

## A construção social de tempo baseado em eventos nas culturas indígenas Awetý, Kamaiurá e Huni Kuĩ

The social construction of event-based time in the Awetý, Kamaiurá and Huni Kuĩ indigenous cultures

Vera da Silva Sinha<sup>1</sup>  
ORCID:0000-0002-8856-2766

Wary Kamaiura Sabino<sup>2</sup>  
ORCID:0009-0004-6767-1447

Joaquim Paulo de Lima Kaxinawa<sup>3</sup>  
ORCID: 0000-0001-9968-784X

DOI: 10.26512/rbla.v16i1.51931

Recebido em janeiro/2024 e aceito em fevereiro/2024

### Resumo:

Nas culturas Huni Kuĩ, Awetý, Kamaiurá, o tempo é concebido em termos de eventos sociais e ambientais; linguisticamente, tal concepção se materializa em palavras e expressões usadas no cotidiano, em atividades e práticas culturais, quando os falantes se referem a fatos que necessitam de marcas temporais, como planejar festas, plantios, colheitas e até a organização de um dia típico qualquer. Nesse contexto, o presente estudo trata de como se dá a lexicalização e a indexação de intervalos de tempo nas línguas e culturas enfocadas, através de um inventário linguístico de marcas temporais relativas aos estágios da vida, divisões do dia e da noite e intervalos sazonais que norteiam a vida social. Para tanto, o texto discorre sobre como o sol, a lua e as estrelas estão inseridos no processo de indexicalização de tempo baseado em eventos; como números, mãos, dedos, nós em uma corda e marcas em madeira são utilizados como indexicalizadores temporais; e como calendários híbridos e outros aspectos culturais representam intervalos de tempo baseados em eventos nessas línguas e culturas.

Palavra-chave: Tempo, Eventos, Língua, Cultura, Cognição.

---

1 Professora Colaboradora no Programa de Pós-graduação em Psicologia do Desenvolvimento e Escolar, Instituto de Psicologia UnB e Pós-doutoranda na Universidade de Bergen e a Universidade de Oxford. Editora Chefe: International Journal of Language and Culture, publicado por John Benjamins Publishing Company. Email: vera.sinha@gmail.com

2 Coordenador do Núcleo Regional de Educação (NRE) e Professor titular nos cursos de professores indígenas no Xingu. Email: warykamayura@gmail.com

3 Professor de língua Hatxa Kuĩ (SEE) e Secretário da Federação do Povo Huni Kuĩ (FEPHAC). Email: joaquimmana@yahoo.com.br

**Abstract:**

The cultures of Huni Kuĩ, Awetý, and Kamaiurá conceive of time in terms of social and environmental events. This conceptualization is expressed through words and expressions that are used in everyday life, cultural activities, and practices. These expressions are used when speakers refer to facts that require time marking, such as planning festivals, planting, harvesting, and organizing a typical day. The present study examines how time intervals are lexicalized and indexed in these languages and cultures. It focuses on a linguistic inventory of temporal intervals and landmarks related to life stages, divisions of day and night, and seasonal intervals that guide social life. The article discusses how the sun, moon, and stars are foundational for indexing event-based time intervals. It also explores the use of numbers, hands, fingers, knots in a rope, and marks on wood as temporal indices. Finally, it discusses how hybrid calendars and other cultural artifacts represent time intervals based on events in these languages and cultures.

Keywords: Time, Events, Language, Culture, Cognition

## **1 Introdução**

Este trabalho é uma continuidade de estudos anteriores (Sinha et al. 2011; Silva Sinha et al. 2012; Sampaio et al. 2016), em que desenvolvemos um estudo similar, envolvendo a concepção de tempo baseado em eventos na língua e na cultura Amondawa; agora, enfocamos essa temática considerando as línguas e culturas dos povos Huni Kuĩ, Awetý, Kamaiurá. Nessas línguas, a concepção de tempo baseado em eventos se materializa em palavras e expressões usadas pelos falantes no cotidiano (Silva Sinha 2018, 2019).

Neste texto, apresentamos e discutimos como esses termos são constituídos e utilizados pelos falantes, em suas atividades e práticas culturais, quando se referem a fatos e acontecimentos que necessitam de marcas temporais. É importante mencionar que o calendário e as horas marcadas no relógio não são artefatos tradicionais para essas comunidades e não há tradução lexical equivalente ao termo “tempo”. Termos para dias da semana, meses do ano, ano, mês ou semana são inexistentes nessas línguas. Desse modo, os falantes utilizam outros recursos linguísticos para referenciar relações temporais.

O evento é algo que acontece ou ocorre no ambiente social ou na natureza. A principal característica do tempo baseado em eventos é o próprio evento, como, por exemplo, os estágios da vida, intervalos do dia e da noite e os intervalos sazonais, época da chuva e da seca. A duração dos intervalos baseados em eventos não é medida numérica e precisamente, como fazemos

em tempo métrico (um mês, dois meses, vinte horas, etc.). Porém, isso não significa que esses povos possuem “culturas sem tempo”; pelo contrário, os conceitos de tempo com base em eventos configuram a base de um mundo bem complexo e tradicional, que caracteriza os povos da Amazônia e do Xingu.

Nessas culturas, há práticas em que se utiliza uma espécie de ‘contagem’ que indica a finalização dos eventos, mas isso não tem base em nenhum sistema de calendário ou de medidas baseadas em horas do relógio, como minutos, segundos etc. As práticas são baseadas em atividades e a completa finalização do processo ou da ação do evento; ao se considerar uma atividade/evento, o importante é a completude da ação e não a temporalidade, com *tempo per se*. Vale esclarecer que esses povos indígenas não estão/são alheios a outros sistemas temporais; todos são familiarizadas com os conceitos do calendário gregoriano de horas representadas pelo uso do relógio, da mesma forma como são expressos na língua portuguesa, mas essas expressões temporais são empréstimos linguísticos. Tais empréstimos resultaram em intervalos de tempo/calendário, o que, aliado aos intervalos de tempo tradicionais baseados em eventos, originou os chamados calendários híbridos, aos quais denominamos *artefatos cognitivos híbridos*.

Considerando o exposto, neste trabalho, descrevemos como se dá a lexicalização e a indexação de intervalos de tempo e marcas temporais nos estágios da vida, divisões do dia e da noite e intervalos sazonais dessas culturas; como o sol, a lua e as estrelas estão inseridos na indexicalização de tempo baseado em eventos; como números, mãos, dedos, nós em uma corda e marcas em madeiras são utilizados como indexicalizadores temporais; como calendários híbridos e outros aspectos culturais representam intervalos de tempo baseados em eventos em Huni Kuĩ, Awetý e Kamaiurá.

## **2 Sobre os povos Awetý, Kamaiurá e Huni Kuĩ**

Os Awetý (também conhecidos como Awetí, Awytyza, Enumaniá, Anumaniá, Auetõ) residem no centro do Alto Xingu, no Parque Nacional do Xingu, no estado do Mato Grosso. Falam a língua Awetý (considerada ameaçada, cf. <https://www.ethnologue.com/language/awe/>), uma língua Tupi isolada. As línguas Tupi mais próximas são as da Família Tupi-Guarani, a maior família do Tronco Tupi (Rodrigues and Cabral 2012). A população é de cerca de 365 pessoas, que vivem em cinco aldeias distintas: Aldeia Awetý, Aldeia São Jorge, Aldeia Saidão/Fumaça, Aldeia Mirassol

e Aldeia Nyarazul (Sabino 2016; Silva Sinha 2018). Todos os habitantes falam a língua Awetý e muitos deles falam também outras línguas, como Kamaiurá, Waura e Português.

Como qualquer outra comunidade indígena no Brasil, os Awetý ainda lutam pelo seu direito de existir e pela preservação de sua língua e cultura. O povo Awetý, hoje, é o resultado de uma fusão de dois grupos: o Enumaniá (também conhecido como Enumaniah, Anumaniá) e o “verdadeiro Awetý”. Muitos Awetý acreditam que o “verdadeiro Awetý” desapareceu depois de muitas disputas sobre terra, relacionamentos matrimoniais e muitos outros conflitos entre os dois grupos. Como resultado desses conflitos, os “verdadeiros Awetý” e Enumaniá se tornaram um grupo, hoje conhecido como Awetý (Sabino 2016, 18–19).

Os Kamaiurá (também conhecidos como Camaiura, Kamaiurá, Kamayirá) vivem no Parque do Alto Xingu. A língua Kamaiurá (considerada vigorosa; ver Ethnologue <https://www.ethnologue.com/language/kay>) pertence à família Tupi-Guarani. Todos falam Kamaiurá e outras línguas, inclusive o Português. A população é de cerca de 650 pessoas, que vivem em duas aldeias: Ipawu e Morená. Segundo a história dos Kamaiurá, esses indígenas faziam parte de um grupo maior, que vivia em outro lugar, antes de migrarem para o Alto Xingu. Após o contato com os não indígenas, o medo de conflitos e guerras levou muitas famílias Kamaiurá a fugir de sua antiga vila. Aqueles que saíram da antiga vila deslocaram ao longo de um grande rio e depois o grupo restante tentou seguir a primeira migração, seguindo por um caminho diferente, chamado “caminho da anta”. Junto com os Kamaiurá, havia outra comunidade vizinha, chamada Waura, que também saiu e seguiu na mesma direção. Como resultado dessa fuga, o povo Kamaiurá chegou ao Xingu e escolheu morar junto a um grande lago, chamado Ypawu, porque nesse local havia menos mosquitos e a lagoa é sagrada (Kamaiwrá 2010, 10; 2015).

