

**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA TERRA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM GEOGRAFIA**

CRISTIANE DE ALMEIDA ANASTASSIOY

**AMONDAWA: UMA ANÁLISE SOBRE OS
MARCADORES TERRITORIAIS LINGUÍSTICOS**

**PORTO VELHO - RO
2013**

**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA TERRA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM GEOGRAFIA**

CRISTIANE DE ALMEIDA ANASTASSIOY

**AMONDAWA: UMA ANÁLISE SOBRE OS
MARCADORES TERRITORIAIS LINGUÍSTICOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia, Núcleo de Ciências Exatas e da Terra, Departamento de Geografia, da Fundação Universidade Federal de Rondônia, como parte dos requisitos para obtenção do Título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva

**PORTO VELHO - RO
2013**

FICHA CATALOGRÁFICA
BIBLIOTECA PROF. ROBERTO DUARTE PIRES

A534a

Anastassiou, Cristiane de Almeida.

Amondawa: Uma Análise sobre os Marcadores Territoriais
Linguísticos. / Cristiane de Almeida Anastassiou, 2013.
110f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva.

Dissertação (Mestrado em Geografia) – Fundação
Universidade Federal de Rondônia, Departamento de
Geografia, Porto Velho, Rondônia, 2013.

1. Amondawa. 2. Narrativas míticas. 3. Marcadores territoriais
linguísticos. 4. Rondônia. I. Fundação Universidade Federal de
Rondônia. Mestrado em Geografia. II. Título

CDU: 911.3(=87)

Bibliotecário responsável: Ricardo Luis Lins Guimarães CRB 15-688


MESTRADO EM GEOGRAFIA - UNIR
A Amazônia e Políticas de Gestão Territorial

PPGG

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE
FEDERAL DE RONDÔNIA



NÚCLEO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA TERRA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM GEOGRAFIA

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

CRISTIANE DE ALMEIDA ANASTASSIOY

A Banca de defesa de Mestrado presidida pelo orientador Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva e constituída pelos examinadores Profa. Dra. Maria das Graças Silva Nascimento Silva e Prof. Dr. Antônio Carlos Maciel, reuniu-se no dia 03 de outubro de 2013, às 10h na sala de aula Josué de Castro, Prédio do Mestrado em Geografia, sito no Campus Universitário José Ribeiro Filho, para avaliar a Dissertação de Mestrado intitulada "AMONDAWA: UMA ANÁLISE SOBRE OS MARCADORES TERRITORAIS LINGUÍSTICOS", da mestranda Cristiane de Almeida Anastassioy, matrícula 201210515. Após a explanação da mestranda, e sua arguição pela Banca Examinadora, a referida dissertação foi avaliada e de acordo com as normas estabelecidas pelo Regimento do Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia foi considerada APROVADA COM LOUVOR. Conforme determinação do Colegiado do Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia, a candidata tem o prazo de até 90 (noventa) dias, a contar desta data, para realizar as correções sugeridas pela banca e entregar as cópias definitivas de sua dissertação.

Porto Velho, 03 de outubro de 2013.


Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva
Orientador


Profa. Dra. Maria das Graças Silva Nascimento Silva
Examinadora


Prof. Dr. Antônio Carlos Maciel
Examinador

“A realidade física parece retroceder na medida em que avança a atividade simbólica do homem. No lugar de tratar as coisas mesmas, o homem está, em certo sentido, conversando consigo mesmo. Está envolto de tal modo em formas linguísticas, em imagens artísticas, em símbolos míticos ou em ritos religiosos, que não pode ver ou conhecer nada se não for pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma, tanto na esfera teórica quanto na prática. Contudo, o homem vive em um mundo de fatos brutos ou de acordo com suas necessidades e desejos imediatos. Vive mais bem na névoa de emoções imaginárias, entre esperanças e temores, em suas fantasias e sonhos.”

Ernst Cassirer

Às minhas pequenas e preciosas filhas:

Emanuelle Cristine & Alice Lus, que está a caminho...

Ao meu lindo, amado e dedicado esposo, Diego Lus.

À minha família, presente em todas as minhas conquistas.

Ao povo Amondawa que, bravamente, luta por suas tradições culturais.

AGRADECIMENTOS

Aos Amondawa, agradeço a oportunidade de adentrar, cientificamente, em seus aspectos culturais e territoriais, que representam verdadeiras lições de vida.

A Kanindé – Associação de Defesa Etnoambiental, Associação do Povo Indígena Jupaú da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau - APIJ-TIUEWW, Associação do Povo Indígena Amondawa - APIA, Fundação Nacional do Índio - FUNAI, que disponibilizaram documentos bibliográficos para a construção dessa dissertação.

Ao meu orientador, Adnilson Almeida Silva, pela paciência e apoio constante nos momentos de incertezas quanto ao desenvolvimento deste estudo. Pela sua fundamental contribuição, sem a qual não teríamos realizado este trabalho.

À docente Wany Sampaio, por todo o suporte teórico a este trabalho e por ser fonte de inspiração acadêmica aos professores, alunos e profissionais que se interessam pela temática indígena.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia pelo incentivo, dedicação e profissionalismo às questões geográficas e culturais, em especial, à professora Maria das Graças Silva Nascimento Silva e Josué da Costa Silva.

À Turma 2012, representada pelas companheiras Rosalina Dias e Telma Ferreira, pela amizade e solidariedade ao longo dessa caminhada.

Aos companheiros Emílio Sarde, Kelli Carvalho, Sheila Castro e Quéssia Amorim, do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Modo de Vida e Culturas Amazônicas – GEPCULTURA, pela amizade e pelos conhecimentos compartilhados.

Ao professor Antônio Carlos Maciel, pela leitura, contribuição e ajustes ao texto final dessa dissertação.

Ao Grupo de Pesquisa em Línguas e Culturas Indígenas, pelas descobertas e iniciação à pesquisa científica.

Às amigas leais e confidentes, Aline Wrege e Jaqueline Prestes, por participarem de mais uma etapa de minha vida.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico por apoiar a realização dessa pesquisa.

À Universidade Federal de Rondônia, pela oportunidade de crescimento acadêmico e profissional.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Foto 1: Cachoeira do Rio Cautário.....	40
Foto 2: Parque Nacional dos Pacaás Novos.....	41
Foto 3: Macaco sem cabeça – alimento das araras.....	52
Foto 4: Arara entre os Amondawa.....	53
Foto 5: Arara no Espaço Doméstico.....	53
Foto 6: Pintura Facial – Homem Amondawa.....	66
Foto 7: Pintura Facial – Mulher Amondawa.....	66
Foto 8: Preparação para o Yrerua.....	92
Foto 9: Cacique Amondawa entoando canto tradicional.....	96
Foto 10: Celebração Yrerua.....	97
Mapa 1. Rondônia – Localização da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau.....	34
Figura 1. Síntese de representação com base em Cassirer.....	25
Figura 2. Fluxograma – Etapas da Pesquisa.....	32
Figura 3. O Céu	78
Figura 4. O Índio e o Branco.....	82
Figura 5 A origem da Lua.....	87
Figura 6. Divisão do Dia e da Noite em Amondawa.....	91

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Atribuição de Trabalho Amondawa.....	50
Quadro 2: Utilização da Matéria-Prima.....	57
Quadro 3: Demonstrativo Armas Indígenas.....	64
Quadro 4: Denominações do Grupo Amondawa.....	71
Quadro 5: Tradução do Calendário Amondawa.....	91

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

- APIA** - Associação do Povo Indígena Amondawa
- CEL** – Centro de Estudos da Linguagem
- CNPq** - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
- CNS** - Conselho Nacional de Saúde
- 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
- NED** – Núcleo de Educação
- PIBIC**- Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
- POLONOROESTE** - Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil
- PPGG** – Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia
- SEDAM** - Secretária de Estado de Desenvolvimento Ambiental
- SIVAM** - Sistema de Vigilância da Amazônia
- SIPAM** - Sistema de Proteção da Amazônia
- TIUEWW** - Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau
- TI** – Terra Indígena
- UNIR** – Universidade Federal de Rondônia

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo geral analisar os marcadores territoriais linguísticos do povo Amondawa, a partir de suas narrativas míticas e orais numa perspectiva etnogeográfica. A base conceitual filosófica parte dos princípios das formas simbólicas desenvolvidas por Ernst Cassirer, que permite uma aproximação com outras áreas de conhecimento como a Geografia Cultural e a Linguística. Essa abordagem interdisciplinar é fundamental para a compreensão dos aspectos territoriais do povo Amondawa, o que inclui as dimensões socioeconômicas, ambientais e culturais. O trabalho foi construído por meio da pesquisa bibliográfica e documental. As análises das narrativas míticas foram extraídas do banco de dados do Grupo de Pesquisa em Línguas e Culturas Indígenas, Centro de Estudos da Linguagem, da Universidade Federal de Rondônia. A problemática deste estudo está em relacionar a linguagem com a geografia, uma vez que aquela por essência é metafórica e incapaz de descrever as coisas diretamente, sendo estabelecida por signos e significados. Já a geografia tem em sua linguagem uma relação de apropriação e de poder sob os fenômenos naturais. Assim, há uma transformação do espaço natural para o espaço geográfico, que é projetado, adaptado e modificado pela sociedade. O fio condutor dessas duas linguagens se dá por meio das formas de descrição simbólica de Cassirer, pois se baseia em informações etnográficas. Portanto, primeiramente, o sentido simbólico deve ser natural, e deve ser explicado como sendo a verdade, unindo-se com a realidade. O simbolismo, como descrição linguística não é só uma relação natural entre o ser e o não-ser, é o momento em que há uma relação de identidade, é a manifestação do ser, é a fala, é o momento do desvelamento do ser. Tais desdobramentos cabem perfeitamente aos estudos relacionados à temática indígena e podem contribuir significativamente para o entendimento das culturas. Os Amondawa vivem na região central de Rondônia, na área indígena Uru-Eu-Wau-Wau. A língua está classificada no Tronco Tupi, Família Tupi-Guarani, Grupo Tupi Kawahib. Atualmente, o coletivo indígena conta com cerca de cem pessoas, entre jovens e crianças. Todos são falantes de sua língua materna e também se comunicam em português. Seus primeiros contatos com a sociedade não-indígena datam de 1981.

PALAVRAS-CHAVE: Amondawa. Narrativas Míticas. Marcadores Territoriais Linguísticos. Rondônia.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyse the linguistic territorial markers Amondawa folk, from their mythical and oral narratives in an ethnogeographic perspective. The conceptual philosophical basis is based on the principles of symbolic forms developed by Ernst Cassirer, which allows an approach to other areas of knowledge such as the Cultural and Linguistic Geography. This interdisciplinary approach is essential for understanding the spatial aspects of the Amondawa folk, which includes the socioeconomic, environmental and cultural dimensions. The work was constructed by literature and documents. Analyses of mythical narratives were extracted from the database of the Research Group on Indigenous Languages and Cultures, Centre for Language Studies, Federal University of Rondônia. The problem of this study is to relate the language to geography, since that in essence is metaphorical and unable to describe things directly, being established by signs and meanings. The geography has in its language a relationship of ownership and power over natural phenomena. Thus, there is a transformation of the countryside to the geographic space, which is designed, adapted and modified by society. The common thread of these two languages is through forms of symbolic description of Cassirer, because it is based on ethnographic information. Therefore, first, the symbolic meaning should be natural and explained as being the truth, teaming up with reality. The symbolism as linguistic description is not only a natural relationship between being and non-being, is the moment that there is a relation of identity, it is the manifestation of being, speech, is the time of unveiling of being. These developments fit perfectly to studies related to indigenous issues and can contribute significantly to the understanding of cultures. The Amondawa live in central Rondônia, in the indigenous Uru-Eu-Wau-Wau. The language is classified in Trunk Tupi, Tupi-Guarani family, Tupi Kawahib Group. Currently, the collective indigenous has about a hundred people, including young people and children. They are all speakers of their native language and also speak Portuguese. Their first contact with non-indigenous society is dated from 1981.

KEY WORDS: Amondawa. Mythical narratives. Territorial Linguistic markers. Rondônia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
CAPÍTULO I – Abordagem Fenomenológica: Fundamentos Teórico-Metodológicos.....	22
1.1. Cassirer e sua Teoria da Cultura.....	22
1.2. Entre Linguagens e Culturas – Abordagem Fenomenológica das Formas Simbólicas.....	23
1.3. Representação Mítica em Cassirer.....	28
1.4. Marcadores Territoriais Linguísticos.....	29
1.5. Procedimentos Metodológicos.....	30
CAPÍTULO II - A Territorialidade/Espacialidade do Povo Amondawa....	33
2.2. Localização da Área Indígena.....	34
2.2.1. Extensão.....	35
2.2.2. Quem são os Amondawa?.....	36
2.2.3. Autodenominação – Amondawa ou Envuga?.....	39
3 Etno-História.....	42
3.1. Breve Resgate Histórico.....	42
3.3.2. A Aldeia: Organização Socioespacial.....	45
3.3.3. Escola Amondawa – Extensão da Casa.....	47
4. Aspectos Socioeconômicos.....	48
4.1. Organização Econômica – Atribuição do Trabalho.....	48
4.2. Recursos Advindos da Floresta.....	51
4.2.1. A Caça.....	52
4.2.2. A Pesca.....	54
4.2.3. Frutos Silvestres.....	56
4.2.4. Utilização da Matéria-Prima.....	57
5. Agricultura de Subsistência.....	58
5.1. Distribuição dos Produtos.....	59
CAPÍTULO III – Aspectos Socioculturais.....	62
3.1. O Artesanato e as Armas.....	62
3.1.1. Armas Indígenas.....	64
3.2. A Pintura Corporal.....	65
3.2.1. O Cunho Mitológico da Pintura Corporal.....	66
3.3. Ritual da Menina-Moça.....	69
3.4. Os Nomes Amondawa.....	70
3.5. Ritos Funerários.....	75
CAPÍTULO IV – Narrativas Míticas do Povo Amondawa: Análise dos Marcadores Territoriais Linguísticos.....	77
4.1. Narrativa Mítica 1: “O Céu”.....	78
4.2. Narrativa Mítica 2: “O Índio e o Branco”.....	82
4.3. Narrativa Mítica 3: “A Origem da Lua”.....	87
4.4. Narrativa Mítica 4: “Yrerua (Taboca)”.....	92
4.5. Narrativa Mítica 5: Tapyia (Maloca).....	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	105
REFERÊNCIAS.....	108

APRESENTAÇÃO

O envolvimento e interesse pelos estudos e pesquisas relacionados à questão indígena deu-se desde a época da graduação em Letras com experiência adquirida no Grupo de Pesquisa de Línguas e Culturas Indígenas, da Universidade Federal de Rondônia, como bolsista/PIBIC/UNIR/CNPq, no período de 2003 a 2006, com os seguintes temas: “Estudo Descritivo Analítico dos Eventos de Movimento da Língua Uru-Eu-Wau-Wau, Dialeto Amondawa” e “Espaço, Movimento e Metáfora em Amondawa”, ambos coordenados pela Profa. Dra. Wany Sampaio, do Departamento de Línguas Vernáculas/NED/UNIR em parceria com a Universidade de Portsmouth (Inglaterra) e financiamento da União Européia.

Os projetos em epígrafe se inserem nas áreas de tipologia linguística e metáfora conceptual. No primeiro projeto descrevi e analisei os processos de gramaticalização e lexicalização dos eventos de movimento em Amondawa, obtendo resultados relevantes para a tipologia de línguas. Já no segundo, a investigação se deu através dos mapeamentos metafóricos em que o domínio de origem é o espaço e as construções linguísticas relevantes são construções de eventos de movimento.

A participação no grupo de pesquisa foi de suma importância para meu desenvolvimento enquanto pesquisadora, pois tive a oportunidade de aprender os procedimentos teóricos e metodológicos de uma pesquisa científica. Além disso, apresentei os resultados da pesquisa em vários congressos e seminários nacionais e internacionais.

No período de 2003 a 2006 houve treinamento em coleta, transcrição e análise de dados linguísticos, estudos sobre a escrita e vocabulário Amondawa, para atuação em campo. Posteriormente, foi realizada a seleção e análise dos dados coletados, bem como a elaboração de relatórios, artigos e resumos expandidos.

Contudo, a experiência mais gratificante foi o trabalho *in loco*, onde tive a oportunidade de conhecer um pouco da cultura e organização dos Amondawa. Ao todo foram quatro encontros, intercalados no período de três

anos. Ficávamos cerca de uma semana, prazo máximo de liberação da FUNAI, para observação e aplicação dos protocolos linguísticos.

Ao término de meu curso de graduação fiquei com a sensação de trabalho incompleto, pois queria dar continuidade aos estudos com os Amondawa. Mas, no momento precisava, desesperadamente, me estabilizar profissionalmente. Afinal, já tinha dedicado quatro anos de total exclusividade ao curso de Letras. Então, decidi focar em concursos públicos. Essa fase de minha vida foi alcançada em julho de 2008, quando retornei a Universidade Federal de Rondônia como servidora do quadro permanente. Ufa! Mais uma etapa concluída. Agora, minha prioridade era o mestrado. Pensei: *vou me dedicar ao mestrado e futuramente ao doutorado!* No entanto, eis que o destino me conduziu por outros caminhos. Em 2009, tornei-me mãe de primeira viagem... Mais uma vez, o mestrado ficou para depois. Acredito que foi melhor assim, pois nesse período amadureci a ideia e tive certeza: *quero o Mestrado!* Então, esse passou a ser meu foco principal. O início dessa jornada aconteceu em 2011, quando fiz a seleção para o Mestrado em Geografia. Isso mesmo, Geografia. Mas, tal escolha, não significa que deixei para trás meu curso de Letras, pelo contrário, resolvi fazer a junção da Geografia, da Linguística e da Filosofia. E, aqui estou eu com a pesquisa: **“Amondawa: Uma Análise sobre os Marcadores Territoriais Linguísticos”**.

Agora, descreverei a descoberta de um novo olhar, enquanto pesquisadora na área de Geografia e a relação de minha pesquisa com as disciplinas cursadas no Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia - PPGG.

Primeiramente, destaco que no início do semestre tive a sensação de estar vivendo na Caverna¹. Explico-me: a geografia, dentre outras características, proporcionou-me uma nova direção. Meu olhar de pesquisadora voltou-se para um universo que não conhecia, pois, francamente, o que aprendemos nas séries iniciais e no segundo grau não condiz com a realidade geográfica. A descoberta desta Geografia, desconhecida por mim, se deu na disciplina *Epistemologia da Geografia*, ministrada pelo Prof. Dr. Josué

¹ O Mito da Caverna, também conhecido como alegoria da caverna, prisioneiros da caverna ou parábola da caverna, foi escrito pelo filósofo grego Platão e encontra-se na obra intitulada no Livro VII de A República. Trata-se da exemplificação de como podemos nos libertar da condição de escuridão que nos aprisiona através da luz da verdade, onde Platão discute sobre teoria do conhecimento, linguagem e educação na formação do Estado ideal.

da Costa Silva, que com muita calma e simplicidade “jorrou” teorias e mais teorias sobre a relação do homem com o espaço, sua vivência e percepção com o lugar. Abriu-se, então, um novo horizonte, pois já não importava tanto a extensão do rio, por exemplo, mas sim a vivência do homem com o rio, ou seja, a relação homem-sociedade. Entendi que a nossa relação com a natureza é de apropriação, diferentemente do indígena e do ribeirinho. Assim, destaco que a disciplina foi essencial não somente pelo conhecimento das correntes geográficas, mas também pela aplicabilidade de suas categorias.

A segunda disciplina cursada foi *Geografia e Gênero*, ministrada pela Profa. Dra. Maria das Graças Silva Nascimento Silva, que trabalhou com as Novas Espacialidades a partir das Relações Sociais de Gênero; As contribuições das Geografias Feministas para Ciência Geográfica; As Dinâmicas nas Relações Sociais de Gênero nas Políticas Públicas, no Mercado de Trabalho, nas Comunicações e na Religião; O Empoderamento das Mulheres e Gênero e Geração nos Espaços Urbanos e Rurais. Parafraseando Oswaldo Bueno, a docente mostrou com muito profissionalismo e credibilidade que à Geografia cabe o estudo de “*Todos os Mundos Possíveis*”.

A Terceira disciplina *Populações Amazônicas e Sustentabilidade*, ministrada pelo Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva, meu orientador, foi vital para o aprofundamento das questões indígenas, culturais e, principalmente, sobre os marcadores territoriais. A partir da disciplina infere-se, sinteticamente, que a territorialidade é tudo aquilo que o cidadão carrega consigo... Aquilo que é mais importante para eles.

A última disciplina cursada *Geografia das Representações*, ofertada pelo Doutorado Inter-Institucional em Geografia – DINTER UFPR-UNIR, ministrada pelo Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho desmistificou vários conceitos, por isso, proporcionou vários questionamentos e direcionamentos em relação ao meu projeto de pesquisa. Um deles diz respeito a própria Geografia das Representações, pois sob o ponto de vista estrutural não existe a Geografia das Representações e sim o uso das representações na Geografia, como a Cultural.

Paralelo as disciplinas houve, ainda, a participação com apresentação de trabalho em Congressos Nacionais e Internacionais, bem como a publicação

em revista científica. Enfim, todas as disciplinas e produções contribuíram para a fundamentação teórica e metodológica desta dissertação.

O objetivo principal desta dissertação é analisar os “marcadores territoriais linguísticos” do Povo Amondawa, a partir de suas narrativas míticas e orais numa perspectiva etnogeográfica.

A justificativa para este trabalho centra-se no fato de que qualquer grupo social humano é um universo completo de conhecimentos, integrado com fortes ligações com o meio em que se desenvolveu. Assim, o conhecimento das línguas indígenas, e, através delas, o conhecimento da experiência e do conhecimento acumulados pelos povos que as falam é de valor cultural e social inestimáveis, o que possibilita a compreensão da etnogeografia a partir de suas narrativas, cujo conteúdo entrelaça-se na perspectiva da linguagem simbólica.

