

## DOSSIER

# Perspectivas sobre isolamento, contato e resistência dos povos Tupi na Amazônia brasileira - Parte II

Perspectives on isolation, contact and resistance of Tupi peoples in the Brazilian Amazon - Part II

*organizado por/*

Daniel Cangussu

Laura Furquim

Leonardo Viana Braga



Foto: Daniel Cangussu, 2017

Clóvis Guajajara aponta para tirada de mel de povo isolado awá-guajá". Terra Indígena Arariboia.

## A floresta vista de cima: a categorização do mundo na língua dos Awa Guajá e na “língua” dos *karawara*<sup>1</sup>

Seeing the forest from above: the categorization of the world in the language of the Awa Guajá and in the “language” of the *karawara*

Marina Maria Silva Magalhães  
ORCID: 0000-0003-4231-2582

Uirá Felipe Garcia  
ORCID: 0000-0003-1071-0041

Por isso, é preciso afinar a língua para os cantos dos espíritos tanto quanto é preciso amolecer a mão para desenhar letras (Davi Kopenawa, em A Queda do Céu).

DOI: 10.26512/rbla.v15i1.51951

Recebido em setembro/2023 e aceito em outubro/2023

### Resumo

Nesta investigação, que associa linguística e antropologia, descrevemos e analisamos a diferença entre a variedade linguística falada cotidianamente pelos *awa*, humanos que habitam a terra, e por um conjunto de seres-espíritos denominados *karawara*, ou humanos que habitam o céu, tal como os Awa Guajá, um povo indígena que vive no noroeste do estado do Maranhão, concebem a distinção entre eles próprios e estas outras subjetividades com as quais estão em permanente contato. Essa população celeste se comunica com os humanos por meio de canções relacionadas ao universo xamânico. São canções que conectam os mundos dos vivos e dos espíritos, com grande importância para o sistema de cura e outras formas de conhecimento como a caça e a própria política *awa*, além de caracterizar uma estética discursiva singular. Neste trabalho, enfocaremos a diferença na categorização das referências e dos eventos/ações ao contrastarmos essas variedades, explicando o motivo de afirmarmos que existe, na língua Guajá, uma distinta classificação do mundo associada a cada uma delas.

Palavras-chave: Categorização. Arte verbal. Awa Guajá. *Karawara*. Linguagem xamânica.

---

<sup>1</sup> Agradecemos pelo apoio à pesquisa que gerou esse artigo por meio do projeto temático “Artes e semânticas da criação e da memória”, Processo nº 2020/07886-8 - FAPESP: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, e à FAP-DF pelo apoio financeiro por meio do projeto submetido ao Edital Demanda Espontânea de 2021, processo 00193-00001500/2021-45.

## Abstract

In this investigation that combines linguistics and anthropology, we describe and analyse the difference between the everyday linguistic variety spoken by the *awa*, humans who inhabit the earth, and by a group of spirit beings called *karawara*, or humans who inhabit the sky, as the Awa Guajá, an indigenous people who live in the northwest of the state of Maranhão, conceive the distinction between themselves and these other subjectivities with which they are in permanent contact. This celestial population communicates with humans through songs related to the shamanic universe. They are songs that connect the worlds of the living and the spirits, with great importance for the healing system and other forms of knowledge such as hunting and politics, in addition to featuring a unique discursive aesthetic. In this work, we contrast both varieties, focusing on how they differ in the categorization of references and events/actions. We propose that, for the Guajá, there is a distinct classification of the world associated with each of these varieties of their language.

Keywords: Categorization. Verbal art. Awa Guajá. *Karawara*. Shamanic language.

## Introdução

O conceito de categorização em linguística pode ser compreendido como a expressão de como a mente e as culturas humanas nomeiam e classificam objetos, coisas e seres (Lackoff 1987) e também como o modo em que a matéria-prima ontológica se torna matéria simbólica, deixando, cada língua e cada cultura, nesse processo, a marca de sua visão de mundo (Regúnaga 2012:13). Os Awa Guajá (ou Awá)<sup>2</sup>, povo indígena falante de uma língua da família Tupi-Guarani que vive no noroeste do estado do Maranhão, nos explicam que os *karawara*, um certo tipo de humanos que habitam a dimensão celeste (*iwa*, na língua Guajá), falam uma língua diferente da falada cotidianamente nas aldeias. A “língua dos *karawara*”, cuja entonação é o canto, uma vez utilizada pelos humanos da terra, promove a conexão entre diferentes mundos e está relacionada tanto ao sistema de cura, quanto à caça, um dos aspectos centrais da cosmologia Awa Guajá. Em suas performances, para além de uma riqueza poética como veremos aqui, os Awá demonstram uma admirável habilidade vocal, sustentando longos períodos de vocalizes e vibratos, revelando um componente estético singular de suas práticas de

---

2 O etnônimo atualmente utilizado em documentos de identidade e registros oficiais é Awa Guajá, seguindo decisão do próprio povo em grafar sua autodenominação na ortografia da língua (Awa, sem acento agudo) seguida da denominação externa por meio da qual eles são referidos em documentos históricos (Guajá). Outra possibilidade de se referir a eles, que tem sido também comumente utilizada nos últimos anos em documentos elaborados pelas instituições que atuam com os Awa Guajá é simplesmente Awá, sua autodenominação, registrada conforme Convenção para Grafia dos Nomes Tribais (1954). Neste artigo alternaremos as duas nomenclaturas, adotando a forma como o próprio povo se reconhece e se autodenomina, respectivamente.

vida, recursos esses fundamentais para uma comunicação interespecífica particular que ocorre entre os humanos e essa gente celeste, os *karawara*.

Em uma das passagens de *A Queda do Céu*, ao apresentar o seu complexo processo de iniciação ao xamanismo, Davi Kopenawa sugere que a sua própria língua, enquanto órgão da fala, teve que passar por modificações físicas tal como uma “reconstrução às avessas” (Kopenawa e Albert 2015:155) pelas mãos dos *xapiri*, os espíritos que compõem a própria vida Yanomami, para que ele pudesse falar esta língua dos espíritos:

(Os *xapiri*) Carregaram minha cabeça numa direção, e minha *língua* em outra. Foram as imagens dos sabiás *yôrixama*, dos japins *ayokora* e dos pássaros *sitipari si*, todos donos dos cantos, que arrancaram minha *língua*. Pegaram-na para refazê-la, para torná-la bela e capaz de proferir palavras sábias. Lavaram-na, lixaram-na e alisaram-na, para poder impregná-la com suas melodias. Os espíritos das cigarras a cobriram com penugem branca e desenhos de urucum. Os espíritos do zangão *remoremo mox* a lamberam para livrá-la aos poucos de suas palavras de fantasma. Por fim, os espíritos sabiá e japim puseram nela as de seus magníficos cantos. Deram-lhe a vibração de seu chamado: “*Arerererere!*”. Tornaram-na outra, luminosa e brilhante como se emitisse raios. *Foi assim que os xapiri prepararam minha língua. Fizeram dela uma língua leve e afinada. Tornaram-na flexível e ágil. Transformaram-na numa língua de árvore de cantos, uma verdadeira língua de espírito. Foi então que eu pude enfim imitar suas vozes e responder a suas palavras com cantos direitos e claros.* (Kopenawa e Albert 2015, grifos nossos)

Da mesma forma, em uma outra passagem, Kopenawa narra este processo como a substituição de sua própria língua (“Depois substituíram minha língua pela que tinham consertado [...]”), para que o xamã Yanomami possa entender e comunicar com os “ancestrais animais”, os *xapiri*. Esta complexidade etnográfica, tão bem explorada no caso Yanomami, nos remete ao contexto Awa Guajá.

Em relação ao escopo e teor, podemos definir o falar dos *karawara*, conforme Garcia (2018), como a “linguagem do xamanismo” ou, em outros termos, uma variedade xamânica ou cerimonial da língua, bem como encontramos em outros casos amazônicos (Viveiros de Castro 1986, Epps e Ramos 2019, 2020, entre outros). No que se refere à forma, é possível afirmar que essa “outra língua” da qual falam os Awa Guajá é uma variedade da sua própria língua cotidiana que se diferencia por conter, além de uma distinta entonação, diferentes itens lexicais. Isso ocorre pois, apesar de os morfemas gramaticais e a ordem dos constituintes se manterem nas duas variedades, como veremos detalhadamente na seção 4, a variedade xamânica apresenta

uma série de morfemas lexicais específicos para nomear tanto referentes quanto eventos/ações.

Assim, de acordo com Bybee e Moder (1983:267), sabendo que as diferentes línguas fazem a distinção e a codificação da realidade com base em suas unidades lexicais, sua organização sintática e suas categorias gramaticais e considerando, ainda, que falantes de uma língua natural formam categorizações de objetos linguísticos da mesma maneira em que eles formam categorizações de objetos culturais e naturais, apresentaremos neste estudo uma análise da diferença entre aquilo que estamos nos referindo como variedades cotidiana e xamânica da língua Guajá. Nosso objetivo é explicitar a correlação operada na língua entre o mundo dos *awa* e o mundo dos *karawara* por meio da análise das características estéticas e dos efeitos performativos do canto, com foco na categorização das referências e eventos. Dessa maneira, propomos a hipótese de que diferentes variedades de uma língua também podem retratar a categorização do universo de maneira distinta. A partir dessa visão que congrega esforços sobre a língua e os sistemas de pensamento e ação Awa Guajá, combinamos neste estudo as perspectivas linguística e etnológica num esforço colaborativo respaldado por mais de duas décadas de trabalho de campo e parceria com os Awá e uma amostra inicial de dados coletados especificamente para essa investigação, que consideramos ainda preliminar.