Os Huni Kuĩ são também conhecidos como Kaxinawá, Kaxinawá, Caxinawá, Juni Kuĩn, Kaxinauá, Kaxinawá, Kaxynawa, no entanto, preferem ser denominados Huni Kuĩ, o que significa, na tradução literal, “humanos verdadeiros”. Eles falam a língua Hãtxa Kuĩ, também conhecida como Cashinahua/Kashinawa/Kaxinawa do rio Ibaçu. Todos os povos Pano se autodenominam como pertencentes à Família Kuĩ: Huni kuĩ, Unu kuĩ, Noke kuĩ, Huni kunĩ. As outras línguas faladas pelos Huni Kuĩ são: Espanhol, Português e outras línguas indígenas (Kaxinawa 2011; 2014).

Os Huni Kuĩ vivem no Brasil e no Peru. No estado do Acre, o povo conta com uma população com mais de 14.000 pessoas, distribuídas em cinco diferentes municípios<sup>4</sup>.

Aqui pretendemos contribuir para uma maior compreensão de como esses povos expressam suas relações temporais de acordo com seu mundo e suas práticas culturais, refutando a abordagem universalista de que a concepção de tempo métrico e espacial é comum a todas as culturas; essa concepção tem por base o modelo métrico existente em culturas ocidentais, principalmente na língua e na cultura de povos que falam Inglês. Os intervalos de tempo baseado em eventos aqui descritos contribuem para uma discussão mais centrada na concepção de tempo baseada em práticas culturais dos povos indígenas brasileiros.

### 3 Os intervalos de tempo baseado em eventos

#### 3.1 Estágios de vida

Assim como os Amondawa, os Kamaiurá, Awetý e Huni Kuĩ não contam idades em termos de anos ou meses, haja vista que não associam a passagem de tempo a medidas numéricas. De fato, a maioria das línguas amazônicas possui sistemas numéricos com termos distintos para ‘um’ e ‘dois’ e essas palavras podem ser combinadas, permitindo a contagem de até ‘três’, ‘quatro’, ‘cinco’ ou mais, com base em um processo de composição, justaposição, aglutinação ou reduplicação (Silva Sinha, Sampaio, and Sinha 2017; Silva Sinha 2019). No entanto, esses números e medidas não são usados para medir a vida em aniversários e idades e/ou quantidade de dias, semanas, meses e anos. A vida é considerada como um processo de aprendizado pontuado por diferentes estágios da vida. Esses estágios devem ser pensados como categorias de *status* social, não como pontos específicos distribuídos em uma linha temporal.

Os estágios de vida levam em consideração os índices relacionados a mudanças biológicas, aprendizado e acúmulo de conhecimentos. O que determina o estágio e o momento da vida é o papel social que cada indivíduo desempenha ao longo de sua vida. Cada estágio da vida requer um certo tipo de conhecimento, aprendizado e responsabilidades sociais apropriadas e necessárias. As transições entre os estágios podem

---

<sup>4</sup> Informações dos dados populacionais foram coletadas pelos representantes das cinco regiões (Tarauacá, Jordão, Feijó, Marechal Taumaturgo e Santa Rosa) em 2018.

envolver ritos de passagem e aprendizados adquiridos durante o processo de ritualização. Entretanto, o conhecimento associado a uma categoria de estágio da vida não é estritamente demarcado. O conhecimento de cada estágio pode ser adquirido nos estágios anteriores. Por exemplo, se tiver adquirido conhecimento e responsabilidade de “adultos” (aprendeu a ser pescador qualificado ou assumiu responsabilidades domésticas, com um nível de conhecimento reconhecido por toda a comunidade), um jovem será considerado e respeitado como um adulto, pelo menos a esse respeito, mas continuando a ser um jovem inserido em um determinado estágio de vida.

Os estágios da vida também são caracterizados por mudanças físicas e biológicas, por exemplo: uma menina será considerada uma pessoa totalmente responsável após sua primeira menstruação, momento em que cumprirá o rito de passagem no qual adquirirá os conhecimentos e as habilidades de uma mulher adulta; da mesma forma, o menino, após os primeiros sinais da puberdade (ex. mudança de voz), terá seu rito de passagem. Cada comunidade possui rituais próprios, com diferentes ritos e duração. Como as fases da vida nessas comunidades não são baseadas na idade, uma menina muito “jovem” (em nossos termos) casada é considerada uma adulta, mas uma mulher mais velha, que nunca se casou ou teve filhos, ainda será considerada e tratada como uma jovem, a menos que os sinais biológicos do envelhecimento sejam muito evidentes. Na sociedade ocidental, ser criança, jovem, adulto ou velho tem como foco a idade das pessoas; nessas culturas, porém, os estágios da vida têm como foco as habilidades, os conhecimentos e o aprendizado que cada pessoa adquiriu, bem como o papel social que desempenha na comunidade.

Os estágios da vida em Huni Kuĩ, Awetý, Kamaiurá empregam princípios de conceitualização semelhantes: utilizam conhecimento, habilidade e sinais de envelhecimento biológico (mudanças de voz, menstruação, rugas, posturas, mudanças da cor de cabelo), de acordo com o gênero dos indivíduos. Todas as categorias de cada cultura apresentam claras semelhanças. Amondawa, Awetý e Kamaiurá são comunidades pertencentes ao Tronco linguístico Tupi e apresentam semelhanças linguísticas e culturais, mas essa semelhança na conceitualização dos estágios de vida também é observada na cultura Huni Kuĩ, que pertence ao grupo Pano e está localizada geograficamente bem distante. Além disso, todas essas culturas utilizam atributos metonímicos biológicos (rugos, retração do corpo, sexualidade, voz cortante, menstruação) e conhecimento (conhecimentos específicos para cada gênero, feminino e masculino) e habilidades (“olhos vivos/ atentos”) que fazem parte do nome dado para cada estágio.

Cabe esclarecer que os estágios de vidas não estão claramente distinguidos em termos de idade/estágio e não têm duração fixa. A vida não é vista como progressão em uma linha temporal, mas como uma sequência diferenciada de estados de ser e saber. Em Amondawa, os nomes próprios pessoais mudam ao longo da vida (Silva Sinha et al. 2012; Silva Sinha 2019) (Silva Sinha *et al.*, 2012, Silva Sinha, 2019). Essa prática onomástica constitui um sistema distinto do tempo, baseado em princípios essencialmente idênticos de classificação dos estágios da vida em Kamaiurá, Awetý e Huni Kuĩ. Para melhor visualização, os estágios de vida de cada comunidade estão sistematizados nos Quadros 1 a 3, a seguir:

**Quadro 1** - Estágios de vida em Huni Kuĩ

Feminino	Masculino
<i>Baku ixta</i> (recém-nascido humano)	<i>Shuku</i> (animal recém-nascido) Para alguns povos Kuĩ, esse nome também é utilizado para recém-nascidos (como <i>Bake ixta</i> em Huni Kuĩ).
<i>Umã</i> (nome genérico de criança masculina e feminino)	
<i>Bake ixta ewa</i> (nome genérico para criança crescida, para masculino e feminino)	
<i>Txipax</i> (“fogo quente” – adolescente, que começa a ter seio, trabalha e sabe fazer tudo e já menstrua, apto para casamento)	<i>Beruna</i> (“olho vivo” - adolescente quando ele está apto para trabalhar e assumir uma família).
<i>Aibu ewa</i> (mulher adulta)	<i>Huni ewa</i> (crescido... quando já casado tem família e quando não tem mulher ou não é casado tem reponsabilidades de fazer tarefas na comunidade)
<i>Yushabu</i> (mulher com netos)	<i>Mestbu</i> (“enrugar” - velho humano, quando começa a ter netos já é considerado velho)
<i>Ikayushã</i> (bem enrugada, idosa, não trabalha mais)	<i>Ikameste</i> (bem enrugado, que não trabalha mais)

Fonte: Elaborado por Silva Sinha e Joaquim Kaxinawa.

**Quadro 2 - Estágios da vida em Awetý**

<b>Feminino</b>	<b>Masculino</b>
<i>Kuña kyt</i> (menina recém-nascida)	<i>Kamino 'at</i> (menino recém-nascido)
<i>Tonti</i> (menina)	<i>Pi'a</i> (menino)
<i>Kapia'jyt</i> (moça nova)	<i>Kamino at raiwyt</i> (jovem mudando a voz)
<i>Kujaperyt</i> (moça grande, moça veterana, não casada ainda)	<i>Komino at peryt</i> (jovem não casado ainda dependente dos pais)
<i>Aripi</i> (Mulher casada, com filhos e netos)	<i>Myrã</i> (homem velho no geral, com filhos e netos)
<i>Aripi'jyt</i> (mulher baixa, enrugada e velhinha)	<i>Myrã jyt</i> (homem velhinho, corcunda, enrugado)

Fonte: Elaborado por Silva Sinha e Wari Awetý Kamayurá.

**Quadro 3 - Estágios da vida em Kamaiurá**

<b>Feminino</b>	<b>Masculino</b>
<i>Kujã-taimet</i> (menina recém-nascida)	<i>Kunu 'um</i> (menino recém-nascido)
<i>Ta'yi</i> (menina)	<i>Pi'a</i> (menino)
<i>Pitang</i> (criança)	
<i>Kujã-muku</i> (mulher moça crescendo)	<i>Awowajá</i> (jovem mudando a voz)
<i>Kujãyman</i> (Mulher moça não casada)	<i>Yman awawuja</i> (jovem no geral, não casado, dependente dos pais)
<i>Matyt</i> (mulher casada, com filhos e netos)	<i>Myrã</i> (homem velho em geral, com netos)
<i>Matyri</i> (mulher baixa, enrugada e velhinha)	<i>Myrã'i</i> (homem velhinho, corcunda, enrugado)

Fonte: Elaborado por Silva Sinha e Wari Awetý Kamayurá.

