

HISTORICIDADES NA ETNOGRAFIA OU OS AWÁ-GUAJÁ DE VOLTA PARA O FUTURO

Guilherme Ramos Cardoso
grcardoso@gmail.com
CAPES
PPGAS-UNICAMP
Doutorando

Como exercício de reflexão sobre os estudos sobre os Awá-Guajá, povo de língua tupi-guarani do oeste maranhense, pretende-se fazer uma análise das historicidades implicadas nesses estudos. Para isso, parte-se da noção de etnografia como narrativa e de estruturas narrativas subjacentes aos textos etnográficos, buscando como as relações entre passado, presente e futuro se estruturam nos textos sobre os Awá-Guajá e suas implicações teórico-políticas, como parte de um estudo em andamento sobre as historicidades awá-guajá.

Palavras-chave: Historicidade, Etnografia, Narrativa, Awá-Guajá.

INTRODUÇÃO

Em determinado momento da história da antropologia, por volta do início da década de 1990, afirmar que os índios têm ou sempre tiveram história equivalia quase a afirmar que eles têm alma ou racionalidade (CALAVIA SÁEZ, 2005, p. 40). Porém, como observa Viveiros de Castro (1993, p. 23) era necessário “desdramatizar a questão: se o humano, o bororo ou o francês, só se revela na história, não é preciso, como diria Paul Veyne, entrar em transe por causa disso”. A noção de que os povos indígenas têm história e possuem uma historicidade própria foi incorporada à prática antropológica contemporânea e reafirmá-lo tornou-se um truísmo. Isso não significa, entretanto, que a questão esteja resolvida e que não há mais nada a ser acrescentando, tanto teórica quanto etnograficamente. Pelo contrário, pois “[e]mbora em teoria não mais se levantem barreiras sérias entre estrutura e história, falta ainda uma rotina descritiva que não isole uma da outra” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 15), pois se há alguns consensos estabelecidos sobre a história indígena, as dissensões sobre sua autonomia e os métodos adequados para sua abordagem não estão superadas³¹⁷, então, “talvez seja o momento de [...] focar desta vez não já suas continuidades com um modo ocidental

³¹⁷Cf. SAHLINS, 2003; ASAD 1993 para uma discussão sobre a autonomia histórica dos povos colonizados GOW, 2001; HILL, 1992 para uma discussão a respeito do papel da estrutura, da mudança e do estatuto dos relatos orais na etnografia.

de palmilhar o tempo, mas precisamente aqueles contrastes que em épocas anteriores permitiam imaginar a existência de povos sem história” (CALAVIA SÁEZ, 2005, p. 41). Se o desenvolvimento da antropologia não pode ser dissociado da noção de tempo (e de história) que informa a construção dos seus objetos (FABIAN, 1983; TRAUTMANN, 1987) não se pode deixar de investigar o tema etnograficamente.

Além disso, o impulso dado à reelaboração dos pressupostos teóricos e metodológicos que informavam as pesquisas históricas e antropológicas no final do século passado³¹⁸ não cessou. Se a estratégia dos movimentos indígenas na luta pelos seus direitos políticos, territoriais e humanos foi se apropriar do passado para tornar o futuro possível, estimulando intelectuais indígenas e não-indígenas a reconstruir esse passado, (MONTEIRO, 1999), sua força original não foi perdida, como demonstra a vitalidade dos movimentos indígenas contemporâneos e movimentos como os que resultaram na criação da lei federal 11.645 de 2008, que torna obrigatório o ensino de história e cultura indígena no país no ensino fundamental e médio.

Apesar das mudanças significativas no campo da história indígena e da grande importância dada às dimensões diacrônicas da descrição etnográfica na etnologia contemporânea, afirma-se que não há muito a se dizer sobre a história de muitos grupos, pois as fontes escritas são escassas e muitas sociedades indígenas não cultivam uma memória de grande profundidade temporal, genealogias extensas ou registros de qualquer tipo que permitam ao pesquisador recorrer à história oral. No entanto, mudanças na conceptualização dos processos de construção da memória (e do esquecimento), das redes de relações, dos gêneros discursivos praticados pelos grupos indígenas, além de uma renovação nas questões postas pela leitura de fontes escritas e acervos documentais permitem que um diagnóstico pessimista a respeito das possibilidades de estudo da história indígena não seja um obstáculo para novas reflexões.

