

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ICS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA - DAN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS

FABIANO OLIVEIRA SOUTO

Entre limites e distanciamentos: alguns aspectos das formações de coletivos “Waiwai” e percursos etnológicos pela Amazônia Oriental

BRASÍLIA, 2015

FABIANO OLIVEIRA SOUTO

Entre limites e distanciamentos: alguns aspectos das formações de coletivos “Waiwai” e percursos etnológicos pela Amazônia Oriental

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Luís Abraham Cayón Durán

Brasília, 2015

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ICS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA - DAN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia Social, examinada pela comissão julgadora composta pelos seguintes membros:

MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luís Abraham Cayón Durán - Orientador DAN/UnB

Prof. Dr^a Sílvia M. F. Guimarães – Examinadora externa (FCE/UnB)

Prof. Dr. Stephen Grant Baines – Examinador interno (DAN/UnB)

Prof^a Dr^a Andréa de Souza Lobo - Suplente - DAN/UnB

Embora a 'espera', o 'barco' se vai, a 'nave' se vai, o 'trem'...
Não é toda *gente* que vai. Mas, nem sempre a 'espera' é
para estes "bondes". Há os que perdem, os que embarcam,
mas também aqueles que não há tarde; porque para estes,
em alguns casos, é antes nunca.

Agradecimentos

Inúmeras pessoas e instituições estiveram presentes ao longo da feitura deste trabalho. As primeiras com quem aprendi a pensar sobre noções de “outro” sob uma forma despretensiosa, meus pais. Aos quais dedico meu investimento de pesquisa ao longo destes últimos anos.

Aos meus irmãos e grandes amigos mineiros Daniel, Carlos, Kátia, Bernardo, Pascoal, Lula e além: Rogério, Juliano, Paulo e Lu.

Aos coletas do corpo discente do PPGAS, especialmente da etnologia, Eduardo Nunes. Aos colegas da Katakumba João Lisboa, Júlia Otero, Ariel, Poty, Caio, Hugo, Raoni R., Sandro, Júlia Brussi, Gui, Carol, Chirley e Alexandre. Da turma de mestrado: Jana, Kris e Giralдин. Do tempo da UFMG e além Kleyton Rattes, Arnaldo Mont’Alvão, Dário Fausto, Rafael Antunes e Rafael Barbi.

Dos aprendizados intermináveis. Aos “Maxakali”, *bay!*, especialmente Manoel Kelé, Maria Diva e grande pajé *Toto*. Aos “Bororo”, *pemega!*: Estevinho Jurekia, Nadir Ika, Burudui, Raimundo Itagoga, Jurema Adugo, Aos “Waiwai”, *Kírîwane!*, Kewkew, Paulo Wiriki, Eliseu, Anaperu, Aldo, Wackro, Amaika, Rosivaldo, Yhrtory, Kaywana, Augusto, Jorge, Wakuci, Esekias, Mahrí, Raacu, Sancí, Rosiete, Mortírî e Eliany por terem me recebido em suas casas e *explicado* por caminhos tão diversos que ainda volto sempre e sempre, me ajudando aprender pensar a pensar.

Aos que exigiram responsabilidade e suporte para feitura deste trabalho, especialmente ao orientador Prof. Dr. Luís Cayón pela seriedade e dedicação às minhas questões mesmo em um tempo curto e uma situação pouco típica do processo; ao PPGAS da UNB, à competente Rosa, ao Jorge e aos demais membros da secretaria do DAN. A diversos professores deste programa, especialmente ao Professor Stephen Baines pela abertura em simplicidade a conhecimentos diversos

em momentos das disciplinas, pelo LAGERI e por tantas vezes que pode me ouvir e contribuir para minha formação. Também a professora Silvia Guimarães, pela participação e contribuições na banca. Às professoras Antonádia Borges e Marcela Coelho, com quem pude cursar disciplinas e ter coisas para serem pensadas por um bom tempo. Professores que continuam a me inspirar em várias questões, além dos citados, Alcida Rita Ramos, Júlio Cezar Melatti e Roque Barros de Laraia.

Do tempo do PPGAN, agradeço ao professor Leonardo Figoli, à professora Beatriz Mendes e Deborah Magalhães Lima, também ao professor Ruben Caixeta como orientador no primeiro investimento no norte-amazônico e com quem amadureci algumas questões, especialmente sobre os “Waiwai” do Mapuera, os quais conheci por meio do Projeto que integrava. A este, o agradecimento ao Ministério da Cultura pelo fomento concedido pelo Programa Pró-Cultura, sob intermédio da CAPES, no provimento de custeio financeiro para elaboração, andamento e para o campo de meu projeto. Ainda às colegas de projeto Camila, Malu e Luísa. Agradecimento a minha colega de área desta pesquisa, Leonor.

Tenho gratidão aos professores e instituições que tive providenciais contatos, no fornecimento de textos como prof. Eduardo Viveiros de Castro, prof^a Evelyn Schuler Zea e a “Fundación La Salle de Ciencias Naturales”.

Finalmente, agradeço ao CNPQ pela concessão da bolsa, a qual garantiu a conclusão do trabalho. Às inúmeras pessoas que apareceram no final do e no segundo tempo, me fazendo lembrar coisas primordiais para a vida. Muito grato à Mariana pelo apoio na reta final e à Ludi pela preciosa leitura do texto. Aos meus Colegas da Katakumba, especialmente da minha sala: Carvalhinho Pádua, Herris Romcy, Ledi e Cayonzinho Araújo. Ainda, a amigos no IEB que conseguem abalar, em seus trabalhos, minha descrença em relação a humanidade.

Resumo

O trabalho resulta de um investimento inicial em refletir sobre uma literatura direcionada a populações indígenas no norte amazônico, em uma região cunhada de “Guiana Oriental”, detidamente nos que vieram a ser conhecidos como “Waiwai” ao largo do século XX. Faço uma aproximação da literatura etnológica tentando pensar alguns pontos, entre estes, formulações da construção da espacialidade e relações advindas na socialidade por meio de interações com um conjunto de coletivos que situam como “gentes”. Para isso, foram feitos alguns movimentos. O primeiro, ao localizar a região e alguns dos motes iniciais de exame disponíveis na literatura sobre formações populacionais; posteriormente, algumas considerações a propósito de investimentos teóricos, especialmente em relação à formação do que chamei aqui de “Waiwaigêense”; e, por fim, a partir do ensaio etnográfico, trabalhar sobre a instauração de “comunidades” pelo rio Mapuera, dando centralidade a dois casos resultantes de meu campo de Maio a Agosto de 2010 na Terra Indígena Trombetas-Mapuera. Aproximo-me do entendimento que parte destas formações se estabelecem enquanto coletivos que se situam por meio de cadeias de distanciamentos em amplas dimensões de relacionamentos. Aqui, as composições enquanto pessoas não estão desprendidas de suas produções materiais e das redes de relações que estabelecem com outras. Tomo este processo como fonte da socialidade “Waiwai” que diz algo sobre a composição das “gentes” pelo norte amazônico, onde o endividamento parece assumir uma condição primordial nas relações, inclusive de formações de coletivos como “comunidades”.

Palavras-Chave: “Waiwai”, “etnografia”, “teorização”, “socialidade”, “troca”, “gentes”

Abstract

The present dissertation reflects an initial investigation on the ethnological literature about an indigenous collective from the northern Amazon – “East Guyana” – known as “Waiwai” along the Twentieth century. It analyzes ways in which this collective constructs notions of spatiality and relationship as a result of their social interaction with other collectives from the surrounding areas; other kind of people. The research evolves as follows: On a first move, it situates the region where the “Waiwai” live and identifies, in the ethnological literature, the first contribution about populational formations. On a second move, it advanced on the literature review, taking into account the contributions related to the so-called “Waiwaigenesis”. Lastly, it presents an essay on two “Waiwai” “communities” located along the Mapuera River. This is the result of a brief fieldwork carried on between May and August 2010, in the indigenous land “Trombetas-Mapuera”. Based on the essay and drawing from the ethnologic literature reviewed, the research concludes that these populations establish themselves as collectivities in a network that encompass various dimensions of relationship. Moreover, we argue that it is also necessary to take into account personhood production that are in turn connected to material production, on the one hand, and networking with different kind of people and other collectivities, on the other. These dynamics of interconnected formations and relations characterizes substantial aspects of the socialization and the construction of the person on the northern part of the Amazon. The bases this sociality it’s composted from dimensions of the 'indebtedness' from relation’s collective life.

Keywords: “Waiwai”, “Ethnography”, “theorization”, “sociality”, “exchange”, “kinds of people”

Sumário

Nota ortográfica e convenções	B
– Introdução –	1
<i>Traços e(m) itinerários</i>	6
<i>Localizações: os “Waiwai” norte-amazônicos e o campo etnográfico</i>	12
<i>Questões de pesquisa e capítulos</i>	17
– Capítulo I – Algumas paisagens na Amazônia Oriental	24
<i>Parte I – Complexos de relações nas formações indígenas</i>	27
<i>Cânone Missionário – século XVIII</i>	28
<i>Cânone exploratório – século XIX - XX</i>	32
<i>Parte II - Complexos de relações em formulações indígenas</i>	39
<i>Complexos étnico-linguísticos: os “Parukotó-Charúma”</i>	45
– Capítulo II – No tempo da “Waiwaigênese” – questões etnológicas	56
<i>Parte I – Preeminência (cultural) “Waiwai”</i>	63
<i>Aspectos da formação de coletivos e as construções dos espaços</i>	67
<i>Cultivando nos assentamentos: o trabalho, a agricultura</i>	75
<i>Parte II – Preeminências da “Economia Política”</i>	82
<i>Uma “economia política” “Waiwai” dos ‘seus’</i>	86
<i>Uma “economia política” “Waiwai” dos ‘outros’</i>	91
– Capítulo III – No tempo das “comunidades” – um ensaio pelo Ixamna	103
<i>Parte I - Andanças e “fixidez”: a formação de lugares</i>	106
<i>As “comunidades”: proximidade em questões diferenciadas</i>	108
<i>Parte II- Como “gentes”, como humanos: sob um mundo não-pago</i>	118
<i>Formando e localizando “pessoas”: produzindo, trocando e adquirindo</i>	120
– Considerações finais –	133
Referências Bibliográficas	136
ANEXOS	II
ANEXO I - Representação de duas comunidades	III
1- Desenho da Comunidade “Kwanamari”	IV
2- Desenho da Comunidade “Wakri”	V
ANEXO II – Esboços de genealogias de residentes e parentes	VI
Prancha I – Parentesco e Comunidade “Kwanamari”	VIII
Prancha II – Parentesco e Comunidade “Wakri”	IX
Prancha III – Parentesco e Comunidade “Tawanã” (grupo Y)	X