### 3.2. Intervalos de tempo do dia e da noite

O tempo baseado em eventos é indexicalizado por eventos que ocorrem no meio ambiente e eventos sociais. Os intervalos de tempo baseados em eventos em Huni Kuĩ, Awetý e Kamaiurá (Ramos 2010) são baseados em - e seus nomes derivam de - eventos naturais diurnos e sazonais, no meio ambiente (luz do dia, nível da água, brisa, intensidade da luz solar etc.), nos

movimentos e posições do sol e da lua e constelações de estrelas, além de atividades sociais normalizadas, como quando se realizar a prática do Huka-huka<sup>5</sup> ou momentos específicos de ir para a roça. Embora muitas culturas conceitualizem o tempo ciclicamente (e os eventos naturais ‘objetivamente’ ocorrem de forma cíclica), nessas línguas e culturas isso não acontece, haja vista que eventos são acontecimentos que ocorrem em relação ao tempo do enunciado ou em relação a outros acontecimentos, mas cada acontecimento é pensado como uma instância única de uma determinada categoria de intervalo de tempo baseado em eventos. No entanto, hoje em dia, os conceitos cíclicos da língua portuguesa também são incorporados na língua (empréstimos) pelos membros da comunidade, para produzir artefatos cognitivos culturalmente híbridos, como o calendário híbrido.

A posição do sol e o aparecimento de constelações indicam o período ou o ‘momento apropriado’ para realizarem atividades sociais convencionalmente estabelecidas. A posição do sol é, portanto, um marcador que indexicaliza um intervalo de tempo específico, cujo nome é originado pela posição do sol, pela presença de luz ou por uma atividade convencionalmente associada. Tradicionalmente, esses intervalos têm a conotação de que, naquela posição do sol, as pessoas habitualmente se envolvem em determinadas atividades. No entanto, esses são intervalos de tempo verdadeiros, distintos da atividade real, porque o nome do intervalo não implica que a atividade esteja realmente ocorrendo. Além disso, mesmo os rótulos temporais que se referem à posição do sol não estão, na verdade, se referindo a pontos exatos no tempo, mas também a intervalos. Os limites entre os intervalos não são exatos, pois são baseados em eventos e não momentos métricos. Da mesma forma, os ‘acontecimentos’ ambientais também motivam os nomes dos intervalos de tempo baseado em eventos e servem como índices que marcam a ocorrência de um determinado evento, que é nomeado com base na atividade social específica.

Os marcadores indexicais ambientais identificados incluem: a luz do dia, a ausência de luz, as sombras, a escuridão, a intensidade da luz solar no corpo, a posição e o movimento do sol, a forma, a cor e o tamanho da lua e sua aparência, as constelações, o nível da água, a brisa do ar, os cantos dos pássaros, o som dos macacos, específico da região, o som das cigarras, o amadurecimento dos frutos da floresta, o movimento dos animais. Todos esses índices, que dão origem aos intervalos de tempo baseados em eventos

---

5 Huka-huka é uma luta tradicional comum para todos os povos do Xingu.

ligados a ocorrências do meio ambiente, atividades sociais e suas normas de ocorrência formam conceitos temporais nessas culturas.

As partes do dia e da noite são indexadas e também nominadas pelo sol, a luz do dia, a escuridão, a lua e atividades sociais. Porém, há outros índices (indexicalizadores), baseados no comportamento de alguns animais, também utilizados como marcos temporais e eventos climáticos iminentes nessas culturas. Por exemplo, em Kamaiurá, quando o pássaro *Yrywu 'ajang* canta, indica que é madrugada e é a hora de levantar; o mesmo ocorre com outros pássaros, como o *Muruwiri* e o *Ykyju*. No entanto, é importante observar que esses índices variam de estação para estação. Dependerá da estação do ano para que esses pássaros, que nunca cantam juntos, apareçam e cantem.

Em Huni Kuĩ, uma espécie de macaco e outros vários cantos de pássaros também configuram índices (sinais) para o amanhecer. Por exemplo, quando o macaco *Hu* (Guariba) canta e os pássaros *Hasin* e *Kebu* começam a cantar, isso indica que a luz do dia está chegando e todos na aldeia se levantam. Além disso, se o macaco *Hu* estiver cantando em qualquer outro momento do dia, isso indica que a chuva está chegando. Todos esses índices comportamentais dos animais são amplamente difundidos na cultura local e também conhecidos pela população local não indígena na Amazônia.

Para melhor ilustrar, apresentamos alguns exemplos nos Quadros 4 a 6:

**Quadro 4** - Intervalos do dia e da noite em Huni Kuĩ

Pena kemaia quase de manhã; perto de amanhecer	<i>Penai</i> quase de manhã; antes de amanhecer	<i>Pena tima</i> quase luz; cedo	<i>hutima</i> manhã	<i>hutima txakama</i> manhã; tarde da manhã
<i>Raya ibu</i> momento de trabalho na roça		<i>Niwe raya ibu be ika-ya</i> vento bom de trabalhar na roça		
Bar kaya txakama o sol está indo; retorno da roça	<i>Bari ni manã nabi raka tan-aya</i> o sol está inclinando, quase no topo; quase meio dia		<i>Bari manã nabi raka</i> o sol está deitado, no meio da cabeça; meio dia	
<i>Bari-ã kapu-kea</i> o sol está virando início da tarde	<i>Bari tãkeshkã kain-aya</i> o sol está do lado do rosto; tarde		<i>Bari kaya</i> o sol está indo; tardezinha	<i>Bari rua</i> O sol está refletindo; fim do dia

<i>Bari mexu-aya</i> sol está escuro; escurecendo	<i>Bari-hiki</i> o sol entrou	<i>Mxu tai</i> começo da noite	<i>Yame napũ</i> metade ? meia noite
--	----------------------------------	-----------------------------------	--

Fonte: Elaborado por Silva Sinha e Joaquim Kaxinawa.

#### Quadro 5 - Intervalos do dia e da noite em Awetý

<i>Ko'e-pywó</i> dentro da manhã	<i>Moite-wene</i> já amanheceu	<i>Moite-ting</i> cedinho	<i>Ko'em putsuat</i> prestes a amanhecer
<i>Ko'em moko tuwo</i> quando é manhã	<i>Ko'em-peju</i> pela manhã	<i>Ko'em</i> de manhã	<i>Kwara o-tem</i> o sol saiu
<i>Apo-me</i> dia			
<i>Ko ky-tsaput aipok</i> vem da roça	<i>Ko tsaput aipoko apo</i> todos retornam da roça		
<i>Apytet tsoat</i> quase no meio da cabeça (o sol); quase meio-dia		<i>Apyter-ype kwar-up</i> o sol está em cima da cabeça; meio-dia	
<i>Kwat o'awaj-eju</i> o sol está começando a inclinarse; o início da tarde	<i>Towa'-apitu tsarywo</i> rosto -luta quase quase momento do <i>huka-huka</i>		
<i>Towa'-apitu tsoat uwy'rype katu</i> rosto – luta quase embaixo bom depois do <i>huka-huka</i> “hora”			
<i>Ka'a-ju</i> Começando a se amoitar (o sol); tarde da tarde	<i>Ka'a-peti</i> moita- superfície bem de tardezinha	<i>Ok apo</i> Em cima da casa (o sol); o sol se põe	<i>Ote-w-eju</i> Começando a sumir (o sol); o sol sumiu
<i>Taty-kym moko-tu</i> a lua está escura; noite	<i>Taty-puku</i> lua-grande tarde da noite	<i>Apytapyte-zan</i> metade-TRANSL metade da noite	

Fonte: Elaborado por Silva Sinha e Wari Awetý Kamayurá.

**Quadro 6 - Intervalos do dia e da noite em Kamaiurá**

<i>Ara pota koyt</i> quase dia; quase dia/amanhecer	<i>Ara ohom</i> O dia está clareando.	<i>Arimé koyt</i> dia claro	<i>Kuema mué</i> manhã quando cedo (manhã)
<i>Jaiweté</i> bem cedo			
<i>Ko-pe-wara</i> o que estava na roça	<i>Apyter-uwaj ipota koyt</i> quase na metade da cabeça (o sol); quase meio-dia		<i>Apyter uwaj</i> Em cima da cabeça (o sol); meio-dia
<i>W-erro -aparap</i> (o sol) está inclinando; depois de meio dia			
<i>Kaa-ruk amue</i> (o sol) se põe na mata; de tarde	<i>Kaa ruk kóyt</i> é tarde, tem sobra na mata		<i>Kwara itse</i> o sol entrou
<i>Ypy-tunim</i> começando a ficar escuro; início da noite		<i>Ypy -pipaw-amue</i> quando o silêncio inicia; tarde da noite	
<i>Ypy ajei ipota kóyt</i> quase a metade da noite se foi; é noite		<i>Ypy ajei</i> início metade; já foi a metade da noite	

Fonte: Elaborado por Silva Sinha e Wari Awetý Kamayurá.

### 3.3. Época da chuva e da seca e suas categorizações intervalares baseados em eventos

O Parque Nacional do Xingu (onde vivem os Kamaiurá e Awetý) e a bacia amazônica (onde vivem os Huni Kuĩ) se localizam nos trópicos e na região amazônica do Brasil, em que há duas estações: a seca e a chuvosa. Assim como os Amondawa caracterizam essas estações como a época da chuva e do sol e cada época tem suas subdivisões (Silva Sinha et al. 2012), o mesmo se aplica para os Kamaiurá, Awetý e Huni Kuĩ, que possuem categorias para estação seca e estação chuvosa (verão e inverno). Os marcadores indexicais para essas categorias são o sol, a intensidade da luz solar e o nível da água nos rios, a intensidade das chuvas e o frescor do ar (brisa).

