

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO (UEMA)
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS (CCSA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA DA
AMAZÔNIA (PPGCSPA)

GABRIEL BOAES GONÇALVES BOTTENTUIT

Metafísicas antropológicas

As fronteiras da representação epistemológica na produção etnográfica

São Luís, MA
2024

GABRIEL BOAES GONÇALVES BOTTENTUIT

Metafísicas antropológicas

As fronteiras da representação epistemológica na produção etnográfica

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA do Centro de Ciências Sociais Aplicadas – CCSA da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Cartografia Social e Política.

Linha de Pesquisa: Narrativa, Memória e Identidades Coletivas na Amazônia

Orientadora: Profa. Dra. Cynthia Carvalho Martins.

Co-orientadora: Profa. Dra. Patrícia Maria Portela Nunes

São Luís, MA
2024

Bottentuit, Gabriel Boaes Gonçalves.

Metafísicas antropológicas: as fronteiras da representação epistemológica na produção etnográfica. / Gabriel Boaes Gonçalves Bottentuit. – São Luís, 2024.
59 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2024.

Orientadora: Profa. Dra. Cynthia Carvalho Martins.

Co-orientadora: Profa. Dra. Patrícia Maria Portela Nunes.

1. Epistemologia. 2. Awá. 3. Cosmologia. 4. Meta-antropologia. I.Título.

CDU: 113:165(=1-82)(812.1)

GABRIEL BOAES GONÇALVES BOTTENTUIT

Metafísicas antropológicas

As fronteiras da representação epistemológica na produção etnográfica

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA do Centro de Ciências Sociais Aplicadas – CCSA da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Cartografia Social e Política.

Aprovado em: 29 / 08 / 2024

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dra. Cynthia Carvalho Martins (Orientadora)

Doutora em Antropologia
Universidade Estadual do Maranhão - UEMA

Profa. Dra. Patrícia Maria Portela Nunes (Co-orientadora)

Doutora em Antropologia
Universidade Estadual do Maranhão - UEMA

Prof. Dr. Juracy Marques dos Santos (Avaliador Externo)

Doutor em Cultura e Sociedade
Universidade do Estado da Bahia - UNEB

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (Avaliador Interno)

Doutor em Antropologia
Universidade Estadual do Maranhão

Dedico este trabalho a todas as pessoas que direta e indiretamente me apoiaram nessa empreitada e acreditaram no meu potencial, em especial a minha mãe Ieda pelo seu amor incondicional, a minha companheira de jornada Sheila por tudo, por tanto amor... a minha orientadora professora Cynthia por toda ajuda, apoio e por nunca desistir de mim.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, o maior agradecimento que tenho de fazer é a própria existência, pela possibilidade de experimentar esta realidade e com ela conseguir sentir a cada respirar o novo, a descoberta de viver, poder singrar nas veredas da vida, sorrir dos detalhes e das transcendências, aprender e continuar aprendendo.

Agradeço aos meus familiares, à minha mãe Ieda, por tudo que me propiciou, que muito me apoiou e incentivou, sempre me ouviu mesmo sem entender minhas elocubrações, assim como a minha companheira Sheila que esteve sempre comigo e me apoiou a dar continuidade em todos os processos, dos simples aos mais complexos no decorrer desse caminho, à minha amada avó Rosa por tanto afeto e carinho, ao meu primo Eugênio que me deu muita força e foi um amigo inestimável, ao meu primo Segisnando que com muito carinho sempre me ajudou a ir mais além, ao meu primo Eduardo por todas as virtuosidades e apoios necessários, ao meu padrinho Giovanni por todas as experiências e conselhos, obrigado por acreditarem em mim.

Agradeço a todos os meus colegas de turma nas inúmeras discussões e reflexividades na sala de aula e fora desta, as incertezas compartilhadas em conjunto, aos deslizes e acertos retóricos que todo o *brainstorm* do processo de formação do curso me permitiu. A minha amiga Cristina Bezerra que foi um balizar entre diversas possibilidades e me incluiu de maneira tenra e sutil no seu convívio acadêmico àquela época, obrigado por todo carinho e apoio. Ao amigo Tacilvan pela empreitada final em me ajudar na revisão do trabalho e por toda sua boa vontade.

Gratidão a todas as professoras e todos os professores do PPGCSPA/UEMA, vocês são o baluarte da minha formação como antropólogo. A minha co-orientadora Patrícia Portela pela paciência, cordialidade, pelos inúmeros insights, por todo apoio e respeito. Agradeço a minha orientadora querida, professora Cynthia Martins que sempre esteve ao meu lado nessa caminhada, juntando as peças do quebra-cabeça epistemológico que fui desenvolvendo, me ajudando a adequar e sendo minha mentora nas horas mais difíceis, me permitindo fluir e a acreditar em mim mesmo. Ao professor Alfredo Wagner, a quem tenho uma admiração profunda, obrigado por sempre me apoiar e acreditar no meu potencial e por tudo compartilhado, vide também os referenciais teóricos dados na sala de aula que elucidaram muito os caminhos que resolvi percorrer. As circunstancialidades de estar neste programa me mudaram para sempre, ao passar pelo processo liminar de aprendizagem, poder fomentar a descontinuidade e não-fixidez da percepção... me permitiram ver que o impossível é somente a avizinhança de nossos próprios limites.

“O maior inimigo do conhecimento não é a ignorância, mas a ilusão do conhecimento”.

Stephen Hawking

RESUMO

Neste trabalho elenco possibilidades de reflexões acerca dos agenciamentos que o pesquisador dentro da antropologia atravessa para delimitar os recortes de suas pesquisas, a partir da própria experiência como pesquisador diante de diversas dificuldades concretas para realizar uma pesquisa de campo, deslindando assim para uma reflexão ontológica das unidades de posição e legitimidade para se obter e deter num texto que tentaria pautar a cosmologia Awa-Guajá, um grupo étnico distinto do que o pesquisador em questão tem no seu convívio social. Com essas premissas, o esboço reflexivo na esperança de uma ida a campo foi tomando forma como o próprio trabalho final, uma pesquisa pautada nas provisoriedades e arbitrariedades dos dispositivos de conceituação e da forma como a produção do conhecimento científico se dá num determinado aspecto de narrativas e eventos que extrapolam a percepção habitual ou se encaram em já tidas obviedades, num exercício meta-antropológico de se fazer ciência.

Palavras-chave: Epistemologia; Awa; Cosmologia; Meta-antropologia.

ABSTRACT

In this work, I list possibilities for reflections on the ways in which researchers in anthropology delimit the core of their research, starting from my own experience as a researcher faced with various concrete difficulties in carrying out a field research, thus leading to an ontological reflection on the units of position and legitimacy to obtain and hold in a text that would try to guide an Awa-Guajá cosmology, an ethnic group that is different from the one the researcher in question has in his social life. With these premises, the reflective sketch in the hope of going into the field took shape as the final work itself, a research based on the provisionalities and arbitrariness of conceptualization devices and the way in which the production of scientific knowledge takes place in a certain aspect of narratives and events that go beyond the usual perception or are seen as obvious, in a meta-anthropological exercise of doing science.

Keywords: Epistemology; Awa; Cosmology; Meta-anthropology.

LISTA DE ABREVIATURAS

ALEM	Associação Linguística Evangélica Missionária
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GT	Grupo de Trabalho
PNCSA	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PPGCSPA	Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia
REBIO	Reserva Biológica
SEDUC	Secretaria de Estado da Educação
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TI	Terra Indígena
TJMA	Tribunal de Justiça do Maranhão
UEMA	Universidade Estadual do Maranhão
UFF	Universidade Federal Fluminense
UIEEI	Unidade Integrada de Educação Escolar Indígena
UnB	Universidade de Brasília
UNESP	Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO	12
2 - CAPÍTULO 1 – REFLEXÕES SOBRE AS TENTATIVAS DE REALIZAÇÃO DO TRABALHO DE CAMPO: AS REFLEXÕES CONSTRUÍDAS DIANTE DAS DIFICULDADES COLOCADAS À PESQUISA	16
2.1 - Antelóquio ou “narrativa a pré-pesquisa”	16
2.2 - Tentativas de inserção no campo.....	17
2.3 - Epistemologias e desafios na construção da pesquisa.....	20
2.4 - Os Awá e as classificações documentais	24
2.5 - Pesquisas sobre os Awa-Guajá.....	28
3 - CAPÍTULO 2: “AS LÓGICAS ENCERRAM AS POSSIBILIDADES E AS EPISTEMOLOGIAS DEFINEM O CAMPO?”	33
3.1 - Um retorno heterodóxico ao Idioma Analítico de John Wilkins	33
3.2 - Epistemologia, lógica e ascese nos campos científicos	34
3.3 - O espaço próprio da (des)construção conceitual	37
3.4 - “Um olhar” sobre as etnofilosofias de um ocidente douto	40
4 - CAPÍTULO 3: PROJEÇÕES DA CONSCIÊNCIA: Notas sobre a cosmovisão Awá no ritual da takajá	45
5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS	53
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	56

1 - INTRODUÇÃO

O desafio de escrever essa dissertação ganhou complexidade com o transcorrer do tempo, isso significa que os obstáculos foram se colocando à medida que uma compreensão mais profunda, seja dos textos lidos no âmbito das disciplinas, seja da própria denominada “realidade social¹”, passou a se delinear e se concretizar no meu próprio pensamento.

A leitura dos textos sobre epistemologia estava em consonância com a compreensão que eu possuía da ciência, a saber, sem uma verdade, apesar de ter essa pretensão e de se passar, desse modo, a partir de uma legitimidade construída mediante relações de poder. Essa compreensão guiou a minha dissertação de mestrado e, mesmo sem conseguir concretizar o meu desejo maior – realizar um trabalho de campo entre os Awá Guajá – espero ter conseguido fazer as conexões necessária para a realização de um trabalho acadêmico.

No meu momento maior de liminaridade, quando pensava não conseguir fazer a passagem da condição de estudante de mestrado para mestre, as próprias leituras, fizeram com que concretizasse as diferentes fases do ritual. E, digo de maneira segura, as leituras realizadas para essa dissertação ampliaram de tal modo a minha percepção que seria complicado não conseguir concretizar esse feito, ou seja, as reflexões que tanto fizeram com que mudasse a minha percepção, talvez ficassem no meio do caminho.

De fato, no transcorrer das disciplinas tive uma dedicação às leituras, aulas, fichamentos, elaborando, a cada final de disciplina os trabalhos com a preocupação em incorporar a bibliografia repassada em sala de aula. A identificação com o curso em Cartografia Social e Política da Amazônia se deu de modo profundo, principalmente com as leituras referidas à epistemologia. E, depois, as relações sociais que se abriram, com a possibilidade de realização de trabalho de campo entre os Awá Guajá, fez com que tivesse momentos de esperanças de realização de um trabalho para além de um trabalho bibliográfico.

Nesse ínterim fiz tentativas de inserção na terra indígena dos Awá Guajá, seja através da inserção como discente no Conselho da Reserva Gurupi, do qual o Programa fazia parte, ou mesmo através de outros pesquisadores com relação com o grupo que pretendia estudar. Reflito sobre essas tentativas no capítulo 1, de modo reflexivo, partindo da ideia de que mesmo as tentativas frustradas podem ser úteis para a pesquisa, se optarmos por exercitar a reflexividade. Conheci, através da professora Patrícia Maria Portela Nunes, a senhora Flávia, que trabalhava

¹ A realidade social está entre aspas porque ela é fruto de múltiplas representações, já nos diria Bourdieu (1989).

com os Awá Guajá, realizamos uma longa reunião com ela e com o senhor Guilherme, que abriram as portas para o trabalho, conforme explicito no capítulo 1 dessa dissertação. Entretanto, apesar dessa relação permitir saber mais dos Awá Guajá, não possibilitou exatamente a realização do trabalho de campo, isto porque as licenças de entrada nas terras indígenas demoravam um tempo demasiado. Apesar desta dificuldade inicial, de entrada no campo, não desisti e continuei com as leituras, tentando situar os trabalhos realizados sobre os Awá Guajá, mapear os trabalhos, os orientadores, as linhas teóricas.

Houve a apresentação do Seminário de Pesquisa, no mês de março do ano de 2020 em meio a Pandemia de Covid 19 e a partir desse período as situações se tornaram mais difíceis para a concretização da pesquisa e cheguei ao ponto de pensar na impossibilidade de concluir o trabalho, pela total impossibilidade de realização de um campo junto aos Awa e devido a pandemia toda a percepção de passagem de tempo e de calendário acadêmico foram relativizados. Consegui realizar a qualificação do meu trabalho no ano de 2021, com sugestões proveitosas da banca para uma continuidade da pesquisa, entretanto, devo dizer que desde o início, antes mesmo da pandemia minhas várias tentativas de ida ao campo foram interrompidas por problemas de saúde, e inevitavelmente com a pandemia optei por uma abordagem mais teórica. Aproveitei as reflexões referidas à epistemologia para pensar sobre os Awá-Guajá e seus sistemas de classificação, isto porque fui acometido de uma depressão que dificultou o estabelecimento de uma rotina de trabalho e de concentração para a elaboração do que pretendia abordar já nos idos de 2022. Deste modo, ressalto, desde já o trabalho que pretendia realizar não pôde ser elaborado tal como planejei, em função das limitações, condições e interdições impostas pelo período pandêmico. Conforme as próprias leituras que fiz, as famílias indígenas e quilombolas tiveram que se organizar, construindo barreiras sanitárias, para impedir a entrada de pessoas externas, e assim, evitar o contágio, que, apesar disso ainda assim dizimou tantos agentes sociais de povos e comunidades tradicionais (ALMEIDA, 2020)

A situação de saúde que me encontrava se tornava mais grave em função da dificuldade em realizar a pesquisa, isto porque a impossibilidade de realizar a pesquisa agravava mais o meu estado de saúde. Ademais, para alguém que tinha tanto desejo e disposição em realizar a pesquisa, a situação de impossibilidade, agravava mais e mais o problema em ciclo que somente a reflexividade, conseguida de ser exercitada mais recentemente, possibilitaria encontrar, se não uma solução, pelo menos “condições de possibilidade” de produzir considerando essas dificuldades e aproveitando ao máximo o que consegui produzir no momento anterior à própria pandemia.

Um trabalho acadêmico deve expor as dificuldades e as condições de sua realização. Segundo Bourdieu, apagar os rascunhos, seria o pior a se fazer, e, comparando o trabalho acabado, sem as demonstrações das condições que o fizeram emergir, como uma obra de arte o autor diz que para o pesquisador elidir as condições de possibilidade de realização da pesquisa, equivaleria à situação na qual um pintor impressionista, retiraria todas as impressões sutis, próprias de sua arte.

Os rascunhos da minha produção acadêmica são fruto de uma dedicação nem sempre distribuída de modo equitativo ao longo dos anos de estudante do PPGCSPA. E, conseguir concluir tem relação direta com o fato de ter aproveitado ao máximo a minha formação antes do período pandêmico e de ter, em certa medida, recuperado minhas condições de saúde no momento quase final da dissertação.

Ao expor as condições de possibilidade de realização desta pesquisa, não pretendo justificar as falhas do trabalho, que certamente estão expostas à leitura, mas, ao contrário, admiti-las como fazendo parte de um processo para o qual corroboraram a pandemia e o problema que fui acometido, a saber, uma depressão, devidamente diagnosticada e com a qual tive que lidar, não de modo concomitante à redação da pesquisa, porque de fato tive que interrompê-la um período, mas de modo constante ao longo do curso de mestrado.

O que apresento, portanto, pode parecer, à primeira vista disperso, mas asseguro que existe uma relação em cada uma das partes desta dissertação, uma relação centrada na ideia segundo a qual a verdade é produzida e não existe por si, tal como defendo na primeira parte deste trabalho, dedicada à discussão das formas de classificação. Trabalho ainda com a ideia segundo a qual não existe um pensamento universal e as reflexões sobre os Awá-Guajá ajudam nesta reflexão.

A ordem de exposição dos tópicos se deu no sentido de propiciar a inserção gradual do leitor ou da leitura na construção do trabalho. Dividimos, por efeito heurístico, o trabalho em três capítulos, a saber: “Reflexões sobre as tentativas de realização do trabalho de campo: as reflexões construídas diante das dificuldades colocadas à pesquisa”; “As lógicas encerram as possibilidades e as epistemologias definem o campo?” e finalmente o capítulo intitulado PROJEÇÕES DA CONSCIÊNCIA: Notas sobre a cosmovisão Awá no ritual da *takajá*.

No primeiro capítulo intitulado **Reflexões sobre as tentativas de realização do trabalho de campo: as reflexões construídas diante das dificuldades colocadas à pesquisa**, explícito sobre a minha inserção na pesquisa e exponho sobre as minhas iniciativas de compreensão do universo dos Awá-Guajá, iniciando com a descrição sobre as redes de relações

sociais travadas para conseguir realizar o trabalho de campo, as dificuldades de ida ao campo, que resultaram em uma não concretização de pesquisa empírica e as reflexões construídas ao longo desse processo. Incorporo a esse tópico, tomando como objeto os instrumentos de construção do objeto (Bourdieu, 1983), as dificuldades vivenciadas no processo de construção da pesquisa.

