, Amondawa não quis mais pajé na aldeia. Em 2003

⁶⁶ É pertinente observar que alguns dos ensinamentos, possivelmente herdados dos pajés, de certa forma continuam em operação como o uso de ervas e plantas que fazem parte do etnoconhecimento, além das práticas rituais que relacionam ao afugentamento dos espíritos ruins, como é o caso do *Yreruá*, todavia como os *Kawahib* rejeitam essa forma e representação simbólica não compete a nós insistirmos na sua existência e presença junto ao coletivo.

quando tinha muitos doentes na aldeia, veio pajé, acho que era Nambikwara⁶⁷, era lá de Mato Grosso. Ele disse que aprendeu pajelança com outro pajé. Ele disse que aprendeu quando tinha uns 25 anos, mas quando veio aqui na época deveria ter uns 40 anos. Ele rezou e tirou uma bola grande cheio de açúcar de um Amondawa e disse que o açúcar é que mata índio. Curou muita gente nossa. Depois disse que se a gente queria ter pajé novamente, que ele ensinava. Nós ficamos de dar resposta, nós pensamô bem e ninguém aceitou, porque lembramô que o pajé que a gente tinha em Cautário era muito mal e assim Amondawa não quis saber de ter pajé [...]

4.4.3. O papel da mulher

A compreensão sobre o papel da mulher nas coletividades indígenas relaciona-se a elementos interpretativos originados na cosmogonia, em que as formas e representações balizam a coesão e as relações socioespaciais do coletivo, de modo que representa mais do que a “divisão social e sexual do trabalho”, porque existem atividades específicas que são permitidas ou não entre os gêneros.

Nessa lógica, os *Kawahib* da TIUEWW constroem seu universo de ações no espaço, mesmo após uma série de mudanças em seu modo de vida – economia, sociedade, cultura e ambiente – os papéis de cada gênero permanecem bem resolvidos. As narrativas auxiliam nesse entendimento, por que

[...] nos revela uma mulher *infratora*; sendo a mulher uma criação do próprio homem, suas relações são com a cultura enquanto que as relações do homem são com a natureza é preciso que ela, como fruto da cultura, infrinja a natureza para produzir o que o homem não é capaz de produzir. A mulher é, então - por seu caráter infrator (e não apenas mediador) entre o homem e a natureza - fonte de (re)criação e, ao mesmo tempo, objeto ou de punições, ou de agraciamento dos deuses compadecidos, pois todo produto da (re)criação da mulher é originado de um ato de infração. E por isso mesmo a mulher tem um papel de grande importância na sociedade [...] (SAMPAIO & SILVA, 1999, p. 107-109).

Em outras narrativas apresentadas em nosso trabalho ficou patente que a origem da mulher ocorreu a partir de atos praticados pelos homens e não desvinculada dos fenômenos relacionados aos seres e aos não-seres, enquanto a violação dos códigos pela mulher incluindo as relações de trabalho remontam a ideia da (re)criação dos corpos e a possibilidade de existirem como coletivo, porque é investido de representação cosmogônica indispensável ao enraizamento e pertencimento sociocultural.

⁶⁷ Indígenas do Mato Grosso e Rondônia, os quais possuem vários xamãs.

Por outro lado, sua criação representa poder e de transformação de seres e não-seres, em que é proibido transgredir códigos de condutas estabelecidos na cosmogonia, sob o risco de receberem os castigos dos espíritos ou de seu marido, pois esse é responsável pela sustentação da família e pode inclusive ser polígamo. O mesmo não pode ocorrer com as mulheres, relacionar-se com mais de um homem, como relação poliândrica, porque se estabelecem divergências e como com consequência ocorre a separação e a formação de novas aldeias e novos espaços de ação.

No Coletivo *Kawahib*, valores como democracia, opressão, liberdade, participação e papel da mulher possuem outras interpretações distintas das nossas, mas em sua estrutura interna, os conflitos e acordos permitem atender as necessidades do contexto. A comparação desses valores com os nossos, demandam um grande distanciamento, isso porque aquilo que qualificamos como corretos ou não em nossas construções e percepções de mundo, para eles possuem outros significados e interpretações, de modo que não podemos situá-los no mesmo nível de representação cultural.

Isso seria uma interpretação muito simplista, porque os nossos valores não correspondem à mesma escala de representação, muito embora tenham assimilados e incorporados elementos presentes na cotidianidade da sociedade envolvente.

O contexto dos *Kawahib* aponta que o papel exercido pelas mulheres inclui uma vasta responsabilidade frente à família e ao coletivo, em virtude do processo cosmogônico ancestralmente construído, de modo que seus valores são plenamente justificados, apesar das várias transformações ocorridas.

A importância da mulher mais do que uma mera continuidade reprodutiva, representa a ideia de coesão da família como multiplicadora da educação, cultura, valores morais, cosmogônicos e históricos a seus filhos, sendo ainda o sustentáculo imprescindível ao homem, através do trabalho que permite a renda familiar e a qualidade de vida.

Na mulher, no contexto das representações simbólicas, carrega consigo a magia, o mistério, as lutas, as conquistas realizadas pelo coletivo e influencia a tomada de decisões. Conforme as representações míticas dos *Kawahib*, o ato de “rebeldia” e “transgressão” entre a mulher e a cobra possibilitou o surgimento das

roças, como “marcador territorial”, e um dos elementos responsáveis em parte pela criação e originalidade cosmogônica.

Em outra representação mítica do universo *Kawahib*, num acesso de cólera, a mulher transformou-se em lua, com isso viabilizando o aparecimento do dia e da noite – porque antes não havia essa separação – e assim configurou atividades diurnas masculinas, oportunizando-os a terem tempo à noite para descansar, conversar, namorar, melhorar o humor e disposição para o trabalho no dia seguinte.

Ancestralmente é por meio das formas, representações simbólicas e presentificações, nas quais as mulheres estão inseridas, é que se estabelecem conflitos internos, guerras intertribais, igualmente com a possibilidade de estabelecer acordos familiares e coletivos, ou seja, elas são importantes referenciais no contexto do coletivo.

Assim, as mulheres no interior do Coletivo *Kawahib*, possuem grande visibilidade em praticamente todas as experiências socioespaciais e imprimem suas representações e formas simbólicas na família e na coletividade.

As questões abordadas neste capítulo propiciaram a visão da organização sociocosgônica dos *Kawahib* que através de sua vivência e experiência no espaço de ação possibilita a compreensão de seus “marcadores territoriais” presentificados no seu modo de vida, assim como a própria territorialidade e a construção dos valores mais intrínsecos do Coletivo.

V. “MARCADORES TERRITORIAIS” KAWAHIB: SUAS TERRITORIALIDADES

Nous appartenons à un territoire, ne le possédons pas, le gardons, habitons lui, impregnemo-em de lui. En outre, les êtres vivants ne sont seuls à d'occuper le territoire, la présence des défunts le marque dont plus jamais avec le signe du sacré. Enfin, le territoire ne dit pas respect seulement à la fonction ou avoir, mais à l'être. Oublier ce début chant religieux et non matériel est se soumettre à ne pas comprendre la violence tragique de beaucoup de luttas et les conflits qui touchent le monde d'aujourd'hui : perdre son territoire est disparaître. (BONNEMAISON & CAMBRÉZY, 1996, p. 13-14)⁶⁸

A epígrafe oferece a dimensão das formas, representações simbólicas e presentificações como importante fenômeno revelador e construtor do espaço de ação que indubitavelmente está associada aos arranjos sociocsmogônicos dos *Kawahib*, com isso possibilita a análise dos “marcadores territoriais” como um processo de construção socioespacial que permite compreender melhor os aspectos de identidade étnica, a partir das experiências socioespaciais, assim como as relações de internalidade e de exterioridade.

As relações internas presentificadas na cotidianidade indígena, ou seja, como o indivíduo indígena se vê e é visto pelos demais indivíduos de seu coletivo e está conectado à ideia e o sentimento de pertencimento cultural e “pregnância simbólica”, em que a permanência está relacionada aos aspectos da memória: a) ideológica (mitos e ritos) e b) técnicas (agricultura de subsistência, caça, pesca, coleta de frutos e a dedicação a manufatura/artesanato, entre outras) que expressam a valorização dos saberes e fazeres, de modo que aprender o conjunto de ofícios da estrutura de ofícios representa a experiência, o reconhecimento e a construção do pertencimento e enraizamento culturo-cosmogônico.

⁶⁸ Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnemo-nos dele. Além disso, os viventes não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo do sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer este princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje: perder seu território é desaparecer.

Essas experiências constituem-se como foco e *lócus* especiais da construção socioespacial, os quais implicam nas percepções e apreensões da territorialidade e permitem a realização organizativa como coletivo.

Na representação e presentificação de seu cosmo, essas percepções e apreensões revelam fundamentos importantes do funcionamento organizativo em decorrência das experiências adquiridas ancestralmente, ou seja, o significado prático do território está relacionado a essas experiências que internamente são realizadas e multiplicadas indeterminavelmente, de modo que a variedade das formas presentes no território encontra-se plenas de representações e significados, que inclusive perpassa a própria materialidade.

A lógica da construção da territorialidade indígena situa-se no patamar que atingem uma esfera que se encontra além da proposição feita por Delaney, que considera os territórios como “criações sociais humanas”, isto porque incorpora valores cosmogônicos e inúmeros significados.

Although territoriality, like language may, in some very general sense, be a human universal, also like language, the specific forms that it takes are enormously varied. Territoriality is an important element of how human associations – culture, societies, smaller collectives – and institutions organize themselves in space. It is an aspect of how individual humans as embodied beings organize themselves with respect to the social and material world. Territories, then, are significant cultural artifacts of a rather special kind. (DELANEY, 2005, p. 10)⁶⁹.

Essa construção material não pode ser outra, sem que nela se inclua a interpretação cosmogônica de organização socioespacial, de modo que não se encontra dissociada da cultura e seus valores que configuram os “marcadores territoriais”, como portadores de espacialidade e territorialidade como modo de interpretar, vivenciar e presentificar o mundo em suas múltiplas relações que remetem a um modo de vida específico a cada coletivo em sua trajetória cosmogônica.

Sob essa concepção, a territorialidade e espacialidade não se dissociam da cosmogonia, isto porque em seu aspecto mais profundo é constituída pelas formas, representações, expressões, materialidades e imaterialidades simbólicas,

⁶⁹ Embora territorialidade, como o termo sugere, pode em certo sentido muito geral, ser compreendido como um aspecto universal humano e é também uma linguagem, em que formas específicas são extremamente variadas. Territorialidade é um elemento importante de associações humanas: cultura, sociedades, sociedades coletivas e instituições que se organizam no espaço. É um aspecto inerente aos seres humanos, de forma individual, mas revelam sob certos aspectos, que os seres consagram e organizam-se em relação ao mundo material e social. Territórios, em síntese, são significativos e portadores de artefatos culturais com características muito especiais. (**Tradução Nossa**).

presentificações, normas, valores e ideais estruturantes que legitimam a organização social e a organização territorial, com isso permite a validação dos “marcadores territoriais”, por meio do espaço de ação.

No contexto da análise da territorialidade indígena sua interpretação representativa só é completa quando se relaciona aos fenômenos existentes na espiritualidade, sendo que cada coletivo humano carrega consigo um panteão de espíritos e deidades que explicam não apenas a existência, mas a regulação, ordem e destino de seu microcosmo, de modo a situá-lo distintamente em relação aos demais coletivos.

Por esta percepção de conjunto cosmogônico, obtivemos o depoimento de Ivaneide Cardozo, estudiosa e militante da causa indígena na Amazônia com mais de vinte de atividades, em que essa situa que:

A territorialidade está relacionada diretamente à espiritualidade. Os mais velhos têm a percepção de enxergar além da terra. Sabem onde estão os lugares sagrados, sendo a região do Cautário a mais importante para os Kawahib, juntamente com a região do Comandante Ari e Urupá. Existem lugares na terra indígena deles consideradas como lugares de medo... tem uma história de pirâmide e caverna que os índios não entram, pois contam que encontraram caveira humana. No meu ponto de vista, os jovens conseguem entender a terra, conforme os limites estabelecidos pelos não-indígenas. É preciso entender que os nomes dos Kawahib na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau tem relação com a flora e fauna. Outra questão que considero pertinente é que a relação espiritual dos Kawahib de Rondônia não seja tão “expressiva”, ou seja, tão forte e presente quanto aos dos Suruí que possuem maior tempo de contato e sempre fazem menção aos seus deuses e cosmogonia. Eles, os Suruí, afirmam que tiveram “contato” no passado na região do Machado com os Kawaíba (Ivaneide Bandeira Cardozo, depoimento prestado ao pesquisador em 02.06.2009).

Concordamos em vários pontos do depoimento que revela o simbolismo representativo, entretanto, ponderamos que uma maior ou menor aproximação com a espiritualidade de cada coletivo, assim como o número de “guias espirituais” não implica na negação dessa mesma espiritualidade⁷⁰. A leitura realizada pela

⁷⁰ Mencionamos como contribuição à espiritualidade indígena, o seguinte trabalho: MINDLIN, B. **Índios**. In: FUNARI, P.P. **As religiões que o mundo esqueceu**: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses. São Paulo: Contexto, 2009, p. 195-207. Em que a autora promove a discussão sobre a religiosidade e espiritualidade dos *Suruí-Paiter*, *Gavião-Ikolen*, entre outros coletivos de Rondônia, bem como as ritualidades e ritos que configuram a cosmogonia

sociedade envolvente sobre o mundo espiritual dos indígenas e com reflexo na territorialidade não pode ser compreendida em sua totalidade, porque implica em outros valores e conhecimentos que não podem ser revelados de forma imediata a nós.

As especificidades inerentes a cada cultura representam simbolicamente a relação da territorialidade como oriunda da espiritualidade e dos processos cosmogônicos fundantes que organizaram o modo de vida do coletivo e a compreensão acerca do que realizam no mundo por meio do espaço de ação, nas quais as experiências socioespaciais permitem não somente a confiança, mas, sobretudo a permanência de seus valores mais intrínsecos. Esse é o sentido dado como performance das experiências sociocosmogônicas e socioespaciais:

[...] Wholeness, process and organic growth, concreteness, and religious transcendental experience are fundamental to many oral-based tribal cultures. The terms differ from culture to culture, and differ radically between any tribal culture and our own. [...] Among primitive peoples the creative condition is identical with trances, dances, ecstasies; in short shamanism. (SCHECHNER, 1988, p.32-33)⁷¹.

Essa totalidade, como processo que configura a identidade adquirida cosmogonicamente, no nosso entender possibilita a análise do espaço de ação, territorialidade, espacialidade, que se manifestam pelos “marcadores territoriais”, sendo que cada coletivo assume uma relação com o espaço ou território de acordo com a representação simbólica e presentificação daquilo que realiza como experiência de constructo socioespacial.

Nesse contexto, a cosmogonia desempenha o papel de regular a relação entre os diferentes coletivos de uma região (SCHECHNER, 1988), e auxilia na promoção das trocas objetivas, intrassubjetivas, intersubjetivas, simbólicas e de rearranjos de subjetividades, nas quais se insere principalmente ritualística, de modo a possibilitar espaços de aproximação e de experiências.

desses coletivos.

⁷¹ [...] Totalidade, processo de crescimento orgânico, objetividade e experiência transcendental religiosa são fundamentais para muitas culturas tribais baseada na oralidade. Os termos diferem de cultura para cultura e diferem radicalmente entre qualquer cultura tribal e a da sociedade envolvente. [...] Entre as culturas tribais a condição de criação é idêntica com transes, danças, êxtases, do mesmo modo no xamanismo. (**Tradução Nossa**).

5.1. A construção da territorialidade enquanto espaço de ação: narrativas dos marcadores territoriais pelos *Kawahib*

A lógica da construção da territorialidade e dos “marcadores territoriais” indígenas consiste em estruturas estruturantes, alicerçadas na cosmogonia e nas experiências socioespaciais inseridas na cotidianidade de seu espaço de ação, ou seja, diretamente relacionada aos seres e não-seres dos rios, floresta, terra e da vida em coletivo, cujo discurso coloca o *Are (Nós)* como Coletivo e o *Ore (Nós)* no qual se insere os demais.

Desse modo, o indígena se projeta no e com o *Outro* e assim também é visto por esse, o que caracteriza o sentido de pertença e de enraizamento, em decorrência da permanente interlocução de suas memórias coletivas, através da cosmogonia em suas formas, representações e presentificações como processo de atividades laborais com a troca de experiências que permitem a valorização dos saberes e fazeres que estruturam o modo de vida e organizam a permanente construção de sua identidade cosmo-cultural.

Nesse aspecto, a memória coletiva para os indígenas funciona como um depositário de informações que se encontram disponíveis - mesmo que não compreendamos em sua totalidade - para a tomada de decisões e de atitudes apropriadas que possibilitam a permanência da ancestralidade e a aproximação com sua própria história de vida, visto que, constituem-se num exercício de retorno permanente às memórias, lembranças e o projeta como coletivo portador de uma interpretação de mundo distinta em relação a outros coletivos.

A percepção das experiências socioespaciais apresenta-se como detentoras de fenômenos em suas formas, representações simbólicas e presentificações que permitem compreender a territorialidade e o modo de vida, como podem ser averiguadas nas narrativas seguintes.

5.1.1. O espaço de ação, territorialidade e “marcadores territoriais” interpretados

5.1.1.1. As sagas de *Paiajub-Ga Amondawa* e *Tari-Tabijara-Ga Amondawa*

O Paiajub-Ga tava contando uma história quando ele era pequeno, quando tinha uns 07 anos [...] parece [...] nós estava na Cabeceira do São Miguel do Guaporé[...] que lá tem um lugar que é uma montanha lá, e que lá fazia roça lá, e que lá chegava um branco lá, e acho que era tipo uma FUNAI assim, mas não sei se

era FUNAI ou órgão [...] chegado lá e gritano lá, e não chegaro botando fogo assim não. Chegado lá e assim gritano assim para chegar numa forma devagar e Paiajub-Ga tava brincano.

Parece, brincano com os outros e os outros não tava falano, pensaro que era, que era assim os outros grande, mas era tapy'yña (não-indígena). E aí chegaro na aldeia e assim numa forma como eu tava falano, dero facção assim [...] acho que era, era madrasta dele e pegaro e deixaro lá. Dero facção, panela, tudo e dero conta de fugir e os homens tava tudo pro mato, parece. E aí eles fugiro, Paiajub-Ga correu parece pro mato assim, e tinha com ele umas 05 pessoas e aí pegaro panela, tudinho, facção e fugiro.

Disse que tinha um tapy'yña machucado no meio assim, com os olhos vermelhos e ficaro lá na aldeia. Só que os índio que tinha fugido pro mato e pensaro que era maldade deles, tinha medo deles, tinha medo dele, aí correrro pro mato. Aí correrro, correrro e com a noite pro dia assim uns 30 quilômetros por aí, até que pararo pra descansá. Só que tinha um índio no mato ainda, que tava lá atrás lá com o tapy'yña, só que o tapy'yña já tava tomando as aldeia. E tinha um índio no mato atrás de mel e aí esse índio veio e sentiu o cheiro, parece.

Ele falo, sentiu cheiro diferente assim dentro das aldeia e aí tava queto também. E aí o índio mais velho tava no mato, penso “tinha uma coisa estranha vou entrar”, mas tinha era um tapy'yña sentado no meio do caminho, parece vomitano assim. Aí ele correu - o índio que tava no mato, o mais velho, correu e achou o caminho deles, onde Paiajub-Ga correu e a turma todo correu em toda direção e enquanto isso o povo que tava todo junto, tava lá montano tapiri para ficar. Né?!

Aí botaro no meio do caminho, botaro uma guarda lá para vigiar. E aí o índio que tava de tocaia lá em cima vigiano o caminho, e aí o índio que viu pensou que era tapy'yña, né!. E aí foi e disse que tinha visto um macaco. E aí o índio que tava de tocaia pensou que era tapy'yña, e viu ele, mas era índio e aí viu lá o macaco, aí o macaco também ficou com medo deles.

Aí o índio que tava de tocaia desceu e levantou correu e avisou pro povo, aí o povo correu também. Só que aí eles tinha matado uma anta já – diz ele – e aí correrro de novo até no escuro. No escuro assim, até assim no mato assim, porque ouvi dizer assim na história também que botaram fogo e levaro a fumaça.

Andou a noite toda no mato assim com medo de branco, porque pensava que tava seguino eles. Correrro no mato até [...] no escuro o dia todo, até que

chegou, amanheceu o dia e aí sentaro pra descansar, até que outro índio que tava atrás deles ainda tava atrás deles se encontraro e ficaro lá descansano, conversano o que fazia. Até que o índio que tava lá atrás dele, que pensava que era tapy'yña chegou lá.

E disse “porque vocês correro” – o índio que falou pra povo dele. Aí eles respondero “é porque a gente pensava que você era tapy'yña”. Também aí ele disse: “era eu que era quem, ele tava lá atrás e aí andava nesse Cabeceira da São Miguel e viero pra baixo e viro os seringueiro lá roçano, roçano tudo: assim aí se assustaro e foro e voltaro de novo pra cima em direção a São Miguel. Caminharo, caminharo e lá mataro uma anta”.

Diz ele – Paiajub-Ga - depois caminharo e caminharo de novo até que chegaro no Cabeceira do São Miguel. Do São Miguel eles foro pra baixo até no São Miguel, se não me engano ali pra baixo do Cautário – Costa Marques - até que viram rastro de novo e ficaro com medo e viero de novo pra direção do São Miguel e aí, aí passaro onde passaro e ai viram aonde passaro, vieram de novo onde era aldeia antiga, onde muita gente morreu e lá na aldeia antiga onde tinha falado pra você, onde o tapy'yña tinha invadido a aldeia.

Viero pra cá e mataro anta de novo, aí lá eles ficaro. Lá moquearo de novo, depois andaro de novo, até que viro rastro que os índios voltaram pra lá pro São Miguel e voltaro pra cima do Costa Marques. De lá eles viero de novo pra cá para [...] fugino com medo de tapy'yña, até que chegaro ali na cabeceira de rio Urupá de novo. Aí lá eles ficaro lá, parece.

Ficaro até montar uma aldeia, uma roça de novo, aí eles caçaro tudo. Aí quando o pessoal do Jupaú tinha vindo do Alto Jamari pra cá e viro e viro o rastro deles. E aí o pessoal do Jupaú foi. E aí Amondawa que Paiajub-Ga falo que tava promoveno já pra fazer uma maloca. E aí eles caçaro tudo e aí o pessoal Jupaú foi pra se pintar tudo e aí tava lá.

Até que decidiro ir pra cima mais pro rio e aí foram e viro o rastro deles e aí pensaro, pensaro que era branco também. E aí foro e viro onde tava cagano, parece [...]. Viro a flecha, a ponta da flecha tudo, e aí eles viro que era Kawahib [...] viro como é que era tudo.

Aí voltaro e falaro pro povo “vocês foram pra lá”. “Não, nós não foi pra lá não, então é deve ser parente nosso” – eles falaro. Aí voltaro porque lá [...] o pessoal do Jupaú se tinha pintado tudo e viero pra cá, e aí esse que falei que ficou

pra trás com branco que tinha visto macaco tava pro mato ainda, e aí o pessoal do Jupaú veio e pessoal dos homens que tava do povo Amondawa tava no mato caçando, parece.

Aí o pessoal do Jupaú veio e aí até se encontraro sabe [...] no lance desse longo, desse longo caminhar que eles fizeram aqui no Comandante Ari. Aí estava lá tocaro em meio e tava dentro do mato, os homens tava vindo do mato e aí tocaro neles e os homens dero um grito: “quem são vocês? Quem são vocês?”.

Aí; como se diz que antigamente se chegava e botava flecha pra baixo assim [...] dos outros, toda vez que se encontrava né e punhava se a flecha pra baixo assim, entonce [...]

“Quem são vocês? Quem são vocês?” Aí um liderança que era deles, né e que era nossa também, chegou e conversou com liderança deles e disse: “quem são vocês [...] numa guerra que afastou nós, então somos nos mesmos e conversaro um com o outro. Mas vocês são meu irmão” – então eles falou pra eles.

Aí então conversaro, conversaro, conversaro até de tarde uns 03 horas por aí [...] e decidiro que ia embora. Ai perguntou quem é liderança? – “Eu sou eu” – aí um dos liderança do Jupaú falou para ele, “então decide e leva seu povo embora” – o liderança nosso falou pra eles. Aí levaro e todo mundo voltou pro aldeia e aí o [...] esse que ia fazê [...] boto medo neles que pensava que era branco e aí diz que ia levá eles pra conhecê eles né.

Aí, eles [...] é [...] chamaro ele pra no outro dia levá ele né. Aí levaro. Chegano lá e conhezero tudo, que lá que é liderança que conversaro com eles e foi. Aí foi e chegou a conversá com ele e dero milho, essas coisas pra ele, né. Falaro como passaro com eles, como eles tava passano os dias deles, tudo. Aí foram conversano, conversano.