Lista de Figuras, Tabela e Quadros

FIGURA 1 MAPA COM LOCALIZAÇÃO DE POVOS INDÍGENAS NA GUIANA ORIENTAL	14
FIGURA 2 ÁREA APROXIMADA COM CONCENTRAÇÃO DE FALANTES "WAIWAI" E AS TERRAS INDÍGENAS	15
FIGURA 3 ANTIGAS "VILLAGES" EM 1958 POR YDE (1965) E EM VERMELHO NO MAPUERA EM 2010	16
FIGURA 4 COMPOSIÇÃO POPULACIONAL EM 1899 DE "TRIBOS INDÍGENAS NA BACIA DO TROMBETAS"	36
FIGURA 5 CASA CIRCULAR "WAIWAI" COM ETAPAS EM PROGRESSO DE CONSTRUÇÃO - SUL DA GUIANA	42
FIGURA 6 ESQUEMA SIMPLIFICADO DO PARENTESCO "WAIWAI"	68
FIGURA 7 REPRESENTAÇÃO DE UMA "CASA COLETIVA" DIVIDA EM SEÇÕES DE 7 (SETE) "ETA"	70
FIGURA 8 - TRÊS TIPOS DE "CASAS" EM YAKAYAKA ,1955	72
FIGURA 9 MAPA COM LOCALIZAÇÃO DE "VILLAGES" CENTRAIS "WAIWAI" EM 1986	94
FIGURA 10 –ESPACIALIDADE EM KAXMI E NEIGHBORHOOD, 1984-86	96
FIGURA 11 REPRESENTAÇÃO DA LOCALIZAÇÃO DE GRANDES ROÇAS NA COMUNIDADE KWANAMARI, 2010..	112
FIGURA 12 REPRESENTAÇÃO DA LOCALIZAÇÃO DE GRANDES ROÇAS EM WAKRI, 2010.	115
FIGURA 13 ALDEIA KWANAMARI. CASA DE 'GENRO' E 'SOGRO' LIGADA POR CABOS.....	124
TABELA 1 RECEBIMENTOS DE RECURSOS DO GOVERNO BRASILEIRO POR "CASA"	128
QUADRO 1 COMPOSIÇÃO DOS GRUPOS DIALETAIS "PARUKOTÓ-CHARÚMA"	50
QUADRO 2 DEMONSTRATIVO DE COMÉRCIOS REGIONAL "WAIWAI"	78
QUADRO 3 ELABORAÇÃO DE DIVISÃO DO TRABALHO NO PROCESSAMENTO DA MANDIOCA	88

Nota ortográfica e convenções

Embora existam variações dialetais da família linguística que se utiliza na região, opta-se pela grafia “Waiwai” ou “UaiUai”. Para leitura em português adotado no Brasil, tentarei esboçar alguns pontos importantes da fonologia.

A grafia segue a estrutura da língua inglesa, já que foram os missionários estadunidenses que estabeleceram.

- Não existem palavras grafadas com o uso das letras:

“B”, “D”, “F”, “G”, “J”, “L”, “Q”, “V”, “Z”.

- Vocalismos:

“i” opera com o timbre nasal fechado, sendo exemplo na palavra “*Kîri*”

“îi” opera com o som de “a” “*mîimo*” > “**M**amo”

“w” como som de “u”

“r” opera com o timbre nasal fechado. Como em “*yukwaîi*”,

“uu” como a contração vocal que se vê para o caso do “à”: “*Tuuna*”

“Kñ” com o som de “d”: “*Oyakno*” > “Oyado”

“m” assume também o som de “b” – “*kîimo*” > “kîibo”

“p” como o som de “f” – “*Pakará*” > “**f**acará”

“c”, quando anterior à vogal, som de “tch” – “**c**aca” > “**th**atcha”; **c**iraxe > **tch**iraxe

“h” ênfase ao “r”, quando precede este: “*wahray*” > “uarrarai”

- **Recursos de escrita:**

Optei por utilizar apenas uma aspa (‘) para marcar, na maioria das vezes, termos ou expressões que não consegui outros que sejam mais expressivos. O uso de duas aspas (“”) é para caracterizar o destaque às palavras e expressões que estão sendo debatidas, como “Waiwai”. O uso de palavras e expressões em itálico serve para caracterizar aquelas que são do próprio idioma (como as em “Waiwai”) e, por vezes, outras que também me parecem confusas para o uso textual diante a análise pretendida. Finalmente, aquelas que aparecem em negrito ao longo do texto são marcadores de ênfase ou destaque daquilo que é pretendido discutir.

– Introdução –

A iniciativa tomada no trabalho está focada em constituir estudos etnológicos a partir de um investimento na literatura etnográfica, em alguns movimentos teóricos associados, na região compreendida como “Guiana Oriental”¹. Especificamente, a tentativa é uma busca em organizar um pensamento sobre a composição de agrupamentos populacionais os tomando-os como “coletivos”, no cenário norte-amazônico, detidamente naqueles que ficaram conhecidos, ao longo do século XX, como “Waiwai”. Com isso, espera-se produzir bases para investigação com desdobramentos em uma pesquisa maior, subsequente.

As reflexões apresentadas são um primeiro investimento e foram possíveis por meio da consulta da literatura de cunho etnográfico e teórico específico que traz aspectos da constituição populacional em uma região de ampla circulação, explorando alguns na formação de variados coletivos. Ainda, associado a este movimento, tento articular questões produzidas por uma breve pesquisa etnográfica que centralizo em dois casos, tomando comunidades no rio Mapuera que se situam no norte do estado do Pará, na terra indígena Trombetas-Mapuera, que falo à frente.

Ao deparar com a literatura que versa sobre descrição de diversos “grupos” e/ou “povos” na formação histórica da região conhecida como Guiana Oriental, notadamente é observada uma ampla gama de nomes para designá-los ao longo do tempo, por vezes, vários para um *mesmo* coletivo. Isso implicou uma ordem de questões que tento direcionar sobre alguns aspectos da composição populacional, em especial e brevemente, as relações na formação de residência e a composição

¹ Estou aqui (em um primeiro momento) endossando o enfoque que faz Melatti de uma região etnográfica que compreende a fronteira entre o norte do Brasil e o sul da Guiana Francesa, do Suriname e da Guiana. Abrange uma população sobretudo da família linguística Caribe e também Tupi-Guarani (Melatti, 2014). Veja mapa da figura 1.

de “gentes” ao longo de um período recente. Quero dizer que, ao dar centralidade às descrições de, por exemplo, viajantes em um primeiro momento no século XIX e, subsequente, da etnologia ao longo do século XX, uma ampla variedade de coletivos foi mencionada. Posteriormente, houve investimentos etnológicos após a década de 1950, quando muitos destes coletivos populacionais, que se encontravam vivendo bem próximos, formaram maiores composições que ficaram conhecidas como “Waiwai” ao longo do século XX.

Ao perpassar por itinerários da etnologia que investiu em últimos trabalhos entre habitantes de várias áreas no norte amazônico, detidamente nos “Waiwai”, é possível verificar que o momento que chamo aqui de “Waiwaigênese” tem grande importância na forma de se pensar a socialidade indígena em uma região, em certo período. O atual, contudo, diferente de um momento com um coletivo extenso, há uma dispersão em formações menores chamadas de “comunidades”, pelos rios, como coletivos que se associam em amplas redes, inclusive com *centros* ‘urbanos’.

Creio ser necessário enfatizar que, quando optei pelo uso da palavra “coletivo”, ao invés de uma série de outros termos como os que fazem parte dos investimentos teóricos que ficaram conhecidos pelos estudos das “relações interéticas”, estou dando atenção a desmembramentos de discussões que primam por noções mais próximas às formulações populacionais que almejo investigar. Embora, por limites deste trabalho, não tenha condições de aventurar por itinerários do campo etnográfico e compor como as formas de dispersão e distância na formulação dos coletivos aqui enfocados, como as que se apresentam em noções como de “comunidade”, ganham corpo. Mas, ao estabelecer que a variação que um termo pode abranger em aspectos simétricos, colocando qualquer formação populacional em condição de ser comparadas com outras, parece que o peso teórico

diminui e se abre uma relação mais condizente com princípios dos viventes ao longo dos rios e suas relações na composição com outros.

Nisso, um interessante movimento é visto no trabalho realizado pelo etnólogo estadunidense Roy Wagner (1974) que havia feito um ato de ponderar quanto ao uso da expressão “social groups” e o contexto etnográfico da Nova Guiné. O peso teórico que a expressão ganhou ao longo do tempo e os usos etnográficos aparecem com uma conjuntura forçada para uma condição não condizente com o caso que se baseava: as formas que assumiam a socialidade entre os Daribi. Vai dizer o etnólogo que nas “sociedades tribais” aparece como sem sentido perguntar-se onde estão os grupos em si, pois nunca se materializam de fato. O que se veria como forma de uma “aldeia” ou “agrupamento” é apenas uma abstração que daria conta de uma situação. A socialidade é algo que “se torna”, não que “se tornou” (Wagner, 1974: 112). O exemplo etnográfico, que traz de como coletivos foram formando e sendo modificados ao longo do tempo da região de Baianabo-Sonianedu em modos de residência, principalmente por interferência do ocidente, deixa evidente que as nomeações sofrem diversificadas maneiras de diferenciação. O que caracteriza que a socialidade nativa assume uma aparência distinta a cada mudança de perspectiva do observador (idem, *ibid*: 117).

Ao tentar fugir aqui do uso da palavra “grupo” ou “povo” (como um idioma taquigráfico moderno – Wagner, 1974: 119), suplanto que poderia desvencilhar do peso teórico que atrelaria uma investida em pesquisas sobre povos indígenas nas terras baixas da América do Sul. Creio que, para fazer esta passagem, seja interessante o uso da palavra “socialidade” como uma forma de abordar aspectos que possam ser mais condizentes em proximidade com os princípios das pessoas, sobre os quais procuramos traçar questões sob um olhar da antropologia.

Os “Waiwai” aqui poderiam ser identificados como um conjunto de variados “grupos”, como costumeiramente pode ser visto em alguns trabalhos. Embora, ao contrário dos “Daribi”, habitantes na Papua Nova Guiné, onde se vê clãs na formulação de vida, na composição de classes matrimoniais, p.ex., têm-se na região historicamente relações estabelecidas com uso de poucos nomes para localização de pessoas em aspectos da organização social. Tal assunto já coloca em voga questões para serem pensadas sobre as formas de estabelecimentos de limites nas formações de “coletivos”, tendendo as tomarem como não sendo de uma ordem muito nítida para uma dimensão de análise rápida ou com pouco investimento. Aqui aparece uma situação que se prima por uma ordem mais de distanciamentos nas formações da socialidade que caracterizações bem marcadas por termos que localizam pessoas e coletivos a partir de determinados locais ou *lugares*.

A este modo, sem querer me estender muito em algo que mereceria muito investimento para discorrer além do espaço que construo aqui, a tentativa no uso do termo “socialidade” é aproximar um sentido mais “geral”/abrangente para descrever as práticas relacionais indígenas sem cair em uma dicotomia pré-classificatória entre os domínios “doméstico” ou “interno” versus “exterior” ou “externo”, por exemplo. Termo sobre o qual parece se ocupar bem para o caso da etnologia americanista antropólogos como Viveiros de Castro (1993). Sobre outro contexto bastante instigante, Marilyn Strathern (1999) explica que o usa no sentido de afastar de outro que denota uma condição mais moral: como da “sociabilidade”.

Da mesma forma, o uso da palavra “coletivo” é uma tentativa de localizar as populações que se formavam em determinados contextos, sem atribuir, a priori, um ideal de valor. Esta ideia que aproxima de uma formulação de “simetrização” subcontextual para dar sequência a um argumento que estenda menos um valor

atributivo como o é de “tribo”, “sociedade”. Ao mesmo tempo, a tal “simetrização” que parece remeter não tem qualquer finalidade de romper a dimensão do campo político, pelo contrário, tento fugir de uma ideia que caracterize somente a língua (como as famílias e troncos linguísticos) ou da ideia de tomar formações sociais como “povos”, conforme hoje é mais recorrente. Tal passo arrisca aproximar de um processo de não “apenas de estabelecer a igualdade – esta é apenas o meio de regular a balança no ponto zero –, mas também o de gravar as diferenças, ou seja, no fim das contas, as assimetrias, e o de compreender os meios práticos que permitem aos coletivos dominarem outros coletivos” (Latour, 2009: 105).