No segundo capítulo intitulado “**As lógicas encerram as possibilidades e as epistemologias definem o campo?**” Trago reflexões sobre a ciência como uma forma de classificação, com base nas leituras de Jorge Luis Borges (1976), Gaston Bachelard (1996) e Michel Foucault (1972, 2000). Essas reflexões fundamentam a minha formação como pesquisador a partir do investimento realizado nas leituras sobre epistemologia.

Finalmente, no terceiro capítulo intitulado **PROJEÇÕES DA CONSCIÊNCIA: Notas sobre a cosmovisão Awá no ritual da *takajá***, reflito, com base nas leituras realizadas, sobre a cosmologia Awá-Guajá considerando as suas concepções sobre morte, sonho e rituais e o ritual da *takajá*. Retomo, de alguma maneira, a reflexão do tópico anterior, discutindo os limites da ciência à compreensão de fenômenos que classificamos como metafísicos. **Realizo** uma análise bibliográfica do ritual da *takajá* – o ritual de subida aos céus (*ohó iwá pe*) – dos Awá-Guajá, revisando a bibliografia a respeito desse grupo indígena, apontando características peculiares do pensar e do cotidiano dos Awá, onde as potências do ser, se permeiam e fluem em diversas esferas das realidades desse povo indígena.

A ordem de exposição em três capítulos interligados, mas ao mesmo tempo, com uma unidade, pode ser assemelhada de modo metafórico à própria construção da representação dos Awá-Guajá sobre si mesmos, pois para eles, a pessoa Awá, está dividida em três elementos: *ipiréra* (“couro”, “pele” ou “corpo”), *haitekéra* (“carne” ou “princípio vital”) e *há’uera* (“raiva” ou “espectro”) Garcia (2010).

2 - CAPÍTULO 1 – REFLEXÕES SOBRE AS TENTATIVAS DE REALIZAÇÃO DO TRABALHO DE CAMPO: AS REFLEXÕES CONSTRUÍDAS DIANTE DAS DIFICULDADES COLOCADAS À PESQUISA

2.1 - Antelóquio ou “narrativa a pré-pesquisa”

A antropologia como disciplina científica surgiu em minha vida acadêmica a partir do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA ainda em março de 2018, com o processo seletivo para o mestrado acadêmico, assim também foi, a minha trajetória teórica com os Awá-Guajá. Já conhecia brevemente sobre esse grupo étnico, mas não possuía conhecimento além do superficial – até menos que isso – sobre estes. Quando resolvi prestar o mestrado tive que delimitar meus posicionamentos teóricos e ajustá-los em um coletivo.

A construção do pré-projeto foi basicamente intuitiva, de cunho diria até evolucionista, com “caráter exotista²” e um tanto anacrônico com as discussões acerca desses temas na atualidade. As dificuldades enfrentadas desde o contato dos Awá com os brancos, a realidade em que se inserem as aldeias, as narrativas lidas, e mesmo a ideia de isolado, “tribo ainda com traços de originalidade”, com uma tradição própria ainda não tão explorada e a transposição da ideia de territórios e entidades que não participam da mesma lógica funcionalista que a sociedade contemporânea, foi o que me levou a propor um trabalho utilizando a realidade etnográfica que me dediquei a ler sobre os Awá como objeto de estudo para o pré-projeto a ser apresentado no seletivo do mestrado – o que posteriormente pude rever e ir desconstruindo reflexivamente; rir das minhas próprias arbitrariedades... o bestiário da imaginação³ colonial que habita latente em todos nós, “nativos do ocidente” –. A leitura da bibliografia para o processo seletivo me fez perceber que estava no caminho certo, que o Programa de mestrado

² Tal como nos fala Sérgio Buarque de Holanda em sua tese *A Visão do Paraíso* (1959): “Só a obstinada ilusão de que a capacidade de apreender o real se desenvolveu até aos nossos dias numa progressão constante e retilínea pode fazer-nos esquecer que semelhante “retrocesso” não se deu apenas na esfera da arte. Se parece exato dizer-se que aquela ilusão foi estimulada e fortalecida pelo inegável incremento das ciências exatas e da observação da Natureza, a contar do século XVI, é indubitável, no entanto, que nossa noção da realidade só pôde ser obtida em muitos casos por vias tortuosas, ou mesmo por escamoteações ainda que transitórias, do real e do concreto. (Holanda, 2010, p. 36-37).

³ Foucault suscita a irreflexão acerca de nossas próprias caracterizações e classificações: “a monstruosidade não altera nenhum corpo real, em nada modifica o bestiário da imaginação; não se esconde na profundidade de algum poder estranho. Sequer estaria presente em alguma parte dessa classificação, se não se esgueirasse em todo o espaço vazio, em todo o branco intersticial que separa os seres uns dos outros.” [...] “há desordem pior que aquela do incongruente e da aproximação do que não convém;”? (Foucault, 2000, p. 9-11)

iria me instruir na construção de um fluxo de pesquisa mais coerente com a antropologia, que o pré-projeto de pesquisa foi delimitado de uma maneira coerente com as linhas de pesquisa do referido Programa.

A primeira prova escrita foi cancelada enquanto ainda fazíamos a mesma, devido uma cola ter sido encontrada no banheiro do prédio do Programa... em um sufrágio democrático decidimos um outro dia para a mesma e chegamos a um acordo. Após a realização em outro dia de uma nova prova escrita do seletivo, fiquei aguardando o resultado e posteriormente, assim que o mesmo foi lançado, soube que fui aprovado. Dias depois, recebi a ligação do prof. Dr. Tomas Paoliello que coordenava o laboratório do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA que funciona em uma sala dentro do prédio do PPGCSPA. Ele me informou que um candidato havia entrado com recurso e que o processo seletivo foi impedido de prosseguir com as outras etapas por conta disso.

Devido a essa eventualidade, acabei por tocar outros projetos pessoais. Passaram-se quase oito meses após a entrada do processo seletivo em litígio e nenhuma sentença havia sido outorgada, o processo ainda estava em andamento no Tribunal de Justiça do Maranhão – TJMA. Outro processo seletivo para ingresso no PPGCSPA foi lançado em dezembro de 2018 e resolvi fazer este, mais uma vez estudei a bibliografia, revisei o pré-projeto de pesquisa e fiz a prova escrita. É a partir daqui que meu elo com a antropologia em uma instituição de pesquisa científica se inicia; as aulas e minicursos oferecidos pelo programa me ofereceram lineamentos teóricos diversos, desconstruindo inúmeras crenças que tinha a respeito do que era e poderia ser antropologia e a própria ciência no geral como mecanismo de pesquisa e investigação da realidade social e cósmica.

2.2 - Tentativas de inserção no campo

Durante todo o decorrer do primeiro semestre do Programa, aproveitei para fixar minhas leituras nas bibliografias recomendadas. Logo, na primeira disciplina, surgiu a oportunidade de me inserir nas reuniões do Conselho da Reserva Biológica – REBIO – do Gurupi como representante-discente do PPGCSPA junto ao Conselho, a partir de uma sugestão feita pelo prof.º Dr. Alfredo Wagner em uma de suas aulas. Me interessei pela vaga e comuniquei a secretaria do Programa o meu interesse. Posteriormente, a prof.ª Dr. Cynthia Carvalho entrou em contato comigo e explicou melhor sobre o Grupo de Trabalho – GT que estava envolvido com as atividades que seriam realizadas nas reuniões do Conselho da REBIO do Gurupi. A minha inserção no conselho veio como uma oportunidade de estar mais próximo

geograficamente e socialmente com a realidade que circunda as Terras Indígenas onde vivem a maioria dos Awá-Guajá, a REBIO Gurupi é fronteira a essas TIs. Alguns meses depois, fiquei sabendo que a prof.^a Dr.^a Cynthia seria a minha orientadora e a prof.^a Dr.^a Patrícia Portela minha coorientadora.

Referente ao Conselho da REBIO do Gurupi, a primeira reunião que eu participaria acabou sendo marcada para uma data posterior e só vim realmente a ter uma confirmação a partir da segunda metade do segundo semestre de 2019, quando a prof.^a Cynthia me informou o dia da reunião e que eu iria junto com a mestrandia Cristina Costa – discente do PPGCSPA da turma anterior a minha – representar o Programa no Conselho. A reunião aconteceria na cidade de Santa Inês - MA e as despesas da viagem seriam bancadas pela UEMA. Infelizmente, acabei por passar mal durante a viagem devido uma crise gástrica aguda e não pude continuar o trajeto, fui acompanhado pela Cristina a um hospital no município de Itapecuru-Mirim no Maranhão. Com o restante da viagem inviabilizada, acabamos por voltar para São Luís no dia seguinte, acabei por perder a reunião, mas ganhei uma excelente amiga.

Algumas semanas após isso, minha orientadora e coorientadora conseguiram uma reunião com a linguista Dr.^a Flávia Berto que realizou sua pesquisa de doutorado em Linguística pela UNESP junto aos Awá-Guajá e no atual momento é professora concursada pela Secretaria de Estado da Educação – SEDUC – do Maranhão, lecionando na recém-criada UIEEI Pape Japoharipa 'Yruhu, na aldeia Awá, Terra Indígena Caru, Maranhão. O objetivo principal dessa reunião era para dialogarmos sobre uma possível entrada do PPGCSPA nos assuntos de interesse dos Awá-Guajá, aproximando esse coletivo aos trabalhos realizados no Programa e consequentemente, uma possível entrada em campo minha. A prof.^a Dr.^a Patrícia já conhecia a Dr.^a Flávia de um evento realizado na UEMA pelo PPGCSPA em 2018, onde estava presente a antropóloga Dr.^a Eliane Cantarino O'Dwyer – que foi orientadora de doutorado da professora Patrícia na Universidade Federal Fluminense - UFF – e inclusive contou com a participação de lideranças Awá. A prof.^a Eliane produziu em 2002 um laudo antropológico a mando da Justiça Federal sobre os Awá-Guajá. Não participei desse evento, ainda não fazia parte do PPGCSPA e não tive conhecimento do evento à época do mesmo.

Na reunião com a Flávia, tive a oportunidade de obter dados diretamente de quem convive com os Awá, o trabalho dela exige que esteja pelo menos 15 dias na aldeia para lecionar para os Awá. Um outro personagem importante que não estava presente na reunião, mas acabei por conhecer indiretamente, foi o companheiro da Flávia que trabalha na FUNAI como indigenista especializado, também é antropólogo de formação e possui pesquisas com os Awá-Guajá, Dr. Guilherme Cardoso, com tese de doutorado em Antropologia Social defendida na

segunda metade de 2019 pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, foi também orientado no mestrado na UFF pela prof.^a Eliane O’Dwyer. Fomos apresentados ao recém-criado GT sobre Educação Escolar Awá pela Flávia, que nos explanou sobre diversas situações e acontecimentos que acometem o cotidiano da vida na aldeia Awá, as dificuldades frente ao Estado, entidades religiosas como o Conselho Indigenista Missionário – CIMI e a relação com os megaempreendimentos. Foi comentado sobre a demora no aceite da FUNAI para a realização de pesquisas nas aldeias e as formalidades para se conseguir protocolar uma entrada em campo; por fim, foi sugerido a minha entrada na aldeia como participante do GT.

“Parcialmente”, minha participação no GT sobre Educação Escolar Awá que aconteceria na aldeia Awá, na TI Caru, seria a primeira etapa de uma inserção para colher dados para uma pesquisa mais aprofundada no futuro. Em uma reunião posterior com minhas orientadoras, ficou em suspenso a participação do programa no GT indicado pela Flávia, vide, o nuance deste ser mais voltado para educação, o caso ficou a ser analisado pelo conselho do PPGCSPA e assim também, fiquei em suspenso sobre a possibilidade de fazer um trabalho de campo ou um trabalho de cunho mais teórico até a apresentação da objetivação teórica na disciplina de Seminário de Pesquisa, – a esse tempo, já havia me encontrado pessoalmente com o antropólogo Guilherme Cardoso e discutido assuntos concernentes a minha conjectura de pesquisa e futura inserção na TI Caru. Ele me expôs que a FUNAI, atualmente, tem demorado de 4 a 6 meses para deferir protocolos de entrada em aldeias para pesquisadores, devido todos os trâmites e dificuldades processuais – com isso, acabei por aguardar essa possível inserção pelo GT para decidir como procederia –. O PPGCSPA enviou a carta de solicitação para o Guilherme encaminhar a mesma para a SEDUC e solicitar o aval institucional para a participação do programa, acabei sabendo disso quando em janeiro de 2020, as professoras Cynthia e Patrícia me comunicaram da viagem à campo que seria possível a partir da reunião que ocorreria nesse mesmo mês. Pude avivar meu ânimo para o meu primeiro campo por pouco tempo, um dia e meio antes da viagem fui acometido por uma forte virose que me obrigou a parar meus preparativos e adiar mais uma vez meus planos, no dia da saída, não tinha condições nem de sair da cama. Em meio a tudo isso, acabei por decidir partir teoricamente mesmo sem um campo feito *in loco* e revisar os postulados já elencados sobre os Awá, frente às indagações que surgiram no decorrer das disciplinas ministradas no mestrado e inquirições pessoais acerca de diversos outros agenciamentos etnográficos. E nesta dissertação vou apresentar as (in)conclusões que cheguei até o momento, com um campo em contínua construção, um tanto transposto pelas dificuldades que se sucederam no ínterim da pesquisa e na própria assertiva de delimitar um escopo a perseguir teoricamente sem necessariamente “ir à campo”.

Tendo este “campo” sendo ceifado por completo com a pandemia de COVID-19⁴ que acometeu o mundo desde o ano de 2020, mostrou-se totalmente inviável uma inserção em campo dentro da lógica desta pesquisa em questão, visto toda essa crise sanitária que se encontrou no país e mais dificultoso ainda a situação nas Terras Indígenas, impossibilitando por completo uma inserção “*in loco*”, dada às medidas restritivas em combate a transmissão comunitária do vírus Sars-CoV-2.

2.3 - Epistemologias e desafios na construção da pesquisa

Inicialmente, todo meu esforço teórico focado nesta pesquisa advinha de leituras elementares acerca dos Awá-Guajá. No decorrer das imbricações antropológicas e desconstruções do imediatismo douto, acaba-se percebendo que em um processo de suposta compreensão do “Outro”, o “Mesmo” está amplamente intricado nesta percepção, visto pois, a maneira como posicionamos o que acreditamos ser o que entendemos sobre outros grupos humanos, assim, muito nos diz também, sobre o que pensamos e acreditamos ser nós mesmos, por mais que o irrefletido em nós, seja muito maior do que o julgo em riste que epistemologicamente criamos para o “Outro” – utilizando-se de proposições morfológicas foucaultianas que demonstram a labilidade do exotismo⁵ – (Foucault, 2000).

Essa separação em termos é cultural e provém do pensamento ocidental⁶ (Strathern, 2014), são ficções que vamos utilizando para adequar nossas expectativas⁷ (Wagner, 2010), categorias criadas e imbricadas em discussões que se diferenciam quando se trata do sujeito filosófico e do sujeito antropológico, talvez seja aqui, um intento de refletir acerca da performance teórica, a própria arbitrariedade de suas bases epistemológicas e os limites de seus agenciamentos como ciência. Faz-se importante perceber a própria ciência como um conceito teórico ocidentalizado, não universal e apositor, assim como propõe Strathern (2014)

⁴ “O novo coronavírus, denominado SARS-CoV-2, causador da doença COVID-19, foi detectado em 31 de dezembro de 2019 em Wuhan, na China. Em 9 de janeiro de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) confirmou a circulação do novo coronavírus”. (Lana et al, 2020, p. 1)

⁵ O “Outro” e “O Mesmo”, classificações que Michel Foucault pega emprestado de Jorge Luis Borges – no livro *O outro, o mesmo* (1964) – e elenca em seu trabalho *As Palavras e as Coisas* (1966) para tratar da divisão que fazemos nas observações classificatórias sobre os outros e sobre nós mesmos; (FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000).

⁶ “Por mais que acreditemos ter controle sobre o desenvolvimento de nossas teorias, elas também estão inevitavelmente imbuídas de hábitos gerais de pensamento.” (Strathern, 2014, p. 231).

⁷ “[...] alegorias de uma humanidade emergente, as metáforas selecionadas para articular nossas expectativas” (Wagner, 2010, p. 213).

concernente ao conceito de sociedade e sua obsolescência, quando aduz a proposição de que as nossas teorias estão imersas em nossa cultura, logo, questiono em outro âmbito de maneira similar, mas com proposições diferentes: as nossas lógicas estão limitadas às nossas epistemologias e vice-versa? Assim, sugiro tratar a ciência como um conceito teórico que se mantém através de outros conceitos teóricos – e crenças nestes conceitos – com “bases metodológicas científicas”, legitimadas por um coletivo.