É importante observar que a categorização de intervalos sazonais baseados em eventos que fazem referência ao sol e à chuva (e aos níveis de

água nos rios) é comum a muitas outras culturas (V. F. Cardoso 2008; W. T. Cardoso 2007; Severino Filho 2015; Tapirapé and Leão 2017). No entanto, há diferenças na fonte de indexicalização de cada cultura e língua. Em cada caso, essas fontes estão relacionadas às condições ambientais específicas da localidade em que a comunidade vive e, em cada idioma, eventos ou acontecimentos específicos indexam os intervalos de tempo sazonais. Em Awetý e Kamaiurá, por exemplo, em termos sazonais, além do índice do nível da água, há uma referência à ‘brisa fresca’ e à sensação de frio: *Jo’ykype* (Awetý) e *iro’ytsanga* (Kamaiurá) significam ‘brisa fresca’, que é um índice da estação das chuvas.

Também em Huni Kuĩ, a chuva, o nível da água, o sol e a intensidade do calor e da luz são a base da indexicalização sazonal. No entanto, há uma referência ao ‘espanto’ ou ‘surpresa’ no início das estações chuvosa e seca: o termo *berukuĩ* significa, literalmente, ‘surpresa, espanto’. Essa categorização não faz referência à atividade, mas à maneira como as pessoas percebem o início da queda da chuva na estação chuvosa e o início do calor do sol na estação seca.

O comportamento animal também marca as mudanças sazonais e as atividades associadas. Por exemplo, em Kamaiurá, o início do som *Kuarai Jumi’ã* (cigarra) significa a estação seca, indicando que os rios estão secando e haverá muito peixe para pescar. Vejamos alguns exemplos nos Quadros 7 a 9, a seguir:

**Quadro 7** - Intervalos sazonais da época da chuva e do sol em Huni Kuĩ

<i>Ui-yã</i> Está chovendo	<i>Ui-yã tae-i</i> o começo da chuva	<i>Ui berukuĩ</i> chuva medo/susto a chuva chegou e [dar susto]
<i>Ui napumã</i> chuva forte; a chuva está forte	<i>Ui-yã reske-aya</i> a chuva acabou	
<i>Bari-ã</i> é sol; verão	<i>Bari-ã tae-i</i> início do sol começo do verão	<i>Bari-ã berukuĩ</i> Sol-é medo/susto o sol chegou e [dar susto]
<i>Bari-ã napumã</i> o sol é forte o verão é forte	<i>Bari-ã reske-aya</i> o sol terminou o verão acabou	

Fonte: Elaborado por Silva Sinha e Joaquim Kaxinawa.

**Quadro 8** - Intervalos sazonais da época da chuva e do sol em Awetý

Jo'yk-ype brisa/água-densidade época fria [chuva]	O'-aju jo'yk Está frio [início da chuva]	Jo'yk mytet brisa metade metade [época] do frio
Y-watupe água-cheio o [rio] está cheio de água	<i>Jo'yk opap</i> brisa/água terminou o [inverno] terminou	
<i>Kwarype</i> sol-dentro verão	<i>Kwaza ju me</i> está sol é verão	
<i>Kwaza tupyte-zan</i> o sol está forte o verão está forte	<i>Kwaza tu opap</i> o sol terminou o verão acabou	

Fonte: Elaborado por Silva Sinha e Wari Awetý Kamayurá.

**Quadro 9** - Intervalos sazonais da época da chuva e do sol em Kamaiurá

<i>Y-wp</i> água-densidade época da chuva	<i>I-ro'ytsanga ypy</i> Início da brisa fria a época fria se inicia	<i>I-ro'ytsanga mytet</i> metade da brisa fria metade da época fria	
<i>I-ro'ytsanga r-ahwa'apyt</i> fim da brisa fria fim da época fria			
<i>Kwarip</i> sol verão	<i>Kwara ypy</i> Início do sol o verão inicia	<i>Kwara mytet</i> metade do sol metade do verão	<i>Kwa-rahwa'apyt</i> fim do sol fim do verão

Fonte: Elaborado por Silva Sinha e Wari Awetý Kamayurá.

3.4. Sol, lua e as estrelas

O sol é de suma importância para os conceitos de intervalos sazonal e das divisões (partes) do dia e da noite nessas línguas e culturas. Os termos da estação seca em cada língua incorporam a palavra sol: *Kwaryp* (Awetý), *Kwarip* (Kamaiurá) *Bariã* (Huni Kuĩ). Cada um desses termos, usado sozinho, nominaliza o verão (estação seca) e, usado com outros

modificadores, nominaliza subdivisões do verão. Portanto, são designações inequívocas de intervalos de tempo. A lua também é um marcador indicativo para intervalos de tempo baseados em eventos em Awetý, sendo usada também para designar ‘partes da noite’, como pode ser visto, por exemplo, em *taty-puku* (lua- metade) que significa ‘tarde da noite’. Em cada idioma, há nomes para as diferentes “fases da lua”, baseados no formato: crescendo, diminuindo, desaparecendo; e a cor, principalmente quando a lua parece estar vermelha. Não é claro que essas expressões nomeiem intervalos de tempo verdadeiros, pois parecem funcionar mais como nomes para as diferentes aparências da própria lua. Porém, as expressões e as formas que eles designam servem como índices para uma variedade de eventos culturalmente significativos nas atividades sociais em cada grupo. Além disso, a lua indexaliza o ciclo menstrual feminino (varia de mulher para mulher). Nas culturas Awetý, Kamaiurá e Huni Kuĩ, toda mulher conhece sua própria “forma da lua” e a usa para prever sua menstruação ou ausência da menstruação, que pode indicar gravidez.

Na cosmologia e mitologia de todas essas culturas, a lua é considerada um ser (Villas Boas and Villas Boas 2009; Faleiros and Yawabane 2014). As pessoas podem pedir à lua que traga boa sorte e bem-estar (mas também pode significar má sorte) para indivíduos e para a comunidade. Essas propriedades da lua são integradas a uma variedade de práticas e crenças culturais. À “lua nova”, homens e mulheres solicitam que dê saúde a seus filhos, proteja-os de doenças, impeça-lhes o choro, tire a feiura, preguiça, raiva, pesadelos e suprima as fofocas que possam surgir na comunidade. A lua tem o poder de purificar e renovar a energia das pessoas e revitalizar a natureza. As mulheres Huni Kuĩ pedem a *Ushe bena* (lua nova) para dar saúde às plantas de algodão e uma boa colheita, enquanto os homens pedem a *Ushe bena* que dê saúde às plantas de batatas e outros vegetais, como *tayoba*, *cará*, *kari*.

As atividades de subsistência também são indexadas pela lua. Durante a *Ushe nia bena-ki* (a lua crescendo), a comunidade Huni Kuĩ planta vegetais. Para os Awetý e Kamaiurá, o desaparecimento da lua (*Taty otewe*, Awetý) ou as noites sem lua (*Jay ipytun*, Kamaiurá) significam que há muitos peixes e é momento de pescar; é um período que se caracteriza também pela abundância de comida nas aldeias.

O Quadro 10, contém a descrição sobre as formas e fases da lua para Huni Kuĩ, Awetý e Kamaiurá:

**Quadro 10** - Fases e aparência da lua em Huni Kuĩ, Awetý e Kamaiurá

<b>Huni Kuĩ</b>	<b>Significado (aproximado)</b>
<i>Ushe bena</i> lua nova	Lua nova
<i>Ushe nia bena-ki</i> lua ser novo-PERF	A lua nova acabou
<i>Ushe babe-keirã</i> lua sai – para fora	A lua está crescendo
<i>Ushe babe-keshur-ã</i> ua sai-fazer-ASP.COMPL	A lua cresceu
<b>Awetý</b>	
<i>Taty otem</i> Lua sair	Lua saindo
<i>Taty i-pete-ju</i> lua 2P-pedaço-STAT	Metade/pedaço da lua
<i>Taty o-tewuka-ju</i> lua 3P-crescendo-STATIVO	Lua crescendo
<i>Taty apoa-ju katu</i> lua -stativo-bonita	Lua redonda bonita
<i>Taty o-tewe</i> lua 3P-desapareceu	Lua desapareceu
<b>Kamaiurá</b>	
<i>Jay oem o-ut</i> lua nasce 3P-sai	A lua sai
<i>Jay j- epemok</i> metade ele- metade	Metade da lua
<i>Jay o-j-emo-tuwijap mytera rupi</i> lua 3p-ele-causativo-grande metade pela	A lua está aumentando [a si mesma?] pela metade

Fonte: Elaborado por Silva Sinha, Joaquim Kaxinawa e Wari Awetý Kamayurá.