Assim, pretende-se discutir algumas representações sobre a história dos Awá-Guajá, povo de língua tupi-guarani da bacia do rio Gurupi no oeste maranhense. Os Awá-Guajá vivem, atualmente, na região entre os rios Pindaré, Turiaçu e Gurupi, nos limites orientais da

³¹⁸ Cf. p. ex. Carneiro da Cunha, 1992.

Amazônia, nas Terras Indígenas Alto Turiaçu, Awá, Caru e Araribóia³¹⁹, todas no estado do Maranhão. Chamam a si mesmos, como outros grupos tupi-guarani da Amazônia Oriental (Cf. MÜLLER, 1992; FAUSTO, 2002), de *awá*, ‘homem’, ‘gente’, e na bibliografia etnológica, em relatórios de órgãos governamentais e na imprensa também são chamados simplesmente de Awá ou Guajá. Atualmente somam cerca de 365 pessoas, segundo dados da Siesi/Sesai (ISA, 2014).

Após contatos esporádicos entre o final do século XIX e o início do século XX (BEGHIN, 1957; NIMUENDAJU, 1948a) e raros contatos com o SPI na primeira metade do século XX (FORLINE, 1997), a partir da década de 1970 os Awá-Gujá “apareceram” para os brancos (GARCIA, 2010, p.6) e passaram a ser alvo de uma política de atração da Funai (O’DWYER, 2002). Assim, alguns grupos passaram a viver em aldeias administradas pelo órgão indigenista federal, segundo a distribuição atual. Após esse último período, os Awá-Gujá, que tinham na caça e na coleta seu principal meio de subsistência (BALÉE, 1994), passaram por um processo de incorporação da pesca e do cultivo de produtos agrícolas introduzidos pela Funai (FORLINE, 1997). Além disso, sua intensa mobilidade territorial foi reduzida, devido a novas estratégias econômicas (CORMIER, 2003b), às invasões territoriais por posseiros, madeireiros e fazendeiros (O’DWYER, 2002), ainda que sua sedentarização (COELHO e HERNANDO, 2013), não tenha implicado na perda da importância simbólica da caça, da coleta e da mobilidade pela floresta na sua economia simbólica (GARCIA, 2010). Destaca-se ainda que os Awá-Gujá sofrem de uma grave situação humanitária, uma vez que seus territórios até muito recentemente encontravam-se invadidos e sua vida na floresta se encontrava cada vez mais ameaçada pela violência e pelo desmatamento. Com o processo de desintrusão da TI Awá realizado no início de 2014, há a esperança de que os Awá-Gujá possam ter de fato o controle do seu território demarcado.

LENDO NARRATIVAS

³¹⁹Segundo dados da organização não-governamental IWGIA (VAZ, 2011, p. 42) há registros da presença de Awá-Gujá isolados nas TI Awá, Arariboia e Caru, sob os cuidados da Frente de proteção etnoambiental Awá-Gujá.

Bruner (1986) afirma que as etnografias são guiadas por uma estrutura narrativa implícita, em um texto contemporâneo do famoso artigo de Clifford ([1986] 2008) sobre as alegorias etnográficas, ao qual será feito referência mais adiante. Ainda que muito já tenha sido escrito, e criticado, sobre a virada literária na antropologia norte-americana do final do século XX e estejamos em meio aos debates de outra virada, principalmente no eixo Reino Unido-França-Brasil, os argumentos de Bruner interessam pelo objeto que tomam de exemplo e pelo que podem ajudar a situar as discussões etnológicas na literatura sobre os Awá-Guajá.

Segundo o autor (BRUNER, 1986), o discurso antropológico sobre os índios norte-americanos viveu duas fases bem distintas, que implicaram em certa uniformização temática e argumentativa nas etnografias em que vigoraram essas fases. No período entre as décadas de 1930 e 1940, a narrativa dominante sobre as culturas nativas americanas tratavam da desorganização do presente, da glória do passado e da assimilação inexorável no futuro. As narrativas do fim do século, por sua vez, tratavam da resistência do presente, da exploração no passado e de um futuro de ressurgimento étnico. Podemos observar um movimento semelhante na etnologia brasileira, com um período marcado pelas perspectivas da aculturação (p. ex. WAGLEY e GALVÃO, 1949) e transfiguração étnica (RIBEIRO, [1970] 1996) e outro período em que a resistência e a esperança no futuro predominam, apesar das divergências quase inconciliáveis sobre o que seria resistência e o que se espera exatamente do futuro (VIVEIROS DE CASTRO, 1999; OLIVEIRA, 1998). A partir desse quadro, Bruner (1986, p. 141) sugere que passado, presente e futuro não são apenas construções (um truísmo), mas que formam um sistema construído a partir de uma concepção de um todo formado pela sua suas conexões e até possíveis relações causais. Bruner (1986) chama essa concepção de todo de história, '*story*'.