Pode a ciência existir fora da teoria? Visto que a teoria é o processo pelo qual a ciência se faz legítima e a teoria só existe como ciência pela produção e legitimação de um coletivo que se valida como entidade(s) científica(s) a partir de outorgas que foram constituindo-se em inúmeras malhas históricas e contratuais de aceção como verdade social decorrentes de lógicas de poder e controle em diversos campos de atuação, a ciência pode ser encarada como mais um dos mecanismos de Estado? Acabou por ser, a partir da anexação de validade que o conhecimento científico tem na realidade de um grupo estatizado, mas ela se constrói a partir de campos apostos, em um fluxo apositivo de validação, como insurreição emancipatória de outros conhecimentos tidos como legítimos previamente. Liricamente, Pierre Bourdieu traz Marcel Proust à reflexão: “As teorias e as escolas, como os micróbios e os glóbulos, se devoram entre si e com sua luta asseguram a continuidade da vida” (Proust, 1921 apud Bourdieu, 1983, p. 8).

Ao propormos a ciência como um processo, nos volta a posição da antropologia como disciplina científica e se faz aqui o entendimento da aproximação que a subjetividade científica traz para com a construção de um conhecimento “genuíno” que é produzido a partir de movimentações teórico-situacionais, imerso em teias de saberes que se coadunam ou não. Partindo de uma lógica institucional, o pesquisador tem sua agência principal na ciência, e assim como a própria pesquisa é um processo em construção, a ciência também detém tais prerrogativas. Os limites das nuances da pesquisa são as fronteiras da própria ciência, haja visto, a posição do pesquisador nessa conjuntura.

A situação do “conceito ciência” é de uma condição irrestritamente arbitrária quanto hermética em seus alicerces significativos. Enxergar a relação provisória e arbitrária que possui esse conceito é seminal; visto que o recorte da pesquisa ainda se limita às epistemologias legitimadas por um coletivo científico que autentica ou permite a continuidade destas como conhecimento científico em diferentes níveis de validade substantiva.

Os desafios da delimitação do objeto de estudo são mais amplos e complexos do que eu supunha anteriormente, o decorrer da construção do objeto de estudo, pude perceber como os

campos são difusamente provisórios e em constante ação. Sobre a pluralidade lógica de diferentes mundos, Bourdieu intercala:

Compreender a gênese social de um campo e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas (Bourdieu, 1989, p. 69).

Perceber a situação do conceito de ‘ciência’, dentro do escopo que me proponho a analisar, é antes de tudo, perceber a própria situação etnográfica parcelada na teoria a ser produzida, denotando esta, como reflexão do próprio método etnográfico, explana Pacheco de Oliveira (2015):

É a noção de “situação etnográfica”, que se reporta ao conjunto de relações que o pesquisador, contemporaneamente à pesquisa, mantêm com todos os atores sociais que de algum modo intervêm no campo. A minha intenção ao propor a noção de “situação etnográfica” é estimular o investigador a descrever a sua pesquisa como um sistema de relações sociais, não como um relato de incidentes de viagem nem como o aprofundamento de experiências individuais. [...] aproximar o exercício da etnografia com o universo da pesquisa em microfísica, em que o método de observação intervêm nas propriedades manifestadas pelo objeto pesquisado. O laboratório nas ciências humanas é exclusivamente uma construção analítica, produto de uma narração relativamente controlada, estabelecida por uma série de abstrações e procedimentos diversos. (Pacheco de Oliveira, 2015, p. 43).

Interpretar a etnografia como método antropológico científico é também repensá-la como procedimento provisório e singular, tal qual nos fala Bourdieu em sua assunção da reflexividade sociológica na objetivação de si mesmo – as relações – dentro da pesquisa, a ideia da constante vigilância reflexiva nos intersubjetiva a sermos pesquisadores e pesquisados em mesmo tempo e esforço. Bourdieu (1989) propõe a “objetivação participante” em contrapartida a “observação participante” que o antropólogo Bronislaw Malinowski elenca em seus métodos etnográficos, que para Bourdieu é uma falsa inserção/participação em um grupo. Essa objetivação é um intento em aplicar os métodos de análise que os cientistas sociais utilizam em seus objetos de pesquisa em si próprios; parafraseando Ortega y Gasset, “Eu sou eu e minha circunstância” (Ortega y Gasset, 1966, p. 322), sem a reabsorção da circunstância, a realidade deixa de ser circunstancial, e acomete-se em um viés restritivo, a circunstância para Ortega y Gasset (1966) contempla o entorno que não se resume somente à paisagem representada pelo social ou nós, exigindo assim, este intento de enxergar o seu próprio campo de pesquisa, e “objetivar” sua própria posição dentro dele. Expondo assim, os limites da própria prática convencional que cerceia o campo científico, em contrapartida as exposições dominantes que visam competir por uma posição ou assentamento no campo acadêmico geral. Bourdieu insiste nas proposições reflexivas, uma batalha conceitual e metodológica perante o vigente já

sistematizado nos métodos abrangidos na produção científica, se inserindo como também, parte dessa crítica que se propaga nos objetos de estudo, já que na construção do objeto de pesquisa, o pesquisador e o objeto não se separam circunstancialmente. Essas eventualidades se dão, no que Bourdieu chama de espaços sociais: "O que existe é um espaço social, um espaço de diferenças, no qual as classes existem de algum modo em estado virtual, pontilhadas, não como um dado, mas como algo que se trata de fazer." (Bourdieu, 1996, p. 27). A via de desígnio, a objetivação participante é uma ferramenta que se lança a extrair dessas relações, informações relevantes para elucidação dos dados arrolados em campo, é um exercício de investigação minuciosa das próprias relações imbricadas na pesquisa. Comenta Bourdieu:

O que precisa ser objetivado, então, não é o antropólogo que realiza a análise antropológica de um mundo estranho, mas, o mundo social que fez tanto o antropólogo como a antropologia consciente ou inconsciente do que ela (ou ele) envolve em sua prática antropológica: não apenas as suas origens sociais, a sua posição e trajetória no espaço social, as suas associações e crenças sociais e religiosas, gênero, idade, nacionalidade, etc., mas, também, e mais importante, a sua posição particular dentro do microcosmo dos antropólogos. Certamente é cientificamente comprovado que as escolhas científicas mais decisivas (de tópico, método, teoria, etc.) dependem muito da localização que ela (ou ele) ocupa no seu universo profissional: o que eu chamo de campo antropológico, com as suas tradições e peculiaridades nacionais, os seus hábitos de pensamento, a sua problemática obrigatória, as suas crenças compartilhadas e lugares comuns, os seus rituais, valores e consagrações, os seus constrangimentos em matéria de publicação de achados, censuras específicas e, ao mesmo tempo, os preconceitos incorporados na estrutura organizacional da disciplina, isto é, na história coletiva da especialidade e todos os pressupostos inconscientes incorporados nas categorias (nacionais) da compreensão acadêmica. (Bourdieu, 2017, p. 75)

A apreensão discursiva se torna um dispositivo a ser investigado nos seus pormenores, ademais, a objetivação dessa pesquisa até o momento, se dará – está se dando – por concreto no âmbito teórico das inferências, tomando como dados, as relações construídas no decorrer da pesquisa, trabalhos já realizados por outros pesquisadores, lógicas agenciadas em ulteriores percepções à contingência e aposições situacionais das realidades teóricas elencadas pelos autores pesquisados, pondo em escrutínio as construções conceituais e etnográficas, propondo dessa maneira, uma revisão sobre a própria revisão dos conceitos e legitimações teóricas tanto de pré-noções desconstruídas no correr da pesquisa quanto já assumidas como fundamentais nos trabalhos lidos e analisados, um intento provisório de revisar o alcance da teoria que posso produzir com os dados que tenho a disposição no momento.

Delimitar a pesquisa teórica em um dos principais enfoques do que seria a pesquisa de campo, acabou por ser minha decisão. Investigar a maneira como são descritas as entidades etéreas – telúricas/ctônicas; celestes – que compõe a cosmologia dos Awá-Guajá por parte dos pesquisadores e dos próprios Awá; analisando as narrativas transcritas e expostas pelos

trabalhos já realizados, sendo este, o objetivo geral deste trabalho, deslindando os sentidos etnográficos que vão sendo alocados e os dispositivos discursivos utilizados para validar os saberes que estão interlaçados na participação e agência dessas entidades nos patamares cósmicos que transitam e, a forma “substancial” como influenciam o cotidiano na memória recursiva dos Awá, e claro, evitando um percurso de pesquisa instrumentalizado em vieses teóricos predispostos, pelo contrário, lanço-me aos devires de uma contingência construtiva e especificada nos conflitos e indagações no decorrer das análises.

2.4 - Os Awá e as classificações documentais

Os Awá-Guajá são um grupo étnico indígena que habita no noroeste do estado do Maranhão, nas TIs Caru, Awá, Alto Turiaçu e Araribóia, mais precisamente na região dentre os rios Gurupi, Pindaré e Turiaçu na Amazônia Oriental, muito conhecida como pré-Amazônia maranhense⁸. Complementa ainda Coelho e Hernando (2013):

Habitam a floresta tropical seca (Forline, 1997, p. 84) do Estado do Maranhão (Brasil), que por constituir o limite oriental da área amazônica, sempre esteve submetida à crescente pressão dos madeireiros, camponeses e pecuaristas, cuja inexorável invasão ia apropriando-se, paulatinamente, das terras que tradicionalmente conformaram suas áreas de caça e de aproveitamento (Treece 1987). (Coelho e Hernando, 2013, p. 13)

Falam a língua guajá, do tronco linguístico Tupi, da família Guarani (Rodrigues, 1986), neste trabalho chamarei esta, de língua awá/*awa*, tendo em vista as conversas que tive com a linguista Flávia Berto e o antropólogo Guilherme Cardoso que me confessaram que é por essa nomenclatura que os próprios awá chamam sua língua. Os “Awá, palavra que significa tanto “ser humano” quanto “homem”, são dos últimos povos indígenas no Brasil que tradicionalmente vivem da caça, pesca e coleta de animais e vegetais da floresta amazônica” (Gomes; Meirelles, 2002, p. 2). Gomes e Meirelles (2002) inferem que estes, deixaram de viver da agricultura devido aos acontecimentos históricos que ocorreram no baixo Tocantins, local

⁸ Sobre esse termo designativo a bióloga Marlúcia Martins (2011), afirma: “O distanciamento e a falta de reconhecimento da Amazônia maranhense pela própria população do Estado pode ser tipificado pelo conceito de “pré-Amazônia” cunhado por políticos na década de 80 e até hoje divulgado inclusive nas escolas da região. Esta expressão “pré-Amazônia”, para designar os elementos amazônicos do Estado não tem qualquer fundamentação científica, seja no aspecto biológico ou geográfico. Ela descreve muito mais a negação de reconhecimento da existência de elementos amazônicos no Estado, o que na época pode ter justificado a inobservância das leis referentes à conservação de floresta amazônica (Rocco, 2005), que estabelece um limite de 80% das propriedades rurais amazônicas a serem mantidas como reserva legal (sem desmatamento), enquanto que para áreas de cerrado este limite cai para 50%.” (Martins, 2011, p. 18).

Um adendo a discussão da pré-Amazônia: “Apesar de que se assemelhe à Amazônia no que se refere à vegetação, fauna, geologia e clima, esta região se diferencia, pois os rios que a cruzam não desembocam no Amazonas, e sim no oceano Atlântico.” (Hernando et al., 2013, p. 25)

de onde os autores sugerem que os Awá saíram em direção ao Maranhão após a rebelião da Cabanagem (1835-40).

Todos os autores (Treece 1987; Balée 1994; Forline 1997; Gomes e Meirelles 2002; O’Dwyer 2002; Cormier 2003a; entre outros) coincidem em afirmar que, há uns 300 anos, os Awá possivelmente foram agricultores, dado que seu vocabulário ainda conserva certos termos relacionados à agricultura e às plantas cultivadas. A hipótese mais apoiada sugere que de um passado agricultor, possivelmente transitaram a um modo de vida caçador-coletor, como única forma de escapar das frentes colonizadoras que, a partir do século XVI, invadiram o Estado do Pará (apontado como seu provável território de origem⁹). (Hernando et al., 2013).

“Cada grupo Awá reconhece como própria uma parte do território que compartilham, ao qual chamam *harakwa* (“meu território”) ou *hakwa* (“o território de outro”)(Hernando et al., 2013, p. 29). A caça é a base da cosmologia e da vida social deste povo, sendo esta, que determina o padrão de ocupação dos territórios que vão ser habitados, é na cinegética que os Awá encontram seus sentidos ontológicos e realizam suas trocas mais simbólicas. A noção de *harakwa*, pode ser traduzida também como “local que conheço”, tornando o território Awá um espaço sem fronteiras, longe das noções contemporâneas de propriedade. Nos explica Uirá Garcia (2015):

O harakwá deles é a floresta, onde eles sabem viver, onde sabem andar. [...] Nesses locais que conhecem, os Awá estabelecem relações com as plantas, animais e com outros povos, além de seres que habitam outros patamares do cosmos. [...] O território é recortado por caminhos, muitos deles invisíveis para quem chega de fora. Um galinho virado, uma marca de uma árvore já é uma trilha para eles. Daí, acarreta todo o conhecimento botânico, zoológico e toponímico, até os conhecimentos mais xamânicos, já que vários animais da floresta têm correspondentes celestes. (Garcia, 2015).

Longe de querer teorificar uma linearidade histórica na exposição de quem seriam os Awá dentro de uma lógica de origem ou mesmo de classificação étnica a despeito dos mesmos, venho aqui, tratar as contingências denotativas da presença dessa etnia em documentos históricos, assumindo tais a partir das classificações que se dão aos Awá, ao menos, era o que pensava... Vejamos: em 1853, quando em menção escrita aos “supostos Guajás” em um relatório do Presidente da Província do Maranhão fica registrada historicamente a presença de um grupo nos afluentes do rio Gurupi e no alto rio Caru. Gomes e Meireles (2002) sugerem que suas aldeias poderiam se situar na Serra do Tiracambu e no Morro Azul – atualmente, onde fica a TI Awá –. Ainda no século XIX, em outro relatório feito pelo engenheiro Gustavo Dodt

⁹ Distancio-me dessa lógica de origem incutida pelos autores em questão, por constatar que incorrer em tais buscas de caráter de gênese espacial de uma etnia indígena na Amazônia é incorrer nas próprias teias de uma linearidade arbitrária, que não cabe dentro das dinâmicas descontínuas das contingências existenciais dos Awá. Apenas cito tais informações neste trabalho para fim de observação geográfica e histórica acerca da documentação que se tem sobre os Awá.

contratado em 1873 pelo então Presidente da Província do Maranhão, descreve os “Guajás” dessa maneira:

Andam foragidos em bandos pequenos de 1 a 4 casaes, sem habitação certa e perseguidos por todos os outros índios. Elles vivem na matta mais cerrada, onde no inverno se abrigam da chuva embaixo de algumas folhas e anajá encostadas ao tronco de uma arvore. Naturalmente não têm lavoura alguma e se sustentam só da caça, principalmente de jabotis, e talvez de algumas raízes selváticas. (Dodt, 1939, p. 177).

Já no século XX, no ano de 1922, é publicada uma descrição sobre os “Guajás” no Dicionário histórico, geográfico e etnográfico do Brasil do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, que afirma: “Os Guajás que vagueiam nos sertões do Rio Capim e do Gurupi e que também se servem ainda de machados de pedra, são Tupis primitivos e refratários à civilização [...]” (IHGB, 1922, p. 134).

É bastante complexo encabeçar um trabalho acerca dos Awá contemporâneos¹⁰, digo, dos relatos lidos a partir das etnografias mais recentes que pesquisei e encarcerar os Awá a partir de etnônimos, pois, a aproximação que temos aqui dos Awá é linguística e geográfica, e antever quem era ou não Awá antes do aldeamento a eles incutidos desde o contato pela FUNAI, utilizando-se apenas de etnônimos que interligam-se por vieses de interesse muito mais geográficos do que culturais em si, e presos a designações coloniais deterministas, visto não ter havido nenhuma investigação etnográfica além das observações diretas relatadas por alguns autores, jaz certas reflexividades que precisam ser incitadas.

A aproximação que se dá, ao refletirmos as transformações do cotidiano e das práticas de um grupo, deslocam a função de chamar de coletivo Awá esses indivíduos relatados em observação direta. Onde começa e termina a identificação de quem é ou não Awá, por parte dos relatos dados desse período mais distante do contato que levou ao aldeamento atual? Essas classificações e etnônimos não partem de uma percepção muita mais heurística do que pautada dentro de uma lógica-identidade que agregue tais indivíduos num coletivo étnico?