Nesse período do tempo tava começano a ficar seco, verão. Já aí [...] até que decidiro de ir pra lá, pra beirando de Costa Marques, de novo, até que eles queria ir pra lá de novo. Aí eles, o pessoal daqui do povo Amondawa queria ir pra lá também atrás deles, só que o povo Jupaú já tava lá ali na frente já. E aí tava atrás deles também e até que eles foi, né. E aí que o final da história. (Depoimento de Paiajub-Ga Amondawa com tradução de Warina-Ga Amondawa – Aldeia Tari Tabijara, 20.05.2009).

Na narrativa de *Tari Tabijara-Ga Amondawa*, contada em 1996, possui várias passagens que coincidem com o depoimento de *Paiajub-Ga* e podem ser

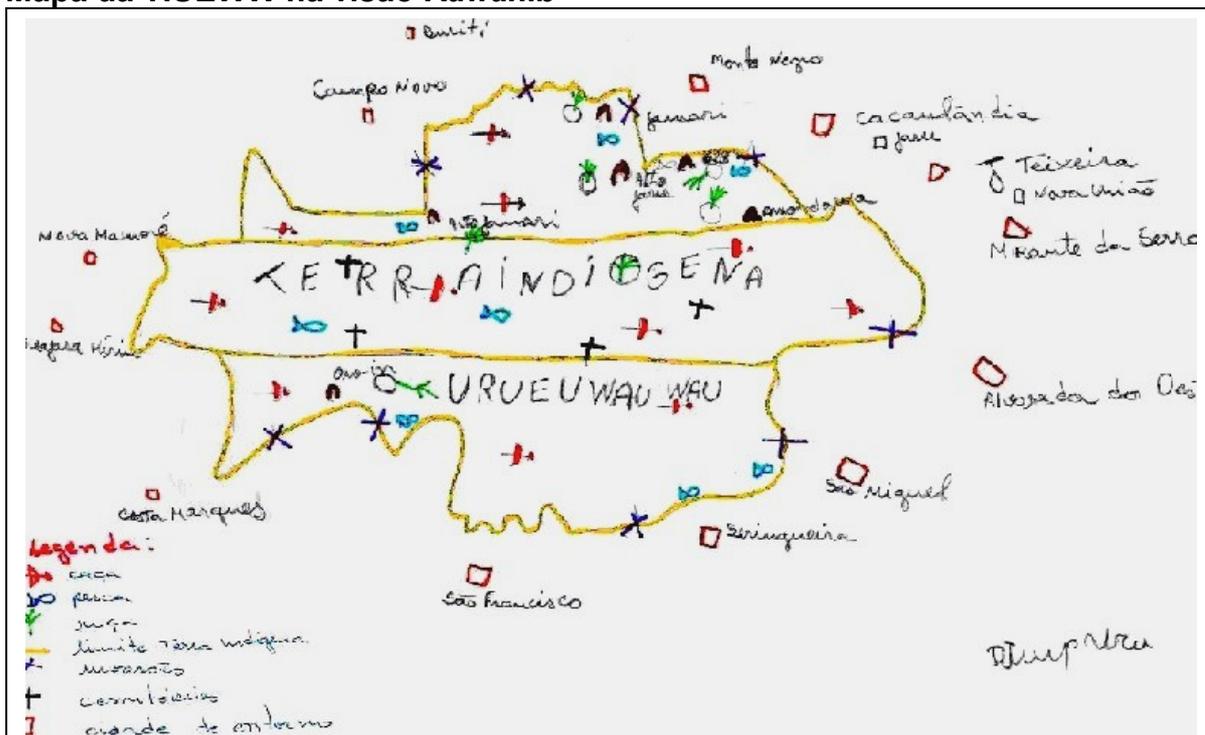
constatados vários elementos de territorialidade, lutas, espiritualidade, resistência e a situação que conheciam o espaço em tempos idos, conforme descrevem Sampaio & Silva (1997, p. 34):

[...] Meu pai não gostava que falasse disso. Falou pra nós num contar. Meu avô era um cacique muito grande. Ele era ipajé muito grande. Primeiro num tinha nada. Depois apareceu muito branco lá no Cautário, depois em Costa Marques. Meu pai já ficou grande e quando eu nasci aí branco veio tudo. Meu pai nem conhecia branco! Aí correu, correu. Aí encontraram Uru-eu-uau-uau no Jamari e viram que falavam a mesma língua. Daí começou andar tudo misturado. Antigamente mataram muito Uru-eu-uau-uau. Meu pai falava pra não matar. Meu pai demais velho. O povo de meu pai ficou lá no Comandante Ari, aí depois andava junto. Num tinha nem Mirante da Serra, Jaru, Tarilândia, tudo por aí [...] Só tinha Ariquemes. Eu era bem pequenininho. Aí veio branco pra matar Uru-eu-uau-uau. Meu pai falou pra num matar branco. Pra ter cuidado. Mataram meu avô, meu primo, minha mulher [...] Roubaram minha irmã bem pequenininha. Deve tá por aí, casada com branco. Não achamos mais. Eu vi na televisão. Diz que o marido dela é demais velho. Meu pai correu Uru-eu-uau-uau assim pra ir embora. Num queria mais. Fomos pra perto de Vilhena. Eu num conhecia muito branco, não. Eu fiquei grande aqui. Depois veio muito branco, iche maria! O Uru-eu já tava dentro da FUNAI. Aí FUNAI mostrava rede, panela[...] Meu pai falava que não podia acreditar não. Até que me chamaram, né? Disseram que a FUNAI era amiga, que Apoena era muito amigo... Aí fomos pro Comandante Ari. Aí veio uma gripe muito forte, morreu muita gente, aí num sobrou nada, quase nada [...] Fomos lá pro Cautário pra matar os brancos [...] Aí depois Uri-eu veio e falou que junto da FUNAI, se ficasse doente tomava remédio e num morria, que o avião levava doente pro hospital e ficava bom. Aí voltamos pro Comandante Ari e ficamos morando lá. Deixei minhas coisas na maloca: milho, macacheira. Depois voltava lá e comia tudo com farinha [...] Aí agora quase num tem mais branco no mato!

Por meio das narrativas dos *Amondawa*, *Paiajub-Ga* e *Tari Tabijara-Ga*, depreendemos que tais fatos ocorreram entre o final da década de 1930 e o início da década de 1940, coincidindo com o Segundo Ciclo da Borracha e a Segunda Guerra Mundial, período esse marcado pela busca da seringa *Hevea brasiliensis* e a ocupação dos territórios tradicionalmente ocupados pelos indígenas, resultando em inúmeros conflitos e o genocídio de inúmeros indígenas, através de expedições punitivas organizadas pelos seringalistas (LEONEL, 1995), cujas memórias não são esquecidas pelos indivíduos do Coletivo *Kawahib*.

Os fatos narrados por *Paiajub-Ga* e *Tari Tabijara-Ga* permitem uma reflexão depurada de como os indivíduos *Kawahib* percebiam, sentiam e relacionam-se no espaço, como se reconheciam perante os outros coletivos indígenas e como marcavam representativa, simbólica e presentificamente o território (Figura 7), com isso formavam alianças intercoletivas para se protegerem dos constantes ataques.

Mapa da TIUEWW na visão *Kawahib*



Fonte: Autor: *Djurip-Ga Jupaú*. In: Kanindé. Diagnóstico Etnoambiental Uru-Eu-Wau-Wau. Porto Velho: Kanindé, 2002 (p.7)

Figura 7: Mapa da TIUEWW na visão *Kawahib*

Na compreensão do espaço indígena encontram-se inscritas as possibilidades de permanência cosmogônica, em suas formas, representações e presentificações, em que o espaço oferece os elementos indispensáveis à prática de suas experiências socioespaciais: caça e pesca, produção de alimentos, contudo também é um palco de lutas, confrontos e tragédias.

Assim, sua expressão é um instrumento de defesa construído cosmogonicamente em suas várias formas, representações e presentificações dos fenômenos, entretanto os indivíduos *Kawahib* “conscientemente sabem da existência dessa fragilidade, devido à proximidade com o entorno e das cidades próximas que oferecem atrativos contribuindo para a fragilização de sua cultura e do seu modo de vida” (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 120).

Nesse aspecto, as memórias espaciais e coletivas, são portadoras das temporalizações projetadas pelos *Kawahib*, implicando na atuação dos mais diversos elementos expressivos – fugas, ataques, entre outros – compondo uma territorialidade ou espacialidade específica de ações que permitiram a sobrevivência. No transcurso histórico, a memória funciona como ação de compor, mesmo que

transitoriamente o espaço interno e externo como um *continuum*, em que se recorre aos mitos e linguagens como estruturas estruturantes do modo de vida.

Nas duas narrativas apresentadas, a forma sentimental como abordaram o ocorrido em tempos idos revela uma metáfora mitopoética, como técnica coletiva de rearticulação da representação simbólica e presentificação singular do momento vivido, intercalando momentos de euforia e melancolia, em decorrência da situação que não foi a sua melhor experiência de suas vidas.

O discurso deixa transparecer em alguns momentos a existência de “lacunas memoriais”, todavia é possível constatar o sentido da construção como “imaginação produtiva” (CASSIRER, 2004, p. 55 [1926]) de espaços de cooperação, apreensão, transformação e de subjetivação transmitidas oralmente ao seu coletivo, sendo que essa percepção pode ser entendida como “uma excitação momentânea, de um conteúdo mental que emerge fugaz, [...] aparecendo e desaparecendo como as próprias emoções subjetivas que os originam [...]” (CASSIRER, 1992, p. 34 [1925]).

É relevante observar que outras narrativas relativas dos *Kawahib – Amondawa e Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* – antes do estabelecimento do contato oficial apresentam históricos de luta para assegurar a territorialidade, em que o espaço de ação e a construção dos “marcadores territoriais” são repletos de formas, representações simbólicas e presentificações com um enorme sentido emotivo que remetem aos seus feitos em que a proteção oferecida pelos espíritos e cosmogonia possibilitou a permanência de seus descendentes.

5.1.1.2. A produção das armas

As armas de guerra, caça e pesca para os *Kawahib – Amondawa e Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* – são importantes formas, cujas representações simbólicas, como vimos nas narrativas de *Paiajub-Ga e Tari Tabijara-Ga Amondawa*, consistem em caracterizar e presentificar a cosmogonia entre o coletivo em relação aos demais, pois através delas se reconheciam e se respeitavam, de maneira a contribuir qualitativamente com os “marcadores territoriais estruturantes” vivos, simbólicos, fabricados e cosmogônicos.

Essa condição também está diretamente relacionada aos “marcadores” estéticocorporais - pinturas, marcas permanentes e insígnias como colares, pulseiras – e as moradias, sendo que os *Jupaú* tinham preferência em porções territoriais com a presença de palmeirais, daí se autodenominarem ainda como

Pindobatywudjara-Gã ou “gente da floresta de palmeiras”, enquanto nas aldeias dos *Amondawa* essa condição oferecida pelo meio não era tão rígida nessa escolha, embora pelos relatos preferissem cursos d’água encachoeirados, como é o caso do rio Cautário – grande referência *Amondawa*.

Em vários momentos de suas trajetórias, os *Kawahib Amondawa* e *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* estiveram juntos, principalmente na prática de buscarem os seres e não-seres a fabricação de arcos e flechas, e conseqüentemente de corpos. Os *Kawahib* da TIUEWW permanecem com a prática de percorrem em grupo enormes distâncias, geralmente durante uma semana ou mais, para coletarem seres e não-seres utilizados na prática desse ofício e reverenciam esses locais como sagrados, porque neles se reencontram corporal e espiritualmente para se renovarem no exercício da vida cotidiana.

O processo de fabricação das armas é um rito que obedece a uma temporalidade mediada pelos “donos” dos seres e não-seres e presentifica nos *Kawahib* a representação de detentores das formas simbólica, os “marcadores territoriais” na TIUEWW, em que as técnicas de elaboração são transmitidas aos jovens através dos ensinamentos dos mais idosos, como experiência cosmogônica, e pode ser constatada no depoimento feito pelos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* da Aldeia Paiajub (623), denominado *Y’yva avapo ka*:

Amakajuba takwara. Amohyka mamaxia. Kama’juva irupe. Oho ore kama’juva rehe. Tyky’yva ivagahim. Eraitya amog mamaxia. Jiripipovira okaitena. Okwaka vyrapara aina. Kwandua pepoa ga akwan. Mutuarahava ka akwan. Mbitatea ka akwan. Omombitatea ka. Ovapo pa ka vyrapara. Vetyka y’ryva. Amondo ka upe. Veruka yhya ‘uvi apika. Amondo ka tata pe. Ovapo ka tuka vyrapara. Ovapoka vyrapahãma. Xira pipo. (FREITAS, 2008, p. 51). (sic).

A narrativa revela a história de um guerreiro conhecido como *Avapó-Ga* que detém as técnicas de fabricação do arco e flecha, tendo a *kamadywa* (taquara) presentificada por seres e não-seres, que é encontrada em um local especial bem distante das aldeias. Em seu processo a flecha é amarrada com cipó imbé e ainda recebe cera de abelha, pena de mutum, sendo que na ponta da flecha é colocada uma porção de anticoagulante chamado *tikygywa* ou *tike ubá*.

A narrativa menciona ainda que os indígenas, num sentido de representação simbólica, sentem atingir os céus, num processo de corporificação e transcendência quando tocam na planta da *tikygywa*, porque certamente nessa relação de

deferência cosmogônica é um indicativo para o sucesso nas atividades de caça, pesca ou enfrentamento com o inimigo.

Esse processo é reconhecido por diversos autores – Butt Colson e Armellada (1983); Henley (1988); Silva Monterrey (1997); Whitehead (2002) e Overing (2003) – cuja sintetização é oferecida por López (2006, p. 367-372) como a “a predação factual e cósmica que orienta implícita ou explicitamente muitas dinâmicas dos grupos das terras baixas sul-americanas”

No preparo do arco é utilizada a pupunha *Bactris gasipaes*, sendo que nesse processo *Avapó-Ga* contou com o auxílio de *Biteté-Ga* e *Verruga-Ga*. O arco para adquirir maior resistência é colocado junto ao fogo e posteriormente é amarrado em suas extremidades por cordão oriundo de um cipó.

É relevante mencionar que os vários tipos e formas de flechas, arcos e suas finalidades específicas possuem o sentido representativo de identidade peculiar de cada coletivo, conforme o narrado por *Paiajub-Ga Amondawa* no processo de reconhecimento entre os *Kawahib* e outros coletivos, o que de fato caracteriza como “marcador territorial” decorrente do espaço de ação e das experiências socioespaciais, sendo ainda resultante do processo cosmogônico e do etnoconhecimento.

5.1.1.3. A pesca como elemento da territorialidade

A pesca como uma das atividades dos *Kawahib* é um forte elemento de integração nas experiências socioespaciais, constituindo, por conseguinte “marcadores territoriais” vivos, simbólicos, fabricados, cosmogônicos e funcionais, em virtude dos rios com as distintas colorações de água servirem como “fronteiras”, inclusive intercoletiva em relação aos *Txapacura*. Tanto a pesca, quanto o produto advindo dela, obedecem a certas ritualidades, desde o reunir-se para a atividade até a consumação.

A TIUEWW é rica de recursos hídricos, mas usualmente é nos grandes rios como o Jamari, Cautário, Urupá e São Miguel que os *Kawahib* exercitam a prática ancestral, enquanto os *Txapacura* extraem o pescado do rio Pacaás Novos. Em função da localização das aldeias *Kawahib* encontrarem-se distantes dos rios maiores, com exceção das Aldeias Tari (Jamari) e Awapó (Limoeiro), as distâncias são grandes, o que implica em longas caminhadas para realizarem a atividade.

A importância dos rios para os indígenas é que ao longo e nas proximidades de suas margens se situam antigas malocas-cemitérios, sendo a atividade pesqueira é uma forma permanente de reencontro cosmogônico com a espiritualidade, seres e não-seres e “marcadores territoriais”. No exercício do espaço de ação, a caça e a pesca, concomitantemente realizam a fiscalização e proteção do território, e, expressam o sentido de coletividade, pertencimento e pregnância simbólica.

A narrativa de *Puré-Ga Jupaú* da Aldeia Boakara (621), intitulado *Orehoi ximboa mandoka* demonstra esse sentido de organização como dádiva dos “donos” de seres e não-seres, através da atividade pesqueira e do exercício do espaço de ação na territorialidade, como condições fundamentais na vida do Coletivo *Kawahib*:

Kwaripe ore hoi ximboa mandoka. Aramehē upe erevovo inupãvo. Aramehē ore hoi ximboa'ya erua imamburapa erevovo. Aramehē koxite pira imbuhuri. Aramehē ore nhapimungwai imonoa'oğa. Yhe'opapa. Tapirahua pupe ipirovana tata mandyka. Aramehē moka'ēta 'aramo imondovo. Aramehē kunhangwera gã hoa javi pira mono'oğa. Aramehē ore'ei kurumi gã pe. Koi'i javevyra 'iare gã pe. Aramehē kunhangwera gã eruri pira urua pupe koi'i uruvia e'yi pororohū piahuna. Aramehē ore orehoi tapyimbavyrape. Aramehē amana kyri oreve iputunahim ka'vyri pe'irupe oreropyja xingya vi pevote ore kyri xingya pyri are pira moka'ēta erekovo. Ko'emangyty ore pira hoi tapyja pupe. (FREITAS, 2008, p. 22). (sic).

O sentido da narrativa sobre a pescaria está relacionado aos dias atuais, em que a aldeia encontra-se distante do rio, de modo que necessitam caminhar pela floresta até atingir os locais com maior potencial piscoso, com isso expõem-se às intempéries da natureza, como a chuva e a escuridão da floresta. A prática relatada é sobre o uso de seres e não-seres, como o cipó bom, conhecido como timbó que desoxigena a água, facilitando a captura, entretanto a toxicidade não é transferida para a carne do peixe.

Com a captura do pescado, preparam a madeira, acendem o fogo, preparam o peixe e colocam-no para moquearem e alimentam-se. A outra parte é transportada em cestos pelas mulheres que limpam surubim *Pseudoplatystoma fasciatum*, piau *Leporinus elongatus* e outros peixes, posteriormente divididos entre os indivíduos e segue a ritualística de acordo com a cosmogonia das metades.

A iguaria alimentar pode ser servida de várias maneiras: caldeirada, cozida, moqueada diretamente, em folha de bananeira, e ainda em *pira ku'ia* (farinha de peixe), geralmente de espécies com poucas espinhas, como é o caso do surubim, como será pormenorizado na seção modos de vida.

5.1.1.4. Antigas malocas: referenciais de territorialidade

Para os *Kawahib* da TIUEWW os antigos espaços de moradia são referenciados como territórios ocupados pelos espíritos de seus antepassados, e que periodicamente os indivíduos visitam esses territórios e realizam incursões de caça, devido à presença de seres e não-seres utilizados em sua alimentação. Os espíritos atuam também como protetores territoriais.

As antigas malocas e/ou aldeias (Mapa 2) como forma possuem um sentido de representação simbólica e presentificação muito especiais para os indígenas, como “marcadores territoriais” simbólicos e cosmogônicos que transcendem a materialidade e permitem a introspecção da memória coletiva e o realizar os reencontros cosmogônicos, de modo a projetar o destino dos indivíduos e o coletivo.

Os *Kawahib* da TIUEWW relacionam que as antigas malocas localizadas espaçadamente pelo território, sobretudo aquelas localizadas próximas às calhas dos rios Jamari, Cautário, Urupá e São Miguel, como espaços revestidos de sacralidade e espiritualidade, visto que neles se encontram sepultos seus antepassados.

[...] a maloca apresenta-se como uma representação importante e indispensável para a cultura, vivência e a própria territorialidade, refletindo diretamente no modo de vida do povo e no estabelecimento de suas relações internas e externas. A compreensão do significado de uma maloca é muito mais do que um atributo físico, é também psíquico e espiritual, é a própria alma e história que está presente em seus gestos e ações. [...] a maloca no passado tinha múltiplas funções que auxiliam na explicação do entendimento das representações, sendo a primeira para o atendimento como moradia e sustentáculo as atividades agrícolas tradicionais, a segunda função como “marcador de território” oferecendo a defesa do grupo, e por último, mas não menos importantes era servir como cemitério [...] (ALMEIDA SILVA & SILVA, 2007c, p. 02).

A importância cosmogônica das malocas pode ser percebida e sentida na atualidade como espaços que permitem a reflexão para o indivíduo e o Coletivo *Kawahib*, sobretudo pelo significado e expressão de ser a referência de sua trajetória como construtores do espaço de ação e da manifestação das experiências socioespaciais.

Isso é manifestado nas reconstruções físicas do aldeamento, no qual se insere pequenos roçados, caracterizando-se dessa forma como “marcador territorial”, que serve para atração de seres e não-seres, porque representa e presentifica a originalidade cosmogônica, por meio das memórias coletivas

suscitadas nos *moronguetá*, inclusive possibilitando o entendimento da territorialidade *Kawahib*.

No processo de construção, a territorialidade é compreendida a partir das relações de objetividade material e da subjetividade, medidas nas percepções humanas, como elementos formadores de identidades. Como criações humanas, o território e o tempo estão circunscritos à dependência da valoração sobre o que atribuímos aos objetos construídos pela ação humana, logo se diferencia em relação às mais variadas sociedades, através de sua visão de mundo, cultura e modo de vida, em suas diferentes escalas de poder e de representatividade. (ALMEIDA SILVA; GIL FILHO & SILVA, 2008, p. 36-37).

Esse processo é investido de ritualidades, tais como: a mobilização do coletivo, com idosos, jovens, mulheres e crianças para a caminhada até os locais de antigas moradias; a disposição como se colocam no caminhar na floresta; armas e alimentos que podem ser consumidos; a chegada nos locais em que se manifestam os sentimentos através de cantos espirituais; a limpeza do terreno e a escolha dos seres e não-seres utilizados na construção – cipós, madeira, palha, etc.; definidos pelas fases da lua, a partir da orientação dos espíritos.

A narrativa *Arehoi inamborikãğa ra'e de Kwari-Ga Jupaú* da Aldeia Mbawa (Alto Jamari) explicita como foi o processo de retornar à antiga maloca e reconstruí-la a partir das experiências socioespaciais no espaço de ação e na pregnância simbólica presentificada na vida do coletivo:

Orehoi arekovo pehea rupi. Arehoi ore vâhêma jarapuxi'yva 'arimo orekia orejupa. Ko'emame ore munhani javi orevovo. Orehoi are vâhêma ixivava pyri. Orekia orehoi iputuromo tapi'ira rehe amapuvo. Aramehê jihoi javyvo. Aramehê tutura'ka hoi jukavo. Ore moka'é erekovo. Ko'emame orehoi are vâhêma inamborikãğa pupe ore vâhêma. Ore pindova manduruki erekovo. Ore amekai erekovo ore ameka pavi. Aramehê ore hai pira rehe jymbykyty javakaja ihoi tapi'ira repiaki emunhani erekovo. Imbuhuri erekovo 'ype imombo Tambyra'ka ajuka tapi'ira akoi nhapina mbohoky areruri erekovo imoka'évo erekovo. Ko'emame oreruri erekovo pehea rupi erekovo. (FREITAS, 2008, p. 3). (sic).

A narrativa acima expressa uma série de “marcadores territoriais” que transportam importantes elementos do espaço de ação e demonstra várias formas, representações simbólicas e presentificações que possibilitam a organização socioespacial dos *Kawahib*. O contexto dado é que foram voando⁷² pelo alto acima das copas das árvores, observando o que acontecia na terra.

⁷² O voar por sobre as árvores, na narrativa de *Kwari-Ga*, pode ter duas semantizações. A primeira relacionada ao aspecto simbólico da ave que voa alto e longe, a *Kanindewa*, que sendo espírito constitui uma das metades exogâmicas. A segunda semantização, provavelmente se refere ao sobrevoos de helicóptero realizado dias antes de acontecer a expedição à *Iñamorãrikãğã* – essa se efetivou a pé tanto em 2006 da qual participamos, quanto em 2007.

Na narrativa é observada que a caminhada demora em média dois ou três dias. No segundo dia passaram por um barreiro, onde ficam os seres e não-seres e no período da noite abateram uma *tapi'ira* (anta *Tapirus terrestris*) e trouxeram-na ao acampamento, descarnaram-na, providenciaram o fogo, moquearam uma parte e a outra metade foi cozinhada para saciar a fome das pessoas presentes.

No outro dia chegaram a Inãmõrarikãgã para terminar a construção da aldeia, nesse período *Tambyra-Ga* (*Taroba-Ga*) e *Kwari-Ga* pegaram as flechas e saíram novamente para caçar *tapi'ira*, tiveram sucesso, mas como era muito longe a deixaram lá, na manhã seguinte foram buscar e repetiram o mesmo procedimento de preparação da *mbiara* (carne).