Essa história permite que experiências etnográficas sejam classificadas de acordo com um esquema geral, segundo Bruner (1986), uma sequência sintagmática. No início do século XX, os grupos norte-americanos se dividiam entre os aculturados, como os Sioux, os mais tradicionais, como os Hopi e os já extintos como os índios da Costa Leste. A interpretação do presente se dá com um começo e um fim já determinados antes de qualquer experiência. Bruner (1986) conclui que, desse modo, o discurso etnográfico diz muito mais sobre

representações sobre os índios do que sobre os próprios índios e suas experiências. Como o interesse desse artigo não é discutir os problemas da representação no discurso etnográfico³²⁰, será mantida aqui apenas a ideia de que as etnografias possuem uma estrutura narrativa subjacente que deve ser levada em conta na discussão etnológica, ou seja, são “enredo[s] estruturado[s] por histórias poderosas” (CLIFFORD, [1986] 2008, p. 59). Isso mais como um ponto de partida para situar a discussão do que um problema que inviabilize escrever sobre “os outros”.

Mesmo que as discussões da antropologia pós-moderna tenham alcançado certo nível de saturação e que as questões centrais na disciplina tenham sido deslocadas contemporaneamente, mesmo que ainda girem em torno de estratégias de transposição da experiência do trabalho de campo para o texto etnográfico, nem sempre suas alegorias e metáforas são tão deliberadas e suas estratégias retóricas tão conscientes como se acredita.

Entre as estratégias retóricas utilizadas com frequência pelos etnógrafos identificadas por Clifford ([1986] 2008), e que permite interpretar parte da produção etnológica sobre os Awá-Guajá, é a nostalgia criada pela estrutura de *pastoral*, noção baseada em Renato Rosaldo e Raymond Williams. Ainda que as ideias de que “as tradições estão em constante perda” e de que “sempre no mesmo momento em que são representadas etnograficamente as formas sociais estão em desaparecimento” pareçam pertencer ao passado da disciplina, essa é uma estrutura narrativa (CLIFFORD, [1986] 2008) bastante presente nos materiais sobre os Awá-Guajá, que acaba por negar sua autonomia em nome da sua *proteção*, justificando a própria empresa etnográfica. Como afirma Clifford ([1986] 2008, p. 78):

Questiono, no entanto, a suposição de que, com uma mudança rápida, algo essencial (a ‘cultura’), uma identidade diferencial coerente, desapareça. E questiono também a modalidade de autoridade científica e moral associada à etnografia de resgate ou de redenção. Assume-se que a outra sociedade é fraca e “precisa” ser representada por um estrangeiro (e que o que importa em sua vida é seu passado, e não o seu presente ou futuro). Aquele que registra e interpreta o frágil costume é o depositário de uma essência, testemunha inimputável de uma autenticidade.

³²⁰ Para discussões sobre a crise de representação no discurso etnográfico na década de 1980 e algumas respostas posteriores ou anteriores à formulação da pergunta cf. p. ex. STRATHERN, [1985] 2013, [1988] 2006a, 2006b; LATOUR, 1994; WAGNER, [1981] 2010; HENARE et al., 2007.