Já a problemática desta pesquisa está em relacionar a linguagem com a geografia, uma vez que aquela por essência é metafórica, sendo estabelecida por signos e significados. Já a geografia tem em sua linguagem uma relação de apropriação e de poder sob os fenômenos naturais. Assim, há uma transformação do espaço natural para o espaço geográfico, que é projetado, adaptado e modificado pela sociedade. O fio condutor dessas duas linguagens se dá por meio das formas de descrição simbólica de Cassirer, pois se baseia em informações etnográficas. Portanto, primeiramente, o sentido simbólico deve ser natural, e deve ser explicado como sendo a verdade, unindo-se com a realidade. O simbolismo, como descrição linguística não é só uma relação natural entre o ser e o não-ser, é o momento em que há uma relação de identidade, é a manifestação do ser, é a fala, é o momento do desvelamento do ser. Tais desdobramentos cabem perfeitamente aos estudos relacionados à temática indígena e podem contribuir significativamente para o entendimento das culturas.

Destacamos que ao estudar uma temática indígena é preciso se “despir” de qualquer juízo de valor e direcionar um olhar diferenciado, atento, minucioso e reflexivo, pois se trata de outra cultura, outros valores e, principalmente, outras linguagens. É preciso, portanto, percepção de mundo.

Assim, numa abordagem interdisciplinar (Geografia Cultural, Linguística e Filosofia) analisamos as narrativas míticas e orais do povo Amondawa, buscando aprofundar e/ou confirmar os estudos relacionados, especificamente, aos “marcadores territoriais linguísticos”, de Almeida Silva (2010).

Vale ressaltar que a problemática acerca dos “marcadores territoriais” foi levantada, inicialmente, por Isabel Castro Henriques, que não teorizou, mas sim realizou algumas conjecturas, a partir de outros postulados teóricos, inclusive com classificação hierárquica (HENRIQUES 2004; ALMEIDA SILVA, 2010, p. 112-113).

A discussão do tema em tela foi estudada e ampliada por Almeida Silva (2010), que não só trabalhou com as subcategorias de “marcadores territoriais” (vivos, simbólicos, fabricados, históricos, funcionais e musicais), propostos por Henriques, mas também com a inserção de outros marcadores sendo eles: linguístico, cosmogônico ou mitoritualísticopsíquico-espiritual, perceptivovisualsensorial, estéticocorporal e estruturadores.

Sendo os marcadores territoriais linguísticos nosso foco, buscamos compreender, através das narrativas míticas e orais, os modos de vida e os aspectos territoriais do povo Amondawa nas dimensões socioeconômicas, ambientais e culturais. Para tanto, utilizamos nesta pesquisa a abordagem fenomenológica, fundamentada nas formas simbólicas de Ernst Cassirer, especificamente as obras *Linguagem e Mito* e *Ensaio sobre o Homem*.

O procedimento técnico utilizado nesta pesquisa é de base bibliográfica e documental, baseada 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 outras.

Esta dissertação está organizada em quatro capítulos: no primeiro - *Abordagem Fenomenológica: Fundamentos Teórico-Methodológicos* - apresentamos a base teórica e descrevemos os procedimentos metodológicos utilizados nessa pesquisa, perpassando pelos conceitos da filosofia das formas simbólicas de Cassirer, especificamente o que diz respeito às representações de linguagem e mito, além do conceito de Marcadores Territoriais Linguísticos, de Almeida Silva (2010).

No capítulo dois - *A territorialidade/espacialidade do Povo Amondawa* - descrevemos a organização socioeconômica e ambiental do coletivo, enfocando a atribuição do trabalho e os recursos advindos da natureza, tais como: a pesca, a caça, a coleta de frutos silvestres e de matérias-primas, o manejo do solo – a agricultura e o sistema de distribuição dos produtos.

O capítulo três – *Aspectos Socioculturais* – refere-se aos aspectos culturais, artesanato, confecção de instrumentos para caça e pesca, pintura facial e corporal, ritual de passagem, denominações Amondawa e os ritos funerários, características imprescindíveis para a compreensão da cosmogonia Amondawa.

No capítulo quatro - *Narrativas míticas do povo Amondawa: Análise dos Marcadores Territoriais Linguísticos* - analisamos as representações míticas e destacamos os principais “marcadores territoriais lingüísticos”.

Nas Considerações finais – apresentamos uma síntese dos resultados obtidos, bem como destacamos as contribuições desta pesquisa para outros estudos ou áreas de conhecimento.

Por último, listamos as referências que tornaram possível o desenvolvimento e aprofundamento do tema.

CAPÍTULO I

Abordagem Fenomenológica: Fundamentos Teórico-Metodológicos

O geógrafo estuda as relações entre o homem e o ambiente, e entre os homens, através da descrição dos conjuntos de ferramentas usadas, da língua falada e dos discursos. (Paul Claval)

A fundamentação teórica desta dissertação está pautada na abordagem fenomenológica das formas simbólicas de Ernst Cassirer, abordagem essa que permitiu a discussão, através das narrativas míticas e orais, dos modos de vida e dos aspectos territoriais do povo Amondawa, nas dimensões socioeconômicas, ambientais e culturais.

A proposta deste estudo, portanto, é interdisciplinar (Geografia Cultural, Linguística e Filosofia) e visa analisar os Marcadores Territoriais Linguísticos do povo Amondawa, a partir de uma perspectiva etnogeográfica, entendida como Geografia Indígena.

Nos itens a seguir, apresentamos o conceito da filosofia das formas simbólicas de Cassirer, especificamente o que diz respeito às representações de linguagem e mito e o conceito de *Marcadores Territoriais Linguísticos*, de Almeida Silva (2010), além do fluxograma referente aos procedimentos metodológicos adotados nessa pesquisa.

1.1. Cassirer e sua teoria da cultura

Ernst Cassirer (1874-1945), filósofo alemão, se destacou pelo profundo interesse nas pesquisas histórico-culturais. Dentre suas obras a mais conhecida é *Filosofia das Formas Simbólicas* editada em 03 volumes

(Linguagem, Pensamento Mítico e Fenomenologia do Reconhecimento) é, segundo comentário do próprio autor, uma fenomenologia do conhecimento. Na ampla acepção usada por Cassirer, o termo conhecimento não se aplica apenas ao entendimento científico e à explicação teórica, mas se refere a toda atividade espiritual em que “edificamos um ‘mundo’ na sua configuração característica, na sua ordem e no seu ‘ser-assim’...” Deste modo são analisadas, ao lado da função do pensamento científico, as funções da morfologia linguística, mítico-religiosa e artística, cada qual diversa e cada qual instaurando mundos diversos.

Neste contexto, toda teoria de Cassirer está baseada na linguagem, por isso suas contribuições filosóficas tem sido importantes meios para discussão e abordagens sobre questões relacionadas à linguagem, mitos, espiritualidade, entre outros estudos interpretativos.

Destacamos, ainda, que o sistema *cassireriano* é uma opção viável na pesquisa em Geografia Cultural e como exemplo citamos a tese de doutorado Territorialidades e Identidade do Coletivo Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia, de Almeida Silva (2010), na qual a teorização sobre a territorialidade indígena tem um profícuo diálogo com a teoria das formas simbólicas de Cassirer (GIL FILHO, 2012).

A presença de Cassirer, também, é inegável nas entrelinhas das obras de seus contemporâneos como Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss, George Bataille, Jaques Derrida, Hans Blumenberg, Erwin Panofsky e Jaques Lacan.

Na atualidade, o pensamento de Cassirer encontra-se no modo como Pierre Bourdieu, sociólogo contemporâneo de grande vigência no pensamento Francês, apropriou-se do conceito de simbólico e também Gilbert Durand ao trabalhar as formações simbólicas (MOURA, 2000).

1.2. Entre Linguagens e Culturas – Abordagem Fenomenológica das Formas Simbólicas

A língua é a chave principal que nos permite conhecer todo o universo cultural de um povo. Logo, a cultura de um povo pode ser identificada pelo

conjunto das experiências e desafios que ele sofre. Consequentemente, a língua, bem como a cultura, vai sendo moldada ao longo do tempo e repassada de geração a geração.

Depreendemos, então, que qualquer grupo social humano representa um universo completo de conhecimentos integrados, com fortes ligações com o meio em que se desenvolveu:

(...) a cultura também está assentada numa base geográfica, pois é provável que só ocorra comunicação regular e compartilhada entre pessoas que ocupam uma área comum (...) uma cultura passa a se difundir quando os que a compartilham se deslocam, ou quando sua correspondente esfera de comunicação, e os símbolos aí incluídos, prevalecem sobre os de outras culturas em novos territórios (...) (WAGNER & MIKESSELL, 2003, p. 20).

A língua, então, como meio essencial da comunicação humana, é obviamente um componente crucial de qualquer cultura, que por sua vez, é fortemente afetada por outros aspectos de uma cultura.

Assim, a abordagem cultural em Geografia não consiste em apreender o fato cultural nele mesmo, mas em definir territórios reveladores de **etnias e culturas**.

Neste contexto, inserimos a análise das formas simbólicas de Cassirer, nas quais o discurso humano está sustentado 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 (ALMEIDA SILVA, 2010).

A linguagem para Cassirer está relacionada às apreensões que cada pessoa concebe a partir do seu espaço de ação, assim cada linguagem é a apreensão do próprio mundo. Para o autor, diferentes tipos de linguagens, comportam diferentes estruturas de ideias e pensamentos:

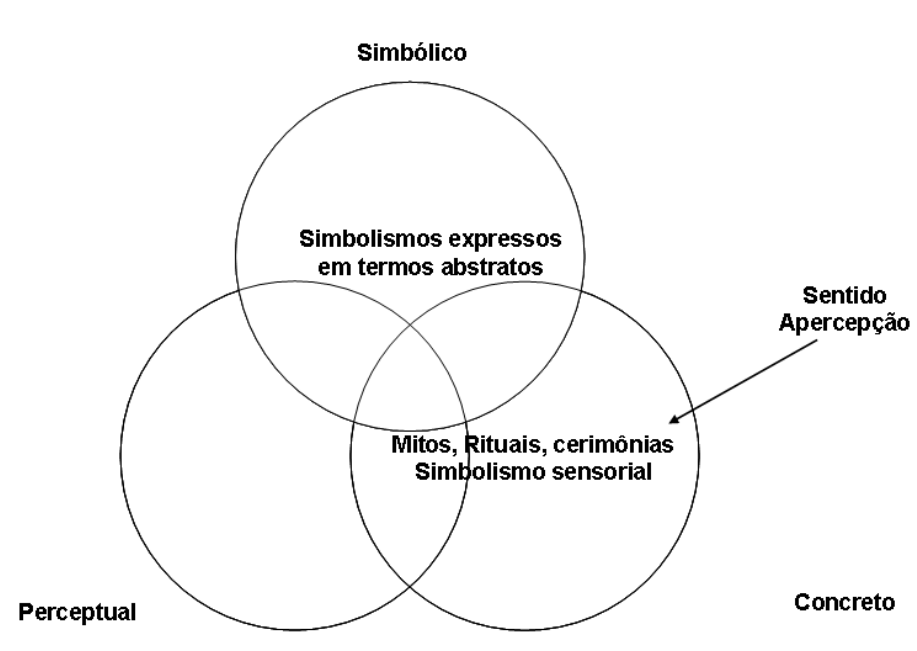
Somos nós que plasmamos o mundo com nossa atividade simbólica, somos nós que criamos e fazemos mundos em nossas experiências. Logo, a criação do mito, da religião, da linguagem, da arte, da história são todos símbolos, que nos realizam como seres humanos e somos nós que engendramos esses mundos, criando significados baseados

em nossas experiências, dentro de uma estrutura social e cultural (CASSIRER, 1994, p. 01 [1944]).

Em outras palavras, o ser humano ao adquirir os símbolos e representações de linguagem, produz cultura que se mostra distinta das demais culturas.

De acordo com Almeida Silva (2010), 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.

Síntese de representação com base em Cassirer



Fonte: Almeida Silva (2010)

Figura 1: Síntese de representação com base em Cassirer

A base fundamental da fenomenologia de Cassirer, portanto, é que a consciência humana é simbólica por natureza. Desse modo podemos inferir que a consciência do mundo, ou seja, a realidade é representação, é significado cuja forma que melhor explicita essa premissa é a linguagem.

Assim sendo, a linguagem realiza a transcendência da individuação da percepção sensível do mundo para o sentido das representações e a necessária universalidade que se apresenta nesse campo.

A linguagem permite que a razão científica se manifeste através de conceitos de maneira objetiva. No dizer cassireriano a linguagem é uma determinada direção fundamental de nossa ação espiritual, uma totalidade de atos psíquico-espirituais que revela um novo aspecto da realidade das coisas (GIL FILHO, 2012).

Portanto, 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 (ALMEIDA SILVA, 2010).

Para Cassirer (1992), a *linguagem* 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, conforme opinião de Almeida Silva (2010), através dela é que o indivíduo² em-si-mesmo ou o coletivo se realizam perante o seu mundo e se distinguem simbolicamente em relação aos demais seres,

É inegável que o pensamento simbólico e o comportamento simbólico estão entre os traços mais característicos da vida, e que todo o progresso da cultura humana está baseado nessas condições (CASSIRER, 1994, p. 51).

A linguagem, portanto, 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 (ALMEIDA SILVA, 2010). Mas,

[...] tais representações não são extraídas de um mundo já acabado do ser; não são meros produtos da fantasia, que se desprendem da firme realidade empírico-positiva das coisas, para elevar-se sobre elas, como tênue neblina, mas sim, representam para a consciência primitiva, a totalidade do Ser [...] (CASSIRER, 2011 [1925], p. 23).

Logo, a “experiência primária” do homem está repleta de simbolismos, que se representam através da linguagem mítica, repassada culturalmente. Em outras palavras, a mediação simbólica é feita através da linguagem.

² Segundo STRATHNER esse conceito reflete a noção de corpo e pessoa entre os melanésios, e será utilizado na presente dissertação para se referir aos indivíduos indígenas.

Destarte, a **cultura**, na opinião de White (1970 [1955] *apud* LARAIA, 2008 [1986]), expressa que:

[...] “todas as civilizações se espalharam e perpetuaram somente pelo uso de símbolos [...] Toda cultura depende de símbolos. É o exercício da 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” [...] (p. 55).

Com base neste conceito, entendemos que o homem vive em um “universo simbólico”, e que a partir dele cria e eterniza sua cultura.

Para Claval (2001), a cultura pode ser apresentada sinteticamente, como:

[...] “mediação entre os homens e a natureza [...] é herança e resulta do jogo da comunicação [...] é construção e permite aos indivíduos e aos grupos se projetarem no futuro e nos aléns variados [...] é em grande medida feita de palavras [...] articula-se no discurso e realiza-se na representação [...] é um fator essencial de diferenciação social [...] a paisagem carrega a marca da cultura e serve-lhe de matriz” (p. 50).

Nesta perspectiva, Claval (2001) destaca que as representações devem e merecem ser estudadas pelos geógrafos, pois elas explicam as dimensões culturais de um povo, assim como as dimensões econômicas, sociais e políticas.

A geografia cultural, segundo Amorim Filho (2007) volta-se, principalmente, para as *percepções, cognições e representações de lugares e paisagens valorizadas individualmente ou intersubjetivamente*.

Um dos aspectos relevantes da *abordagem cultural na geografia*, além do número considerável de geógrafos que, vem produzindo pesquisas, reflexões e trabalhos identificados como pertencentes ao campo da Geografia Cultural, é a variedade das crenças, abordagens e propostas utilizadas por tais geógrafos.

Para Cassirer (1992) a representação simbólica possui o sentido 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, assim

(...) 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. (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 119).

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 têm correspondência direta com diferentes estruturas de pensamento (CASSIRER, 1994, [1944]).

Desta forma, as formas simbólicas são os estados progressivos do aparecimento da consciência. Podemos dizer, que se trata de uma filosofia da criação.

1.3. Representação Mítica em Cassirer

O pressuposto inicial de Cassirer ao discutir o objeto das Ciências Culturais é que a ordem da natureza não está mais próxima do homem do que da ordem que o homem descobre o seu próprio mundo. Nas sociedades tradicionais há o sentimento de algo que está acima dos indivíduos e que governa seu cotidiano. Os mitos culturais são a atmosfera perene que o homem vive e existe (GIL FILHO, 2012).

Depreendemos, portanto, que em Cassirer o mito 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 é forma simbólica que projeta a realidade, pois é mediadora entre a imaginação projetiva e o mundo. Sendo o mito de natureza simbólica, ele implica ser um elemento de interpretação e representação específica enquanto imagem (GIL FILHO, 2012, p. 58).

Desse modo, por meio da **linguagem**, o mito realiza 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.

Dentre outros exemplos, Cassirer considera o pensamento mítico como um estágio necessário da apreensão da realidade que tem seu próprio valor funcional. Logo,

Quanto mais o mito projeta o homem além do mundo das coisas mais ele cumpre o seu papel explicativo. O mundo perceptivo imediato é também configurado pelo mito em sua objetividade primordial, colocando o homem além dos limites do sensível em espacialidade mítica. ((GIL FILHO, 2012, p. 59).

O mundo das expressões, percepções e representações é engendrado pelo pensamento mítico que se expressa na própria experiência simbólica do mundo.

Na verdade, a relação de expressividade é típica do mito, pois há uma identidade entre o signo e o significado. Os símbolos, portanto, não representam a coisa, mas se confundem com ela; o nome, a imagem, toma o lugar e os atributos da própria coisa que designa. Tal fato está na base da experiência mágica com o mundo, isto é, expresso pelo mito.

1.4. Marcadores Territoriais Linguísticos

A discussão acerca dos “marcadores territoriais” teve como precursora Isabel Castro Henriques, que não teorizou, mas sim realizou algumas proposições:

Não existindo uma teoria dos marcadores ou dos sinais que definem a originalidade dos territórios, nem sendo esse o objectivo deste estudo, encontrámo-nos perante a necessidade de construir uma grelha interpretativa capaz de nos permitir uma arrumação eficaz, mesmo se provisória, dos elementos identificadores do espaço (HENRIQUES, 2003, p. 9)

A ampliação dos estudos dos “marcadores territoriais” foi realizada por Almeida Silva (2010), que além de trabalhar com as subcategorias de “marcadores territoriais” (vivos, simbólicos, fabricados, históricos, funcionais e musicais), propostos por Henriques, inseriu outros marcadores como o linguístico, o cosmogônico ou mitoritualísticopsíquico-espiritual, o perceptivovisualsensorial, o estéticocorporal e os estruturadores.

Neste trabalho discutiremos, especificamente, o conceito de *Marcadores Territoriais Linguísticos*, definido por Almeida Silva (2010) como:

condição *sine qua non* que o indivíduo carrega, se apresenta e se representa, 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 (ALMEIDA SILVA, 2010).

Inferimos, então, que o Marcador Territorial Linguístico está relacionado à linguagem, por meio dos dialetos ou gírias de determinado grupo e, por essa razão, pode ser entendido como apreensão, visão de mundo. Logo, a linguagem e a cultura representam universos simbólicos. Cada espaço está relacionado à linguagem, isto é, tem códigos estruturantes. A flecha para o indígena, por exemplo, tem um significado, já para outra etnia não tem o mesmo sentido.

Depreendemos que território é o próprio pertencimento. É o que se sente e o que se vive. Ações que são internalizadas por meio de símbolos. Além disso, a relação de representação é característica da linguagem, uma vez que o nome está no lugar da coisa de forma convencional e serve para representá-la.

1.5. Procedimentos Metodológicos

A metodologia de execução da pesquisa realizou-se em três fases, conforme especificação abaixo:

1ª fase – Contemplou o levantamento bibliográfico e documental em órgãos públicos, bibliotecas e entidades indigenistas e socioambientais, como a FUNAI, CIMI, ISA, Kanindé, entre outras, além de sites, revistas especializadas

e diálogos com pesquisadores, a fim de se obter o suporte necessário ao entendimento e o aprofundamento sobre as questões indígenas, bem como conhecer os aspectos do modo de vida do povo Amondawa e sua relação com a representação simbólica e os “marcadores territoriais”. Acrescenta-se, ainda, que para fundamentar a análise sobre o estudo das línguas indígenas e as características dos termos objetos do estudo, fizemos leituras e fichamentos. Todo o material foi recolhido e submetido a uma triagem, a partir da qual foi possível estabelecer uma estratégia de leitura e sistematização dos dados.

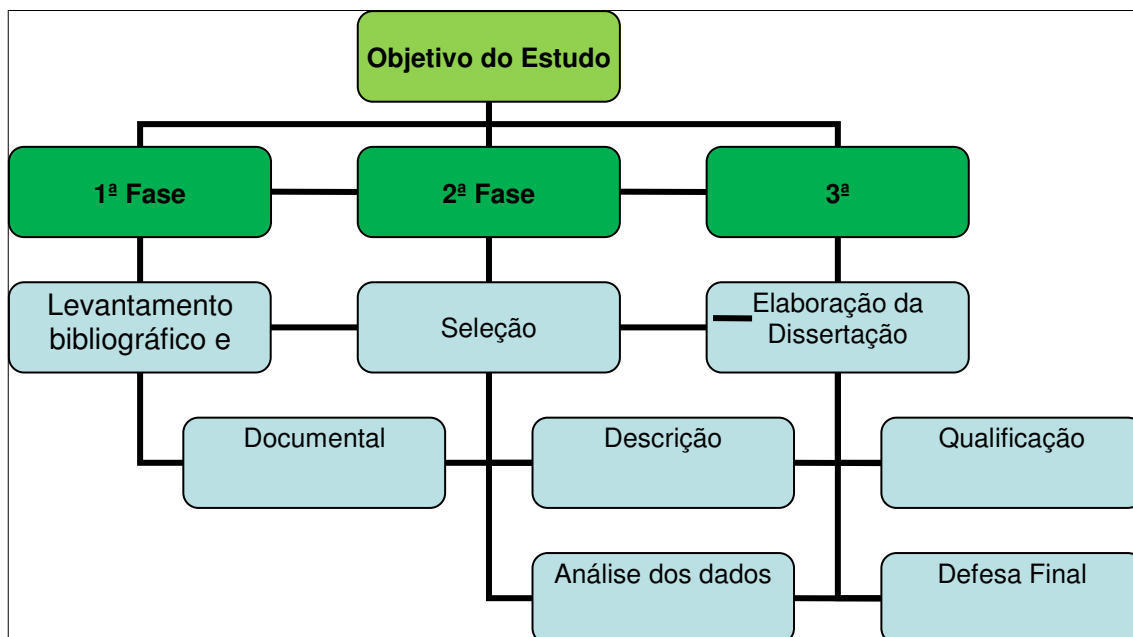
2ª fase – Seleção, descrição e análise dos dados coletados;

2.1. Selecionamos as narrativas míticas dos Amondawa, disponíveis no banco de dados do grupo de Pesquisa em Línguas e Culturas Indígenas – UNIR;

2.2. Os mapas mentais tiveram como suporte teórico a metodologia de Kozel (2007), que os define como uma forma de linguagem que reflete o espaço vivido representado em todas as suas nuances, cujos signos são construções sociais. A partir da construção dos mapas mentais, elaborados pelos Amondawa, fizemos a análise dos aspectos territoriais;

3ª fase – Consistiu na redação da dissertação, análises e interpretação dos dados e, por fim, a preparação para a apresentação dos resultados da pesquisa.