A realização da atividade com caça e o preparo do animal abatido é um momento de uma intensa movimentação social com grande euforia entre o coletivo, e contribui no estreitamento e conagração dos laços afetivos, ao tempo em que se manifesta o significado da territorialidade. No caso da caçada ou a pescaria não alcançar o sucesso esperado, os *Kawahib* atribuem que se trata da vontade ou interferência dos espíritos.

O contexto dado a nomeação das antigas malocas estão diretamente relacionadas à presentificação dos espíritos como dádivas ou como indicativos de algum acontecimento com grande significado para o coletivo.

Uma das narrativas dos *Kawahib Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* é bastante esclarecedora desse aspecto como “marcador territorial” e das experiências do espaço de ação. Assim, certo dia um dos indivíduos do coletivo saiu para desenvolver atividade rotineira e encontrou na confluência do rio com o igarapé⁷³ uma cabeça de inhambu *Crypturellus sp* empalada na estaca de madeira, provavelmente abatida por garimpeiro, seringueiro ou indígena de outro coletivo.

Desse fato, foi construído maloca e aquela porção territorial ficou conhecida como *Inãmõrarikãgã* - cabeça de inhambu - em que sua representação simbólica se corporificou como forma e presentificou como “marcador territorial” e foi atribuída valores e fenômenos de sacralidade e cosmogonia, e se circunscreve ainda como territorialidade em que habitam espíritos, os quais realizam a proteção territorial e espiritual. É importante demonstrar que a leitura de mundo para os *Kawahib*

⁷³ Na Amazônia, o termo é utilizado em cursos d'água de primeira ou segunda ordem e são caracterizados pela pouca profundidade, geralmente suas águas escoam quase totalmente no interior da mata. Os igarapés são intermitentes, mas nos períodos chuvosos, tornam-se navegáveis através de pequenas embarcações e canoas.

relacionadas às particularidades do corpo – cabeça, braço, orelha, etc. – sempre se refere ao outro, e não a eles próprios, isso porque entendem que o seu corpo é o todo e não “retalhos”, de modo que a dor no pé se trata da presença de espíritos ruins que atingem o todo.

5.2. O espaço das representações

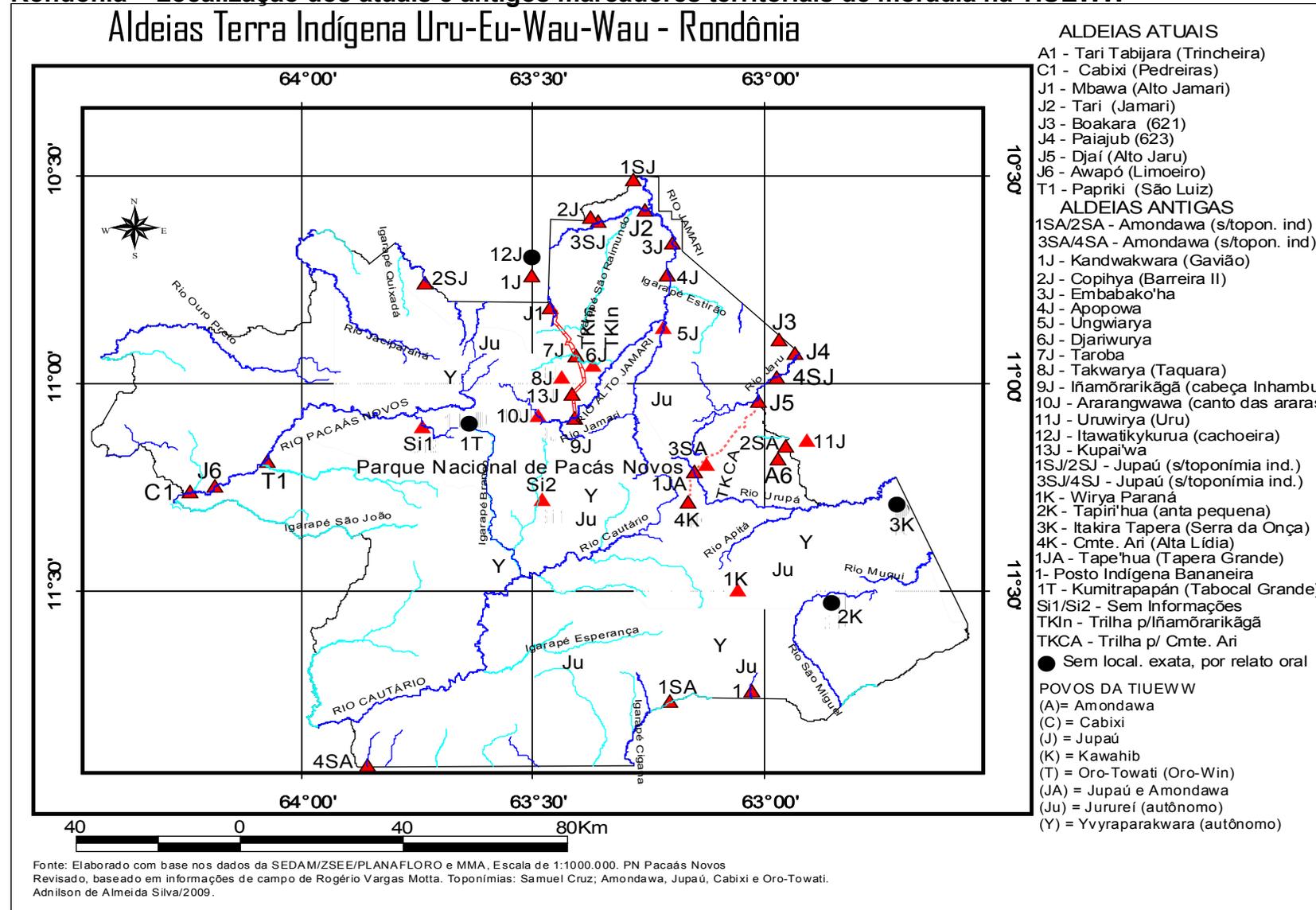
A cosmogonia é um importante fenômeno de qualificação e definição do território e territorialidades, e, como processo social por meio do espaço de ação e das experiências socioespaciais que possibilitam as interpretações de mundo. A qualificação e definição são (re)conhecidas pela criação simbólica dos “marcadores territoriais”, como forma, representação e presentificação nas quais se inserem a construção objetiva e subjetiva do modo de vida que a modela como estrutura estruturante em determinado coletivo.

Desse modo, a trajetória humana nos diversos coletivos humanos se constituiu a partir dos mitos e suas relações diretas e indiretas com anseios, confianças, fobias e incertezas sentidas e percebidas pelos indivíduos diante da dimensão do universo e da impossibilidade de explicar os mais diversos fenômenos.

O mito como um dos elementos de representação, concomitantemente encontra-se interligado aos mistérios, convivência humana e os processos históricos de cada coletivo, conforme observou em Cassirer ao longo de suas obras, sendo importante para a elaboração do espaço de ação e legitimação dos atos humanos por meio da espiritualidade, porque, através dele podem ser explicados inúmeros fenômenos que não de natureza inata.

A narrativa dos mitos para determinado coletivo humano surge como fenômeno que permite o estabelecimento de estruturas que organizam o modo de vida e a ação no espaço, ou seja, possui o elemento indispensável ao fortalecimento interno do coletivo, caracterizando o seu sentido existencial, porque no mito está contido o sentido histórico e as múltiplas formas, representações e presentificações como espiritualidades, rituais, festas, nascimento, morte, valores culturais, utilização de objetos, ameaças, ocupação e defesa de território.

Rondônia – Localização dos atuais e antigos marcadores territoriais de moradia na TIUEWW



Elaborado por Adnilson de Almeida Silva/2009.

Mapa 2. Rondônia – Localização dos atuais e antigos marcadores territoriais de moradia na TIUEWW

Podemos afirmar que o mito propicia a formação não apenas física, mas psicológica de afirmação coletiva, e é responsável direto pela identidade cultural, isto é, advém da própria cosmogonia, como elemento de fabricação de corpos.

O mito como elemento de coesão e consolidação social estruturante do modo de vida de um coletivo deve ser compreendido a partir das suas explicações e experiências socioespaciais, pois nele encontramos as representações e presentificações de como os indivíduos se realizam no tempo e no espaço de ação.

Para os coletivos indígenas, o mito cosmogônico representa a força que organiza, move e conduz o ritmo de vida, orienta o dia-a-dia na tomada de decisões, e produz formas, representação e presentificações de territorialidade, de modo que confere sua qualificação.

Na sua regulação verificamos a experiência, como metáfora simbólica que indica o caminho a ser percorrido na interioridade da moral cosmogônica que possibilita a orientação, com o sentido de fornecer exemplos com repreensão, presságio, felicidade ou boas energias, o que alimenta permanentemente o imaginário e o espírito, restando ao indivíduo decifrá-lo e aplicá-lo em sua cotidianidade.

O mito como metáfora explicativa é constituído de histórias, em que o cenário da interação mítica é deificada em forma, representações simbólicas e presentificações entre humanos, seres e não-seres, e pelo seu caráter impessoal é expresso coletivamente no imaginário como fenômeno indispensável ao enraizamento, conhecimento e pertença dos indivíduos e coletivos.

O ordenamento mítico como fenômeno da cosmogonia permite a ordenação do Universo, assim como a explicação para a existência do coletivo, da identidade e das relações pessoais indispensáveis à convivência social.

Na cosmogonia *Kawahib*, a existência dos seres, não-seres e espíritos que habitam a floresta, rios, casas e roças, povoam o imaginário coletivo e influenciam diretamente seu modo de vida, como explicação para o surgimento das “coisas” e sua ordenação no espaço – incluindo-se os “marcadores territoriais - revelam ensinamentos e experiências no espaço de ação.

Na perspectiva dos “marcadores territoriais”, a cosmogonia como fenômeno de representação em que o mito “pode nos auxiliar na formulação de problemas relativos à organização social” (MATTA, 1973, p.19). Entendemos que o mito perpassa os aspectos da materialidade, porque se encontra pleno de

representações simbólicas e presentificações que se relacionam à territorialidade e à espiritualidade em decorrência das experiências socioespaciais e do espaço de ação, conforme se apresenta nas narrativas *Kawahib*.

5.2.1. As lições apreendidas no espaço de ação

As narrativas remetem aos aspectos da vida cotidiana e ilustram como exemplos para a articulação no espaço de ação e experiências socioespaciais que regulam a ordem espacial, seja no ato de defender a base territorial, seja para realizar as ações com seus significados representativos que sustentam a cultura e a identidade do coletivo.

[...] Jabuti subia no pé de ingazeira e comia o ingá. A anta não podia subir e morria de inveja do jabuti que jogava a sobra do ingá na anta. Jabuti tinha o casco duro sem ter aquele formato que tem hoje, era totalmente inteiro. A anta se zangou muito por não poder comer ingá bom, bateu violentamente as patas na árvore. Jabuti caiu da ingazeira em cima de uma pedra e se despedaçou todo. A anta fugiu então o jabuti prometeu se vingar pelo que havia acontecido. Com a queda seu casco quebrou em vários pedaços, aí ele ficou mais devagar ainda, mas não desistiu de perseguir a anta. Quando encontrou a anta, jabuti entrou no ânus, por isso é que a anta tem a bunda grande e achatada, por causa do jabuti. A anta morreu depois [...] (narrativa contada em abril de 2007 por Arimã-Ga e Awapy-Ga).

Nesse aspecto, a narrativa descrita acima pode ser entendida como um “marcador territorial” que articulada ao espaço de ação encontra-se simbolizada na defesa da territorialidade dos *Kawahib* através de estratégias e lutas, e, organizam o modo de vida do coletivo.

Assim, contribui decisivamente no entendimento da territorialidade indígena, com uma série de valores morais e valores que estão relacionadas ao processo cosmogônico e as experiências socioespaciais, o que inclui alianças, que inclusive podem ser desfeitas quando algo escapa aos acordos estabelecidos entre o coletivo.

[...] A mulher era casada e tinha dois “amantes” que não gostavam do marido dela [...] O marido levava palha e tapava a tapuya (casa) [...]. Os “amantes” da mulher sumiram por dois ou três dias, voltaram e encontraram o marido “transando” com a mulher. Eles atraíram o marido da mulher e cortaram o pênis dele, saindo sangue pra todo lado. O homem morreu [...]. O homem que matou o marido saiu imitando uma onça para dizer que ela era quem havia matado. Depois

apareceram e contou a morte feita pela onça. A mulher, então, saiu correndo desesperada e reclamando que o marido fazia muita falta [...]. Os índios pegaram uma canoa e depois voltaram com o pênis do marido da mulher, assaram e deram para ela comer, e falaram que era carne. Só que os índios trouxeram peixe, carne misturada com o pênis assado. Ela comeu e chorou muito dizendo que gostava do marido. Ela comeu com farinha, tinha banha demais, comia e ficava sorrindo. Os índios que eram “amantes” dela resolveram ir embora e contaram que a comida era o pênis do marido, ela jogou o restante no chão [...]. Esses índios foram castigados e viraram sapos, atravessaram o rio e ninguém nunca mais ouviu falar deles. Aí ela casou com outro homem e foi embora para sempre [...] (narrativa contada em abril de 2007 por Arimã-Ga e Awapy-Ga).

Sob tal conjuntura, as concepções de “amante, infidelidade e traição” nas coletividades indígenas possuem representações e presentificações que assumem a posição de código de conduta em que certas condições são permitidas, como exemplificadas por Lévi-Strauss (1996 [1955]): “o marido empresta a mulher para seu irmão solteiro”. Esse atributo é portador de várias representações, permeando desde os aspectos dos arranjos de parentesco, arranjos socioespaciais, articulação e alianças estratégicas para os enfrentamentos com coletivos rivais e o sustento da família.

A compreensão dos fatos míticos representa para Orico (1975, p. xxiii) a evidência que “certos mitos e credices representam experimentos baseados em fatos e coincidências que deixam no espírito marcas indelévels”, assim a concepção de “erros” encontra-se relacionada às regras ancestralmente constituídas, de modo que apresentam as experiências socioespaciais e representações simbólicas diretamente vinculadas aos “marcadores territoriais”.

5.2.2. A representação e presentificação nas experiências socioespaciais

Arimã-Ga em 2007 relatou que: há muito tempo, numa aldeia tinha um cacique que só comia sapo e rã, as coxinhas deles misturadas com castanha. As mulheres não comiam. Depois que comia, ele saía para matar tapy'yña. E fazia isso para se encher de alegria, porque com isso os tapy'yña não iam onde ele estava.

A narrativa demonstra como a representação simbólica está repleta de experiência socioespacial e dos fenômenos do espaço de ação que produzem

territorialidade e fornece a base para o constructo dos “marcadores territoriais”, isto porque, simbolicamente, presentifica que a ingestão de certos alimentos como a fabricação de corpos possibilita a altivez e renova espiritualmente o indivíduo para o enfrentamento de desafios que podem parecer intransponíveis.

Esse caráter se adquire pelo conhecimento cosmogônico e pela pregnância simbólica, como saberes, inclusive espirituais que se manifesta como força presente no coletivo, e simbolicamente é respeitado, pois se constitui com códigos que orientam a vida e possibilita o (re)encontro com a felicidade e a liberdade, ou seja, com o seu *Eu* e com o *Outro Eu*.

Saberes e experiências no espaço de ação



Autor: Adnilson de Almeida Silva. TIUEWW. Maloca-cemitério *Inãmõrarikãgã*, cabeceiras do Rio Jamari, em 17/07/2006. A “fabricação de corpos” é um processo permanente que se inicia na infância, orienta a vida e presentifica cosmogonicamente com a interação direta entre os seres e não-seres, de acordo com os desígnios dos “donos” da floresta. *Morang-Hen’a* da Aldeia Mbawa (Alto Jamari) trançando a palha do babaçu no restabelecimento da maloca *Inãmõrarikãgã*. Em experiências como essas é comum entre o Coletivo *Kawahib* a realização dos *moronguetá* (conversas) em que avivam a memória ancestral, através das vivências e dos relatos míticos, e que se reafirmam cosmogonicamente no território.

Foto 7: Saberes e experiências no espaço de ação

Outro elemento simbólico que dá forma e promove a representação e a presentificação é o fortalecimento do cacique, como liderança maior, o que propicia uma maior representatividade junto ao seu coletivo e qualifica-o como construtor de estratégia, apoiado na inspiração dos espíritos, de maneira que possibilita a defesa da cosmogonia, do território, dos “marcadores territoriais”, visto que quanto mais forte e sábia for a liderança, maior será sua “familiarização” e “representação” para a condução dos destinos de seu coletivo.

5.2.3. A configuração mítica da territorialidade

As formas, representações simbólicas e presentificações como fenômenos na cosmogonia indígena permitem que a compreensão do espaço de ação e das experiências socioespaciais, seja apreendida por meio das riquíssimas narrativas de seres e não-seres, em que os aspectos físicos, espirituais e psíquicos se ordenem e se manifestem não como obras do acaso, mas como organização territorial e cosmogônica dos coletivos.

Antes de tudo, sua origem é permitida por criadores poderosos, que assumem feições humanas, isto porque na ordenação cosmogônica os seres e não-seres são vistos como humanos.

Nesse processo de construção, esses constructos narrativos oferecem possibilidades de interpretações com os indivíduos que desenvolvem seus papéis, em conformidade com a vontade e a benevolência dos espíritos que permitem a formação e consolidação de identidades e culturas distintas, ou mesmo dissensões.

Uma dessas variáveis ocorre com o Coletivo *Kawahib* sobre o surgimento da noite, em que a presença humana dimana da formação dos demais objetos por força cosmogônica, e que a natureza é focalizada como símbolo de respeito e surge em primeiro plano na estrutura estruturante, de modo que os seres humanos possam usufruir de sua generosidade.

Sob esse contexto, a cosmogonia gera a natureza e os fenômenos que a compõem e inauguram ciclo de permanente reencontro, conforme pode ser verificada na narrativa de *Djurip-Ga* da Aldeia Tari (Jamari):

[...] O Bacurau falou para a onça abrir a boca, para ele vê o dente da onça. Ela abriu, ele cagou na sua boca, que vomitou e quase morria. Ele voou e foi embora, aí a colega da onça apareceu e falou: O que foi? A onça contou. Sua colega foi na maloca queimou todas as espécies de milho, enquanto a onça continuava vomitando. Quando se encostou ao milho preto para queimar, a noite apareceu. A onça ficou sem saber o que fazer esperou

aparecer o dia, tentou acender o fogo que não pegava. A noite durou uns 03 dias, a partir daí surgiu um dia e uma noite sempre atrás da outra. A onça que de tanto vomitar tinha morrido voltou a viver de novo [...] (CARDOZO, 2002, p. 44).

A narrativa apresenta vários elementos que propiciam visualizar a territorialidade e espacialidade cosmogônica *Kawahib* como “marcadores territoriais” definidos, ou seja, a própria identificação das metades exogâmicas pelo dualismo noite-dia, claro-escuro, a construção e organização dos espaços das aldeias e dos roçados, a possibilidade do ressurgimento como obra do espírito, a organização dos espaços de caça e pesca, assim como a regulação de outras atividades cotidianas.

Desse modo, os fenômenos e os elementos que compõem o cosmo indígena estão permeados de natureza que existem a partir de relações múltiplas, quase sempre focalizadas no trinômio humano-florístico-faunístico – porque nessa relação todos são seres e não-seres que auxiliam na fabricação dos corpos - e apresentam valores míticos, representativos e simbólicos, que fornecem o sustentáculo para a explicação da territorialidade, espaço de ação e experiências socioespaciais, sintetizadas nos “marcadores territoriais estruturantes”.

O exemplo pode ser verificado na narrativa sobre a mulher e a cobra ou a velha e a cobra, com pequenas variações entre os divídus que narram, entretanto o fio condutor que tece e dá forma é o mesmo, isto é, o surgimento da roça e as plantas – seres e não-seres - utilizadas na alimentação do coletivo encontra-se alicerçadas na experiência socioespacial construída cosmogonicamente pelos *Kawahib*:

[...] Havia uma castanheira grande e existia uma mulher que foi catar pama (fruta do mato) que os bichos derrubavam. A mulher, porém comeu o ovo da cobra, e dentro da barriga da mulher gerou cobra. A barriga cresceu e aí a mulher saía sozinha para buscar castanha, os outros na aldeia perguntavam quem era que tirava castanha para ela. Ela respondia que era a arara, mas não era a arara, e sim cobra. Ela teve a cobrinha, filha da cobra maior. A mulher abria as pernas e a cobra tirava castanha para ela. Os parentes ficaram em dúvida e foram perseguir a mulher. Os parentes viram e acreditaram que era cobra quem tirava a castanha. Eles pensavam que era o filho da mulher, mas era da cobra. Aí mataram a cobrinha, e a mulher morreu junto. Depois os parentes queimaram a mulher e a cobra, no local que queimaram, nasceu cará, mandioca, milho, batata, mambaé (inhame), avaxia (milho mole). Depois que nasceu tudo isso, os índios aprenderam fazer farinha. Onde

nasceu mandioca e milho, os passarinhos apareciam e comiam e falam para os índios que não era para comer nada cru e sim assado. Havia um cestinho cheio de batata, os índios foram lá e começaram a assar milho e batata. Depois de assar o milho, passa o milho na barriga antes de comer é para não dar diarreia. Aí foi daí que o índio começou a comer milho e batata. Os passarinhos pediram para guardar semente para depois plantar, os índios então fizeram. Assim nasceu a roça. Muito tempo depois é que surgiu tapy'yña, ou seja, o não-índigena [...] (narrativa de Arimã-Ga e Awapy-Ga da Aldeia Djaí (Alto Jaru – abril de 2007).

O simbolismo representativo dessa metáfora explicativa permite uma análise contundente de significados, porque percorre desde a violação do espaço territorial e da divisão sexual do trabalho, isto é, o espaço de ação da mulher que se restringe às aldeias, enquanto o atributo masculino consiste em adentrar a floresta, caçar, pescar, coletar a produção e prover alimentos necessários à subsistência da família.

A natureza com seus seres e não-seres que integram a cosmogonia, cujas representações permitem compreender o significado das espacialidades e do espaço de ação ocorre devido ao nível de abordagem que se tem sobre ela, e os valores se relacionam ao uso que se faz dela, ou seja, para os indivíduos indígenas a morte de um ser humano ou não-humano - planta ou um animal – é visto simbolicamente como recomeço, reencontro ou transformação em algo que beneficiará a todos.

Essa relação indica a consciência cosmogônica e ancestralmente adquirida, e que é considerada pelas experiências socioespaciais a partir do espaço de ação em que a percepção das representações e presentificações atuam como “marcadores territoriais” e de usufruto do coletivo.

Assim, o florescer da samaúma, árvore típica da Amazônia, não é apenas um aspecto de sua trajetória biológica, mas um “marcador” simbólico territorial, uma presentificação cosmogônica de sacralidade, conforme afirma *Purueí-Ga* da Aldeia Djaí (Alto Jaru): *quanto mais florida estiver a samaúma, mais intenso será o frio no ano.*

Eis que essa percepção caracteriza a espacialidade e a temporalidade, visto as formas, as representações e as presentificações possibilitarem uma leitura acurada que designa também a reprodução das espécies animais e vegetais e indica a fartura ou escassez de alimentos, o que no caso dos *Kawahib* incluem outros seres e não-seres revestidos de caráter espiritual, como a andiroba, a

copaíba, a castanheira, entre outras, que servem de alimento, como a *mohanga*, e inúmeras outras utilizadas pelos indivíduos e coletivos, dentro do contexto das metades exogâmicas e de seu etnoconhecimento.

Samaúma: um exemplo de “marcador territorial” dos *Kawahib*



Autor: Éderson Lauri Leandro. Entrada para Aldeia Tari Tabijara (Trincheira, 29.05.2009). O ser e o não-ser se revelam como portadores de linguagens, simbologias, representações e presentificações que são sentidas e explicadas pelas experiências vivenciadas e pelas dádivas dos espíritos firmadas na cosmogonia, possibilitando ao indivíduo apreender o microcosmo em suas formas, em virtude de ser integrante do “meio”.

Foto 8: Samaúma: um exemplo de “marcador territorial” dos *Kawahib*.

Ainda nesse contexto, os *Kawahib* com seu etnoconhecimento entendem que as linguagens dos seres e não-seres são indicadores de sinais, representações, formas e presentificações, como o cantarolar do *tapikawá* – ave semelhante ao gavião que *tem o dom do espírito de falar e avisar na aldeia quando alguém é bem sucedido nas caçadas* (*Borep Hen’a Amondawa* – Aldeia Tari Tabijara (Trincheira), 13 de junho de 2009).