## 1. Os awa e os karawara

Os Awa Guajá são um povo indígena brasileiro, formado por cerca de 520 pessoas (Garcia e Magalhães 2021) de recente contato com a sociedade envolvente. Caçadores e coletores e, em grande parte, ainda monolíngues, eles vivem em quatro aldeias no noroeste do estado do Maranhão, no Brasil, e se autodenominam Awá, enquanto a língua falada por eles é conhecida como língua Guajá. Entre os diversos tipos de humanos concebidos pelos Awa Guajá além deles próprios (os *awa*<sup>3</sup>, na ortografia da língua), encontramos um gradiente de distância que engloba os *kamara* ‘indígenas de outras etnias’, os *karaia* ‘não-indígenas’ e os *karawara* ‘imagens primordiais e celestes’, cada um com suas características específicas.

No que se refere aos *karawara*, é importante ressaltar que eles são múltiplas subjetividades, diversos entre si, ao mesmo tempo que viveriam

---

3 Os termos em Guajá serão registrados neste trabalho sempre em itálico e segundo a convenção ortográfica da língua vigente. Por isso, nesse caso *awa*, sem acento agudo.

juntos, “perto” uns dos outros. Estão nos infindáveis patamares celestes, falam de vários jeitos, alguns tipos emitem sons de animais, outros apenas cantam, outros ainda falam esta língua que aqui analisaremos e que só existe no céu. Uma multiplicidade de seres que definem a própria floresta. São caçadores, ao mesmo tempo que espíritos do xamanismo; são o destino de todo ser humano (*awa*) após a morte, mas possuem sua existência independente, desvinculada da morte terrena. Essa “gente” (*awa*) que vive no céu está relacionada a pequenos mamíferos, sapos, insetos de todo tipo, plantas, fenômenos naturais, objetos, plantas cultivadas (como a macaxeira), mas sobretudo a aves. Habitantes de um lugar limpo e agradável, caçadores infalíveis e cantores magníficos. São os humanos que vivem no céu (*iwa*), nada mais, nada menos (Garcia 2018:539). Davi Kopenawa observa que há tantos marimbondos na Terra quanto imagens (espíritos *xapiri*) deles (Kopenawa e Albert 2015:20). Tal ideia ajuda a dimensionar o caso Guajá, pois provavelmente existem tantos “beija-flores balança-rabo-de-bico-torto” (*Glaucis hirsutus*), chamados *manimya*, quanto *karawara* desses beija-flores, chamados *Manimya Jara*<sup>4</sup>. Os *karawara*, assim como os *xapiri*, parecem ser essa “multiplicidade de imagens similares” (Kopenawa e Albert 2015:61), incontáveis. São imagens primordiais, potências animais e vegetais, quase todos *jara* (duplos) de pequenos animais, insetos, plantas e alguns objetos, isto é, estão relacionados a eles. Seriam uma “gente no céu”, por exemplo, gente pica-pau, gente juriti, gente tucano, papagaio, siricora, sabiá, várias borboletas, marimbondo, gente taquara, entre outras plantas e bichos, também referidos como *jara* e as espécies na terra são como suas extensões (ver Garcia 2018).

A ideia de *jara-nima*, “o ser criador/cuidador - o ser criado/cuidado” (Garcia (2018), permeia de maneira ampla o mundo Awa Guajá estabelecendo vínculos entre diversos elementos e informa uma complexa rede de relações que atravessa diferentes esferas sociocosmológicas, tendo como articulador primordial a noção de *riku* ‘estar com’, que traduzimos também por “criar”. Assim como os *karawara* são *jara* (duplos) de espécies animais e vegetais terrenas, também os animais de criação de uma aldeia são *nima* dos Awa Guajá, isto é, estão relacionados a eles, e os animais de caça estão relacionados a outros seres (humanos ou não humanos). A própria relação de casamento é concebida como de “criação” e, de muitas

4 Tais ideias se conectam ao universo do que vem sendo chamado de *maestria* por autores como Fausto (2008), que no contexto Guajá ganha contornos específicos envolvendo a ideia de *criação* (Garcia 2015).

maneiras, homóloga a outras relações no mundo (Garcia 2015, 2018). Os Awá, ao receberem seus nomes a partir de elementos da natureza como plantas ou animais, estabelecem com estes uma relação de proximidade entre o indivíduo e o ser/coisa que o nomina, sendo, por exemplo, a bacaba uma espécie de *nima* do homem denominado Pinawãxa’a (*Pinawã* ‘bacaba’ + *-xa’a* (sufixo nominal)), que pode ser visto como o seu *jara*, um “ser relacionado a”.

Entre os elementos dessa complexa rede de relações, estão os muitos “céus”, o *iwa*, onde vivem os *karawara*. Justamente neste mundo, que pode ser visitado por algumas pessoas em situações específicas como veremos aqui, humanos e *karawara* se comunicam por meio de uma outra língua (*amõa i’iha* ‘a língua/fala é outra’, literalmente), que possui um léxico diferente daquele da língua cotidiana, a ser melhor detalhado na seção 4.

A própria palavra para ‘humanos’ na língua dos humanos da terra é *awa*, enquanto na língua celeste é *karawara*. Por isso, a tradução de *karawara* como uma “gente do céu”, além de ser tecnicamente correta, aponta para esse esforço de tradução entre as línguas do céu e da terra feito pelos próprios Awa Guajá, como veremos aqui. Posto de outra forma, de acordo com os Awa Guajá, a tradução para *karawara* é simplesmente ‘humano’, porém em outra língua, uma língua falada pelos *awa* que estão no céu; e lá, no falar deles, sua autodenominação é *karawara*. Há todo um esforço das pessoas das aldeias em desvendarem essa comunicação, passando desde as formas de transmissão dessa língua aos mais jovens, até pela participação das mulheres que, também em seus cantos, evocam essa outra língua do céu. Assim, do ponto de vista metodológico de nossa pesquisa, fomos surpreendidos por um exercício de tradução que já era operado pelos Awa Guajá em seu complexo cosmológico – sua ontologia – uma espécie de tradução cultural cósmica praticada cotidianamente entre as pessoas, sem qualquer tipo de restrição aparente.

A língua dos *karawara*, uma vez utilizada pelos humanos, é uma poderosa ferramenta, marcada por uma multiplicidade relacional, operando, por exemplo, no sistema de cura. Dessa forma, os cantos são agentes centrais para trazer conforto ou aplacar a tristeza. Também são utilizados para potencializar a eficácia nas caçadas, uma vez que durante sua preparação, e mesmo em certas situações de ação, se evoca o canto o *karawara* específico que pode ajudar na captura e abate de determinado animal. Além disso, conecta os diferentes mundos, universos diferenciados que compõem todo o sistema cósmico.

(...) Por serem exímios caçadores, e embora vivam no céu (*iwa*), mantêm um trânsito constante com a terra, para onde descem a fim de buscar, basicamente, caça, água, mel e, por vezes, fogo, produtos essenciais ao desenrolar da vida celeste. Possuem uma imagem humana celestial definida: bem adornados com cocares e braceletes (...) cuja prosódia é o canto (*jãnaha*). (...) Em poucas palavras, seriam *eles*, ao mesmo tempo, caçadores e xamãs magníficos. (Garcia 2018:540, grifo nosso)

Outra característica importante para o tema que estamos explorando nesse artigo é a de que essa população celeste pratica uma caça ultra-especializada, isto é, cada *karawara* é um exímio caçador de um único (algumas vezes, mais de um) animal de caça, o que define suas habilidades e suas relações com elementos da flora e da fauna.

O acesso à língua dos *karawara* pelos *awa*, humanos terrestres, ocorre principalmente durante o ritual xamânico de “ida ao céu” (descrito de maneira mais detalhada na seção 3), em que uma espécie de portal que conecta diferentes mundos se abre e um homem alcança esta dimensão celeste onde vivem os *karawara* permitindo que seu corpo seja utilizado como um receptáculo provisório para os *karawara* que descem à terra, cantando e falando. Isso torna possível que os humanos que aqui ficaram, inclusive mulheres e crianças, possam escutá-los e aprender sobre eles e sobre sua maneira específica de se comunicarem. No entanto, esse não é o único contexto em que a comunicação entre os *awa* e os *karawara* acontece. Na verdade, conforme explicamos em trabalhos anteriores:

“É difícil definirmos qual é o estatuto da relação entre *awa* e *karawara*. Diferentes *awa* mantêm contatos com diferentes *karawara*. Alguns sabem mais, e outros, menos. Os velhos são os que podem falar melhor sobre sua relação com os *karawara*, das mulheres e filhos que tiveram no céu e das caçadas em que os *karawara* lhes ajudaram. Neste ponto muita gente concorda: os *karawara* ajudam os humanos, como já mencionei. Se a caça está difícil, um homem pode cantar para pedir ajuda aos *karawara* para a encontrar, o pode inclusive se for uma caçada noturna, de espera, em que o espírito fica junto a seu corpo, pois esses seres só encontram os humanos à noite.” (Garcia 2018:581)

Uma incursão na variedade xamânica da língua Guajá permite-nos ter uma noção, ainda que superficial, das intrincadas relações sociocosmológicas e ecológicas que compõem toda ontologia Awa Guajá. Vale também ressaltar que, diante das constantes mudanças a que estão expostos os Awa Guajá desde o seu processo de contato, há uma crescente preocupação, provinda especialmente dos mais velhos, com a possibilidade de perda das práticas

tradicionais, entre elas as xamânicas. Nesse sentido, este trabalho nasce em diálogo com as próprias comunidades Awa Guajá e no âmbito de um projeto maior que tem como um de seus objetivos registrar e documentar canções que possam contribuir com essas comunidades para a salvaguarda desse patrimônio cultural<sup>5</sup>.