Desta forma, a pesquisa seguiu um roteiro metodológico e teve como objetivo dinamizar o tempo de preparação, execução, consolidação e apresentação da dissertação. Esse procedimento técnico foi composto pelo arcabouço de atividades apresentado no Fluxograma 1:



Org.: ANASTASSIOY. Cristiane de Almeida (2013).
Figura 2: Fluxograma - Etapas da pesquisa

CAPÍTULO II

A territorialidade/espacialidade do Povo Amondawa

Quando índio encontrou branco, era tudo diferente, cabelo é diferente. Como é que é agora? Índios existe por aí? Não sei o quê, né? Tudo diferente. Não é igual a índio não. Aqui também é diferente né? (Tari Amondawa)

Cada povo tem sua identidade fundada na própria língua, no território, nos valores espirituais e culturais, bem como em sua organização social. Logo, apresenta características próprias, alicerçadas tanto na tradição oral do saber coletivo quanto dos saberes individuais.

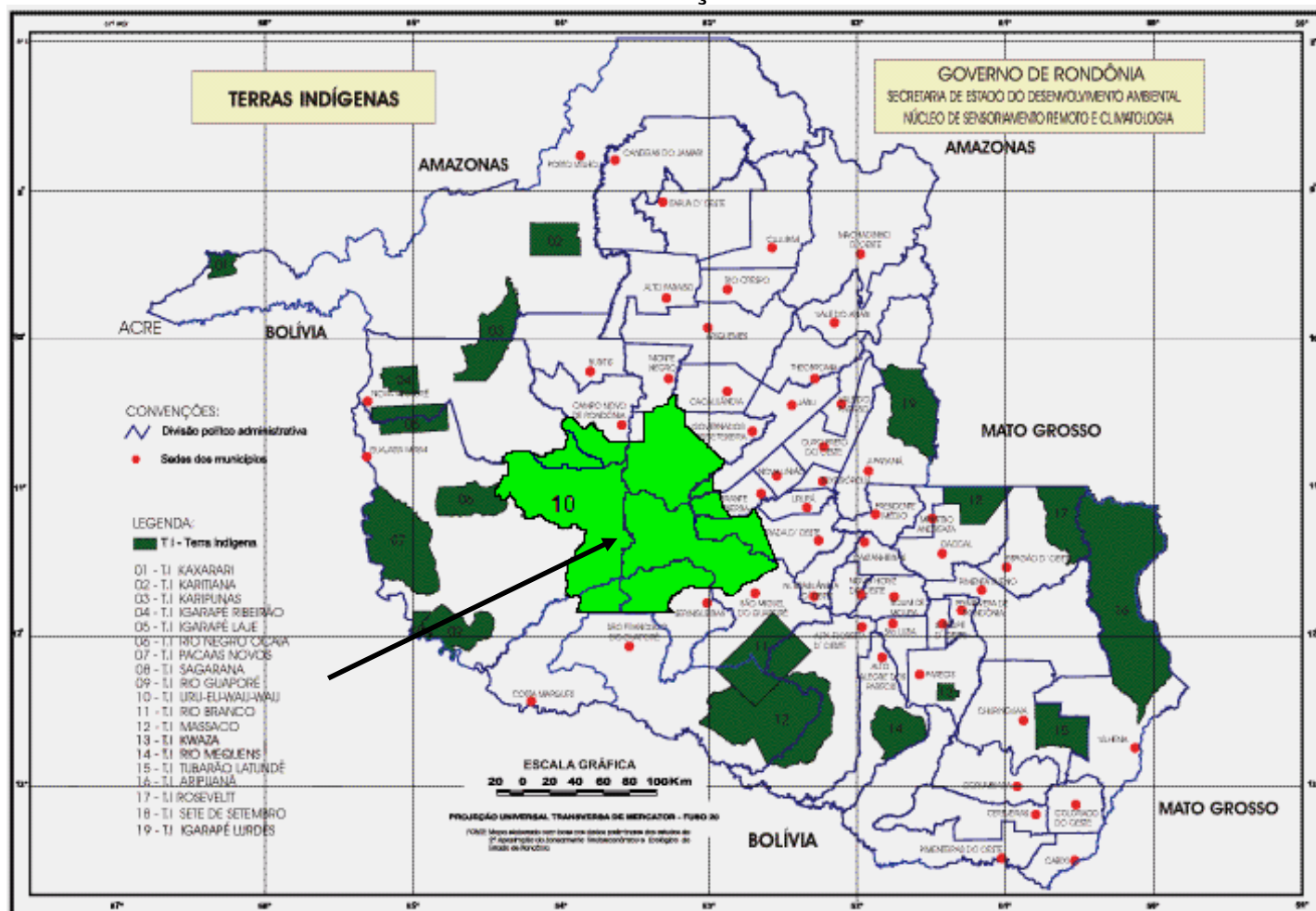
Assim, ao adentrarmos o “universo” dos Amondawa faz-se necessário um “mergulho”, mesmo que breve, acerca de sua história, de seus aspectos ambientais e socioeconômicos.

Para tanto, forneceremos algumas informações etnológicas e etnogeográficas, baseadas em relatórios de antigos sertanistas, missionários, funcionários da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e autores como (MENENDÉZ, 1989); (SAMPAIO, 1996; 2007); (SILVA, 2000); (NIMUENDAJÚ, 1978 [1924]); (NIMUENDAJÚ, 1963 [1948]); e (ALMEIDA SILVA, 2007; 2010), além dos relatos dos próprios indígenas a nós feitos durante os anos em que trabalhamos juntos, entre 2003 a 2006.

2.2. Localização da Terra Indígena

A Aldeia Amondawa está localizada no Posto Indígena Trincheira, Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau (TIUEWW), região central do Estado de Rondônia, conforme Mapa 1.

MAPA 1 - LOCALIZAÇÃO DA TIUEWW



Fonte: Atlas Geoambiental de Rondônia. V.2. Porto Velho: SEDAM, 2002

Mapa 1: Localização da TIUEWW

De acordo com Almeida Silva (2007) a TIUEWW constitui-se no maior território indígena de Rondônia, sendo responsável pela formação de doze importantes sub-bacias hidrográficas que contribuem diretamente para o regime hidrológico das bacias do Madeira e Amazonas. Situa-se no relevo central do Estado de Rondônia, compreendendo os municípios de Guajará-Mirim, Costa Marques, Nova Mamoré, Campo Novo de Rondônia, Monte Negro, Cacaulândia, Governador Jorge Teixeira, Mirante da Serra, Jaru, Alvorada do Oeste, São Miguel do Guaporé e Seringueiras.

2.2.1 Extensão

A TIUEWW tem uma extensão de 1.867.117,80 (um milhão, oitocentos e sessenta e sete mil, cento e dezessete hectares e oitenta ares). Sua homologação encontra-se registrada no Cartório de Registro de Imóveis e no Serviço de Patrimônio da União, com o Decreto Lei nº 275 de 29/10/1991, e encontra-se sob a jurisdição da Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Sobreposto a esta TI encontra-se o Parque Nacional dos Pacaás Novos, administrado pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - ICMBio (<http://www.socioambiental.org/pi-interno/epi/urueu/loc.shtm>).

O Plano de Gestão Ambiental da TIUEWW (2002), desenvolvido pela Kanindé, descreve os vários ambientes do Pacaás Novos. A sua cobertura vegetal nativa, por exemplo, apresentam características de floresta ombrófila aberta submontana, floresta ombrófila densa, savana florestada, savana arborizada, contato savana floresta. A diversidade de espécies faunísticas e vegetais tem evoluído de forma natural, bem como um número significativo de cavernas com inscrições rupestres sem nunca terem sido pesquisadas, propiciam um interessante laboratório natural para o estudo dos ecossistemas tropicais.

Segundo Sampaio (1998) a TIUEWW, com seus quase dois milhões de hectares, tem sido alvo da cobiça dos não indígenas, pois além das três bacias hidrográficas que banham todo o estado de Rondônia, sabe-se da existência de jazidas de minérios nobres, como o ouro, além da grande quantidade de madeiras de lei.

Como sofrem constantes invasões em seu território, os Amondawa organizam expedições de vigilância para protegerem seu território.

2.2.2 Quem são os Amondawa?

Os Amondawa autodenominados de **Envuga**³, “os que andam sempre no caminho do rio”, são classificados, linguisticamente, como um grupo Tupi *Kawahib*, da família Tupi Guarani do Tronco Tupi⁴ (SILVA, 2000).

Uma família linguística é um grupo de línguas rigorosamente identificado e é uma unidade filogenética, isto é, todos os seus membros derivam de um ancestral comum. No entanto, esse ancestral é geralmente muito pouco conhecido, uma vez que a maior parte das línguas tem uma história escrita muito reduzida.

A família linguística tupi-guarani, por exemplo, é uma das mais importantes da América do Sul, pois engloba várias línguas indígenas, das quais a mais representativa atualmente é o guarani, um dos idiomas oficiais do Paraguai. Grande parte dos grupos indígenas que habitavam o litoral brasileiro, quando da chegada dos portugueses ao Brasil em 1500, falava línguas pertencentes a esta família. A família está compreendida num grupo linguístico maior, o tronco tupi.

Quanto ao tronco linguístico, ele está relacionado ao conjunto de línguas que têm a mesma origem. Essa origem refere-se à outra língua mais antiga, já extinta, isto é, que não é mais falada. Assim, como essa língua de origem existiu há milhares de anos, as semelhanças entre todas as línguas que vieram dela são muito difíceis de ser percebidas.

No Brasil, existem dois grandes troncos, o Macro-jê e o Tupi. Logo, dentro do tronco Tupi há dez famílias linguísticas e no Macro-jê, nove famílias. Há, também, famílias de apenas uma língua, denominadas “línguas isoladas”, por não se revelarem parecidas com nenhuma outra língua conhecida.

³ Tradução feita por um informante Amondawa. (SILVA, 2000, p. 10).

⁴ Classificação feita, primeiramente pelos linguistas do S.I.L e posteriormente confirmada pela linguista Wany Sampaio. Outras referências a essa classificação encontram-se na tese de doutorado de Miguel A Menendez, de 1989.

É importante lembrar que poucas línguas indígenas no Brasil foram estudadas em profundidade. Portanto, o conhecimento sobre elas está permanentemente em revisão.

Depreendemos, então, que cada povo indígena possui tradições culturais próprias, isto é, tem uma história particular, além de possuir práticas e conhecimentos específicos, o que inclui seu universo cosmogônico, eis aí as características que definem os grupos étnicos, que nesta pesquisa refere-se aos *Kawahib*.

A descrição acima teve por objetivo uma melhor compreensão em relação à definição de família, tronco e grupo linguístico.

Atualmente, os Amondawa contam com um grupo de 113 (cento e treze) indígenas, distribuídos entre dezessete famílias (SIAS/SESAI/2012). Eles vivem, principalmente, da caça, da coleta de castanhas, copaíba, mel e frutas. Hoje, além de cultivar milho, mandioca e arroz, construíram estruturas para a piscicultura.

Os Amondawa, assim como os Uru-Eu-Wau-Wau, (autodenominados *Jupaú* ou [*Pindobatywudjara-Gã*]) organizam-se em metades exogâmicas chamadas Mutum e Arara. Assim, só é permitido o casamento entre membros de metades diferentes.

Estas metades têm a função de organizar as relações matrimoniais e são fundamentais para traçar a descendência. Isto significa que "o sistema *kawahib* é caracterizado por possuir regras de descendência patrilineal, ou seja, qualquer um deles se identificará sempre pela metade do pai. A mulher não perde esta identificação com o casamento, porém, seus filhos sempre se referem à metade da mãe com a outra metade" (Menéndez, 1989).

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 (ALMEIDA SILVA, 2010).

Para o autor as características dos *Kawahib* são peculiares e portadoras de identidades, o que significa que elas contêm aspectos relacionados à materialidade e a imaterialidade, além disso, se presentifica cosmogonicamente. Assim, o sentimento, as formas e as representações simbólicas permitem-nos a compreensão das várias dimensões da experiência socioespacial do grupo.

Tal aspecto nos indica que a construção da identidade não está separada da territorialidade, ou seja, todas as características estão associadas às experiências, aos valores que o coletivo carrega consigo. Trata-se, portanto, das características que eles sentem, vêem, acreditam, e, principalmente, vivenciam em seu espaço de ação.

Segundo Peggion (2005), a divisão exogâmica dos *Kawahib* reflete diretamente na diferença corporal, assim os *Mutum* são mais escuros e têm a cutis grossa, enquanto os *Kanindewa* (arara) apresentam a pigmentação mais clara e delicada, acrescenta-se, ainda, a definição do comportamento psicológico individual das metades:

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), *oka* (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* (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 167).

Destarte, segundo o autor, 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.

Já 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), *oka* (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*.

2.2.3 Autodenominação – Amondawa ou Envuga?

O nome Amondawa, como é o caso de muitas línguas indígenas no Brasil, não é a autodenominação do povo Amondawa, embora seja adotado como tal (SAMPAIO, 2007).

Peggion (2007) compartilha da mesma ideia, pois para ele “os Amondawa não possuem, propriamente, uma autodenominação específica, embora digam que são os *Mbo’uiwma’ga*, nome de um homem que teria sido o primeiro deles”. Já os Uru-Eu-Wau-Wau dizem que, no passado, chamavam os Amondawa de *Djimby’ngã*, porque estes, segundo aqueles, “pareciam todos moleques”.

Nesta dissertação destacamos o termo **Envuga**, de Silva (2000), que significa *os que andam sempre no caminho do rio*. O termo soa como uma espécie de pseudônimo, portanto, é aceito, internamente, como sua autodenominação, uma vez que é o nome que melhor os define perante seu povo, território e natureza.

Amondawa, então, é o nome que os representa oficialmente, isto é, o que consta na literatura etnológica, enquanto **Envuga** é de uso pessoal, íntimo, equivalente a um pseudônimo. Trata-se, portanto, de um marcador territorial linguístico, pois está intrinsecamente ligado à linguagem que os identifica enquanto grupo étnico.

Tal afirmação está pautada, também, no significado que o rio tem para os Amondawa. Isto quer dizer que não se trata apenas de um rio, mas de algo que vai além da fonte de alimentação e proteção. Logo, transcende o aspecto físico e material, configurando-se num espaço sagrado e espiritualizado e que, dentre outros aspectos, denota a visão de mundo deles. Assim, o rio inclui todos os seres, espíritos e deuses que neles habitam:

O rio para os *Kawahib* é nominado pela coloração, extensão, volume, largura e encontram-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 (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 76).

Contudo, ressaltamos que a construção da espacialidade indígena e o modo de vida como vivenciam o espaço, num primeiro momento se apresenta

como algo que não tem sentido algum, banal, sem nexos com a nossa realidade, porém é preciso entender que se trata de outra cultura, que dentre outros aspectos tem seus símbolos e representações.

Cachoeira do Rio Cautário - TIUEWW



Autor: *Amondawa*, gentilmente cedida. Cachoeira do Rio Cautário – TIUEWW, próxima à antiga maloca dos *Amondawa*, 21.05.2007 (Extraída da Tese de Almeida Silva, 2010).

Foto 1: Cachoeira do Rio Cautário

Assim, os *Kawahib* interpretam o seu “universo” por meio das dádivas cosmogônicas que podem se prevenir das intempéries e seus efeitos malévolos como doenças; organizarem atividades de seu espaço de ação com plantação, caça, pesca; empreenderem viagens às antigas malocas; evitarem certos espaços dos rios e florestas. Todos esses fenômenos se caracterizam em “marcadores territoriais”, uma vez que estão associados à vontade dos espíritos.

Há de se acrescentar que apesar das demarcações da FUNAI os *Amondawa*, que moravam nas barrancas do Rio Cautário⁵, mantêm forte identificação com o rio:

⁵ A nascente do Rio Cautário está localizada na TIUEWW, próxima à antiga maloca dos *Amondawa*.

A percepção do espaço resulta da interpretação acerca da leitura que se faz da paisagem, tendo essa, o sentido de representação do mundo, portanto, constitui-se em um espaço de ação, do qual CASSIRER 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 possui com a paisagem que ele incorpora suas percepções sobre o lugar e dá-lhe o significado e resignificado aos elementos que compõem a paisagem, qualificando a cultura identitária e a territorialidade (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 92).

Todas as características apontadas são refletidas pela linguagem e transmitidas através de suas ações cotidianas e ritualísticas. Logo, a percepção das experiências socioespaciais apresenta-se como detentoras de fenômenos em suas formas, representações simbólicas e presentificações, o que de certa forma, permitem a compreensão da territorialidade e o modo de vida Amondawa.

Inferimos, portanto, que o território está associado ao pertencimento e a vivência, pois se configura na própria territorialidade, ou seja, ela representa tudo aquilo que o sujeito trás consigo. O rio Cautário, por exemplo, está longe, mas a referência permanece. Por isso, eles se deslocam ao local de origem, pois acreditam que lá sempre estarão em harmonia com a natureza e com os espíritos.

Parque Nacional dos Pacaás Novos



Fonte: Arquivo Kanindé

Foto 2: Parque Nacional dos Pacaás Novos

A ilustração acima, (foto 2), é um outro exemplo de *Marcador Territorial Linguístico* e refere-se ao rio Pacaás Novos, autodenominado pelos *Orotowati* (*Orowin*) como PAPRIKI. Tal designação confirma que cada etnia nomina os rios, as montanhas, as florestas e etc de acordo com sua cosmogonia, ou seja, tem representações e símbolos específicos.

3. Etno-história

3.3.1 Breve resgate histórico

Os primeiros contatos dos Amondawa com a sociedade envolvente deram-se na década de 1980, por meio dos projetos de colonização do estado de Rondônia, iniciados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária INCRA - na década de 1970 (SAMPAIO, 1998).

(...) Naquela época, já muitos povos indígenas haviam sido contatados - e praticamente dizimados - pela sociedade majoritária. Colonos, mateiros, garimpeiros e seringueiros viviam em constantes conflitos com índios de diversas etnias que lutavam em defesa de suas terras. Suas armas de então, o arco e a flecha, eram de pouca eficiência contra as espingardas e doenças empunhadas pelo "branco". (p. 05)

Em nome do progresso os indígenas perderam parte de seus territórios. A atuação vigorosa desse Órgão no espaço territorial impôs sua marca e contribuiu decisivamente no estabelecimento da ordem econômica e social nas relações de produção inseridas nessa apropriação espacial (ALMEIDA SILVA & LEANDRO, 2010).

Essa ação provocou mudanças drásticas na cultura, bem como no meio ambiente, representando para as populações indígenas a diminuição e escassez de fontes protéicas alimentares como os peixes, caças e produtos da floresta.

Assim, durante anos os indígenas Uru-Eu-Wau-Wau e Amondawa, que moram na mesma TI, são parentes, inclusive falam a mesma língua e possuem cultura muito próxima entre si, tiveram conflitos com a frente colonizadora. Nesta mesma época o INCRA, fez dois projetos de assentamentos, (PAD Burareiro e Marechal Dutra) no Nordeste da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, apesar da interdição da FUNAI em 1979 e notificações a este órgão.

No Projeto Burareiro, local de maior número de conflitos de indígenas com não-indígenas, o INCRA deu título definitivo a 122 colonos. Em 1985, devido a muitos conflitos dos indígenas com colonizadores, a FUNAI através do Exército demarca a referida Terra.

No mesmo ano, registra-se esta área no Cartório de Imóvel em vários municípios de Rondônia, a exceção da parte de terra indígena junto ao Projeto Burareiro (local que os colonos receberam títulos); Município de Ariquemes.

Na segunda metade da década de 1984, após a pavimentação da BR 364, financiada pelo POLONOROESTE⁶, intensificam-se o comércio de madeira com o sul do país, que acarretou no furto de madeiras nas Terras Indígenas, principalmente, as madeiras nobres.

O objetivo desse Programa consistia em obras de infra-estrutura como a pavimentação da BR 364, no trecho Porto Velho/Cuiabá, aberturas de linhas vicinais e ocupação e regularização fundiária com o INCRA.

Os *Kawahib* (Amondawa, UEWW (autodenominados Jupaú ou *Pindobatywudjara-Gã*), Karipuna, *Jururei* e *Yvyraparakwara*)⁷ são historicamente hostis às frentes econômicas colonizadoras desde o início do século XX, vivendo em conflito com os seringalistas e garimpeiros. Nas duas últimas décadas a luta é contra as invasões dos pecuaristas, agricultores, garimpeiros e contra, principalmente, as ações das madeireiras.

Uma das ações positivas desse Programa, em Rondônia, devido à pressão da sociedade, foi o apoio financeiro resultando na criação de quatro TIs: Rio Branco, Uru-Eu-Wau-Wau, Tubarão Latundê e Parque Indígena de Aripuanã, esta última englobando parte do Mato Grosso.

Na TIUEWW habitavam os povos Jupaú e Amondawa do tronco linguístico Tupi-Kawahiba ou Cavaíba, os Oro-Win (autodenominados Oro-Towati ou “*os que comem castanha verde*”) do tronco Txapacura, Cabixi do tronco Jê, os Jurureí e outros povos autônomos (ALMEIDA SILVA, 2007).

Esses povos configuram territorialidades culturais significativas, estabelecendo as fronteiras étnicas, caracterizando a descrição de Curt Nimuendajú (1981 *apud* Mauro Leonel, 1995) que: “Rondônia foi uma região de

⁶ Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil, executado durante os anos 1980, com recursos do Governo brasileiro e do Banco Mundial, sob a coordenação da Superintendência de Desenvolvimento do Centro-Oeste (Sudeco).

⁷ A TIUEWW comporta um número desconhecido de indígenas autônomos como *Jururei* e *Yvyraparakwara* – ambos pertencentes ao Coletivo *Kawahib*.

vizinhança e, como se confirma hoje pelos descendentes, de tensão entre grupos xapacuras e grupos tupis, em particular com os autodenominados cavaíba” (*sic*).