Em outra narrativa, é possível relacionar os aspectos tanto de territorialidade, quanto de dificuldade e de presença cosmogônica das metades, como experiências socioespaciais no espaço de ação que consubstanciam como

“marcadores territoriais”. Assim, a narrativa contada por *Djurip-Ga* e *Mora-Ga Jupáú* ou *Pindobatywudjara-Gã* sobre o sapo e a cobra possibilita como exemplo a realização de estratégias que estão relacionadas à sobrevivência no espaço, através de experiências cosmogônicas.

[...] Durante a enchente, o sapo e a cobra não tinham machado para fazerem fogo e se aquecerem. Resolveram cruzar o rio para o outro lado, com uma brasiinha que tinham encontrado e que levaram nas costelas, mas não conseguiam voltar para a margem. [...] O sapo pegou a brasiinha e, quando chegou na metade do rio, resolveu procurar um lugar estreito do rio. O sapo teimoso resolveu cruzar o rio naquele lugar com a brasiinha, dando saltos largos de modo que conseguiu chegar do outro lado e fez fogo do outro lado, com o qual se esquentou durante o período frio. A cobra, como não sabia pular, ficou do outro lado, passando frio [...] (CARDOZO, 2002, p. 45).

Essa relação obtida pela experiência cosmogônica e socioespacial dos *Kawahib* é portadora de representações que relacionam diretamente à preocupação de equilíbrio e a respeitabilidade entre os seres, não-seres e os “donos” do seu cosmo, de modo que as concepções da territorialidade estão ancoradas em “marcadores” que identificam e presentificam as formas simbólicas com suas representações.

Tal característica auferida de significados conduz a nomação de porções territoriais, como os cursos d’água que estão relacionados às experiências socioespaciais e cosmogônicas, decorrendo das metades que as classificam com nomes específicos em sua língua, de acordo com sua coloração – branca, preta, clara, escura, amarela – e também quanto à sanidade (boa, podre, suja e limpa), extensão, profundidade, largura e velocidade da correnteza.

Assim, apresentamos os nomes de alguns rios (Mapa 3 e Tabela 3), como “marcadores territoriais” vivos, simbólicos, funcionais e cosmogônicos com seus respectivos nomes e significados para os *Kawahib*, de acordo com a informação de *Arimã-Ga* da Aldeia Djaí (Alto Jaru), em que é possível entender as representações e formas simbólicas presentificadas na cosmogonia e propicia a experiência do espaço de ação, assim temos:

“Marcadores territoriais”: alguns rios e Igarapés da TIUEWW

Nome em Português	Nome Indígena	Significado
Água Branca	<i>Ynandwa/Piwuwirya</i>	Água limpa
Da Divisa	<i>Yunyã</i>	Água preta
Trincheira	<i>Kaimandakua</i>	Rio onde branco queimou maloca
Do Deserto	<i>Mambae’hua</i>	Para onde se olha longe
Jamari	<i>Ypitinga</i> <i>Ypitingapuá</i> <i>Pira’hua</i>	Rio de águas turvas Rio grande de águas sujas Lago grande com muito peixe
Alto Jamari	<i>Araraguawa</i>	Rio das araras
São Raimundo	<i>Amonha-Paraná/Karabukua</i>	Rio de igapó ou várzea
Taboca	<i>Aremonha-Takuwirya</i>	Rio de muitas taquaras e/ou bambu
Candeias	<i>Kaninde’hua</i>	Rio das Araras
Cautário	<i>Takwaria</i>	Rio das taquaras
Taboquinha	<i>Takwatingwairya</i>	Rio das taquaras
Jaci-Paraná	<i>Kaninde’hua</i> <i>Kandwakwayrya</i>	Rio das Araras Rio dos Gaviões
Jaru	<i>Djaweguyrya</i>	Rio das Arraias
Muqui	<i>Timbuku’hua</i>	Rio de muito peixe Agulha
Nova Floresta	<i>Kopihya</i>	Rio onde tem muitas lagartas
Ouro Preto	<i>Uruwirya</i>	Rio de peixe Pintado
Ferrugem	<i>Djampungawryya</i>	Rio onde cai muita castanha na água
Urupá	<i>Uruwirya Paraná</i>	Rio dos peixes Pintados
Do Meio(?)	<i>Inamborawa</i> <i>Ijookuea</i> <i>Inãmõrarikãgã</i>	Rio da cabeça e/ou pescoço do Inambu
Branco	<i>Ynandwa/Piwuwirya</i> <i>Kumitrapapan (*)</i>	Água limpa Rio de Taquarais
Pacaás Novos	<i>Papriki(*)</i>	Rio da nossa gente

Fonte: Informações obtidas de *Arimã-Ga Jupaú* da Aldeia Djaí (Alto Jaru) – toponímias *Kawahib* - em junho de 2009; (*) nome dado pelo *Oro-Towati* de língua *Txapacura* em Cruz (2002). Organizado por Almeida Silva (2010).

Tabela 3. Marcadores territoriais: alguns rios e igarapés da TIUEWW

As porções territoriais representadas e presentificadas no espaço de ação pelas árvores, montanhas, rochas, as águas e rios estão de igual modo distribuídas entre as metades, isto porque é uma dádiva cosmogônica dos espíritos e dos “heróis míticos criadores”, e estão diretamente relacionados à matiz cromática de cada metade exogâmica.

Cachoeira, um “marcador territorial”: referencial para os *Amondawa*



Autor: *Amondawa*, gentilmente cedida. Cachoeira no Rio Cautário – TIUEWW, próxima à antiga maloca dos *Amondawa*, 21.05.2007. O ser e o não-ser se integram em harmonia e remetem a cosmogonia e as memórias pregnadas de sentidos no fazer das experiências e das territorialidades, em que o microcosmo se presentificam nos cheiros, cores, sons e se transcendem na espiritualidade.
Foto 9: Cachoeira, um exemplo de “marcador territorial” dos *Kawahib*.

Com esses indicativos, os *Kawahib* interpretam o seu cosmo por meio das dádivas cosmogônicas que podem se prevenir das intempéries e seus efeitos malévolos, doenças; organizarem atividades de seu espaço de ação com plantação, caça, pesca; empreenderem viagens às antigas malocas; evitarem certos espaços dos rios e florestas, o que caracteriza em “marcadores territoriais” associados à vontade dos espíritos.

Outras tantas narrativas como a utilização do fogo presentes no imaginário *Kawahib* possibilitam o entendimento de importantes lições a respeito de suas relações com seres e não-seres presentificados no seu convívio cotidiano e do espaço de ação como condições *sine qua non* de atendimento de suas necessidades materiais e espirituais.

A negação da importância das narrativas míticas apoiadas por nossos preconceitos, em razão de apresentarem uma cultura distinta, constitui-se num atentado a seus valores, isto porque, através do processo cosmogônico é que podemos compreender seus problemas - questões sociais, culturais políticas e psicológicas - e oportunidades, como provedoras necessárias ao pertencimento, enraizamento, pertença e identidade de um coletivo, assim como a organização socioespacial e as experiências no espaço de ação.

5.2.4. As significações na territorialidade *Kawahib*

O universo cosmogônico indígena compõe-se de seres e não-seres investidos de espiritualidade, uns considerados bons e protetores e outros maléficos, perturbadores, perseguidores e causadores de desordens entre a coletividade, que numa análise mais profunda também qualificam “marcadores territoriais” e neles se revelam fenômenos de representação, formas simbólicas e presentificações que atuam no espaço de ação e nas experiências socioespaciais.

Esse entendimento é pertinente ao considerarmos a existência de espaços provedores de afeição e espaços restritivos, mas ambos são portadores de significados que contribuem na regulação do modo de vida e da construção de corpos dos indivíduos nos coletivos a partir da pregnância cosmogônica.

No contexto do Coletivo *Kawahib*, uma das manifestações espirituais é *Anhangá* que povoa sua cosmogonia e está inserida como um dos (des)arranjos de parentesco, sendo que este espírito está ligado à natureza, como ser e não-ser espiritual inferior, cujas manifestações se presentificam nas ações da natureza e alcançam diretamente os indivíduos, conforme mencionamos no capítulo anterior. Essa entidade recebe também a denominação de *Anhãnga*, conhecida e temida entre os *Tupi*, e é descrita por Hurley (1934, p. 117), como:

[...] Filho mais velho de Jurupary, que é o irmão mais moço de Tupan, anhãnga vive na terra a seduzir as almas para o seu reino encantado, no centro da Terra, nas misteriosas cavernas da endosfera, no Império Absoluto do Tatá. Allí, rios de ouro, de prata, de cobre e de ferro correm

perpetuamente pelas cidades eternas de anhãnga. Anhangá sobe á epiderme da crusta pelas crateras dos vulcões e por ellas desce ao seu reino de fogo. [...] os aborígenes imaginavam que anhãnga tivesse o aspecto de um grande aneuerá (morcêgo) invisível, com os olhos de fôgo, cabeça disforme, encarnada, montado numa yaguarété-bébe (tigre alado), de azas negras e corpo pintado de urucú e jenipapo. Na Amazonia, é crença remontíssima que anhãnga protege e persegue os guerreiros em combate e de sua *sympathia* depende a Victoria [...]

Na cosmogonia *Kawahib* é um espírito maligno, uma assombração com aparência de grande morcego que drena o sangue de sua vítima e transporta a pessoa para longe da aldeia e provoca o desaparecimento da vítima para sempre. Com sua forma e representação simbólica, *Anhangá* assusta principalmente as crianças como punição às travessuras e à falta de respeito, entretanto os adultos não estão incólumes à fúria e ao desejo desse espírito.

Segundo o imaginário Coletivo *Kawahib*, o espírito de *Anhangá* pode ser afastado pelas evocações de espíritos superiores e também pela presença da claridade, isto porque esse espírito investe contra as pessoas através da escuridão. Insistentemente *Anhangá* sempre retorna e costuma materializar-se em diversas formas: animais; plantas; vento; ser humano *tapy'yña*; indígena de coletivos rivais; ou ainda através de maldições ou feitiçarias. Indubitavelmente, *Anhangá* se presentifica quando ocorre alguma situação conflitante ou de fragilização espiritual no interior do coletivo, conforme a narrativa:

[...] Eu era muito corajoso. Só um homem corajoso tinha coragem de enfrentar Anhangá. A primeira vez que encontrou com Anhangá, tinha brigado com seu irmão Puruá-Ga. Por isso estava muito chateado e juntei as coisas e foi sozinho para uma maloca pequenininha longe das demais. Ao chegar lá, armei a rede, acendi o fogo e fui dormir, pois estava cansado. Acordei sobressaltado com um barulho forte e estranho, o fogo estava apagado, porém havia algumas brasas. Quando abri os olhos, o Anhangá estava ali o olhando firmemente, porém não aproximou devido às brasas acesas. E assim Anhangá ficou observando durante um longo tempo, como se estivesse vigiando. Por esse motivo fiquei acordado até que a assombração resolveu ir embora. Na segunda vez que encontrei Anhangá, eu estava no barreiro, onde sempre caçava. Tinha ido sozinho caçar e então apareceu novamente pra mim, então me levantei. Estava com as mãos muito frias, fiquei morrendo de medo, mas enfrentei assim mesmo. Só sendo um homem corajoso pra enfrentar Anhangá [...] (narrativa de Awapy-Ga da Aldeia Mbawa – Alto Jamari - quando do restabelecimento de Inãmõrarikãgã – junho de 2006).

Em outro relato dos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* é constatado que *Anhangá* revelou sua fase nas cabeceiras do rio Jamari que envolveu o neto do avô de *Djurip-Ga* da Aldeia Tari (Jamari), e carregou para sempre a criança embaixo de suas asas. Esse espírito perturbador é capaz de transmutar para qualquer forma existente, com isso produz insegurança e medo entre o coletivo, conforme é mencionado a seguir:

[...] Quando saiu da maloca, a mulher grávida morreu, mas a filha que ela tinha na barriga não morreu. O marido ficou sozinho, ele fez a flecha, depois pegou a menina para proteger e aí apareceu Anhangá. Anhangá deitou-se com a menina engravidando-a, depois a levou para pintar com jenipapo, lá no jenipapeiro. Aí ele fez a pintura, então disse: “vamos pintar nosso filho”. Jogou o jenipapo fora e depois Anhangá desapareceu. Quando foi embora, ele virou capim, depois virou abelha, depois jaguar (onça), e saí por aí fazendo suas travessuras e maldades. Gosta de assustar as crianças. Quando morre alguém, tem que chorar muito e rezar coisas de índio senão Anhangá volta para levar embora os outros parentes. Fazemos o Yreruá para espantar o espírito de Anhangá [...] (narrativa de Arimã-Ga da Aldeia Djaí (Alto Jaru – abril de 2007).

Essa narrativa oferece vários elementos de representação e presentificação, isso porque além da territorialidade fornece elementos relacionados à prática do incesto, aos arranjos de parentesco, mas também revela a preocupação espiritual como base à proteção territorial, identidade cultural, sobretudo, ao pertencimento cosmogônico e à conoscenza do coletivo.

Em outro relato, *Arimã-Ga*, situa o episódio como algo que corrobora com uma rede de intrigas que produziu morte, provavelmente por razões passionais, cujo desdobramento consistia na prática antropofágica praticada pelos indígenas num passado imemorial entre os vários coletivos indígenas, mas que na atualidade não se pratica no Coletivo *Kawahib*.

[...] O índio com o auxílio de outro índio matou um terceiro índio. Trouxeram a cabeça do índio morto e bateram muito na cabeça dele, era muito dura. Então o cacique foi buscar a esposa, porém Anhangá carregou o cacique. A esposa gritou pelo seu nome, voltou atrás para ver o que tinha acontecido com o esposo, mas não o encontrou. Ela foi e falou com os parentes que o marido tinha desaparecido. Todos começaram a tocar nhumbiá (taboca), os parentes foram tomar banho, então o cacique apareceu. Aí comemoraram com festa comendo carne de tapy'yña

misturado com castanha, tudo misturado. Só índio é que comia a carne, a índia não [...] (narrativa de Arimã-Ga da Aldeia Djaí (Alto Jaru – abril de 2007).

Os relatos descritos pelos *Kawahib* possibilitam entender que os males – os conflitos, as doenças, etc. - ocorridos ao coletivo e as explicações para seu aparecimento, desenvolvimento e desfecho final são resultados das ações promovidas pelo espírito de *Anhangá*, entretanto, a perspicácia e o conhecimento indígena adquiridos pela cosmogonia e experiências socioespaciais neutralizam o espírito maligno por meio dos rituais, com o conseqüente fortalecimento espiritual e físico e coletivo.

A expulsão das forças malignas, através da evocação espiritual dos espíritos bons e da reverência a seus antepassados aviventa a espiritualização, no momento que em se renova como um contrato social a construção histórica e da identidade cultural, e em que a cosmogonia funciona como fundamento para a consolidação da relação espírito-matéria de modo a permanecer e cultivar as relações que permitem a instalação e organização do coletivo no território. Com isso, através dos corpos repletos de seres e não-seres presentificados nos rituais se realizam como “marcadores territoriais” com suas formas e representações.

5.3. O Espaço de ação e modo de vida *Kawahib*

Os *Kawahib* da TIUEWW após o contato vêm experimentando gradualmente transformações no seu modo de vida, o que implica na adequação de várias normas exercitadas pela sociedade envolvente, conseqüentemente incorporando aquilo que Cardoso de Oliveira (1976, p.15) qualificou como “potencial de integração”, em que passam da condição de nômades para a situação de “trabalhadores agrícolas”, configurando uma ressignificação de seu espaço de ação.

Esse processo entendido como submissão ou “aceitação” às normas, tem na avaliação de Cardoso de Oliveira (1976, p. 17): “a situação de ‘índios de reserva’ é que parece ensejar essa modalidade de identificação, pondo em prática mecanismos socioculturais consistentes como formas organizadoras ainda vivas nas sociedades tribais”, como um dos elementos que garantem, mesmo que precariamente, a sobrevivência desses coletivos no contexto da sociedade envolvente.

Em que pesem tais transformações, as coletividades indígenas encontram estratégias que possibilitam a garantia de sua sobrevivência étnica. A primeira delas

está vinculada à compreensão de outra(s) língua(s) e linguagens exógenas à sua, que permitem o estabelecimento das relações sociais e de novas semantizações e significados, através da “apropriação” de novas formas e representações, sem, no entanto, abdicar totalmente daquelas oriundas da cosmogonia.

É notório que o modo de vida *Kawahib* tenha recebido várias influências, entretanto, de modo geral conseguem a permanência do legado adquirido, visto que essa se encontra alicerçada na cosmogonia e com isso é possível a coabitação com outras culturas, consciente da existência das contradições plenamente percebidas, e consiste na segunda estratégia de atuação.

Nesse caso, os *Kawahib*, mesmo com todas as pressões e uma nova realidade posta em seu modo, conseguem manter a maioria dos antigos princípios e valores culturais, explicando a sua coesão como coletivo indígena.

[...] Nesse contexto conseguem manter as malocas tradicionais, como referência de moradia, apesar da introdução de uma arquitetura imposta e que não oferece o conforto necessário. O fato de realizarem longas caminhadas na floresta retornando às antigas malocas para relembrar os antepassados, levando crianças e jovens permitem não somente o apego à cultura, mas expressa claramente o modo de vida, dando-lhes o sentimento de liberdade e possibilidades de empreenderem caçadas com antigos instrumentos igualmente se repetindo com a realização de pescarias [...] (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 182)

O significado do modo de vida dos *Kawahib* resulta na permanência de experiências socioespaciais como pescarias e caçadas, de forma coletiva quando realizada em longas distâncias ou dividualizada quando próximo as aldeias.

A experiência socioespacial vinculada ao espaço de ação é concretamente realizada em “marcadores territoriais”, como os barreiros formados na floresta e que acumulam água e sal e concentram maior número de seres e não-seres de caça principalmente nos meses de maio a outubro quando ocorre a estação seca. O resultado da atividade com o abate é compartilhada com os demais membros do coletivo, e alcança a interação social do coletivo, a partir dos desígnios cosmogônicos presentificados nas metades exogâmicas.

Os *Kawahib* através das experiências socioespaciais herdadas cosmogonicamente pelos espíritos e “donos” de animais, detêm várias técnicas de caçada, tais como: tocaias para aprisionar e posteriormente abatimento de animais; imitação de *tapi'ira Tapirus terrestris*, *kaiti'tu Tayassu tajacu*, *taiahô Tayassu pecari*, veados de várias espécies; rastreamento de pegadas de animais com respectivo flechamento, seguindo as gotas de sangue derramadas ao solo até encontrá-los e

abatê-los; utilização da *tikyguywa* ou *tike ubá*, poderoso anticoagulante passado na ponta da flecha que provoca hemorragia no animal atingido.

Os instrumentos mais importantes de caça são os ancestrais como: arco e diferentes tipos de flechas como a *uywa* feitas de taquara para abate de animais maiores, *um'ywa* confeccionadas com ponta de pupunha e utilizadas na captura de peixes, a *miarakanga* feita de osso de onça para a captura de aves e peixes. Utilizam também espingardas introduzidas após o contato e manejadas especialmente entre os mais jovens.

Alguns dos animais abatidos e prenhes são ingeridos, inclusive o filhote, caso verifiquem que estejam no tamanho ideal, não sendo um tabu alimentar que vai de encontro à sua cosmogonia. A caçada não é permitida ao gênero feminino, porque formal e representativamente se presentifica como uma atividade, cuja regra cosmogônica-espiritual não pode ser transgredida, sob pena do indivíduo e coletivo como um todo sofrer inúmeras consequências.

A pescaria é outra atividade integrante do modo de vida dos *Kawahib* e permitida também às crianças e mulheres – porque na sua cosmogonia, a mulher é originária do peixe jandiá *Leiaurius marmoratus*. Nessa atividade utilizam instrumentos de uso ancestral: arpão, arco e flecha; os introduzidos na cultura - redes, malhadeiras, anzóis e linhadadas, geralmente usados no período da vazante ou da seca, em que se torna mais fácil a captura.

Como técnica ancestral de captura dos seres e não seres peixes, os *Kawahib* utilizam-se do etnoconhecimento com “o timbó de cipó (*Timbo Kururu* e *Timbo Undy*) e o de casca de árvore timbaúba ou orelha de macaco *Enterolobium maximum* (*Timboywa*)” (CARDOZO, 2002, p. 47) que são aplicados em *paraná*s (rios) menores, *igarapés*, *opapohau* (águas pequenas ou olhos d'água) e *tapiwabwawa* (igarapés de muitos furos), em períodos que as *wirya* (águas) encontram-se rasas e com pouco volume.

A aplicação do timbó retira a concentração de oxigênio, provoca o asfixiamento e facilita a captura das espécies, porém essa técnica possui a inconveniência de eliminar alevinos e espécies menores que não entram diretamente na base alimentar do Coletivo, com isso contribui na escassez do pescado.

A culinária dos *Kawahib* permanece com várias iguarias ancestrais como: *avaxia ku'ia* - farinha de milho torrada e moída em pilão de madeira; *chicha* ou

camina - bebida feita de milho ou de mandioca; *uinema* - farinha de mandioca moída em pilão; *taporite* - outra farinha de mandioca com processo idêntico a *uinema*; *pira ku'ia* - farofa de peixe moído no pilão; *mbiara ku'ia* - farofa de carne de vários animais moqueados e moídos no pilão.

A culinária é um atributo feminino, cujo código mais restritivo ao divíduo masculino trata-se da utilização da mão-de-pilão de madeira para moer a carne ou a farinha, visto que isso atenta contra os princípios cosmogônico, desagrada os espíritos, e torna-se enfraquecido corporal e espiritualmente e indisposto para exercer suas atividades.

O terceiro aspecto estratégico é aliado a essas formas e representações presentificadas nos ritos e rituais das atividades cotidianas, caracterizado pela temporalidade e pelos desígnios dos espíritos.

O fator tempo se desenvolve lenta e subjacentemente quando comparadas à sociedade envolvente, isso porque sua regulação é constatada pela necessidade em realizar algo quando sentem vontade, como: fazer uma refeição; banhar-se despreocupadamente nos rios e igarapés; repousar sem preocupação numa rede; coletar o alimento no roçado; sentar-se nos *moronguetá* para contar histórias; cantar e chorar quando bate a saudade do antepassado; observar os pássaros que voam calmamente no ar; tecer cestos; trabalhar quando sentem vontade.

Em nossa constatação observamos que os *Kawahib* preferem desenvolver suas atividades no roçado principalmente com o tempo quente, enquanto pela manhã e tarde se recolhem em rede, sempre acompanhados de uma fogueira do lado, apreciando o café e o tabaco – introduzidos no pós-contato. Quase sempre quando um divíduo direciona-se à cidade, sua família acompanha-o, porque no seu imaginário outro divíduo poderia namorar sua mulher.

Suas casas são modestas, compõem-se das dádivas ancestrais plenas de espíritos e aquelas introduzidas, como: panelas e canecos de alumínio, copo de vidro, rádio e a inseparável rede. Os filhos menores são carregados para todo lado, como forma de presentificar as atividades cotidianas da família, e esse ato pode ser percebido com a expressão de felicidade no rosto que só rompida quando ocorre ameaça de conflito, invasão de seu território ou morte de alguém do coletivo.

Por determinação dos espíritos os *Kawahib* da TIUEWW criam nas aldeias várias espécies de animais e aves como arara, gavião real, jacamim, mutum, periquito, papagaio, caititu e queixada, destinados as mais diversas finalidades como

para a retirada de penas para flechas e artesanato como fabricação de corpos. Esses animais integram o ambiente das aldeias, visto que possuem formas, representações e presentificadas das metades exogâmicas dos *Kawahib* e estão relacionados ao processo cosmogônico-espiritual do coletivo.

5.3.1. Algumas representações no pós-contato

Os *Kawahib* possuem consciência que com o estabelecimento do contato interétnico, muitas de suas representações adquiriram outras significações, especialmente no que se refere ao espaço de ação, portanto são compelidos a se ajustar-se a esse novo acontecimento, isto porque tem “que pensar, planejar e encontrar estratégias que permitam sua sobrevivência enquanto povo, tendo que conviver com situações inusitadas, mas que infelizmente se tornaram parte do cotidiano do povo” (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 123).

Há uma luta incessante entre a tradição e a inovação, entre forças produtivas e criativas. Esse dualismo é encontrado em todos os domínios da vida cultural. O que varia é a proporção dos fatores opostos. Ora um fator, ora outro, parece preponderar. Essa preponderância determina em alto grau o caráter das formas isoladas e confere a cada uma delas a sua fisionomia particular (CASSIRER, 1994, p.365 [1944]).

Almeida Silva (2007a) constatou que a proximidade e a inserção na sociedade capitalista produzem várias mudanças profundas no modo de vida dos *Kawahib*, tais como: a substituição de vários instrumentos ancestrais de trabalho; o rearranjo do coletivo através de casamentos com não-indígenas, porém os descendentes são considerados e se consideram indígenas, entretanto, dentro da lógica cosmogônica situam-se como *Gwyrá'gwara*.