## 2. A língua Guajá cotidiana e suas características tipológicas e discursivas

A língua falada cotidianamente pelos Awa Guajá pertence ao Ramo VIII da família Tupí-Guaraní (Rodrigues 1984/85) e possui, em termos tipológicos, uma quantidade relativa de traços omnipredicativos (ou não configuracionais, a depender do ponto de vista teórico): natureza predicativa dos itens lexicais e marcadores pessoais expressando os argumentos, SNs analisados como adjuntos correferenciais em predicados verbais – todos eles são externos ao SV, sua ordem pode ser determinada pela estrutura informacional, não possuem marcadores de caso e frequentemente estão ausentes (Magalhães, Praça e Cruz 2019).

As partes do discurso com conteúdo lexical podem ser divididas em verbos, nomes e advérbios, sendo verbos e nomes marcados para pessoa. As expressões adverbiais são formadas por advérbios lexicais, sintagmas nominais marcados com caso locativo ou sintagmas posposicionais, esses últimos também marcados para pessoa. Categorias que expressam mudança de valência, como reflexivas e recíprocas, aparecem por meio da morfologia verbal e uma grande classe heterogênea de partículas expressa TAM, fonte de informação, dêixis, posição, direcionalidade entre outras noções gramaticais.

No que se refere às estratégias discursivas que dizem respeito ao tema deste artigo, é importante tratarmos aqui da perspectiva Awá acerca de sua própria autodefinição enquanto um coletivo indígena particular, em oposição a outros povos, e mesmo aos não-indígenas, algo que pode ser ilustrado pela ideia de *awatea*, em que ao nome *awa* ‘gente’ se associa um sufixo *-te*, cuja função é contrastar um grupo de elementos com determinadas características

---

<sup>5</sup> Os documentos serão arquivados no Archive of the Indigenous Languages of Latin America (AILLA) como parte do projeto “Archiving Significant Collections of South American Languages: Multilingual Discourse and Ceremonial Speech”, financiado pelo NSF/NEH via programa Dynamic Language Infrastructure/Documenting Endangered Languages.

consideradas prototípicas com outro de características similares. Assim, *awatea* ‘gente verdadeira/autêntica’ seria usado num contexto discursivo onde se pretende contrastar um grupo de pessoas que, na concepção do falante, seria mais autenticamente representativo do que outro, denominado, por sua vez, apenas como *awa* ‘gente’. Esse importante contraste expresso morfológicamente na língua se apoia em uma perspectiva mais ampla baseada em um gradiente de distâncias sociais formado por uma série de oposições que distinguem, por exemplo, os humanos (*awa*) dos “outros”, como já mencionamos. A ideia de *awatea*, no entanto, tradicionalmente, não é um elemento que promoveria algo como uma identidade de “povo” de maneira diversa; o aspecto *coletivo* aqui é percebido a partir do ponto de vista particular de uma família, uma sessão de aldeia, ou mesmo uma aldeia inteira, em contraste com outras comunidades mais distantes que, por sua vez, também se pensariam enquanto *awatea* em oposição a outras, em um incessante movimento espelhado, mediado por esse jogo de distâncias muito típico dos povos amazônicos.

Esse mesmo jogo em relação às distâncias sociais também pode ser identificado na estratégia discursiva característica dessa língua de centralizar a perspectiva do falante por meio do uso dominante da primeira pessoa do singular, mesmo ao se referirem a elementos pensados como coletivos como, por exemplo, o território compartilhado por um grupo. Nesse sentido a ideia de *harakwaha* ‘meu lugar de estar’ (território), ao enfatizar a 1ª pessoa do singular expressa pelo morfema *ha* (eu/meu) diferencia-se de outras línguas Tupi, que utilizam o “nós” para se referir ao território coletivo<sup>6</sup> (Fausto 2001: 104).

Se nada disso nos permite falar em uma “totalidade” Awa Guajá, ou em algo como um grupo que se concebe enquanto uma unidade. São as formas recentes do contato obrigam as pessoas a se pensarem enquanto um povo indígena, para terem acesso a políticas públicas, na burocracia do estado, incluindo documentos, escola, saúde e todo um conjunto de ações que hoje estão nas aldeias junto com os investimentos (muitas vezes operados de forma caótica) relacionados aos planos de compensação ambiental, em decorrência da duplicação da Estrada de Ferro Carajás. Assim, a construção de um discurso coletivo – mesmo que nascido da urgência do contato e, sobretudo, da intensificação desse processo – é uma prática recente e colocada por esta configuração sociopolítica particular em que os Awa Guajá (e tantos povos

---

<sup>6</sup> Os Parakanã definem “território” como *ore-ka’á* “nossa mata” (Fausto, 2001, p. 104)

indígenas da região) hoje se encontram. Isso se reflete na língua pelo uso raro de morfemas como *aria* ‘nós’, *ari* ‘nosso’ para representar um ponto de vista. Tais contextos sociopolíticos recentes têm obrigado as pessoas a adotarem esse discurso mais “coletivo”, enquanto um “povo Awá Guajá” e, por exemplo, as ideias de “nossa mata” (*arika’a*), “nosso território” (*arirakwa*), com a marca de 1ª pessoa do plural, vem sendo mobilizadas de maneira produtiva. Ainda assim, nas práticas cotidianas, seja em reuniões ou em contexto escolar, mesmo que uma sentença comece a ser elaborada utilizando-se a primeira pessoa do plural (inclusiva ou exclusiva), muito provavelmente ela terminará com o falante se colocando na primeira pessoa do singular.

A fala cotidiana, com todas essas características, é aquela que se usa nas interações conversacionais diárias, nas reuniões internas de conteúdo social e político, nas narrativas de feitos e nas contações de histórias. Na próxima seção descreveremos e ilustraremos a variedade xamânica da língua Guajá e seu contexto de uso.

### 3. A “língua” dos *karawara* e os contextos em que ela se manifesta

Conforme explicado na seção 1, isso que estamos denominando de variedade xamânica da língua Guajá representa a fala dessas imagens primordiais de animais plantas e outros elementos (*karawara*), os seres celestes, e caracteriza-se por conter diferenças, quando comparada à variedade cotidiana, no que se refere à forma de categorizar os referentes, uma vez que se utiliza de itens lexicais e metáforas específicos dessa variedade, e também diferenças linguísticas relacionadas à prosódia, pois a entonação típica da comunicação dos *karawara* é o canto. Nas canções que apresentaremos nesta seção, elencaremos os traços linguísticos que caracterizam a variedade xamânica da língua Guajá como uma manifestação da arte verbal e discutiremos o seu papel na construção do conhecimento e da transmissão cultural dos Awa Guajá. Na seção seguinte, por sua vez, apontaremos a distinção entre esse tipo de discurso e a fala cotidiana com foco na categorização das referências e dos eventos.

Antes disso, é importante esclarecer que, entre os Awá, conforme afirma Garcia (2018:587), parafraseando Viveiros de Castro (1986:530) em relação aos *Mai*<sup>7</sup>, “o canto é ‘o modo de manifestação essencial’ dos

---

7 Os *Mai*, segundo Viveiros de Castro (1986:212), são seres semelhantes aos Araweté que vivem numa dimensão também traduzida como “céu” e possuem características que

*karawara*. Foram os *karawara* que ensinaram a humanidade a cantar. O conteúdo dessas canções versa sobre os inúmeros seres celestes e revelam seus aspectos mais essenciais: do que se alimentam, a maneira como caçam e outros detalhes de sua existência. Até onde sabemos, é possível afirmar que há subtipos de textos-canções que variam a depender do contexto: há aqueles que têm um conteúdo fixo, que seguem uma fórmula memorizada pelos que dominam esse conhecimento e contêm enunciados curtos que são repetidos longamente; e aqueles que mais se parecem com um diálogo, criado numa interação que conecta diferentes dimensões. O primeiro subtipo ocorre tanto em contextos mais controlados, como no ritual de ‘ida ao céu’ (*oho iwape*), planejado e preparado com antecedência, quanto na execução de atividades cotidianas, como cantar à noite para uma criança dormir bem.

No contexto do ritual, que costuma ocorrer quando as chuvas cessam, iniciando entre os meses de junho e julho e realizando-se por todo o verão, os homens adultos, jovens ou velhos, adornados pelas esposas, mães ou irmãs com penas de urubu-rei ou harpia e braceletes de pena de tucano, aproximam sua aparência física à dos *karawara* e cantam, desde o início da noite, enquanto estão sendo preparados, como se invocando com isso a presença dos seres celestes. O ritual pode durar a noite inteira. Gradativamente, um a um, entram na *takaja*, uma cabana de palha construída especificamente para a ocasião com o objetivo de aproximar os mundos e trazer os *karawara* para cantar na terra. Uma vez lá dentro, cantando, disponibilizam seu corpo para a chegada de um *karawara* ao mesmo tempo em que iniciam uma viagem ao céu. O que ocorre é então uma espécie de visita alternada: enquanto os habitantes do céu conseguem descer à terra, o homem *awa* sobe à morada dos *karawara*. Quem sai da *takaja* não é mais um *awa* (gente), mas um *karawara* (gente do céu) que toma um corpo de empréstimo para visitar as pessoas na terra de que sente saudade.