Em Sampaio (1997), encontramos os Uru-Eu-Wau-Wau e Amondawa, considerados como indígenas Tupi aparentados dos Parintintín e Tenharim, que se autodenominam *Kawahiva* e *Kawahib*⁸, respectivamente.

Na análise comparativa da fonologia entre o Parintintín e o Uru-Eu-Wau-Wau (Amondawa), a autora encontrou apenas diferenças linguísticas de ordem dialetal.

Conforme Sampaio (1997), os grupos Parintintín, Tenharim, Uru-Eu-Wau-Wau e Amondawa formavam um só povo no passado. Ela pressupõe sua fragmentação e ilustra isso com a fala de um indígena que admite a proximidade linguística, mas se reconhece e se identifica, enquanto grupo como povos diferentes entre si: “admitem a intercompreensão linguística, mas afirmam falarem diferente uns dos outros”.

A autora considera que o Parintintín é falado pelos indígenas Parintintín e Tenharim, do sul do Amazonas, enquanto o Uru-Eu-Wau-Wau é falado pelos Uru-Eu-Wau-Wau e Amondawa, da região central de Rondônia.

Não é apenas a proximidade linguística que reúne os grupos chamados de kagwahiva, diferenciando-os de outros. Além da língua, eles partilham características sociais e culturais que, inclusive do ponto de vista indígena, são bastante semelhantes. Um dos traços distintivos mais marcantes dos Kagwahiva é que, entre os Tupi-Guarani, apenas eles e os Tapirapé possuem uma morfologia dual – sendo que, no caso destes últimos, e diferentemente dos primeiros, ela não apresenta qualquer função matrimonial (WAGLEY, 1988).

Além disso, os Kagwahiva ocupam hoje uma região relativamente próxima, em terras indígenas localizadas nas imediações do médio Rio Madeira, no Amazonas, e nas do alto Rio Madeira e Rio Machado (ou Ji-Paraná), em Rondônia (FRANÇA, 2012).

Conforme foi demonstrado às diferenças e semelhanças dos kawahib não estão relacionadas apenas à estrutura linguística, mas também aos aspectos sociais e culturais, o que inclui a dualidade exogâmica.

⁸ O termo pode ser grafado de várias maneiras: kagwahiva, kawahib, kawahiwa, kagwahiv, cauahib, cavaíba, cauahipe, cahahiba, cabahyba, cabaiva etc.

Os Amondawa, embora andassem com os Uru-Eu-Wau-Wau, continuaram resistentes às frentes de atração e internalizaram-se na selva mais e mais. Após contraírem o vírus da gripe, que dizimou muitos de seus membros, houve a aproximação com os funcionários da FUNAI, em 1986.

3.3.2 A aldeia: Organização Socioespacial

Para uma melhor compreensão deste espaço de habitação descreveremos suas características físicas, conforme relatos de Silva (2000), que denotam não só a sua relação com o espaço, mas também com o coletivo indígena e a sociedade envolvente, pois 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.

Todos os Amondawa vivem em casas denominadas *Tapyia*. Estes agrupamentos sociais estão baseados na descendência unilinear. Esta organização corresponde à nova forma da aldeia Amondawa, casas individuais:

[...] antes existiam duas grandes malocas ovaladas, construídas totalmente em palha, onde residiam os chefes Mutum e Arara com os membros de sua metade: seus filhos solteiros e as famílias de suas filhas casadas. Estas malocas eram construídas no meio do terreiro. Havia uma espécie de cozinha coletiva, onde as mulheres preparavam a *chicha* em grande quantidade, faziam artesanato, conversavam. (SAMPAIO & SILVA, 1997, p.31).

A aldeia Amondawa, é composta de 11 (onze) casas construídas, basicamente, das seguintes formas: umas são feitas com madeiras beneficiadas e outras com *paxiúba* (*Eriartea exhorrida*) palmeira rústica da floresta; algumas são cobertas com palhas de palmeiras babaçu (*Orbignia martiana*), patauá (*Oenocarpus bataua*), outras com telhas e outras com pequenas tábuas.

Atualmente, as casas estão dispostas uma após a outra, formando um arco em volta de um grande terreiro.

A maioria delas tem um único cômodo, de planta retangular e teto de duas ou quatro águas com paredes de tábuas ou troncos de *paxiúba* e o chão é de terra batida. Algumas dessas casas apresentam, ainda, uma divisão interna,

como por exemplo, na casa do Cacique Tari há dois cômodos onde são penduradas as redes. Todas as casas possuem uma porta que é fechada à noite e onde é deixada acesa uma fogueira (SILVA, 2000).

Além das casas, há outras construções: a escola, a farmácia, a casa do Chefe de Posto da FUNAI, duas casas de farinha, uma casa para o gerador de energia, um cercado para domesticar animais da floresta, dois galinheiros e uma horta, onde são plantadas verduras utilizadas na merenda escolar.

Dentro da aldeia, a relação com as pessoas que lá trabalham (funcionário da FUNAI, auxiliar de enfermagem, missionário e professores) baseia-se na organização espacial nos papéis desempenhados pelas pessoas:

“nós não queremos pessoas para passear dentro da aldeia, quem vai lá dentro tem que trabalhar. A FUNAI não tem dinheiro, não ajuda mais, portanto não pode mandar ninguém passear lá, porque quem manda lá é nós” (Cacique Tari - informações obtidas em março de 1999).

Destarte, a forma como os indígenas percebem o espaço por eles habitado é extremamente importante, pois revela as diferentes concepções que envolvem não apenas uma adaptação específica, mas, sobretudo, apropriações diferenciadas e hierarquizadas do espaço habitado.

Assim, as moradias servem como abrigo para a vida e para a morte do indígena. Os *Kawahib* de Rondônia, por exemplo, utilizam-na como primeira e última morada na forma representativa e simbólica, ou seja, 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.

Eles acreditam que 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 (ALMEIDA SILVA, 2010).

Contudo, as atuais malocas se diferenciam um pouco das antigas aldeias em termos de utilização, isso porque anteriormente abrigavam todos os indivíduos e os cemitérios internos.

Na atualidade há uma forma representativa da maloca ancestral em cada uma das aldeias, mas que abriga particularmente os mais idosos e, geralmente, onde ocorrem os rituais de passagem como o da menina-moça.

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. (ALMEIDA SILVA, 2007).

O cemitério, aliás, é uma linguagem cultural, mas também territorial, uma vez que marca uma territorialidade que é compreendida pelos códigos representativos de ancestralidade e espiritualidade. Trata-se de algo que está intrínseco no modo de vida Amondawa.

Compreender tal representação é desvelar a linguagem, enquanto marcador, que se realiza como pertencimento identitário, ou seja, tem símbolos próprios que diferenciam cada coletivo indígena.

A maloca/cemitério é parte da complexa identidade construída pelos Kawahib, na qual os Amondawa estão inseridos, isto é, transportam consigo a memória, a linguagem, a trajetória, a própria história existencial e espiritual.

3.3.3 Escola Amondawa – Extensão da casa

Dentre as várias representações simbólicas da casa destacamos àquela, enquanto espaço de habitação, que corresponde à unidade familiar, onde são transmitidos aos indígenas, principalmente às crianças, os valores tradicionais, que fortalecem a cultura Amondawa (ANASTASSIOY, 2012).

Tais ensinamentos foram ampliados com a implantação da escola, Decreto Lei 8494 de 29 de setembro de 1998, que trouxe consigo os valores externos, isto é, oriundos da sociedade não-indígena. Na realidade, a escola é para os Amondawa, uma extensão de suas casas, que por sua vez representa a extensão de seus corpos, visto que na escola, também, são discutidas questões relacionadas à sua cultura.

Os Amondawa tomaram a escola em suas mãos e dela fizeram um instrumento de afirmação étnica, de construção de seu projeto histórico de autodeterminação perante a sociedade envolvente (SILVA, 2000). Assim, deram um novo sentido à escola, à escrita, ao magistério, ao material didático, de acordo com seus reais interesses frente aos de outras sociedades, principalmente à sociedade “industrializada” e “complexa”.

Assim, a escola reivindicada pelo Grupo Amondawa foi construída com base na LDB, que tem como princípios a especificidade, o bilinguismo e a interculturalidade. Esta última representa um dado fundamental, pois a diversidade cultural passa a ser aceita e a escola representa um espaço de diálogo entre culturas e não um espelho de “civilização” e “integração à comunhão nacional”, a qual operava em favor da anulação da diferença cultural.

A escola, portanto, é outra linguagem que entra no mundo Amondawa, sendo uma demanda deles a partir da inserção na sociedade envolvente nacional.

4. Aspectos Socioeconômicos

Neste tópico descrevemos os aspectos socioeconômicos dos Amondawa, a fim de mostrar um pequeno panorama etnográfico e etnogeográfico de sua organização econômica. Vale ressaltar que as informações foram extraídas do banco de dados do Grupo de Pesquisa em Línguas e Culturas Indígenas, da Universidade Federal de Rondônia.

4.1. Organização Econômica – Atribuição do trabalho

A atribuição ou código de realização de trabalho dos Amondawa era marcada, sobretudo pelo sexo, ou seja, as atividades eram divididas de acordo com o gênero feminino e masculino. Tais atribuições referem-se à linguagem trabalhista, ou seja, aos papéis desempenhados na sociedade. Cabia às mulheres, portanto, a responsabilidade de cuidar das crianças, fazer a limpeza da maloca, ajudar os maridos na fabricação de farinha e na colheita de produtos agrícolas, retirados da roça.

Conforme relatos dos indígenas, as mulheres não participavam do plantio, e sim da colheita; da preparação da comida e da chicha⁹; teciam redes e fabricavam artesanatos com ossos e dentes de animais e sementes diversas.

⁹ Bebida indígena feita da raiz da mandioca e/ou grãos de milho, fermentada e levemente adocicada, 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 reparação e ingestão seguem rituais distintos.

Aos homens competia a fabricação das armas, caçar, pescar, confeccionar os adornos de penas (cocares e brincos), fazer peneiras, derrubadas de árvores e preparar o solo para o plantio das roças.

Hoje, em função da inserção das novas tecnologias, é possível verificar algumas transformações nessa organização tradicional, principalmente, no que diz respeito aos serviços domésticos: fogões a gás, geladeiras, vassouras, panelas de alumínio, bacias, palha de aço, detergentes etc.

Quanto aos homens, eles contam com uma máquina colhedeira, motosserras, facões, espingardas, além do auxílio de produtos químicos, como por exemplo, o veneno utilizado para matar erva daninhas e combater as pragas que aparecem nas plantações:

(...) Com a produção humana há a produção do espaço. O trabalho manual foi sendo relegado a segundo plano, e a maquinaria foi sendo cada vez mais usada até se chegar à automação. A produção do espaço é resultado da ação dos homens agindo sobre o próprio espaço, através dos objetos, naturais e artificiais. Cada tipo de paisagem é a reprodução de níveis diferentes de forças produtivas, materiais e imateriais, pois o conhecimento também faz parte do rol das forças produtivas (...) (SANTOS, 1997, p. 64).

Ressaltamos que os conhecimentos tecnológicos, conhecimento específico do grupo, necessários a fabricação de objetos artesanais são dominados por homens e mulheres, de acordo com sua idade e função social na aldeia.

As crianças, por exemplo, aprendem desde cedo as atribuições que desempenharão no futuro. Os pais, avós e irmãos mais velhos transmitem seus conhecimentos durante às atividades do dia a dia ou em momentos especiais como os rituais.

É principalmente na relação com seus parentes que as crianças aprendem. Caminham junto com eles, observam atentamente aquilo que os mais velhos estão fazendo ou dizendo; acompanham seus pais até a roça; vão pescar com os adultos e, como toda criança, brincam muito.

A brincadeira, aliás, reporta-se a uma linguagem de conhecimento, aprendizado e habilidade. Por meio desses processos de aprendizagem as crianças aprimoram as técnicas necessárias para realizar tais atividades.

Assim, de forma natural, a criança aprenderá uma habilidade que será importante no futuro, como saber caçar, pescar, fazer pinturas no corpo, fabricar arcos e flechas, cesto etc.

A título de exemplificação organizamos um quadro com a atribuição de trabalho, onde fica claro o papel desempenhado por homens e mulheres:

Quadro 1: Atribuição de trabalho Amondawa

Atividades	Homens	Mulheres
Caça e confecções de armas	X	
Pesca individual com anzol	X	X
Pesca coletiva com arco e flecha	X	
Roçada, derrubada, queimada	X	
Plantio e colheita	X	
Construção de maloca	X	X
Confecções de peneiras	X	
Preparação da comida familiar		X
Preparação da chicha		X
Cuidados domésticos com a <i>tapyá</i> (maloca)		X
Educação dos filhos	X	X
Lavagem de roupas		X
Preparação do urucum	X	X
Processamento da mandioca p/ fazer farinha		X
Torrar farinha	X	
Coleta de frutos silvestres	X	
Artesanatos com coco de tucumã e ossos		X
Artesanatos com penas	X	
Fabricação de <i>yrua</i> (cesto)	X	X
Preparação da tinta corporal a base de jenipapo	X	X
Fabricação de pilão	X	

Org.: ANASTASSIOY, Cristiane de Almeida (2013) a partir da descrição de campo de SAMPAIO, W. & SILVA, V. (1993-2006)

Quadro 1.: Divisão de trabalho Amondawa

Essa exemplificação mostra que o grupo vive uma nova relação econômica. Essa modificação requer novos intercâmbios, assim houve alterações por meio de bens agrícolas, produtos manufaturados, dinheiro e, também, valores culturais.

Esses novos recursos são financiados com o próprio dinheiro, advindo da venda de produtos agrícolas, e com o auxílio da FUNAI (SILVA, 2000). Além disso, destacam-se outras inserções de trabalho como funcionários públicos (professores e agentes de saúde).

Ressaltamos que as atividades feitas pelos gêneros (feminino ou masculino) se completam, pois juntas garantem a qualidade de vida de todo o coletivo, o que denota mais uma vez, a importância dos *marcadores territoriais linguísticos*, pois a linguagem das atribuições, da preparação e das confecções de artesanatos e gêneros alimentícios marca o território física e espiritualmente.

Contudo, há de se destacar que o desenvolvimento econômico dos Amondawa não aconteceu repentinamente, mas sim através de um longo processo histórico, repleto de influências da cultura da sociedade.

4.2. Recursos advindos da Floresta

A atitude do indígena para com a natureza é reverente e respeitosa. Ele reconhece que dele provém toda a possibilidade de vida, na forma de alimento e proteção. Daí seu profundo sentimento de solidariedade para com a terra, as águas e a floresta, elevando-as à categoria de divindades. Daí também a identidade que estabelece entre os fenômenos e produtos naturais e o próprio ser humano, como se todos fossem apenas aspectos diferentes da mesma natureza (BRANCO, 2008).

A economia Amondawa, por exemplo, é extraída de seu próprio *habitat*, pois eles aproveitam a terra para plantar, os frutos silvestres são utilizados para alimentação e a matéria-prima para confecção de armas, adornos e habitação.

Todas as atividades são realizadas em conformidade com os critérios estabelecidos pelo coletivo e guiadas pela espiritualidade.

Nas descrições abaixo destacamos as atividades que incluem a caça, a pesca, a agricultura, a coleta dos frutos silvestres, as matérias-primas e as técnicas utilizadas para a obtenção destes recursos.

4.2.1 A Caça

Os Amondawa, além de agricultores, são excelentes caçadores. Tal atividade é exclusivamente masculina. Ela pode ser feita individualmente ou coletivamente. Os animais mais consumidos por eles são: anta *Tapirus terrestris*, caititu *Tayassu tacaju*, queixada *Tayassu pecari*, paca *Agouti paca*, veado-capoeira *Mazana americana* e cutia (SILVA, 2000, p. 47). Corroborando com essa afirmação temos Ribeiro (1995, p. 211):

O que faz o índio um bom caçador não é tanto sua habilidade de arqueiro, mas sim, sua capacidade de seguir pacientemente a caça e de conhecer os hábitos dos animais. O exame das pegadas, do excremento fresco, do deslocamento de folhas e galhos, da exudação de um galho partido, dos restos de um fruto mordido, que permite ao caçador avaliar qual o animal, e há quanto tempo, passou por aquele lugar.

Esse conhecimento, transmitido pelo indígena a seus descendentes, permite sua sobrevivência no território. A caça, portanto, é destinada à alimentação e à matéria-prima, que inclui a fabricação do artesanato. Os animais que suprem esse material são: macacos, onças, araras, mutuns e gaviões.

Macaco sem cabeça – alimento do gavião real



Autora: ANASTASSIOY, Cristiane de Almeida, 2006.

Foto 3: Macaco sem cabeça – alimento do gavião real

Os macacos e as onças são caçados para retirada de seus dentes e alguns ossos, que são utilizados na fabricação de colares, pulseiras e brincos. O Amondawa não come a carne de macaco, pois acredita que é impura para o consumo humano. Todavia, serve de alimento às aves. Eles cortam a cabeça do animal, conforme Foto 3, para fins artesanais e o corpo é servido como uma das principais refeições do gavião real. A alimentação serve para uma semana.

A primeira vista a imagem acima pode chocar, mas destacamos que esse procedimento se refere aos aspectos culturais e cosmogônicos dos Amondawa, ou seja, em sua cultura há determinados animais que servem para o consumo humano, outros apenas para o artesanato e assim por diante. O que, de modo geral, não difere das demais culturas.

Quanto às aves, são caçadas para a retirada de penas, utilizadas na confecção de cocares, brincos e ornamentos das flechas destinadas à pesca. As penas mais utilizadas são de gavião real, de arara, de papagaio e de mutum. Os papagaios e as araras são capturados quando filhotes e levados à aldeia, onde são criados como animais domésticos, conforme fotos 4 e 5.

Araras no espaço doméstico



Autora: ANASTASSIOY, Cristiane de Almeida, 2006

Foto 4: Arara entre os Amondawa



Autora: ANASTASSIOY, Cristiane de Almeida, 2006

Foto 5: Arara no espaço doméstico

As fotos acima evidenciam o tratamento, diferenciado, que os Amondawa dão a certos tipos de animais. As araras, por exemplo, são criadas no espaço doméstico e convivem livremente entre os indígenas. Suas penas são cedidas apenas em casos excepcionais, ou seja, quando não tem de onde tirar.

Essa diferenciação está relacionada à representação mítica que eles têm sobre a caça e sobre os animais aptos à alimentação:

(...) antigamente, as crianças e os adolescentes não podiam comer algumas espécies de animais porque *Tupananga*¹⁰ falou que o povo Amondawa é bonito e, portanto só pode comer animais bonitos, além disso, se comessem os animais “proibidos”, as crianças, quando crescessem, não seriam fortes e nem seriam homens trabalhadores. Não era permitido comer queixada (porco do mato) na adolescência. O povo não come nenhuma espécie de macaco por achá-lo um animal muito feio; o tatu também não é um animal apreciado, pois além de ser considerado “feio”, eles acreditam que sua carne provoca uma reação alérgica no corpo de quem a come (...) (SILVA, 2000, p. 48).

O relato acima demonstra receio e obediência às tradições cosmogônicas, pois do contrário os indígenas seriam castigados por *Tupananga* e como consequência teriam má sorte nas caçadas. Além disso, herdariam algumas características negativas.

Contudo, destacamos que também há diferenciações entre os coletivos, em relação aos animais que servem para o consumo:

(...) 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 (...) (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 128).

Conforme exemplos apresentados os *Kawahib* da TIUEWW se baseiam em fundamentos cosmogônicos e a quebra desses valores implica em acontecimentos maléficos, por isso, as várias espécies de animais e aves como arara, gavião real, jacamim, mutum, periquito, papagaio, caititu e queixada podem integrar 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.

Além da caça de animais, os Amondawa também coletam mel de abelhas na floresta, utilizado na dieta alimentar e como medicação caseira.

4.2.2. A Pesca

O peixe é um dos alimentos mais importante para o povo Amondawa. "*Os Parintintin são bons caçadores e pescadores: a caça, porém, tem menos*

¹⁰ Nome do Deus Criador - esta é uma referência ao mito de criação dos Amondawa.

importância que a pesca...", disse Nimuendajú (1924 *apud* Menendez 1989) ao descrever um dos grupos *Kawahib*.

No artigo *Homens, peixes e espíritos: a pesca ritual dos Enawene-Nawe*, dos irmãos Mendes dos Santos (2008), consta uma série de exemplos que demonstra que os peixes não são apenas espécies que vivem no rio. Assim,

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).

Os Enawene-Nawe, habitantes do sul da Amazônia, numa região de transição entre o Cerrado e a Floresta tropical, postulam que o cosmos é constituído de várias camadas, quase todas habitadas pelas mais diferentes criaturas, animais, humanos, deuses, espíritos, ogros e seres espectrais (MENDES DOS SANTOS, 2008).

As características descritas acima se estendem aos Amondawa, que creditam grande valor aos peixes. Um bom exemplo é a simbologia acerca da pintura facial e corporal feita nos homens. O *pira* (peixe) é tatuado no braço esquerdo do homem e representa um ser dotado de poderes sobrenaturais, que protege os rios, as matas, as caçadas e as famílias.

Devido à nova localidade da aldeia, a pesca já não é feita com tanta praticidade e facilidade. Para se realizar uma pescaria é preciso ir ao rio Urupá, distante da aldeia aproximadamente uns 30 km, o que só é possível no verão, época em que, na Amazônia, não chove muito e as águas do rio estão baixas o que facilita a pesca com arco e flecha. Nos rios próximos à aldeia, a pesca só é possível com anzol, pois não há peixe de porte grande. Além disso, a variedade é muito restrita (SILVA, 2000).

Os instrumentos utilizados na pesca são o arco e a flecha e o timbó¹¹, que não é utilizado com frequência, pois não há mais peixe em abundância como antigamente. Alguns informantes relatam que existiam muitos peixes, mas hoje, devido aos desmatamentos e aos garimpos nas margens e nas cabeceiras dos rios, os peixes estão diminuindo em quantidade e em espécie. Por isso, o

¹¹ **Timbó**, também conhecido como **guaratimbó**, **timbosipo**, **timbó iurari**, **cururu-apé**, **mafone**, **cipó-timbó**, **timbó-cipó**, é um cipó trepador muito conhecido no Norte e Nordeste do Brasil. Possui uma seiva tóxica, utilizadas pelos nativos para *tinguijar* (ato de intoxicar peixes jogando pedaços de **timbó** esmagados na água. Os peixes começam a boiar e podem ser facilmente apanhados à mão. Deixados na água, recuperam-se. Pode ser consumidos sem inconveniente). De haste flexível e pegajosa, quadrangular, com galhos finos e levemente empubescidos (com pêlos), possui flores brancas miúdas, em forma de espigas. O fruto é uma cápsula que se assemelha a uma pêra.

coletivo reivindicou a construção de uma represa para a criação de peixe. Assim, a piscicultura ajuda na produção de subsistência.