DE VOLTA PARA O FUTURO

A história dos Awá-Guajá, ao menos aquela que os relatos etnográficos nos oferecem (NIMUENDAJU, 1948a; BALÉE, 1994; FORLINE 1997; O'DWYER, 2002; CORMIER, 2003b; GARCIA, 2010), poderia ser resumida como uma sucessão de fugas dos brancos, dos Ka'apor e dos Tenetehara, embora isso não implique que o fato de terem evitado por um longo período o contato com os brancos e outros os tenha mantido isolados. A produção etnológica contemporânea sobre os Awá-Guajá (BALÉE, 1994; FORLINE, 1997; CORMIER, 2003b; O'DWYER 2002; GARCIA, 2010) tem apontado que os registros sobre eles, principalmente aqueles referentes ao período anterior ao contato com a Funai na década de 1970, são raros e pouco confiáveis³²¹. A estratégia utilizada pelos pesquisadores tem sido tentar seguir a história dos Awá-Guajá paralelamente a dos Urubu Ka'apor (BALÉE, 1994), ou reconstruir a história do contato por meio da documentação administrativa produzida pela Funai (CORMIER, 2003b) associada a fragmentos de história oral (O'DWYER, 2002), ou ainda privilegiar uma perspectiva sincrônica (GARCIA, 2010). Segundo Cormier (2003b, p.2), o primeiro registro escrito disponível seria uma menção à presença dos Awá-Guajá nos afluentes dos rios Gurupi e Caru em um relatório de 1853, do presidente da província do Maranhão. O engenheiro Dodt ([1873], 1981) afirma ter visto um grupo awá-guajá na região do Gurupi em 1873 e um relatório do SPI de 1913, citado por Cormier (2003b, p. 2) menciona sua presença no rio Pindaré em 1913.

Gomes (1991, p. 354) levanta a hipótese de que o estabelecimento de todos os grupos awá-guajá no leste do Gurupi só se deu por volta da década de 1950, antes por um “desfecho trágico do desaparecimento dos grupos que ficaram a oeste e que não conseguiram manter condições de sobrevivência” do que por um processo migratório. Outros autores, por sua vez, compartilham a hipótese de que houve uma migração awá-guajá em direção ao leste (BALÉE, 1994; CORMIER, 2003a; O'DWYER, 2002), baseados em relatos dos séculos XVIII e XIX sobre a presença de grupos tupi-guarani na região do Tocantins, seguidos de relatos sobre sua presença no início do século XX na região do Gurupi.

³²¹ Ou ainda, no seus capítulos introdutórios sobre o contato referenciam-se uns aos outros.

Gustavo Dodt, engenheiro que na segunda metade do século XIX foi contratado pelo governo do Maranhão para mapear o Rio Gurupi, ([1873 1981, p. 87) afirma:

No meio de todos estes índios de diferentes tribos, encontra-se ainda uma outra a dos “Guajás”, que andam foragidos em bandos pequenos de 1 a 4 casais, sem habitação certa e perseguidos por todos os outros índios. [...] Naturalmente não têm lavoura alguma e se sustentam só da caça, principalmente de jabotis e talvez de algumas raízes selváticas. [...] Estes Guajás não possuem naturalmente civilização alguma e são completamente selvagens [...].

Essa é uma caracterização comum sobre os Awá-Guajá na literatura, ainda que com a inversão do juízo negativo de valor da sua “falta de civilização”. Eles são geralmente caracterizados como um grupo de “baixa complexidade material” (GARCIA, 2010, p.10) ou ainda, como “um dos últimos grupos nômades de caçadores-coletores” (O’DWYER, 2002, p. 20). Diferente de outros grupos tupi-guarani, não conheciam a agricultura até a introdução dessa prática por políticas da Funai. De acordo com uma hipótese formulada por Balée (1994), e seguida por Cormier (2003b) e O’Dwyer (2002), a ausência de agricultura entre os Awá-Guajá seria antes o resultado de um processo histórico do que de um suposto primitivismo. Segundo Balée (1994, p. 209), “forças sociopolíticas associadas com a Conquista parecem ser responsáveis pela regressão de sociedades horticultoras semi-sedentárias para nômades forrageiros”³²². Essa hipótese constituiu na etnologia sobre os Awá-Guajá uma estrutura narrativa na maior parte dos trabalhos sobre esse povo.³²³

De acordo com Coelho e Hernando (2003, p. 15), “atualmente os Awá são caçadores-coletores em transição à agricultura”, o que entre outras ações, exige o “registro dos marcadores materiais relativos ao grau de *identificação ou resistência* dos Awá à *transformação cultural que está sendo imposta* pela FUNAI” (HERNANDO E COELHO, 2013, p. 17, grifos meus). Desse modo, de acordo com os efeitos do contato, poder-se-ia montar uma escala do “ser Awá”, que vai do pólo mais tradicional ao pólo mais aculturado. Assim,

³²² “Sociopolitical forces associated with the Conquest appear to be responsible for the regression of semisedentary horticultural societies into foraging nomads.”

³²³ A principal exceção é o trabalho de Garcia (2010), cujo foco no aspecto sincrônico do *socius* Awá-Guajá talvez o tenha afastado dessa narrativa.