Mesmo que se assuma uma comprovação etnolinguística nesses casos, para a maioria de tais relatos, não há um embasamento que leve a tal caminho indutivo. O próprio aldeamento e os hábitos anteriores a essa ruptura cultural e as diversas divisões entre indivíduos de uma mesma etnia dado ao nomadismo dos Awá ficam em suspenso dentro desse recorte que trago nesta pesquisa, interpor uma classificação que generalizasse esse coletivo por meio desses

¹⁰ Não objetivo separar os Awá diacronicamente, mas assumir outras lógicas de percepção que se aproximem mais das suas metafísicas, do que necessariamente dos seus agenciamentos no espaço-tempo linear.

“dados históricos”, me desviaria de buscar uma ruptura dentro de lógicas unicamente pautadas numa historicidade documental ou oral.

Desviando-se agora, de entrar em um tom categórico de reflexões, apenas suscito nesse trabalho o debate reflexivo de tais prenúncios de uma etnicidade a partir desses documentos. A análise em questão não inibe a existência de uma história Awá, o que existe, obviamente, mas dentro de contingências que não podem ser linearizadas numa única linha do espaço-tempo, ou mesmo percebidas simplesmente como trajetórias de uma historicidade já tida em parâmetros comparativos com os dados históricos que usamos em nossas sociedades, até pela falta de dados para legitimar essa historicidade nesse molde.

A maneira de analisar a história aqui e a própria geografia, necessita de uma percepção que não se impeça dentro de limites classificatórios doutos simplesmente, mas uma nova forma de renunciar às já legitimadas ferramentas de observação, para possibilitar novas maneiras de perceber-se dentro dessas relações de pesquisa, tanto como pesquisador/pesquisado, quanto o(s) interlocutor(res) analítico das etnografias já produzidas.

Parto de uma ruptura ontológica-noética para intentar analisar epistemologicamente tais enunciados e narrativas que se apresentam dentro desta pesquisa, por esse motivo, resolvi trazer de antemão, problematizações que possam ser trabalhadas frente às análises que se seguirão em capítulos posteriores, ao invés de linearizar de maneira sumariamente sintrópica as informações históricas e geográficas e reflexivizar tais, dentro das problematizações.

Esse rompimento ontológico já de início, se dá como exercício de desconstrução de práticas de pesquisa que foram necessárias, visto a suspensão cosmológica do assunto tratar de condições de existência que não podem ser significadas de maneira concreta, provisoriamente, mesmo para uma classificação de cunho observacional de análise sumária, faz-se necessário abriremos um espaço teórico para repensar as arbitrariedades que se encontram na própria formatação das epistemologias ali encaradas – nas classificações sobre os Awá, sua história e agenciamentos.

Por conta de tais singularidades, ao tratar o campo dessa maneira, intento em abrir possibilidades que permitam analisar o xamanismo latente que envolve o cotidiano Awá, relacionalmente as agências que se propagam nas malhas de acontecimentos diacrônicos e cosmoespaciais dados nos enunciados etnológicos que serão trabalhados. Apresento a seguir, as principais bibliografias que serão utilizadas como ferramentas dessas análises.

2.5 - Pesquisas sobre os Awá-Guajá

As primeiras pesquisas foram relatórios dos antropólogos que participaram da frente de atração da FUNAI e escreveram sobre informações históricas pré-contato e os dados observados diretamente, demonstrando as práticas, cultura e agenciamentos dos Awá-Guajá até aquele momento de contato recente, delineando as dificuldades, conflitos e implicações do contato para os Awá.

No início da década de 1970, a antropóloga Valéria Parise¹¹ foi quem conduziu as primeiras expedições da FUNAI com objetivo de contatar os Awá no rio Turiaçu. (Parise, 2015, p. 172-173). Essas expedições levaram a dois relatórios (Parise, 1973a, 1973b). Posteriormente, já na década de 1980, como nos conta Cardoso (2019, p. 78):

“O também antropólogo Mércio Pereira Gomes fez seu trabalho de campo durante o doutorado entre os Guajajara [...] e participou de uma equipe designada pela Funai para entrar em contato com um grupo awa no município de Santa Luzia em 1980, tornando-se, em 1982, assessor da Companhia Vale do Rio Doce disponibilizado para a 6ª Delegacia Regional da Funai em São Luís para a coordenar o Programa Awa.

Dos trabalhos produzidos por Gomes, a grande maioria são textos e relatórios com informações bastante detalhadas acerca da situação social dos Awá à época (Gomes, 1980, 1982, 1985a, 1985b, 1991, 2002). Mércio foi presidente da FUNAI entre os anos 2003 à 2007, publicou em 2011, o livro *Antropologia Dialética*, onde discorreu sobre os Awá em um artigo: “São os Guajá Hiperdialéticos?” (Gomes, 2011, p. 99-123).

No período de 1991 a 1994, o etnólogo Louis Carlos Forline fez várias inserções à campo com objetivo de realizar um trabalho etnográfico a partir de uma perspectiva da antropologia ecológica, mapeando os espaços habitados, a flora, fauna, meio-ambiente, conceitos e objetos relativos a comensalidade dos Awá-Guajá e traçou uma etnohistória desse coletivo. Forline conseguiu realizar pesquisas de campo em todas as aldeias Awá – Awá, Juriti e Guajá –. “The persistence and cultural transformation of the Guajá indians: foragers of Maranhão state, Brazil” sua tese de doutorado defendida em 1997 na Universidade da Flórida (EUA), foi o primeiro grande trabalho antropológico sobre os Awá. Ele também possui diversos artigos relevantes sobre os Awá (Forline, 1995, 2001, 2011).

William Balée, outro etnólogo, que não necessariamente pesquisou os “Awá”, mas, trouxe a sua pesquisa um enfoque nos Awá ao estudar seus vizinhos Ka’apor. Fez um apanhado histórico, etnogenético e linguístico; e com base em comparações etnobotânicas, construiu uma

¹¹ Parise foi orientada em sua pesquisa de dissertação pelo antropólogo Eduardo Galvão, na época diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi (Parise, 2015, p. 171).

tese sobre o desuso de alguns topônimos da flora e confirmou que anteriormente, certos grupos que hoje não são horticultores, tem em seu léxico termos botânicos que não lhe servem nas condições de comensalidade que se encontram, à menos que antes, observassem práticas de cultivo agrícola que é o que autor propõe aos Awá. Faz outras correlações com a flora, a produção de utensílios, ferramentas e trabalha também a questão da cultura Awá. Em muitos dos seus artigos, conferências e livros ressalta em certos tópicos, dados e análises sobre os Awá-Guajá. (Balée, 1987, 1992a, 1992b, 1994, 1997, 1999a, 1999b, 2000).

Nos anos de 1996 e 1997, a antropóloga americana Loretta Ann Cormier realizou um prolongado trabalho de campo na aldeia Awá. Loretta era orientanda de doutorado de William Balée pela Universidade de Tulane (EUA) e partia de um eixo etnoprimitológico de pesquisa. Inicialmente, buscou entender melhor as relações humano/animais entre os Awá e mais especificamente, com os macacos guariba ou capelão, indagando: como os macacos podem ser comidos e também alimentados como crianças?

Sua pesquisa foi pioneira na investigação da cosmologia Awá-Guajá, produziu com bastante zelo e extensas bibliografias consultadas um trabalho final bem além de uma simples primatologia etnográfica, investigando a história indígena, a etnohistória, o parentesco, simbolismos, rituais e propondo uma explicação ao comportamento singular dos Awá com os animais. Possui importantes trabalhos que deslindaram em bases para pesquisas futuras, sendo estes: (Cormier, 2000, 2003a, 2003b, 2003c, 2005).

Outro trabalho de caráter mais técnico, mas não menos importante foi o laudo antropológico apresentado pela antropóloga Eliane Cantarino O'Dwyer (2002) sobre a ainda não homologada TI Awá. Indicada pelo Ministério Público Federal – MPF para realizar esse trabalho, onde descreveu a conjuntura dos conflitos territoriais desde o contato e as consequências nas modificações no modo de vida Awá, além de descrever certos conceitos e lógicas próprias destes.

Em 2005, um grupo de pesquisa prospectiva foi organizado e financiado pelo Ministério de Cultura da Espanha, integrava a equipe as antropólogas brasileiras Elizabeth Beserra Coelho e Eliane Cantarino O'Dwyer – que acabou por não participar de projetos posteriores devido restrições de orçamento –, os etno-arqueólogos: o argentino Gustavo Politis e os espanhóis Alfredo Ruibal e Almudena Hernando. Através do projeto “Etnoarqueologia de los Awá (Guajá) – Maranhão, Brasil –, um grupo de cazadores-recolectores em transición a la agricultura Hernando e Coelho (2013).

Entre 2006 e 2009, os trabalhos de campo estiveram financiados pelo Ministério de Ciencia e Innovación espanhol [...] se somou um projeto de cooperação, financiado

pela Universidad Complutense de Madrid, durante o ano de 2006. Este subsídio foi destinado a financiar a colaboração de dois graduados pela Universidade Federal do Maranhão, em duas áreas muito distintas: Antônio José [nome social atual: Dora] Silva Santana e Maximiliano Lincoln Soares Siqueira. O segundo, graduado em biologia, realizou um estudo dos recursos vegetais e animais da área de captação do Juriti, que nos serviria para qualquer trabalho relacionado com o aproveitamento da área. Antônio [Dora] Silva Santana, graduado em linguística, realizou um estudo da língua Awá e um dicionário dos principais termos utilizados, que se anexam como último capítulo deste livro. Embora a partir de certo momento este pesquisador tenha centrado seu estudo e permanência em Juriti, a etapa inicial do trabalho foi desenvolvida em Tiracambu, devido ao maior nível de bilinguismo tanto entre os Awá quanto entre os funcionários João Cantú (da FUNAI) e sua esposa Dona Sueli (da FUNASA), que lhe ofereceram sua generosa hospitalidade. (Hernando; Coelho, 2013, p. 16).

Esse projeto de pesquisa em cooperação entre Espanha e Brasil foi intitulado “Implicações da introdução da agricultura na identidade e cultura material de um grupo de caçadores-coletores – (Estudo da identidade, uso dos recursos e percepção do espaço entre os Awá-Guajá-Maranhão-Brasil)”. (Silva, 2016). Desse projeto, Bruno Ferreira um dos integrantes, construiu sua pesquisa sobre as socializações, manutenção de identidades e o cotidiano Awá que desenvolveu posteriormente no mestrado em Ciências Sociais na UFMA (Ferreira, 2011); Dora Santana produziu um pequeno dicionário Awá-Guajá/Português, Português/Awá-Guajá (Santana, [2007], 2013); o biólogo Maximiliano Siqueira produziu um relatório dos dados que colheu em campo (Siqueira, 2007). Uma coletânea com artigos e textos resultantes dos projetos realizados entre 2005 e 2009 foi organizada pelos antropólogos Almudena Hernando e Elisabeth Coelho e publicada em 2013 (Hernando; Coelho, 2013).

Em 2010, Uirá Garcia defendeu sua tese de doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo – USP, “Karawara: A caça e o mundo dos Awá-Guajá (Garcia, 2010). Um marco na pesquisa etnográfica sobre os Awá. Nesse trabalho que foi produzido baseado em uma pesquisa de campo de nove meses alternada entre os anos 2007, 2008 e 2009. Na maior parte desse período Uirá ficou na aldeia Juriti na TI Awá, o restante da pesquisa foi realizado na aldeia Tiracambú na TI Caru; foram desenvolvidos procedimentos de uma antropologia perspectivista que deu aos agenciamentos Awá conceitos próprios, como *riko*, que pode ser traduzido como “criar”, mas com imbricações muito além de uma denotação truista do termo.

As relações no tempo, espaço, cosmos, de parentesco, de criação foram amplamente documentadas e discutidas no trabalho em questão. Os *karawara* e a importância dessas entidades-elementares no cotidiano relacional cósmico dos Awá-Guajá, Garcia (2010) se debruçou sobre temas caros à antropologia, como os já citados anteriormente e claro, o xamanismo Awá foi investigado em suas bases de interação mais singulares dentro das

perspectivas de pesquisa até aquele dado momento. Tem uma produção ativa de artigos e boletins sobre os Awá-Guajá. Em 2019 publicou o livro “Crônicas de Caça e Criação” desenvolvido a partir de novas pesquisas com os Awá.

Quatro anos após o trabalho de Garcia (2010), Marcelo Yokoi defende a dissertação “Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os Outros” (Yokoi, 2014) pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR. Uma pesquisa de campo que se consolidou em quatro meses de interação com os Awá, muito inspirada nas indagações e proposições deixadas em suspensão por Uirá Garcia, Yokoi consegue se distanciar de uma reprodução vaga e constrói uma etnografia ímpar acerca das novas alteridades e constantes mudanças na vida social dos Awá. Um trabalho com enfoque cosmológico, trabalhando as diversas posições e ações no cotidiano da vida Awá. Seu trabalho foi realizado na aldeia Awá, TI Caru.

Renata Otto Diniz, doutoranda em Antropologia Social na Universidade de Brasília – UnB (2011 – interrompido), realizou pesquisas junto aos Awá da TI Alto Turiaçu, aldeia Guajá, o primeiro aldeamento Awá após o contato com a FUNAI; posteriormente, esteve envolvida com pesquisas na TI Caru, aldeia Tiracambu. Produziu artigos importantes (Diniz, 2017, 2018). No ano em que escrevo esta passagem, a mesma está concluindo o doutorado que havia interrompido em 2011 na mesma instituição.

Em 2016, a cientista social Josy Silva defendeu sua dissertação sobre Escolarização Awá. O trabalho foi realizado junto aos Awá da TI Caru, aldeia Tiracambu, desenvolveu uma pesquisa refletindo os diversos conflitos frente ao Estado, as instituições religiosas como o CIMI e a ALEM e a noção de educação tanto para os Awá, quanto para todos os agentes e entidades que se relacionam com esse projeto de “poder” sobre o que ensinar... quando, onde e, para quê e para quem? Trabalhando as contradições das políticas educacionais frente ao não-paradigma situacional Awá.

O trabalho de pós-graduação realizado acerca dos Awá-Guajá pelo antropólogo e indigenista especializado da FUNAI, Guilherme Cardoso. Defendeu sua tese de doutorado na UNICAMP no segundo semestre de 2019, investigando minuciosamente pelas narrativas, vivências em campo e extensa pesquisa documental sobre a situação do contato dos Awá com os karáí – não-indígenas –. Constrói um trabalho que se objetiva pela vasta expansão de conexões e mobilizações que demonstra um trabalho atrelado com a realidade dos Awá da TI Caru. Seguiu dando enfoque aos Awá desde sua dissertação de mestrado (Cardoso, 2013) onde buscou fazer uma revisão bibliográfica sobre a produção científica concernente aos Awá-Guajá e problematizou os conceitos de “etnia” e “identidade” nesse coletivo, à época, ainda não

trabalhava na FUNAI. O título da sua tese de doutorado é ‘Ariki Karai Piry: O “ficar no meio dos brancos” para os Awa do Pindaré, MA. (Cardoso, 2019).

3 - CAPÍTULO 2: “AS LÓGICAS ENCERRAM AS POSSIBILIDADES E AS EPISTEMOLOGIAS DEFINEM O CAMPO?”

3.1 - Um retorno heterodóxico ao Idioma Analítico de John Wilkins

Brevemente para introduzir o tom heterotópico-noético deste capítulo e até trago à baila Borges, quando nos faz repensar a figura de John Wilkins e sua relevância nas observações especulativas em diversas áreas do conhecimento, que passa pela teologia, vai da criptografia a trajetória de um planeta invisível e até mesmo a possibilidade de uma viagem à lua, tudo isso em pleno século XVII. Mas, o que é frisado com comentários relevantes é a sua pesquisa principiológica de uma linguagem mundial. E Wilkins intenta neste pressuposto.

Nesse idioma idealizado por Wilkins, cada palavra define-se a si mesma. Há uma categorização “inata” na idealização desse idioma criado, o que define a palavra é a própria categoria imposta a ela. Contudo, nesse idioma, Wilkins valorizou cada letra dessas palavras, cada letra tem seu valor. E como nos lembra Borges, se assemelha a “erudição” cabalista de subdividir e decodificar a Torá e a “Tanach” (Sagradas Escrituras) que se utilizam de métodos interpretativos próprios e criptográficos (“Gematria”, “Temurah” e “Notariqon”) para entender os significados ocultos nos enunciados do cânon que erigem como primordial.

O discurso interpretativo heterodoxo dos “cabalistas” (mekubalim em hebraico – que significa literalmente, “recipientes”) é vasto nesse sentido, e se enquadra nos padrões categóricos e numéricos criados por Wilkins na sua linguagem mundial. Tudo tem um lugar e posição. Mas, toda classificação é arbitrária e tal intento hegeliano de abranger o todo, se subtrai pela razão simples de não sabermos o que é o universo.