Creio que o objetivo desmembrado ao longo do trabalho está em explorar por meio de alguns caminhos aspectos relevantes que parte da literatura assume em relação a algumas questões vistas nas formas que coletivos em sua socialidade em determinado tempo e região se compõem. Para construir questões a serem pensadas das formações destes, levo em consideração pontos que dizem sobre as constituições de pessoas e, portanto, algumas relações que são estabelecidas como os que ficaram conhecidos como os “Waiwai”.

Cheguei a pesquisar sobre esta população a partir de um rápido investimento etnológico feito em campo com comunidades ao longo do rio Mapuera no norte do estado brasileiro do Pará, que também se consideram como “Waiwai”. O pouco período em campo (que explico à frente), além de estar circunscrito a um enfoque específico, não me forneceu subsídios para ocupar toda essa dissertação com teses mais amplas do que as que ora me proponho discutir. Do contrário, a proposta residiria em traçar pontos que serviriam mais para um inventariado do tipo colecionista das práticas produtivas dos viventes, do que trazer reflexões a partir de proposições indígenas. Assim, procuro trazer questões que versam como a

literatura, especialmente a etnológica, situou-se em relação ao aparecimento de uma formação social de relevância no norte amazônico, ao mesmo tempo engendrando pensamentos a partir de outros estudos significativos da etnologia indígena na região conhecida como “Guiana Oriental”. Ao passo de buscar como fazer um deslocamento às formulações das pessoas que se situam aqui no diálogo.

A seguir, pode ser visto que a introdução a este trabalho está dividida em três partes. Na primeira, explico como alguns pontos foram sendo criados para se pensar a pesquisa atual. Posteriormente, insiro as discussões a partir da localização populacional na área em que os enfoques são direcionados, bem como a região específica onde meu breve investimento etnográfico teve lugar. Na última parte exponho brevemente o que se pretende neste trabalho e como a disposição e o conteúdo dos capítulos foram forjados.

Traços e(m) itinerários

Em pouco tempo de investimento no campo da etnologia indígena, pego-me pensando que a produção de um trabalho nem sempre está envolta em uma tarefa de circunscrever um objeto ou tema, a priori, e estudá-lo a partir de uma população com a qual mantemos a interlocução – principalmente para aquele interessado em estudos de etnologia indígena das terras baixas da América do Sul. Se é para se partir de alguns pressupostos, parece-me que estes devem surgir inevitavelmente após uma interlocução detida com questões que se derivam deste investimento etnográfico. Deste modo, estou pensando que há muita nuance entre produzir dados e a forma pela qual direcionamos (enquanto estudantes de antropologia) os investimentos a partir de uma proposta etnográfica.

Certa vez, na graduação, tentava pesquisar com uma população no nordeste do estado de Minas Gerais, os “Maxakali” (*Tikmû’ûn*), sobre questões da produção do corpo e itinerários terapêuticos por meio de dimensões que consideravam como ‘doença’ em meio ao contexto interétnico circunscrito à medicina euroamericana e às práticas ‘locais’. Bem, alguns poucos meses de campo e muitos de uma situação política crítica entre os residentes das até então 2 (duas) aldeias indígenas existentes (“Água Boa” e “Pradinho”), levou-me a uma ‘confusão’ sobre como mensurar questões a partir de uma temática que estava mais em curso: a guerra.

Meus investimentos estavam em noções sobre os processos de saúde-doença-cura, mas as pessoas passavam quase todo o tempo pensando nos contextos dos “acertos de conta” com coletivos que ali viviam e cindiam, e sobre o “ordenamento” do mundo pelos espíritos numa conjuntura desembocada em um *déficit* ritual. As situações de violência generalizada e morte eram muito mais presentes do que as conversas com os pajés, agentes de saúde e do que as possibilidades de acompanhamento de itinerários terapêuticos. Continuei com aquele certo incomodo que segue o pesquisador e que só começa a dispersar, em sentido de “clareamento”, por meio (no caso) de algumas relações que considera como pertinentes, quando se propõe a dialogar com os viventes ali das “aldeias”. Primeiro, porque eram poucos os que queriam ou podiam conversar, sendo uma situação delicada; segundo, porque a minha falta de maturidade não me possibilitou outras formas de relações para produzir algo significativo etnograficamente.

Voltei-me, então, aos questionamentos, que também embalam a presente dissertação, pensando sobre a relação de produzir dados a partir de trabalhos etnográficos e como a vinculação de questões que nascem a partir destas tessituras entre proposições estão mais atreladas aos sentidos: do “falar”, do “ouvir”, do “ver”,

e do “pensar” (que mexem com o “ler” e o “escrever”), e que ganham outros a partir de desdobramento do voltar sempre e sempre a várias questões que “nos” colocamos em meio deste diálogo incessante, como dialeticamente ‘desdobrando’ com os nossos interlocutores.

Claro, não considero o espaço aqui para trazer reflexões mais extensas sobre o processo de escrita e como diversas investigações assumiram roupagens distintas no campo da antropologia. Tenho mais pensado que seja propositivo tratar a escrita sempre que possível. Mas, pelo que me proponho a fazer aqui, o pensar sobre a escrita não aparece todo o tempo de forma tão autoreflexivo, ao ponto de se ser possível escapar dos amiúdes. Não sou o primeiro a dizer que há sempre algo que sobra, que não reside somente nas relações, e. g., das que tecem estas pessoas que encontramos em campo, ou as nossas próprias em relação aos interlocutores. Pensava nisso sempre quando ouvia um bom anfitrião em campo me dizer algo traduzível como “o mundo não está acabado”, as pessoas “estão dizendo”, as formas “estão tendo aqueles nomes”, “estão chamando assim”, deixando sempre um espaço esquivo, um feixe de abertura para atilamentos de outras ‘falas’.

Bem, este campo de onde extraio as falas acima se refere a um deslocamento que realizei para trabalho com os “Waiwai”, derivado de outros como sobre uma população pertencente ao tronco linguístico Macro-Gê (Os “Maxakali”) que sumariamente expus. Deslocamento este que me deu aproximação com uma literatura etnológica norte-amazônica com os “Waiwai”, pertencentes em sua quase totalidade à família linguística Caribe, dos quais este trabalho procura tratar. Embora tentasse construir um projeto mais condizente, parece que, em certos momentos, minha trajetória nesse caso não foi muito diferente daquela da pesquisa anterior. Meio que desconfiado em fazer um projeto para pesquisa entre alguns vivos do

rio Mapuera, propus-me a pensar sobre formulações as mais abrangentes possíveis, como é o caso que chamei de “Insumo e Consumo no complexo Parukoto-Charúma” (cf. Frikel, 1958), numa tentativa primeira de sair de uma indicação substancialista que, a princípio, o uso de etnônimos parece indicar². Por outro ponto – para ficar num patamar dos ‘humanos’ – se todo mundo nasce, vive, adocece e morre (como foi o caso da pesquisa proposta entre os “Maxakali”), por que não pensar que todos produzem, trocam, vendem e consomem algo, ainda mais em uma região em que isso possui fortes rendimentos?

É deste modo que parte da presente iniciativa foi de possível execução, contando com um projeto chamado “Vestígios e agências na cultura material do norte-amazônico: diálogos entre arqueologia e etnologia, passado e presente, coleções de museus e vida cotidiana” (2010-2013) e era composto por pesquisadores na área de etnologia e antropologia. O projeto foi coordenado pelo professor Ruben Caixeta de Queiroz na área de etnologia indígena, e pelo arqueólogo André Prous, ambos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia - PPGAN na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em cooperação com outras instituições de ensino/pesquisa e uma associação indígena, e a Associação dos Povos Indígenas do Mapuera (APIM). Meu trabalho como pesquisador foi fazer um levantamento através da vivência nas aldeias sobre as produções materiais e dimensões diversas do cotidiano durante o inverno amazônico, de maio a agosto de 2010, traçando como são produzidos diversos itens no cotidiano em três aldeias, por meio de uma série de imagens e explicações, enquanto outros pesquisadores procurariam caracterizar a região por meio de dados arqueológicos.

² Posso aventar que parte disso se deve a um fracasso em pensar sobre dinâmicas que poderia ter um bom terreno para discorrer, como aquelas que circunscrevem a questões postas na ideia de composição de “identidade”. Em miúdos, enquanto eu propunha a falar dos “Maxakali”, eles propunham sempre a falar de outros, de outros dos outros, inclusive aqueles que eu considerava os dos “seus”, para ser mais preciso. “Outros” que não assumem o plano de vivência como humanos.

Depois de um período de reflexão sobre esta experiência, cheguei à conclusão de que pesquisar sobre a “produção”, “troca”, “venda e consumo” de itens materiais é, de algum modo, pensar sobre formas de residir, de habitar e de morar por meio de formação de coletivos em assentamentos³ que relacionam pessoas em diferentes domínios, e assumem formas diferentes ao longo do tempo em movimentos que equacionam distanciamentos em relação a outras formações coletivas com as quais se relacionam. Construir uma temática de pesquisa que se direciona a um trabalho etnográfico funciona bem próximo do que Wagner (1981) chamou, em relação àquilo que inevitavelmente fazemos, de certa noção de “cultura”, atuando como uma forma de aproximação. Aqui, “cultura material” invariavelmente não é o fim de toda a investigação, apenas parece que indicializa várias outras, ainda mais em regimes de pensamentos que partem de princípios, por vezes, diversos do proponente. Aceitar isso é aceitar que tenho menos uma tarefa de explicar ou inventariar, e mais uma tarefa de ‘modular’ dimensões por meio da experimentação assentada no campo do pensamento através de noções e conceitos outros. Ao longo do trabalho, espero ter conseguido fortalecer esta possibilidade, para, em outro momento, fazer um maior investimento.

Sobre a linha (onde trato da “conclusão” a que cheguei) que estou propondo por essas páginas, se tornou mais clara quando me deparava com algumas questões e meio que buscando proposições para dar sequência à unidade no texto – estas coisas de tentar conectar dados que falham à memória, que não aparecem nas anotações – vivenciei um momento que considero, em parte, decisivo para a realização do presente trabalho. Eis que o neófito antropólogo, em um evento, resolve perguntar a uma antropóloga com larga experiência com populações

³ A palavra “assentamento” que venho empregando se deriva dos trabalhos de Rivière (1984).

indígenas - numa tentativa de melhorar a forma de expressão de alguma coisa a ser dita – sobre as produções de roças pelas aldeias, sobre a caracterização da paisagem por parte destes povos que constroem seus espaços de vivência em processos de “desmancharem” e “montarem” outras, por vezes em pouco tempo, como no processo de “fissão” e “fusão”⁴.

A passagem que ouvi pela fala da etnóloga era a da experiência de sua volta às aldeias com as quais havia trabalhado como pesquisadora há 17 (dezesete) anos. Olhava o espaço que conhecia e não acreditava, não reconhecia, tudo havia mudado, tudo havia se tornado uma floresta densa. Para conectar o que remetia a fala às proposições que eu trazia em pensamentos desconexos, tratava-se de pensar ali, pelo contexto, o que realmente o espaço em áreas de floresta pode dizer sobre suas populações, o que as produções das roças (e outras formas de “domesticações”) assumem para os residentes em rios e igarapés que vivem em região de floresta, em termos de fazerem sua morada – espaço que coabita inúmeras relações, não somente com o campo das relações possíveis com os seres conhecidos como “gente” – e por que, em certos tempos, algumas formas de socialidade possuem preponderância.