Os peixes mais apreciados pelos Amondawa são: traíra *Hoplias malabaricus*, pacu *Piaractus mesopotamicus*, jatuarana ou matrinchã *Brycon melanopterus*, piau *Leporinus elongatus*, surubim *Pseudoplatystoma fasciatum*, mandi *Plagioscion auratus*, pirarucu *Arapaima gigas*.

A maioria dos peixes possui nomes na língua *Kawahib* e podem ser entendidos como “marcadores territoriais”, visto que são classificados e nomeados dentro do contexto das metades exogâmicas *Kanindewa* ou *Mutum Nhangwera*. Assim, dependendo de sua cor, eles podem servir de alimento – espiritual e físico – ou impróprios para o consumo, entretanto essa divisão não implica que a outra metade não possa utilizá-la.

4.2.3 Frutos Silvestres

No período de dezembro a março há grande produção das árvores frutíferas na região, possibilitando a colheita entre as famílias.

Dentre os frutos silvestres a castanha é a que mais se destaca, pois além de ser utilizada na alimentação também é fonte de renda dos Amondawa, que a vendem para os não-indígenas, nas proximidades da aldeia. No Brasil, a castanha é conhecida como “Castanha do Pará”.

A Castanha do Pará é o nome popular de uma árvore da família das *Lecitináceas*, nativa da Floresta Amazônica. É a única espécie do gênero *Bertholletia*. Seu fruto é amplamente conhecido, sendo um dos mais importantes produtos econômicos da região. É consumido ao natural ou em forma de farinha, doces, sorvete, etc. Produz um óleo usado na indústria de instrumentos de precisão. Encontra-se em estado de vulnerabilidade por causa do desmatamento. Também é chamada de: castanheiro-do-pará, castanha-do-pará, castanha-do-Brasil, amendoeira-da-américa e tocari.

Para os Amondawa a colheita da castanha é, sobretudo, religiosa, pois faz parte do ritual de casamento (SILVA, 2000):

“Pra casar pra nós é... o rapaz que tá pronto pra casar vai no mato, traz castanha né? Porque nós sempre é costumado de trazer castanha pra

esse negócio da festa do casamento nosso. O casamento nós faz, nós sempre tem que ir atrás de castanha pra trazer um pouco pra fazer aquele num sei como vocês chama aquele nós faz... nós chama (mbo'ta) que nós faz aquele castanha. Aí tem que fazer só daquele, outra coisa não presta fazer não. A gente traz a castanha (inteligível) tá pronto pra casar . Junta todo mundo da aldeia. Canta.. Eu não sei ... Só os mais velhos sabe..." (relato de um informante, 1998)

A castanha, nesta narrativa, é simbolicamente o fruto que representa a passagem da fase infantil para a fase adulta. Ela está presente em todas as etapas do ritual de passagem, ou seja, desde a coleta no mato até a preparação alimentícia.

4.2.4. Utilização da matéria-prima

A seleção de matéria-prima é organizada de forma individual e tem como líder o chefe de família. Embora se possa recorrer aos trabalhos cooperativos para apressar um determinado processo, como a busca de “pedra vermelha”, utilizada na confecção de pulseiras e colares, a cooperação se dá pelo elo de parentesco. Abaixo, um quadro demonstrativo das matérias-primas mais utilizadas pelos Amondawa:

Quadro 2.: Utilização da Matéria-Prima

MATÉRIA-PRIMA	UTILIZAÇÃO
Palha de Patauá	Utilizada para fazer os cestos (y'rua)
Pedra vermelha	Utilizada como lima para polir o coco de tucumã na fabricação de colares e pulseiras
Coco de tucumã	Utilizada para fazer colares e pulseiras
Coco de babaçu	Utilizada para fazer artesanato e de sua semente faz-se óleo para passar no cabelo
Cipó titica	Utilizado para fazer peneiras
Envira (Envireira)	Utilizada como corda – geralmente utilizada para trazer animais ou frutas da floresta

Org.: ANASTASSIOY, Cristiane de Almeida (2013) a partir da descrição de campo de SAMPAIO, W. & SILVA, V. (1993-2006)

Quadro 2.: Utilização da Matéria-Prima

O quadro 2 demonstra que a tecnologia indígena compreende conhecimentos aplicados na transformação de recursos naturais em objetos ou produtos utilizados com inúmeras finalidades.

Os objetos, instrumentos, podem se usados cotidianamente ou em rituais e a matéria-prima pode ser de origem mineral (pedras e barros), vegetal (fibras, folhas, raízes, sementes, troncos) e animal (penas, pêlos, unhas, dentes, escamas, ossos). Todos esses recursos naturais estão nos rios, nas florestas, nos campos, nas roças, nas capoeiras (roças antigas) e em outros ecossistemas.

5. Agricultura de subsistência

A agricultura representa o meio mais importante de subsistência para os Amondawa. As plantas mais cultivadas na Aldeia Tari Tabijara são: mandioca (*Manihot esculenta*), feijão (*Arachis hypogaea*), milho (*Zea mays*), abacaxi (*Ananas sativus*), banana brava (*Ravenala guynensis*), batata-doce (*Ipomoea batatas*), mamão (*Carica papaya*), caju (*Anacardium occidentale*), maracujá (*Passiflora spp.*), pupunha (*Bactris gasipae*).

O processo de cultivo da terra é composto pelas seguintes atividades: roçada, derrubada, queimada e plantio, descritas abaixo:

- a) Roçada – Os Amondawa, com auxílio do chefe de posto, que é um técnico agrícola, iniciam a roçada nos meses de maio a junho. É comum, na região, iniciar as derrubadas nesta época para que as queimadas possam começar nos meses de agosto e setembro. Os instrumentos utilizados por eles são: o machado, o facão e a motosserra. Esta é uma atividade masculina; a roçada é realizada coletivamente, sendo que os grupos se formam baseados no parentesco consanguíneos e afins. Em seu modo de vida, o roçado apresenta-se como o espaço de realização familiar e coletiva, principalmente nos períodos de plantio e colheita.
- b) Derrubadas – As derrubadas são iniciadas logo após a roçada quando os pequenos arbustos, que se localizam em baixo das grandes árvores, e

que foram roçados, estiverem secos. No trabalho de derrubada eles utilizam o machado e a motosserra. As áreas derrubadas são previamente escolhidas, e variam de tamanho, conforme as pretensões de cada um. As derrubadas, geralmente, formam uma unidade, isto é, apresentam uma única derrubada contínua. Entretanto, as roças são individualizadas para grupo doméstico e/ou também para indivíduos, sendo que o trabalho tem uma cooperação com os membros dos grupos domésticos afins, ou consangüíneos.

- c) Queimada – As queimadas começam no mês de agosto; geralmente iniciam-se pelo meio-dia, no lado do “contra-vento”. O fogo é colocado em vários lugares. O fogo permanece por vários dias, até iniciarem as primeiras chuvas na região, quando começam o plantio.

- d) Plantio – O técnico agrícola auxilia no plantio. As roças são caracterizadas por monoculturas temporárias, por exemplo: existem roçados só com plantação de mandioca, de arroz e outras só de feijão. A escolha vai depender da época da plantação e do produto que está mais valorizado na região. Os instrumentos utilizados no auxílio do plantio são: enxadas, plantadeiras de arroz, milho e feijão. Usam também agrotóxico.

De acordo com Branco (2008), o indígena, de modo geral, pratica uma *agricultura itinerante*, muito mais compatível com a infertilidade do solo: a cada duas ou três colheitas, a roça é abandonada e, a partir dos tocos que nunca são retirados, a mata se restabelece. Então, com uma derrubada de mata, uma queima superficial, outra roça é instalada.

Essas características denotam o conhecimento geográfico do indígena acerca do espaço para a produção, plantação e colheita agrícola.

5.1. Distribuição dos produtos

A distribuição dos produtos na aldeia Amondawa baseia-se nas relações sociais em que prevalece a unidade econômica. Esta unidade está intimamente ligada às relações de parentesco e à organização exogâmica: Mutum e Arara:

(...) 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 (...) (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 275).

A comercialização dos produtos agrícolas, dos artesanatos e da castanha é efetuada pelos próprios indígenas, com auxílio do chefe de posto da FUNAI. A venda de alguns produtos como feijão e farinha são comercializados nas cidades próximas. Os compradores, geralmente, são pequenos comerciantes, feirantes que residem nas cidades de Mirante da Serra, Ouro Preto, Jaru, Ariquemes e Porto Velho.

Essas novas características do sistema produtivo Amondawa se devem a atual condição de vida do grupo; não significa uma negação de sua identidade, pelo contrário, eles estão procurando, incansavelmente, constituírem uma sociedade organizada, produtiva, perante as outras, principalmente, a dos “brancos”. Não devemos pensar o contrário, pois não compactuamos com a “romântica” idéia de que as sociedades indígenas precisam permanecer isoladas, fechadas em uma redoma de vidro, para “salvar” e preservar a cultura tradicional (SILVA, 2000).

Os Amondawa, assim como as demais etnias indígenas brasileiras, que se debateram com o contato direto com a sociedade envolvente, passou por momentos de fragilidade, mas, após o processo de adaptação, buscam os meios para que possam estabelecer intercâmbios com o mundo externo. Economicamente, procuram aliar seus conhecimentos produtivos tradicionais aos da sociedade regional:

(...) 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 (...) (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 277).

Todos os tópicos destacados neste capítulo nos permitem refletir que o processo de construção da identidade não se dissocia da territorialidade, ao contrário, estão intrinsecamente associados.

Assim, a presente Dissertação contribui para a compreensão da territorialidade e a identidade dos Amondawa, uma vez que aborda as

representações simbólicas que constituem os modos de vida e que compõem os “marcadores territoriais linguísticos”.

CAPÍTULO III

Aspectos Socioculturais dos Amondawa

A cultura fornece aos homens os meios de se orientar, de recortar o espaço e de explorar o meio. Nos meios humanizados, o ambiente torna-se um componente da cultura, que ajuda a transmitir, mas que contribui a fixar.

(Paul Claval)

Neste tópico descrevemos, sinteticamente, os aspectos socioculturais do povo Amondawa. A intenção é destacar o modo como eles vivem e organizam suas tradições culturais e cosmogônicas.

3.1 O Artesanato e as armas

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 (ALMEIDA SILVA, 2010).

Conforme relatos de Sampaio (1997) as mulheres são responsáveis pela fabricação de brincos, colares, anéis, redes e produtos com cerâmicas de barro. Essas atribuições refletem a linguagem do trabalho, ou seja, os papéis desempenhados pelas mulheres na sociedade Amondawa.

Aos homens é atribuída a fabricação de arcos, flechas, cocares e outros adornos feitos de penas de aves de mutum, arara e gavião. Para cada tipo de caça há um tipo de lâmina; estas podem ser lisas ou dentadas para matar animais grandes como a anta e a queixada. E com lâminas de osso para pescar e matar animais menores como a cutia e a paca. Há, também, uma espécie de veneno nas lâminas para tornar eficaz a caçada.

Apesar do uso da espingarda e do facão, os indígenas utilizam suas flechas para caçar e pescar. Segundo Sampaio (1998) *ainda há uma preferência*

muito grande por parte deles em utilizar suas próprias armas. Isso significa que eles mantêm laços fortes com suas tradições, características que evidenciam suas territorialidades e identidade:

(...) O instrumento nunca é, pois, considerado simplesmente como algo feito, como algo concebido e realizado por um livre-arbítrio, mas como um “dom do alto”. Sua origem não deve ser reportada ao próprio homem, e sim a um “Salvador”, seja ele divino ou animal (...) (CASSIRER, 2011 [1925], p. 77)

Assim, a confecção do artesanato 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 indivíduo 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 (ALMEIDA SILVA, 2010).

A linguagem do trabalho, enquanto *marcador territorial linguístico*, define a territorialidade dos membros do grupo, pois é atribuído a cada um deles o papel que podem ou não desempenhar na fabricação/preparação dos artesanatos.

3.1.1. Armas Indígenas

As armas para os indígenas têm significados e funções variadas, conforme descrição acima. No passado elas eram usadas, preferencialmente, nas guerras entre coletivos rivais.

O arco e flecha, por exemplo, é a arma mais utilizada entre os indígenas brasileiros. Existem diferentes tipos de ponta para as flechas, que variam conforme o animal que se deseja caçar ou aqueles que são próprios de cerimônias de cunho ritualístico.

Apresentamos, abaixo, um quadro demonstrativo de algumas das armas mais utilizadas pelos povos indígenas do Brasil.

<p>Etnia: Tapirapé Local: Norte do Mato Grosso Peça: Arco e flechas</p>  <p>www.iande.art.br</p>	<p>Material: Dente de cotia Etnia: Paíter Suruí Local: Rondônia Peça: Afiador de ponta de flecha</p>  <p>www.iande.art.br</p>	<p>Etnia: Yanomami Local: Amazonas Peça: Ferramentas de caçar tatu</p>  <p>www.iande.art.br</p>
<p>Etnia: Katuena Local: Norte do Pará Peça: Borduna</p>  <p>www.iande.art.br</p>	<p>Etnia: Nambikwara Local: Mato Grosso Peça: Cetro Cerimonial – <i>Espada do Pajé</i></p> 	<p>Etnia: Matis Local: Vale do Javari – Sul do Amazonas Peça: Estojo para caça com Zarabatana</p> 
<p>Fonte: Iandé – Casa das Culturas Indígenas Organizado por: ANASTASSIOY, Cristiane de Almeida, 2013 Quadro 3: Demonstrativo das Armas Indígenas</p>		

Os instrumentos do Quadro I mostram que os grupos étnicos assimilam o seu meio, utilizando-se dele e imprimindo nele sua marca: seus membros consomem a madeira com a ajuda de um machado; a carne, com a ajuda de uma flecha e assim por diante. No entanto, enfatizamos que a materialização desses instrumentos não está submetida apenas aos fatores do “meio externo”, geológico, climático, animal e vegetal, mas também, ao “meio interno”, ou seja, por meio da cultura, marcada em determinado tempo, entre um povo específico e segundo as representações, linguagens e símbolos de cada grupo étnico.

3.2. A Pintura Facial e Corporal

A pintura facial/corporal é extremamente significativa para os Amondawa, pois é através dela que o grupo é identificado externamente e culturalmente, configurando-se como um importante marcador territorial.

No caso dos indígenas, segundo Almeida Silva (2010), esses “marcadores” estéticocorporais podem ser constituídos de forma permanente ou temporária, como por exemplo, nas “pinturas” destinadas à guerra ou à celebração de rituais de passagem.

Contudo, as pinturas não representam apenas um marcador estéticocorporal¹², mas também um *marcador territorial linguístico*, pois a pintura em si representa uma linguagem própria e diferenciada, como veremos a seguir.

Dos costumes tradicionais ainda é utilizada a tatuagem facial, principalmente pelas mulheres. Essa pintura é feita a partir do sumo do jenipapo, aplicada com o espinho do tucumã. Consiste em traços horizontais, que vão da comissura dos lábios até o lóbulo das orelhas, nos homens.

Nas mulheres, há ainda três linhas sinuosas no queixo, lembrando uma cobra, e também duas pequenas linhas verticais na testa em direção aos olhos e outra ao lado de cada olho, em direção às têmporas, conforme imagens que se seguem:

¹² 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.



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 daí a designação de vários coletivos indígenas pela sociedade envolvente, inclusive dos próprios *Kawahib* em tempos idos (ALMEIDA SILVA, 2010).

Conforme descrição acima as tintas para as pinturas tradicionais são feitas das mais diversas formas. A mais conhecida é preparada através do jenipapo (fruta muito apreciada pelos povos indígenas). Ele é retirado verde e seu líquido é extraído, em contato com a pele se transforma em uma tinta preta que se fixa na pele por até duas semanas.

Outras etnias preferem usar a semente de Urucum, que solta uma tinta vermelha na pele, ou o barro. Porém, o que importa é a simbologia que cada coletivo escolhe para representá-lo. Trata-se de um significado único e sagrado que confere identidade ao grupo.

3.2.1. O cunho mitológico da pintura corporal

A pintura corporal é uma manifestação cultural presente em várias sociedades, como os indígenas, hindus, africanos e na sociedade ocidental por meio da maquiagem e da tatuagem.

Os índios utilizam a pintura corporal como meio de expressão ligado aos diversos manifestos culturais de sua sociedade. Para cada evento há uma pintura específica: luta, caça, casamento, morte. Todo ritual indígena é retratado nos corpos dos mesmos na forma de pintura, é a expressão artística mais intensa dos índios¹³.

Para os Amondawa a tatuagem facial tem cunho mágico-espiritual, pois de acordo com suas tradições culturais ela representa proteção para a família e filhos. Logo, toda mulher deve ser tatuada para casar, do contrário quando ela não se deixa tatuar por qualquer motivo, o povo acredita que a mulher não terá a força para dar proteção à sua família e como consequência, seus filhos podem ser levados pela cobra grande e o seu marido pode se perder na floresta:

Este risco que nós temos, acho que era a cobra grande que mataram, aí pintaram esse risco em nós. Era uma cobra grande mesmo! Engolia criança de dois, de 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 conseguiu 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 o risco essa cobra braba 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...

(Texto adaptado a partir da narrativa de Tangip Amondawa. Dados coletados em Dezembro / 96 por Wany Sampaio e Vera da Silva).

Esta narrativa apesar de apresentar aspectos de cunho mágico-espiritual, também pode ser interpretada sob o viés dos marcadores territoriais linguísticos, uma vez que a linguagem embutida é a de identificação, a partir da pintura facial, do grupo étnico e de limites territoriais, isto é, até onde se pode ir.

A narrativa mítica instrui que a quebra dos códigos representativos da cultura proporciona uma série de eventos que podem interferir diretamente na cultura e nos valores herdados ancestralmente, com resultados negativos para a

¹³ Fonte: <http://www.infoescola.com/artes/pintura-corporal>

etnia, conforme reproduzido no texto: [...] *se num tiver o risco estraga muito* [...]. A cobra, portanto, representa o símbolo de proteção: [...] *Este risco que nós temos, acho que era a cobra grande que mataram*, mas também, de um espírito perseguidor: *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...* ou seja, a pintura para os homens, traz proteção na mata, nas caçadas e para a família.

Conforme consta na narrativa alguns rapazes não permitiram mais a tatuagem no rosto: [...] *Eu num tenho não. Num deixei porque dói demais* [...].

De acordo com Sampaio (2007), a tinta de jenipapo e urucum foi praticamente abandonada pelo povo Amondawa: Até em ocasiões festivas vestem-se como não indígenas, embora ainda utilizem seus cocares nestes momentos. Os mais jovens dizem sentir vergonha de seus trajes tradicionais (rolos de cipó em volta da cintura), por se sentirem nus.

Diferente de Sampaio, Almeida Silva, que esteve na Aldeia Amondawa em 2009, afirma que na celebração do Yrerua até as crianças se paramentavam para o ritual, o que segundo o autor comprova a afirmação de identidade étnica: “conheço os Amondawa e sei que lutam bravamente para manter seus valores culturais”.

As opiniões são divergentes, contudo, percebe-se, aqui, a aquisição de diferentes conceitos de beleza e pudor em detrimento da tradição social, religiosa e mítica. Eis aí o contato interétnico, que dentre outros fatores provocam a aquisição de novos valores.

Para Almeida Silva (2010) 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 dividida e do coletivo; incorpora a imaterialidade e a materialidade, portanto, não são formas aleatórias e desconexas, pois possuem sentidos.

Destacamos que a pintura, seja ela corporal ou facial, esteve inserida em diversos momentos por toda a história da humanidade, sendo utilizada de diferentes formas e com diferentes intuitos. Mas com intenções básicas comuns a todos os tipos de manifestação da mesma.

Assim, a pintura corporal representa mais que uma característica de manifestação cultural da humanidade, é parte integrante da formação da maioria das sociedades, pois inclui suas experiências e simbologias.

3.3. Ritual da “Menina-Moça”

Para a realização do casamento, pode ser identificado um rito de passagem, o da “menina-moça”, que se inicia quando a menina tem sua primeira menstruação, denominada de *muturuhea* e *vekoheaheko*, ela é levada para o regime de reclusão, por um período de mais ou menos três meses, dentro da casa de sua mãe. Lá ela permanece incomunicável, exceto com sua mãe, que lhe dá comida preparada especialmente à base de peixe cozido e carne de anta (SILVA, 2000). Neste período, não são permitidos outros tipos de alimentos e a responsabilidade de conseguir esta alimentação é toda do pai.

No período de reclusão, o corpo da "menina-moça" é pintado com óleo de babaçu que, depois de processado, tem uma coloração preta.

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. (ALMEIDA SILVA, 2010).

No final da reclusão, quando chega o dia do casamento, todos os homens vão buscar castanhas para serem quebradas durante a noite, por todos os membros das duas famílias. O instrumento utilizado nesta quebra é a boca, ou seja, a castanha só pode ser quebrada com os dentes das pessoas envolvidas. Esta castanha é utilizada na preparação da comida especial chamada de *Mbotawa*. Enquanto ocorre a preparação do casamento, a “menina-moça”, agora já “moça-nova” é preparada para a cerimônia matrimonial. Ela toma banho para retirar toda a pintura do corpo advinda do óleo de babaçu e é tatuada com tinta

de jenipapo de cor verde escuro. Esta tatuagem situa-se somente no rosto e significa uma proteção para a nova família que se formará.

De acordo com Silva (2000) além da tatuagem, a “menina-moça” é adornada com colares e pulseiras feitas de cocos e ossos de animais e com brincos de penas de arara. Depois dessa preparação, ela é apresentada ao seu marido que a acompanha com seu arco e sua flecha até o igarapé, onde vai observar a mesma tomar banho. Terminado o banho, retornam para casa, sentam numa rede e cantam a noite toda. No dia seguinte, a mulher é responsável por todas as tarefas domésticas da casa e servir seu marido com a primeira alimentação. A partir daí está selada a nova união:

Para que um acontecimento ou um aspecto da vida tenha uma realidade social, não é suficiente que exista objetivamente, que se possa observá-lo. É necessário que seja aceito como legítimo, que seja instituído. Para desfrutar da plenitude de seu ser, o indivíduo deve assim ser reconhecido pela sociedade; em conseqüência, seu itinerário é escalonado pelos ritos que dão solenidade às etapas de sua vida, oficializam a passagem de uma categoria a outra e destacam a sucessão de papéis que é levado a desempenhar e as responsabilidades que daí decorrem (VAN GENNEP, 1909; CLAVAL, 2001, p. 95).