Borges nos cita David Hume e alude ao primordialismo gnóstico do “Demiurgo”, em observações com o texto - um Deus infantil que abandonou sua criação... ou que já morreu -, um ordenador que fracassou na tentativa de “ordenar” o “caos”, essencializando tal assertiva, por assim dizer. Com isso, nos convida a pensar a possibilidade de não haver universo no sentido orgânico, tal como a linguagem mundial, que é necessário criar toda uma categoria de elementos que a satisfaçam. Aqui, o universo é um secreto dicionário de “Deus”, falta conjecturar seu propósito, sua definição e; todo intento para tais, será arbítrio. A solução dada por Borges é persuadir-nos a erigir esquemas humanos “provisórios”, já que há uma impossibilidade de arquitetar a própria “arquitetura” do universo.

A linguagem como objeto direto de impossível completude dos enunciados é contradita nessas tentativas de criar um esquema divino das coisas. Ao tentar dar conta de tudo que existe, partimos de pré-noções não existentes, conjecturamos, imaginariamente, as divisões desses

esquemas e com partilhas inventadas, começamos a definir o que é ou não, alguma coisa. Borges ainda nos teoriza da possibilidade utópica de um idioma indicar os pormenores do destino, passado e futuro; os próprios cabalistas se enunciam dessa tarefa.

Como disse o rabino Gaon de Vilna: *“Tudo o que existiu, existe e existirá até o fim dos tempos está incluído na Torá, os Cinco Livros de Moisés”*. E, para assegurar que suas palavras não fossem mal interpretadas, explicou: *“...e não apenas no sentido geral, mas inclusive os detalhes de cada pessoa individualmente, e o mais mínimo detalhe de tudo o que aconteceu a essa pessoa desde o dia de seu nascimento até o dia de sua morte; da mesma forma, sobre todas as espécies de animais e seres vivos que existem, e de plantas, e de tudo o que cresce ou é inerte”*.

Há uma ideia latente de matriz e código universal a ser desvendado, uma numerologia simbólica do alfabeto e dos enunciados, com significações singulares em cada construção das passagens textuais, algo que Wilkins embutiu em seu idioma universal, possivelmente, pelos seus interesses teológicos e criptográficos. No entanto, a precisão se encerra em suas próprias bases; ao definir o perfeito, temos que primeiro criá-lo, logo, não se define, se enumera, categoriza, heterodoxamente, pode satisfazer – os cabalistas são os recipientes vazios que se preenchem e complementam com a “sabedoria” interpretativa dos seus métodos –, já que erudição religiosa é dogmática – se encerra em suas próprias definições, não gerativa a dúvidas –, já a ciência, não, esta é reflexiva – aberta a dúvida e a arbitrariedade do pré-construído, do já construído e do vindouro –.

3.2 - Epistemologia, lógica e ascese nos campos científicos

“O impossível não é a vizinhança das coisas, é o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se.”

(Michel Foucault)¹²

Se seguirmos a ideia de homem e modernidade elencada por Foucault (2000), passamos a enxergar o “*antropos*” como um sujeito histórico construído por inúmeras malhas de mentalidade e coerção, uma construção afeita à dominação colonialista, onde o saber cultural induziu uma ilusão de continuidade.

¹² (Foucault, 2000, p. 10)

Ao debatermos as epistemes do homem moderno, suas lógicas e as próprias conotações que aduz para alcançar o menos arbítrio no campo científico, vemos como a ocidentalização dos processos de cognição do homem o levaram a crer que a verdade é produzida e não, existe por si – ou mesmo se encontra em suspensão ontológica inventada/acreditada por evidências “meta-factuais” –, a própria existência se tornou um elo entre uma lógica produtiva, de produzir a si mesmo a partir de epistemes predefinidas já legitimadas por coletivos hominais que as institui e logra êxito em retroalimentá-las, sendo hoje estes, os grupos de dominação neocolonialistas pontuais, por mais que se fardem longe desse estigma.

Na leitura crítica de alguns tratados foucaultianos (Foucault, 1972, 1979, 2000), acaba sendo tácita a imersão em uma realidade cerceada por diversos conceitos e abstrações que nos fazem refletir muito além da complexa rede de enunciados que nos é colocada por Foucault. Quando este critica a universalidade do pensamento, e produz uma crítica a partir de evidências históricas, onde nos contrapõe que a própria história legitimada na sociedade ocidental é uma invenção histórica, uma verdade construída, nos instiga a nos percebermos como sujeitos históricos, como uma entidade histórica, o homem como um conceito também inventado, elevando o diálogo para uma abstração da ação refletida sobre si mesmo, sobre o que se cultivou sobre este ‘si mesmo’. A partir disso, traduz-se na leitura desses tratados, uma lógica que se distancia da reprodução unicamente de uma continuidade como linha histórica e positivada da realidade¹³.

Ao propor uma arqueologia do pensamento histórico, Foucault transversaliza o pensamento, critica a objetivação a partir de uma simples externalidade, e desconstrói os grilhões de conformação e fabricação dos sujeitos ao delinear agências ‘biopolíticas’ da sociedade, onde deslinda uma tecnologia de controle institucionalizada que se exerce, a partir de uma tida soberania legítima e canaliza poderes disciplinares que complementarão o trânsito dessa engenharia social – vide, a partir de uma lógica corporativa-estatal –, com agentes pontuais e casuais, onde os fenômenos se interligam por produções e desconstruções dos saberes e conhecimentos, alocados em um espaço não observado, de onde os centros de transmissão desses poderes se “omnificam”¹⁴.

¹³ Consultar NUNES, P.P. Medicina, poder e produção intelectual: uma análise sociológica da medicina no Maranhão. São Luís: Edições UFMA, PROIN, 2000.

¹⁴ Do Latim *omni* (trad. todo; de todo tipo; inteiro), o neologismo em questão evoca a expansão exponencial dos dispositivos de poder a ponto de derrocarem em uma presença de influência quase que total nas realidades ocidentalizadas.

Ao encararmos a realidade por estas inúmeras malhas de epistemes e coerções por estas, vemos o quão heterotópico¹⁵ pode ser a própria construção de uma dita pesquisa ou mesmo disciplina científica. Sendo todas as relações humanas, relações de poder¹⁶, é óbvio que uma performance e estética do devir científico se escancara ao relacionarmos a reflexão de Foucault com o campo e a própria tida ciência, este mesmo já o faz¹⁷:

“o que se oferece à análise arqueológica é todo o saber clássico, ou melhor, esse limiar que nos separa do pensamento clássico e constitui nossa modernidade. Nesse limiar apareceu pela primeira vez esta estranha figura do saber que se chama homem e que abriu um espaço próprio às ciências humanas. Tentando trazer à luz esse profundo desnível da cultura ocidental, é a nosso solo silencioso e ingenuamente imóvel que restituímos suas rupturas, sua instabilidade, suas falhas; e é ele que se inquieta novamente sob nossos passos.” (Foucault, 2000, p. 12).

Pensemos antes sobre as epistemologias acerca das próprias epistemologias, assim também, me recorda o discurso de Georges Gusdorf (1976) no prefácio do livro *Interdisciplinaridade e Patologia do Saber*¹⁸ escrito pelo filósofo maranhense Hilton Japiassú; quando nos indaga a refletir frente à própria desolação do conhecimento e do discurso do desenvolvimento da ciência na sociedade como um processo de equanimidade e felicidade coletiva humana, contudo, sem colocar o homem como parte do processo científico em muitos casos.

Há uma crise ontológica frente a esse desenvolvimento sem um dito “sentido ao ser humano”, mas com lógicas estatísticas e econômicas, de uma produção desmedida em função do acúmulo de capital monetário, recursivo e intelectual. Digo capital recursivo, querendo demonstrá-lo como uma forma de manutenção regressiva dos bens tangíveis e intangíveis, a fim de enciclopédizar o espaço-tempo em um feitiço a deter o controle sobre o incontrolável, antes mesmo de tentar dar sentidos a forma como os espaços são preenchidos e como o tempo é consumido/entendido/percebido nas situações sociais. Mostrando assim, um mecanismo de retroalimentação da própria crise, que pode ser traduzida como crise ontológica ou crise espiritual da sociedade contemporânea que, contudo, não se reduz somente a tal fragmento de explicação acerca do mesmo.

¹⁵ Na tentativa de criar utopias (sociedades perfeitas) diversas heterotopias foram criadas para isolar os desviantes; E a tentativa de produzir-se uma sociedade perfeita é, em si, uma heterotopia de compensação ou de ilusão.

¹⁶ “O poder é precisamente o elemento informal que passa entre as formas de saber, ou por baixo delas. Por isso ele é dito microfísico. Ele é força, e relação de força, não forma. E a concepção das relações de forças em Foucault, prolongando Nietzsche, é um dos pontos mais importantes de seu pensamento”. (Deleuze, 2008 p. 112).

¹⁷ Pensar o Outro como exótico e absurdo, nunca nós mesmos e nossos sistemas classificatórios, vide: “essa distorção da classificação que nos impede de pensá-la” (Foucault, 2000, p. 5)

¹⁸ JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio: Imago Editora Ltda., 1976.

3.3 - O espaço próprio da (des)construção conceitual

“No fundo, o ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização”.

(Gaston Bachelard)¹⁹

O espaço da/de pesquisa, pode servir para ressignificar o espaço do homem dentro da produção do conhecimento científico, a fim de reverter um certo quadro de “*aphantasia*”²⁰ da situação social do homem nos campos da ciência contemporânea. Não propondo uma forma de descrever o mundo, mas como as pessoas descrevem isso [o mundo], a partir das relações em um dado momento.

Rompendo com a lógica da especialização profunda a níveis tão abstratamente conceituais que fogem a(s) realidade(s) antrópica(s) e as necessidades de sustentação epistemológica do próprio homem frente ao conhecimento, aos saberes e a vida, em si. Esse poderio recursivo que se reinventa, muito mais dispersa de forma grotesca o conhecimento, do que congrega com a vida social, em si. – Digo “grotesca”, ao recordar da fala do economista e sociólogo Dr. Marcelo Paixão²¹ em sua crítica acerca da economia das trocas simbólicas que sustentamos hipocritamente em nossa visão estatística que se nega a perceber a aberração dos números e das obviedades situacionais que demonstram o desnível extremo da desigualdade social/racial no Brasil, preferimos continuar com “os óculos do grotesco”, que nos impedem de ver este –.

Ademais, grotesco também pela razão tipicamente ocidental, parafrasando Rancière, na formulação indiscriminada de soluções frente a qualquer violência ou genocídio, hipocritamente suscitando o inverso do intento e, bradando eficiência frente a tais *modus operandis* de organização (entenda-se por controle). Rancière chama tal característica de “razão

¹⁹ (Bachelard, 1996, p. 17)

²⁰ Aphantasia é uma condição clínica onde o indivíduo não consegue produzir imagens mentais nos seus pensamentos. Ver mais em: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/aphantasia>

²¹ Minicurso Desigualdades Sociais e Racismo: desafio brasileiro e enfoque global ministrado em 2019 pelo prof. Dr. Marcelo Paixão. Acerca do trabalho em questão, ver: PAIXÃO, M. **A lenda da modernidade encantada**: por uma crítica ao pensamento social brasileiro sobre relações raciais e projeto de Estado-Nação. 1ª ed. Curitiba-PR: Ed CRV, v. 1. 2013.

ocidental”, que se contradiz, mas ao mesmo tempo, não, pois essa é a própria lógica definida nas entrelinhas por seus agentes. “A própria lógica das grandes potências repousa sobre uma partilha simples. Os grandes espaços supranacionais estão reservados à democracia”²². – ou a quem os grupos que detém o poder, queiram reservar tal espaço.

Retornando esse diálogo a Foucault, vemos como a própria ideia de teorizar o homem nasce de uma releitura classicista, que encara a Europa como centro da dispersão dos saberes e verdades:

Na medida, porém, em que as coisas giram sobre si mesmas, reclamando para seu devir não mais que o princípio de sua inteligibilidade e abandonando o espaço da representação, o homem, por seu turno, entra, e pela primeira vez, no campo do saber ocidental. Estranhamente, o homem — cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates — não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo o caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma “antropologia”, entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova. (Foucault, 2000, p. 10-11)

O berço da filosofia é a própria Grécia clássica, uma ode a maiêutica da existência, como quase sendo, se as dúvidas e as reflexões fossem tipicamente preconcebidas de associações humanas que possuíam escrita e formas de teorizar seus pensares, assim, o homem de letras/*homo academicus*²³ enfrenta a realidade etnocêntrica que o encerra, “entendendo e classificando” arbitrariamente os fenômenos que se agenciam no campo social. As próprias associações hominiais que legitimam o conhecimento, já o aduzem a ser arbitrário, devido reduzirem as lógicas neste imposta por vieses sumariamente descritos por pré-noções ou facultações colonialistas.

Ao encararmos uma realidade reflexiva, vemos o quão as possibilidades são inúmeras e as próprias delimitações legitimadas por institucionalizações do conhecimento nos levam a reproduzir uma realidade que nos conduz a sermos obstáculos epistemológicos de nós mesmos.

Se passarmos a exemplo a própria linguagem como objeto direto de impossível completude ao que se quer expressar e, principalmente, na expressão do todo, percebemos como os enunciados são pré-concebidos ao próprio vernáculo que emitirá suas razões

²² Ver: RANCIÈRE, Jacques. *Os ossuários da purificação étnica*. Folha de S. Paulo. 10 de março de 1996. p. 2.

²³ Para uma leitura aprofundada: BOURDIEU, Pierre. *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2008.

linguísticas, G. K. Chesterton ironiza a respeito da incompletude da linguagem, como ciência que determina as afirmações e os enunciados:

“O homem sabe que há na alma matizes mais desconcertantes, mais inumeráveis e mais anônimos que as cores de um bosque outonal... Crê, no entanto, que esses matizes, em todas as suas fusões e conversões, podem ser representados com precisão por meio de um mecanismo arbitrário de grunhidos e chiados. Crê que mesmo de dentro de um corretor da Bolsa realmente saem ruídos que significam todos os mistérios da memória e todas as agonias do desejo”.²⁴

Sobre estes ‘apócrifos’ à ordenação classificatória arbitrária, vemos o filósofo existencialista, Martin Heidegger nos dizer: “O homem age como se fosse o senhor e mestre da linguagem, enquanto que na verdade a linguagem permanece mestra do homem”. (Heidegger, 2001, p. 126) - A naturalização e a especialização do conhecimento são equipolentes, seguem uma mesma trajetória de afirmação e são coplanares por se mostrarem em uma mesma dimensão de reinvenção, quando algo se desnaturaliza, de certo será pela especialização em determinado conhecimento do qual procederá em substituí-lo por outro, a via de regras, um “duelismo” perante a verdade epistemológica. Tal como o próprio homem, o que seria a verdade? E acima disso o que seria a verdade para o homem? Ambas invenções históricas presas a uma realidade epistemológica já “pós-descrita”?

A microlocação da linguagem e da psicolinguística na determinação lógica das imposições conceituais pode ser também um obstáculo e mesmo uma indução à reprodução de pretensões existenciais que se ramificam por malhas limitadas em suas próprias bases epistemológicas.

Reflexivizar o aprendizado linguístico como um espaço liminar e a própria comunidade que compartilha uma língua como uma *communitas*²⁵ – um entre-lugar –, com classificações lógico-linguísticas formatadas conforme as epistemologias que se alocam nas percepções da realidade localizada do idioma, intrincadas por processos de codificação desta dita realidade, munido por uma disciplina, um biopoder, “o ritual meta-congênito” do homem contemporâneo, “a codificação da verdade”, que nasce de um processo, de poder comunicar-se inteligivelmente por fonemas. Nos fala Maturana (2001) sobre a linguagem e as agências explicativas científicas:

somos observadores no observar, no suceder do viver cotidiano na linguagem, na experiência na linguagem. Experiências que não estão na linguagem, não são. Não há

²⁴ Ver em: BORGES, Jorge Luís. *O idioma analítico de John Wilkins*. In: BORGES, Jorge Luis. Outras inquisições. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

²⁵ Vide, TURNER, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

modo de fazer referência a elas, nem sequer fazer referência ao fato de tê-las tido. (Maturana, 2001, p. 28) [...] As explicações científicas não se referem à verdade, mas configuram um domínio de verdade. A ciência é um domínio cognitivo válido para todos aqueles que aceitam o critério de validação das explicações científicas (Ibid, 2001, p. 57).

Fazer-se entender, não é entender, é “translocar” a ideia de entender e produzir um substrato das percepções. É um entendimento secundário, mas firme de ser descrito e postulado como ordenadamente certo.²⁶

3.4 - “Um olhar” sobre as etnofilosofias de um ocidente duto

“O que advogo é um homem plural, munido de um idioma plural. Ao lado de uma língua que nos faça ser mundo, deve coexistir uma outra que nos faça sair do mundo”.