O descontentamento que me segue tende a friccionar noções ou conceitos como “sociedade”, “propriedade”, “família”, “núcleo doméstico”, entre outros, e ganha mais concretude quando volto para estas populações, que parecem construir princípios sociológicos diversos dos que facilmente se encontram em outros como os viventes das ‘cidades’, mas que não se tornam totalmente impossíveis. Eis que a proposta da presente dissertação apraz indicar este empreendimento como

⁴ Onde os projetos desembocados na obra “Redes de Relações na Guiana” e discussões subsequentes, liderados pela antropóloga Dominique Gallois, são possíveis de serem vistos como interessantes contribuições neste sentido (Cf. Gallois, 1986; 2005).

um caminho interessante. Pensar a partir das formas que as populações estão a construir seus espaços de vivência, em meio não somente às situações de florestas, mas da intercessão cada vez mais presente das cidades e de outras ‘comunidades’ não indígenas, com as quais mantém e influenciam relações por amplas redes políticas de troca e comércio, sempre refletindo para não cair no campo das dualidades, estas mesmas que marcam um cenário que é importante se desvincular: “índios” x “brancos”, “aldeia” x “cidades”, pelo menos como figuras monolíticas, ou como princípios indissociáveis para se partir qualquer investimento de pesquisa.

Por fim, considero que o “trabalho de campo”, como ficou clássico no *métier* etnológico, traz implicações que colaboram menos práticas de controle, para aqueles realmente interessados nos “pensamentos” de outros com quem procuram fazer uma interlocução, e mais de investimento daquilo que escapa ao domínio do tangível, como na capacidade de tecerem sempre outros traços a partir de itinerários que antes não eram encontrados. Sobre os “povos”, apesar de nossa aproximação a suas vivências, pode-se notar que, apenas recentemente, estão tendo acesso a escrita como forma de expressão. Vivenciam os limites em que a oralidade, o olhar, o fazer, o pensar cumprem um papel comunicativo maior. Eis que vivenciam também o desafio pelo qual o estudante de antropologia passa em parte: experimentar questões para colocar dentro do limite linear que o processo da escrita impõe. Assim, nisso, parece que são seguidos itinerários passíveis de criar novos traços.

Localizações: os “Waiwai” norte-amazônicos e o campo etnográfico

Os “Waiwai”, “Uaiuai” ou “Wai-wai”, como chegam a ser conhecidos pela literatura etnológica como um conjunto de “grupos” que se uniram em um dado momento, e que aqui direciono o enfoque, não possuem uma situação anômala às que viveram outras populações indígenas amazônicas, nem por passarem por um

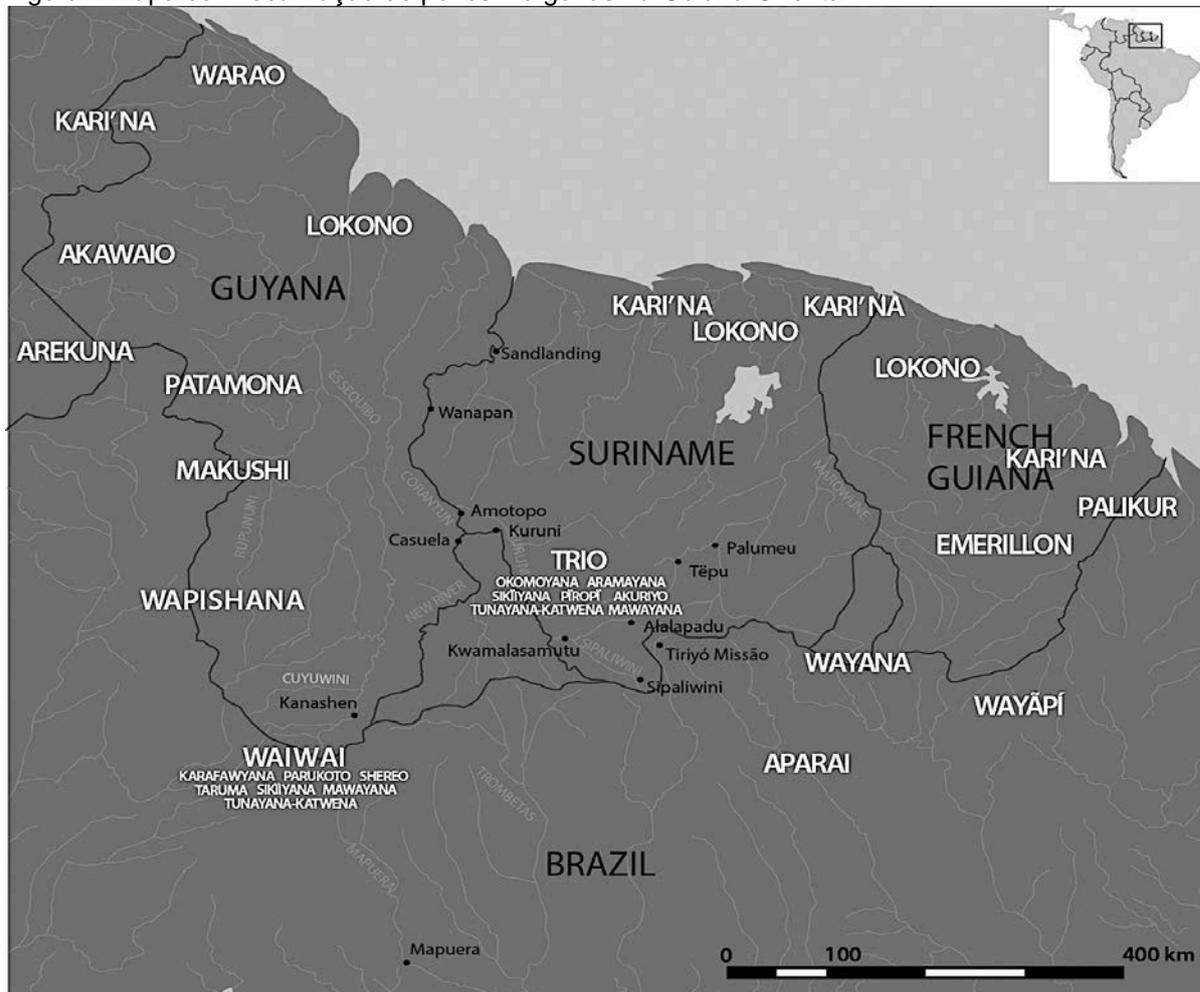
movimento de gênese como coletivo com certos contornos para comunicação com Estados nacionais, nem por outros processos de transformações consideráveis nos modos de vida. Sobre este ponto, é importante lembrar que existem vários tipos de processos que marcam as formações sociais de populações habitantes atualmente em muitos lugares na região amazônica. Refiro-me, em especial, ao que se passa na “Guiana Oriental”, que foi analisada em um artigo recente por Carlin & Mans (2015), que caracterizarem as atuais populações como formações de vários coletivos, resultado de união com outros, inclusive de troncos linguísticos diferentes, resultando em alguns como os “Macuxi”, os “Wapishana”, os “Waiwai”, os “Tiriyó”.

Várias formações sociais estiveram em contato com diferentes contingentes populacionais não-indígenas em diferentes momentos ao longo do tempo. Inclusive, para o caso aqui investido, os “Waiwai” estiveram em contato constante com missionários protestantes estadunidenses durante fins da década de 1940 a meados das de 1970-80. Neste período, houve uma concentração populacional daqueles que viviam espalhados por áreas no norte amazônico, em uma região ao sul da Guiana e, posteriormente, já ao final da década de 1970, era possível ter notícias de uma grande dispersão por várias áreas em assentamentos concentrados, onde a figura dos “Waiwai” ganha corpo na literatura etnológica. Somente posteriormente ocorre movimentos de formações de “comunidades” menores, que até hoje continuam na constituição de vários assentamentos que se estendem por rios no norte-amazônico no Brasil e ao sul da Guiana.

A seguir, faço uso de três ilustrações para marcar essa espacialidade. Um primeiro da região de abrangência no norte-amazônico, a Guiana Oriental, posteriormente, das áreas que apresentam as terras indígenas onde vivem os

“Waiwai” e, por fim, a região onde o investimento foi mais localizado, na bacia hidrográfica do Trombetas, no rio Mapuera.

Figura 1 Mapa com localização de povos indígenas na Guiana Oriental

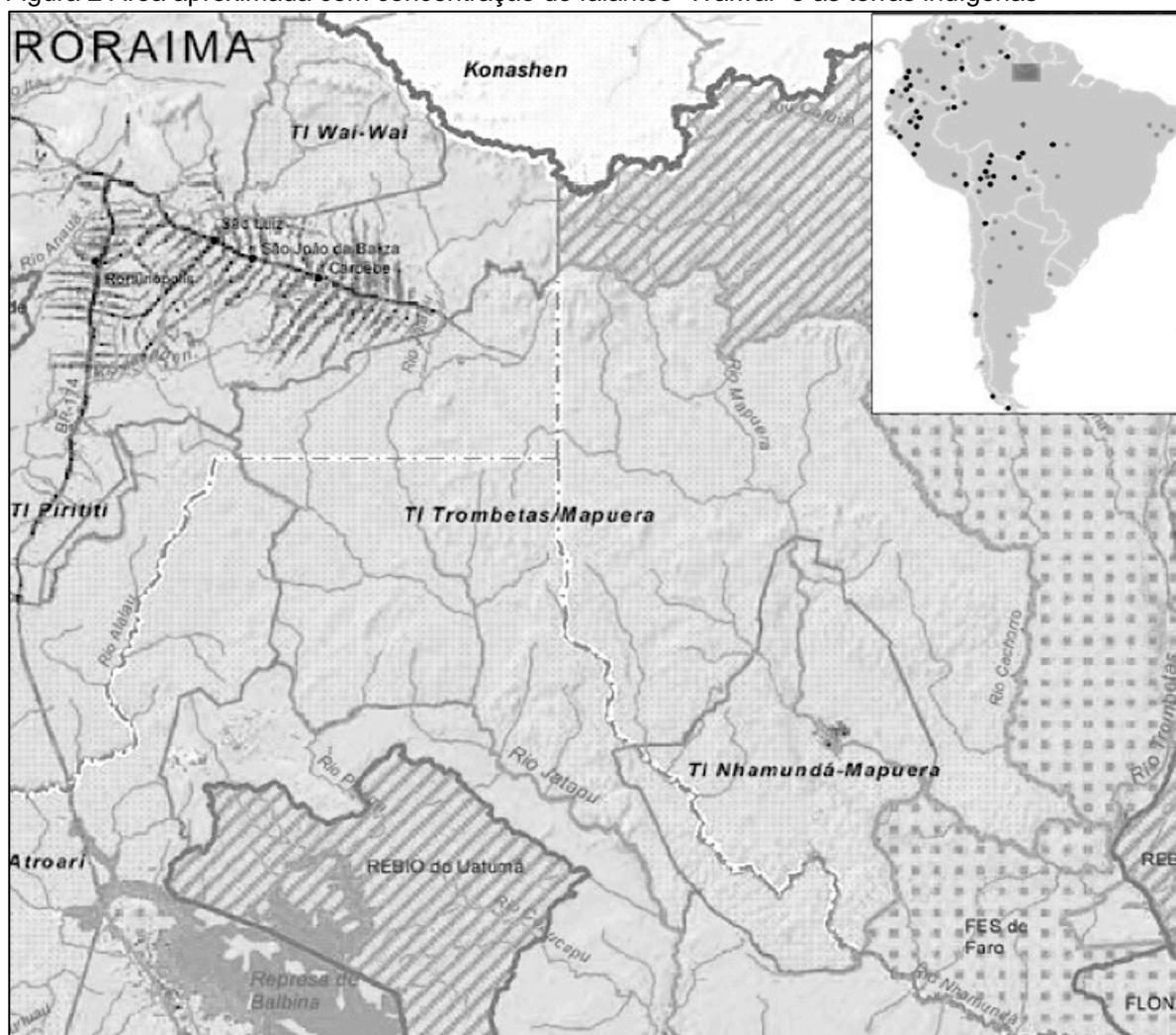


Fonte: Adaptado de Carlin & Mans, 2015: 82

A ilustração é uma aproximação visando identificar a composição dos coletivos neste espaço chamado de “Guiana Oriental”. É importante frisar que esta área é considerada como um complexo circuito de contatos, intercâmbios e formações sociais de povos falantes de línguas Caribe, Aruaque e ainda um povo Tupi (*Wayãpí*), onde em vários momentos algumas redes de ‘comércio’ se tornaram mais influentes (cf. Barbosa, 2007). Uma literatura se consolidou ao longo da década de 1970 e investimentos etnológicos foram feitos sobre várias composições que se situam entre estas áreas, inclusive sobre os “Waiwai” a partir da década de 1950.