Além dos Awa Guajá, outros povos constroem “tocaias” para a realização de diferentes rituais. Os Asurini do Xingu (Müller 1993), Asurini do Tocantins (Andrade 1992), Aikewara (Calheiros 2014) e Parakanã (Fausto 2001) são exemplos bem documentados. A *takaja* Awá, tal como entre os Parakanã, seria algo como um “aprisionador ou receptáculo de espíritos” (Fausto 2001:281), assim como a transformação do “maracá”, o instrumento sagrado dos Tupinambá. A *takaja* aqui, conforme a analogia

---

podemos entender como próximas à perfeição, uma espécie de super-humanos, muito similares à descrição dos *karawara* pelos Awa Guajá.

de Fausto a partir do material quincentista, pode ser pensada como esse grande objeto atrator e parece operar como um grande instrumento musical, uma grande caixa de ressonância para os *karawara* que descem à Terra para cantar e dançar. Cada *karawara* apresenta especificidades em seus cantos, de modo que todas as pessoas que estão fora da *takaja* sabem exatamente qual deles está em seu interior. E todos descem à *takaja*: onça (*jawara*), papa-mel (*hairara*), jiboia (*majhua*), jacaré (*jakarea*), gavião (*wirahoa*), pererecas (*kapokapoa*), poraquê (*marakya*), dentre outros. Além desses, os *karaia* (não-indígenas) e *kamara* (povos de outras etnias) celestes também descem. Os *karawara* que descem do céu, além de cantar, emitem os sons característicos de seus duplos terrestres, sugerindo que os *karawara* são versões humanas e celestes (isto é, imagens primordiais, ou *duplos*) de animais terrenos. Os Awá dizem que quem emite os rugidos e cantos de animais seriam os “filhos” dos *karawara* que os acompanham à *takaja*, pois esses, por serem crianças, ainda não sabem cantar. Desta forma, é possível ouvir a onça e seu rosnado; o som gutural de porcos; o canto do gavião; e até mesmo um improvável morcego (*arira*) que aqui veio cantar. Uma vez que descem à terra, eles interagem com as mulheres e crianças e por meio das canções, contam suas histórias, falam sobre a saudade de uma Terra e um tempo distantes ou cantam as maravilhas que há no céu. Um dos procedimentos mais comuns dos *karawara* que descem é soprarem os vivos com o ar quente vindo do céu, procedimento que afasta as doenças do corpo das pessoas. Trata-se de um “xamanismo padrão”, conforme define Garcia (2018:612), acessível a todos os homens, e não de um conhecimento especializado (o que não quer dizer que todos tenham o mesmo nível de competência).

Como já mencionado, cada tipo de *karawara* é identificado pela sua dança e seu canto, que lhes são exclusivos. Existem dezenas (talvez centenas) de *karawaras* com especialidades as mais variadas possíveis (cf. Garcia 2010, 2018). Há os mais conhecidos e aqueles que somente os mais velhos e experientes conseguem identificar pela sua maior experiência. Há os que promovem curas de doenças, os que dão conselhos e trazem lembranças, os que melhor sabem a maneira de lidar com os não-indígenas, os que descem à terra apenas para brincar e divertir a comunidade e assim por diante. O papel das mulheres é fundamental: são elas que mais conversam com os seres-espíritos (muitos dos quais as enxergam como “esposas terrenas”) enquanto eles estão na terra. Além disso, é através do seu canto incessante que seu marido, ao iniciar seu retorno do céu, consegue se guiar e encontrar

o caminho de volta à terra, o que, segundo os Awá relatam, não é simples. Pelo contrário, além de ser repleto de dificuldades e barreiras desafiadoras, como, por exemplo, a travessia de um curso de água cheio de jacarés, devido à vastidão do lugar e aos diversos céus que ele visita em sua viagem, seria muito fácil se perder por lá se não fosse o canto das esposas, a voz-guia que permite encontrar o caminho de volta à Terra.

As canções dos *karawara* também são entoadas pelos Awa Guajá em atividades relacionadas à vida cotidiana, como durante uma caçada ou no retorno dela, na confecção de uma flecha, para manifestar alegria ou tristeza, pelo simples prazer de cantar, para mandar recados divertidos numa espécie de brincadeira verbal e mesmo em situações em que algum *karawara* hostil (pois eles também existem) ameaça a integridade física de alguém. Nesse último caso, um outro *karawara* pode ser invocado via canção para atuar na proteção contra a ameaça também vinda do céu. Em grande parte das vezes, a canção representa uma conexão daquela atividade com a especialidade do *karawara* invocado. Podemos citar como exemplo o canto do *karawara* Pu’ua Ky diante do desejo das pessoas em caçar macacos guaribas (capelão). Como explicamos acima, por serem caçadores exclusivos, o conteúdo dos cantos de cada *karawara* se refere às presas que são sua especialidade de caça. O *karawara* Pu’ua Ky seria “a epítome de um caçador de capelães” e por isso, “seu canto é o canto de caça aos capelães” (Garcia 2018:584).

Para ilustrar esse subtipo de canção, apresentamos abaixo a canção que identifica o *karawara* Makaratỹ Jara, uma espécie de “gente pica-pau”, caçadores de tatu-canastra (*Priodontes maximus*). O canto de Makaratỹ é entoado sempre como defesa contra outro *karawara*, denominado Iraparapỹ, um tipo de “gente arco” que é muito hostil com os humanos *awa*, pois não os quer nos patamares celestes, podendo, inclusive, matá-los.

Mamijajape  
 Mamijajape  
 Mamijajape  
 Mamijajape me’ehara jaha  
 Mamijajape  
 Mamijajape  
 Mamijajape  
 Ame iwamutũ ripi  
 iwamutũ ripi  
 Ikwarapahara  
 ikwarapahara



Dessa forma, é importante ressaltar que os humanos da terra cantam a partir da perspectiva dos *karawara*: vestem-se como *karawara* e cantam enquanto tais.

No entanto, não é tão simples descrever a dinâmica que envolve a comunicação entre os mundos por meio da canção. Enquanto os homens Awá empreendem sua viagem ao céu, por exemplo, podem escutar suas esposas cantando da terra, chamando-os de volta. Essa comunicação entre esposas que cantam da terra e homens que as escutam do céu, além de ser uma imagem poética, é metafisicamente complexa, pois os homens podem, só pelo fato de responderem às mulheres, voltar à terra imediatamente, efeito produzido pela própria palavra, como sugerem os Awá (Garcia 2018:606). A arte verbal desse subtipo de canções xamânicas tem como características estéticas a repetição, os cortes abruptos entre as canções e o paralelismo (com 2 pessoas cantando em paralelo, sendo o homem e sua esposa, ou dois ou mais homens ao mesmo tempo, em “diálogo” ou não).

O outro subtipo de discurso xamânico ocorre espontaneamente, desvinculado do ritual ou de atividades cotidianas delimitadas, após um sonho, lembrança ou preocupação, por exemplo. Trata-se de mensagens que os *karawara* querem enviar aos *awa*, como a que o *karawara* Panÿxa’a, um caçador de queixadas, enviou através de uma canção entoada por um homem chamado Kamajrua, alertando que a queimada da floresta causada por não indígenas seria a causa da dificuldade de se encontrar porcos para caçar em regiões mais próximas à aldeia<sup>9</sup>. O vídeo dessa mensagem e sua respectiva tradução encontra-se disponível no seguinte link: <https://youtu.be/xc5CjTyGktU>.

Em determinados contextos, essas mensagens retratam até mesmo um diálogo que está ocorrendo entre os *awa* e os *karawara*. Descobrimos essa modalidade de comunicação com na ocasião em que tivemos acesso à gravação de um idoso “cantarolando” enquanto desempenhava as suas flechas. Ao transcrevermos a canção entoada, com a colaboração de um interlocutor mais jovem, descobrimos que o momento registrado se tratava de um diálogo entre aquele que entoava o canto e um *karawara* que, por meio dele, enviava notícias sobre um grupo de isolados que passava por grande dificuldade numa região distante. Apresentamos a seguir o texto-canção transcrito na íntegra, seguido de sua tradução, na qual identificamos

9 A queimada a que ele se refere na canção foi a causada pela intensa seca associada ao fenômeno El Niño que gerou incêndios florestais de enormes proporções que atingiram a Amazônia em 2015 e 2016. Na TI Caru, suspeitou-se, na época, que parte dos focos de incêndio era resultado da ação humana criminosa de madeireiros.

os interlocutores após cada fala, entre parênteses. Ele representa o diálogo entre o *karawara* Panÿxa’a, o *awa* Wirixia e o *karawara* Takwa Jara, entoado por meio da voz de Wirixia.

– Pixa pe tawa nũ!

Amõtea amyra apo, ty.

Kwaj mĩpe, ty.

Amõ awa imyry karara kata mĩpe nũ.

– Mõ jãni mĩpe wỹ nỹ?

Mõ jãni mĩ ajpo ra’a?

Hajnawỹja u’u ajpo wỹ, ty!

Ihia u’u apo ty.

– Ma’amijaramãja iku kwatete

Ma’amijajamõa kwatete.

– Vejam lá e voltem!

Devem ser outros humanos da terra.

Nossa, estão bem longe!

Outros humanos da terra estão cantando muito forte lá longe. (fala do *karawara* Panÿxa’a)

– Onde eles estão cantando?

Onde será que eles devem estar cantando?

Nossa, eles devem estar tendo relações sexuais com a própria irmã deles!

Nossa, eles devem estar tendo relações sexuais com a própria mãe! (fala do *awa* Wirixia)

– A anta está pertinho.

O porcão está pertinho. (fala do *karawara* Takwa Jara)

Em nossa apresentação escrita do canto, o travessão (–) introduz a fala dos três interlocutores participantes do diálogo. Neste subtipo de fala xamânica não se encontra os padrões de repetição típicos do subtipo descrito anteriormente e o tema versa sobre mensagens que os *kawarawa* querem enviar aos *awa*. No entanto, esse subtipo compartilha com o primeiro a entonação e a dicção característica da comunicação *karawara*. A primeira mensagem é enviada pelo *karawara* Panÿxa’a, que pode ser identificado pela sua maneira específica de cantar. Ele faz um alerta aos Awa Guajá de

que há outros *awa*, isolados, numa região distante na floresta e os encoraja a voltar a esse lugar, para checarem se esses parentes distantes estão bem. Neste momento, na gravação, se escuta a voz de Petua, um jovem que fazia a gravação do canto. Ele pergunta ao fundo, na variedade cotidiana da língua (essa parte não está transcrita na canção acima por não ser parte do canto, mas deixa explícita a natureza dialógica do contexto discursivo):

– *ma'a xa mĩpe ra'a?* ‘o que será que ele viu lá longe?’.