(Mia Couto)²⁷

Dentro da ótica que nos impele a ver a realidade perante camadas de pré-noções naturalizadas como sendo conceitos e regras fundantes, a existência hominal dentro dessas camadas se apresenta irreverente devido a maneira como este ser (específico ser estatizado) que já nasce hoje, inserido em um Estado que o classifica como ser humano, determina e positiva conceitos e acepções acerca de tudo que lhe circunda.

O processo de entendimento das relações de existência perpassa na lógica de uma descrição arbitrária do que seja a própria vida; um ser dito consciente que não subjaz suas concordâncias para além de suas conveniências (ir)refletidas no discorrer de associações com o cosmo/mundo, a este me refiro, todo o complexo que se apresenta como território e entes tangíveis ou não do espaço-tempo existencial; traduz sua linguagem prepositiva e propositiva de entendimento mútuo do associativo, onde o crivo do olhar “cientizado” falseia o real e o

²⁶ Foucault comenta sobre a ‘ordem’ a as classificações linguísticas: “libertando-se por uma parte de seus grilhões linguísticos, perceptivos, práticos, a cultura aplicasse sobre estes um segundo grilhão que os neutralizasse, que, duplicando-os, os fizesse aparecer ao mesmo tempo que os excluísse e, no mesmo movimento, se achasse diante do ser bruto da ordem. É em nome dessa ordem que os códigos da linguagem, da percepção, da prática são criticados e parcialmente invalidados. É com base nessa ordem, assumida como solo positivo, que se construirão as teorias gerais da ordenação das coisas e as interpretações que esta requer. Assim, entre o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo, há uma região mediana que libera a ordem no seu ser mesmo”. *FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 8.

²⁷ (Couto, 2011, p.24)

irreal, o verdadeiro e o falso, na lógica dicotômica da não aposição de si próprio, inserido nesta contenda investigativa do dito “real científico”.

A irreverência do homem “cientizado” é tanta, que traduz suas verdades legitimando-as com métodos tão arbítrios quanto suas colocações mais simplórias sobre a ação e agência de si neste planeta, nesta camada globular da realidade, neste patamar que se sujeita a ser perceptível aos olhos dos ‘prévios conceitos’ do homem erudito/europeizado.

A geometralização das particularidades, onde os cernes são simétricos e simbolicamente assumidos como tais na percepção acionada nos mecanismos de classificação já tidos como óbvios, o verdadeiro encaixe precisa ser encaixado e não a estar por encaixar... o que desconstrói o arcabouço de certezas é tão omissivo e arbitrário para o sistema esquematizado já construído da realidade, que não se permite incertezas que rompam os fulcros fundantes que dão certificação transversal a ficção tratada como verdade óbvia.

Por em escrutínio a obviedade, é transformar todo o conforto do óbvio palatável nas associações, em inquietação existencial que vibrantemente destrói percepções ordinárias do “insólito-sólito”, que provisoriamente precisa ser contradito, já que o habitual e o não-habitual são percepções tão arbitrárias do cotidiano, que se traduzem obviedades com frequentes significados herméticos em suas próprias bases de obviedade fundadas na lógica do “sólito prepositivo” das associações hominais.

As lógicas, assim como as epistemologias, também são provisórias. Infere-se que exista um processo de mimetização do conhecimento translocado em uma “lógica de rigor” a partir de desconstruções que se limitam a introduzirem-se de maneira acadêmico-centrada na forma de entender e agenciar os conceitos e a realidade.

“Tomar a ciência, como um domínio cognitivo, que existe e se desenvolve como tal, sempre expressando os interesses, desejos, ambições, aspirações e fantasias dos cientistas, apesar de suas alegações de objetividade e independência emocional, é perceber que a própria objetividade e caráter universalista podem ser induções morais de firmar-se com critérios de cientificidade” (Maturana, 2011, p. 147).

“O ocidente” repete seus próprios preceitos para formar novos conceitos e abstrações acerca do “outro” de “si” e da “realidade”. A ciência se deslinda como ascese do homem ocidentalizado, podendo esta, também ser o seu maior obstáculo quando se torna hermeneuticamente axiomática ou cai em uma reflexividade que não ultrapassa os truísmos condicionantes.

As acepções teóricas são provisórias e imersas em agenciamentos de uma ontologia que se sabota para evitar desvios epistêmicos. Guattari (1996) nos diz:

[...]As práticas de produção subjetiva, as referências às cartografias relativas a essas produções são da alçada de agenciamentos os quais estão sempre em vias de ser destruídos e reconstruídos, desfeitos e recolocados em funcionamento. Não são da alçada de processos universais, que seriam os de uma matemática geral do inconsciente, nem de uma corporação especializada de intérpretes do inconsciente. A reapropriação dos processos de singularização subjetiva, as revoluções moleculares contra a produção de subjetividade capitalística, num certo nível, também passam pelo questionamento de tal corporação de psicanalistas, da mesma forma que passam pelo questionamento de um certo tipo de formação universitária. (Guattari; Rolnik, 1996, p. 197).

O objeto que delimitamos a investigar não é o real, possui aparência(s), este objeto não se explica por si, mas por uma variada rede/malha de outros objetos que se “transconectam”. Em certa medida, ao surgir de um ideário “não-reflexivo”, conhecer algo significa poder determinar quais são as partes que determinam o todo de um objeto.

Não se avaliando as relações entre os elementos, apenas sua condição/colocação no todo (toda assunção do todo, da totalidade, é arbitrária²⁸)... há um processo de não maturação da própria produção de si mesmo – autopoiesis – e da influência que seus próprios pontos de vista terão e serão agenciados no discurso da ação que por conseguinte não se separa da ação. É preciso refletir o irrefletido, e desconstruir o já refletido²⁹; seja no pesquisador, quanto no pesquisado e nas intrincadas relações que se dão neste espaço-tempo da pesquisa. Os objetos dispersos dentro e fora da alçada analítica do pesquisador, são tão importantes quanto os já percebidos.

Há tantas realidades – todas diferentes, mas igualmente legítimas – quantos domínios de coerências operacionais explicativas, quantos modos de reformular a experiência, quantos domínios cognitivos pudermos trazer à mão (Maturana, 2001, p. 38)

²⁸ J. L. Borges, nos diz: “notoriamente, não há classificação do universo que não seja arbitrária e conjectural. A razão é muito simples: não sabemos o que é o universo.” (Borges, 1956, p. 72). E complementa ainda: “A impossibilidade de penetrar o esquema divino do universo não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, mesmo sabendo que eles são provisórios” (Ibid., 1956, p. 72).

²⁹ Quando Foucault enuncia: “as palavras estão tão deliberadamente ausentes quanto as próprias coisas” (Foucault, 1972, p. 63-64), visa mostrar como a dispersão de objetos é algo inerente às classificações, e que os critérios que definem algo, precisam antes, serem desconstruídos e genealogicamente refletidos, as unidades irrefletidas dos discursos de ação, são a grande amarra que implicitamente subjazem nos conceitos adotados pelo “Mesmo”. “Os códigos fundamentais de uma cultura — aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas — fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar” (Foucault, 2000, p. 15), ou seja, encerram as possibilidades. [...] “Na outra extremidade do pensamento, teorias científicas ou interpretações de filósofos explicam por que há em geral uma ordem, a que lei geral obedece, que princípio pode justificá-la, por que razão é esta a ordem estabelecida e não outra. Mas, entre essas duas regiões tão distantes, reina um domínio que, apesar de ter sobretudo um papel intermediário, não é menos fundamental: é mais confuso, mais obscuro e, sem dúvida, menos fácil de analisar. É aí que uma cultura, afastando-se insensivelmente das ordens empíricas que lhe são prescritas por seus códigos primários, instaurando uma primeira distância em relação a elas, fá-las perder sua transparência inicial, cessa de se deixar passivamente atravessar por elas, desprende-se de seus poderes imediatos e invisíveis, libera-se o bastante para constatar que essas ordens não são talvez as únicas possíveis nem as melhores” (Ibid. 2000, p. 15)

A situação espacial das relações no “cosmo”, como habitantes absorvidos na imersão da realidade tangenciada pelo que é tratado como legítimo... o que não é legitimado, é colocado como experiência arbitrária à realidade possível... pondo em suspenso a reflexão de que o real não é “veraz”, ele é possível... Dentro da lógica ocidental de pensar a existência, a realidade existe como possibilidade, mas, somente pelas possibilidades que se limitam a ela a partir da forma como o “*homo occidentallis*” define seus agenciamentos na realidade que percebe.

Poder lançar um olhar para este recorte da realidade como uma manifestação de possibilidades referenciais e não uma fronteira condicionada a um dito raciocínio; por mais que a percepção possa ser ‘racional’ pelo *habitus*, vide aqui, um elo com a razão construída pelas lógicas e epistemologias que evidenciam fatos científicos, mas quando as lógicas encerram possibilidades e as epistemologias definem o campo. O espaço da pesquisa seria delimitado pelas lógicas que se alocam no campo que foi construído por conceptualizações epistemológicas, e as relações de pesquisas já seriam elementos imersos em uma pré-noção “noética” de uma dimensão de construção social da realidade que depende da lógica e da epistemologia para se sustentar em qualquer que seja o aspecto. “[...] o sociólogo não pode ignorar que é próprio de seu ponto de vista ser um ponto de vista sobre um ponto de vista” (Bourdieu, 2007, p. 713).

Talvez, o menos arbítrio seja o mais provisório, seja o local mesmo de nossas suspensões ontológicas mais morais e sagradas, aquelas em que os sentidos não alcançam e que a linguagem não consegue reduzir, o encontro entre o transitório e o impermanente, onde a percepção não mais se afeta pela ilusão do não-escrutinável.

Para perscrutar nesses “transespaços” se faz necessário romper com as epistemologias condicionantes a uma percepção puramente racional ou mesmo de cunho aberto e relativístico a dadas ontologias cosmológicas; é preciso encarar um desvio de incompletude que não se classifica da maneira usual como significamos as experiências em certos conceitos e formas-teóricas de explicação.

Um processo de ruptura semiótica por um devenir de uma nova consubstanciação noética da existência percebida. Uma consubstanciação gestada a partir de rupturas. Essa flutuação e suspensão desses fenômenos exige descondicionamentos para se conseguir emergir fora da lógica pré-condicionada ao campo que se estuda.

O objetivo provisório aqui, não é enciclopedizar o dito panteão cosmológico Awa, mas ao contrário, desvencilhar-se da maneira usual de classificar o desconhecido do outro, tentando partir para uma “meta-antropologia” além das formas e conceitos unicamente expostos nos fenômenos observados pelo crivo ontológico do ocidente, intentando abrir espaço para uma

textualização dentro de um paroxismo xamânico, num viés disruptivo com o universalismo das formas e dos conceitos que acabam por inferência relacionando-se com os limites perceptivos – ontoperceptivos – do pesquisador perante os conjuntos idiossincráticos que se apresentam a este e deste se introjetam.

4 - CAPÍTULO 3: PROJEÇÕES DA CONSCIÊNCIA: Notas sobre a cosmovisão Awá no ritual da *takajá*

Na cultura Awá, existe a presença dos *karawara*, entidades que habitam o *iwá*, que significa “céu” na língua *awá*, uma das camadas do cosmo na cosmologia³⁰ Awá, análoga as visões de *cosmos* de outros povos Tupi-Guarani. Segundo Garcia (2010):

Os *karawara* [...] são seres (ou forças) que vivem nos patamares celestes e atuam na terra de diversas maneiras. São caçadores infalíveis, ao mesmo tempo que espíritos auxiliares no xamanismo; são o destino de todo o ser humano (*awá*) após a morte, ao mesmo tempo que possuem uma existência independente, desvinculada da morte terrena. São também caça (pois estão relacionados diretamente à essa atividade), canto (por serem cantores magníficos), e cura (por serem a própria substância do xamanismo). [...] Estes seres estão espalhados em múltiplos patamares celestes, e descem à terra para caçar, extrair mel e buscar água, porém os humanos não os encontram pois, além de serem muito rápidos em suas caçadas, [...] as realizam em matas distantes, ondes os Awá não alcançam. [...] Os *karawara* são também, mais do que “entidades celestes”, mas princípios de ação (xamânica e cinegética), que desafiam a lógica de nosso entendimento metafísico, não podendo ser enquadrados apenas como seres (ou substâncias) ou apenas como fazeres (ou procedimentos). (Garcia, 2010, p. 375-376).

Garcia (2010) complementa, “A terra é para os *karawara* uma “versão quase decadente do *iwa*”, um local sujo e feio, e do qual os *karawara* não gostam e evitam ficar por muito tempo” (Garcia, 2010, p. 399). Vemos como a figura dos *karawara* é enigmática/singular e de fundamental importância nos processos de caça nos *harakwá* para os Awá. São entidades essenciais no ritual da *takajá*³¹, visto que o ritual em si, é um “encontro” com essas entidades. Antes de delimitarmos o assunto a respeito do ritual da *takajá*, é importante entender o modo como os Awá se reconhecem e; compreendem o que chamam de *iwá* (céu).

A pessoa Awá, segundo Uirá Garcia (2010) está dividida em três elementos: *ipiréra* (“couro”, “pele” ou “corpo”), *hajtekéra* (“carne” ou “princípio vital”) e *há'aera* (“raiva” ou “espectro”). Sem estas concepções, entender o xamanismo Awá se torna algo de difícil assimilação para um *karai* (não-indígena). Nos fala Yokoi (2014):

Quando alguém morre, o seu *hajtekéra* (aquilo que podemos traduzir como “princípio vital” ou “alma”, e que os Awá traduzem também como “carne”) sobe ao céu (*iwá*) juntamente com o *há'aera* (que pode ser traduzido como “raiva”), dois elementos essenciais da pessoa Awá. Quando o *hajtekéra* chega no *iwá*, ele se desprende do *há'aera* que em seguida desce para terra e se transforma em *ajỹ*, enquanto que o

³⁰ Neste excerto se encara teoricamente a cosmologia como algo dado, contudo, a construção dessas narrativas por parte dos pesquisadores, mais especificamente o pesquisador em questão – Uirá –, faz-se necessário reforçar a gerativa formação da cosmologia como uma construção social de múltiplos agentes e elementos e não como algo imediato e pré-determinado. (Barth, 1987)

³¹ A “festa dos *karawara*”, assim como às vezes se referem ao ritual para os *karai* (não-indígenas/brancos). YOKOI, Marcelo. **Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os Outros**, 2014, p. 130.

hajtekéra ficará no céu para em breve se transformar em um karawara, o ser celeste Awá e ideal do verdadeiro ser humano. Além disso, há um terceiro elemento que remete a esta “corporalidade” indígena, é o ipirera e poderia ser traduzido como “pele” ou “couro”. O *ipirera* fica na terra e apodrece. (Yokoi, 2014, p. 119)

Assim, cada um dos elementos tem um destino, o corpo físico (*ipiréra*) desvanecerá na terra, o *haitekéra* (princípio vital) sobe ao céu (*iwá*) e se transforma em um *karawara* e o *há'aera* (raiva/espectro) se torna um ser espectral (*ajỹ*). É de se saber que a pessoalidade é fundamental no entendimento das sociedades ameríndias, o intento de compreender suas cosmologias é de antemão, um intento também em compreender a própria corporalidade do ser.

Para os Awá, na morte, durante o sonho, quando acometidos por alguma doença, ou no próprio ritual, alguns elementos da pessoalidade Awá, se sobressaem e possibilitam relações que se dão em outras dimensões do cosmo, o principal espaço em que ocorrem tais relações é o *iwá* (céu), “ao menos é o mais valorizado pelos Awá”. (Yokoi, 2014, p. 121). Complementa ainda Yokoi (2014):

É para lá que o hajtekéra (“princípio vital”) se dirige quando alguém morre (mãnu), quando se dorme (kerê), quando é realizado o ritual da takajá (ohó iwá pe), e mesmo quando alguém está doente (hahỹ). O *iwá* é o espaço onde se dão as alianças através da comensalidade, casamentos e parcerias de caça; é um local perigoso, mas visitado por todos os homens adultos, lá eles reestabelecem a sua saúde no encontro com os grandes caçadores celestes que são também os verdadeiros curadores, os xamãs por excelência. Ao subir ao *iwá* o hajtekéra atravessa esse “céu” que comumente conhecemos, e assim como me foi dito, passa as nuvens, a lua e as estrelas, é muito longe (miiii be). Este nosso “céu” ao qual me refiro é também chamado de *iwá*, mas é considerado o mais inferior de todos, no sentido que é o mais baixo. Aí é onde moram os urubus, e também onde passam os aviões. Os seres celestes, chamados de *karawara*, estão bem mais a cima, em patamares bastante longínquos da terra (*wy*). Porém quando se vai ao *iwá* se busca ir até a terra dos *karawara*, fazendo assim uma longa viagem para encontrá-los. (Yokoi, 2014, p. 121)

A cosmologia dos Awá-Guajá está subdividida em várias dimensões celestes, além de contar com uma dimensão subterrânea, “O surgimento da terra (*wy*) se deu por meio da separação dos patamares celestes [...]. A terra era também muito esburacada, e algumas pessoas caíram nestas aberturas dando origem a esta população subterrânea, na qual pouco se sabe” (Garcia, 2010, p. 79), vários seres habitam o *iwá*, mas entre todos os seres, o mais lembrado entre os Awá, são os *karawara*, entidades com relação direta em vários domínios da vida no cotidiano dos Awá-Guajá. Os *karawara* podem possuir duplos na terra (*wy*), “Esses seres celestes podem ser duplos de pequenos animais terrenos (principalmente pequenos insetos e passarinhos) e plantas, mas que no céu são humanos.” (Yokoi, 2014, p. 122).