Infere-se, portanto, que o corpo é uma representação de linguagem, pois reflete a união de duas pessoas, o que inclui regras e compromissos. Logo, é um *marcador territorial linguístico*, pois a partir da união o casal terá linguagens e comportamentos diferenciados, isso em relação aos papéis desempenhados e perante a cosmogonia e ao coletivo, isto é, passam a desenvolver outras atividades e atributos que antes não praticavam.

O rito de passagem da menina-moça para a fase adulta encontra-se inserido em várias culturas indígenas, senão na maioria, e 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. (ALMEIDA SILVA, 2010).

3.4. Os Nomes Amondawa

A designação Amondawa está associada ao sistema de metades e compõem um repertório limitado que se divide entre nomes-mutum e nomes-

arara. Assim, “os *Uru-Eu-Wau-Wau* e os *Amondawa* partilham, quase completamente, do mesmo repertório onomástico¹⁴ com as mesmas divisões entre nomes-mutum e nomes-arara (FRANÇA, 2012).

A troca de nomes Amondawa, também, está relacionada com a idade e com a herança cosmogônica, mais precisamente com a Cobra Grande: “algumas mulheres da aldeia relataram que as crianças trocam de nome para a cobra grande não comer” (SAMPAIO, 1997).

Destacamos que a troca de nomes tem o sentido de alteridade, de viver o outro, ser o outro, e como construção de identidade ser um único povo, ou seja, o construto coletivo.

Apresentamos, abaixo, um quadro demonstrativo de algumas das denominações do coletivo Amondawa.

Denominações do Grupo Amondawa

Crianças (masculino)	Crianças (Feminino)	Idade Aproximada
Tangai, Vitate, Kajuvi	Tape	0 a 01 ano
Vitete, Tevu, Kaiubi	Murã, Juvi, Morang	01 a 03 anos
Avip, Teve, Avaju	Poteí, Borope'i, Potei	03 a 04 anos
Kuaembu, Pure	Tarep	04 a 06 anos
Votu, Tangai, Baira, Voatuto	Jivitai	08 a 09 anos
Jovens (Masculino)	Jovens (Feminino)	Idade Aproximada
Arikan, Vaepa, Jurip, Kuarei, landu, Puruen	Irã, Boropo, Borep, Kuñaté, Mandei, Tuavé, Maita, Poté	10 a 20 anos
Adultos (Masculino)	Adultos (Feminino)	Idade Aproximada
Vorvura, Purap, Uka, Boajup, Tari, Mohan, Mangeta, Paiajup, Paiaeron	Kuñap, Manda, Uvu, Kunajivu, Boreap, Tibi, Aijivu	Acima de 21 anos

Org.: ANASTASSIOY. Cristiane de Almeida (2013) a partir dos relatórios de campo de SAMPAIO. W. (1993-2006).

Quadro 4. Denominações do Grupo Amondawa

Conforme quadro demonstrativo é possível notar a semelhança entre certos nomes pessoais e palavras *kagwahiva*, existente entre eles:

“Kwari é o nome de um pau”; “Irapuá é um tipo de mel”; “Erowaque” é o virar” (em sua forma imperativa: *eowak*); “Juvi é um sapo comestível (*dju'i'a*)”; “Tatuí é tatu (*tatu'ia*)”; “Javá é uma peça do fuso de fiar algodão”; “Mborep é uma abelha pequena (*mborerevia*)”. “Puruá” é

¹⁴ Sistema pelo qual cada indivíduo passa por vários nomes em diferentes fases da vida a partir de um repertório pré-existente.

engravadar (*purua*); “*Tejuvi* é lagarto (*teju’ía*)”, “*Byteté* é a amarração do fio de algodão das flechas (*mbítatea*)”, “*Mongtá* é qualquer história ou conselho (*morongitá*)”, entre outras associações (FRANÇA, 2012, p. 94).

Destacamos, ainda, que *Mongtá* ou *Arikã* não são apenas nomes que indicam homens adultos da metade arara, mas também, que não tiveram filhos. Da mesma forma, *Mandei* não é apenas o nome de uma mulher arara, mas o nome de uma mulher arara que acabou de passar pela menarca (assim como seus equivalentes mutum *Kunhãpé* ou *Boreí*).

Para Lévi-Strauss (1996 [1955]) os povos *Cavaíba*, em sua cosmogonia indígena, escolhem os seus nomes relacionando-os ao ambiente em que vivem compostos por animais e plantas, principalmente, assim como de algum fato ou de algo importante para a vida do grupo. O nome, todavia está sujeito a mudanças em razão de um ato de heroísmo como ter matado alguém, a lembrança de um ente querido, na passagem da infância para a fase adulta ou pelo nascimento de um filho.

O nome não é nunca um mero símbolo, sendo parte da personalidade de seu portador; é uma propriedade que deve ser resguardada com o maior cuidado e cujo uso exclusivo deve ser ciosamente reservado (CASSIRER, 2011 [1925], p. 68).

Para este autor o nome está além do seu significado na medida em que é visto com um ser substancial, ou seja, como parte integrante da pessoa.

Situação semelhante é relatada por Nimuendaju (1987), que destaca que para os Apapocúva¹⁵ o nome está relacionado à alma e a partir do nascimento o Pajé tem a missão de fazer um ritual para determinar “*que alma veio ter conosco*”, assim:

(...) a alma pode ter vindo do zênite, onde vive o herói nacional *Nanderyquey*, ou da “Nossa Mãe” no Oriente, ou então dos domínios do deus do trovão **Tupã** no Ocidente (...) (p. 30).

O nome determinado deste modo tem para o Guarani uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor. *O nome a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não “se chama” fulano de tal, mas ele “é” este nome* (NIMUENDAJU, 1987).

¹⁵ Os Apapocúva são índios Guarani e localizam-se na margem direita do baixo Iguatemi, no extremo sul do Estado de Mato Grosso do Sul.

Para avaliar a imensa importância que o Guarani confere a seu nome considere-se o seguinte procedimento:

Quando todos os esforços para salvar um doente são baldados, o último recurso é a troca de nome: o pajé “acha” um outro nome para o doente, e é freqüente que a isto se siga um batismo com água (...) a idéia é que ao tomar um novo nome, torna-se um novo ser, e que a doença fica presa ao seu ser anterior (seu nome anterior), separando-se assim do re-nominado, que deste modo sara. Daquele momento em diante, o nome antigo não volta a ser pronunciado; deixa-se-o cair no esquecimento o mais depressa possível (NIMUENDAJU, 1987, p. 33).

Neste exemplo, a troca de nome está relacionada a algum tipo de doença e a recuperação está atrelada a um novo ser, ou seja, um novo nome.

Já para Peggion (1996), que estudou os Tenharim, parentes dos Amondawa, os jovens, hoje, assumem face aos brancos apenas um nome em português, omitindo o nome indígena: “a troca de nome é perceptível no caso dos velhos; dizem que se cansam de um nome já antigo, e por isso, tomam um outro novo. Alguns informantes referiam-se a certos nomes como necessariamente ligados a jovens e outros associados a adultos” (p. 22).

Vejamos, abaixo, a narrativa “*Quando nasce muda o nome*”, que ilustra bem a mudança de nomes em Amondawa:

Dire roake Mbiteté ei
Aramehe ke Kuaembu*
Kuari' ke direra tirawe
Warina* direra tiowe
wyrwaramo arerera aeramo
Aramehe potiera
Direranahe
Arara Arikã*
Awipi*, Pure* e Boatuto*
Tangipe* e Arikã
Purap* Mboajup*
Paiarom* Mboakara**

Por que muda o nome dos mais velhos, para os mais novos?

Por que que numa família se a mulher for Mutum e o homem Arara as crianças têm que ter nome Arara?

Se numa família o homem for Mutum e a mulher Arara as crianças têm que ter nome Mutum?

Mbokara (14-11-05)

Os nomes destacados na narrativa referem-se a nomes masculinos, além disso, a alteração dos nomes em Amondawa tem relação com a divisão

exogâmica: *Mutum Nhangwera* (Mutum) e os *Kanindewa* (Arara), configurando-se em um importante marcador territorial linguístico, pois marca o dualismo das relações sociais, territoriais e cosmogônicas:

(...) 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 (...) (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 148).

Neste contexto, não se trata apenas de uma divisão de parentesco e sim de algo que vai além do que realmente podemos ver. Talvez não tenha sentido para nós, mas para eles sim, pois faz parte de suas experiências socioespaciais e cosmogônicas.

Os motivos decorrentes das mudanças de nomes carregam em si vários aspectos representativos sociopsicológicos e simbólicos. A lembrança e a memória dos antepassados mantêm a identidade daqueles que vivenciaram o processo histórico de lutas e glórias. Os antepassados, avôs, avós e guerreiros, são simbolicamente espíritos que se presentificam e vivificam a cultura, assim como a sobrevivência da experiência socioespacial e empoderam espiritual e socialmente o coletivo.

Para a concepção mítica fundamental, a individualidade humana não é algo simplesmente fixo e imutável, mas algo que, a cada passo, em uma nova fase decisiva da vida, ganha um outro ser, um outro eu, esta transformação também se exprime, antes de tudo, na troca de nomes (CASSIRER, 2011 [1925]).

Neste sentido, quanto maior o poder de um ser, e quanto mais eficácia e significação mítica contém, tanto mais se estende a significação de seu nome, o que atualiza e valoriza o coletivo indígena.

Contudo, na atualidade, a questão de mudança de nome indígena é um problema bastante sério, em virtude da falta de compreensão da sociedade envolvente sobre a cosmogonia indígena.

Em outras palavras, a FUNAI não reconhece o sistema onomástico, por isso, a tradição tem sido paulatinamente posta de lado, principalmente em função da introdução dos documentos de identificação indígena que associam definitivamente um nome a uma pessoa.

3.5. Ritos Funerários

O rito de passagem da morte faz parte da cultura Amondawa. Para eles os espíritos precisam passar pelo ritual, do contrário voltarão para amaldiçoar o coletivo.

Biologicamente, a morte pára tudo. Culturalmente, ela aparece como uma passagem mais perigosa ainda do que aquela que leva da infância à fase adulta. Sua significação é grande para os próximos do desaparecido e para a sociedade:

[...] o importante é não descontentar o espírito do morto, que correria o risco de se ver vagar, todo pleno de malevolência, na vizinhança dos vivos. Convém permitir a viagem rápida e agradável até a estadia dos defuntos. As cerimônias evocam periodicamente a lembrança das almas desaparecidas e provam que não foram esquecidas. Em muitas sociedades, a relação com os mortos passa por deslocamentos até os cemitérios: daí sua significação na organização do espaço (CLAVAL, 2001, p. 96).

Quando uma pessoa morre, costumam enterrá-la logo em seguida, aproveitando a flexibilidade do corpo, pode-se fazer sua preparação. Esta consiste em colocar argila com água nos olhos, pintar o rosto, o corpo e o cabelo com urucum e depois colocar o corpo em posição semi-sentada, quase fetal (SILVA, 2000).

Após a preparação, a cova é feita dentro da casa onde residia o morto. Ela é forrada com um tipo de casca de madeira da floresta ou um tipo de palha utilizada para este fim. Junto com o corpo colocam-se todos os pertences do morto: flechas, roupas, panelas, colares, pulseiras etc. Acendem em cima da cova uma fogueira que deve manter-se acesa por vários dias,

“A gente cava buraco, coloca casca do pau ... para forrar, né? Tira casca...não, tem pau pra isso também, tem a casca pra isso, também. E tirado, colocado, forrado, no local tudo? Pinta muito o rosto. Aí... senão pega a gente também, né? Se não botar lá as coisas, botar lá, panela, nem nada. Aí pega a gente” (Arikã Amondawa – abril de 1999).

Há por parte dos Amondawa um temor e um profundo respeito pelos ritos funerários. Eles acreditam que devem cuidar e manter limpo o local da cova. Caso se mude e não retorne para visitar o local onde foi enterrado o morto, este se transformará num espírito mau, denominado por eles de *añanga* ou

*anhangá*¹⁶. Por isso, eles precisam estar sempre em contato com o local onde foram sepultadas as pessoas:

“Quando tá morto a gente diz que igual gente mesmo! A gente vira... disse que não muda nada. Vira *añanga* porque não cuidou. Mas filho queria matar o pai dele mesmo. Porque ele se mudou da casa, não queria mora lá, não queria fica em cima né? Do filho né?...” (Arikã Amondava – abril de 1999).

Entre a preparação e o enterro os Amondawa cantam cantos fúnebres. Esta lamentação perdura por vários dias. Estes lamentos são realizados pelos parentes mais próximos e tem como objetivo não permitir que o espírito do morto se transforme em *añanga*. Este temor pode ser percebido nos relatos do cacique Tari Amondawa:

“Morreu aquele que foi flechado na barriga. Daí colocaram no chão. Depois pegaram urucum. Podia colocar coisa pouquinho no rosto, senão fica brabo com nós e vira *añanga* (...). Aí nosso cacique trouxe a flecha e encostou na parede da casa, da porta. Cavou tudo, enterrou. Acabou de enterrar, o pessoal tava lá rezando, chorando.” (Tari Amondava – abril de 1999)

Os relatos descritos permitem claramente conjecturar que os males acontecidos ao povo e as explicações para o seu aparecimento, desenvolvimento e desfecho final tiveram origem no reconhecimento das obras e travessuras de Anhangá, porém com a perspicácia e o conhecimento indígena as forças traiçoeiras foram minimizadas.

Entendemos que os rituais funerários configuram-se como uma forma de linguagem e territorialidade, isto porque, as representações culturais, demonstradas acima, estão intrinsecamente ligadas à proteção territorial, à delimitação geográfica e, principalmente, à espiritualidade.

A linguagem do ritual é expressa através das rezas, dos cantos, das danças e dos choros. Cada ato tem uma representação simbólica, seja de fortalecimento do grupo ou de consagração heróica. Assim, a cerimônia ritualística fortalece o coletivo física e espiritualmente para enfrentar as lutas e os desafios postos no seu dia-a-dia.

¹⁶ Espírito considerado maligno, que persegue e causa grandes temores à população indígena.

CAPÍTULO IV

Narrativas Míticas do Povo Amondawa: Análise dos Marcadores Territoriais Linguísticos

(...) Fazer da geografia uma análise da experiência humana é voltar-se para a maneira como o indivíduo toma consciência daquilo que é através dos lugares onde vive, das paisagens que lhe são familiares e daquela onde se sente à vontade (...)

(Paul Claval).

O universo mágico-espiritual dos Amondawa revela, dentre outras características, os modos de vida e os aspectos territoriais de seu povo nas dimensões socioeconômicas, ambientais e culturais.

De acordo com os estudos de Cassirer, o “mundo mítico” pode ser caracterizado como plural, isto é, da forma como nós o organizamos. Ao dar sentido ao mundo geramos representações, pois o mito projeta as imagens, dá ordem e, principalmente, visão de mundo.

Para Almeida Silva (2010) as relações que comportam a visão e a experiência de mundo caracterizam as distintas e valiosas culturas representadas em cada coletivo indígena. Assim, a cultura se constitui num somatório de experiências de vida que resulta da apreensão dos símbolos e suas representações, que possibilitam o acesso permanente de construção, onde o ser humano e suas coletividades se encontram com o sentido de pertencimento.

Analisaremos, abaixo, algumas narrativas míticas que evidenciam os aspectos territoriais e simbólicos do povo Amondawa, características indispensáveis à identificação dos marcadores territoriais linguísticos, de Almeida Silva (2010), foco de análise desta dissertação.

Para tanto, recorreremos a uma coletânea de histórias contidas no livro *Mitos Amondawa*¹⁷, bem como ao banco de dados do Grupo de Pesquisa em

¹⁷ O livro *Mitos Amondawa*, organizado por Wany Sampaio, Vera da Silva e Valdemir Miotello (2004), reúne vinte e duas narrativas, recolhidas pelo grupo, entre os anos de 1997 e 1999. Os mitos foram relatados em língua portuguesa pelos indígenas Amondawa, que contam suas próprias histórias.

Línguas e Culturas Indígenas, Centro de Estudos da Linguagem, da Universidade Federal de Rondônia.

4.1. Narrativa Mítica 1: “O Céu”

A narrativa mítica “O Céu”, é de cunho espiritual e reporta-se à instituição do trabalho. Trata-se de uma narrativa, onde o surgimento do céu possibilitou o aparecimento dos animais, das plantas e dos códigos sociais e culturais. Como resultado tem-se um exemplo moral que regula a vida dos Amondawa e reafirma a possibilidade de construção das relações entre a etnia, das leituras possíveis sobre o espaço e a inter-relação com a sociedade envolvente:

“O Céu”



Figura 3: O Céu, de Puruem Amondawa (1997)

Vocês num tinha... nós tudim... nós ia lá, sempre, buscar mercadoria que ele tinha, sabe? Nós também num tinha, aí nós... Deus, que vocês fala... nós também fala, agora, né? Aí nós ia sempre, ia buscar lá direto, né? Onde tinha mercadorias nós ia direto subir lá. Aí Deus que vocês fala num gostou e levou céu mais lá pra cima, sabe? Buscava milho que ele tinha tudim, porque lá tinha

mais as coisa que aqui embaixo. Aqui num tinha. Aí branco ia sempre lá buscar também mercadoria que ele tinha... aí Deus num gostou... Ah! Melhor levar céu mais alto, porque céu era baixo, sabe? Ah! Melhor levar céu mais alto porque pessoal ta vindo demais aqui. Aí num gostou levou céu mais alto. Aí nunca mais ninguém foi mais lá também agora, né? Esse cobra que tem aqui também num tinha... aranha que vocês fala num tinha... raio, que vocês fala, celeste, num tinha também... Deus que vocês fala, quando levou céu mais alto jogou tudim... peneira jogar no chão para virar raio... aquela pau que nós chama pra fazer pilão... jogar tudim no chão. Aí espalhou no mato aí, sabé? Catete também num tinha no mato... jogar a pilão... nem anta nem nada, porque lá no céu num tem bicho que morde a gente lá em cima céu não, sabe? Lá tem bicho, caça, coisa boa, que eu sei. Lá num tem negócio que morde, que morde, né? Como cobra, esse negócio assim num tem lá não. Assim pessoal sempre fala. Sempre eu falo pro pessoal assim de fora, quando eu sai por aí, na rua, eu falo... o pessoal num acredita na gente, entendeu? Por isso ninguém gosta de contar, sabe? (risos) Não! Índio mentira demais... aí, então, vamo parar também, né? Sempre o outro pergunta que a gente diz, aí eu pode contar, né? Porque tem muito pessoal tem com raiva quando a gente conta isso daí. Ah! Num entende... mentira de índio! Se por exemplo, se eu chegar perguntar pra ele contar mentira, também, é a mesma coisa, né? Eu num acredita dele. (Tangip Amondawa, dezembro de 1997)

4.1.1. Significação de CÉU

Originalmente, a palavra *céu* (do latim *caelu*) referia-se às regiões acima da superfície da terra onde estavam situados os “corpos celestes”. Este é o primeiro significado da palavra na Bíblia (*shamayim*, Gen. 1:1). Também foi considerado como a morada de Deus e seus anjos. Todavia, o termo é comumente usado como sinônimo de outras palavras significando a morada dos justos em algum momento após sua morte, tal como “paraíso”.

Diferentemente dos povos gregos e romanos, na verdade muito antes deles, os indígenas adotaram a seguinte filosofia: “assim na terra como no céu”. Partindo dessa premissa, o céu indígena passou a ser imaginado cheio de

figuras de animais conhecidos de sua cultura mesmo pelas crianças, (Figura 4), cada um com uma narrativa que as ensina sobre os valores do grupo e a importância de cada astro (sol, lua, céu, terra, estrelas) para sua sobrevivência. Essa característica é parte de sua territorialidade.

4.1.2. Cosmvisão Amondawa

Desde o princípio em que o homem observava fenômenos naturais como chuva, ventos, relâmpagos, nascimento da lua, pôr do sol e até mesmo eclipses sentia a necessidade de explicar e prever cada um deles. Com os indígenas não foi muito diferente.

Assim, cada uma das diversas sociedades indígenas elabora suas próprias explicações a respeito do mundo, dos fenômenos da natureza, dos espíritos, dos seres sobrenaturais e, também, do momento em que surgiram os seus ancestrais.

Assinalamos que, embora o céu seja igual para os observadores de um mesmo território, sua maneira de olhar é o que os diferencia, por exemplo, as mais variadas interpretações que podem ser dadas para as diferentes fases da lua, criação do mundo, das estrelas, aparecimento de constelações e etc.

Na cosmvisão dos Amondawa o céu também se assemelha a uma espécie de paraíso, pois é representado como um lugar bom, onde se encontra de tudo. O céu era baixo e Deus permitia que pegassem o que precisassem:

[...] “nós ia lá, sempre, buscar mercadorias que ele tinha, sabe? Nós também num tinha, aí nós... Deus que vocês fala... nós também fala, agora, né? Aí nós ia sempre, ia buscar lá direto, né?”.

Como o povo não havia plantado nada, mas só consumia, Deus ficou com raiva e subiu o céu bem alto onde não pudessem alcançar mais:

[...] “aí branco ia sempre ia lá buscar também mercadoria que ele tinha... aí Deus não gostou... Ah! Melhor levar céu mais alto, porque céu era baixo, sabe? Ah! Melhor levar céu mais alto porque pessoal ta vindo demais aqui” [...].

Além disso, o todo poderoso (Deus) jogou na terra todos os animais que existem na floresta:

[...] “Esse cobra que tem aqui também num tinha... aranha que vocês fala num tinha [...]...Aí espalhou no mato aí, sabé? Catete também num tinha no mato... jogar a pilão... nem anta nem nada, porque lá no céu num tem bicho que morde a gente lá em cima céu não, sabe? Lá tem bicho, caça, coisa boa, que eu sei [...]

Nas sociedades tradicionais há o sentimento de algo que está acima dos indivíduos e que governa seu cotidiano; Os mitos culturais são a atmosfera perene que o homem vive e existe.