Essas mudanças produzem uma série de formas, representações e presentificações, como: dissensões familiares, alcoolismo, que se desdobram em outras consequências como a separação de casais. As atividades desportivas como o futebol realizado fora do ambiente das aldeias por alguns dos indígenas também é outro indicador que produz certas apreensões entre os indivíduos do coletivo.

Outros fatores preocupantes em algumas das aldeias são: a introdução da pecuária que causa estragos na agricultura; a existência de indígenas assalariados pelo poder público que contribui diretamente para o aprofundamento de certas diferenças que antes não se apresentava ao coletivo. Desse modo, o Coletivo *Kawahib* experimenta a ação dos “marcadores territoriais estruturantes”, porque a

governança é advinda de uma realidade alheia à sua e que exerce influências e mudanças profundas no seu modo de vida.

Com o aprofundamento da dependência econômica, percebemos que as relações tendem a uma maior complexidade, porque alude a ressignificação de escalas de valores que modificam a compreensão de tempo e espaço e exige a adaptação do coletivo, de modo que infere na relação de poder não necessariamente político, mas, principalmente econômico. Essa questão demonstra a convergência da apropriação e produção do espaço de forma individualizada com um caráter de “privado” em contraposição as antigas formas de cooperação e coletividade.

Esses casos de rearranjos revelam aspectos importantes de ressignificação do espaço de ação e do funcionamento do território no mundo da experiência, que incorporam múltiplos significados e formas que o espaço e o território podem assumir na vida cotidiana dos *Kawahib*.

É um processo cruel e irreversível pelo qual os *Kawahib* não estão imunes, entretanto, existem indicativos que possibilitam a permanência de parte da cosmogonia, através de formas, representações e presentificações como pode ser constatada nas ações de fiscalização, vigilância, gestão ambiental e outras políticas públicas elaboradas pelas demandas dos indígenas e com apoio de várias instituições públicas e não-governamentais.

Nesse contexto expressam através de relatos e figuras 8 e 9, o sentimento que nutrem em relação aos estranhos que promovem ações de espoliação e expropriação dos seus mais valiosos pertences socioculturais e materiais, consequentemente reconfigurando o espaço de ação.

No primeiro relato, na obra “Invasão na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau”, de autoria dos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*, com semelhante sentimento aos demais *Kawahib* da TIUEWW, demonstram que a retirada dos recursos florestais por madeireiros produzem várias consequências para seu modo de vida, ao tempo em que se criam novas representações, ao que se conclui em ressignificações de seus espaços de ação e a inserção de outras experiências socioespaciais.

[...]Tapy'yña mbewan. Tapy'yña imbe kawajuwape. Tapy'yña eroho y'wa: manapauhua, tapetikura, ñahay'wa, tykywywa, jatoway'wa. Tapy'yña imbe. Tapy'yña eroh tamberei'a, y'a, jahawa. Ajuka kawajuwa. A'e karawara tapy'yña pupe are korome[...] ('Madeireiro não é bom[...]Ele conta mentira para nós [...] Ele leva: mogno, cerejeira, castanheira e outras madeiras.

Madeireiro conta mentira... Ele traz dinheiro, panela, rede[...] Madeireiro mata índio [...] Ficamos doente porque ficamos perto do branco”).

Apropriação dos recursos florestais

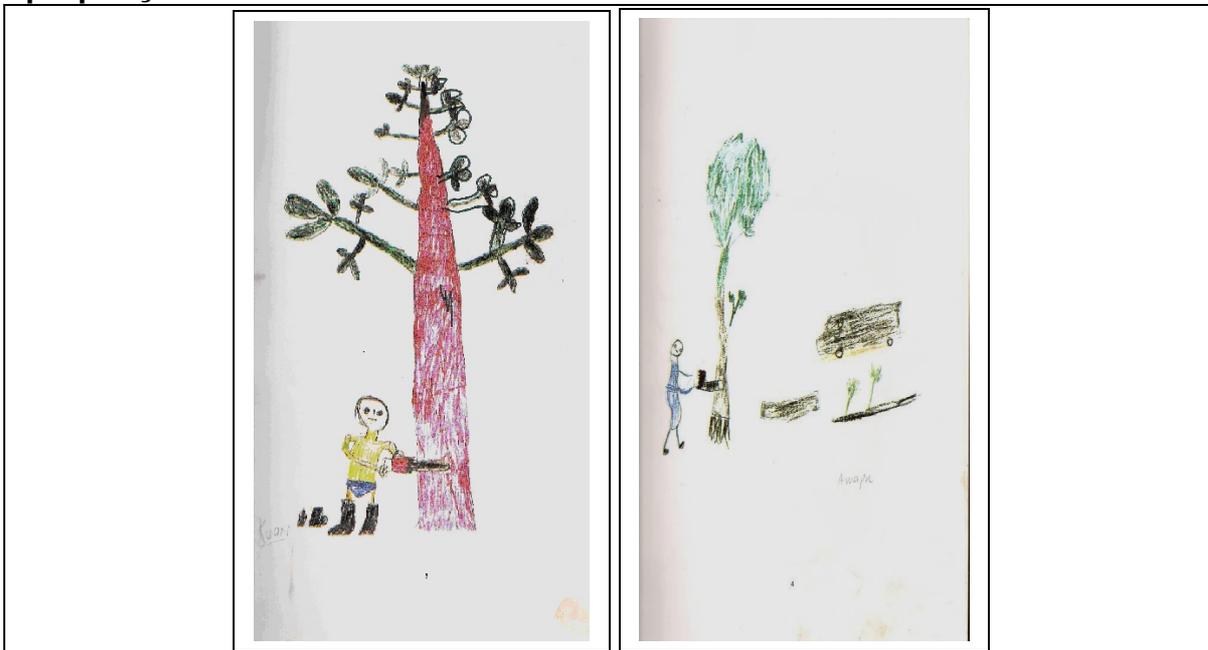


Figura 8. Autor: *Kuari-Ga* – Aldeia Djaí (Alto Jaru). In: *Uru-Eu-Wau-Wau*, B. (sd).

Figura 9. Autor: *Awapy-Ga* – Aldeia Djaí (Alto Jaru). In: *Uru-Eu-Wau-Wau*, B. (sd).

Figuras 8 e 9. Apropriação dos recursos florestais.

Embora, referindo-se aos madeireiros, a ação é realizada por outros agentes como palmiteiros, carvoeiros, grileiros, entre outros, em que a presença desses *tapy'yña* é considerada preponderante para o desequilíbrio espiritual, além de causar destruição ao meio – portanto, aos seres e não-seres - afugentam animais utilizados como fonte proteica dos *Kawahib* e indivíduos de outros coletivos que habitam a TIUEWW.

Outro relato interessante descrito na mencionada obra é a grande preocupação com a existência de garimpos clandestinos na floresta e nos rios. O significado representativo e sentimento que o coletivo tem para com a floresta e o rio é de suma importância para suas vidas, não somente como grandes provedores de alimentos à sobrevivência dos indígenas e procriação de animais, mas, sobretudo como presentificação dos espíritos. A interferência na floresta representa ainda o processo destrutivo da biodiversidade que se estende como uma forma de diminuição do regime pluviométrico na região.

No relato fica patente a apropriação indébita dos seres e não-seres minerais, de forma a gerar uma série de consequências cosmogônicas, as quais estão

presentificadas e representadas o espiritual, ambiental, social, cultural, o que incidem diretamente no modo e qualidade de vida das coletividades indígenas da TIUEWW e propicia a alteração do espaço de ação e das experiências socioespaciais, cujas expressões encontram-se nas figuras 10 e 11.

[...] *Ohira a'erahe ukorua pupe. Urupema i'jan. tapy'yña wekauy'já koawi drupi. Karowara awerun a'ewe tapy'yña. Oho irupe mbiara. Tapy'yña amondopan irupe. Amambe'u jimawa'e jiwe [...]* (O garimpeiro gosta de tirar ouro [...]) Parece peneira o que ele usa [...] Ele procura ouro no igarapé [...] espanta os bichos.

O Instituto SocioAmbiental (1999) assinala que antes e depois da Constituição de 1988 na TIUEWW foram requeridos por 30 empresas, entre elas a Companhia de Produção de Recursos Minerais – CPRM, empresa pública, um total de 216 processos com a pretensão de exploração mineral de cassiterita, wolframita, platina, zinco, tântalo, diamante, titânio, anatásio, columbita, nióbio, ouro e manganês, o que confirma o interesse do Capital em promover atividades que causam resulta na descaracterização espiritual, ambiental, cultural e social, com fortes alterações no modo de vida dos indivíduos da mencionada Terra.

Apropriação dos recursos minerais

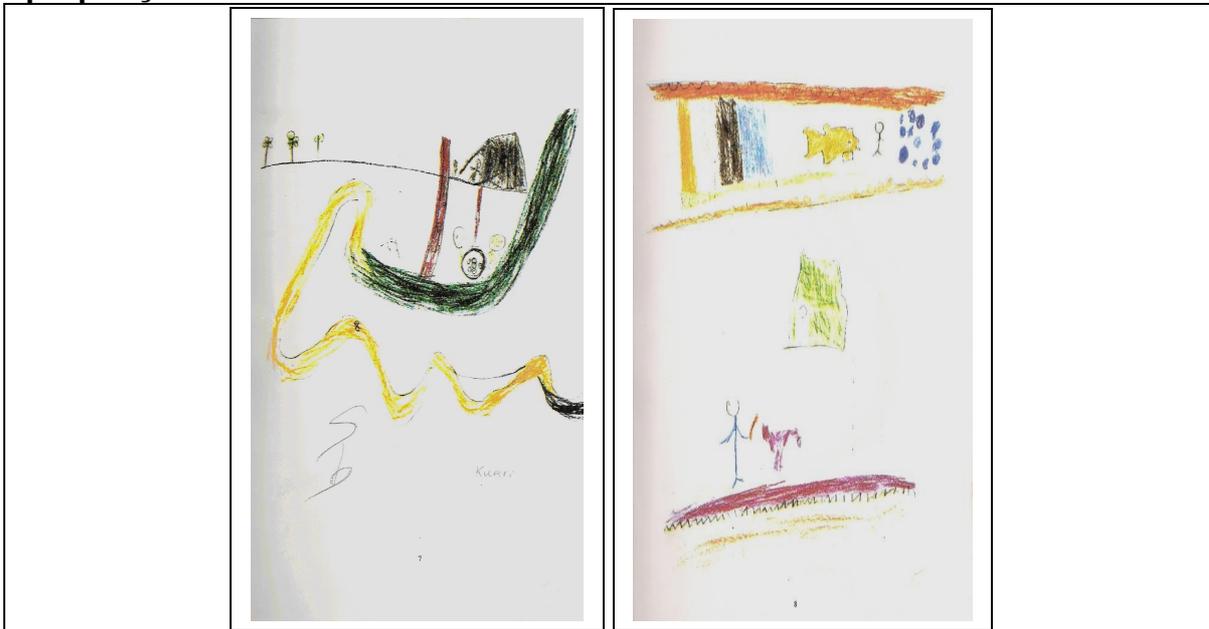


Figura 10. Autor: *Kuari-Ga* – Aldeia Djaí (Alto Jarú). In: *Uru-Eu-Wau-Wau*, B. (sd).

Figura 11. Autor *Jupaú* não identificado. *Uru-Eu-Wau-Wau*, In: *Uru-Eu-Wau-Wau*, B. (sd).

Figuras 10 e 11. Apropriação dos recursos minerais.

Desse modo, a concepção das representações dos indígenas está relacionada diretamente à cosmogonia e ao seu espaço de ação, visto que, qualquer tipo de ação realizada na natureza – com os seres e não-seres implica em

consequências diretas e imediatas e que provoca o desequilíbrio geral, inclusive para as populações não-indígenas do entorno da Terra Indígena.

Em seu universo cosmogônico, a natureza é um conjunto interconectado, indissociável do indivíduo e precisa ser respeitado, porque é nela que encontra o abrigo necessário para a permanência do modo de vida.

Essas apropriações retratadas nesta Tese ocorrem como estratégia de coação e de “conquista” dos recursos visando lucro, e em contrapartida vários indivíduos do coletivo indígena recebem como “troca simbólica” armas, bebidas e outros “agrados” que redundam em ameaças à integridade dos coletivos da TIUEWW.

5.3.2. Organização territorial: a aldeia, as habitações e espaços de ação da produção

O contexto retratado nesta seção refere-se à espacialidade, experiências socioespaciais e o espaço de ação realizado na atualidade, de modo que demonstra alguns elementos que permitem uma visão a partir do estabelecimento do contato oficial, porque se trata das ressignificações e ressemantização das representações dos *Kawahib* em suas relações com a sociedade envolvente.

Essas ressignificações aludem à incorporação de novos valores que reconfiguram a espacialidade e a territorialidade como condição dos processos de interação de exterioridade dos indígenas da TIUEWW. É necessário destacar que é um processo inexorável, o qual está relacionado à formação e articulação de alianças, inclusive política, que possibilita garantir vários direitos e permite a permanência e a (re)valorização de suas formas, representações e presentificações, sem que isso implique na negação de seus valores cosmogônicos.

5.3.2.1. A aldeia e as habitações

Os *Kawahib* estão distribuídos territorialmente na TIUEWW em sete aldeias: Mbawa (Alto Jamari), Tari (Jamari), Paiajub (623), Djaí (Alto Jaru), Awapó (Limoeiro) e Boakara (621) – todas *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* – e Tari Tabijara (Trincheira) *Amondawa* (Mapa 2) que apresenta os antigos e atuais marcadores territoriais dos coletivos da TIUEWWW - *Kawahib, Cabixi e Oro-Towati*.

As moradias acompanham como abrigo a vida e a morte do indivíduo, no caso dos *Kawahib* de Rondônia, como primeira e última morada na forma representativa e

simbólica, pois mesmo depois que algum membro do coletivo falece, ele é sepultado na própria aldeia, em que vivem os demais, assim como ocorria nas antigas malocas. Com essa presentificação o espírito do parente falecido permanece no território e atua como protetor e guia espiritual contra a ação daqueles que tentam causar a desorganização no coletivo e na territorialidade e/ou espacialidade.

O padrão arquitetônico das aldeias é totalmente diferente daquele estabelecido anteriormente ao contato, ou seja, incorporou o *designer* dos moradores do entorno da TIUEWW, o que desarmoniza e descaracteriza a arquitetura ancestral, visto como afronta aos espíritos e “donos” da cosmogonia *Kawahib*.

O padrão foi adotado pela FUNAI, provavelmente pela facilidade e rapidez de construir e organizar o espaço dentro de uma lógica que atendesse de forma mais eficiente à política do órgão, porém não considerou as especificidades das culturas. De modo geral, as aldeias *Kawahib – Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* e *Amondawa* possuem condições físicas muito semelhantes e dotadas de infraestrutura mínima capaz de assegurar a integridade física do coletivo indígena, mesmo que se situando relativamente próximas dos pequenos sítios e fazendeiros moradores do entorno da TIUEWW.

Essa condição de incorporação de elementos da cultura não-indígena faz com que as casas em sua maioria sejam construídas com madeira serrada, piso tipo cimento queimado e cobertas com telhas de amianto, o que causa certo desconforto térmico, entretanto, várias dessas moradias, gradualmente, estão em processo de readequação e possuem em suas coberturas telhas de barro, com isto oferecem melhores condições de salubridade.

A estratégia adotada pelo Órgão indigenista oferece vantagens por um lado, oferecendo certa proteção facilitando a fiscalização e vigilância em razão do acesso pelas estradas que circundam a TIUEWW, de igual modo desenvolve uma série de ameaças devido à proximidade existente favorecendo a entrada dos invasores, além do que as aldeias ficaram afastadas dos cursos de água maiores prejudicando um dos trabalhos tradicionais dos indígenas, a pesca. Em razão disso, a caça também se tornou mais difícil de ser encontrada próxima às aldeias, assim ocorre um impacto profundo na cultura, alterando os hábitos alimentares, obrigando-os a procurar e inserir outros alimentos que antes não estavam presentes em sua culinária ancestral. (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 167).

É importante contextualizar que a FUNAI por intermédio da ação de alguns chefes de posto procura incentivar o coletivo na retomada de suas construções originais, sendo que em cada aldeia comporta uma forma representativa das antigas

malocas como presentificação cosmogônica, e observam esse fato como “valorização de suas culturas”, o que de fato é uma atitude louvável.

É necessário observar que as atuais malocas se diferenciam um pouco das antigas aldeias em termos de utilização, isso porque anteriormente eram constituídas em formas retangulares, cercadas e cobertas com palhas de palmeiras tradicionais como babaçu *Orbygnia speciosa*, entre outras, e abrigavam todos os indivíduos e os cemitérios internos. Na atualidade é uma forma representativa da maloca ancestral em cada uma das aldeias, mas que abriga particularmente os mais idosos.

Outro dado é que as antigas malocas tinham duas entradas/saídas e as atuais possuem somente uma, permanece com piso de chão batido e desempenha também a antiga função como cemitério.

Em termos de territorialidade político-administrativa, as aldeias dos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* localizam-se no município de Governador Jorge Teixeira, com exceção da Awapó (Limoeiro) em Guajará-Mirim, cujo município abriga ainda aldeias das coletividades Cabixi e Oro-Towati, enquanto a Aldeia Tari Tabijara dos *Amondawa* encontra-se em Mirante da Serra.

Somente as Aldeias Awapó (Limoeiro) localizadas às margens do rio Pacaás Novos (Papiki na língua Txapacura) e Mbawa (Alto Jamari) encontram-se mais distantes do entorno imediato, o que do ponto de vista da defesa do território são estratégicas, principalmente a última aldeia citada, por se tratar de uma região-alvo de cobiçada de invasores. Entretanto, as várias tentativas mostraram-se frustradas devido à ação e a experiência socioespacial dos indígenas, mesmo que em muitas vezes não sejam apoiados devidamente pelos órgãos oficiais.

Um fato que merece atenção é que em determinadas ocasiões algumas das atuais aldeias foram incendiadas descuidadamente pelos indígenas, como relata o Senhor Sandro, chefe do Posto Trincheira, no depoimento em 23.05.2009: *até 2003 a Aldeia tinha casas no formato tradicional, porém um incêndio provocado por um indiozinho Amondawa, fez com que todos passassem enormes dificuldades. Durante seis meses receberam cestas básicas do governo, porque queimou tudo - roupa, calçado e comida. Foi muito difícil para eles, depois do episódio construíram essas casas no estilo dos colonos. Agora resolveram construir essa maloca para dar continuidade a sua cultura.* Esse acontecido foi confirmado pelos *Amondawa*.

Na sequência de seu depoimento, Sandro expressa que a política da FUNAI muitas vezes não possui a eficácia esperada, porque *acredito que a FUNAI em determinados momentos prejudicou os indígenas, pois oferecia de tudo a eles e não exigia que buscasse a autonomia com o trabalho. Esses que receberam tudo, sem trabalho, sem que ensinasse a trabalhar, hoje se encontra em situação muito ruim; enquanto aqueles que pegaram a FUNAI já no tempo das vacas magras, tem conseguido autonomia dentro do contexto de aculturação externa, tem produzido bastante, não passam fome e ainda conseguem conservar melhor sua cultura.*

Consideramos que a crítica sobre o paternalismo é pertinente, entretanto, não se pode atribuir aos indígenas o mesmo papel desempenhado pelos não-indígenas que relativizam o trabalho como fonte de lucros, e não somente pela sobrevivência como realizam os indígenas. São outras lógicas, outros valores que devem ser respeitados, até pela condição em que os indígenas encontram-se no contexto da sociedade envolvente.

O fato de reconhecer que as malocas são importantes para a permanência cosmogônica merece o devido destaque, porque é nas aldeias que se realizam a base das experiências socioespaciais que configuram o espaço de ação, a organização e as relações, os acontecimentos e manifestações culturais do Coletivo *Kawahib*.

Com a experiência socioespacial adquirida ancestralmente, as malocas encontram-se em processo de restabelecimento, inclusive como moradias dos mais idosos e tradicionalistas, e no seu interior é possível constatar vários instrumentos de uso ancestral como arcos, flechas, redes, além do inseparável fogo que aquece as frias noites, especialmente no meio do ano, em decorrência da friagem, que na TIUEWW é mais intensa em razão de ser a região com maior altitude em Rondônia.

As moradias são próximas umas das outras e formam semicírculos, no caso das aldeias maiores, de modo geral, contam com infra-estrutura de água encanada proveniente de poços artesianos, e na parte externa apresenta um sistema de fossas sépticas com vasos sanitários, porém nem sempre esses são devidamente utilizados e torna-se uma preocupação para os agentes sanitários e de saúde indígenas em virtude da disseminação de vetores ambientais e resulta em doenças, principalmente gastrintestinais e verminoses.

Por seu turno, essas doenças são consideradas como a manifestação de espíritos impuros, e devido à resistência cultural quanto à utilização de

medicamentos industrializados, os casos tornam-se mais agravantes, porque também muito do etnoconhecimento de plantas medicinais foi abandonado.

Apenas as aldeias Tari Tabijara (Trincheira), Tari (Jamari), Djaí (Alto Jaru) recebem energia elétrica do sistema público, as demais se utilizam de gerador a diesel durante algumas horas da noite, o que resulta na elevação das despesas do coletivo.

A energia elétrica nas aldeias gerou várias mudanças no modo de vida dos *Kawahib*, tais como: a) os *moronguetá* foram parcialmente substituídos pelas novelas e filmes que evocam outra realidade e coloca-os “antenados” com o mundo exterior; b) o rádio de pilha introduzido na cultura deu lugar aos aparelhos de DVDs e CDs, em decorrência do “surgimento” do dinheiro no meio do coletivo; c) o rádio-comunicação usado entre as aldeias, *pari passu* perde o status para os celulares. O que se constata é que mesmo com a introdução desses instrumentos tecnológicos modernos, é comum reunirem-se à noite para apreciar os programas e notícias, ao tempo em que se discute o cotidiano do Coletivo.

As aldeias contam com infra-estrutura de apoio muito semelhante, como saúde e educação – em algumas dessas aldeias constatamos certa precariedade - casas de passagem ou de trânsito, casas dos chefes de posto, garagens e depósitos para a produção agrícola, fornos de farinha e ainda casas de copaíba em Mbawa (Alto Jamari) e Tari (Jamari).

Há certa predisposição de alguns *Jupaú* ou *Pindobatywudjara-Gã* e *Amondawa* em construir aldeias ao longo do território para que possam conter as invasões provocadas por pescadores, caçadores, criadores de gado, madeireiros, grileiros, garimpeiros e outros atores sociais, o que caracteriza como fixação de novos marcadores territoriais de vigilância e defesa territorial como continuidade das experiências socioespaciais no espaço de ação *Kawahib*.

5.3.2.2. Espaços de ação da produção: roçado e pecuária

Os *Kawahib* da TIUEWW seguem um modelo semelhante aos *Kawahib Tenharim*, que territorializam as roças, castanhais, como determinadas porções territoriais que “pertencem” a um ou outra das metades exogâmicas, representando e presentificado o espaço de ação através de forma que estão relacionadas ao “planejamento do acesso aos recursos naturais” (MENÉNDEZ, 1989, p. 132; PEGGION, 1996; 2005).

Em seu modo de vida, o roçado apresenta-se como o espaço de realização familiar e coletiva, principalmente nos períodos de plantio e colheita. Os roçados possuem a peculiaridade de se localizarem próximos às aldeias, com isso favorece o transporte da produção, e, são escolhidos em pequenas áreas da floresta que são derrubadas com instrumentos introduzidos no pós-contato, posteriormente realiza-se a queimada e o encoivramento – técnicas ancestrais indígenas.

Decorrido certo tempo de utilização, essas áreas passam por um processo de descanso, geralmente três ou mais anos, tornam-se encapoeiradas, em seguida são reaproveitadas e realizados novos plantios, repetindo-se sucessivamente esses ciclos produtivos.