Então, Inamẽxika, esposa de Wirixia, que estava ali perto, responde:

– *amõ awa i'ĩ mĩpe ipe!* ‘são outros Awa Guajá falando longe pra ele (para Panỹxa'a)!’

E então o mesmo *karawara* Panỹxa'a que iniciou a mensagem responde que ele os escudou cantar longe, forte, o que leva os demais a concluírem que eles estão passando por momentos difíceis. A segunda fala, inserida na canção, é a do *awa* Wirixia, um homem velho e experiente, que entoia o canto do início ao fim, emprestando sua voz a todos os interlocutores. Ele se questiona, a partir das informações fornecidas pelo *karawara* Panỹxa'a, onde será que está esse grupo de *awa* isolados. A falta de cônjuges cujo resultado mais nefasto seria o incesto, algo que marca a vida de muitos dos Awá que vivem isolados, e que é motivo de apreensão de todos em relação a eles, surge na canção como um elemento central nas preocupações de Wirixia. Nesta situação fica sugerido que os isolados podem estar tendo relações sexuais com as próprias irmãs, ou mães. É possível identificar que a fala é do *awa* Wirixia, e não de um *karawara*, porque os itens lexicais usados são da variedade cotidiana e não da xamânica. Por exemplo, Wirixia (o humano) faz uso da palavra *jã* para o verbo ‘cantar’, e não *imyry*, como seria o item lexical na língua dos *karawara*. Por fim, quem fecha a canção-diálogo é o *karawara* Takwa Jara, que também pode ser identificado pelo seu cantar característico. Ele entra na interlocução para enviar outra mensagem, aparentemente desconectada da anterior: a de que há antas e porcos queixada por perto. Esse discurso, no entanto, pode indicar que a região que os isolados estão tenha fartura de caça, com antas e queixadas, o que indicaria uma possível caçada bem-sucedida, caso as pessoas das aldeias se dirijam à região onde estão os isolados.

Esse subtipo de discurso xamânico revela ainda mais claramente que as canções *karawara* são, além de expressão de arte verbal, uma ferramenta comunicativa eficaz na conexão entre mundos e conhecimentos, sendo um elo importante inclusive na relação entre os grupos de recente contato e os que se mantêm em situação de isolamento voluntário.

Diante do exposto nesta seção, destacamos o caráter fundamentalmente multifacetado do canto Awa Guajá, que, assim como descrevem Epps e Ramos (2020:1) com relação aos encantamentos Hup, introduz múltiplos eventos performativos, vozes e audiências em contextos rituais e sociais diversos. Conforme afirma Garcia:

“Os cantos podem ou não narrar histórias. Mas, para além disso, de maneira monótona e repetitiva, são a própria comunicação entre céu e Terra; a principal forma de comunicação dos humanos com o *iwa* ‘patamar celeste’. Em um mundo sem plantas cultivadas — e, portanto, sem tabaco, sem alucinógenos, psicotrópicos, e mesmo sem chocalhos —, o canto é o principal entorpecente. É o veículo de comunicação entre humanidade e sobre-humanidade. Cada *karawara* tem sua canção na qual a letra é só mais um detalhe, e a maneira de cantar de cada *karawara* (um canta mais forte, outro mais fraco, por exemplo) é tão importante quanto o conteúdo do canto.” Garcia (2018:589)

Assim, fazendo um paralelo próximo ao que descreve Brabec de Mori (2012:87) em sua análise das canções mágicas Shipibo, durante os eventos performativos, a voz do *karawara* indica que o cantor é uma dessas entidades não *awa*, além de indicar qual *karawara* está se comunicando, embora ele não expresse isso verbalmente. O *awa* se “transforma” em um *karawara*, identificado pelo público por meio de sua voz, a partir de palavras cantadas.

Nos alinhamos aqui com o ponto de vista de Sherzer (2002:90-91) de que o repertório sociolinguístico de qualquer comunidade, sua heteroglossia, pode ser considerado como fonte de criatividade e também deve ser incluído em uma discussão de potencial manifestação de jogos de linguagem e arte verbal. No caso das canções *karawara*, que estabelecem diversas conexões, essa variedade linguística representa uma alternativa às formas convencionais de expressar as coisas, fornecendo informações constantes e contínuas sobre um mundo que só é acessado por essa via comunicativa. O uso de repetição e de um vocabulário especializado, incluindo linguagem figurada, como veremos na próxima seção, além de entonação própria e utilização de um rico aparato técnico vocal, caracteriza a variedade xamânica como uma linguagem especial, poética e de estética singular, diferente da linguagem cotidiana, ainda que às vezes surja e se situe no decorrer de uma situação cotidiana. O canto enquanto ferramenta não pode ser desassociado dos seus elementos artísticos: as características estéticas e utilitárias não só coexistem, mas também promovem a elaboração umas das outras (Epps e Ramos 2020).

#### 4. O discurso xamânico como uma variedade da língua Guajá

Uma vez explicitado o contexto de uso do discurso xamânico, sua estética, performance dos atores envolvidos e seus sentidos, apresentaremos, nessa seção, a partir da análise e de trechos de canções, uma explicitação do conceito de “outra língua/outra fala” expresso pelos Awa Guajá: trata-se, como evidenciaremos mais detalhadamente nesta seção, de uma variedade da língua, uma fala cerimonial que se diferencia da variedade usada nas interações diárias por conter entonação e itens lexicais distintos, além de utilização de figuras de linguagem para representar uma variedade ampla de referentes. Ressaltamos que os trechos que se seguem passaram por duas traduções: a versão original na variedade *karawara* foi primeiramente traduzida para a variedade cotidiana da língua com a colaboração de pessoas mais velhas, contando com a participação mais efetiva de um tradutor, Hajkaramykya, e em seguida foi traduzida para o português, com a colaboração de diversas pessoas.

Em (1), ilustramos um trecho do canto entoado pelo *karawara* Panÿxa’a, traduzido em (2), para a variedade cotidiana da língua Guajá<sup>10</sup>:

|    |                                      |              |            |           |            |
|----|--------------------------------------|--------------|------------|-----------|------------|
| 1. | <i>amõ-te-a</i>                      | <i>amyra</i> | <i>apo</i> | <i>ty</i> | (Karawara) |
|    | outro-AUT-N                          | awá          | DUB        | EXCL      |            |
|    | ‘Devem ser outros humanos da terra!’ |              |            |           |            |

|    |                         |            |            |           |       |
|----|-------------------------|------------|------------|-----------|-------|
| 2. | <i>amõ-te-a</i>         | <i>awa</i> | <i>apo</i> | <i>ty</i> | (Awa) |
|    | outro-AUT-N             | awá        | DUB        | EXCL      |       |
|    | ‘Devem ser outros Awá!’ |            |            |           |       |

É possível observar neste trecho que há uma diferença lexical da denominação para *awa* ‘humanos da terra’. Enquanto, da perspectiva dos *karawara*, os humanos da terra são denominados de *amyra*, na sua autodenominação os Awa Guajá referem-se a si próprios como *awa*, uma diferença no inventário lexical para denominar o mesmo referente nas duas variantes.

O trecho a seguir reforça essa característica: os itens lexicais que denotam ações ‘cantar’ e estados ‘ser.grosso’ são distintos nas duas variedades, e

<sup>10</sup> Identificamos a língua Guajá nos dados a partir das suas distintas variedades: a de uso xamânico (*karawara*) e a de uso cotidiano (*awa*).

as partículas que expressam intensidade (INTS) e adição (ADIT) apresentam variação fonológica. No entanto, a morfologia pessoal no verbo se mantém a mesma, o sufixo de caso locativo utilizado é o mesmo, a ordem dos constituintes é a mesma.

|  |                |                |             |              |            |            |
|--|----------------|----------------|-------------|--------------|------------|------------|
| 3.                                     | <i>Ø-imyry</i> | <i>karara</i>  | <i>kata</i> | <i>mĩ-pe</i> | <i>nũ</i>  | (Karawara) |
|  | 3I-cantar      | ser.<br>grosso | INTS        | longe-LOC    | ADIT       |            |
| ‘Estão cantando muito grosso lá longe’ |                |                |             |              |            |            |
| 4.                                     | <i>Ø-jã</i>    | <i>karanyĩ</i> | <i>katy</i> | <i>mĩ-pe</i> | <i>nyĩ</i> | (Awa)      |
|  | 3I-cantar      | ser.<br>grosso | INTS        | longe-LOC    | ADIT       |            |
| ‘Estão cantando muito grosso lá longe’ |                |                |             |              |            |            |

A tabela a seguir apresenta alguns dos itens lexicais, sejam eles nominais ou verbais, que são expressos de forma suplementar nas duas variedades:

Tabela1: itens lexicais distintos nas duas variedades da língua

| AWA                  | KARAWARA          |                                |
|----------------------|-------------------|--------------------------------|
| <i>awa</i>           | <i>amyra</i>      | ‘humano da terra’              |
| <i>(ha)rimirikoa</i> | <i>(ha)parowa</i> | ‘(minha) esposa’               |
| <i>(ha)ra’yra</i>    | <i>(ha)parowa</i> | ‘(meu) filho’ (filho do homem) |
| <i>takỹna</i>        | <i>iratara</i>    | ‘tucano’                       |
| <i>ma’amijara</i>    | <i>tawamyĩ</i>    | ‘caça/presa’                   |
| <i>karanyĩ</i>       | <i>karara</i>     | ‘ser.grosso/forte’ (na voz)    |
| <i>jã</i>            | <i>imyry</i>      | ‘cantar’                       |
| <i>’u</i>            | <i>me</i>         | ‘comer’                        |
| <i>ika</i>           | <i>me</i>         | ‘matar’                        |
| <i>ika</i>           | <i>muwe</i>       | ‘caçar’                        |

Em um trecho do canto entoado pelos *karawara* chamados Juxa’a Jara (gente espinho-da-palmeira-marajá), outra característica dessa “outra fala” fica evidente:

|                                     |             |              |                   |                   |             |            |
|-------------------------------------|-------------|--------------|-------------------|-------------------|-------------|------------|
| 5.                                  | <i>ira</i>  | <i>r-opy</i> | <i>tawamỹ</i>     | <i>Ø-me-har-a</i> | <i>jaha</i> | (Karawara) |
|                                     | árvore      | LK-dossel    | caça              | LK-comer-NLZR-N   | eu          |            |
| ‘eu sou comedor de caça da mata’    |             |              |                   |                   |             |            |
| 6.                                  | <i>ka’a</i> | <i>wari</i>  | <i>Ø-‘u-har-a</i> | <i>jaha</i>       |             | (Awa)      |
|                                     | mata        | guariba      | LK-comer-NLZR-N   | eu                |             |            |
| ‘eu sou comedor de guariba da mata’ |             |              |                   |                   |             |            |

Além dos itens lexicais distintos (ao invés de *wari* para ‘guariba’, usa-se *tawamỹ*, que é um termo genérico para ‘caça’; ao invés de ‘u para ‘comer’, usa-se *me*), a denominação para ‘mata’, na fala dos *karawara* é um Sintagma Nominal (SN) complexo, *ira ropya*, que apresenta o referente literalmente como ‘dossel das árvores’, ou seja, a cobertura que se forma pelo conjunto das copas das árvores.