### 3.5. Quantificadores, mãos e pés

As línguas Hãtxa Kuĩ (Huni Kuĩ), Awetý e Kamaiurá, assim como a maioria das línguas amazônicas, possuem sistemas numéricos similares

(Silva Sinha, Sampaio, and Sinha 2017). Em Huni Kuĩ, o sistema que quantifica é baseado em ‘um’ e ‘dois’ e, em seguida, esses numerais podem ser combinados para gerar ‘três’ e ‘quatro’. Para quantidades maiores que quatro, as palavras *meken* (mão), *metuti* (dedo) e *tea* (pé) são usadas em combinação com os quantificadores (um a quatro). A palavra *inun*, traduzida aqui como “mais”. Vejamos alguns exemplos dispostos no Quadro 11:

**Quadro 11** – Sistema de contagem em Huni Kuĩ

Huni Kuĩ	Significado
Besti	Um
Rabe	Dois
Rabe inun besti	Dois mais um
Rabe rabe	Dois, dois
Meken besti	Uma mão
Meken besti inun, metuti besti	Uma mão, mais uma [unidade] do pé
Meken besti inu, rabe	Uma mão, mais duas [unidades] do pé
Meken besti inu, rabe rabe e inun, besti	Uma mão, mais dois, dois [unidades] do pé
Meken besti inun, rabe rabe	Uma mão, mais dois, dois
Meken rabe	Dois mãos
Tae rabe inun, meken rabe	Dois pés mais duas mãos

Fonte: Elaborado por Silva Sinha e Joaquim Kaxinawa.

Há outras palavras usadas como quantificadores na cultura Huni Kuĩ, tais como: *itsaska* ‘poucos’ ou ‘pequena quantidade’; *akun taska* (alguns’ ou ‘bastante), *nati sharabu* (muitos); *besti sharabu* (uma coleção, muitos); *akun txakama* (muitos). Esses quantificadores podem ser derivados das propriedades dos referentes. Como exemplo, o referente “tecido ou a pele humana” é usado para designar ‘coleção, quantidade incontável’: *pixke sharabu*’ (refere-se a fibras do tecido ou poros da pele) indica quantidades muito grandes, impossíveis de contar individualmente (o que diríamos milhares, milhões). Esse é um exemplo de indexação metonímica de um quantificador que se refere à quantidade de fibras existentes em um pedaço de tecido ou os poros da pele humana.

Em Awetý, o sistema quantificador também é baseado em *momozotsu* (uma mão geral) e *mokoj* (par ou dois) e esses quantificadores são combinados, obtendo-se *mojtaryka* (três) e *mokoj mokoj* (dois pares) (Sabino 2016; Silva Sinha, Sampaio, and Sinha 2017). Para indicar quantidades maiores que quatro, utiliza-se a mão (*kaipo*) para quantidades cinco e dez e o pé (*kaipy*) para quantidades maiores.

O sistema também utiliza a negação para qualificar e expressar a unidade três: *mojtaryka* (não um lado do par). Na verdade, o quantificador *mojtaryka* (três) é uma combinação de dois pares com um par incompleto, consistindo em apenas um dos parceiros, ou seja: um par mais um do outro par formam a quantidade três. As mãos e os pés, em combinação com um e dois, mostram quantidades de cinco ou mais. Mão e pé com um e dois são combinados com os verbos atravessar e passar, para indicar quantidades maiores que cinco. Esse processo pode ser considerado como “contagem de dedos” até cinco.

Quantidades maiores são conceituadas em termos de um movimento (atravessar ou passar) de uma mão para a outra. O quantificador cinco é expresso em contagem de dedos em uma mão: *momozotsu kaj po pap* (nossa mão completa). O *momozotsu kaipo weizo ytatap* (seis), emprega a mesma construção, mas, em vez do completo *pap*, usa-se *ytatap* (atravessar, passar), que indica que se está utilizando a outra mão: *momozotsu kaj po ytatap* (atravessar nossa mão). Essa forma procede para usar o pé, mas usando o verbo ‘ir’ para quantificadores de 11 a 15. Depois disso, a construção se reverte, usando-se o verbo atravessar + pé para quantificadores maiores. Se for necessário quantificar maiores quantidades, é preciso emprestar a mão e o pé do vizinho. Outras palavras usadas como quantificadores são: *i’jyt* (pequena quantidade), *matsu’jyt* (bem pequena quantidade), *matsu’jyt* (pouco), *tu’ã* (muito) e *tuwurytu* (grande). Para uma melhor compreensão e visualização desse sistema vejamos o Quadro 12, abaixo:

**Quadro 12** – Quantificadores em Awetý

Awetý	Significado
Momozotsu	Um
Mokoj	Dois
Mojtaryka	Três
Mokoj mokoj	Quatro (dois em dois)
Momozotsu kaipopap	Acabou uma mão

Momozotsu kaipo weizo yata- tap	Uma nossa-mão atravessou
Mokoj kaipo weizo ytatap	Dois nossas-mãos atravessaram
Mojtaryka kaipo weizo yata- tap	Três nossas-mãos atravessaram
Mokoj mokoj kaipo weizo ytatap	Dois e dois nossas-mãos atravessaram
Kaipopap	Mãos acabaram
Momozotsu kaipy ete oto	Um nosso-pé atravessou
Mokoj kaipy ete oto	Dois nossos-pés atravessaram
Mojtaryka kaipy ete oto	Três nossos-pés atravessaram
Mokoj mokoj kaipy ete oto	Dois e dois nossos-pés atravessaram
Momozotsu kaipy opap	Acabou um pé
Momotsu kaipy weizo ytatap	Uma nosso-pé atravessou
Mokoj kaipy weizo ytatap	Dois nossos-pés atravessaram
Mojtaryka kaipy weizo yata- tap	Três nossos-pés atravessaram
Mokoj mokoj kaipy weizo ytatap	Dois e dois nossos-pés atravessaram
kaipy opap	Pés acabaram

Fonte: Elaborado por Silva Sinha e Wari Awetý Kamayurá.

Em Kamaiurá, o sistema quantificador é semelhante ao Awetý. Os termos *mojepete* (um) e *mokōj* (dois) são combinados para formar *mo'apyt* (três) e *mojō'iru* (quatro) e as palavras *po* (mão) e *jene* (pé) são empregadas para gerar quantificadores maiores. O verbo *wero'yahap* (atravessar) é usado em combinação com os quantificadores 'um', 'dois', 'mãos' e 'pés' para expressar quantidades maiores que *jene po momap* (cinco) conforme descritos no Quadro 14, abaixo. Além disso, outras palavras são empregadas como quantificadores: *amoramete* (pouca quantidade), *i'ajang* (muitos), *piatsã* (pequeno tamanho) e *tuwijap* (grande).

**Quadro 13** – Quantificadores em Kamaiurá

<b>Kamaiurá</b>	<b>Significado</b>
Mojepete	Um
Mokōj	Dois

Mo'apyt	Três
Mojõ'iru	Dois e dois; casal
Jene po momap	Nossa mão acabar
Mojepete jene poa wero'yahap	Uma nossa mão atravessa
Mokõj jene poa wero'yahap	Dois nossa mão atravessa
Mo'apyt jene poa wero'yaha	Três nossa mão atravessa
Mojõ'iru jene poa wero'yahap	Dois e dois nossa mão atravessa
Jene po opap	Nossas mãos acabam
Mojepete jene pya	Um nosso pé
Mokõj jene pya	Dois nossos pés
Mo'apyt jene pya	Três nossos pés
Mojõ'iru jene pya	Dois e dois nossos pés
Jene py momat	Nosso pé acaba
Mojepete jene pya wero'yahap	Um nosso pé atravessa
Mokõj jene pya wero'yahap	Dois nossos pé atravessa
Mo'apyt jene pya wero'yahap	Três nosso pé atravessa
Mojõ'iru jene pya wero'yahap	Dois e dois nossos pés atravessaram
Jene py opap	Nossos pés acabam

Fonte: Elaborado por Silva Sinha e Wari Awetý Kamayurá.

### 3.6. Nó na corda e marcas na madeira

Tradicionalmente, nas comunidades Awetý e Kamaiurá, a duração de uma expedição de pesca ou caça é “medida” por meio do desatamento de nós em uma corda, feita pela comunidade, ao organizar a pescaria ou a caça. As atividades de cada dia da pescaria ou caça são planejadas e organizadas com antecedências pelo líder da expedição e, em seguida, as informações são comunicadas à sua família e à comunidade. O líder estima a duração da expedição pelo comprimento de uma corda atada por nós. Durante a expedição são feitos nós neste artefato. Cada nó na corda representa a conclusão das atividades. Durante a expedição, todos os dias um nó será desatado. Cada nó representa o pernoite e a conclusão das atividades de um dia. No entanto, é importante observar que os nós nunca são contados antes da expedição. A corda atada é, portanto, uma espécie de índice da duração da expedição, mas não é uma contagem exata, numérica, dos dias. De fato, a quantidade de nós amarrados no início da expedição é apenas uma

estimativa de duração da expedição. Assim nos relatou Tamahet Kamaiura sobre o uso desse artefato como 'medidor' de duração de uma expedição em Kamaiurá (Figura 1).

**Figura 1** - Tamahet Kamaiura demonstrando os nós na corda



Fonte: Arquivo pessoal de Silva Sinha. Foto: Silva Sinha (2016).

Para demonstrar como esse processo é realizado, Tamahet Kamaiurá amarrou vários nós em uma corda, explicando que assim se utiliza 'medir' a duração de uma pescaria. O significado dos nós não consiste em um número exato; o ato de desatar um nó, representa cada dia da atividade da pescaria. Quando terminam os nós, isso representa que se deve retornar para a aldeia. Nessa atividade, a prática de cálculo de tempo não é, portanto, a contagem dos nós/ dias, mas a indexação da conclusão de atividades de cada dia e o progresso para a conclusão da expedição e o retorno para casa.

Isso não significa que 'contar' esteja ausente das práticas culturais dos Kamaiurá e Awetý. Pelo contrário, o *paparawaw* (contar), em Kamaiurá, é utilizado para quantificar os intervalos de tempo, mas no sentido de que um dedo ou um nó pode representar um dia (ou outra coisa, como uma cesta de peixes). O importante é entender que o intervalo de tempo baseado em evento é *o evento* e sua base conceitual é o acontecimento, particularmente o fato de ter sido concluído, terminado (*opap*).