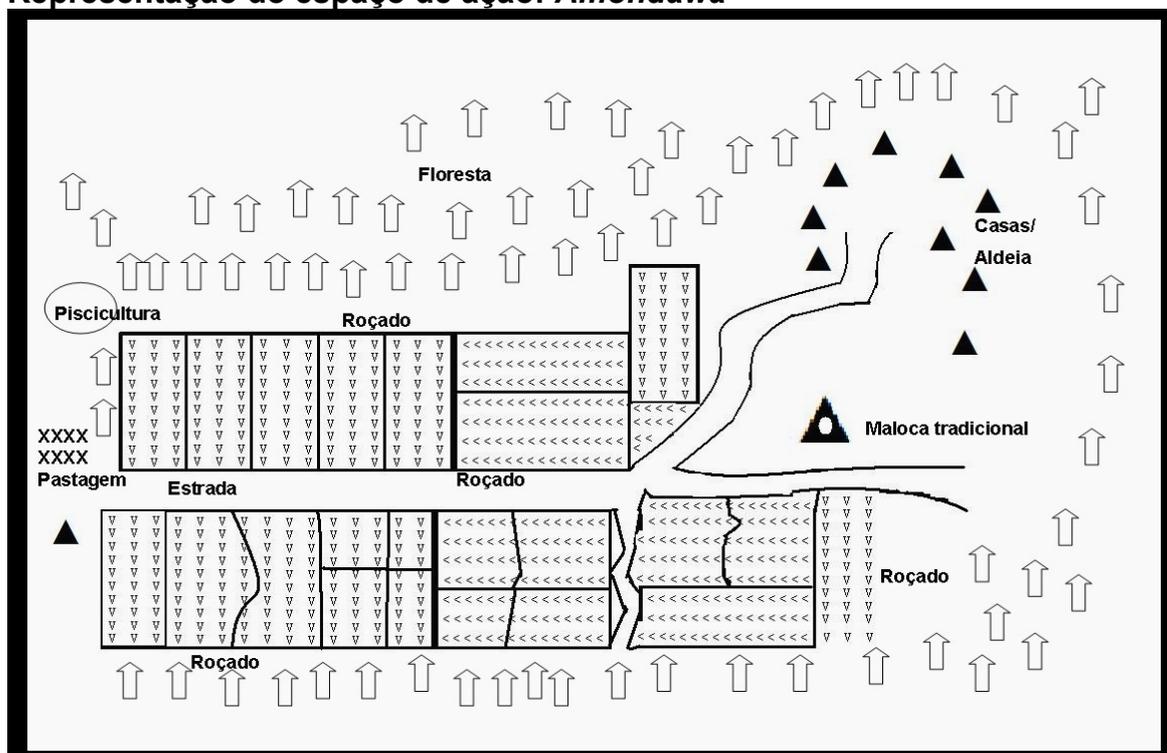
Na divisão social do trabalho, os homens realizam a derrubada da floresta e estabelecem roças individuais ou coletivas. O plantio, o manejo e a colheita são atividades que os membros da comunidade realizam, de acordo com a disposição de cada pessoa. É muito comum determinada pessoa trabalhar duas ou três horas no roçado e voltar para a aldeia, enquanto outro segue para continuar as atividades, entretanto, os mais velhos se dedicam às atividades nesses espaços de ação por maior tempo.

Os roçados em geral se localizam próximos às aldeias, porém em Djaí (Alto Jaru) verificamos a existência de um deles situado a dois quilômetros no meio da floresta. Os *Kawahib* exercitam o espaço de ação por meio da experiência socioespacial com agricultura ancestral e incorporam novas representações através da agricultura convencional dos colonos, todavia, o modelo desenvolvido possui característica muito semelhante ao dos ribeirinhos, pois “a natureza passa a ser humanizada, desmitificada, ou seja, desnuda de mistérios e incorporada de novos significados. Passa a correr, em alguns momentos, a sacralização da paisagem” (SILVA, 1994, p. 13).

Esse processo de novas experiências socioespaciais passa a ser entendida através de novos códigos de representações, conseqüentemente como ressignificação que insere uma leitura mais complexa do modo de vida, porque se anteriormente o que se extraía da terra era destinado à subsistência, agora é ampliada e gera pequenos excedentes que são vendidos a fim de atender novas necessidades até então desconhecidas.

Em síntese, podemos afirmar que tais necessidades são geradas pelo sistema econômico que colocam os indígenas como dependentes do mercado consumidor, e em contrapartida situam-nos como fornecedores de matérias-primas.

Representação do espaço de ação: *Amondawa*



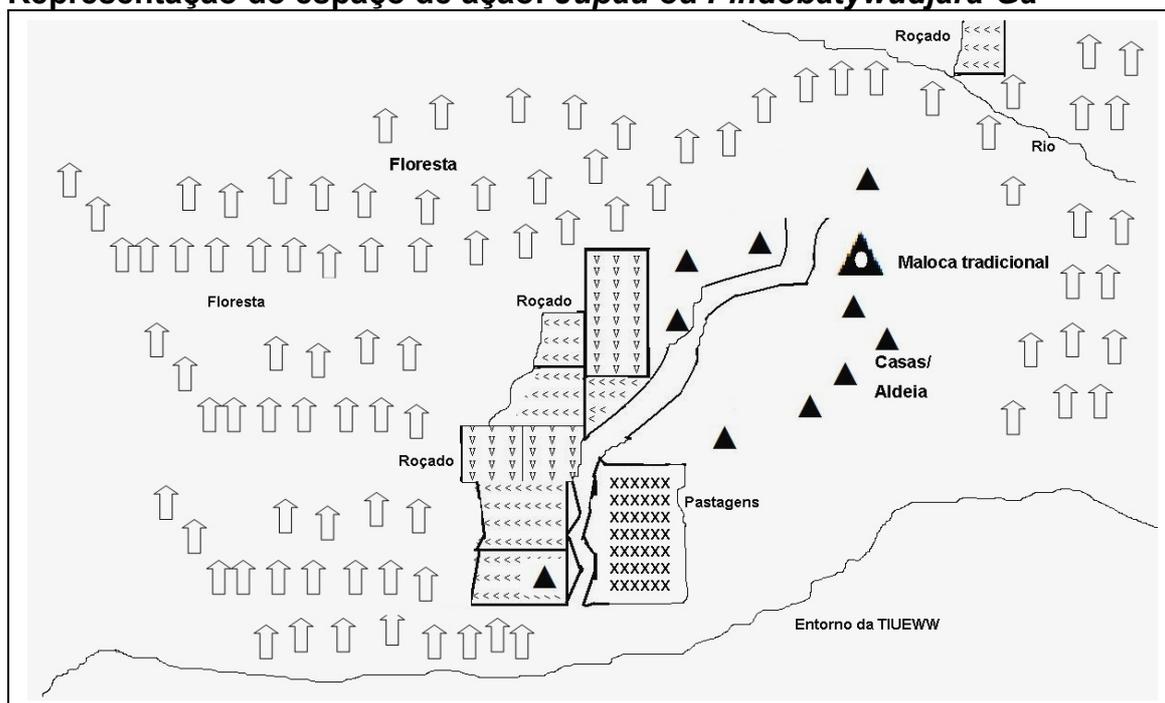
Fonte: Almeida Silva (2009)

Figura 12. Representação do espaço de ação – Aldeia Tari Tabijara (Trincheira) - *Amondawa*.

Os espaços de ação dos *Kawahib* (Figuras 12 e 13) com a produção agrícola são realizados em pequenas áreas variando de acordo com o efetivo populacional de cada aldeia, mas em sua totalidade possui uma média aproximada de dez hectares.

Como constatado as roças são espacializadas e cada família desenvolve suas atividades em porções espaciais com média de 1 hectare, cujos limites são estabelecidos pela disposição das plantações, principalmente de culturas anuais – milho, arroz e feijão – porém o plantio e a colheita ocorrem geralmente de forma coletiva e o resultado da produção é pertencente ao “dono” do respectivo “marcador territorial”.

Representação do espaço de ação: *Jupáú* ou *Pindobatywudjara-Gã*



Fonte: Almeida Silva (2009)

Figura 13. Representação do espaço de ação – Aldeia Djaí (Alto Jaru) – *Jupáú* ou *Pindobatywudjara-Gã*

No contexto destas espacialidades, existem porções em que certos tipos de plantações que são acessadas livremente por todas as famílias das aldeias, o que reflete no não-seccionamento de limites definidos. Desse modo são produzidas grandes variedades de espécies ancestrais ou introduzidas de uso doméstico ou comercial, como:

[...] mandioca *Manihot sp.*; milho *Zea mays*; cará *Dioscorea sp.*; batata doce *Ipoema batatas*; taioba *Xanthosoma sagittifolium* SCHOOT; algodão *Gossipium sp.*; urucum *Bixa orellana*; mamão *Carica papaya*; cacau *Theobroma cacao*; banana *Musa sp.*; várias espécies de café e feijão; arroz *Oryza sp.*; pupunha *Bactris gasipaes*; coco *Cocos nucifera L.*; cupuaçu *Theobroma grandiflorum*; graviola *Annona muricata L.*; laranja *Citrus aurantium L.*; pocan *Citrus reticulata*; tangerina *Citrus reticulata blanco*; limão *Citrus limonium*; goiaba *Psidium guajava L.*; abacate *Persea americana Mill*; jambo *Syzygium malaccense*; ingá *Ingá sp.*; araçá-boi *Eugenia stipitata McVaugh*; abóbora *Curcubita sp.*; melancia *Citrullus vulgaris Schrad*; abacaxi *Ananas comosus*; maracujá *Plassiflora sp.*; mexerica *Citrus deliciosa Ten.*; pitanga *Eugenia uniflora L.*; jenipapo *Genipa americana L.*; entre outros cultivares [...] (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 169-170).

As culturas anuais em geral são cultivadas solteiras, enquanto as perenes em sistemas consorciados ou em sistemas agroflorestais e reproduzem em parte o ambiente da floresta, com variações de espécies e produção, de aldeia para aldeia, em virtude dos incentivos oferecidos pelos chefes de Posto Indígena. Várias das

espécies demonstradas, como são os casos do jenipapo e o urucum, além de servirem para a melhoria nutricional, são utilizadas em vários rituais como pinturas corporais e em preparativos para o combate em conflitos com inimigos, enquanto umas poucas são utilizadas como *mohanga*.

Nos relatos dos *Kawahib* fica evidenciado que em decorrência do nomadismo, as constantes fugas provocadas pela ação dos inimigos, e potencializada pela aproximação com a sociedade envolvente, vários dos seres e não-seres - cultivares e espécies florísticas ancestralmente cultivadas foram extintas, perdidas, ou então abandonadas.

Essas situações constituem na perda irreparável da biodiversidade e do próprio etnoconhecimento, principalmente em decorrência das ressignificações de compreensão do mundo que é conflitante com seus valores ancestro-cosmogônicos, e que causa interferência na relação com os espíritos.

Assim, ao abandonarem o nomadismo e viverem em aldeias artificialmente constituídas, desenvolverem atividades em pequenos espaços de ação, em que percebemos nitidamente que várias das espécies ancestrais cultivadas – seres e não-seres - foram substituídos por outras que apresentam com maior produtividade e possibilidade de obtenção de algum retorno econômico para custear as despesas.

Nas aldeias *Kawahib* foram introduzidas aves e animais de pequeno porte e soltos no terreiro, cujo destino é para o consumo interno do coletivo, enquanto animais maiores, principalmente bovinos atendem com a produção de leite e carne e criado nos mesmos moldes dos colonos do entorno, ou seja, em cercas de arame e currais.

A bovinocultura é desenvolvida ao lado dos espaços agrícolas e das aldeias, o que provoca certas celeumas entre os membros do coletivo, quando os animais rompem as cercas e invadem plantações, constatamos que apenas nas Aldeias Mbawa (Alto Jamari) e Awapó (Limoeiro) essa atividade não foi inserida.

Ainda no espaço de ação da produção, as aldeias contam com infraestrutura física como fornos manuais, em que se produzem farinhas tradicionais e a comercial, com um bom conceito de qualidade junto ao mercado consumidor regional. O café e a banana são outros produtos com grande aceitação.

5.3.2.3. Espaços de ação da produção: floresta

A floresta é o espaço cosmogônico com formas, representações simbólicas especiais e presentificações, porque nele habitam os vários espíritos, desenvolve o modo de vida, de modo que os indivíduos se fabricam como corpos, se alimentam espiritual e fisicamente dos seres e não-seres, utilizam-se deles para a construção de suas casas, instrumentos de trabalho e artesanato, ou seja, atua como parceiro indispensável para o desempenho das experiências socioespaciais e se afirma como “marcador territorial”.

Nossa argumentação considera o fato, por exemplo, dos *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã* em sua trajetória escolherem os espaços com palheiral – onde se concentram várias palmeiras, principalmente babaçu – para construir suas aldeias. Outras espécies são importantes “marcadores territoriais” que servem como reserva nutricional, inclusive para comercialização, como são os casos do açaí, castanha-do-brasil e copaíba, essa última produzida e processada nas Aldeias Mbawa (Alto Jamari) e Tari (Jamari).

O etnoconhecimento⁷⁴ dos *Kawahib* sobre as espécies florestais é muito vasto, riquíssimo e revela as experiências socioespaciais construídas no espaço de ação, de modo que as espécies possuem múltiplas utilizações como: alimento; *mohanga* (remédios); matéria-prima para artesanato, casa e outros instrumentos; e ainda como “marcadores territoriais” – porque atuam como verdadeiras bússolas de orientação, espacializa e territorializa vários fenômenos que são compreendidos pelo coletivo.

Em tal contexto, enumeramos algumas das espécies que são conhecidas e utilizadas pelo Coletivo *Kawahib*, lembrando que a floresta possui vários seres e não-seres - espécies que são verdadeiros “marcadores territoriais” que em decorrência da concepção cosmogônica das metades exogâmicas, pertencem a uma ou a outra metade ou a seus “donos” espirituais, embora sejam compartilhadas coletivamente. Assim, temos:

[...] copaíba *Copaifera sp.*; babaçu *Attalea speciosa*; patoá *Oenocarpus bataua*; urucuri *Attalea phalerata*; bacaba *Oenocarpus bacaba M.*; buriti *Mauritia flexuosa*; tucumã *Astrocaryum aculeatum*; murumuru *Astrocaryum murumuru*; pequiá *Caryocar brasiliense*; ucuuba preta *Virola michelli*; seringueira *Hevea brasiliensis*; castanha-do-brasil *Bertholletia excelsa*;

⁷⁴ Os animais e plantas possuem nomenclaturas próprias, porém as espécies da flora não serão retratadas na língua materna, tampouco a aplicabilidade de seu uso medicinal, de modo a resguardar o etnoconhecimento botânico-medicinal.

mogno *Swietenia macrophylla* King; açaí *Euterpe precatoria*; bacuri liso *Rheedia brasiliensis*; breu de diversas espécies, cacau de macaco *Theobroma silvestris* Mart.; taperebá ou cajá *Cassia leptocarpa*; cajarana *Spondias* sp.; cupuaçu nativo *Theobroma subincanum* Mart.; cajuí *Anacarium giganteum* Hancock; inajá *Maximilian regia*; jatobá *Hymenaea courbaril*; imbaúba ou umbaúba *Pouroma aspera*; jutaí *Hymenaea oblongifolia*; mamão jaracatiá ou mamuí *Jacaratia spinosa* (Aubl.); mamão de cachorro ou pama cauxo *Carica microcarpa* Jacq; caucho *Castilla ulei*; pama *Pseudolmedia murure* Standl; uchi liso *Endopleura uchi*; pariri *Eglerodendron paryry*; abiu bravo *Pouteria* sp.; bálsamo *Miroxylon balsamum* Harms; apuí *Ficus frondosa*; farinha seca *Celtis* sp.; gamelinha *Ficus gameleira*; ingá *Inga thibaudina* DC; louro amarelo *Ocotea caudata* Mez.; jito preto *Guarea kunthiana* A. Juss; maparajuba *Micropholis guyanensis* Mart.; mulungu *Erythrina glauca*; inharé amarelo *Brosimum* sp.; sapota macho *Manilkara achras* Mill.; samaúma *Chorisia speciosa*; entre outras [...]. (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 171).

No espaço da floresta, os *Kawahib* da TIUEWW exercitam suas experiências socioespaciais por meio de caçadas, geralmente em distância superior a três quilômetros das aldeias e com a utilização de armas tradicionais (arco, flecha, tocaia, etc.) e introduzidas como espingardas e rifles. O espaço de ação preferido são os barreiros que concentram maior de quantidade de espécies, principalmente antas, porcos do mato e pacas.

A experiência socioespacial adquirida pela cosmogonia e ancestralidade inibe que várias espécies não sejam consumidas, isso em razão da confiança no poder dos espíritos e que certos alimentos podem ocasionar doenças, panema, de modo a debilitar o espírito e resultar em agouro, má sorte, entre outras consequências. Outra questão que se liga à proibição da ingestão de certos alimentos é que os animais também são espíritos, assim como outros são reimosos, e resulta na prática de caçadas em temporalidades específicas sobre as espécies que integram a base alimentar.

Por esse contexto, os *Kawahib* enumeram várias espécies conhecidas no espaço de ação, através da utilização de penas, ossos e dentes para produção de artesanato e armas, realização de rituais e fabricação de corpos. Assim, os seres e não-seres e tudo que existe na sua cosmogonia, encontra-se divididas pelas metades exogâmicas, e, definem os “marcadores territoriais”, espaços de ação, espacialidades e territorialidades, formas, representações e presentificações que são usufruídas pelo Coletivo.

[...] anta ou *tapi'ira Tapirus terrestris*; veado-capoeira *Mazana americana*; veado-roxo *Mazana gouazoupira*; queixada *Tayassu pecari*; caititu *Tayassu tacaju*; paca *Agouti paca*; preguiça *Bradypus infuscatus Riquelmis*; irara *Eira barbara*; tamanduá-bandeira *Myrmecophaga tridactyla*; quati *Nasua nasua*; tamanduá-mirim *Tamandua tetradactyla*; onça pintada *Panthera onca*; onça

vermelha *Felis concolor*; macacos diversos, capivara *Hydrochaeris hydrochaeris*; tatus diversos, gato-maracajá *Leopardus sp.*; lontra *Lontra longicaudis*; jabuti *Geochelone carbonaria*; jacu *Penélope jacquacu*; jacamim *Psophia viridis*; inambu galinha *Tinamus major*; jacutinga ou cujubim *Pipile jacutinga*; inambu azul *Tinamus tao*; inambu preto *Crypturellus cinereus*; arara vermelha *Ara chloroptera*; aracanga *Ara macao*; gavião real *Harpia harpyja*; pato selvagem *Cairina maschata*; saracura *Aramides cajanea*; mutum *Mitu mitu*; garça *Casmerodius albus*; maguari *Ardea cocoi*; urubus diversos, socó *Trigsoma limeatum*; maritaca *Ara severas*; jacaré *Jacaretinga jacaretina*; tracajá *Pondonermis unifilis*; e rãs de espécies variadas [...] (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 172).

Nos rios e igarapés que percorrem o interior da floresta, os *Kawahib* realizam pescarias com instrumentos ancestrais e apetrechos introduzidos no pós-contato. O pescado é consumido internamente no Coletivo, enfatizando-se que várias espécies são totalmente restritas, umas parcialmente restritas e estão vinculadas às temporalidades ritualísticas e ao beneplácito dos espíritos, enquanto outras são apreciadas o ano todo, de modo que se caracteriza nitidamente o exercício da ancestralidade cosmogônica.

[...] várias espécies de arraia, surubim *Pseudoplatystoma fasciatus*; curimatá ou curimbatá *Prochilodus sp.*; sarapó, poraquê ou peixe-elétrico *Gymnotus carapo L.*; traíra *Hoplias malabaricus*; tucunaré *Cichla monoculus*; acará *Geophagus brasiliensis*; cascudo *Hypostomus sp.*; bodó *Ancistrus sp.*; jatuarana ou matrinchã *Brycon melanopterus*; jeju ou quebra-galho *Hoplerythrinus unitaeniatus*; mandi *Plagioscion auratus*; lambari *Astyanax giton*; piau *Leporinus copeladii*; pacu *Piaractus mesopotamicus*; peixe-cachorro *Roeboides sp.*; piranha *Pygocentrus piraya*; urumara *Psophia viridis*; entre outras espécies [...] (ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 172).

5.3.2.4. Espaço de ação da produção: artesanato

O artesanato ou “insígnia” *Kawahib* é bastante representativo e possui característica específica e original, que confere enraizamento, pertença e conhecimento de sua identidade cosmogônica, e permite concretamente presentificar, representar e dar forma aos “marcadores territoriais”, por serem distintos a outros coletivos.

É no espaço de ação da produção do artesanato que se revela explicitamente as atribuições de trabalho em cada gênero, onde é de responsabilidade da mulher de produzir algumas “insígnias” - colares com dentes de animais, anéis de tucumã, e a incorporação de alguns materiais do não-indígena em outras formas simbólicas.

Aos homens é reservada a produção de cocares com penas de arara, gavião real, mutum e papagaio, instrumentos de caça e pesca, como arcos, flechas e

cestos para transportar principalmente alimentos, sendo essas construtores repletas de seres e não-seres que se realizam na fabricação de corpos.

Cada objeto artesanal produzido é portador de identidade cosmogônica própria que permite o reconhecimento entre esse coletivo e os demais coletivos. Há uma grande variação no quantitativo de produção dessas “insígnias” entre as aldeias, todavia é perceptível que os *Amondawa* produzem maior volume que os *Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*, inclusive como fonte de renda comercializam seus artesanatos nos municípios vizinhos à TIUEWW.

A confecção das insígnias *Kawahib* em geral é realizada por alguns divíduos detentores das técnicas, geralmente os mais idosos, mas observamos que alguns jovens estão aprendendo o ofício, sendo que cada “objeto” possui uma função particular - acondicionar e transportar alimentos, guardar penas, entre outras.

A confecção obedece a ritualidades, desde a escolha do material – ser e não-ser - a temporalidade em que os seres e não-seres dotados de espírito são coletados, o divíduo que possa coletá-lo e transportá-lo, os “instrumentos” que devem prepará-lo, até efetivamente quem poderá utilizá-lo, ou seja, de acordo com a cosmogonia e com os espíritos “donos” das metades.

No Coletivo *Kawahib* as “insígnias” atendem as manifestações dos rituais, principalmente os de passagem, e ainda as atividades desenvolvidas no cotidiano das aldeias, o que conduz a reflexão, que “na economia indígena é pouco difícil distinguir o que é utilidade e o que é manifestação artística. Em todos os objetos de trabalho, adornos rituais, vasilhames, há um tal trabalho, que não se trata apenas de instrumentos utilitários, mas de objetos de arte” (SILVA, 1995, p. 353).

As insígnias *Kawahib* são produzidas com vários seres e não-seres dotados de espíritos - fibras vegetais, colmo, caule, folhas e argila. Após a inserção na sociedade envolvente, algumas de suas produções foram abandonadas como pentes e painéis de barro, porque foram substituídas e adquiriram outras formas, significações e presentificações, portanto novas semantizações.

Trata-se de um processo “normal” de avizinhamo com a incorporação de materiais e instrumentos dos não-indígenas, e ao mesmo tempo representa, presentifica e manifesta mudanças comportamentais, psíquicas, sociais, tecnológicas, políticas, ambientais e econômicas e tecnológica, e, caracteriza-se como dependência de certos elementos da modernidade.

Essa percepção da realidade com ressignificação nas representações dos espaços de ação e das experiências socioespaciais permite a compreensão de que os trabalhos “artesanais” de cunho artístico-cultural-ritualística ou de utilização pelos *Kawahib* não foram abandonados em sua totalidade. Entretanto, outros foram substituídos possivelmente pelo grau de dificuldade em produzi-los e vincula-se a oferta de objetos industrializados que apresentam finalidades semelhantes.

As “insígnias” utilizadas pelos *Kawahib* em rituais, na guerra e na cotidianidade são importantes representações que qualificam o espaço de ação, expõem adequadamente as experiências socioespaciais e as caracterizam como “marcadores territoriais” em suas formas, representações e presentificações cosmogônicas. Sucintamente, apresentamos as “insígnias” encontradas nas várias aldeias, tais como:

[...] *kwgwawa* (pente), *arakyrywyga* (estojo de guardar penas), *nhaepepoa* (panela de barro), *takwara* (taquara para flecha), *kamadywa* (taboquinha ou acamajuba para flauta), *ywyrapara* (arco da flecha), *ywyrapahama* (corda do arco da flecha), *paratia* (amolador de flecha), *tikygyywa* ou *tike uba* (veneno para flecha), *nhumina* ou mina (estrepe – armadilha de caça), *towia* (machado de pedra), *ingwa* (pilão para triturar alimentos), *yawa* (cuia), *tataywa* (acender fogo), *panagwera*, *uruetéa*, *uriawaia*, *urutinga* e *urutipehawa* (cestarias), *tatapekuawa* (abanador de fogo), *tupawa* ou *indiawa* (rede de dormir), *tupaia* (cinturão), *mbokadywa* (palha para amarrar penas na flecha), *moiruna* (casca de tucumã para colar), *amanijju inimbo* (algodão para rede, colar e flecha), *eiraytya* (cola de resina), *nhumbiá* e *yrerúá* (flautas), *okyta* (esteio da maloca), *ipoa* (cipó para amarrar a casa), *ywyr* (embira ou envira para amarrar *tapiris*, cestos, entre outros) [...] (CARDOZO, 2002 *apud* ALMEIDA SILVA, 2007a, p. 174)⁷⁵.

A constatação permite refletir que mesmo com todas as adversidades e pressões, dentro de suas possibilidades os *Kawahib* procuram preservar e conservar seus valores, costumes, experiências socioespaciais, como permanência e pregnância cosmogônica, porque as “insígnias” transportam consigo a ideia de territorialidade, espacialidade, enraizamento, pertencimento e conhecimento, “marcadores territoriais”, formas, representações simbólicas e presentificações do modo de vida do coletivo como fenômeno identitário.