4.1.3. Os “Marcadores Territoriais”

Na própria narrativa está contida a representação que o povo tem do céu. Sendo uma peculiaridade do ser humano encontrar uma explicação para tudo que o rodeia, os Amondawa não fogem a regra.

O homem branco surge como uma espécie de contextualização histórica, isto é, refere-se aos primeiros contatos dos indígenas com a sociedade envolvente. Na atualidade o branco já faz parte de seu povo e de sua história.

Os indígenas têm consciência que com o estabelecimento do contato interétnico, muitas de suas representações adquiriram outras linguagens e significações, principalmente em sua organização socioespacial, por isso, são compelidos a se integrar à nova realidade. Logo, tiveram que se adaptar para manter a sobrevivência de seu povo e território.

Tais mudanças produzem formas, representações e presentificações, como por exemplo, alterações no seu espaço organizacional, cultural e econômico.

Desse modo, o Coletivo *Kawahib* experimenta a ação dos “marcadores territoriais estruturadores”, porque a governança é advinda de uma realidade alheia à sua e que exerce influências e mudanças profundas no seu modo de vida (ALMEIDA SILVA, 2010).

Infere-se que os Amondawa retratam nesta narrativa seu conjunto de valores culturais e espirituais, como resultado tem-se um exemplo moral que regula sua vida e reafirma a possibilidade de construção das relações entre a etnia, das leituras possíveis sobre o espaço e a inter-relação com a sociedade envolvente

Trata-se de um ideal a ser perseguido pelo povo, como por exemplo, boa relação com as divindades, relação homem-natureza-sociedade, o que implica nas relações de trabalho. Características que permeiam o campo comum entre indígenas e não indígenas.

Quanto aos marcadores territoriais linguísticos destacam-se as designações que deram origem aos animais: cobra, aranha, anta e Ao Deus indígena, Tapanangá. Através da linguagem espiritual todos os seres e não-seres são permeados de simbologias e representações.

A narrativa apresenta, ainda, outros elementos que propiciam a visualização dos “marcadores territoriais” como a identificação das metades exogâmicas pelo dualismo céu-terra, Deus-homem, homem-natureza, bem como a atribuição social.

4.2. Narrativa Mítica 2: “O Índio e o Branco”



Figura 4: O índio e o Branco, de Tangip Amondawa (1997).

Eu acho que nós, era pra ser branco também. O problema é que nosso cacique geral não aceitou. O pessoal conta que todos nós nascemos branco. Antigamente nós era pau, porque nós corta e por isso nós gosta de ficar sempre no mato. Acho que o branco foi nascido da pedra. Tinha o povo branco também... tinha o povo branco também... o pessoal branco chegava e falava:

- Se vocês num querem virar branco, vocês vão morrer tudinho.

Aí o branco chegou pro nosso cacique e perguntou o que que nós era. Nosso cacique respondeu que nós queríamos virar pau. Aí virou pau e ficou no mato. Nós se espalhamos também. Branco se espalhou num lado, índio saiu pro outro lado e aí ficou tudo separado.

4.2.1. A floresta como fator de limitação do lugar – Aspectos Territoriais

Na ilustração acima inferimos que a árvore, representação da floresta, marca o território dos Amondawa. Não se trata apenas de um espaço físico. Ela é uma entidade viva, inserida numa complexa dinâmica cosmológica de intercâmbios entre humanos e não-humanos.

Sabemos que é por meio da floresta que os indígenas retiram seus alimentos, constroem suas casas, fabricam seus instrumentos de trabalho e matéria-prima para o artesanato. Logo, a floresta reflete uma das principais representações dos povos indígenas.

Partindo dessa premissa, para os povos indígenas, o conhecimento do ambiente depende de contatos com o mundo invisível dos espíritos que desempenham um papel fundamental na garantia da reprodução da sociedade, da cultura e do ambiente (GRAY, 1995).

Nesse espaço cosmogônico, repleto de formas e representações simbólicas diferenciadas, os “espíritos” guiam os coletivos física e espiritualmente.

O caminho espiritual, por tanto, se dá através da linguagem da floresta: o vento, o ar, as águas, as trilhas, as caças, as árvores, o mato, os animais e de todos os elementos que compõem o espaço natural

4.2.2. Pedra, Pau e Mato – Marcadores Territoriais

O significado da palavra PEDRA no texto analisado está “revestido” de um significado novo. Mas esse novo conceito só ocorreu por causa da continuidade e o caráter motivador da relação entre experiência corporal e a cognição.

É possível compreender que PEDRA além de significar mineral sólido e duro, nesse contexto, tem o significado de lugar onde alguém pode morar, assim, podemos supor que o branco está associado à pedra, ou seja, é onde ele demarca seu território. Trata-se de um espaço simbólico, que também pode ser interpretado como o limite onde o branco pode chegar, ou seja, a pedra pode representar um relevo, uma montanha, um obstáculo.

Inferimos, também, que ser pedra, na cosmovisão Amondawa, é ser Añanga, por isso, o não indígena é considerado como mal ou aquele que faz o mal. Trata-se de um ser insensível, que trás discórdia e desordem ao ambiente e ao coletivo indígena.

Denotamos, ainda, por meio da narrativa, que a valorização dada às questões ambientais, ao conhecimento dos povos que sempre souberam viver em harmonia com o seu meio e a valorização da diversidade cultural é percebida pelos indígenas que se orientam, sobretudo, pela espiritualidade.

Assim, a maior contribuição que o coletivo indígena deixa ao homem branco é a prática de ser uno com a natureza interna de si. A floresta, repleta de símbolos e representações, ensina que tudo se desdobra de uma fonte única, formando uma trama sagrada de relações e inter-relações.

No plano semântico, encontramos-nos diante de uma metáfora, não no sentido figurado de retórica, mas de funcionamento psicolinguístico. O estudo da forma e dos significados de um conceito, em seu conjunto, pode oferecer elementos interessantes de reflexão diante da elaboração de algumas palavras que, sendo conhecidas, devem ser ressignificadas em um contexto novo, como é o caso da situação que se apresenta.

Assim, o novo conceito dado a PEDRA faz desse termo um elemento básico da metáfora do cotidiano para a compreensão do espaço e movimento em Amondawa, pois tem a ver com orientação espacial do tipo DENTRO-FORA

e FRENTE-TRÁS. Tais características fazem parte da construção, estrutura, da língua Amondawa.

Destarte, PEDRA não é somente um mineral duro e sólido, PEDRA é também um lugar de vivência, moradia, de território e de movimento. Logo, na narrativa o homem branco representa a sociedade envolvente, com todas as suas imposições e interferências.

Ao contrário do branco, que é visto como uma pedra, o indígena está relacionado ao PAU e ao MATO. Tais elementos fazem parte da floresta, ou seja, o *habitat* natural dos indígenas:

(...) 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 (...) (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 76).

Entender os vocábulos PEDRA, PAU e MATO como espacialidade indígena pode parecer absurdo, mas não o é, pois está implícito, na narrativa mítica, seu contexto histórico e seu universo simbólico. Assim, o fragmento “*Antigamente nós era pau, porque nós corta e por isso nós gosta de ficar sempre no mato*”, remete à realidade em que viviam junto à floresta e aos demais componentes de seu ambiente, ou ainda, à coloração vermelha extraída da árvore Pau-Brasil¹⁸.

Em estudo realizado pelo naturalista francês *Jean Baptiste Lamarck*, a árvore do Pau-Brasil apresentava muitas utilidades – os indígenas a usavam na produção de seus arcos e flechas e na pintura de enfeites, antes mesmo dos portugueses aqui chegarem. Porém a famosa brasileína – essência corante extraída da madeira, utilizada no tingimento de tecidos e na produção de tintas para desenho e pintura – era o que poderia render lucros e dividendos à Coroa. Portugal, que antes adquiria esta substância por intermédio dos mercadores que vinham do Oriente, visualizando um futuro promissor pela frente, tornou a exploração do Pau-Brasil posse exclusiva da Coroa.

A narrativa demonstra, também, a interferência da sociedade envolvente, uma vez que o homem branco aponta sua arma aos indígenas. O espaço é

¹⁸ Pau-Brasil é o nome genérico que se atribui a várias espécies de árvores do gênero *Caesalpinia*, presentes na região da Mata Atlântica brasileira. O nome Brasil foi designado a partir da descoberta desta árvore.

invadido e ameaçado pelo branco que diz: *Se vocês num querem virar branco, vocês vão morrer tudinho*. O que se percebe é que a imposição da sociedade envolvente aconteceu desde o primeiro contato.

PEDRA, PAU e MATO são caracterizados como espaço de proteção, isto é, onde eles se refugiam e isso serve tanto para o branco quanto para o indígena. Logo, a linguagem permite-nos associá-los aos marcadores territoriais linguísticos, pois toda sua essência e significação estão atreladas à linguagem:

“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” (ALMEIDA SILVA. 2010. p. 147).

A linguagem, portanto, além de mediadora se apresenta, ou melhor, se personifica como um universo de símbolos que permite aos homens a comunicação-conexão entre si, referindo-se aos próximos ou demais seres.

Depreendemos, portanto, que o homem está cercado de formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos, e não pode mais ver algo, exceto por intervenção do meio artificial, do símbolo, pode-se dizer que se tornou um animal *symbolicum*, que vive em um universo simbólico, como afirma Cassirer.

4.2.3. A Construção da Territorialidade

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-seres 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 (ALMEIDA SILVA, 2010).

Ao analisar o fragmento - *Branco fala assim que índio tem que gritar alto, tem que gritar alto tudinho, até que cresça alto. Aí todo índio ia ficar virar branco* – percebemos a territorialidade de ambas as partes. De um lado, o branco se impondo diante dos indígenas e de outro temos o cacique que não concorda com a atitude do branco e se impõe para defender seu grupo.

A territorialidade entendida como construção humana, portanto, se insere no campo 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.

4.3. Narrativa Mítica 3: “A origem da lua”



Fonte: Narrativa de Tari Amondawa (1998)

Figura 5: A origem da lua

A lua era uma mulher que ficou brava e foi ficar no céu (não sei se era assim. Minha vó contou muito essa história, minha mãe contou muito também). A mulher ficou com raiva porque o namorado dela arrumou outra namorada. Ela ficou brava e disse:

- Ah! Eu não fico aqui mais não. Eu vou morar no céu.

Aí foi embora, subiu no pau lá em cima, muito alto. O pessoal chamou ela de volta e ela dizia:

- Ah! Eu vou embora daqui mesmo eu vou embora.

Aí ficou no céu, ficou direto lá, virando lua.

Primeiro não tinha nada escuro. Aí bicho bravo andava muito aqui. Aí Tupananga mudou: bicho bravo tem que dormir, vai entrar no buraco escondido de manhã cedo.

Índio vai caçar no mato de manhã cedo. Quando fica escuro, aí da pra dormir, porque antigamente não tinha escuro e bicho bravo ficava andando de dia: jararaca, aranha, tucandeira, tudo andava de dia. Agora aranha se esconde e dorme de manha e de noite vai andar de novo.

Índio ficava conversando no mato, direto, só dormia meio dia bem pouquinho e depois voltava pra caçar de novo. Não tinha escuro pra dormir nem nada. Aí Tupananga mudou pra escuro. Manda Kaurá ir embora, aí depois vem jahya, a lua, e fica escuro. (Agora não perco mais não. Agora eu sei o que fazer). Tupananga é aquele lá em cima (na tua língua é Deus, né?).

Kuará vem. Ele não mudou não, agora jahya mudou.

- Não vem de noite, né? Eu vou estar funcionando de noite. De noite esta funcionando eu. Assim falou jahya.

Por isso de noite está funcionando jahya.

4.3.1. Aspectos culturais do povo Amondawa

O narrador Amondawa, ao enunciar sua história deixa transparecer conceitos culturais de seu povo, pois conta a estória que o povo conta: *Minha vó contou muito essa história, minha mãe contou muito também.* O que revela uma “arte de narrar” e uma maneira cultural do povo Amondawa estar em relação com o mundo. Essa corporização do “saber-fazer” ou organizar os conceitos na

narrativa que o constrói, ao mesmo tempo, identidade e ruptura, repetição e diferença faz parte do modo como eles vêem e explicam seu mundo.

Assim, quem conta a narrativa é o povo, representado aqui por três contadores: a avó, a mãe e o narrador Tari Amondawa. Logo, temos o povo Amondawa como o “dono” ou “autor coletivo” da “A origem da lua”.

Os verbos empregados, predominantemente, no passado (*era, ficou, foi, contou, chamou, mudou, ficava, etc.*) indicam ao leitor/ouvinte que a narrativa é um relato retrospectivo, isto é, reporta-se à memória cultural deles. Destacamos, aqui, uma tradição oral transmitida e presente na cultura até os dias atuais.

4.3.2. Aspectos Metafóricos da Linguagem

Esta narrativa também se configura como um texto mágico-espiritual, pois além de explicar a origem da lua para o povo Amondawa, traduz por símbolos o modo como esta comunidade interpreta a existência.

Os conceitos culturais são expressos pela língua, portanto eles devem ser considerados nos estudos linguísticos e culturais. O fragmento **A LUA É UMA PESSOA**, representa: “A lua era uma mulher que ficou brava e foi ficar no céu”. Esse exemplo, apesar de fazer parte de uma metáfora literária, tem uma representação maior, pois refere-se a experiência cosmogônica dos Amondawa.

Assim, em sua cultura, revela profundamente o real inacessível à apreensão racionalista. Essa narrativa não pode ser vista como simples projeção fantástica de um acontecimento, mas como um fato sagrado e religioso de um povo, uma verdade que realmente fundamenta o seu mundo:

(...) a metáfora é o vínculo intelectual entre a linguagem e o mito; Ora, a autêntica fonte da metáfora é procurada nas construções da linguagem, ora na fantasia mítica; ora, é a palavra que, por seu caráter originariamente metafórico, deve gerar a metáfora mítica e prover-lhe constantemente novos alimentos, ora ao contrário, considera-se o caráter metafórico das palavras tão-somente um produto indireto, um patrimônio que a linguagem recebeu do mito e que ela tem como um feudo dele (...) (CASSIRER, 2011 [1925], p. 102).

Depreendemos que a metáfora é fundamental para a compreensão mitológica. O mito recebe da linguagem, sempre de novo, vivificação e

enriquecimento interior, tal como, reciprocamente, a linguagem os recebe do mito (CASSIRER, 2011 [1925]).

A expressão ***eu vou estar funcionando de noite*** refere-se ao diálogo da Lua (Jahya) com Kuará (Sol) em que a Lua diz que estará “funcionando de noite”.

Neste enunciado temos, em um primeiro momento, a metáfora da personificação **LUA É UMA PESSOA**, pois apresenta características humanas (*fala com Kuará*) e em um segundo momento percebemos a metáfora ontológica, pois temos a elaboração de que a Lua é uma máquina que só funciona de noite, temos nesse caso **LUA É UMA MÁQUINA**.

Diante do exposto, evidencia-se que para compreender a metáfora não é necessária a análise do enunciado em si, ou seja, apenas na superficialidade da palavra, faz-se necessário compreendê-lo à esfera de seu contexto de uso em situações de leitura ou comunicação.

As análises aqui apresentadas demonstram que a metáfora é um recurso linguístico de que se utilizam os Amondawa para lidar com o mundo. Por conseguinte, os enunciados metafóricos permitem elaborar conceitos abstratos e auxiliam a construção do significado dos referentes a respeito das quais nem sempre os narradores têm oportunidade de falar.

Sob o ponto de vista da linguagem as expressões acima se constituem numa construção cultural, simbólica, funcional e literária, portanto, fazem parte do universo Amondawa e comprovam que esses povos são capazes de construir metáforas e sentenças complexas.

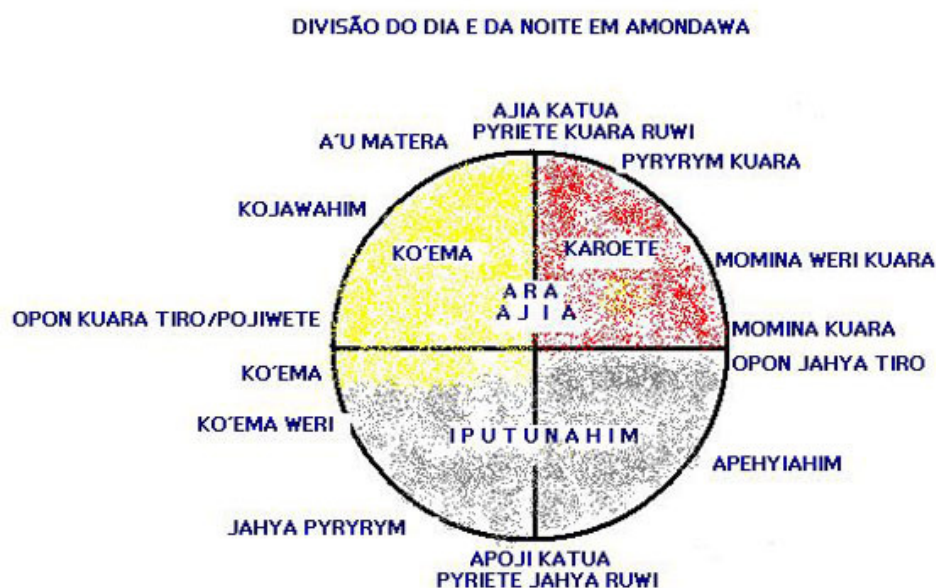
4.3.3. Divisão Exogâmica

Segundo estudos linguísticos de Sampaio (2007)¹⁹ o tempo, para os Amondawa, não é um conceito humano profundamente enraizado, ou seja, não pode ser medido ou contado. Tal explicação, de acordo com a autora, se deve ao fato dos Amondawa não possuírem “tecnologias do tempo”, como calendários e relógios.

¹⁹ O estudo feito com os Amondawa, chamado “Língua e Cognição”, mostra que, ainda que o povo entenda que os eventos ocorrem ao longo do tempo, este não existe como um conceito separado.

Além disso, o sistema numérico deles corresponde até o quatro. Assim, para a autora, os Amondawa não expressam na estrutura da língua termos que designam o tempo como, por exemplo, hoje, ontem, amanhã, mês, semana, ano.

Contudo, destacamos que é possível observar noções de temporalidade sim, pois a partir do dualismo dia, noite, sol, lua, períodos de chuva e seca, eles sabem a época certa de caçar, pescar e colher. Tais fatores fazem parte de seu “calendário” exogâmico, conforme Figura 6.



Fonte: Grupo de Pesquisa em Línguas e Culturas Indígenas

Figura 6: Divisão do dia e da noite em Amondawa

Quadro 5: Tradução do Calendário Amondawa

Amondawa	Português
ARA - AJIA	Dia
KOEMA	Manhã
KARUKA	Tarde
AJIA - ARA	Meio dia
IPUTUNAHIM	Noite
JAHYA	Lua
YVAKA	Céu

YVYTUA	Vento
AMANA EWYRA	Estação da chuva
YVAKA	Nuvem
YHYA	Água
MATERA	Qualquer hora do dia

Org.: ANASTASSIOY. Cristiane de Almeida (2013).

Quadro 5.: Tradução do Calendário Amondawa

Assim, a partir da tradução do calendário e através da própria narrativa observamos a noção de temporalidade, pois a transformação da mulher em lua foi decisiva para a divisão da noite e do dia “*Aí ficou no céu, ficou direto lá, virando lua*”, bem como as atribuições diárias do coletivo: “*Índio vai caçar no mato de manhã cedo. Quando fica escuro, aí dá pra dormir, porque antigamente não tinha escuro*”.

4.4. Narrativa mítica 4: “Yrerua (Taboca)”

Amondawa	Português
Yrerua nga oho erua ype eñonga.	Eles (os homens da tribo) vão buscar a taboca dentro do igarapé.
Aramehe nga'hoi erua yhyawi eapowo ae yrerua	Depois eles trazem (a taboca) da água e a gente separa a taboca.
Aramehe ae mondoi ipupe tamañy jawo.	Depois a gente coloca dentro dela (coloca uma taboca pequena dentro de uma taboca maior) para tocar.
Aramehe yrerua pywō oro'nga kaura wi.	Depois, com a taboca, então eles (saem) do mato.
Aramehe karukame'nga ipyi kuaembae'nga	Depois, quando é de tarde, os homens tocam (as flautas de taboca)
Kuaembae'nga ki puturamo'nga epyi'keko	Ontem à noite os homens tocaram (as flautas de taboca)

Narrativa contada por Pure Amondawa (2002).

4.4.1. Yrerua - Representação Cultural e Simbólica

Os rituais indígenas marcam momentos constitutivos da identidade dos indivíduos nas diferentes fases de sua vida. Manifestam as relações entre o mundo social e o mundo cósmico, entre universo natural e sobrenatural. Tais rituais são planejados com antecedência, envolvendo grande quantidade de alimentos, confecção de artefatos e com a presença de parentes e aliados:

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 dança (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 145).

Na realidade, os rituais, em outras questões, são representações da linguagem, isto é, refere-se à linguagem específica do corpo, alma, pintura, canto e dança, todas com significações próprias e identificadas pelo grupo.

Preparação para o Yreruá



Autor: Adnilson de Almeida Silva. Aldeia Tari Tabijara (Trincheira, 30.05.2009).

Foto 8: Preparação para o Yreruá

A música e a dança, por exemplo, estão frequentemente associadas aos indígenas e a sua cultura, variando de etnia para etnia.

Em muitas sociedades indígenas a importância que a música tem na representação de ritos e mitos é grande:

Frisamos que cada etnia tem seus próprios instrumentos, havendo também os instrumentos que são utilizados em diferentes etnias, no entanto, de diferentes formas como é o caso do maracá ou chocalho, onde em determinadas sociedades indígenas o uso do mesmo acontece em cerimônias religiosas, já em outras é utilizado para marcar ritmo junto a cântico, por exemplo.

A narrativa apresentada acima fala sobre o ritual do Yrerua/Taboca, que representa o processo de elaboração das flautas de taboca, um instrumento sonoro que faz parte da cultura do povo Amondawa. Trata-se de um ritual que celebra a vitória.

Na foto 08 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” (ALMEIDA SILVA, 2010).

Na literatura indígena encontramos manifestações semelhantes ao Yreruá dos Kawahib como, por exemplo, o 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), e a irerú (NIMUENDAJÚ, 1978 [1924]).

Conforme Almeida Silva (2010), 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, representados pelo 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.

De acordo com a descrição de Almeida Silva (2010) 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.