Um intervalo de tempo baseado em eventos, em Kamaiurá, não é um segmento do tempo como tal (unidades de tempo baseado em relógio e calendários), mas algo que ocorre ou deve ser feito ou realizado. A corda atada não é um instrumento para contar dias em todos as ocasiões, mas um artefato para uso apenas em determinados contextos, como a pescaria. Embora as palavras constituintes básicas para expressões numéricas (um e dois, mãos e pés, dedos(s) dos pés) sejam empregadas nesses contextos (pescaria, caça ou outra expedição), essas palavras podem ser combinadas com outras como, por exemplo, verbos de movimento e também com gestos das mãos (apontar, tocar ou mostrar os dedos) para demonstrar ou quantificar funções específicas para cada situação.

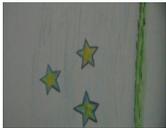
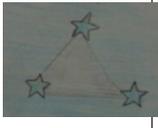
Em Huni Kuĩ, as mãos e os pés também são usados para quantificar pequenas quantidades. No entanto, a maneira tradicional de estimar e ‘calcular’ a duração do tempo de uma atividade é o corte ou a marca em um pedaço de madeira, com riscos que representam/significam a conclusão de um dia ou atividade que compõe um dia especificamente. No passado, os Huni Kuĩ trabalhavam para proprietários e empresas de plantações de borracha e, para manter um registro do ‘número’ de dias trabalhados, utilizavam a prática de marcação (corte) na madeira. Cada corte no pedaço de madeira representava um dia de trabalho ou algo que foi feito ou concluído naquele dia. Atualmente, essa prática ainda é utilizada para registrar a duração de uma expedição ou o número de dias de trabalho nas comunidades.

### 3.7. As estrelas e suas constelações em Awetý e Kamaiurá

Os nomes das estrelas e suas posições, que formam constelações, também indexalizam intervalos de tempo baseados em eventos em Kamaiurá e Awetý. O aparecimento das estrelas e constelações indica quando plantar e colher (mandioca e milho) e quando realizar certos festivais ou festas nas comunidades. Cada constelação é percebida como um intervalo de tempo baseado em eventos, o que indexalizará atividades. Os nomes das constelações são baseados em sua forma, isto é, em como estão distribuídas no céu.

Os desenhos apresentados no Quadro 14, abaixo, mostram as constelações reconhecidas pelos Kamaiurá:

### Quadro 14 - Constelações Kamaiurá

				
Janupitá	Ekyitat/ Ekytat	Atsingau	Tukananhwa	Tukanan
				
Je'yke'ok	Tawarit	Eny'a	Tsihwet	

Fonte: Desenhado por Wary Kamaiurá Sabino/2016

As constelações Kamaiurá não correspondem àquelas das culturas “ocidentais” e seus nomes são difíceis de traduzir literalmente, pois se referem a animais e partes do corpo humano, que também são elementos de narrativas culturais. Essas constelações constituem uma série de intervalos de tempo baseados em eventos, mas essa série não é conceituada como um ‘ano’, pois não há um termo superordenado para a série como um todo. Abaixo explicamos cada uma dessas constelações:

- *Janupitá* tem a forma de um *Emu* e, quando aparece, as cigarras começam a cantar. Isso indica a chegada das chuvas e o momento de preparar a terra para o plantio de mandioca.
- *Ekyitat/Ekytat* indica o período de chuva intensa, em que os frutos da floresta (manga, mangaba e peke'i) estão maduros para a coleta.
- *Atsingau* representa o pássaro Anu-branco. Quando essa constelação aparece, os rios estão cheios e inundados.
- *Tukananhwa* representa um jirau grande, triangular, que é usado pelos Kamaiurá para grelhar grandes quantidades de peixe, especialmente para festivais. Essa constelação indexicaliza o momento em que a chuva ainda é forte e constante.
- *Tukanan* também representa o mesmo objeto, mas não é o “real” (diz-se que ele se parece com o jirau real, mas não é o verdadeiro). Essa constelação indexicaliza o final da estação chuvosa, quando o nível

do rio está baixando e há uma abundância de peixes nos rios e lagoas. Este é o momento de pescar e preparar os campos para o plantio.

- *Je'yke`ok* refere-se a um lado do corpo humano do tronco à coxa e indexa a estação seca, quando o rio está baixo. É um período de canto e dança e, em particular, o festival *Javali*.
- *Tawarit* representa muitas tartarugas pequenas juntas, muito próximas umas das outras, e também a lontra gigante. Essa constelação indexicaliza o ponto médio da estação seca, quando a brisa fresca está chegando e as folhas estão caindo. O plantio das roças foi efetivado e é época das festas *Jamurikuma* (festa das mulheres) e *Jacuí* (festival de flauta), que acontecem neste período.
- *Eny'a* se refere à forma de pilão. Essa constelação indexicaliza a época da brisa fresca, durante a qual o ritual *Kwaryp* e o *Jaruru Pira* (festival do peixe) ocorrem.
- *Tsihwet* se refere ao formato de um pato. Essa constelação indica que a estação seca está terminando e é época de iniciar o preparo da terra para o plantio.

O povo Awetý também reconhece algumas constelações diferentes das do Kamaiurá, cujos nomes são derivados da percepção de sua forma e disposição no céu. Entretanto, esse conhecimento está desaparecendo, pois poucos idosos o dominam e não é difundido na comunidade. Conseguimos levantar as seguintes informações a respeito das constelações:

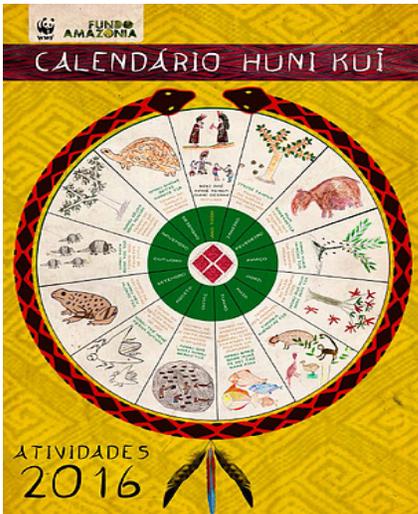
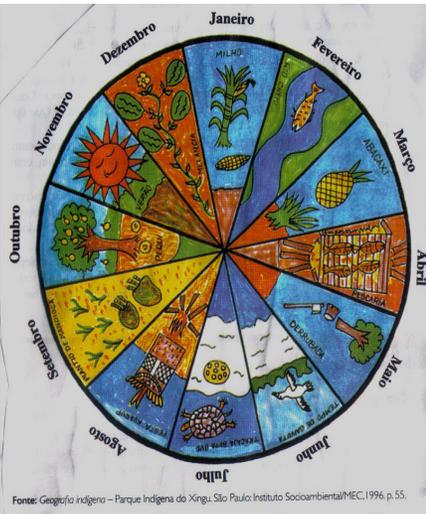
- *Kopyjyt* refere-se a muitas estrelas juntas. Quando aparece, indica que o ar está esfriando e é o começo da estação das chuvas.
- *Ypek* refere-se a duas estrelas juntas e indica a estação seca.
- *Kauzé* refere-se a uma única estrela e indica o início da brisa fria durante a estação chuvosa. Nessa época os roçados precisam ser preparados para o plantio.
- *Taty-a'yjyt watu* é uma estrela (“filho grande do fogo”) que aparece no início da manhã (talvez seja a estrela da manhã).
- *Ta'wat* representa as marcas da onça-pintada, semelhante à Via Láctea. Essa constelação é um marcador importante para guiar as pessoas durante as atividades noturnas e para encontrar caminhos noturnos.

Esta breve descrição fornece uma visão geral de como a posição, a configuração e a aparência de estrelas e constelações estão incorporadas no cotidiano Awetý e Kamaiurá. As estrelas e constelações afetam diretamente seus ritmos de vida e não podem ser ignoradas. A importância desse

conhecimento para as comunidades é evidente, mas, infelizmente, muitos desses conhecimentos não estão mais sendo transmitidos para as próximas gerações. São necessárias mais pesquisas sobre as práticas culturais tradicionais nessas comunidades, para registrar e compreender suas funções e contribuir para produção de material didático, registro e revitalização linguística e cultural.

### 3.8. Calendários híbridos

Os Huni Kuĩ, Awetý e Kamaiurá são pelo menos bilíngues e, em muitos casos, os indivíduos falam mais de duas línguas. A maioria das pessoas, com exceção dos membros mais antigos da comunidade, fala português e conhece a terminologia e os conceitos do intervalo de tempo da sociedade não indígena. Embora essas comunidades, tradicionalmente, usem intervalos de tempo baseados em eventos, elas também utilizam o calendário gregoriano, empregado na educação e nas relações administrativas e comerciais com pessoas e instituições não indígenas, em diferentes situações: consultas médicas, estudos universitários, salário e pagamentos de aposentadorias e contas bancárias e, em geral, para lidar com funcionários e instituições governamentais. Desse encontro intercultural, surgiu a prática de fazer calendários híbridos, conforme demonstram as Figuras 2 e 3:

<p><b>Figura 3 - Calendário híbrido Huni Kuĩ</b></p>	<p><b>Figura 4 - Calendário híbrido Kamaiurá</b></p>
	
<p>Fonte: WWF, 2015. Disponível em: <a href="https://www.wwf.org.br/?50062/Calendrio-Huni-Kuin---Atividades-2016">https://www.wwf.org.br/?50062/Calendrio-Huni-Kuin---Atividades-2016</a>)</p>	<p>Fonte: ISA/MEC (1996)</p>

Como se pode observar nas Figuras 3 e 4, o calendário Huni Kuĩ é anotado na língua Hãtxa Kuĩ, mas também incorpora conceitos temporais métricos; o calendário Kamaiurá é anotado em português, mas traz os conceitos temporais baseados em eventos da cultura Kamaiurá.