A figura seguinte projeta o espaço dos “Waiwai”, que se estende em um complexo de comunicação através de algumas áreas nos estados brasileiros e guianense. Há três Terras Indígenas com concentração destes coletivos: “Nhamundá-Mapuera”, “Trombetas-Mapuera”, nos estados do Amazonas e Pará, e a “Wai-wai”, no estado de Roraima. No território da Guiana, há duas aldeias no sul do país que vêm sendo chamadas de “Erepoimo” (que fica próximo a um local conhecido como pista “Parabara”) e “Masakinyari” situada no rio *Kuyuwini* e alto Essequibo (Cf. L Mentore, 2011).

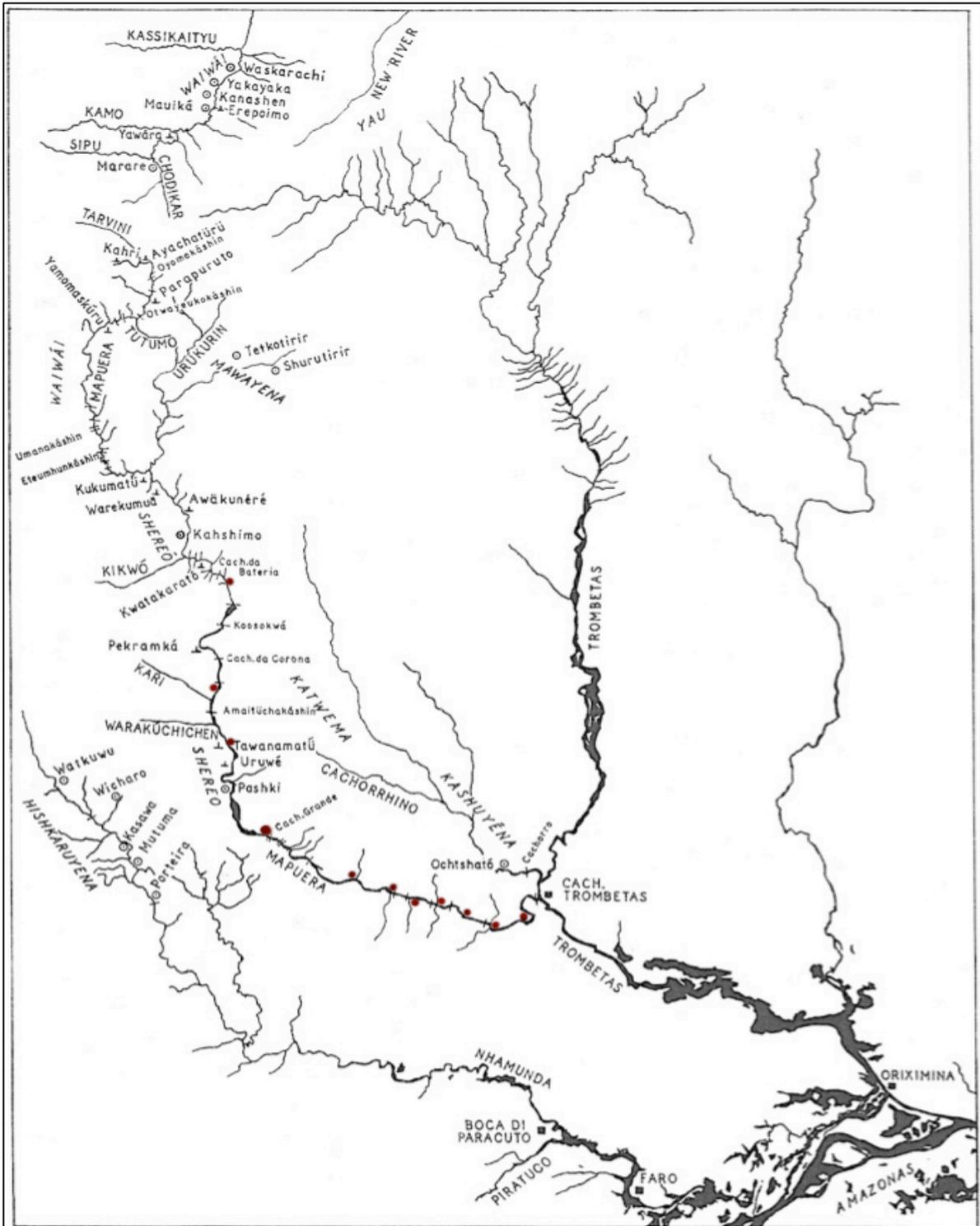
Figura 2 Área aproximada com concentração de falantes “Waiwai” e as terras indígenas



Fonte: Adaptado sem escala de “Amazônia Brasileira 2014” . Instituto Sociambiental -ISA

A figura seguinte projeta algumas antigas localizações de “Villages” desde o ano 1958, que se encontram na região hoje norte do estado do Pará, e as referentes ao rio Mapuera durante o tempo da pesquisa de campo (2010), que cruza pelas terras indígenas Trombetas-Mapuera e Nhamundá-Mapuera.

Figura 3 Antigas “Villages” em 1958 por Yde (1965) e em vermelho no Mapuera em 2010



Fonte: Elaborado a partir de Yde (1965)

O rio que aparece na parte mais inferior do mapa (canto direito) é o Amazonas, que tem neste recorte o Nhamundá e o encontro do Cuminá (o mais à direita) com o Trombetas que desagua no Amazonas. Outros rios desembocam para a formação do médio rio Trombetas, dentre o maior, o Mapuera, que, por sua vez, também recebe outros no alto curso onde situa grande contingente populacional. As comunidades que compõem o período a que direciono este trabalho foram formadas a partir do deslocamento na década de 1980 da aldeia Mapuera. Na sequência de subida do rio Mapuera se tem: “Tawanã”, “Yawará”, “Mapium”, “Kwanamari”, “Takará”, “Inajá”, “Placa”, “Mapuera”, “Tamyuru”, “Pomkuru” e “Wakri” (Bateria).

Permaneci em atividade de campo durante um período do inverno amazônico de aproximadamente 4 (quatro) meses, de maio a agosto de 2010, pelo rio Mapuera em uma área comum entre as terras indígenas Nhamundá-Mapuera e Trombetas-Mapuera. Meu enfoque circunscreveu o acompanhamento de atividades que realizavam as pessoas em seu ‘cotidiano’, entre as quais me situava com ajuda de interlocutores, detendo-me em 3 (três) comunidades indígenas: *Tawanã*, *Kwanamari* e *Wakri*, além de um curto tempo na cidade de Oriximiná - PA. Neste trabalho, exponho questões a partir das duas últimas comunidades que estão no limite do baixo para o médio curso e do alto do rio Mapuera, respectivamente. Ambas com localização no estado do Pará, tendo a cidade Oriximiná como referência.

Questões de pesquisa e capítulos

O interesse de pesquisa é direcionar os esforços para uma aproximação de parte da literatura que vem sendo produzida pela etnologia das terras baixas sul-americanas, especificamente do norte-amazônico e os “Waiwai” como caso. Assim, a finalidade do trabalho é uma primeira investida, tão quanto de uma região particular

compreendida neste espaço. Não se sabe o quanto de ‘povos’ e línguas já estavam em desaparecimento antes do contato com as populações não-indígenas de variadas nacionalidades. Uma montagem de questões foi possível com o aparecimento de relatos, os quais informam não tão bem como estavam alguns povos localizados, mas supõe preponderância em termos de línguas e usos de etnônimo para marcação.

Os casos que descreve Carlin (2011) para dois destes coletivos, “Mawayana” e “Tarumã” falantes de línguas da família Aruaque como ‘incorporados’ a outros grupos”: “Waiwai” e “Trio”, de língua Caribe, colabora que processos de gênese são marcantes naquela região como uma condição importante para a “sobrevivência” destes enquanto “povos” ou “gentes”. O refinamento da discussão que Carlin & Mans (2015) trazem, que já aponte anteriormente, ajuda a pensar que muitas das relações que estes habitantes de áreas de rios vêm experimentando ao longo dos anos na definição de uma caracterização societária têm relações diretas com demandas de uma ordem de sociedades nacionais⁵, por um lado. Por outro, pressupõe – como tento explorar no texto – questões das dimensões “políticas” que estes assumem enquanto um coletivo na formação de “comunidades”, por exemplo.

Parte do interesse em procurar pensar sobre as relações que são passíveis de serem visualizadas (por vezes não tão bem) ao longo dos anos sobre as formas que diversos coletivos assumiram ao residirem ao longo de pequenos e grandes rios não está compreendida fora de contextos. É assim que procuro, em um momento inicial, menos trazer questões e mais visualizar discussões que antecedem análises etnológicas detidas na área, que giram ao redor de relações com fortes rendimentos na região como a “troca” e o “comércio”. Em determinados contextos, algumas

⁵ O trabalho organizado por Hornborg & Hill (2011) agrega questões importantes deste processo.

formações se aproximam ou se distanciam de outras, circunscrevendo no espaço determinadas áreas de habitação, onde coletivos assumem posições preponderantes no processo.

Certa vez, quando estava em uma comunidade situada na parte mais baixa do rio Mapuera *Tawanã*, uma comissão (várias pessoas de alguns assentamentos rio acima) encarregada de fazer um percurso até o Suriname, iria pernoitar na comunidade e seguir viagem ao longo de rios com itens materiais diversos e animais para fazer trocas com populações que residiam ao sul deste país. As poucas pessoas nas canoas, na verdade, explicavam a finalidade do episódio, que era trazerem alguns residentes de aldeias *Tiriyó* para uma conferência religiosa a ser realizada no Nhamundá. Respondiam-me que as canoas excedentes e a ida era para realizarem o transporte deste coletivo, que não faziam tal meio de transporte. Assim, era um caso aqui posto de que circuitos, além dos “intercomunitários” “Waiwai”, eram ainda amplamente realizados⁶.

Desta lembrança, parece que caracterizar o espaço além do que convivi a partir do trabalho de campo pelo rio Mapuera seja importante para fazer discussões sobre o que sempre consideram ali como “povos da floresta”. Mas, tal empreendimento foge um pouco da proposição e espaço aqui destinado, o que teria que ser realizado com um fôlego e investimentos outros. O que posso propor é, em um capítulo inicial, conjugar como formulações, ao longo do tempo, buscaram caracterizar o que se considera como “povos” hoje em momentos que se arranjavam

⁶ Para situar questões, é importante a comparação de Barbosa (2007: 28) das zonas de abrangência de influência e prestígio, as redes de relações e alianças dos “Waiwai” atuais com as que “Wayana” setentrionais exerceram no passado entre os “Aparai” e os “Wajãpi”. Alguns destacam e de forma importante que tal investida dos “Waiwai” em outros ‘territórios’ (Cf. Howard, 2001, 2002; Dias Jr, 2006) apresenta como um processo que vai além de troca de itens materiais. De fato, Howard (1993) ao recuperar alguns apontamentos de Frikel (1958) mostra que os interesses dos índios estavam mais em manter relações com outros povos, que pela utilidade dos itens a serem adquiridos, situação que “remete a um domínio muito mais amplo de significados simbólicos e sociais” (idem: 234-7).

ao longo de espaços. Ainda, quais questões poderiam ser aventadas a partir disso em uma articulação buscando fazer uma composição ao mesmo tempo situacional, em termos de fundo teórico por parte do emergente pensamento antropológico que veio a aparecer, e extensiva em uma região circunscrevendo uma paisagem, mas em um eixo gravitacional ao redor dos “Waiwai” na composição da “Guiana Oriental”.