Os Awá do Juriti *resistem* à invasão e ao roubo dos recursos que lhes pertencem. *Embora* alguns deles, os mais jovens, mostrem um elevado interesse pelos objetos e recursos do mundo representado pela FUNAI ou por nós mesmos, todos têm consciência da necessidade de fazer frente à ameaça que lhes acossa. (HERNANDO e COELHO, 2013, p. 24, grifos meus).

A resistência se dá pelo desinteresse pelo mundo que não é dos Awá, ainda que a divisão entre os mundos não seja muito clara. A agricultura, por exemplo, é um dos termômetros da mudança cultural, pois o “nível de aceitação da agricultura difere entre os grupos alocados nos diferentes postos [indígenas administrados pela Funai], dependendo do ritmo de transformação cultural de cada um” (HERNANDO et al., 2013, p. 29). O surgimento de lideranças políticas awá-guajá e a introdução da educação formal entre ele estão, por sua vez, “contribuindo para modificar as bases e estruturas sobre as quais se assentam uma cultura de caçadores-coletores” (HERNANDO et al., 2013, p. 39). Por fim, “o ponto onde se situa cada Awá dentro da gama de variações possíveis neste processo de transformação (desde um pólo ‘caçador’ a um pólo ‘globalizado’) pode ser observado em qualquer traço cultural que dele se escolha para análise” (HERNANDO e GONZÁLEZ RUIBAL, 2013, p. 193).³²⁴

CONCLUSÃO

Monteiro (1999, p. 238) observa que a simples oposição entre vitimização absoluta e a resistência nos processos históricos indígenas acabem por cometer mais uma injustiça contra os povos indígenas, por ocultar os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades. Segundo Rival (2003), a ecologia histórica acerta ao incluir a ecologia na história e a história na ecologia, porém falha ao adotar uma perspectiva evolucionista com a ideia de *regressão* ou *perda* cultural. Essas ideias implicam na noção de que a prática da agricultura e o sedentarismo seriam características de níveis culturais mais avançados, dos quais, portanto, se pode regredir, e que a mobilidade e o forrageio seriam adotados apenas como consequência de forças externas às escolhas e possibilidades culturais endógenas aos grupos em questão. Indo além do problema da interioridade e exterioridade,

³²⁴ A critério do ponto de vista do analista.

Fausto (2001 p. 174) aponta: “primeiro, que o estado inicial é uma hipótese heurística; segundo que a força postulada não é homogênea; terceiro, que nosso objeto [as sociedades indígenas] é, na verdade um objeto-sujeito”, desse modo apenas uma elisão desses três fatos permitiria resumir a história dessas sociedades como uma passagem do complexo ao simples pela imposição de uma força exógena (FAUSTO, 2001, p. 174).

Ainda que Balée afirme a importância da história em detrimento da evolução, sua narrativa histórica é a da adaptação ao ambiente pós-Conquista. Na formulação de Rival (2006, p. 585): “a história no seu modelo nunca é considerada como o resultado de contradições sociais ou conflitos políticos pré-Conquista; ela é sempre uma reação a eventos externos que, invariavelmente, afetam as tendências evolucionárias e de desenvolvimento ‘para trás’”.³²⁵

Outro problema com a ideia de regressão cultural apontada por Rival, a propósito de Balée, é que essa hipótese correlaciona mobilidade e falta de agricultura, ou seja, aqueles que caçam e coletam são móveis e aqueles que cultivam não são móveis (RIVAL, 2006, p. 587), considerando apenas a dinâmica entre grupos mais móveis e menos móveis pós-Conquista, ou ainda, apenas as dinâmicas desencadeadas pela Conquista. Para Rival (2006, p. 587) o que Balée faz com seu modelo de regressão horticultora é afirmar que a história de grupos de caçadores-coletores como os Awá-Guajá ou os Aché nada mais é do que a história de uma adaptação ao ambiente, ainda que isso tenha implicado a transformação desse próprio ambiente. O problema seria, então, o de ignorar dimensões culturais importantes das atividades de *trekkers* e forrageiros, pois suas atividades não são apenas estratégias adaptativas ou de maximização de recursos, mas envolvem concepções sobre a caça, a coleta e a paisagem que não são apenas utilitárias ou funcionais, isso sem mencionar o papel importante que essas atividades têm na definição da sua identidade. Essas são questões que ganham importância na medida em que a economia awá-guajá depende cada vez mais da agricultura e de alimentos comprados na cidade, além das tradicionais caça e coleta. As

³²⁵ [h]istory in his model is never envisaged as resulting from pre-Conquest social contradictions or political conflicts; it is always a reaction to external events which invariably affect developmental and evolutionary trends ‘backwards’ [...]

contradições sociais e políticas na história awá-guajá e as formas culturais envolvidas nos seus processos de mudança ganham, assim, proeminência sobre o esquema interpretativo involucionário.