Outros itens lexicais, sejam nominais ou verbais, da variedade cotidiana também são substituídos na fala dos *karawara* por expressões metafóricas ou metonímicas desse tipo:

Tabela 2: expressões metafóricas ou metonímicas da variedade xamânica

| AWA              |                  | KARAWARA                    |                                    |
|------------------|------------------|-----------------------------|------------------------------------|
| <i>tapi’ira</i>  | ‘anta’           | <i>ma’amija ramãja</i>      | ‘caça grande’                      |
|                  |                  | <i>ma’amija po ramãja</i>   | ‘caça da mão grande’               |
| <i>arapaha</i>   | ‘veado-mateiro’  | <i>ma’amija rapymukua</i>   | ‘caça de pescoço comprido’         |
| <i>inamũ</i>     | ‘inhambu’        | <i>ira papoa</i>            | ‘pássaro de asa’                   |
| <i>akuxia</i>    | ‘cotia’          | <i>ma’amija rikwa rajua</i> | ‘caça da bunda amarela’            |
| <i>kararuhua</i> | ‘paca’           | <i>ma’amija peremuhã</i>    | ‘caça listrada’                    |
| <i>xahua</i>     | ‘porco queixada’ | <i>ma’amija jamõ muxiri</i> | ‘caça que grunhe e bate os dentes’ |
| <i>hajrara</i>   | ‘papa-mel’       | <i>ma’amija rawaj rara</i>  | ‘caça do rabo grosso’              |
| <i>tamarawã</i>  | ‘tamanduá’       | <i>ma’amija rawaj rara</i>  | ‘caça do rabo grosso’              |
| <i>jawaruhua</i> | ‘onça pintada’   | <i>ma’amija rawỹ pinã</i>   | ‘caça com aparência de pintada’    |

|                      |                      |                           |                                 |
|----------------------|----------------------|---------------------------|---------------------------------|
| <i>jawamaraka'ia</i> | ‘gato maracajá’      | <i>ma'amija rawỹ pinã</i> | ‘caça com aparência de pintada’ |
| <i>ira</i>           | ‘árvore/<br>madeira’ | <i>ira ramãja</i>         | ‘madeira grande’                |
| <i>ka'a</i>          | ‘mata/floresta’      | <i>ira ropya</i>          | ‘dossel das árvores’            |
| <i>jawara</i>        | ‘cachorro’           | <i>kararo'ỹma</i>         | ‘sem valor’                     |

Assim, a denominação para ‘anta’ é *tapi'ira* em *awa*, mas *ma'amija ramãja* em *karawara*, um SN complexo que se refere à anta metaforicamente como ‘caça grande’. Também é possível se referir à anta na variedade xamânica como *ma'amija po ramãja* ‘caça da mão grande’. A denominação para ‘onça’ é *jawaruhua* em *awa*, mas *ma'amija rawỹ pinã* em *karawara*, um outro SN complexo que significa ‘caça com aparência de pintada’. A palavra para ‘cachorro’ em guajá é *jawara*, enquanto em *karawara* é *kararory'ỹma*, que significa ‘desprovido de valor’ e assim por diante.

Já o *hajrara* ‘papa-mel’ (*Eira barbara*) e o *tamarawã* ‘tamanduá-bandeira’ (*Myrmecophaga tridactyla*) são ambos denominados metonimicamente como *ma'a mija rawaj rara* ‘caça do rabo grosso’, assim como *arapaha* ‘veado-mateiro’ é identificado como *ma'a mija rapymukua* ‘caça de pescoço longo’ na variedade xamânica da língua. A metáfora, definida linguisticamente, trata-se de uma figura de linguagem por meio da qual um referente passa a ser referido por um termo descritivo que substitui o nome original que o representa. Conforme sugere Jakobson (1956, 2010), o uso metafórico da linguagem explora os procedimentos de seleção e substituição de palavras ou ideias em termos de semelhança semântica. Para Urban (1939, *apud* Tambiah 1968), a metáfora é um modo de reflexão que possibilita o pensamento abstrato com base em predicação analógica.

A metonímia é outra figura de linguagem que consiste em substituir o nome de um referente pelo nome de um atributo ou parte dele, isto é, ocorre quando a parte representa o todo baseado no princípio da contiguidade (Jakobson 2010). Assim, se uma metáfora é uma estratégia de substituição verbal, a metonímia é uma estratégia de ênfase em uma característica específica. A metáfora e a metonímia, como recursos discursivos, são encontradas em diversas manifestações de arte verbal e não apenas caracteriza o discurso xamânico (Tambiah 1968, Townsley 1993, Mihas 2019), como também contribui para a qualidade artística do texto (Epps e Ramos 2019). Ambos os procedimentos linguísticos, metafórico por meio da substituição, permitindo abstrações, e metonímico, por meio da

construção de um todo orgânico através de detalhes, são extensivamente utilizados na variedade xamânica da língua Guajá. No entanto, há que se investigar mais profundamente se há algum outro propósito na utilização dessas figuras de linguagem, como, por exemplo, obscurecer a comunicação para quem não acessa essa variedade da língua, conforme revelam Epps e Ramos (2019:208) no caso do discurso xamânico dos Hup, ou se constituem uma técnica utilizada para armazenar conhecimento tecnológico vital em uma cultura oral<sup>11</sup>.

O fato é que a variedade xamânica da língua dos Awa Guajá pode ser descrita (nos termos de Hale (1992), na sua descrição da língua cerimonial Damin) mais como um léxico do que como uma língua distinta: enquanto a morfologia e a sintaxe permanecem intactas, a diferença central entre as duas variedades é a substituição dos itens lexicais, sendo que grande parte deles são termos mais genéricos (ou abstratos, conforme Hale (1992)) que acomodam uma gama de conceitos específicos da língua cotidiana.

O que podemos afirmar por hora é que se trata de um código que comunica mensagens, códigos e símbolos, e este código não é acessível a todos da mesma maneira.

Sabendo das diferenças entre os sistemas xamânicos Hup e Guajá, inclusive pela ausência da figura do xamã entre os últimos, sugerimos aqui que, neste *xamanismo sem xamãs*, a arte verbal *karawara* também é um articulador “transversal”, parafraseando Viveiros de Castro (2008), na medida em que conecta diferentes subjetividades e pontos de vista intra e inter-humano, sendo operada de formas distintas por humanos e *karawara*, homens e mulheres, em momentos diferentes da vida, tanto durante o ritual quanto cotidianamente. Para muitos dos Awa Guajá, ajudar na tradução dos cantos é uma tarefa que demanda muita atenção, e pessoas diferentes podem ter interpretações distintas sobre um mesmo trecho. A responsabilidade sobre a interpretação correta dos cantos é sempre remetida aos mais velhos, que são, como afirmam os Awa Guajá, aqueles que mais entendem disso. Assim, se os cantos conectam potências *awa* (humanas) e *karawara*, são os anciãos quem melhor conseguem correlacionar esses cantos e seres, uma vez que, entre outras coisas, conhecem melhor seus códigos e símbolos e são capazes de entender uma linguagem que muitas vezes é confusa,

---

11 No caso dos Awa Guajá, podemos entender a variedade xamânica da língua como um lugar de armazenamento de conhecimento tecnológico vital no sentido de que ela dá acesso, por exemplo, à cura de doenças, a informações sobre locais de caça, situação dos isolados entre outros, trazidas especificamente pelos *kawarawa*.

formada por paralelismos, repetições e alternâncias de pontos de vista, nem sempre acessível a todos. Se, por um lado, não há nesse caso uma diferença de *natureza* daqueles que acessam esses cantos, tal como se apenas xamãs ultra-especializados pudessem conhecer, por outro, a vivência e o *grau* dessa vivência entre as perspectivas humanas e *karawara*, essa que apenas os velhos têm acumulada, surge como um elemento decisivo para definir quem, de fato, melhor detém esse conhecimento.

Por fim, uma outra característica linguística identificada por nós em apenas um item lexical indica a possibilidade de que na variedade dos *karawara* algumas denominações possam ser constituídas por morfemas que guardam uma forma fonológica cristalizada. Em *ma'a mija jape* ‘caça de casco’ identificamos a raiz nominal *jape*, versão antiga da palavra atual *jamekera* ‘casco’ que pode ser atestada apenas em outras línguas da família Tupi-Guarani como o Tupinambá e o Guajajara, já que no Guajá parte das consoantes [p] se tornaram [m]. Isso indica a necessidade de se investigar se há mais casos como esse, em que a variante xamânica conserva formas antigas de morfemas lexicais ou gramaticais.