Sob este prisma, se indaga quais “imagens” podem ser geradas da relação entre trabalhos etnológicos e as dinâmicas populacionais daqueles que ficaram conhecidos como “Waiwai”. Quais itinerários de pesquisa, quais questões entraram no debate com o desmembramento da antropologia ao longo dos séculos, principalmente a partir do século XX? Neste interim, quais referências podem ser apoiadas para uma possível pesquisa etnográfica sobre a dispersão de comunidades ao longo de rios na região norte-amazônica, especialmente daquelas que foram chamadas de “Waiwai”?

Assim, no primeiro capítulo, caracterizo a dinâmica de vivência destes povos anunciada por alguns olhares que propiciaram discussões subseqüentes, e se tornaram clássicas, tais como as elaborações sobre coletivos indígenas espalhados por rios e regiões de floresta. Tal investimento procura traçar um campo de reconstituição de formas de paisagens que se aproxima da região e de vários coletivos, entre eles os “Waiwai” atuais. Espera-se que, com o panorama discursivo, possa-se localizar alguns aspectos que se tornaram relevantes de serem pensados hoje em dia, a partir destas populações em uma região específica. É assim que as proposições de Frikel dão um dimensionamento tanto de base situacional, quanto uma ponte para estudos etnológicos, a partir de formações étnico-linguísticas de caráter etnológico que antecedem as que ficaram conhecidas hoje como “Waiwai”.

O capítulo segundo procura recuperar alguns pontos do primeiro, indo em direção à localização dos coletivos que ficariam conhecidos como “Waiwai” no sul da Guiana, sob um ponto de vista da composição do cenário etnológico até o momento de dispersão por grandes rios pelos estados de Roraima, Amazonas e Pará, como o Mapuera pós década de 1970. Neste passo, ao longo do “tempo da Waiwaigêense”, como chamei, algumas formulações foram forjadas pela etnologia americanista. Assim, reflito sobre trabalhos específicos que se destinaram aos estudos sobre estas populações sob olhares particulares, a partir de um ponto de formação de coletivos e formas de residir em determinadas áreas.

Isso revela investimentos teóricos diversos, induzindo a estabelecer uma amplitude de questões a serem interconectadas, entre elas as da preponderância do domínio do político nas relações das formações das “village”⁷, “settlement” e “comunidades” – o crivo culturalista de Fock (1963) e Yde (1965), e as caracterizações econômico-políticas para “dentro” de Mentore (1983-4; 1987) e para “fora” Howard (1993; 2001; 2002) – o que desemboca em investimentos outros que possibilitam compreender que alguns dos “padrões” de constituição de coletivos se estabelecem mais por uma ordem de distanciamentos do que de limites fixos, ou seja, como estes derivam daqueles, não o contrário. Ao modular uma dimensão de “dentro” *versus* “fora” pretendo considerar aspectos relevantes na composição de coletivos e apanhar discussões elementares sobre o direcionamento da etnologia na questão.

O terceiro e último capítulo dessa dissertação, de caráter ensaístico, expõe o caso etnográfico do movimento de dispersão que ganha corpo como “comunidades”

⁷ Sempre que possível, deixarei as palavras no idioma original que são usadas por autores da literatura para classificarem o lugar onde vivem os coletivos aqui enfocados.

na atualidade. Nesta parte me atendo a 2 (duas) comunidades situadas em pontos diferentes do rio Mapuera (*Kwanamari* e *Wakri*) no espaço que denominam de *Ixamna*. As localizo como uma derivação de processos ao longo do norte-amazônico. Um dos aspectos que tomo como importante, é que entre muitas atividades a serem realizadas em “viver junto” por parte de residentes em rios amazônicos, manter-se como “comunidade” (como recorrentemente é falado) vem ocupando um papel preponderante no patamar das relações que consideram como humanos, em meio a áreas de floresta.

Tomando nota de alguns processos que equacionam pessoas e itens materiais no cotidiano a partir da localização de suas moradas e formações coletivas, dou destaque como a distribuição do que teoricamente se coloca como ‘pessoas’ e estes itens materiais derivam de aspectos da formação e composição de coletivos no processamento de itens materiais que as relacionam em gradientes de posicionamentos nas relações sociais, onde estão marcados regimes de reciprocidade que se estabelecem a partir de relações assimétricas em movimentos de perenes retornos, colaborando algumas discussões que se situam sobre a socialidade “Waiwai”. Destaco, portanto, como as formações dos coletivos pelo rio Mapuera têm caracterizado aspectos nos quais prevalecem dinâmicas mais da ordem do campo de distanciamentos a partir da composição de pessoas e “parentes” sob formulações de “gentes” em uma extensa área.

– Capítulo I – Algumas paisagens na Amazônia Oriental

*Esta paisagem? Não existe. Existe espaço
vacante, a semear
de paisagem retrospectiva.
[...] Paisagem, país
feito de pensamento da paisagem,
na criativa distância espacitempo,
à margem de gravuras, documentos,
quando as coisas existem com violência
mais do que existimos: nos povoam
e nos olham, nos fixam...
Carlos Drummond de Andrade*

Há várias formulações produzidas por pessoas que estiveram em diversas regiões, ao longo do tempo, e deixaram escritos sobre algumas caracterizações que compõem paisagens no norte-amazônico, inclusive em áreas que são cobertas por grandes rios. Existem aquelas orientadas por estudos arqueológicos que em profundidade datam registros de ocupação, traços de convivialidade de um passado mais remoto. Outras se norteiam a partir de descrições e análises da ocupação humana em residência em áreas de floresta, de grandes e pequenos rios. É desta última que tendo a me ocupar, tracionando uma situação que procuro dar mais enfoque. Especificamente e a princípio, faço algumas poucas descrições e análises sobre uma região compreendida hoje como “maciço guianense oriental”, direcionando a um espaço de vivência de coletivos em uma área de circulação que situam os conhecidos falantes de “Waiwai” atualmente.

Minha pretensão é partir do consentimento em dois pontos: por um lado, os pressupostos e seus desdobramentos que orientam investigadores ou não, acerca das populações ao longo dos séculos são bem variados, mas, dizem sempre alguma coisa; por outro, é que tomar como certa uma identidade como o termo ou etnônimo “Waiwai” (ao qual se dedicam muitas pesquisas), e tecer o que consideram inúmeras

descrições sobre “eles” ao longo do tempo, poderia indicar a princípio uma ordem outra que não se encaixaria bem no trabalho que proponho. Digo isso, principalmente, devido a outros investimentos que de forma competente já tomam esta tarefa (Cf. Howard, 2001; Dias Jr., 2006; Schuler Zea, 2010; Valentino de Oliveira, 2010; Cf. Carlin & Mans, 2015).

Creio que não é aqui uma situação de descartar completamente a possibilidade de eleger um coletivo buscando dizer algo sobre relações deste com outros ao longo dos anos, e sua constituição em elementos que inclusive possam ser vistos hoje em dia. Pelo que proponho ao longo do trabalho, a tentativa antes é tomar nota de experiências via formulações que circunscrevem um espaço onde se relacionaram diversos coletivos, que atualmente são considerados como povos. Tenho forte impressão de que não estou aqui atrás de algo que diz sobre tudo: como (re)montar em *um* quebra-cabeça (integrando todas as peças) quem sejam os “Waiwai” atualmente. Ante isso, a proposta que se abre tem mais um fulcro de elaborar questões sobrepondo uma série de figuras em um processo composto da região e seus habitantes, trançando movimentos e correlacionando-os em proposições que são passíveis de serem extraídas em um período dos quais se têm algumas informações escritas e possíveis de acesso.

De fato, pensando a partir dos relatos e mesmo de investigações na literatura sobre relações de inúmeros destes coletivos, muito se explica inicialmente por uma “história de contato” e formas que tomam o termo “aculturação”, para as mudanças que vinham ocorrendo entre as até então conhecidas como “tribos” no norte-amazônico. Ao longo do tempo, as discussões passam por outras análises, o próprio termo “aculturação” vai ser abandonado como forma de explicação ou enfoque, se baseando antes nas relações sociais, o que me encarrego de dar centralidade no

próximo capítulo. Mas, ainda neste interim, parece importante dizer que pensar sobre as relações de contato com populações não-indígenas não esteja de forma alguma fora de cogitação. Entre as várias dimensões de análise sobre a composição enquanto “gentes” ao longo do território no norte-amazônico, muitas levam em consideração populações diversas que não as que ficaram conhecidas como indígenas.

Em um último ponto deste estabelecimento de direções, é importante frisar que aquém de uma abordagem sobre o campo de interação destas populações, como muitas etnografias recentes chegaram a frisar, os planos das relações e domínios que circunscrevem a vida são diversos, indo além dos associados à ideia de pessoas humanas, ou, como é o caso no norte-amazônico, da composição de suas “gentes”. Mas, é a partir das relações que estas populações estabelecem como e com outros coletivos, inclusive em várias áreas que se localizam pessoas enquanto representantes do Estado brasileiro, que são construídos subsídios para serem pensadas dimensões do campo político. Neste ponto, trabalhos que estão na coletânea organizada por Hornborg & Hill (2011) dão uma pista interessante sobre este processo na formação do que pode ser pensado na Amazônia indígena.

Há sempre algumas linhas que podem ser tecidas como características por uma área de larga dispersão de coletivos, como os falantes de uma língua “Arauaque” e seus modelos de socialidade que influenciam na composição de outros, como é o caso aqui dos falantes de línguas “Caribe” e vice-versa, na Guiana Oriental. Ao perpassar algumas proposições e posicionamentos a seguir, espero poder dar uma imagem conceitual de que muitos estudos irão focar mais detidamente em temas específicos.

Parte I – Complexos de relações nas formações indígenas

Pode ser constatado na literatura etnológica – sobretudo aquela interessada em pensar sobre *questões* indígenas – que alguns dos muitos rios que compõem a região norte-amazônica demonstram importância no que diz respeito à localização e à formação de coletivos humanos. Os conhecidos hoje como rio Mapuera, o Trombetas, o rio Cachorro e o Cuminá, no noroeste do Estado do Pará, e o Nhamundá no leste do Amazonas, são caracterizados como pontos convenientes para se pensar relações vistas (e ainda presentes), talvez, naquilo que Melatti (2011 [1979]) chegou a caracterizar como “polos de articulação”, ou – numa linguagem mais recente - “áreas etnográficas”. Todavia, pode ser constatada a carência de trabalhos antes do século XIX sobre a ocupação populacional desta área, chegando a das fronteiras com as Guianas, Suriname e em outros rios (cf. Porro, 2008).