5.3.2.5. Espaço de ação: política associativista

A aproximação com a sociedade envolvente e detentora de outros mecanismos de organização socioespacial constituiu-se um grande encontro de sociedades, em que o estranhamento foi o principal fenômeno que aturdiu a vida dos

⁷⁵ Arimã-Ga ainda cita a *ylawa* (cumbuca para guardar alimentos e água).

Kawahib, e obrigou-os a se organizarem formalmente com vista à obtenção de seus direitos e se representarem politicamente frente aos novos desafios.

O contexto organizativo foi fomentado pela FUNAI e representativa e concretamente refere-se aos “marcadores estruturadores”, através do estabelecimento de objetivos que definem a representação político-associativa dos os *Kawahib Amondawa e Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã*:

- a. Promover coletivamente as atividades socioeconômicas – ou seja, sua inserção na sociedade não mais como de autossuficiência alimentar do coletivo, mas com possibilidades de comercializar seus produtos e obter algum recurso para atender suas necessidades;
- b. Promover a defesa do patrimônio territorial, ambiental e cultural dos *Kawahib* da TIUWW. Esse objetivo, os *Kawahib* realizavam antes mesmo do contato e na atualidade é reforçado com o apoio de órgãos governamentais e não-governamentais, cuja proteção se estende aos demais coletivos da referida TI;
- c. Defender os direitos e interesses dos *Kawahib* – essa uma das ações mais complexa, em virtude de sua dependência de outras pessoas e entidades, embora na atualidade estejam se preparando através da educação formal e aprendizado de informática para redigirem suas reivindicações junto aos Órgãos públicos e privados;
- d. Promover e desenvolver intercâmbios, projetos e convênios com instituições nacionais e internacionais, governamentais e não-governamentais – apresenta uma grande complexidade a exemplo do parágrafo anterior, principalmente no que se refere à execução e prestação de contas, pois ainda não possuem as técnicas necessárias.

Na consecução dessas estratégias, os *Kawahib* possuem duas organizações - Associação do Povo Indígena *Jupaú* da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau - APIJ-TIUEWW e Associação do Povo Indígena *Amondawa* – APIA – e observam que ocorreram grandes avanços, apesar de certos percalços institucionais e operativos. Várias atividades em parcerias com entidades governamentais e não-governamentais se realizam e contribuem para o fortalecimento por meio da valorização da cosmogonia, cultura e integridade territorial.

Várias ações importantes foram retomadas como as longas jornadas com a presença de crianças e jovens em reconhecimento ao território ancestral, entretanto não foram atingidos todos os objetivos, motivados por: a) uma articulação política que se apresente mais consistente e que previna em definitivo a invasão de seu território; b) a falta de sensibilidade por parte da sociedade envolvente; c) a dificuldade de inserir seus produtos no mercado regional e nacional, porque esses ainda não atingiram um padrão de qualidade considerável pelo mercado consumidor; d) a dificuldade de restabelecerem todas as aldeias antigas, que são referências como moradias, cemitérios, roças, além de proteção territorial.

As organizações sociais também são fóruns de debate e a democracia é um elemento de grande significado nas assembleias dos *Kawahib*. Em seu sentido mais amplo a democracia pauta nas decisões tomadas com a participação de todos os presentes, com direito a opinião e voto universal e aberto, incluindo crianças, entretanto para ser membro da diretoria das organizações é imprescindível que o indígena tenha no mínimo quinze anos e tenha constituído família.

Nas deliberações, no caso de empate, todos se retiram do recinto e fazem reuniões em separado, firmam alianças e estratégias para solucionar o impasse, posteriormente regressam todos e nova votação é realizada, se preciso for o ato é repetido inúmeras vezes até alcançar o consenso sobre a proposição. Um aspecto fundamental que remete ao passado e serve para a preservação da identidade cultural é que os não-indígenas casados com *Kawahib* não podem se manifestar com opiniões e tampouco pode ser votados ou votar.

As assembleias são de grande significado e também possuem forma e representação simbólica, porque constitui o momento especial da interação social, o encontro com parentes distantes, a confraternização e solidariedade entre o coletivo.

É nos bastidores desses eventos que: florescem os *moronguetá* através das histórias, aventuras e tragédias ocorridas em cada aldeia; lançam-se novos desafios para a permanência do coletivo; elaboram-se as estratégias no espaço de ação; trocam-se experiências socioespaciais obtidas cosmogonicamente; reafirmam os “marcadores territoriais”, a espacialidade e a territorialidade e; reanimam os espíritos e operacionalizam a vida.

Do ponto de vista de inserção política existem vários indivíduos exercendo atividades como professores, agentes de saúde indígena, agente de saneamento indígena, atividades de vigilância e fiscalização no interior da TIUEWW, assim como

no âmbito interno e externo participam do Plano de Gestão da Terra Indígena por meio de suas associações em parceria com IBAMA, FUNAI, SEDUC, FUNASA e entidades não-governamentais.

Essas parcerias apresentaram alguns avanços importantes, como: vigilância e fiscalização mais estruturadas; incremento nas áreas de saúde e educação; diversificação e melhoria da produção; comercialização solidária; incremento nutricional; entre outras. Porém, tais ações não são consideradas suficientes, principalmente em saúde, educação e comercialização.

PALAVRAS FINAIS

Numa era que parece caracterizar-se por uma crescente homogeneização, a questão da identidade cultural tem vindo a ganhar relevância, nomeadamente no âmbito dos estudos culturais. (HALL & DU GAY, 1997).

O presente trabalho ambicionou a compreensão teórica e empírica das formas, representações simbólicas e presentificações como constructo cosmogónico do Coletivo *Kawahib*, a partir de suas práticas no espaço de ação e experiências socioespaciais relacionando-as aos elementos e aos aspectos geradores dos “marcadores territoriais” e que auxiliam no entendimento identitário e no pertencimento coletivo.

As formas simbólicas, as representações, as presentificações e a pregnância das coletividades, por meio de sua cosmogonia, valores e simbologia, são elementos importantes das abordagens da Geografia Cultural, decorrendo desses e de outros fatores as explicações das identidades e territorialidades indígenas. Assim, a geografia indígena abre caminho para a apreensão e compreensão do “mundo”, do qual a Geografia Cultural não pode prescindir de suas contribuições como embasamento na realização de estudos com outros coletivos humanos.

Nossa opção teórica por Cassirer, é que este filósofo possui uma abordagem de análise próxima aos objetivos do presente estudo, ou seja, trata-se da análise interpretativa das formas simbólicas, em que essas morfologias atuam e geram representações, as quais se manifestam nos “marcadores territoriais”. Logo, a concepção situa-se no exercício das experiências e vivências do espaço de ação, nos quais os ritos, rituais, outros elementos e fenômenos também se presentificam e resultam em “objeto” específico com vários significados, inserido no contexto dos “marcadores”.

A outra opção deu-se por meio dos estudos de Henriques com os “marcadores territoriais”, cujos fundamentos encontram-se vinculados ao contexto empírico, visto que esta autora não desenvolve um conceito com *corpus* teórico como admite, mas parte do princípio das experiências observadas com coletivos africanos. Entendemos, porém que vários dos aspectos presentes em suas obras são valiosos, imprescindíveis e possibilitam o entendimento sobre outros coletivos humanos e divíduos em suas coletividades.

Desse modo, ampliamos as discussões dos “marcadores territoriais”, oferecendo um sentido teórico a eles, entrelaçando-os com as abordagens e perspectivas *cassirerianas* e de autores de outras áreas do conhecimento, pois na nossa compreensão sobre os coletivos indígenas são necessários os mais variados aportes teóricos.

Nesse contexto, a intersecção com outras áreas do conhecimento foram imprescindíveis para entender as múltiplas relações que incorporam os significados, as percepções, as vivências, a permanência, como cristalização teórica inserida na perspectiva geográfica, em que consideramos a cultura dos indivíduos e coletivos como indissolúvel à compreensão das distintas visões de mundo em suas formas, representações e presentificações.

Em nossa construção, entendemos que esses e outros conceitos serviram como aportes teóricos e não podem ser estudados de forma isolada, porque sua dimensão envolve aspectos objetivos, subjetivos, inter e intrassubjetivos que estão impregnados com pertencimento, enraizamento e conhecimento entre os mais diversos coletivos, através da pregnância cosmogônica com seus valores espirituais, morais e culturais, materializados nas experiências e vivências.

Ao situarmo-nos no contexto do universo das formas, das representações e das presentificações dos coletivos indígenas com suas múltiplas e inúmeras complexidades, constatamos que “aquilo” que se apresenta como aparência, devido à multiplicidade de significados, na realidade se revela com várias essências, cujo conteúdo objetivo e subjetivo, propicia outras leituras de mundo, além daquelas que compreendemos em nossa sociedade envolvente. Em tal aspecto, a proposição de vivenciar e compreender o Coletivo *Kawahib* não foi uma das tarefas das mais fáceis, dentro da temática mencionada, apesar das experiências anteriores com os indivíduos e coletivo em seu espaço de ação.

Uma das questões iniciais, como desafio, consistiu na “barreira” linguística que, de certo modo, foi superada com o apoio de grandes colaboradores do Coletivo *Kawahib*, o que proporcionou intensa satisfação ao pesquisador, justamente pelo reencontrar com os indivíduos, apreender novas experiências socioespaciais em suas formas, representações simbólicas e presentificações – a partir dos enunciados teóricos que permitiram as inter-relações com os aspectos empíricos, propiciando novos olhares e percepções.

Nesse processo, aprendemos grandes ensinamentos, pois no reencontrar-se e ser aceitos no coletivo, de certa maneira, através da convivência com os divíduos indígenas, estávamos também “fabricando” nosso corpo, desmistificando preconceitos de nossa carga cultural como sociedade envolvente. Ao situarmos à porta, atravessamos metaforicamente a ponte simbólica, e aos poucos encontramos o fio e o tecido que operacionalizam a vida.

Assim, resguardadas as proporções em sentirmo-nos como um deles, um pouco como os divíduos se situam em seu processo cosmogônico, pelo fato do estabelecimento de relações de confiança, ou como dizem “ser um parente” e em muitos momentos “ser um Apinagá”, de certo modo, encontramos no exercício de experimentar as vivências o fio condutor, a ponte e a porta que conduziram a uma dimensão para uma melhor compreensão do ser humano em suas múltiplas visões e sentidos de “mundo”.

Em tal sentido, a nossa angústia inicial foi superada, até porque os divíduos e o Coletivo *Kawahib* possuem o entendimento que o trabalho científico pode se tornar um grande aliado por divulgá-los, de modo a serem mais visíveis na sociedade envolvente. Desse modo, entendem que podem conquistar mais parceiros para suas causas cosmogônicas, o que inclui a territorialidade, a cultura e os “marcadores territoriais”.

O caminhar mostrou-nos que é possível entender a lógica da construção dos “marcadores territoriais” em suas formas, representações e presentificações, em que esses possibilitam a compreensão por meio do seu conteúdo e significado como fundamentais no estabelecimento de relações entre os divíduos e coletivos, sendo imprescindíveis à permanência e à pregnância cosmogônica, à memória, à defesa do espaço de ação e da territorialidade.

No contexto da simbologia indígena, as formas, as representações e as presentificações expressam a identidade cosmogônica como uma provedora de importantes e inestimáveis lições de que existe uma relação intrínseca de seres e não-seres investidos de espiritualidade que permitem não somente a fabricação de corpos, mas pleno de pregnância de valores, ética e respeito.

Entender os “marcadores territoriais” é uma tarefa que vai além da aparência, do formal, exigem convívio e introspecção na subjetividade, na espiritualidade, no abstrato, no simbólico, viver e transcender no espaço de ação situando-se nos meandros da experiência do *Outro* e de certa forma reencontrando

o *Outro Eu* que se encontra escondido em algum “caminho” dentro de cada um de *Nós*.

Os “marcadores territoriais” são importantes referenciais investidos de formas, representações e presentificações que possibilitam a permanência dos aspectos e dos fenômenos cosmogônicos – uma vez que eles são constituintes intrínsecos da cosmogonia em uma coletividade – e que estão “pregnados” na consciência e âmago dos indivíduos como “bússola” norteadora das experiências socioespaciais que contribui na operacionalização de seu modo de vida no espaço de ação.

Esses aspectos, em nossa avaliação, tornam-se imprescindíveis à medida que o indivíduo e a coletividade auferem as qualidades na construção da territorialidade e constitui-se, desse modo, em *antrotopia*, ou seja, como referencial antro-po-cosmogônico-cultural pleno de formas, representações simbólicas e presentificações que o situam no “microcosmo” e perante o “mundo”.

É por entendimento interpretativo de pregnância de outra cultura - que não a da sociedade envolvente - que discorremos em apresentá-la como “concretude” científica, mesmo sabendo pragmaticamente que essa tradução da subjetividade com seus sentidos, sentimentos e valores, por mais que se dedique e exige todo um esforço é muito pouco sua apreensão frente à experiência, à ancestralidade, à cosmogonialidade e à imemoriabilidade dos indivíduos que efetivamente carregam dentro de si o seu *Eu* e o *Outro Eu*.

Em nossa consciência, vislumbramos que os “marcadores territoriais” não resolverão nenhum problema dos indivíduos e suas coletividades, se antes não aprendermos a respeitar seu modo de vida com suas diferenças e compreensões de como concebem e interpretam o “mundo”. É entendermos que a diversidade é um importante caminho para apreendermos experiências, pois ao fazermos isso, através do simbólico também presentificamo-nos como seres e não-seres que se simbolizam e se relacionam objetiva e subjetivamente no “microcosmo”.

A Geografia, não somente é um caminho possível para a compreensão dos coletivos humanos em sua relação com seres e não-seres, mas como possibilidade de valorizar as experiências e vivências em sua multiplicidade objetiva e subjetiva estabelecidas na cotidianidade do espaço de ação.

Essa é a nossa contribuição, e nossa gratidão terna aos *Kawahib*.

REFERÊNCIAS

AGUILERA URQUIZA, A. H. **Sustentabilidade e Território** - Relação com a Educação Escolar Indígena. *In*: II Seminário Internacional: Fronteiras Étnico-Culturais e Fronteiras da Exclusão - Práticas Educativas num Contexto Intercultural, CD ROM. Campo Grande, 2006. Disponível em http://www.neppi.org/anais/textos/pdf/sustentabilidade_territorio_relacao_educacao_escolar.pdf, acesso em 01.02.2009.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. **Regiones de Refugio**: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América. México: Fondo de Cultura Económico, 1991.

ALMEIDA SILVA, Adnilson de. **Impactos Socioculturais em Populações Indígenas de Rondônia**: Estudo da Nação Jupaú. (Dissertação de Mestrado em Geografia). Porto Velho: PPGG/NCT/UNIR, 2007a.

_____. **Territorialidade e Identidade Cultural Indígena**: Breves comentários sobre o Povo Jupaú. Anais da XXV Semana de Geografia (Geografia 25 anos de Unir: A trajetória da Geografia em Rondônia no contexto da Amazônia Ocidental). Porto Velho: UNIR, 2007b.

_____. SILVA, J.C. **Restabelecimento da Maloca Yñamōrarikãgã**: um espaço de representação cultural do povo Jupaú. *In*: Anais do II Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações: espaços culturais: vivências, imaginações e representações/Instituto de Geociências, Mestrado em Geografia da UFBA, Departamento de Geografia da UFPR. Salvador: EDUFBA/NEER, 2007c. V. II ed. p. 1-17. Disponível também em <http://www.geografia.ufpr.br/neer/NEER-2>.

_____. GIL FILHO, S.F. & SILVA, J.C. **A territorialidade como construção do modo de vida e da identidade do povo indígena Jupaú**. *In*: Anais do III SIMPGEO Simpósio Paranaense de Pós-Graduação em Geografia. Ponta Grossa: UEPG, 2008. V. 1. p. 34-45.

AMORIM FILHO, O.B. **A evolução do pensamento geográfico e a fenomenologia**. *In*: Sociedade & Natureza, Uberlândia, 11 (21 e 22), 67-87, jan./dez. 1999.

_____. **A pluralidade da Geografia e a necessidade das abordagens culturais**. *In*: KÖZEL, S.; SILVA, J.C. & GIL FILHO, S.F. (Org.). **Da percepção e cognição à representação**: Reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 36-56.

ARHEM, K. **The cosmic food web**: human-nature relatedness in the northwest Amazon. *In*: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (Eds). **Nature and Society** – Anthropological perspectives. London and New York: Routledge, 1996. p. 185-204.

AZEVEDO, T. **O cotidiano e seus ritos**: praia, namoro e ciclos de vida. Recife: Massangana, 2004.

BACHELARD, G. **A Poética do Espaço**. 5ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1957].

BARBOSA, N.B.H. **Exploração e Levantamento dos Rios Anari e Machadinho**. Publicação nº 48, Anexo 2, Comissão das Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional/CNPI, 1945.

BARRONCAS, F.P. **Relatório de Viagem de Inspeção aos Índios do Rio Madeira**. Manaus: SPI, 1941.

BARTH, F. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias de etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BASTOS, A. S. *et. all.* **Amazônia: territorialidade rondoniense - uma visão geográfica dos seus reflexos para indígenas e não-indígenas** In: I Simpósio Nacional de Geografia Política, Território e Poder (I Geosimpósio). Curitiba: UNICURITIBA/UFPR, 2009. V.I. p.1 - 16

BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. (Trad. GAMA, J. S.). Lisboa: Edições 70. 1988 [1889].

_____. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1896].

_____. **Cartas, conferências e outros escritos**. (Trad. SILVA, F. L.). São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1984 [1903].

BETTEGA, M.L. **O casamento como manifestação de uma cultura: o caso de Nova Palmira**. (Dissertação de Mestrado). Caxias do Sul: UCS, 2007.

BOAS, F. **Antropologia cultural**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **Anthropology**. In: SELIGMAN, E.R.A (Ed.). *Encyclopaedia of the Social Sciences*, v. 2. New York: MacMillan, 1930, p.73-110.

BONNEMAISON, J. **Voyage autour du territoire**. *L'Espace Géographique*, nº 4. Doin, 8, Place de l'Odéon. Paris: Université Paris VI, 1981. p. 249-262.

_____. & CAMBRÉZY, L. **Le lien territorial: entre frontières et Identités**. *Géographies et Cultures (Le Territoire)* nº 20. Paris: L'Harmattan - CNRS, 1996. p. 7-18.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 2ª ed. São Paulo: T.A. Queiroz/EDUSP, 1987.

BRACCO, R. **Desarrollo Cultural y Evolución Ambiental en la Región Este de Uruguay**. In: *Ediciones del Quinto Centenario*. Montevideo: Universidade de la República, 1999, pp. 43-73.

BRANDÃO, C.H. **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BROWN, C.B. & LIDSTONE, W. **Fifteen Thousand Miles on the Amazon and its Tributaries**. London: Edward Stanford, 1978.

BUTT COLSON, A. & ARMELLADA, F.C. **An amerindian derivation for latin american creole illnesses, and their treatment**. Nº 17(17). Social Science and Medicine, 1983. p. 1229-1248.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. **Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral**. Revista Antropológicas, nº 9, vol. 16(2), p. 9-40. Recife: UFPE, 2005.

CARDOZO, I.B. **Levantamento EtnoHistórico da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau**. In: KANINDÉ. **Diagnóstico Etnoambiental Uru-Eu-Wau-Wau**. CARDOZO, I.B. (org.). Porto Velho: Kanindé, 2002.

CASSIRER, E. **Linguagem e mito**. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992 [1925].

_____. **A filosofia das formas simbólicas**. Vol. I. A linguagem. (Trad. M. Fleischer). São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1926].

_____. **A filosofia das formas simbólicas**. Vol. II. O pensamento mítico. (Trad. C. Cavalcanti). São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1926].

_____. **The Philosophy of symbolic forms**. Vol. III. The Phenomenology of Knowledge. New Haven: Yale University Press, 1953-1957 [1929].

_____. **Las ciencias de la cultura**. 2ª ed. (Trad. ROCES, W). México: Fondo de Cultura Económica, 2005 [1942].

_____. **Antropología Filosófica: Introdução a uma filosofia de la cultura**. 5ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1968 [1944].

_____. **Uma chave para a natureza do homem: o símbolo**. In: CASSIRER, E. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Mestre Jou, 1978 [1944].

_____. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994 [1944].

_____. **O Mito do Estado**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976 [1946].

_____. **Indivíduo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento**. Buenos Aires: Emecé, 2005 [1951].

_____. **Esencia y efecto del concepto de símbolo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1975 [1956]

_____. *In*: DELACROIX, H. *et al* (orgs). **Psicología del lenguaje**. Buenos Aires: Paidós, 1960.

CAVALCANTI, M.C. **Um olhar metateórico e metametodológico em linguística aplicada: implicações éticas e políticas**. *In*: LOPES, L.P. M (org). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008. p. 233-252.

_____. & CÉSAR, A.L. **Repensando questões sobre o conceito de língua na pesquisa aplicada realizada em contextos de minorias linguísticas no Brasil**. Comunicação apresentada no VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra: Universidade de Coimbra, 16-18/09/2004.

CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A. **Dicionário de Símbolos**. Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 12^a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

CIRLOT, J.E. **Diccionario de símbolos**. 12^a ed. Madrid: Siruela, 2007 [1958].

CLAVAL, P. **Mythes, ordre des valeurs et espace, ou deconstruction et Geographie**. Université de Paris-Sorbonne, 2000. (Texto inédito, no prelo).

_____. **A geografia cultural**. 2^a ed. Florianópolis: Ed. UFSC, 2001.

CORRÊA, R.L. & ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

COSGROVE, D. **Towards a critical cultural geography: problems of theory**. *Antipode*, 15, 1, p.11-13, 1983.

_____. **Mundos de significados: Geografia Cultural e imaginação**. *In*: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (orgs.). **Geografia Cultural: um século**. Vol. 2. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000. p. 33-60.

_____. & JACKSON, P. **Novos rumos da Geografia Cultural**. *In*: CORRÊA, R.L. & ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

COSTA, A.F. **A pesquisa de terreno em Sociologia**. *In*: ALMEIDA, J.F. & PINTO, J.M. **A investigação nas ciências sociais**. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

COSTA, M.A. **Relato de uma Expedição de Contato de Contato Indigenista**. Goiânia: IGPA-UCG, 1980.

COSTA, R.C. **Etnoconhecimento, propriedade intelectual e mercado na Amazônia brasileira**. *THULE. Rivista italiana di studi americanistici*, v. 20/21, p. 1-2, 2006.

CRAIG, N.B. **Recollections of an Ill-Fated Expedition to the Headwaters of the Madeira River in Brazil**. London: V.B. Lippincott, 1907.

CRANE, D. **Invisible colleagues**: diffusion of knowledge in scientific communities. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.

CRUZ, S.V. **Reconstituição da História Ancestral**: Memória Oral dos Oro-Towati. *In*: KANINDÉ. **Diagnóstico Etnoambiental Uru-Eu-Wau-Wau**. 2º vol. CARDOZO, I.B. (org.). Porto Velho: Kanindé, 2002.

DELANEY, D. **Territory**: a short introduction. Malden: Blackwell, 2005.

DESCOLA, P. **Societies of nature and the nature of society**. *In*: Kuper, A. (ed.). *Conceptualizing society*. London: Routledge, 1992, p. 107-126.

DOMINGUES, J. M. **Criatividade Social, Subjetividade Coletiva e a Modernidade Brasileira Contemporânea**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 1999.

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**. Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu. (Col. *Perspectivas do Homem*, n.º 39). Lisboa: Edições 70, 1991 [1966]

DUBUISSON, D. **Mythologie du XXe Siècle**. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1969].

_____. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ELIADE, M. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIAS, N. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. (Trad. Ruy Jurgman). 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 1v. [1939].

_____. **O Processo Civilizador**: Formação do Estado e Civilização. (Trad. Ruy Jurgman). 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a, 2v. [1939].

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Nuer Religion**. Oxford University Press, 1956.

FARIA, I.F. **Território e territorialidades indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: Ed. Universidade Federal do Amazonas, 2003.

FONSECA, J.S. **Viagens ao redor do Brasil**. 1875-1878. Vol. I. Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro, SC, 1980. Vol. I. Rio de Janeiro, 1981.

FRANKE, I.L. **Principais usos e serviços de árvores e arbustos promissores que ocorrem em pastagens no Estado do Acre**. Comunicado Técnico nº 106. Rio Branco: EMBRAPA, 1999, p. 1-6.

FREITAS, D.R.C. (org.). **Ximbokwaxijan Ikwaxijara Uru Eu Wau Wau** (Cartilha). Porto Velho: JOCUM/SEDUC, 2008.

FREITAS, J.G. “Os Índios Parintintin”. *Journal de la Société des Americanistes de Paris. Nouvelle Série*, nº 17. Paris: SAP, 1925. p. 67-73.