Por fim, foi mencionado anteriormente que a etnologia awá-guajá apresenta na sua narrativa subjacente semelhanças com a *pastoral*. Clifford ([1986] 2008) afirma que apesar da etnografia de resgate no estilo boasiano tenha praticamente desaparecido, a *alegoria do resgate* estaria ainda profundamente enraizada. Segundo o autor, baseando-se nas ideias de Raymond Williams em *O campo e a cidade*,

em cada momento que se encontra um escritor olhando para trás, para um lugar mais feliz, para um momento ‘orgânico’ perdido, encontra-se um outro escritor, daquele período anterior, lamentando um prévio e similar desaparecimento. O referente último, é, claro, o Éden (CLIFFORD ([1986] 2008, p. 79).

Ainda que possa, por vezes, ser uma nostalgia crítica, que denuncia violências do presente, o “aspecto mais problemático e politicamente carregado dessa codificação ‘pastoral’ é sua incansável alocação de outros num presente-que-está-se-tornando-passado” (CLIFFORD, [1986] 2008, p. 81). Isso coloca o problema de se pensar etnograficamente, e portanto, também conceptualmente, o futuro, já que o problema é sempre um passado em constante perda e um presente perigoso. Clifford ([1986] 2008, p. 81, grifo do autor) pergunta como “associar inventivas, resistentes e extremamente variadas da Melanésia ao *futuro* cultural do planeta?” Pergunta plenamente extensível a outras regiões. Afinal, como já foi notado, nosso futuro no planeta tem exigido transformações na forma como lidamos com outros pensamentos (VIVEIROS DE CASTRO, 2012).

No entanto, além de um problema para a antropologia, há um problema na relação estabelecida entre os não-índios e índios. No caso dos Awá-Guajá, como conciliar a nostalgia do etnógrafo de uma sociedade simples, caçadora-coletora e livre, uma “reliquia arqueológica” viva com a impossibilidade da manutenção desse modo de vida em terras cada vez mais restritas e ameaçadas? Como lidar com seus desejos por dinheiro, bens industrializados e educação formal sem relegá-los às anedotas de prefácios e às situações das experiências de campo sem registro? Como articular as diferentes historicidades se cruzando no cotidiano das aldeias, com jornalistas, fotógrafos, etnógrafos e funcionários

governamentais produzindo cada vez mais materiais sobre “a tribo mais ameaçada do mundo”? Na TI Caru, por exemplo, vários Awá-Guajá vão diariamente à cidade, hospedam-se na casa de moradores e estabelecem redes de relações com não-índios. Por se tratar de um povo realmente ameaçado e carente de qualquer assistência, a nostalgia etnográfica contribui para seu isolamento de modo perverso, pois implica na recusa em aceitá-los como interlocutores e legítimos porta-vozes dos seus próprios interesses e demandas. Segundo os Awá-Guajá, foram eles “que apareceram para os brancos, e se quisesse[m] nunca teria[m] feito contato” (GARCIA, 2010, p. 6), assim, não cabe aos etnólogos mantê-los isolados em uma narrativa nostálgica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASAD, Talal. 1993. Introduction. In: _____. *Genealogies of religion: discipline and reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press. pp. 1 -24.
- BALÉE, W. L. 1994. *Footprints of the Forest: Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. New York: Columbia University Press.
- _____. 2000. Antiquity of traditional ethnobiological knowledge in Amazonia: the Tupí-Guaraní Family and Time. *Ethnohistory*, v. 47, n. 2: 399-422.
- BEGHIN, F-X. 1957. Relation du premier contact avec les Indiens Guaja. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 46: 197-204.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2005. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 57, fev: 39-51.
- _____. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora Unesp.
- BRUNER, Edward M. 1986. Ethnography as Narrative. In: BRUNER, Edward M., TURNER, Victor W. (eds.). *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press. pp. 139-155.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1992. Introdução a uma História Indígena. In: _____. (org.). *História dos Índios no Brasil*, 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 9-24
- CLIFFORD, James. 2008. Sobre a alegoria etnográfica. In: _____. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Tradução Patrícia Farias. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 59-91
- CORMIER, Loretta. 2003a. 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. pp. 123-139.
- _____. 2003b. *Kinship with monkeys: the Guajá foragers of eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press.
- DODT, G. [1873] 1981. *Descrição dos rios Parnaíba e Gurupi*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the other: how anthropology makes it object*. New York: Columbia University Press.

- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- FORLINE, Louis Carlos. 1997. *The persistence and cultural transformation of the Guajá Indians: foragers of Maranhão state, Brazil*. 1997. Dissertation. University of Florida, Gainesville.
- GALVÃO, Eduardo; WAGLEY, Charles. 1949. *The Tenetehara Indians of Brazil: a culture in transition*. New York: Columbia University Press, 1949.
- GARCIA, Uirá Felipe. 2010. *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.
- GOMES, Mércio Pereira. O povo Guajá e as condições reais para sua sobrevivência. 1991. In: *Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. pp. 354- 360.
- GOW, Peter. 2001. *An amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (eds.). 2007. *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge.
- HERNANDO, Almudena; COELHO, Elizabeth Beserra. Introdução. 2013. In: COELHO, Elizabeth Maria Beserra; HERNANDO, Almudena (orgs.) *Estudos sobre os Awá: caçadores-coletores em transição*. São Luís: Ed. EDUFMA. pp. 13-24
- HERNANDO, Almudena et al. História recente e situação atual dos Awá-Guajá. 2013. In: COELHO, Elizabeth Maria Beserra; HERNANDO, Almudena (orgs.) *Estudos sobre os Awá: caçadores-coletores em transição*. São Luís: Ed. EDUFMA. pp. 25-45
- HERNANDO, Almudena; GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo. 2013. Fractalidade, materialidade e cultura – um estudo etnoarqueológico dos Awá-Guajá. In: COELHO, Elizabeth Maria Beserra; HERNANDO, Almudena (orgs.) *Estudos sobre os Awá: caçadores-coletores em transição*. São Luís: Ed. EDUFMA. pp. 187 – 216.
- HILL, Jonathan D. (ed.). 1988. *History and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Chicago: University of Illinois Press.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34.
- MONTEIRO, John Manuel. 1999. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 237-249
- MÜLLER, Regina Polo. 1993. *Os Asuriní do Xingu: história e arte*. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp.
- NIMUENDAJU, Curt. The Guajá. 1948. In: STEWARD, J. H (ed.) *Handbook of South American Indians*. v. 3 (Bureau of American Ethnology – Bulletin 143). Washington: United States Government Printing Office. pp. 135-136
- O'DWYER, E. C. 2002. *Laudo antropológico sobre a Área Indígena Awá*. 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão, processo nº 95.353-8.
- OLIVEIRA, João. 1998. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, *Mana*, v. 4, n. 1: 47-77.

- RIVAL, Laura. 2006. Amazonian historical ecologies, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.12, n. s1, mar: s79-s94.
- RIBEIRO, Darcy. [1970] 1996. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SAHLINS, Marshall David. 2003. *Ilhas de história*. Tradução Bárbara Sette. Rio de Janeiro Jorge Zahar.
- STRATHERN, Marilyn. [1988] 2006a. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp.
- _____. 2006b. *Partial connections*. Walnut Creek: Altamira.
- _____. [1985] 2013. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. Tradução Tatiana Lotierzo e Luís Felipe Kojima Hirano. São Paulo: Terceiro Nome.
- TRAUTMANN, Thomas R. 1987. *Lewis Henry Morgan and the invention of kinship*. Berkeley: University of California Press.
- VAZ, Antenor. 2011. *Isolados no Brasil- Política de Estado: Da tutela para a política de direitos – uma questão resolvida?* Brasília: Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. Histórias ameríndias, *Novos Estudos*, São Paulo, n. 36, jul: 22-33
- _____. 1999. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, v. 1, Antropologia. São Paulo: ANPOCS, pp. 109-223.
- _____. 2012. “Transformação” na Antropologia, Transformação da “Antropologia”, *Mana*, v. 18, n. 1: 151-171.
- WAGNER, R. [1981] 2010. *A invenção da cultura*. Tradução Alexandre Morales e Marcela Coelho Souza. São Paulo: Cosac Naify.