Não quero dizer com isso que a aparente ausência de dados implique uma impossibilidade de caracterização para se partir qualquer empreendimento etnológico. Estou procurando entender aqui que há nisso a necessidade de um esforço em atentar para o fato de que grandes redes de comércio, troca e guerra eram amplamente estabelecidas na região norte-amazônica, caracterizando a sua paisagem humana e constituindo o que muitos pesquisadores chegaram a definir como ‘nações’ na denominação de circuitos bem estabelecidos (cf. Hornborg, 2005). Constatações arqueológicas de dispersão de traços cerâmicos, de instrumentos diversos e as atuais que versam sobre alguns itens comuns no uso cotidiano e de rituais podem também ser fortemente vinculadas a traços de relações de convivialidade estabelecidos por diferentes agrupamentos coletivos ao longo dos séculos. Alguns escritos que antecipam tais investimentos, no entanto, orientam

questões que ficaram conhecidas na região, estabelecendo um limite investigativo em relação a outras. Assim, considero interessante me deter a dois movimentos, extraindo deles alguns pontos específicos.

Cânone Missionário – século XVIII

Há poucos escritos deixados por missionários que percorreram a região que compreende hoje a Amazônia setentrional, especialmente as áreas de rios como o Mapuera, o Trombetas e o Nhamundá. Dos poucos investimentos existentes, parece ser aqui interessante observar aqueles realizados pelo pesquisador Antônio Porro (2008) quando este se debruça sobre o material deixado pelo missionário português Frei Francisco de S. Manços⁸. Os empreendimentos do religioso Frei Francisco de S. Manços, ao percorrer a bacia Mapuera⁹ (como pode ser visto no mapa do noroeste do hoje Estado do Pará), fornece alguns dados sobre composição populacional e de lugares de ocupação em uma possível área ou região que situava povos diversos, algo de que falarei à frente.

Estas descrições se inserem, de algum modo, em proximidade nas deixadas por muitos viajantes entre aqueles que deixaram registros ao longo dos séculos XIX

⁸ “Relação que Frei Francisco de S. Manços, Religioso da Província da Piedade e Missionário da Aldeia de Nhamundás, faz ao Rei da sua viagem pelo Rio das Trombetas, praticando o gentio e rendendo-o á vassalagem de Sua Real Magestade. - 6 de Janeiro de 1728”. Como esclarece o Porro (2008), este documento que ora citei foi paleografado e publicado por Joaquim Nabuco no ano de 1903 e está disponível através de um projeto que gerou imagens de documentos históricos pertencentes ao Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) de Lisboa, chamado de “Projeto Resgate”. Este, em específico, encontra-se como da “Capitania do Pará, doc. 964”. Tive acesso ao documento pela Biblioteca Digital Curt Nimuendaju.

⁹ Estou aqui compartilhando a análise que fez Porro (2008) quando diz que o Frei se localiza à aquela época no que hoje é conhecido como rio Mapuera, o chamando de Trombetas. Considero mais assertivo devido, entre outras coisas, pelo o número de outros rios que ainda aparecem com o mesmo nome e desembocam no atual Mapuera, também pelo o percurso de sua saída e dias “andados” entre as aldeias que descreve.

e XX¹⁰, e que ainda fizeram notas e comentários sobre suas passagens pela área no que se referem a formação espacial, seus moradores e também esboços de breves relações analisadas entre os povoados indígenas. Vale ressaltar que, de forma mais concreta, algumas proposições de caráter etnológico só foram melhor trabalhadas pelo pesquisador Protásio Frikel, a quem dou atenção no último tópico da discussão aqui proposta.

O Frei Francisco de S. Manços foi responsável por um ordenamento na “Província da Piedade” (Aldeia São João Batista de Nhamundás), oriunda em atividades antes vistas na “aldeia jesuítica de Santa Cruz dos Jamundás”. A missão jesuítica que ele assume em 1725 (e que foi extinta em 1758) era localizada onde hoje se encontra o município de Faro, região do Nhamundá no Estado do Amazonas (observável na localização ao centro da parte inferior do Mapa 3), que em seu tempo, segundo a sua ‘Relação’, constava mais de 360 (trezentas e sessenta) ‘almas’ (Nabuco, 1903: 44). Como fazia apontamentos a “serviço de Deos, e de Vossa Real Magestade”, percorreu algumas áreas sobre as quais produz o testemunho expresso no documento de 1727-8, entre elas: o Nhamundá, o Mapuera e outros pequenos rios, cabeceiras e nascentes, constatando alguns aldeamentos indígenas e os respectivos “caciques” (ou “principais”, como são chamados), erguendo cruces e deixando algumas “provisões” para as “almas” que encontrava no caminho.

¹⁰ Para citar alguns, estou a referir especialmente os viajantes como o saxão Robert Schomburgk (entre os anos 1835-1839 e mais tarde com seu irmão Richard nos primeiros anos de 1840), o geólogo britânico Barrington Brown (1876, 1878), o francês Henri Coudreau (1889 -1893, 1895-1896, e mais tarde com sua companheira Marie O. Coudreau assume a escrita dos trabalhos, continuando anos depois da morte do marido em 1889), o indigenista inglês Walter Roth (em três viagens, entre elas a de 1925 aos *Waiwai* do Essequibo), o antropólogo estadunidense Curtis Farabee (1913-1916 e 1921-23) e ainda posteriormente à ida do botânico inglês chamado Nicholas Guppy na região da Guiana Inglesa em 1952, os etnólogos dinamarqueses Niels Fock e o Jens Yde (1954-55, e o segundo em outra viagem em final de 1958 e começo de 1959).

O testemunho deixa a entender que a viagem que possibilita parte dessas descrições (que se encontram no documento) foi realizada a partir da vinda de um casal do que ele chama de “nação Parucuato” [Parukoto] com filho que chegaram no ano de 1725, quando anteriormente uma expedição missionária os contactou junto a outros coletivos e os *convidou* para a Missão no Nhamundá. A partir deste fato, aparece como um motivo para a ida à região (no alto Mapuera que ele considera como Trombetas) como novamente “justificado”, já que, como aponta a Relação do Frei, os índios ‘mantinham’ interesse de retorno a *sua terra*. Em decorrência desses eventos, em 1726, Frei Francisco e outros 40 (quarenta) índios viajaram por meio de rios e paradas até chegarem ao Urucurin (Alto Mapuera), onde estabelecem contato com uma rede de chefes da região predominantemente da ‘nação’ Parukotô”¹¹.

A comissão Jesuítica montada, que incluía intérpretes, saiu da província e se manteve situada no alto Mapuera fazendo as tarefas de contato. Desta situação, algumas relações parecem ser interessantes de serem enfocadas, como as que ocorriam na atração de representantes políticos por meio de uma articulação com diversos chefes da região. Além de fazer breves comentários sobre as guerras que ocorriam no alto Mapuera entre coletivos que foram nomeados como “Cereu” (*Xereu*), “Carebeaná” (*Karapayana*), “Xarumá”, “Parukotó”, entre outros, Frei

¹¹ Os vários etnônimos e topônimos diversos das “nações” e, por onde passou, que se encontram na Relação do Frei (notado por Porro, 2008: 394; 396), mais precisamente aos rios (como parece ser o caso do “Ximaná” ou “Faru”) demonstra a grande dificuldade de circunscrever um espaço, ao longo desta época, que poderia operar em um sentido único, já que a diversidade populacional, de línguas e nomes (de lugares), era grande. Possivelmente, “*Ximaná*” ou “*Ixamnã*” pode ter sido o nome dado para o que se conhece recorrentemente como “Mapuera”, na língua dos que hoje se denominam *Xereu* (“Cereu” ou “Shereo”); como eram conhecidos um dos coletivos que viveram antes na região em um período que antecede um movimento migratório para o sul da Guiana no início do século XX em um momento de atração feito por uma missão evangélica. O nome “Faru” aparece em Friel (1958) como um nome *Parukotó* para o este mesmo rio. O Trombetas que alude o Frei no século XVIII, como o Urucurina, na verdade é entendido atualmente como o alto Mapuera. Estas informações são mais comuns de se ter acesso ou tomadas como mais ‘concretas’ por conta de um movimento de cartografia de rios da região por parte do Estado Brasileiro, do movimento também de demarcação de território a partir da década de 1980, onde figuram traços de fixidez passíveis de serem facilmente acessados, além da participação política que associações indígenas e indigenistas que conquistaram para dar voz nos processos de relações com o Governo.

Francisco S. Manços apontou uma variedade de nomes de outros e a importância de relações políticas existentes entre assentamentos sob uma organização chefiada, àquele tempo, por um *Parukotó* de nome “Teumige” da aldeia *Pakephá*, que ficou a cargo da comunicação entre outras aldeias. As lideranças contatadas eram diversas e interconectavam outras que mantinham muitas relações, como cita em relação a dois coletivos: o principal *Amagoa* para os “Cereu” e o *Clixa* para o “Carabeaná”.

É possível pensar, por meio de descrições deste período, como uma imagem de dispersão de coletivos com relações diversas que se distanciavam entre si, mas por vezes se aproximavam através de trocas, circuitos comerciais e mesmo de guerras. Entretanto, dado o empreendimento e limitações diversas, não existem muitos dados sistematizados sobre as formas de dispersões nem detalhes dos circuitos de trocas e guerras. Mas, aponta Porro (2008: 396) sobre esta região que parte do comércio da época poderia estar associado às relações de guerra e cativos análogas do que se via no comércio holandês no rio Essequibo e da formação dos coletivos do alto rio Branco, do rio Negro e do Solimões.

Estas rotas de comércio e relações aparecem nesta descrição como múltiplas e forma(va)m coletivos espalhados pelo norte-amazônico, especificamente na região a que se destina o enfoque do presente trabalho, com preponderância de relações políticas entre eles. Por limites de espaço, creio ser possível melhorar um pouco este enfoque a partir de alguns trabalhos de viajantes que percorreram esta região, sobretudo, daqueles que deixaram registros de outras áreas e pensaram sobre limites territoriais. Destes trabalhos, destaco como interessantes os que foram realizados pelo geógrafo Henri Anatole Coudreau e Marie Octavie Coudreau (conhecida como “Olga” na tradução para o Brasil), que percorreram regiões de floresta amazônica por 20 (vinte) anos na passagem do século XIX para o XX.

Cânone exploratório – século XIX - XX

Há várias investidas exploratórias que muitos pesquisadores de determinadas regiões utilizaram para localizar populações as quais se originaram formações maiores ao longo do tempo. Eram montadas comissões para expedições que percorriam trechos do norte amazônico. A comissão, chefiada pelo explorador francês Henri-Anatole Coudreau, realizou dois trabalhos encomendados que podem ser aqui discutidos. Um se refere ao contrato com o Ministério da Marinha e das Colônias da França, quando Coudreau realiza viagens por uma região contestada entre a Guiana Francesa e o Brasil, entre 1883 e 1884, passando pelas regiões conhecidas hoje como Guianas e pela região norte do Brasil: Maranhão, Macapá, Amazonas e Pará. Em outro, à serviço do governo do Pará, Coudreau foi contratado para fazer o reconhecimento da margem esquerda do Amazonas, de rios como o Tapajós, o Nhamundá e o Trombetas, a partir de 1895. As publicações realizadas entram no gênero que se formou de tradição oitocentista da literatura de viagens, relatos, descrições amplas do ambiente, com alguns investimentos em linguística, etnologia, história, geografia e geologia, usando largamente desenhos e mapas como conteúdo dentro do estilo narrativo.

Henri-Anatole Coudreau teve formação no que hoje se conhece como História e Geografia, tendo atuado como professor de história na “École Professionnelle” de Reims e, posteriormente, em um Liceu em Caiena. Ainda atuou como “Membre du Comité de la Société internationale d'études brésiliennes, de la Société agricole et industrielle de la Guyane française, et de diverses sociétés savantes”. Do trabalho que realizou a serviço do governo francês (que tinha pretensões territoriais na área), produziu, entre outros, o que chamou de “La France Équinoxiale” em 2 (dois)

volumes: vol. 1 “Études sur les Guyanes et l’Amazonie” e vol. 2 “Voyages à travers les Guyanes et l’Amazonie”, publicados em 1887.