Tabela 3: item lexical com morfema cristalizado

| AWA             | KARAWARA                             |
|-----------------|--------------------------------------|
| kamixa ‘jabuti’ | <i>ma'amija jape</i> ‘caça de casco’ |

## 5. A diferente categorização do mundo na variedade cotidiana e xamânica da língua Guajá

A categorização, de maneira geral, pode ser entendida como um processo de cognição por meio do qual é possível apreender e conhecer tanto o universo físico exterior como o universo psicológico interior do ser humano, ao passo que permite que o organismo reduza a variação ilimitada que existe no mundo a proporções neurologicamente controláveis. A categorização linguística, então, pode ser entendida como “o modo em que a matéria-prima ontológica torna-se matéria simbólica. E nesse processo, cada língua e cada cultura vai deixar a marca de sua visão de mundo.” (Regúnaga 2012:13). Desde Humboldt, passando por Sapir (1921), Boas (1940) e Worf (1956), e chegando aos teóricos sociocognitivistas, como Taylor (1992), tem sido defendido que cada língua faz a distinção e codificação da realidade com base em suas unidades lexicais, sua organização sintática e suas categorias gramaticais. Essa caracterização linguística não depende apenas das

características que nos rodeiam, mas também intervêm no processo o modo como os humanos produzem suas relações e seus mundos, assim como os processos cognitivos que intervêm na conceituação desse mundo.

Nosso objetivo neste trabalho é primordialmente mostrar que os diferentes mundos que caracterizam os *awa* e os *karawara* podem ser, entre outros aspectos, evidenciados na maneira distinta como as referências são categorizadas nas variantes linguísticas operadas por seus habitantes. Bybee e Moder (1983:267) enfatizam que falantes de uma língua natural formam categorizações de objetos linguísticos da mesma maneira em que formam categorizações de objetos culturais e naturais. Estas categorizações linguísticas constituem, assim como as classificações ontológicas, uma maneira de interpretar a realidade. Considerando que o léxico de diferentes línguas, assim como sua gramática, incorpora um sistema de significados distinto, uma certa interpretação e classificação do universo, entendemos ser possível estender essa análise para diferentes variedades de uma língua, especialmente se estamos considerando variedades entendidas como próprias de seres que habitam dimensões distintas e estabelecem entre si e com os demais elementos do mundo uma complexa rede de relações.

Trata-se, conforme explicitado na seção 1, de um complexo de relações que “atravessa diferentes esferas sociocosmológicas: animais, plantas, espíritos e divindades, todos circulando em múltiplos canais que tanto os ligam aos humanos como os separam destes” (Viveiros de Castro 2002:416) e não de uma projeção no mundo natural de relações terminológicas do universo humano (tal como uma forma de animismo). Assim, a apreensão do mundo é concebida partir das relações entre pessoas, coisas e animais que, como sabemos para a Amazônia, não devem ser reduzidas à humanidade, mas dizem respeito à múltiplas perspectivas relacionadas a um fundo de afinidade potencial (*ibid*).

Passemos novamente à análise dos dados linguísticos que contrapõem as formas de comunicação relacionadas aos Awa Guajá e aos seres celestes, onde está presente justamente esse elemento perspectivo. Um exemplo disso se reflete na variedade cotidiana e xamânica do Guajá em relação aos animais “papa-mel” e “tamanduá”:

Tabela 4: Macrodenominação para ‘papa-mel’ e ‘tamanduá’ na variedade *karawara*

| AWA             |            | KARAWARA   |
|-----------------|------------|--|
| <i>hajrara</i>  | ‘papa-mel’ | <i>ma’amija rawaj rara</i> ‘caça do rabo peludo’ |
| <i>tamanawã</i> | ‘tamanduá’ |  |

As duas espécies, ‘papa-mel’ e ‘tamanduá’, são denominadas de *hajrara* e *tamanawã*, respectivamente, pelos Awa Guajá, na variedade cotidiana da língua, mas há apenas uma denominação para ambos na variedade *karawara*: a expressão metonímica *ma’amija rawaj rara*, que significa ‘caça do rabo peludo’, representando uma visão macroclassificadora com relação à variedade dos humanos terrestres.

O mesmo ocorre com as diferentes espécies de onça, incluindo o gato maracajá:

Tabela 5: Macrodenominação para espécies de felinos na variedade *karawara*

| AWA                  |                 | KARAWARA   |
|----------------------|-----------------|--|
| <i>jawaruhua</i>     | ‘onça pintada’  | <i>ma’amija rawỹ pinã</i><br>‘caça com aparência de pintada’ |
| <i>jawapinỹa</i>     | ‘onça parda’    |  |
| <i>jawamaraka’ia</i> | ‘gato maracajá’ |  |

Qualquer tipo de felino selvagem, seja a ‘onça pintada’, a ‘onça parda’ ou o ‘gato maracajá’, denominados respectivamente pelos *awa* de *jawaruhua*, *jawapinỹa* e *jawamaraka’ia*, têm a mesma denominação na variedade falada pelos *karawara*: *ma’amija rawỹ pinã*, que significa ‘caça com aparência de pintada’.

Relacionando o universo desses “humanos celestes” (*karawara*) com sua maneira de denominar o mundo, é possível entender mais profundamente que, como os *karawara* são o que denominamos caçadores/comedores exclusivos, conforme mencionamos anteriormente (isto é, cada *karawara* só se alimenta de um tipo de animal), os seus atos de fala irão abordar justamente o animal específico que se interessam<sup>12</sup>. O que defendemos

12 Notem que entre os Araweté, os espíritos *Mai*, tal como os *karawara*, aparecem como “comedores” de alimentos exclusivos. E Viveiros de Castro deixa evidente a dificuldade em explicar a quase nunca clara (em suas palavras) “relação entre as divindades ‘comedoras’ e seus alimentos” (Viveiros de Castro 1986:251-252).

aqui é que, se por um lado, a mesma palavra nomeia dois seres, não só de espécies, mas gênero, família e ordens diferentes, associando-os através de sua morfologia na ideia de “caça do rabo peludo”, por outro, dependendo de qual *karawara* esteja produzindo o enunciado, é possível saber de qual animal se trataria, uma vez que, como sabemos, os *karawara* são comedores exclusivos. Por exemplo, se o *karawara* Merowỹ (‘gente-mosca’) se refere a *ma’amija rawaj rara* (‘caça do rabo peludo’), os Awá automaticamente sabem se tratar do *hajrara* ‘papa-mel’, uma vez que o *karawara* Merowỹ só caça e se alimenta esse animal. No entanto, se a mesma denominação é utilizada pelo *karawara* Takwariroxa’a (‘gente folha da taquara’), os Awá sabem que ele está se referindo ao *tamanawã* ‘tamanduá’, pelo mesmo motivo. Da mesma forma, se a palavra genérica *tawamỹ* ‘caça/presa’ aparece na canção entoada pelo *karawara* Juxa’a Jara, caçador exclusivo de guaribas, ela é imediatamente traduzida para a língua Awá como *wari* ‘guariba’, mas passa a ser traduzida como *tapi’ira* ‘anta’ se parecer na canção entoada pelo *karawara* Mukuxa’a, caçador exclusivo de antas. Assim, as diferenças na categorização das referências estariam diretamente relacionadas ao universo diferenciado dos falantes das variedades terrena e celeste da língua Guajá, sendo que as perspectivas internas a cada falante *karawara* também definiriam o sentido exato da palavra.

Os eventos expressos por verbos também retratam a maneira distinta como os sujeitos da terra e do céu enxergam a realidade: ‘comer’ e ‘matar’, que são expressos por diferentes itens lexicais na fala dos Awá, *’u* e *ika*, respectivamente, são ambos expressos, na variedade linguística dos *karawara* pelo mesmo verbo *me*, indicando que para tais humanos, a fonte principal de alimento vem da caça abatida: ‘comedor’ seria correspondente a ‘matador’, no discurso xamânico.

Tabela 6: Macrodenominação para ‘comer’ e ‘matar’ na variedade *karawara*

| AWA             | KARAWARA  |                 |
|-----------------|-----------|-----------------|
| <i>’u / ika</i> | <i>me</i> | ‘comer / matar’ |

Givón (1979) defende que a estrutura do universo conforme a conhecemos nada mais é do que a estrutura da própria cognição e que a investigação dos modos de consciência parecem subjazer a todos os modos de interação: interação com o ambiente, comportamento interpessoal e comunicação. O modo como o organismo humano interpreta seu universo

segue parâmetros fundamentais do nosso mapa cognitivo relacionado ao universo de indivíduos (nomes) e de ações-eventos (verbos), conforme afirma o autor (*ibid*). O que propomos aqui é que, na língua Guajá, há duas variedades linguísticas que retratam uma interpretação do mundo de maneira relativamente distinta, o que pode ser atestado, entre outros aspectos, pela categorização das referências por diferentes itens lexicais e distintas expressões figurativas nas duas variantes. Até mesmo as correspondências conceituais manifestadas na variedade xamânica por meio de metáforas e metonímias não são apenas um substituto da expressão original de um referente, mas a própria perspectiva do falante daquela variedade. Elas descrevem, conforme explicita Mihás (2019) o que os falantes acreditam ser real. Assim, a denominação para ‘mata’ na fala dos *karawara* é, como citamos anteriormente, *ira ropy* ‘dossel das árvores’ e descreve o referente como a cobertura superior da floresta que se forma pelo encontro das copas das árvores. Essa maneira de apresentar o referente se encaixa perfeitamente na perspectiva dos *karawara*, uma vez que a floresta, a partir de uma visão de quem habita o céu, é vista de cima. Há inclusive alguns *karawara*, como Inamëxa’a (gente-pássaro-saurá [*Phoenicircus carnifex*]) e Inamëtyxa’a (gente-pássaro-anambé-azul [*Cotinga cayana*]), que, apesar de serem comedores de tucano, sequer pisam na Terra, pois a consideram extremamente *suja*<sup>13</sup>. A floresta para os *karawara*, esses seres que mal pisam no chão, é uma experiência que ocorre sobretudo desde o alto; por eles, a floresta é vista de cima.