Depreendemos, então, que o ritual começa desde a coleta, seleção e preparação das flautas, pois é preciso uma “conexão” cosmogônica para a preparação e realização do evento.

Tais procedimentos são imprescindíveis, uma vez que todas as etapas do ritual fortalecem a identidade do coletivo indígena.

4.4.2. Celebração do Yrerua/Taboca

A celebração do ritual Yrerua tem dois momentos distintos. O primeiro refere-se à apresentação do ritual, que envolve a dança, o canto e a música, mas apenas com a participação dos mais velhos. Entende-se que *“a participação de um indivíduo em sua cultura é sempre limitada (...). Existem limitações que são objetivamente determinadas pela idade”* (LARAIA, 2009).

Assim, *“entre outras funções podemos incluir as que dependem do acúmulo de uma experiência obtida através de muitos anos de preparação (...) estas são interditas às crianças e aos jovens e reservadas às pessoas maduras, como certos cargos políticos”* (LARAIA, 2009).

É o que acontece no ritual Yrerua, pois 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.

Cacique Amondawa entoando canto tradicional

Fonte: <http://www.caiovillela.com.br>.

Foto 9: Cacique Amondawa entoando canto tradicional

O cacique 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 (ALMEIDA SILVA, 2010).

Celebração do Yreruá



Autor: Adnilson de Almeida Silva. Aldeia Tari Tabijara (Trincheira, 30.05.2009).

Foto 10: Celebração do Yreruá

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.

Almeida Silva (2010) destaca que no ritual do Yrerua 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.

A dança e a música do ritual Yrerua são extremamente significativas, pois se referem à linguagem de todos os atos do ritual, quer seja nos momentos de consagração, proteção, ou celebração. Além disso, elas fazem parte do

cotidiano dos indígenas: nas caçadas, nas pescarias, nas derrubadas dentre outros exemplos. Cada evento, portanto, requer uma dança e uma música diferenciada.

Dentre os exemplos que incluem a dança e a música destacamos aquelas em que o indígena celebra atos, fatos e feitos relativos à vida e aos costumes ou enquanto preparam a guerra; quando voltam dela; para celebrar um cacique, produtividade econômica, a colheita de frutas, uma boa pescaria; para assinalar a passagem para a vida adulta ou homenagear os mortos em rituais fúnebres; espantar doenças, epidemias etc.

Ressaltamos, porém, que a linguagem ritualística é diferenciada, ou seja, cada etnia tem uma significação própria. Por exemplo, a linguagem do corpo em movimento, sua organização estética e coreográfica, além da dança e do canto, ocupam um lugar fundamental no desempenho do ritual indígena.

Tais características ou instrumentos podem ser iguais, mas as representações são diversificadas.

Depreendemos, então, que a representação simbólica do Yreruá se dá por meio de uma linguagem específica, ou seja, ela é composta e entendida através dos instrumentos, das cores, das músicas e das danças.

Assim, trata-se de uma manifestação cultural e cosmogônica em que os Amondawa estabelecem o contato direto com espíritos divinos e, também, com seus ancestrais e evocam a proteção às aldeias, ao grupo e à floresta. Além disso, rememoram e agradecem os grandes feitos de seus antepassados.

4.4.3. A Linguagem Cosmogônica

O mundo cultural é considerado não apenas como uma soma de objetos, mas como uma forma de linguagem referendada no sistema de relações sociais onde estão imbricados valores, atitudes e vivências e essas imagens passam a ser entendidas como mapas mentais (KOZEL, 2007).

As imagens e os atos praticados no ritual Yrerua nos direcionam a uma linguagem simbólica e cultural, portanto, cosmogônica. Essa linguagem é referendada pelos signos que foram expostos, a dança, a música, as cores, os

instrumentos utilizados, construídos socialmente, culturalmente e ancestralmente:

Em universos sócio-culturais específicos, como aqueles constituídos por cada sociedade indígena no Brasil, os mitos se articulam à vida social, aos rituais, à história, à filosofia própria do grupo, com categorias de pensamento localmente elaboradas que resultam em maneiras peculiares de conceber a pessoa humana, o tempo, o espaço, o cosmo. Neste plano, definem-se os atributos da identidade pessoal e do grupo, distintiva e exclusiva, construída pelo contraste com aquilo que é definido como o 'ouro': a natureza, os mortos, os inimigos, os espíritos (...). No cosmo concebido, há ordem, há classificação, há oposição lógica, há hierarquia, categorias inclusivas e exclusivas. Mas há também movimento e um jogo constante com o tempo, seja para suprimi-lo, permitindo aos viventes humanos um reencontro possível com o passado, os ancestrais, as origens (...) (LOPES DA SILVA, 1994, p. 330).

A linguagem estabelecida no ritual Yrerua permite uma conexão cosmogônica, pois um dos objetivos é a evocação espiritual a fim de obter proteção, por isso, os homens que tocam seus instrumentos carregam arcos e flechas e simbolicamente lançam-nas ao ar contra o inimigo invisível. Eles também cantam e emitem gritos que representam 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.

Para Bakhtin, citado por Faraco (1996), "... a vida é dialógica por natureza. Viver significa participar de um diálogo... o homem participa deste diálogo com toda sua vida: com os olhos, lábios, mãos, alma, espírito, com todo seu corpo, e com seus atos".

Depreendemos, portanto, que a linguagem estabelecida no ritual Yrerua compõe a sobrevivência dos traços culturais e simbólicos do grupo Amondawa e um verdadeiro reencontro com seus ancestrais.

Por linguagem, aqui, entendemos todos os preparativos e atos do ritual, ou seja, é uma linguagem que fala, canta, dança, ouve e glorifica os antepassados.

Vejamos abaixo a narrativa que fala sobre os valores culturais e cosmogônicos da tapyia Amondawa.

4.5. Narrativa mítica 5: “Tapyia (Maloca)”

AMONDAWA	PORTUGUÊS
<p>Awaipawa ke awapo tapyia emo.</p> <p>Ywyrake nga'hoi erua japowo tapyamo emo.</p> <p>Awaipawa'tei ke awapo tapyia iapororuhua uhua' emo</p> <p>Tapyia a'e rapytaramo e'ke awaipawa emo.</p>	<p>Antigamente a gente fazia maloca.</p> <p>Eles iam buscar pau pra fazer maloca.</p> <p>Antigamente eles faziam a maloca muito grande.</p> <p>Diz que antigamente a gente colocava um esteio (para segurar a maloca)</p> <p>A gente fazia a maloca de palha. (a maloca) tinha somente uma porta.</p>
<p>Tapyia pindawamo a'epoi tapy' iakuara ape'ite ikuara</p> <p>E'yi'nga tapyia pype.</p> <p>Kuñanga awawyky tapyia ngapyri</p> <p>Kuñanga amondo pindawa kuamba' nga pe engape.</p> <p>Kuaembae'nga awapo tapyia pororo uhua.</p>	<p>Muitas pessoas ficavam dentro da maloca.</p> <p>As mulheres trabalhavam com os homens na maloca (para fazer a maloca)</p> <p>As mulheres davam palha para os homens (os homens amarravam as palhas com cipó).</p> <p>Os homens faziam a maloca muito grande.</p>

Narrativa contada por Arikan Amondawa (2002)

4.5.1. A *Tapyia* – Referências Territoriais

Almeida Silva (2010) destaca que 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.

Tal percepção nos liga aos “marcadores territoriais” que, primeiramente, 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.

Nesta perspectiva, buscamos o entendimento da relação dos Amondawa com o seu espaço de habitação, isto é, a *tapyia*. De modo que, intentamos descrever as representações simbólicas que a casa transmite para esse coletivo indígena, bem como identificá-la como um importante marcador territorial linguístico.

Simbolicamente, a casa representa nossos pensamentos e ações, ou seja, as várias instâncias da nossa mente consciente e inconsciente. Nesse sentido, a casa, assim como a mente, expressa o conteúdo cognitivo e emocional que nos constitui como indivíduos distintos do grupo, mas é a casa que dá a segurança física, cultural e espiritual.

A forma como os indígenas percebem o espaço por eles habitado é extremamente importante, pois revela as diferentes concepções que envolvem não apenas uma adaptação específica, mas, sobretudo, apropriações diferenciadas e hierarquizadas do espaço habitado: “*Antigamente eles faziam a maloca muito grande*” ou “*As mulheres trabalhavam com os homens na maloca (para fazer a maloca)*”. Nesses fragmentos identificamos os papéis desempenhados por homens e mulheres, que fazem parte de sua organização espacial e cultural.

Bollnow (2008 [1903]) destaca que a casa tem, antes de tudo, a função de cobrir e proteger. Ele fala de um “valor protetor” da casa. Logo, ela forma um “centro de proteção” na vida do homem: uma esfera ordenada, em que o caos do mundo exterior está sob controle.

Tal conceito, também, é defendido por Bachelard (2008 [1957]), que a considera um dos grandes poderes integradores na vida do homem: “a casa vivenciada não é uma caixa sem vida. O espaço habitado transcende o espaço geométrico. Toma qualidades sentimentais, humanas”.

Complementando, a casa é vista como o grande berço, o aconchego e proteção, desde o nascimento do homem; é o paraíso material. As lembranças

da casa estão guardadas na memória, no inconsciente e acompanha-nos durante toda a vida e, sempre voltamo-nos a elas nos nossos devaneios.

A maloca, então, 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 com o grupo e com a sociedade envolvente.

Logo, a compreensão do significado de uma maloca é muito mais do que um espaço físico, é também psíquico e espiritual, é a própria essência e história que está presente em seus gestos e ações.

Assim, dentre tantos significados, a casa para os Amondawa serve como moradia e estrutura para as atividades artesanais e agrícolas tradicionais; têm a função de marcador territorial, pois oferece a defesa da etnia; no passado, servia como cemitério; e, principalmente, a casa é também um lugar cosmogônico em que os espíritos atuam como protetores da aldeia e de seu povo. Por isso, a casa, maloca ou *tapyia* está intrinsecamente associada à dimensão espiritual, social e cultural que os *Kawahib* concebem na realização de seu mundo e no estabelecimento das relações internas e externas que ocorrem em seu universo de representações.

4.5.2. A Casa – Extensão do Corpo Humano

Para os Amondawa a *tapyia* pode ser associada às partes do corpo humano, pois acreditam que ela tem qualidades e características humanas.

Anastassiou (2006) explica que nos fragmentos ***Inambutinguhua apyryrym awowo tapyia tombeakaty apytawo*** (A galinha foi rodeando e parou ao lado da casa (na costela da casa) e ***Awata jam ua tapyia ikupekaty*** (a galinha andou novamente e veio para trás da casa e ficou em pé atrás (nas costas da casa), podemos inferir que a *tapyia* é um corpo, uma vez que *kupea*, na língua, significa costas, a parte de trás do corpo humano. Linguisticamente, este posicional é empregado para localização de pessoas, objetos ou animais em relação a pessoas, com um pronominal genitivo que pode estar prefixado ou não, ou ainda com o sujeito possuidor. É um nome de posse inalienável. Para

indicar localização, geralmente é usado em composição com o locativo *katy* (junto).

Desta forma, podemos dizer que a casa é personificada, pois ela tem características humanas como **costelas, frente e costas e o pé direito**.

A leitura de mundo sobre a casa permite, ainda, o entendimento de sua espiritualidade, porque todos os objetos e materiais são constituídos de espíritos, ou seja, a madeira que dá sustentação, as palhas que cobrem e cercam-na, tendo o sentido de extensão do corpo humano.

Nas narrativas indígenas, o ser humano se transmuta em animais e plantas, logo os seres existentes no universo foram ou passarão por tal processo, logo as habitações nada mais são do que resultado dessa extensão, cuja representação é o próprio ser humano que se materializa como casa.

Para Almeida Silva (2010) 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*.

Anastassiou (2006) afirma que a casa, em nossa cultura, refere-se ao lugar onde moramos e não funciona, significativamente, como um corpo humano. A estrutura, neste caso, é apenas de materiais concretos: madeira, telhado, piso, janela, tijolo, etc. É claro que, as casas dos Amondawa também têm estes aspectos estruturais, mas a sua maneira de enxergá-la, para nós, é bem diferente. Assim como a casa Amondawa possui costas e costelas, ela é, ainda, um elemento de posse inalienável, ou seja, ela sempre terá um possuidor humano.

No que tange ao espaço, poucos instintos humanos são mais básicos do que a territorialidade, e essa definição de território com demarcação de suas fronteiras, é um ato de quantificação (LAKOFF & JOHNSON, 2002).

Conforme os exemplos apresentados, todos os marcadores territoriais encontram-se posterior a um nome, cuja referência espacial é a casa. Podemos, então, considerar que a visão de mundo Amondawa é estreitamente vinculada às suas relações com o espaço e isso se evidencia na estrutura de sua linguagem.

No que diz respeito às influências culturais Lakoff & Johnson (2002) concluem que toda a nossa experiência é totalmente cultural, pois experienciamos o "mundo" de tal maneira que nossa cultura já está presente na

experiência em si. Desta forma, os fatores culturais são expressos pela língua; portanto eles devem ser considerados nos estudos linguísticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A humanidade não poderia começar com o pensamento abstrato ou com uma linguagem racional. Tinha de passar pela era da linguagem simbólica do mito e da poesia. As primeiras nações não pensavam por conceitos, mas por imagens poéticas; falavam por fábulas e escreviam em hieróglifos. (Cassirer)

Esta dissertação teve como foco investigativo a análise dos Marcadores Territoriais Linguísticos do povo Amondawa, a partir de suas narrativas míticas e orais numa perspectiva etnogeográfica, entendida, também, como geografia indígena, pois engloba um saber específico, simbólico, sentido e vivenciado.

Para alcançar a proposta do trabalho optamos por uma abordagem interdisciplinar (Geografia Cultural, Linguística e Filosofia). Tarefa árdua, complexa, mas gratificante, pois a junção das três áreas de conhecimento nos possibilitou uma melhor compreensão dos Marcadores Territoriais Linguísticos e uma melhor percepção aos aspectos que envolvem a simbologia indígena.

Ressaltamos que o conceito de Marcadores Territoriais Linguísticos foi elaborado por Almeida Silva, por isso, a discussão desse trabalho se pautou em uma análise, isto é, a partir do conceito proposto fizemos uma releitura e obtemos resultados significativos para a temática indígena.

As cosmologias indígenas representam modelos complexos que expressam suas concepções a respeito da origem do Universo e de todas as coisas que existem no mundo, natural ou sobrenatural.

Num primeiro momento, as narrativas dos Amondawa pareciam desconexas da realidade e sem significado algum. Foi preciso fazer, então, um “mergulho” em seu universo mítico e cultural.

Neste sentido, a concepção filosófica de Cassirer foi essencial para a função do ver, isto é, a chamada “luz espiritual”. A realidade, portanto, não pode ser compreendida a partir do que foi visto. É preciso ir além. É preciso ler as entrelinhas. É preciso, finalmente, se desapegar dos termos como realidade. Do contrário, o próprio conceito de marcadores territoriais linguísticos não se configuraria como tal.

Desta forma, o que parece ilógico para o não indígena não é para o indígena, pois através de uma “simples” narrativa mítica há a tentativa de explicar de maneira sagrada e real o que sentem, vêem e o que vivem. Tais características fazem parte da sua identidade e territorialidade.

Os “Marcadores Territoriais Linguísticos apresentam-se, então, como um ponto importante para o possível esclarecimento de como os mitos adquirem a função de suporte de memória, através da linguagem; Assim, a cada novo narrador, é possível fazer novas leituras do povo Amondawa. Portanto, o mito possui a função de fornecer uma significação ao mundo e à existência humana, pois juntos (linguagem e mito) se entrelaçam na construção das representações simbólicas e do conhecimento.

As expressões culturais não podem ser meramente descritas enquanto características físicas, geométricas ou artificiais, pois a sua manifestação é de ordem simbólica. Essa ordem revela certa autonomia do homem em relação aos condicionantes da natureza que se apresenta nos limites da consciência da liberdade humana. Esse processo de autonomia através do conhecimento é operacionalizado por meio de distintas formas simbólicas: o mito, a religião, a linguagem, a arte e a ciência.

A filosofia de Cassirer indica que é por meio da linguagem que todas as outras classes de formas, representações, expressões ou manifestações como o mito, a religião e as artes, são impulsionadas para novas perspectivas engendradas dentro de sua própria esfera de ação mantendo a função primordial que é simbólica. O conhecimento imediato do mundo é, pois necessariamente realizado pela mediação simbólica que articula a realidade e idealidade, sujeito e objeto assim como materialidade e forma. No sistema cassireriano o símbolo é a manifestação da vida humana em sua totalidade e, por conseguinte a espacialização do nosso tempo interior.

Destarte, a partir das leituras e análises das narrativas míticas, nos deparamos com o entendimento de que as relações simbólicas são relações significativas. Logo, o arco, a flecha, a pintura facial, as cores, os nomes, a música, a dança, dentre outros, são representações simbólicas que fazem parte da cultura Amondawa, ou seja, são aspectos que a identificam e a diferenciam

diante de outros grupos, que possuem outras representações e outras linguagens.

Os resultados desta pesquisa podem contribuir com futuros trabalhos acadêmicos que visem o resgate da língua e da cultura Amondwa, além de proporcionar novas aberturas de leitura nas áreas da Geografia Cultural, Linguística e Filosofia.

REFERÊNCIAS

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”. Tese de Doutorado em Geografia. Curitiba: SCT/DG/PPMDG/UFPR, 2010.

_____. **Impactos Socioculturais em Populações Indígenas de Rondônia: Estudo da Nação Jupaú.** (Dissertação de Mestrado em Geografia). Porto Velho: PPGG/NCT/UNIR, 2007.

_____. **Questão indígena na Amazônia, a especificidade de Rondônia.** In: AMARAL, J.J.O. & LEANDRO, E. L. (Orgs). **Amazônia e Cenários Indígenas.** São Carlos: Pedro & João Editores, 2010, V, p. 45-70.

AMORIM FILHO, O. B. A Pluralidade da geografia e a necessidade das abordagens culturais. In: KOZEL, S.; SILVA, J. C. & GIL FILHO, S. F. (Orgs). **Da percepção e cognição a representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista.** São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.

ANASTASSIOY, C. A. **A metáfora conceptual em Amondawa: análise de sentenças complexas.** (Relatório PIBIC-CNPq). In: Pesquisa & Criação. Nº 5, 2006 - Porto Velho: ROPEX/EDUFRO, 2006.

BACHELARD, G. **A poética do espaço.** São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1957].

BOLLNOW, O.F. **O Homem e o Espaço.** Curitiba: EdUFPR, 2008 [1903].

BRANCO, S. M. **O desafio Amazônico.** 3. ed. São Paulo: Moderna, 2008.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana.** São Paulo: Martins Fontes, 1994 [1944].

_____. **Linguagem e Mito.** 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011 [1925].

CLAVAL, P. **Epistemologia da Geografia.** Florianópolis: ed. UFSC, 2011.

_____. **A Geografia Cultural.** 2. ed. Florianópolis: ed. UFSC, 2001.

CORRÊA, R.L. & ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

FARACO, C. A; CASTRO, G.; TEZZA, C. (orgs) *Diálogos com Bakhtin.* Curitiba: ed. UFPR, 1996.

FRANÇA, L. B. C. **Caminhos Cruzados: parentesco, diferença e movimento entre os Kagwahiva.** (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.

GIL FILHO, S. Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. *In*: DELOIZY, F. B. & SERPA, A. (Orgs.). **Visões do Brasil: estudos culturais em geografia**. Salvador: EDUBRA; Edições L'Harmattan, 2012.

HENRIQUES, I.C. **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.

KOZEL, S. Mapas Mentais – Uma Forma de Linguagem: Perspectivas Metodológicas. *In*: KOZEL, S.; SILVA, J. C. & GIL FILHO, S. F. (Orgs.). **Da percepção e cognição a representação**: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.

LARAIA, R.B. **Cultura**: um conceito antropológico. 24^a ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009 [1986].

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. **Metáforas da vida cotidiana**. Campinas: Mercado de Letras/ Educ, 2002. (Coleção As Faces da Lingüística Aplicada).

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.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1955].

MENDES DOS SANTOS, G. & 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.

MOURA, M.R. **O simbolismo em Cassirer**. *In*: Ideação, Feira de Santana, n. 5, p. 75-85, jan-jun. 2000.

NIMUENDAJÚ, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. trad. Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1987.

PEGGION, E. **A classe dos nomes: a onomástica Amondawa (Kagwahiva/RO)**. *In*: RODRIGUES, A. D.; CABRAL, A. S. A. C. (Orgs.). **Línguas e culturas tupi**. Brasília: Editora Curt Nimuendaju; Laboratório de Línguas Indígenas-LALI, 2007.

_____. **Forma e Função**. Uma Etnografia do sistema de parentesco Tenharim (Kagwahív-AM). Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp, 1996.

SAMPAIO, W.B.A. **Movimento: direção e modo do movimento em Amondawa**. In: Caderno de Resumos: V Congresso Internacional da Associação Brasileira de Linguística. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2007.

_____, W.B.A. **A Saga dos Amondawa**: Da horda selvagem à desordem pré-capitalista. In: REVISTA DE EDUCAÇÃO, CULTURA E MEIO AMBIENTE- Edição Especial Mulher - Dez.-Nº 14, Vol II, 1998.

_____. & SILVA, V. **Os povos indígenas de Rondônia**: contribuições para a compreensão de sua cultura e de sua história. Porto Velho: EDUFRO, 1997.

_____. **Estudo Comparativo entre Línguas Tupi-Kagwahib**. (Dissertação de Mestrado). Campinas: IEL/UNICAMP, 1996.

SANTOS, M. **Metamorfoses do espaço habitado**. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

SILVA, V. **Mbokuaxian** – uma leitura etnográfica da escola Amondawa. (Dissertação de Mestrado). Recife: Departamento de Ciências Sociais/CFCH/UFPE, 2000.

_____. SAMPAIO, W.B.A; SILVA, V. & MIOTELLO, V. **Mitos Amondawa**. Porto Velho: EDUFRO, 2004.

WAGNER, L. P. MIKESELL, W. M. Os temas da Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L. & ROSENDAHL, Z. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.

SITES PESQUISADOS:

<http://www.socioambiental.org/pi-interno/epi/urueu/loc.shtm>

<http://www.culturasindigenas.org/peoplegroups/3>

<http://pibmirim.socioambiental.org/linguas-indigenas>