_____. **Relatório encaminhado ao Diretor do SPI Sr. Dr. José Bezerra Cavalcanti, pelo inspetor Bento Pereira de Lemos referente às atividades da IR 1 no exercício de 1930** (filme 33, planilha 396, p. 02-12). Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1930.

FUNARI, P.P. **Cultura Popular na Antiguidade Clássica**. São Paulo: Contexto, 1996. (Col. Repensando a História).

GALLOIS, D.T. **Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?** In: RICARDO, F. (org.) **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GALVÃO, E. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Col. Estudos brasileiros, v. 29. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GARNELO, L. & MENDES DOS SANTOS. **A ciência contemporânea e o conhecimento indígena**. In: VAL, A.L. & MENDES DOS SANTOS, G. (orgs). GEEA: Grupo de Estudos Estratégicos Amazônicos. TOMO II (Recursos Pesqueiros: uma análise conjuntural. A ciência contemporânea e o conhecimento indígena. Doenças tropicais: uma abordagem amazônica). Manaus: INPA, 2009. p. 65-114.

GARVEY, W.D. **Communication: the essence of science**. Oxford: Pegamon, 1979.

GAUDITANO, R. **A'UWÊ UPTABI ZA'RI** (Raízes do povo Xavante). São Paulo: Prefeitura de São Paulo/CEF, 2003.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1983.

_____. **O saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2004.

GIL, A.C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1999.

GLOBO. **Tribo transforma os integrantes em ‘crocodilos’**. <http://fantastico.globo.com/Jornalismo/FANT/0,,MUL1294670-15605,00.html>. Acesso em 08.09.2009.

GOMBRICH, E.H. **Arte e ilusão**. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica. Madrid: Editorial Debate, 2003.

GROENTHUYSEN, B. **Antropologia Filosófica**. Lisboa: Editorial Presença, 1998 [1953].

GUÉNON, R. **L'Homme et son devenir selon le Vêdânta**. Paris: Editions Traditionnelles, 2004 [1931].

GUSDORF, G. **Tratado de Metafísica**. São Paulo: Ed. Nacional, 1960.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, S. & DU GAY, P. (Eds). *Question of cultural identity*. Londres: Thousand Oakes/Nova Deli: Sage Publications, 1997.

HARVEY, D. **A condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 1993.

HATZFELD, H. **As raízes da religião**: tradição-ritual-valores. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

HENLEY, P. “Los E’ñepa”. *In*: J. Lizot (org.). **Los aborígenes de Venezuela**. V. III. Caracas: Fundación La Salle-Monte Ávila Editores, 1988. p. 215-311.

HENRIQUES, I.C. **Interférence du religieux dans l’organisation du commerce em Angola (XIX^e)**: L’invention Religieuse en Afrique. (Dir. J.P. Chrétien). Paris: Kartala, 1993. p. 133-151.

_____. **Commerce et chagement em Angola au XIX^e siècle**. Imbangala et Tshokwe face à la modernité. 2. vol. Paris: L’Harmattan, 1995.

_____. **Comércio e empresários africanos em Angola na 2^a metade do século XIX**. *In*: HENRIQUES, I.C. **Economia Global e Gestão**. Lisboa: ISCTE, 1996. p. 55-74.

_____. **Tempos africanos, leituras portuguesas**. Tentativa de sistematização. *In*: Actas do Seminário “Encontro de Povos e Culturas em Angola”. Lisboa e Luanda: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997. p. 479-499.

_____. **L’urbanisation commerciale em Angola au XIX^e siècle**. *In*: Universo urbanístico português 1415-1822. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998a. p. 313-330.

_____. **Espaços e Cidades em Moçambique**. (Catálogo da Exposição). Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998b.

_____. **As fronteiras dos espíritos na África Central**. *In*: FARINHA, A.D.; CARREIRA, J.N. & SERRÃO, V. **Uma vida em História**. Estudos em homenagem a António Borges Coelho. Lisboa: Editorial Caminho, 1998c. p. 539-558.

_____. **A sociedade colonial em África**. Ideologias, hierarquias, quotidianos. *In*: BETHENCOURT, F. & CHAUDHURI, K. **História da Expansão Portuguesa**. Vol. 5. Lisboa, Círculo de Leitores, 1999. p. 216-274.

_____. **Comércio e organização do espaço (c. 1870-1950)**. *In*: Actas da III Reunião Internacional de História de África – A África e a instalação do sistema

colonial, 1885-1930. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000. p. 71-90.

_____. **A (falsa) passagem de escravo a indígena.** *In:* MATOS, S.C. (coord.). **As crises em Portugal nos séculos XIX e XX.** Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002. p. 81-97.

_____. **Território e Identidade:** o desmantelamento da terra africana e a construção da Angola colonial (c.1872-c1926). Sumário pormenorizado. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2003. p. 1-27.

_____. **O pássaro do Mel.** Estudos de história africana. Lisboa: Edições Colibri, 2003a.

_____. **Território e Identidade:** a Construção da Angola Colonial. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2004.

HINELLS, J.R. (Org.) **Dicionário das Religiões.** São Paulo: Cultrix, 1995.

HOEBEL, E.A. & FROST, E.L. **Antropologia Cultural e Social.** 7ª ed. São Paulo: Cultrix, 2005 [1976].

HOFSTEDE, G. **Cultures and Organizations:** Softwares of the Mind. Maidenhead: McGraw-Hill, 1991.

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Quissange>. Acessado em 10.01.2010.

http://www.amazonia.org.br/fotografias/detalhe.cfm?id=187247&cat=id98&subcat_id=543 Acessado em 10.03.2010

HUGO, V. **Os Desbravadores.** Vol. 1 e 2. 3ª ed. Porto Velho: Edição do Autor, 1998 [1959].

HURLEY, J. **Itarãna (pedra falsa):** Lendas, mythos, itarãnas e folk-lore amazonicos. Separata do Vol. IX. Belém: Revista do Instituto Historico e Geographico do Pará/Off. Graphics do Instituto D. Macedo Costa, 1934.

ISA. **Interesses minerários em terras indígenas na Amazônia Legal brasileira.** RICARDO, F. (Org). Doc. nº 06. São Paulo/Brasília: Instituto SocioAmbiental, 1999.

JUNG, C.G. **Símbolos da transformação:** Análise dos prelúdios de uma esquizofrenia. Petrópolis: Vozes, 1986 [1952].

KADUSHIN, C. **Networks and circles in the production of culture.** *In:* PETERSON, R. A. (Ed.). **The production of culture.** Beverly Hills: Sage, 1976. p.107-123.

KANINDÉ. **Diagnóstico Etnoambiental Uru-Eu-Wau-Wau.** CARDOZO, I.B. (org.). Porto Velho: Kanindé, 2002.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997 [1781].

KRACKE, W.H. 1978. **Force and Persuasion**. Leadership in an Amazonian Society. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978.

_____. **Kagwahiv Moieties**: form without function? *In*: KENSINGER, K. M. (org.). *Marriage Practices in Lowland South America*, pp. 99-124. Chicago: Ed. Urbana, University of Illinois Press, 1984a.

_____. **Ivaga'nga, Mbahira'nga e Anhang**: gente do céu, gente das pedras e demônios das matas (espaço cosmológico e dualidade na cosmologia Kagwahiv). Comunicação apresentada no Grupo de Trabalho Cosmologia Tupi. Brasília: XVI Reunião da ABA, 1984b.

_____. **A posição histórica dos Parintintin na evolução das culturas Tupi-Guarani**. Trabalho apresentado no Encontro Internacional sobre as Línguas e Culturas dos Povos Tupi. Laboratório de Línguas Indígenas, Instituto Linguístico, UNB em 06/10/2004. Brasília: UNB, 2005.

KOZEL, S. **As representações no geográfico**. *In*: MENDONÇA, F. & KOZEL, S. (orgs). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. Curitiba: Ed. UFPR, 2004. p. 215-232.

KUROVSKI, A. **Anfitriões Guerreiros**: um estudo sobre rivalidades e generosidade nos Kagwahiva Parintintin. (Dissertação de mestrado). Curitiba: PPGAS/UFPR, 2005.

_____. **Distantes e próximos**: um estudo sobre as metades exogâmicas Kagwahiva Parintintin. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 61-83, jan./jun. 2009.

LANGER, S. **Sentimento e forma**. São Paulo: Perspectiva, 2006 [1953].

_____. **Mind**: An essay on human feeling (3 vols.). Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1967-1985.

_____. **Filosofia em nova chave**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004 [1942].

LARAIA, R.B. **Cultura**: um conceito antropológico. 22ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008 [1986].

LASMAR, C. **De volta ao lago de leite**: gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

LATOURETTE, B. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Trad. de C. A. Mota de Souza. São Paulo: EDUCS, 2004.

_____. **Por uma antropologia do centro** (entrevista do autor à revista). *Mana* 10(2), pp. 397-414, 2004a.

_____. **Reassembling the social: An Introduction to Actor-Network-Theory**. New York: Oxford University Press, 2005.

LEENHARDT, M. **“J’ai um Corps: le nom et la personnalité”**. *In*: LEENHARDT, M. **Gens de la Grande Terre**. Paris: Gallimard, 1937.

_____. **La Persona a les Societats Primitives**. Barcelona: Icaria, 1995.

_____. **Do Kamo: la persona y el mito em el mundo melanesio**. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1997.

LEONEL, M. **Etnodicéia Uruéu-au-au**. São Paulo: Edusp/IAMA/FAPESP, 1995.

LEVINHO, J.C. **Parintintin**. Série: Índios do Brasil, Brasília (1): 1-15. 1990.

LÉVI-STRAUSS, C. **The Tupi Kawahib**. *In*: J. Steward (org.). **Handbook of South American Indians**. Vol. III: 288-305. Washington: Bureau of American Ethnology, Bulletin, 1948.

_____. **“Tribes of the Right Bank of the Guaporé River”**. *In*: **Handbook of South American Indians**. Vol. III: 371-379. Washington: Smithsonian Institution, 1948a.

_____. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1955].

_____. **Documents Tupi-Kawahib**. *In*: *Miscellanea Paul Rivet, Octagenario Dicata II*. México, 1958, p. 323-338.

_____. **O pensamento Selvagem**. 8ª ed. Campinas: Papyrus, 1989 [1962].

LÉVY-BRÜHL, L. **“Indiferencia de la Mentalidad Primitiva a las Causas Mediatas”**. *In*: LÉVY-BRÜHL, L. **La Mentalidad Primitiva**. Buenos Aires: Ed. Lemienten, 1957, pp. 35-55.

_____. **El Alma Primitiva**. Barcelona: Ed. Península, 2003.

LOEFFLER-DELACHAUX, M. **Le Symbolisme des contes de Fées**. Paris: Arche, 1949.

LÓPEZ, E. **Noções de Corporalidade e Pessoa entre os Jodĩ**. Rio de Janeiro: MANA 12(2), 2006. p. 359-388.

LÓPEZ, J.M. **El fósil que no guía y la formación de los sitios arqueológicos costeros**. *In*: CONSES, M. *et alli*. **Arqueología del Uruguay**. Montivideo: editorial Surcos. 1995. pp. 92-104.

_____. **Las estructuras tumulares (Cerritos) del litoral Atlántico Uruguayo**. Montividéu: Latin American Antiquity, 2001, N° 3, p. 231-255.

_____. & PIZZORNO, G. **Arqueología de las Tierras Bajas de la Cuenca de la Laguna Merín.** Uruguay. 2002, Internet. <http://www.uruciencias.com/Suple01/arqueologia01.htm>

_____. & MORENO, F. **Estructuras monticulares y aprovisionamiento de materias primas líticas en el Este de Uruguay.** In: MAZZANTIN, D *et alli.* **Del Mar a los salitrales.** Mar del Plata. Universidad Nacional de Mar del Plata. 2002. p. 251–262.

LORENZER, A. **Bases para uma teoria de La socialización.** Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

MALCHER, J.M.G. **Índios.** Grau de integração na comunidade nacional, grupo linguístico, localização. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1964.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MATTA, R.A. **Ensaio de antropologia estrutural.** Petrópolis: Vozes, 1973.

MAUÉS, R.H. **A ilha encantada:** medicina e xamanismo. 18ª ed. Belém: UFPA, 1990.

MENDES DOS SANTOS, G. **Da cultura à natureza** – um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe. (Tese de doutorado). São Paulo: USP, 2006.

_____. & SANTOS, G.M.. **Homens, peixes e espíritos:** a pesca ritual dos Enawene-Nawe. Ano 8, nº 14. Campo Grande: UCDB/NEPPI/Revista Tellus, 2008. p. 39-59.

MENÉNDEZ, M.A. **Chronica dos povos gentios que habitavam e habitam os dilatados sertões que existem entre os rios da Madeira e dos Topajozes.** Obra mui minuciosa com onze ilustrações e uma charta ethnographica ou uma contribuição para a etnohistória da área Tapajós-Madeira. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: FLCH/USP, 1981.

_____. **Os Kawahiwa Tenharim.** Uma contribuição ao estudo dos Tupi Centrais. (Tese de doutorado). São Paulo: FLCH/USP, 1989.

MUMFORD, L. **A cidade na história:** Suas origens, transformações e perspectivas. São Paulo: Martins Fontes, 1991 [1961]

MUSSO, P. **Communiquer demain.** Paris: Éditions de l'Aube, 1994

_____. **Genèse et Critique de la Notion de Réseau.** In: Parrochia, D. (sous la direction) **Penser les Réseaux.** Seyssel: Ed. Champ Vallon, 2001

NIMUENDAJÚ, C. **The Cawahib, Parintintin and their neighbors**. In: STEWARD, J. (org.). **Handbook of South American Indians**. Vol. III. New York: Cooper Square Publishers Inc, 1963 [1948]. p. 283-298.

_____. **Mapa EtnoHistórico de Curt Nimuendajú**. Rio de Janeiro, IBGE: 1981.

_____. **Os índios Parintintin do rio Madeira**. In: NIMUENDAJÚ, Curt. **Textos Indigenistas**. São Paulo: Loyola, 1978 [1924]. p. 46-110.

NUNES PEREIRA, M. **Experiências e estórias de Baíra** – o grande burlão. 4ª ed. Revista. Manaus: Academia Amazonense de Letras/Governo do Estado do Amazonas e Editora Valer, 2007 [1944].

ORICO, O. **Mitos ameríndios e credences amazônicas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Instituto Nacional do Livro-MEC, 1975.

ORLANDI, E. P. **Discurso e texto**. Formulação e circulação dos sentidos. Campinas: Pontes, 2001.

OVERING, J. **El yo consciente, la vida de los deseos y el apego a las costumbres: una teoría piarua de la práctica**. In: C. Alès e J. Chiappino (orgs.). **Caminos cruzados**. Paris e Mérida: IRD Éditions/ULA GRIAL, 2003. p. 273-292.

PAIVA, J.O. **RUPIGWARA**: o índio kawahib e o conhecimento ativo nas diversas áreas de consciência. (Tese de Doutorado). São Paulo: USP/Instituto de Psicologia, 2005.

PEGGION, E.A. **Forma e Função**. Uma Etnografia do sistema de parentesco Tenharim (Kagwahív-AM). Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 1996.

_____. **Relações em perpétuo desequilíbrio**: a organização dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia. (Tese de Doutorado). São Paulo: FLCH/DA/PPGAS/USP, 2005.

PINKAS, J. **“O Alto Madeira”**. Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro, N° 3. Rio de Janeiro: SGRJ, 1887. p. 292-302.

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias de etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PRICE, D.J.S. **O desenvolvimento da ciência**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1979.

RAFFESTIN, Claude. **Répères pour une théorie de la territorialité humaine**. In: DUPUY, Gabriel et alli. **Reseaux territoriaux**. Caen: Paradigme, 1988.

RAMOS, A.R. **Sociedades indígenas**. São Paulo, Ática, 1986.

REALE, M. **O Homem e seus horizontes**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

RODRIGUES, A.D.I. **Línguas Brasileiras**. Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

RONDON, C.M.S. **Conferências – 1915** (Teatro Phenix). Publicação nº 42. Rio de Janeiro: Tipographia Jornal do Comércio, 1916.

_____. **Índios do Brasil**. Do Centro, Noroeste e Sul de Mato Grosso. Tribos do Sul de Mato Grosso. Vol. I. Nº 97. Rio de Janeiro: MA/CNPI, 1946.

_____. **Índios do Brasil**. Das cabeceiras do rio Xingu, dos rios Araguaia e Oiapoque. Vol. II. Rio de Janeiro: MA/CNPI, 1953.

_____. FARIA, J.B. **Glossário Geral das Tribos Silvícolas de Mato Grosso e outras da Amazônia e do Norte do Brasil**. Publicação nº 76, da Comissão Rondon, Anexo nº 5. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional/CNPI, 1948.

SACK, Robert. **Human territoriality**. Theory and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

SAHLINS, M. "**O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica**: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)". *Mana Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v.3, nº 1, UFRJ, 1997. p. 41-73

_____. "**O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica**: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". *Mana Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v.3, nº 2, UFRJ, 1997a. p. 103-150.

_____. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003 [1985].

SAHR, W-D.G.J. **Signos e EspaçoMundos – A Semiótica da Espacialização na Geografia Cultural**. *In*: KOZEL, S.; SILVA, J.C. & GIL FILHO, S.F. (Org.). **Da percepção e cognição à representação**: Reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 57-79.

SALGUEIRO, T.B. **Paisagem e Geografia**. *Finisterra*, XXXVI, 72, 2001, p. 37-53.

SAMPAIO, W.B.A. **Estudo comparativo entre línguas Tupi-Kagwahib**. (Dissertação de mestrado). Campinas: IEL/UNICAMP, 1996.

_____. **As línguas Tupi-Kawahib**: um estudo sistemático e filogenético. (Tese de doutorado). Porto Velho: PPGL/UNIR, 2001.

_____. & SILVA, V. **Os povos indígenas de Rondônia**: contribuições para a compreensão de sua cultura e de sua história. Porto Velho: EDUFRO, 1997.

_____. & SILVA, E.D. **Um estudo mitológico nas narrativas orais do povo Amondawa**: contribuições para com a reavivamentação da cultura tradicional através da educação escolarizada. Porto Velho: UNIR, 1999.

SANT'ANNA, P.A. **Uma contribuição para a discussão sobre as imagens psíquicas no contexto da Psicologia Analítica**. 16(3). USP: Psicologia, 2005. p. 15-44.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. 3ª ed. São Paulo: Ed. Pedagógica/EDUSP, 1974.

SCHECHNER, R. **Performance Theory**. 2ª ed. London-New York: Routledge. 1988.

SCHNEIDER, D.M. **American Kinship: a cultural account**. New Jersey: Prentice Hall. Cliffs, 1968.

SEEGER, A. & VIVEIROS DE CASTRO, E. **Terras e territórios indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SEEMANN, J. **Em busca do lugar de Franz Boas na Geografia Cultural**. Espaço e Cultura, UERJ, RJ, nº. 19-20, p. 7-21, jan./dez-2005.

SEGALEN, M. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SIEGEL, A. W. & WHITE, S.H. **The Development of Spatial Representations of Large-scale Environments**. In: H. W. Reese (ed.) **Advances in Child Development and Behavior**. v. 10, p. 9-55. New York: Academic Press, 1975.

SILVA, J. A. F. **Economia de Subsistência e Projetos de Desenvolvimento Econômico em Áreas Indígenas**. In: SILVA, A.L. & GRUPIONI, L.D.B. (orgs.). **A Temática Indígena na Escola**. 2ª ed. Brasília: MEC, MARI, UNESCO, 1995, V, p. 341-361.

SILVA, J.C. **Cuniã: Mito e Lugar**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Departamento de Geografia/FFLCH-USP, 1994.

SILVA, L.O. **Fronteira e Identidade Nacional**. In: Anais do V Congresso Brasileiro de História Econômica e 6ª Conferência Internacional de História de Empresas. Caxambu-MG: ABPHE, 2003. Disponível em http://www.abphe.org.br/congresso2003/Textos/Abphe_2003_101.pdf. Acessado em 10.01.2010.

SILVA, O.F.F. **Exploração e levantamento do Rio Jamari**. Relatório para a Comissão Rondon – 1911. Rio de Janeiro: Papelaria Macedo, 1920.

SILVA, R. H. A. & SOUZA, C.S. **Múltiplas cidades: entre morros e asfaltos**. In: GUIMARÃES, C; VAZ, P. B.; SILVA, R.H.A; FRANCA, V.(org.) **Imagens do Brasil: modos de ver, modos de conviver**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

SILVA, V. **Mbokuaxian – uma leitura etnográfica da escola Amondawa**. (Dissertação de mestrado). Recife: Departamento de Ciências Sociais/CFCH/UFPE, 2000.

_____. SAMPAIO, W.B.A & MIOTELLO, V. **Mitos Amondawa**. Porto Velho: EDUFRO, 2004.

SILVA MONTERREY, N. **La percepción ye'kwana del entorno natural**. Nº 7. Scientia Guianae, 1997. p. 65-84.

SIMMEL, G. **A ponte e a porta**. (Trad. Simone Maldonado.). Revista Política e Trabalho nº 12. João Pessoa: PPGS-UFPB, 1996, p. 10-14 [1909].

SOUZA, F.B. **Lembranças e Curiosidades do Valle do Amazonas**. Pará: Futuro, 1873; Rio de Janeiro: Comissão do Madeira/Typ. Nacional, 1875.

SPIX, J.B. Von & Martius, C.F.P. **Viagem pelo Brasil**. Vol. 3 Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

STRATHERN, M. **O Gênero da Dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

TEDESCO, J.C. **Nas cercanias da memória**: temporalidade, experiência e narração. Passo Fundo: UFP; Caxias do Sul: EDUCS, 2004.

TERENA, M. **O futuro das populações indígenas na sociedade brasileira**. In: RATTNER, H.(Org.). **Brasil no limiar do Século XXI**: Alternativas para a Construção de uma Sociedade Sustentável. São Paulo: EDUSP, 2008. p. 158-182.

TRIVIÑOS, A.N.S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1992.

TURNER, F.J. **The Frontier in American History**. New York: Robert E. Krieger Publishing Company, 1976

TURNER, V. **O processo ritual** – estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **Are there universal of performance in myth, ritual and drama**. In: TURNER, V. **By Means of Performance**: intercultural studies of theatre and ritual. Cambridge: Press syndicate of University of Cambridge. 1990.

TYLOR, E. **Primitive Culture**. London: John Mursay & CO [1958, New York: Harper Torchbooks] [1871].

URU-EU-WAU-WAU, Boropó (org.). **Invasão na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau**. Aldeia Alto Jarú, sd.

VAN GENNEP, A. **Os rituais de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

VILAÇA, A. **Chronically unstable bodies**: reflections on Amazonian corporalities. Journal of the Royal Anthropological Institute, n. 11, p. 445-464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. **Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu**: os Yawalapíti. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/ Museu Nacional do Índio, 1977.

_____. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana e alguns aspectos do pensamento Yawalapíti (Alto Xingu)**: classificações e transformações In:

OLIVEIRA FILHO (Org.). **Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

_____. **Atualização e contra-efetuação do virtual**: o processo do parentesco. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 2ª ed. São Paulo: Cosac & Naify. 2006, p. 401-456. [2002]. Publicado também em: Ilha. Revista de Antropologia. Vol. 2, nº 1, Florianópolis: UFSC, 2002.

_____. **O nativo relativo**. Rio de Janeiro, MANA 8(1), 2002a. p. 113-148.

_____. **A natureza em pessoa**: sobre outras práticas de conhecimento. Encontro "Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro". Manaus: Instituto Socioambiental/Fundação Vitória Amazônica, 2007. p. 1-14.

WAGLEY, C. **Cultural influences on population**: A comparison of two Tupi tribes. *In*: GROSS, D.R. (ed) Peoples and cultures of native South América. Garden City, New York: Doubleday/The Natural History Press, 1973.

_____. **Lágrimas de boas vindas**. Os índios Tapirapé do Brasil Central. Belo Horizonte: Itatiaia / São Paulo: EDUSP, 1988 [1977].

WHITE, L.A. **The symbol**: The origin and basis of human behavior. *In*: Morbel, Lennings e Smith (orgs). Reading of Antropology. New York: McGraw-Hill Book Co. [Ed. Bras. *In*: CARDOSO, F.H. & IANNI, O. Homem e sociedade: leituras básicas de sociologia geral. 5ª ed. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1970 [1955].

_____. **O Conceito de Sistemas Culturais** - Como Compreender Tribos e Nações. Trad. Áurea Weissenberg. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WHITEHEAD, N. **Dark shamans, kanaima and the poetics of violent death**. Dirham and Londres: Duke University Press, 2002.

WUNENBURGUER, J.J. **Imagination géographique et psycho-géographie**. *In*: DEWITTE, J. & NYS, P. (dir.). **Lire l'espace**. Colection Recueil. Bruxelles: Éditions OUSIA, 1996. p. 399-414.