Por fim, o que nossa análise busca explicitar a partir dessa “língua dos *karawara*” também sugere algo como “uma comunicação transversal entre incomunicáveis, um confronto de perspectiva onde a posição de humano está em perpétua disputa” (Viveiros de Castro 2008). A pergunta que se coloca ao debate do perspectivismo, “quem é humano aqui?” (*ibid*), surge como uma reflexão importante em nossa análise que deverá ser melhor investigada. Esse *confronto de perspectivas* é não apenas um elemento central à própria língua, como apontamos na sessão 2, como pela própria *outra fala* dos *awa* e *karawara*. Nesse sentido, o conceito de humanidade aqui “apresenta um sentido eminentemente relacional sendo condição, e não espécie ou essência (Viveiros de Castro 2002: 372-374). Os humanos da terra precisam experimentar a *perspectiva karawara* – sendo que o domínio dessa

---

13 Davi Kopenawa também lembra que os *xapiri* que povoam o universo Yanomami e andam por caminhos de luz, também consideram a Terra suja e nunca pisam no solo, que é repleto de “folhas podres” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 111).

outra língua é elemento central à comunicação – para habitarem também esse outro *oikos*, o céu (*iwa*). Nesta acepção ecológica, portanto (“eto-ecológica”, que não separa o meio das *ações no meio* (Stengers 2018:449; 2021:1), diferentes ecologias (uma terrena e outra celeste) se encontram, e essa é uma das leituras possíveis para a compreensão dessa surpreendente comunicação onde: humanos conversam com espíritos através de uma outra língua, em forma de canto, quando tais espíritos são imagens primordiais de seres da floresta e, talvez, assim como os *xapiri* Yanomami, os *karawara* (por serem elementos da floresta em forma humana e celeste), sejam a própria floresta. E o canto, por consequência, é, entre outras coisas, a tecnologia desenvolvida na relação entre humanos e *karawara* visando uma comunicação com a própria floresta. Cantar *para* e *como* os *karawara* é também falar com a mata. É o índice de uma relação entre humanos da terra e humanos do céu que hoje vem produzindo um tipo de aliança estratégica na própria proteção da floresta e dos isolados como demonstramos no canto acima.

A política Guajá, nesse sentido, é fundamentalmente composta por esse “caráter inseparável das proposições políticas e cosmopolíticas” (Stengers 2018: 443). Trata-se de um desses encontros que incluem na cena política, os espíritos – ou os *karawara*, neste caso específico – que são *duplos* relacionados a animais e plantas da floresta, cuja comunicação com os humanos se dá através do canto, que é a fala xamânica. Resta notar, que esse mesmo canto é executado nas cada vez mais frequentes idas dos Awá às cidades, em encontros e manifestações políticas, para, entre outras coisas, protestar sobre os abusos ou reivindicar a proteção territorial. É *junto* com os *karawara* que eles saem das aldeias. seja para Santa Inês e São Luís no Maranhão, ou Brasília. E aquilo que uma audiência chamaria de canto “tradicional” é, na verdade, a presença dos *karawara* entre as pessoas, justamente nos momentos que os Awá mais precisam deles. Não existe política sem canto, e os Awá tem demonstrado isso.

### Considerações finais

Tal como sugerido por Epps e Ramos (2020:2-3), temos consciência de que entender a performance relacionada ao discurso xamânico quando ele é fragmentado entre múltiplas vozes, arenas e audiências, que podem, por sua vez, ouvir, ou agir diretamente, ou ambos, é um enorme desafio e uma empreitada de longo prazo. Especialmente se, como no caso dos Awa Guajá,

o mundo e a variedade linguística dos *karawara* é melhor compreendido por especialistas que estão desaparecendo, além de pessoas (*awa*) que vivem em um universo ecológico cada vez mais ameaçado, repleto de graves ilícitos, ameaças e violência, tornando particularmente desafiador transcrever esse tipo de discurso, traduzi-lo e interpretá-lo como a instanciação de uma ação xamânica para além das suas qualidades estéticas. O que trouxemos aqui, portanto, é o resultado parcial, alcançado a partir de um conjunto ainda limitado de dados adquiridos no âmbito de um projeto de estudo que está se iniciando. O desafio que se coloca agora para nós é o da parceria. “Andar junto” (*wata pyry*), como os Awa Guajá definem a vida em comunidade – e mesmo os encontros entre as pessoas e os *karawara* próximos, com quem se “anda” – é uma das chaves para esta parceria colaborativa (tanto acadêmica, quanto política) que desenvolvemos com nossos interlocutores e parceiros de pesquisa ao longo dos anos. O presente artigo é um resultado, ainda que preliminar, desse encontro.

### Abreviaturas

|      |                                |
|------|--------------------------------|
| ADIT | partícula aditiva              |
| AUT  | sufixo de autenticidade        |
| DUB  | partícula dubidativa           |
| EXCL | partícula exclamativa          |
| NLZR | sufixo nominalizador           |
| INTS | partícula intensificadora      |
| LK   | prefixo de adjacência (linker) |
| LOC  | sufixo locativo                |
| N    | sufixo nominal                 |

### Referências

- Andrade, Lucia M. M. 1992. O Corpo e os Cosmos: Relações de Gênero e o Sobrenatural entre os Asurini do Tocantins. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Boas, Franz. 1940. Race, Language, and Culture. New York: Macmillan Company.
- Brabec de Mori, B. 2012. About magical singing, sonic perspectives, ambient multinaturs, and the conscious experience. *Indiana* 29, 73-101.
- Bybee, J.L. and Moder, C.L. 1983. Morphological classes as natural categories.

- Language 59, 251-270.
- Calheiros, Orlando. 2014. Aikewara: Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- CONVENÇÃO PARA A GRAFIA DOS NOMES TRIBAIS. (1954). Revista de Antropologia, 2(2), 150–152. <http://www.jstor.org/stable/41616540>.
- Epps, Patience and Danilo P. Ramos. 2019. Hup bi'id id: Shamanic Incantation at the Nexus of Language and Culture. Journal of Linguistic Anthropology. Special edition edited by Anthony Webster and Edward Barrett.
- Epps, Patience and Danilo P. Ramos. 2020. Enactive aesthetics: The poetics of Hup incantation. Journal of Linguistic Anthropology, 30(2), 233–257.
- Fausto, Carlos. 2001. Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp.
- Fausto, Carlos. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. Mana. Estudos de Antropologia Social, 14(2):329-366.
- Garcia, Uirá F. 2010. Karawara: a caça e o mundo dos Awa Guajá. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Garcia, Uirá F. 2018. Crônicas de Caça e Criação. São Paulo: Hedra.
- Garcia, Uirá F. and Magalhães, Marina M. S. 2021. Instituto Socio Ambiental. 2021. Disponível em: Povos indígenas no Brasil (Guajá): <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guajá>. Acesso em 4 de maio de 2021.
- Givón, Talmy. 1979. On Understanding Grammar. New York: Academic Press.
- Hale, Kenneth. 1992. Language endangerment and the human value of linguistic diversity. Language, 68(1), 36-42.
- Jakobson, Roman. 1956. Two aspects of language and two types of aphasic disturbance. In: Fundamentals of language (by) R. Jakobson & M. Halle. The Hague: Mouton.
- Jakobson, Roman. 2010. Linguística e comunicação. Tradução Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. 22. ed. São Paulo: Cultrix.
- Kopenawa, Davi. and Albert, Bruce. 2015. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lima, Tânia Stolze. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo

- em uma cosmologia tupi. In *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2): 21-47.
- Magalhães, Marina and Garcia, Uirá. 2018. “The Categorization of References in the Guaja Language and in the ‘Language’ of the Karawara.” Presented at Amazonicas VII, Baños, Ecuador.
- Magalhães, M., Praça, W., & Cruz, A. da. 2019. Gradação da omnipredicatividade na família Tupi-Guarani. *Forma y Función*, 32(2), 151-189. doi: <http://dx.doi.org/10.15446/fyf.v32n2.80818>
- Mihas, E. 2019. Documenting Ritual Songs: Best Practices for Preserving the Ambiguity of Alto Perene (Arawak) Shamanic Pantsantsi ‘Singing’. *Language Documentation and Conservation*, 13: 197–230.
- Müller, Regina Pólo. 1990. *Os Asuriní do Xingu: história e arte*. Campinas: Ed.Unicamp.
- Regúnaga, María Alejandra. 2012. *Tipología del género en lenguas indígenas de América del Sur*. Bahía Blanca, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional del Sur.
- Rodrigues, Aryon Dall’Igna. 1984/85. *Relações Internas na Família Lingüística Tupi-Guarani*. *Revista de Antropologia*, vol. 27/28, USP, São Paulo.
- Sapir, Edward. 1921. *Language: An introduction to the study of speech*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Sherzer, Joel. 2002. *Speech play and verbal art*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Stengers, Isabelle. 2018. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº69: 442-462.
- Stengers, Isabelle. 2021. “Notas introdutórias sobre uma ecologia de práticas”, In *Artecompostagem* ’21: 09-27.
- Tambiah, Stanley J. 1968. The Magical Power of Words. *Man, New Series* 3 (2): 175–208.
- Taylor, J. R. 1992. *Linguistic categorization. Prototypes in linguistic theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Townsley, G. 1993. Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. *L’Homme*, 126-128: 449–468.

- Urban, Wilbur Marshall. 1939. *Language and reality*. London: Library of Philosophy.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem- e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2008. “Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In Caixeta de Queiroz, Ruben & Nobre, Renarde Freire. *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Whorf, B. L. 1956. *Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Edición de John B. Carroll. Massachusetts, MIT.