Existem diversos *karawara* no *iwá*, assim como existem diversos *iwá*³², além do céu dos *karawara*. Estas entidades são responsáveis pelo canto, pela cura e pela caça, cada um com sua especialidade particular, sempre adornados e belos, humanos magníficos, são tidos pelos Awá, como a verdadeira humanidade e representam a essência do xamanismo desse coletivo indígena.

O xamanismo dos Awá-Guajá é singular em diversos aspectos, um deles é que só observam um ritual em seu “calendário”, diferente de outros coletivos indígenas amazônicos que possuem diversos sistemas ritualísticos. É no ritual da *takajá* (vide foto abaixo), conhecido como *ohó iwá pe*, ou, “ritual de subida aos céus”, que o xamanismo dos Awá se faz mais presente, esse ritual ocorre durante a estiagem³³. É na estação seca, aproximadamente em julho, que as empreitadas ao mundo celeste, acontecem. “Folhas de babaçu são arrancadas, e com elas se prepara a *takajá* que, tendo o mesmo formato de uma tocaia de caça, agora é preparada para conduzir os homens ao céu, funcionando como uma espécie de portal, permitindo a eles o acesso aos patamares celestes.” (Yokoi, 2014, p. 126)



Fonte: Marcelo Yokoi (2013).

³² Esses *iwá* são infinitos, e subir além de dois ou três patamares é uma empreitada um tanto arriscada, pois os homens que assim fizerem estarão correndo o risco de não mais voltar à terra, seduzidos pela fartura de comida e esposas que a eles serão oferecidas pelos *karawara* - e também pela própria impossibilidade “física”, já que o *iwá* é um local quente por excelência, e a cada patamar avançado este calor tende somente a aumentar (Garcia, 2010, p. 73)

³³ Este ritual é realizado no período de estiagem porque segundo os Awá-Guajá, é durante esta época que Maíra, conhecido demiurgo na literatura tupi-guarani, se ausenta do céu para visitar a aldeia dos parentes de sua esposa, deixando assim de controlar o fluxo de chuva que está sob o seu domínio durante o “inverno”, permitindo assim a viagem dos homens (Garcia, 2010, p. 49).

No ritual de subida aos céus, os Awá não realizam nenhuma preparação “especial” para o mesmo, sendo feito em descontração por boa parte da comunidade³⁴; na realização do ritual, a escuridão é um cenário característico e seguida por um silêncio que se quebra a partir da voz, que é o único instrumento utilizado pelos Awá. Os homens cantam, vestindo braceletes e cocar com penas de tucano, com penugens brancas de harpia, urubu-rei e gaviões em algumas partes do corpo. O canto é uma preparação para entrada na *takajá*.

A duração do ritual varia de duas a seis horas ou mais, os homens permanecerão na *takajá*, de 15 minutos a algumas horas; não são só os homens que fazem parte do ritual, as mulheres têm um papel fundamental por mais que elas não vão ao *iwá*, são elas que irão cantar para que seus companheiros não se percam nos mundos celestes e voltem às suas casas. Uirá Garcia (2010) nos explica acerca do papel das mulheres e da ida ao *iwá*:

As mulheres desempenham um papel fundamental neste processo, são elas que cantam para os seus duplos celestes chamarem seus maridos para que estes voltem às suas casas, sem elas eles poderiam se perder para sempre, ou seja, morreriam (Garcia, 2010, p. 413). Assim, ir ao *iwá* é sempre muito perigoso, a começar pelo caminho: o primeiro patamar é onde estão as águas borbulhantes, morada dos jacarés; faz-se necessário atravessar esse patamar para chegar à aldeia dos karawara, aonde estão seus parentes próximos (*harapihiara*) e distantes (*harapihianã*). É aí que se dão os encontros celestes, onde o cantar, o comer e a dança são as marcas que caracterizam a presença no *iwá*: daí também advém a sua ambiguidade, já que atraídos pelos karawara, os Awá-Guajá são convidados a participar de outros banquetes em outras aldeias, conhecer novas pessoas e possíveis esposas, e neste percurso perder o caminho de volta para sua casa na terra (Ibidem, p. 415).

Enquanto o corpo físico está na *takajá*, o princípio vital (*haitekéra*) está no *iwá*, o corpo físico (*ipiréra*) aguarda a chegada de um *karawara* que ocupará a “pele humana” que se encontra vazia. Uirá Garcia (2010) acrescenta que são vários os *karawara* que descem a terra e um homem pode abrigar/trazer vários destes, em um movimento de ida e vinda constante, enquanto um *karawara* volta ao céu, outro vem logo em seguida, cada um permanecendo poucos minutos na terra³⁵.

A partir da chegada do(s) *karawara*, os corpos físicos dos homens, incorporados pelo(s) *karawara*, saem da *takajá* e vão ao encontro das mulheres e filhos, dos homens que foram ao

³⁴ Na composição do ritual Awá-Guajá, o ambiente da aldeia em nada se modifica durante as noites em que ele ocorre; por isso, aqui segue uma “lista de ausências”: nada é levado ao pátio; nenhuma reza é realizada; comidas não são preparadas cerimonialmente; e nem mesmo a caça de animais específicos está prescrita, isto é, não há caça rituais. Além disso, não há flautas, cigarros, mingaus, bebidas fermentadas, dança com animais; nem distinção entre “alimentos cotidianos” e “alimentos rituais” [...] até porque não existem alimentos no ritual (Garcia; Uirá, 2010, p. 408).

³⁵ Os *karawara* descem a terra cantando e são reconhecidos por estes cantos, já que cada um tem o seu. Também emitem o som de seus duplos terrestres (Garcia, Uirá, 2010, p. 418).

*iwá*³⁶, dando conselhos através do canto, com as mulheres dos determinados homens, respondendo também, pelo canto. Neste momento que se dão as curas, através do canto e do sopro, direcionados aos doentes, como nos diz Louis Forline (1997, p. 203).

Com o decorrer do ritual, aos poucos, os *karawara* vão retornando definitivamente para o *iwá*, o ritual da *takajá* se aproxima do fim, com algumas famílias já regressando às suas moradias, os homens que já finalizaram sua viagem aos céus e estão de volta a sua “pele humana” (*ipirerá*) se sentem cansados, mas ao mesmo tempo, com uma sensação de leveza, como se tivessem se livrado de um algum infortúnio ou fardo que estivesse em seus corpos.

Aquilo que chamamos de consciência, passa por diversas “aposições” que vão burilando e desconstruindo inúmeras ordenações que temos como absolutas ou mesmo como legitimamente certas; em dado momento de sua pesquisa, Yokoi nos fala de um encontro atípico que teve em uma caçada que foi com os Awá – atípico para um homem ocidental ‘estatizado’ em regras e legitimações fundadas por percepções já predefinidas do dito ‘real’, que tem suas epistemologias e lógicas diferentes dos habitantes das florestas dos Trópicos Úmidos, em questão, aqui –, diz ele:

[...] “fiquei surpreendido ao “ver” algumas movimentações não muito usuais que mais tarde, ao indagar os Awá sobre o ocorrido, seriam reveladas com bastante clareza e sem nenhum espanto: teria visto os seres celestes (*karawara*) que nesta ocasião desceram rapidamente à terra para voltar ao céu logo em seguida. Um tanto arrepiado, percebi, então, parafraseando Goldman (2003), que as pessoas que eu tinha visto simplesmente não eram deste mundo.” (Yokoi, 2014, p. 111)

É assaz eficaz revisarmos nosso próprio agenciamento lógico do real. Em situações singulares como essa, momentos assim, desafiam o nosso “entendimento” metafísico ocidental, trazendo experiências que vão muito além da percepção ordinária, e fogem qualquer paralelismo com o pensamento cartesiano, dificultando inclusive a escrita científica desses fenômenos por parte do pesquisador.

A etnografia de tais fenômenos é um desafio, já que a mesma vai de encontro com uma realidade que não possui fronteiras morfológicas aparentes e que transforma completamente a maneira como tratamos a transitoriedade e a impermanência das ações/relações nas situações etnográficas, fazendo necessário buscar-se novas possibilidades de tratar esses fenômenos “etnoespirituais”, se é que posso chama-los assim, visto que a própria ideia de etnia já é um constructo formulado para definir e delimitar grupos em significações quase sempre arbitrarias para com estes, de qualquer modo, a maneira como os Awá se relacionam com este patamar

³⁶ Durante a visita ao *iwá* pode-se também conversar com os parentes mortos e realizar pedidos para obter sucesso na caça. Decisões sobre os futuros matrimônios também poderão ser feitos junto aos *karawara* (Cormier, Loretta, 2003, p. 103).

mais “denso” do cosmo e com os outros em que transitam, deslocam a nossa lógica de conceber a realidade; a floresta e os recursos cinegéticos que a cercam são utilizados tanto pelos Awá, quanto pelos *karawara*, sendo estes seres ao mesmo tempo tangíveis e intangíveis³⁷, mutáveis e “transdimensionais”.

Certos Awá, ao projetarem suas percepções para além do seu próprio patamar cósmico, lançam mão de ferramentas próprias para aventarem uma viação a espaços/dimensões mais sutis da realidade, indo além das aldeias da mata em que habitam, transitando para fora do “sob a floresta”, indo “sobre” esta e muito mais distante ainda.

É de se observar também que o processo ritualístico da *takajá*, pode – sem querer fechar a problematização em uma visão hermenêutica da *takajá* – versar com os postulados do antropólogo escocês, Victor Turner (1989), na obra *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Turner explana que a liminaridade proposta por Van Gennep é uma condição social efêmera, que inflexiona temporariamente a estrutura social dos sujeitos que a vivenciam, dando origem ao que ele chama de *communitas*, uma antiestrutura fundamentada entre indivíduos ou grupos sociais com vínculos singulares entre si (condição liminar). O autor optou pelo uso do termo latim *communitas* ao invés de comunidade, para não conferir um caráter espacial ao vínculo entre os sujeitos liminares, já que neste caso o pertencimento não é territorial, mas baseado em relações sociais/cósmicas. A liminaridade é um entre-lugar indefinido, devido isso, não é possível dar uma categoria que defina plenamente esta fase. Esse processo transitório de “morte social” que se sucede em um “renascimento” e reintegração à estrutura social, é a margem implícita principal dos ritos de passagem.

Contudo, como nos expõe Marcelo Yokoi (2014), no caso em questão, do ritual de subida aos céus dos Awá-Guajá, não há um ritual de iniciação que celebre este status diferencial dentro do grupo, assim como não há um especialista que ocupe esta posição, desta forma,

³⁷ Essa intangibilidade impermanente desses fenômenos é tal como a experiência que Evans-Pritchard teve com os Azande, que ele discorre dessa maneira em seu relato: “Apenas uma vez pude ver a bruxaria em seu caminho. Ficava escrevendo até tarde, em minha cabana. Por volta de meia-noite, antes de me recolher, tomei de uma lança e saí para minha costumeira caminhada noturna. Andava pelo jardim atrás de minha cabana, entre bananeiras, quando avistei uma luz brilhante passando pelos fundos do abrigo de meus criados, em direção à residência de um homem chamado Tupoi. Como aquilo parecia merecer uma investigação, comecei a segui-la até que um trecho de relva alta obscureceu minha visão. Corri depressa, atravessei minha cabana e saí do outro lado, de forma a ver aonde a luz estava indo; mas não consegui mais enxergá-la. Sabia que apenas um de meus criados tinha uma lamparina capaz de emitir luz tão brilhante. Mas na manhã seguinte ele me disse que não tinha saído àquela hora e nem usara a lamparina. Não faltaram informantes solícitos para dizer que o que eu tinha visto era bruxaria. Pouco depois, na mesma manhã, morria um velho parente de Tupoi, agregado à sua residência. O acontecimento explicou inteiramente a luz que eu vira. Nunca cheguei a descobrir sua origem real; possivelmente um punhado de relva aceso por alguém que saía para defecar. Mas a coincidência da direção em que a luz se movia e a morte subsequente estavam de acordo com as idéias azande.” (Evans-Pritchard, 2005, p. 42-43)

encontraríamos uma sociedade sem xamãs, mas com um “xamanismo vibrante”³⁸, partindo da premissa de que os xamãs verdadeiros, seriam os próprios *karawara*, os xamãs celestiais, a verdadeira humanidade.

Outra questão ainda a se pontuar seria sobre a liminaridade no processo da *takajá*, os indivíduos se encontram em um entre-lugar do cosmo, um estar aqui e em diversos outros lugares “ao mesmo espaço-tempo”, atravessando inúmeros *iwá* em busca da aldeia celestial dos *karawara*, havendo uma sutil distinção entre os aspectos espaciais da liminaridade apontados por Turner (1989), exigindo uma análise aprofundada desse singular “ritual” dos Awá-Guajá.

Ademais, a jornada em busca dos *iwá* dos *karawara* é algo gratificante para os homens e mulheres Awá, possibilitando bem-estar a família do viajante, por receber conselhos direto das entidades celestiais e por possibilitar o próprio viajante a não se perceber sozinho no cosmo; mesmo após a morte, o caminho dos Awá é se tornar um *karawara*³⁹, e o cotidiano destes é circundado por essas entidades que são a própria substância do xamanismo dos Awá-Guajá.

Reflexivamente, parafraseando o que Latour (2005) diz quando nos fala que “há tantos mundos – realidades – [adição minha] quanto pontos de vista”, colige-se a partir de outras percepções e experiências de campo com distintas agências humanas e não-humanas, sejam animais, plantas ou entidades de outros patamares cósmicos e, pende-se a reflexão que o real não “pode ser” sumariamente científico, não é puramente racional, o real é possível, e tais possibilidades não estão simplesmente imantadas em tendências teóricas – reduzindo uma reflexão genuína de tais suspensões perceptivas: o real não é racional, o real é possível –, a realidade pode ser tida com uma manifestação de possibilidades e não de somente um dito raciocínio, a percepção pode ser racional a partir de certas epistemologias, mas o “espaço-tempo” impassivelmente não se reduz perante tais percepções e sim, o inverso. Visto que, a própria lógica é o que conduz o dito raciocínio e existem inúmeras percepções e proposições além das lógicas já legitimadas em nossa sociedade ocidental. Toda axiomática teórica é provisória... os imensos substantivos das ciências sociais, que se sagram quase absolutos como ‘sociedade’ e ‘cultura’ (Strathern, 1996), estes substantivos e tantos outros seriam antes invenções e contrainvenções do que dados (Wagner, 2010), de todo modo, infere-se que a própria construção da realidade, já o seja também, e nossas percepções permeadas por tais, se restringem a serem limitadas perante nossos próprios limites epistemológicos, instigando uma

³⁸ YOKOI, Marcelo. **Na terra, no céu**: Os Awá-Guajá e os Outros. UFSCAR. 2014, p. 130.

³⁹ O destino de todo Awá-Guajá é se tornar um *karawara*, logo após a morte o haitekéra (princípio vital) encontra com Kirimixi Xa’á, um *karawara* celeste que ressuscita o morto, assim este passa a morar no *iwá* (céu). (Garcia, 2010, p. 421-22)

projeção das lógicas “conscienciais” que nos restringem ao lócus do já predefinido; tal acontece com as etnografias, o espaço mesmo da pesquisa é delimitado pelas lógicas que se aloca no campo e nestas, se encerra?

5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações finais que me trazem a origem, nessa autopoiesis do processo de produção do conhecimento, a reflexão que trago, diga-se até poética acerca deste tema... *nos primórdios dos primórdios, a origem se rompeu com a própria origem e deixou de existir, o gênesis humano é gestado dentro de cada um*, uns de forma linear, outros descontínuos... a ontologia da origem se perde na “primigênia magia/criação/produção do eu”, que erotiza as raízes dos seus sentidos e se esvai de uma trajetória epistemológica na busca por esses sentidos... a busca pela origem é arbitrária por não termos como delimitar a origem em classificações de gênese, somos afamados em busca de uma origem e ignotos em enfrentar o fim.

Quais recursos possuímos para entender as contingências metafísicas do descontínuo momento da existência reflexiva a partir de um viés não-erudito? Nossos símbolos não são outrora uma reafirmação de nossos próprios limites ontológicos? A ruptura epistemológica parte do pressuposto metafísico de cada um, perguntas e percepções desenvolvidas a partir do agenciamento em produzir uma dissertação, chamando para um debate não-negentrópico, mas que foi e continua sendo necessário nessa trajetória de pesquisa, na desconstrução dos saberes já legitimados.