A adoção de calendários híbridos, atualmente, é comum entre grupos indígenas no Brasil e em outros países da América do Sul. Esses calendários são obras de arte e são artefatos para preservar a memória cultural; porém também são ferramentas cognitivas utilizadas para medir e calcular tempo. De um modo geral, os calendários híbridos são baseados nos 12 meses do ano (gregoriano), escritos em português, pois, como já foi dito, não há equivalentes de tradução indígena para nomes de meses. Isso significa que os calendários híbridos não se baseiam na correspondência entre intervalos de tempo indígenas (baseados em eventos) e meses do calendário. Pelo contrário, os meses são indexados à representação linguística e pictórica de eventos ambientais e atividades sociais que ocorrem naquele momento.

Os calendários híbridos, portanto, não são apenas artefatos de tradução. Eles podem ser melhor compreendidos como sendo uma mistura conceitual, nos termos de Fauconnier e Turner (2008); nesta mistura, tem-se o conceito de tempo baseado em eventos e, por outro lado, o tempo métrico cíclico “ocidental”.

Em todas essas línguas, não há expressões ou itens lexicais que signifiquem “tempo”. Há um equivalente de tradução para “ano”, mas não indica uma noção calendárica de 12 meses (solar) ou 13 meses (lunar). Nem um ano é composto da estação seca e da estação das chuvas juntos. De fato, o termo para ‘ano’, nessas três línguas, se refere apenas à estação seca, usando a raiz linguística que significa ‘sol’. Isso indica que as estações secas são usadas como base para entender/conceitualizar o ‘ano’. Em Huni Kuĩ, a expressão para ‘ano’ é *bariã kapukea*, que literalmente significa ‘estação seca’. Isso não expressa a ideia de um ciclo ou de um círculo, mas sim de um semicírculo, como em ‘dar a volta’ ou ‘passar’. Awetý e Kamaiurá apenas usam o nome do sol por traduzir na língua materna ‘ano’: *Kwat* (sol em Awetý e Kamaiurá). No entanto, esse termo é usado mais em Kamaiurá do que em Awetý. Muitos falantes em Awetý relutam em aceitar essa tradução para ‘ano’, mas concordam com os nomes das estações.

Awetý, Kamaiurá e Huni Kuĩ possuem tradução de “mês”. Eles utilizam a palavra “lua”: o intervalo de tempo referido é um mês lunar, mas isso não deve ser entendido como parte de um sistema de calendário lunar. Não

há nomes de “meses do ano”, não há conceituação de “um mês”. A ‘lua’ pode ser um intervalo de tempo, que pode ser quantificado (por contagem ou por reduplicação lexical) e pode ser um índice de tempo que regulariza atividades agrícolas e outras.

O mês lunar é usado dessa maneira em muitas culturas, em todo o mundo, principalmente no mundo feminino, que a utiliza para medir o ciclo menstrual. Nessas culturas, cada mulher tem sua própria “lua” (isto é, uma forma da lua), na qual seu período menstrual é esperado. Porém, embora a duração da gravidez seja contada por cálculos aproximados, as mudanças físicas do corpo e os sonhos indicam mais o estágio da gravidez do que a contagem de luas, como nos explicou Kanuaku Aweti:

Ozo upawut akyje ‘e,	O dia que ficamos com menstruação
pare’yman ozo upawut ne	quando ficamos com menstruação
taty zoko tu me, opap taty yn,	com tanta lua, acaba (desaparece) lua
ozo upawut ijane. Ko’em akyj momo ete me otem zanu a’yn.	Do dia que foi menstruada. Dias depois, outro (mês) nasce outra (lua)
Otem, ooo koj akyj taty me ito ozo’e tu, taty me ito. Ozoeko zoko tu me.	Nasce, ooo olha lua -disse eu, nós dissemos, a lua- disse eu- ficamos assim por diante
Ozo tezuwoko tu tene ozo ywyk ete meee.	Sempre aguardamos a chegada de nosso sangue (menstruação)
Ozojzyp, Ozojzyp, Ozojzyp, Ozojzyp, Ozojzyp, an a’yn, an mapare’yman ozo uwyka yn.	Passamos, passamos, passamos, passamos, passamos, nada de ficar com menstruação.
Momo out tuwo me, ity’aza tut uja me ozo etu a’yn. Ityza tu uja me’e ozo etu ozo mejã pe a’yn. Itsu akyje.	Quando chega outro (mês)- dissemos-acho que eu estou grávida. Dissemos- eu estou grávida. Assim que nós ficamos.
Fonte: Narrado por Kanuaku Aweti. Transcrição/tradução: Wary Kamaiurá Sabino (maio 2017)	

Portanto, *Ushe* (Hãtxa Kuĩ), *Taty* (Awetý) e *Jay* (Kamaiurá) são termos usados para nomear o mês lunar e essas palavras são usadas todos os dias na comunidade, não apenas para indexar os períodos das mulheres, mas para calcular o tempo em relação às atividades agrícolas, atividades de caça, festivais e rituais. Por fim, devemos salientar que a lua é um ser importante, não só para marcar o tempo, mas também para explicar a existência humana e, por isso, é incorporada na cosmologia, na mitologia e na vida cotidiana desses povos.

## Considerações finais

O tempo baseado em eventos é construído e vivenciado pelos povos Awetý, Kamaiurá e Huni Kuĩ. Trabalhos descritivos como este, contribuem para o aumento do conhecimento e a compreensão de como nós, humanos, entendemos e conceituamos tempo. A ausência de calendários com base numérica para muitas culturas não significa que são culturas sem tempo. Pelo contrário, as culturas amazônicas têm sim, a concepção de tempo, que está baseado em eventos. Tal concepção envolve mapeamentos e correspondências entre as estruturas sociais, cosmologia e narrativas míticas, bem como os espaços sociais. A base cognitiva não linguística dos mapeamentos espaço-temporais provavelmente é universal, mas a realização desse mapeamento é constituída em cada língua, em cada cultura. O processo cognitivo de conceituação temporal e espacial depende também de fatores socioculturais. As análises e a interpretação das informações aqui descritas mostram que cada cultura tem sua peculiaridade particular, pois são povos diferentes, falam línguas diferentes e possuem estruturas socioculturais também diferentes.

Os intervalos de tempo métricos (hora do relógio e hora do calendário) não são encontrados em todas as culturas. Esse tipo de sistema é uma criação cultural a qual leva à noção de “tempo como tal/real, métrico”. Nossa familiaridade com esse modo de ser e entender cultural ocidental, nos permite fazer essa relação métrica temporal em diferentes níveis. Além disso, de uma forma etnocêntrica, nos leva à negação e à não observação da existência de uma concepção sobre a construção de conceitos temporais baseados e indexicalizados em fatos ambientais e socioculturais. Nosso olhar etnocêntrico, com arcabouço teórico, nos enviesa de modo que nem notamos e muitas vezes não percebemos que um sistema como o de intervalos de tempo baseados em eventos existe até mesmo em culturas conhecidas por nós; por exemplo, em português, dizemos “*vamos nos encontrar antes da chuva da tarde ou depois da chuva da tarde*”, construções que passam despercebidas enquanto conceituação temporal.

Os intervalos de tempo baseados em eventos são indexados por acontecimentos ambientais, tais como os movimentos do sol, a chuva e sua intensidade, a lua e as estrelas e as regularidades da vida social e o *habitus* de cada povo. Essas formas de conceituar e entender tempo não são e não podem ser compreendidas como base conceitual inserida em um sistema métrico, cíclico, distribuído em uma linha temporal, que leva a noção de que “tempo é uma viagem” ou que “tempo passa por mim rapidamente” ou que a “pessoa passa pelo tempo”.

Nas culturas dos povos Amondawa, Awetý, Kamaiurá e Huni Kuĩ, as estações da seca e da chuva ou do frio são indexicalizadores temporais. A época do ‘sol’ indica a época sazonal seca e, durante esse intervalo de tempo, toda a comunidade se organiza, prepara os eventos de pesca, caça e atividades coletivas e individuais, de acordo com cada período. Da mesma forma, ocorre quando é época da chuva: a intensidade da estação das chuvas vai também ordenar e indexicalizar intervalos que indicam os momentos de atividades e eventos dentro de cada comunidade.

O sol é uma entidade indexicalizadora utilizada por todas essas culturas: não só indexicaliza a divisão sazonal, mas é central para o conceito e nomes dos intervalos de tempo que caracterizam o dia. Da mesma forma, a lua e a ausência da luz solar são usadas para nomear os intervalos, que caracterizam a noite. Os intervalos de tempo baseados em eventos e os marcos temporais são indexados pelas posições espaciais do sol, da lua, as formas, calor e configurações do sol, ausência de luz solar, as constelações de estrelas.

O tempo baseado em evento é uma referência metonímica a esses indicadores, os quais são definidos pela posição espacial, movimento ou orientação (ou sua emanção) sobre um marco espacial. A chegada, a aparência e o desaparecimento desses eventos não são um movimento ao longo de uma linha do tempo, ou dentro de um círculo, ou uma régua métrica, ou em uma ordenação precisa e numérica. Os intervalos de tempo baseados em eventos são eventos que existem por si só e podem ser expostos em qualquer direção, em qualquer trajetória.