Não é de uma simples doxologia, ou epistemologia escatômica onde se constrói um determinado objeto num intercurso de relações e elementos que circundam a pesquisa, para se chegar a um resultado finalista ou até mesmo a um fluxo hecatômico de conceitos, com léxicos diferenciados, onde as significações perdem os seus significados.

Não é de uma mera dualidade, talvez sendo processo ou mesmo uma substanciação desse concreto que é inconcreto, dessa realidade imanifesta que se constrói a partir da teoria e nela denota e conota todas suas razões e fins, mas às vezes não denota os meios, então essa possibilidade de entremear, ir no profundo, mas sabendo que esse profundo é só um entremeio, é só uma circunstância, só mais um retrato, mas onde a paisagem ainda continua, mas sua agência como observador tem consequências óbvias, dentro dessas perspectivas de cunho imbricativamente intelectual ou mesmo empírico do processo de absorção do conhecimento e da própria manifestação desse conhecimento em algo solúvel, que possa ser testado, não no sentido “exatista”, de uma exatidão complexificada por uma disciplina científica mais exata, mas solúvel no sentido de ser líquido e se adaptar as formas conceituais e discursivas, que irão e vão se dando no decorrer dessa produção desse conhecimento.

Dentro dessa pesquisa, essa ideia de perceber e ter uma percepção além, transespacial, até mesmo transteórica que rompa com certos elos e estigmas epistemológicos, faz-se muito necessária, por que como conseguimos perceber esse “outro”, sem denotar a percepção que já se tem sobre si mesmo?

É preciso ter uma ruptura semiótica. Os nossos próprios símbolos já são uma caracterização do limite epistemológico que daremos ao outro, o limite teórico-epistemológico está dentro da ontologia, o que fecha as epistemologias são as ontologias, todavia, longe de um tom categórico, suscito apenas reflexões, visto que a objetivação participante acabou por ser parte fundante dos procedimentos de formação do meu eu como pesquisador e de buscar enxergar a formação do que seria o sujeito para a antropologia como produção de reflexões com base em narrativas de outras pesquisas, tomando o que tinha a disposição para fazer os recortes necessários para se objetivar o objeto de estudo, na tentativa de analisar assim, a própria antropologia como unidade de desconstrução das arbitrariedades a partir de uma maiêutica dispersa que verifica o irrefletido já institucionalizado por esquemas menos arbítrios.

As fronteiras são os próprios assentamentos dos conceitos, o objetivo deste trabalho não é fechar em axiomas essas reflexões, mas sim, abranger possibilidades de percepção teórica que exigem uma mudança perceptiva na maneira de subjetivar o “outro”, resgatar paramentos epistemológicos irrefletidos, possibilitar o real que já é possível ser apresentado por outros dispositivos e procedimentos, desnaturalizar as identidades conceitualizadas por categorizações cognitivas que muitas vezes se tornaram truísmos.

A tentativa de produzir assimetrias conceituais na busca de uma legitimidade arquetípica, visa incorporar a provisoriedade de narrativas em relação ao esquema arbitrário que se monta para se tentar classificar na necessidade de objetivar e reflexivizar os temas abordados e os elementos em questão, haja vista toda uma metafísica antropológica de produção do conhecimento, onde a própria realidade se mantém absorta dentro de substancializações e preceitos não com base em pré-noções, mas em desconstruções da história social dos elementos que ali se encontram, uma metafísica reflexiva a respeito das conceitualizações e fenômenos ontológicos de percepção da própria realidade etnográfica.

A provisoriedade epistemológica que me proponho a adotar como tom de abordagem principal... denota em termos mais específicos a aposição mesmo da percepção ontológica no limite de alcançar o concreto numa realidade onde a observação é a grande palpabilidade teórica ao alcance dos pesquisadores... escrutinar a percepção não seria apenas uma suposição, mas

uma necessidade para a desconstrução conceitual e entendimento mais amplo do que não seria uma narrativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner; ACEVEDO, Rosa e ALEIXO Eriki. **Pandemia e Território** Volume 1: Território das mobilizações políticas, Territórios de guerra, desastres e políticas econômicas e Territórios indígenas. São Luís: UEMA Edições, PNCSA, 2020.

_____. **Pandemia e Território** Volume 2. São Luís: UEMA Edições, PNCSA, 2020.

BALÉE, W. L. **Culturas da floresta**: apontamentos críticos sobre a ecologia cultural na Amazônia, trabalho lido no Simpósio ABA/ANPOCS, 1987.

_____. “**O povo da capoeira velha**: caçadores-coletores das terras baixas da América do Sul”. Trabalho apresentado na Conferência Amazônica da Fundação Memorial da América Latina em 25 de março de 1992a.

_____. “**People of the Fallow**: A historical Ecology of Foraging in Lowland South América”. In Redford, Kent H & Christine Padoch (orgs). *Conservation of neotropical forests: working from traditional resource use*. New York: Columbia University Press, 1992b.

_____. **Footprints of the forest: Ka’apor ethnobotany** – the historical ecology of plant utilization by an amazonian people. New York: Columbia University Press, 1994.

_____. “**Language, law, and land in Pre-Amazonian Brazil**”. In *Texas International Law Journal* vol. 32 (nº1, winter), 1997.

_____. “The Sirionó of the Lanos de Mojos, Bolívia” in: Daly, Richard & Richard Lee (orgs). **The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999a.

_____. “Modes of production and ethnobotanical vocabulary: a controlled comparison of Guajá and Ka’apor”. In Gragson, Ted L. & Blount, Ben G. (orgs). **Ethnoecology**: knowledge, resources and rights. Athens: University of Georgia Press, 1999b.

_____. “Antiquity of traditional ethnobiological knowledge in Amazonia: the Tupí-Guaraní family and time”. In: **American Society for Ethnohistory** - Tulane University (Spring), 2000.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Trad. Esteia dos Santos Abreu. - Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

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

BERTO, F. de F. **Tipologia de articulação de cláusulas**: contribuições de um estudo sobre o Guajá. 2017. 231 f. Tese (Doutorado) - Curso de Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Araraquara, 2017.

BORGES, Jorge Luís. *O idioma analítico de John Wilkins*. In: BORGES, Jorge Luis. **Outras inquisições**. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

BOURDIEU, Pierre. **A Miséria do Mundo**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007 pp. 693-713.

_____. ***Campo de poder, campo intelectual***. Buenos Aires: Folios, 1983.

_____. **Homo academicus**. 1ª Ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2008.

_____. **Participant objectivation**. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.9, n.2, p.281-294, 2003

_____. **Objetificação participante**. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 73-86, dezembro de 2017 ISSN 1676-8965

_____. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 51.

_____. **Razões práticas: Sobre a teoria da ação**. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papiрус, 1996.

CARDOSO, Guilherme Ramos. **Ariku karai pyry**: O “ficar no meio dos brancos” para os Awa do Pindaré, MA. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Campinas: UNICAMP, 2019.

_____. **Uma leitura sobre identidade e etnicidade na literatura sobre os Awá-Guajá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Niterói: UFF, 2013.

CORMIER, Loretta A. (2000). **The ethnoprimateology of the Guajá indians of Maranhão, Brazil**. Tese de doutorado. New Orleans: Tulane University, 2000.

_____. “Monkey as Food, Monkey as Child: Guajá Symbolic Cannibalism.” In: **Primates Face to Face: The Conservation Implications of Human-nonhuman Primate Interconnections**, editado por A. Fuentes e L. Wolfe, pp: 63-84. *Cambridge Studies in Biological and Evolutionary Anthropology*, Volume 29. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. **Decolonizing History: Ritual Transformation of the Past among the Guajá of Eastern Amazonia**. In: WHITEHEAD, Neil (ed.). **Histories and historicities in Amazonia**. Lincoln: London: University of Nebraska Press, 2003a. pp. 123-139.

_____. **Kinship with monkeys**. New York: Columbia University Press, 2003b.

_____. **Animism, Cannibalism, and Pet-keeping among the Guajá of Eastern Amazonia**. *Tipití* 1(1):81-98, 2003c.

_____. **Um aroma no ar**: a ecologia histórica das plantas anti-fantasmas entre os Guajá da Amazônia. In: *Mana* 11(1): 2005, pp. 129-154.

_____. **A Preliminary Review of Neotropical Primates in the Subsistence and Symbolism of Indigenous Lowland South American Peoples**. *Ecological and Environmental Anthropology* 2(2): 87-105, 2006.

COUTO, Mia. Línguas que não sabemos que sabíamos. In: COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano?**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 2008.

DINIZ, Renata Otto. **A Besta Árida**: uma perspectiva “antineolítica” entre os Awá-Guajá, Tupi no Maranhão, *Teoria e Sociedade*, v. 24, n. 2, jul-dez, 2016, pp. 130-154.

_____. **Outra vez, me deixa em paz!**: crônica de um desencontro tupi-guarani no Maranhão, *R@U*, v. 9, n. 1, jan-jun, 2017, pp. 83-107.

DODT, G.. **Descrição dos rios Paranayba e Gurupy**. São Paulo: Ed. Nacional, 1939.

The persistence and cultural transformation of the Guajá Indians: foragers of Maranhão state, Brazil. 1997. Dissertation (PhD) – University of Florida, Gainesville, 1997.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Versão condensada por Eva Gillies, traduzida por Eduardo Viveiros de Castro).

FORLINE, L. C. A mulher do caçador: Uma análise a partir dos índios Guajá. in: Miranda Álvares, M. L. & D’Incao, M. A. (org.) **A mulher existe?** Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia. Belém: GEPEM/Goeldi, 1995.

_____. (1997). **The persistence and cultural transformation of the Guajá Indians foragers of Maranhão state, Brazil**. Tese de doutorado. University of Florida.

_____. (2001). De la chasse à l'abattis: itinéraires et alimentation d'un peuple récemment contacté, les Guajá du Maranhão. In: *Les Ateliers de Caravelle*. Vol. 18 : 17-31 Toulouse, France.

FORLINE, Louis C. & MEDEIROS, Helbert & KIPNIS, Renato (2012). Hunting practices among the Awá-Guajá: towards a long-term analysis of sustainability in an Amazonian indigenous community. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi** 7(2):479-491.

FOUCAULT, Michel **A arqueologia do saber**. Lisboa, Porto: Vozes, 1972.

_____. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

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

GOLDMAN, Marcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos**. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. In: *Revista de Antropologia*, V. 46 N° 2, 2003.

GOMES, M. P; MEIRELLES, J. C. **Relatório Awá-Guajá - 2002 para a constituição de um novo programa de proteção, assistência e consolidação étnica do povo Awá, do estado do Maranhão**. Petrópolis: s.ed, 2002.

_____. **O Índio na História: O povo Tenetehara em busca da liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOMES, M. P. O povo Guajá e as condições reais para sua sobrevivência. In: **Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90**. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1991.

_____. **A problemática indígena no Maranhão, especificamente nas áreas de influência imediata da ferrovia Carajás: Reserva Turiaci, Reserva Carú e Reserva Pindaré**. (Relatório de Pesquisa) Campinas, São Paulo, 3 de setembro de 1982.

_____. **Programa Awa – relatórios iniciais**. CEDI – PIB. Acervo Instituto Socioambiental – Código GJD08. São Luís, 1985a.

_____. **Relatório sobre os índios Guajá próximos à ferrovia Carajás-km 400**. FUNAI, São Luís, Maranhão, 6ª DR, 1985b.

_____. **Relatório antropológico sobre a Área Indígena Guajá (Awá-Gurupi)**. Setembro. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 1985c.

_____. **Os índios Guajá: demografia, terras e perspectivas de futuro**. Rio de Janeiro, março de 1996.

_____. **Os Índios e o Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Relatório sobre o contato e a necessidade de transferência de 27 índios Guajá do Igarapé Timbira, município de Santa Luzia, para a Reserva Caru, município de Bom Jardim, estado do Maranhão**. SEDOC – Funai. Caixa 544 Documento 9188. São Luís, 1980.

GOMES, M. P. São os Guajá hiperdialéticos?. In: _____. **Antropologia hiperdialética: ciência do homem**. São Paulo: Contexto, 2011. pp. 99-123.

GUAJÁ. **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guaja/205/> Acesso em: 19 de março de 2018.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. **Micropolítica: Cartografias do Desejo**. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HERNANDO, Almudena & BESERRA COELHO, Elizabeth. **Estudos sobre os Awá: caçadores--coletores em transição**. São Luís: EdUFMA, 2013.

JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio: Imago Editora Ltda., 1976.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, [1959] 2010.

INGOLD, Tim et al.. “1989 debate The concept of society is theoretically obsolete”. In Ingold, Tim (org.). **Key debates in anthropology**. London: Routledge, 1996.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. **Diccionario histórico, geográfico e etnográfico do Brasil** (Commemorativo do primeiro centenário da Independencia). v. 2. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1922.

LANA, Raquel Martins , et al. Emergência do novo coronavírus (SARS-CoV-2) e o papel de uma vigilância nacional em saúde oportuna e efetiva. **Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro**, v. 36, n. 3, e00019620, Fev. 2020. Disponível em: <http://cadernos.ensp.fiocruz.br/csp/artigo/999/emergencia-do-novo-coronavirus-sars-cov-2-e-o-papel-de-uma-vigilancia-nacional-em-saude-oportuna-e-efetiva>. acessos em 15 Fev. 2021. <http://dx.doi.org/10.1590/0102-311X00019620>.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social**. An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: University Press, 2005.

MARTINS, Marlúcia Bonifácio. O Programa de Pesquisa em Biodiversidade na Amazônia Maranhens. In: MARTINS, M.; B.; OLIVEIRA, T. G. de (Org.). **Amazônia maranhense: diversidade e conservação**. Belém: MPEG, 2011. p. 18.

MATURANA, H. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

NAKAMURA, Rafael. **Awá-Guajá: sobrevivência na floresta remanescente**. 2015. Disponível em: <https://boletimisolados.trabalhoindigenista.org.br/2015/12/09/awa-guaja-sobrevivencia-na-floresta-remanescente/> Acesso em: 20 de março de 2018.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Em torno da polêmica sobre a língua Pirahã**. São Paulo. 2007. Disponível em: http://tupi.fflch.usp.br/sites/tupi.fflch.usp.br/files/Em%20torno%20da%20pol%C3%AAmic%20sobre%20a%20l%C3%ADngua%20Pirah%C3%A3_0.pdf Acesso em: 18 de março de 2018.

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

NUNES, P.P. **Medicina, poder e produção intelectual: uma análise sociológica da medicina no Maranhão**. São Luís: Edições UFMA, PROIN, 2000.

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

OLIVEIRA, J. P. **Regime tutelar e faccionalismo**. Política e Religião em uma reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

ORTEGA Y GASSET, J. (1966). Meditaciones del Quijote. In: **Obras completas de José Ortega y Gasset** (7ª ed., Vol. 1, pp. 310-400). Madrid: Revista de Occidente. (Trabalho original publicado em 1914)

PAIXÃO, M. **A lenda da modernidade encantada**: por uma crítica ao pensamento social brasileiro sobre relações raciais e projeto de Estado-Nação. 1ª ed. Curitiba-PR: Ed CRV, v. 1. 2013.

PARISE, V. **Relatório dos Índios Guajá** – Ofício 131/GAB/DR/73. SEDOC – Funai. Caixa 546 Documento 9270. São Luís, 1973a.

_____. **Relatório da viagem ao Alto do Rio Carú e Igarapé da Fome para verificar a presença de Índios Guajá**. SEDOC – Funai. Caixa 546 Documento 9275. São Luís, 1973b.

PARISE, F. As memórias. In: MILANEZ, F. (org.) **Memórias sertanistas**. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2015. pp. 169-188.

RANCIÈRE, Jacques. **Os ossuários da purificação étnica**. Folha de S. Paulo. 10 de março de 1996.

ROCCO, R. **Legislação Brasileira do Meio Ambiente**. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

SANTANA, D. S. **Pequeno vocabulário bilíngue Awá-Guajá/Português, Português/Awá-Guajá**. In: Almudena Hernando; Elizabeth Maria Beserra Coelho. (Org.). Estudos sobre os Awá: caçadores-coletores em transição. 1ed.Sao Luis: EDUFMA, [2007] 2013.

SILVA, Josy Marciene Moreira. **“Casa de Papel”**: significados da escolarização Awá. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – São Luís, UFMA, 2016.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TREECE, D. **Bound in Misery and Iron**: the Impact of the Grande Carajás Programme on the Indians of Brazil. London: Survival International, 1987.

TURNER, Victor. **The Ritual Process**: Structure and Anti-Structure. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989.

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

YOKOI, M. **Na terra no céu**: os Awá-Guajá e os Outros. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – São Carlos, Universidade Federal de São Carlos, 2014.