Do mesmo modo, com relação à questão quantificadora, pelos mesmos motivos enviesados de leitura de um sistema diferente, tendemos a traduzir quantificações nessas línguas diretamente para o sistema numérico em português. Na realidade equiparamos este sistema ao sistema numérico português. Mas, ao proceder dessa forma, negligenciamos um sistema quantificador de culturas que utilizam outros elementos notacionais, indexicalizadores de quantidades. Nessas culturas, as mãos, os pés e os dedos das mãos e dos pés são usadas como parte do sistema quantificador e isto não pode ser negligenciado ou ocultado. Em Huni Kuĩ, ‘dois’ combina com ‘um’ para formar ‘três’ e ‘dois-dois’ significa ‘quatro’. Em Awetý e Kamaiurá, ‘par’ é usado para significar ‘dois’, ‘par e meio par’ compõe ‘três’ e ‘par e par’ significa quatro. Esse sistema combinatório está corporizado com mãos e dedos, pés e dedos dos pés, os quais compõem todo o sistema. Assim, este sistema de combinação deve ser interpretado como consistindo em um sistema corporizado. Por exemplo, em Huni Kuĩ, temos *tae rabe inun meken rabe* (pé dois e mão dois).

Essa maneira de alocar o valor básico ‘um’, ‘dois’ ou ‘par’ para mãos, dedos, pés e dedos dos pés pode ser encontrada nas três línguas/culturas aqui enfocadas e, geralmente, seus sistemas quantificadores não são usados para contar ou medir intervalos de tempo baseados em eventos, como estágios da vida. No entanto em Huni Kuĩ, Awetý e Kamaiurá, mãos e pés, nós em uma corda e marcas em um pedaço de madeira podem ser usados para quantificar/qualificar medidas, objetos e intervalos de tempo, em alguns contextos específicos de comunicação (dia de trabalho, ou no planejamento de uma pescaria). Muitos quantificadores derivam de propriedades de referentes, como, por exemplo, *pixke sharabu* (fios de tecidos), que se refere a uma grande quantidade, como “milhares”. Esse tipo de construção é para quantificar/qualificar o incontável, impossível de separar por unidades de referência, por isso deve ser considerada como um qualitativo que expressa quantificação, entendida e utilizada por todos na cultura Huni Kuĩ.

O sistema indígena de intervalos de tempo baseados em evento também coexiste com o sistema calendário gregoriano. As comunidades, criam calendários híbridos, artefatos que representam os intervalos culturais baseados em eventos e simbolizam as formas tradicionais de entender o tempo baseado em eventos em cada cultura e também representam os 12 meses do ano, escritos em português. No entanto, esses calendários não se baseiam em correspondência absoluta entre intervalos de tempo indígenas (baseados em eventos) e meses do calendário. Os meses representados são índices e representações linguísticas e pictóricas de eventos ambientais e atividades sociais que ocorrem naquele momento. Como dissemos, os calendários híbridos são artefatos cognitivos que mesclam dois sistemas, configurado em uma mistura conceitual (Fauconnier and Turner 2008).

O argumento tradicional de que tempo métrico, espacial, é uma concepção universal, representa um olhar etnocêntrico ocidental, o qual negligencia outras construções conceptuais e reforça estigmas sofridos por muitas comunidades, associados a ideias negativas, inexistência, falta de, como, por exemplo, culturas sem tempo ou culturas sem números etc. Mas a construção social de tempo e o tempo métrico são conceitos culturais. A conceptualização cognitiva de “tempo como tal/real, métrico” está baseada em artefatos cognitivos como o relógio e o calendário.

Um sistema em que as relações temporais e atividades sociais estão baseadas e organizadas em eventos - que resulta em uma noção de temporalidade, que é indexicalizada com o ambiente e atividades sociais

- também é uma construção cultural, que regula o dia-a-dia de cada povo. Portanto, essa diversidade cultural deve ser enfatizada positivamente: todos as culturas têm seus sistemas completos e representam uma riqueza incalculável para a humanidade. Neste texto, descrevemos uma pequena amostra de como há muitos outros aspectos de sistemas culturais, linguísticos e cognitivos que necessitam de pesquisas e descrições mais sistemáticas, que contribuam para aprofundar análises de línguas, corporização (*embodiment*), cognição e cultura.

### **AGRADECIMENTOS:**

Este trabalho teve o suporte financeiro do projeto TINCULT MSCA bolsa 101018881. British Academy PF21/210035 e CHASE/UEA 2015. Os autores agradecem a todos os membros das comunidades que com muito carinho e confiança é sempre dispostos para nos ensinar aspectos linguísticos e culturais. Também agradecemos as orientações e supervisão dos professores Wany Sampaio e Chris Sinha.

### **Referências**

- Cardoso, Valeria Faria. 2008. 'Aspectos morfosintáticos da língua Kaiowa (Guarani)'. UNICAMP. <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/431965>.
- Cardoso, Waldir Thomazi. 2007. 'O céu dos Tukano na escola Yupuri: construindo um calendário dinâmico'. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. <https://repositorio.pucsp.br/xmlui/handle/handle/11272>.
- Faleiros, Álvaro, and Leopardo Yawabane. 2014. *Assim Se Fez a Lua*. 1ª edição. Publifolha.
- Fauconnier, Gilles, and Mark B. Turner. 2008. 'Rethinking Metaphor'. SSRN Scholarly Paper ID 1275662. Rochester, NY: Social Science Research Network. <https://papers.ssrn.com/abstract=1275662>.
- Kamaiwrá, Aisanain Páltu. 2010. 'Uma Análise Linguístico-Atropológica de exemplares de dois gêneros discursivo em Kamaiurá'. Dissertação de Mestrado, Brazil: Universidade de Brasília.
- Kamaiwrá, Aisanain Páltu. 2015. 'O kwaryp de kanutari: uma abordagem linguística e etnográfica'. PhD Thesis, Brazil: Universidade de Brasília.

- Kaxinawa, Joaquim. 2011. 'Confrotando Registros e Memórias Sobre a Língua e a Cultura Huni Kuin: De Capistrano de Abre aos Dias Atuais'. Marster Degree Dissertation, Brazil: Uuiverdade de Brasília - UNB.
- Kaxinawa, Joaquim. 2014. 'Uma Gramática da Língua Hãtxakuĩ'. PhD Thesis, Brazil: Uuiverdade de Brasília - UNB.
- Ramos, Diego Faust. 2010. 'O Tempo em kamayurá'. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/93760/280134.pdf?sequence=1>.
- Rodrigues, Aryon D. I., and Ana Suelly Arruda Cabral. 2012. 'Tupían'. In *The Indigenous Languages of South America: A Comprehensive Guide*, edited by Lyle Campbell and Verónica María Grondona, 59–166. Berlin; New York: Mouton de Gruyter.
- Sabino, Wary Kamaiura. 2016. 'Awetýza Ti'ingátú: construindo uma gramática da língua Awetý, com contribuições para o conhecimento do seu desenvolvimento histórico'. PhD Thesis, Brasília: Universidade de Brasília.
- Sampaio, Wany Bernardete de Araujo, Chris Sinha, Vera da Silva Sinha, and Jörg Zinken. 2016. 'A Noção de Tempo: uma construção social e linguística'. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* 8 (1): 47–61. <https://doi.org/10.26512/rbla.v8i1.16310>.
- Severino Filho, João. 2015. 'Marcadores de tempo Apyãwa: a solidariedade entre os povos e o ambiente que habitam'. Rio Claro: Tese - doutorado - Universidade Estadual Paulista, Instituto de Geociências e Ciências Exatas.
- Silva Sinha, Vera da. 2018. 'Linguistic and Cultural Conceptualisations of Time in Huni Kuĩ, Awetý and Kamaiurá Indigenous Communities of Brazil'. Doctoral, University of East Anglia. School of Politics, Philosophy, Language and Communication Studies. <https://ueaeprints.uea.ac.uk/id/eprint/69214/>.
- Silva Sinha, Vera da. 2019. 'Event-Based Time in Three Indigenous Amazonian and Xinguan Cultures and Languages'. *Frontiers in Psychology* 10. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2019.00454>.
- Silva Sinha, Vera da, Chris Sinha, Wany Sampaio, and Jörg Zinken. 2012. 'Event-Based Time Intervals in a Amazonian Culture'. In *Space and Time in Languages and Cultures II: Language, Culture and Congnition*, edited by Filipović, Luna and Jaszczolt, Kasia M., 1st ed., 15–35. 37, Human Congnitive Processing. Amersterdam: John Benjamins Publishing Company. <http://www.jbc-platform.com/content/books/9789027273611>.

- Silva Sinha, Vera, Wany Sampaio, and Christopher Sinha. 2017. 'The Many Ways to Count the World: Counting Terms in Indigenous Languages and Cultures of Rondônia, Brazil'. *Brief Encounters* 1 (1). <https://doi.org/10.24134/be.v1i1.26>.
- Sinha, Chris, Vera Da Silva Sinha, Jörg Zinken, and Wany Sampaio. 2011. 'When Time Is Not Space: The Social and Linguistic Construction of Time Intervals and Temporal Event Relations in an Amazonian Culture'. *Language and Cognition* 3 (1): 137–69.
- Tapirapé, Xawapa'io, and Marcelo Franco Leão. 2017. 'A Importância Da Pesca Com Timbó Para O Povo Indígena Apyãwa (Tapirapé) de Mato Grosso'. *Revista Destaques Acadêmicos* 9 (3). <https://doi.org/10.22410/issn.2176-3070.v9i3a2017.1472>.
- Villas Boas, Orlando, and Claudio Villas Boas. 2009. *Xingu: The Indians, Their Myths*. Reprint edition. London: Souvenir Press.