Do percurso realizado por contato com o governo no Brasil, 3 (três) livros de rápido investimento parecem ser interessantes por tratarem do percurso no Trombetas (07 de agosto a 25 novembro de 1899): “Voyage au Trombetas”, 1899; Cuminá-Erepecuru (20 de Abril a 07 de setembro de 1900): “Voyage au Cuminá”, 1900; e no Mapuera (21 de abril a 24 de dezembro de 1901) “Voyage a la Mapuera”, 1901 – rios que podem ser visualizados no Mapa anteriormente apresentado (cf. Figura 3). Estas obras parecem ser interessantes para demonstrar as experiências de Henri Coudreau e de Marie Octavie (já que é a pessoa responsável pelo término do primeiro livro e redação dos dois outros) em relação ao ambiente e às populações que a comissão teve contato, especialmente aos nativos do noroeste do hoje Estado do Pará.

As descrições de Coudreau (1887) seguem aspectos da caracterização geográfica, i.e. formações rochosas, composição de solos, ilhas, tipo de vegetação, dimensões mineralógicas e potenciais de navegabilidade, entre outras coisas; o que chega a tornar alguns nomes mais conhecidos. A paisagem que descreve, por vezes, aproxima e em outras se distancia das que se tiveram notícias no século XVIII, como as que Frei Francisco S. Manços já mencionara, ou seja, muito pouco sobre populações indígenas em algumas localidades, circuitos de troca e guerra. Um dos distanciamentos era sobre notícias mais detalhadas de guerras já ocorridas e a localização de diversas populações com nomes diferentes por onde passava, inclusive em percurso terrestre. As descrições de Coudreau não diferem, em termos das poucas relações que faz das populações, das que outros viajantes e cronistas do período chegam a fazer. Além da variação dialetal das línguas indígenas,

pertencentes às famílias linguísticas “Aruaque”, “Caribe” e “Tupi”, preponderantemente, o falante de francês tinha outra percepção para a grafia das palavras e nomes, o que hoje se torna, de certo modo, um desafio para pensar a grande quantidade de formações sociais ao longo de rios que compõe uma região fronteira entre Guianas, Suriname e Brasil.

Coudreau, que antes de aportar na região foi contratado pelo governo do Pará para percorrer a margem esquerda do Amazonas, havia feito percurso (inclusive terrestre) por vários outros lados da Amazônia Oriental e Ocidental. Há muitas obras que foram publicadas sobre o percurso da região sob composição da serra do Tumucumaque, do rio Negro e Branco, além da margem direita do Amazonas compreendendo o Xingu. Compondo a margem esquerda, esteve no Nhamundá (Janeiro de 1899 - Junho 1899), posteriormente no Trombetas e seus afluentes, no Cuminá, no rio Cachorro e no Mapuera. Concentro-me aqui no percurso que realizou na Bacia do Trombetas, passando por seus afluentes. Parte das suas descrições deixa a entender que a região, à época se colocava como uma área de refúgio de populações negras (principalmente o alto Trombetas): os “mocambos”, com os quais obtinham algumas informações sobre nomes de lugares – o próprio nome do rio Mapuera chega a aparecer como “Faro” ou “Faru” (Coudreau, 1900: 105). Destas duas primeiras viagens na passagem do século XIX para o XX, compõe uma paisagem marcada por dimensões da cartografia regional, na qual sobressaem comunidades negras, extratoras de castanha e cacau no período do inverno amazônico e de atividades pesqueiras no verão, além de minoradas criações de gado.

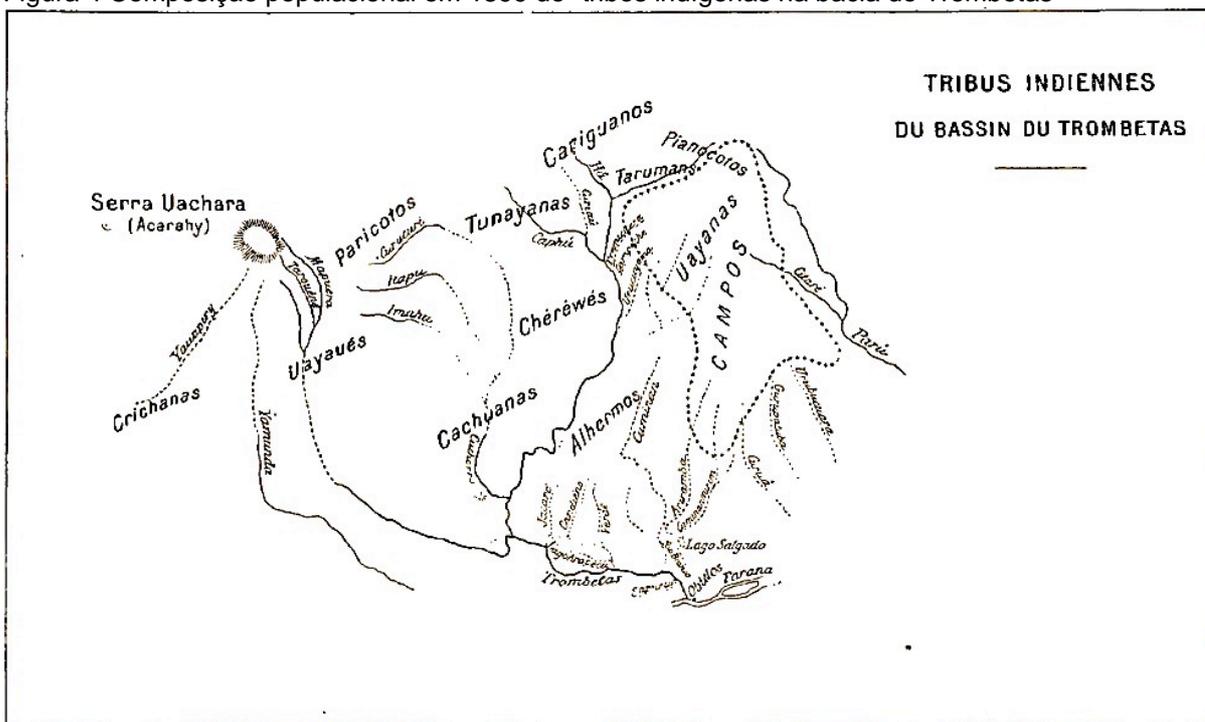
O percurso pelo Trombetas é realizado com colaboração de moradores da região e de alguns ‘advindos’ de uma cidade de Goiás. A descrição do trajeto se

resume dispersa, sobre aspectos socioeconômicos e raras vezes sobre composição populacional. No caso indígena, localiza um assentamento por meio de moradores do Trombetas que os chamavam de “Cachuanas” [kaxuyanas] no rio Cachorro. Posteriormente, outras formações indígenas foram relatadas, quando se fazia uma aproximação das partes mais altas dos rios, como chega a descrever sobre a localização de “Chérewes” [Xereu], “Tunayana”, “Tarumans” e “Pianocodo”.

Embora tenham subido o rio Cachorro, não encontraram com os “Cachuánas” - sobre os quais tiveram a localização informada por “mocambeiros”. Mas, compõem a paisagem a localização e os nomes das quedas d’água que formam os rios encachoeirados pela Bacia do Trombetas, do rio Cachorro e parte do Mapuera além dos períodos de vazão dos rios e a diferença entre eles. Henri Coudreau falece próximo a entrada entre os rios Mapuera e Trombetas (Cachoeira Porteira). Daí para frente, as descrições são assumidas por Octavie Coudreau que ainda aponta em estado de comparação a composição da floresta, levando em consideração que o Mapuera, possuía um quadro mais variável de madeira e possibilidade de produção de borracha e castanha que os outros rios.

Ao longo de largo período percorrendo algumas regiões que caracteriza como uma paisagem de relações de grupos, O. Coudreau elabora um rascunho de mapa (vide Figura 4), que possivelmente não teve tempo de aprimorar com detalhes. A partir dele, é possível ver a caracterização mais provável de formações ao longo de regiões e rios, principalmente naquele período em que populações já estavam se situando nas áreas de cabeceiras de principais rios na região da bacia do trombetas, tendo como limites superiores as serras Acarai na composição do planalto das Guianas.

Figura 4 Composição populacional em 1899 de “tribos indígenas na bacia do Trombetas”



Fonte: Coudreau, 1900: 72

Em relação ao rio Cuminá, as esparsas descrições sobre as populações indígenas se restringem a notícias de guerras ou massacres acontecidos com os “Pianocotos” (1901: 56) em uma região de “campos gerais”. Há muitas referências ao percurso que é realizado pelo rio e afluentes, que aumentam quando se vai mais a montante. O capítulo XI deste livro é inteiramente dedicado ao encontro com os “Pianokotos”, falantes de “Ouayana”, quando fazem uma visita aos assentamentos. Entre os poucos diálogos que tecem com os residentes de algumas aldeias, dois parecem interessantes. O. Coudreau é questionada por uma liderança se ela era uma “Calayowa”¹², que toma como “brasileira” (O. Coudreau, 1901: 152), em seguida questiona quem era ele, que responde como chefe dos Piànocotos do Paru e da Imararâ, “Tamouchi”. Em outro momento, é interpelada sobre onde estaria indo a comissão de O. Coudreau, que responde que seguiam para a região de “campos”.

¹² Possivelmente se refere ao termo *Karaywa*, que é conhecido pelos habitantes do Mapuera e alhures (Nhamundá, Guiana) como “inimigo”, ou “forasteiro”, muitas vezes associado aos brasileiros.

Meio indignado, o velho “Tamouchi” questiona se não iriam fazer comércio, anuncia que sempre comercializavam com os “Mécoras”, negros no Cuminá, e que possuíam poucas coisas para tracarem, já que os cachorros ainda eram novos, e as redes ainda estavam em processo de feitura. Mesmo assim, iniciaram as trocas com outros itens materiais e estabeleceram alguns laços descritos como de ‘amizade’ (idem, ibid:154-9).

Uma parte do trabalho que O. Coudreau realiza nos escritos é dedicada a descrição de vestimenta e produções materiais, além de dar atenção ao modo como eram feitas trocas com os “Roucuyennes” do Paru, que por sua vez faziam comércios com os “Mëcoras”, “negros do Maroni”. O. Coudreau chega a apresentar um pequeno vocabulário e, a partir disso, estabelece os “Pianocotos” como falantes da família Caribe. Seu trabalho conta com uma elaborada descrição da paisagem, boa parte nomeada por habitantes não indígenas, como os nomes de cachoeiras e áreas, o que pode ser visto em detalhes nos mapas elaborados ao final do livro.

Já na obra “Viagem ao Mapuera” (*Voyage à la Mapuera*), O. Coudreau assume um interesse de enfoque maior na descrição da paisagem, das esferas de relações entre os viajantes e breves descrições sobre o quadro populacional e ambiente, mas seu afinco está na interlocução preponderantemente com pessoas que não aquelas que vivem ao longo dos rios, especificamente a população indígena local. Entre 21 de abril e 24 de dezembro no ano de 1901, O. Coudreau percorreu o rio Mapuera com sua comissão e, a partir disso, forneceu um panorama descritivo da localização das cachoeiras ao longo do rio, dos igarapés, e das formações de áreas abertas sob ação indígena. À época, a “cidade” de Oriximiná era considerada a referência e possuía 45 (quarenta e cinco) casas. Não eram localizadas residências nas partes baixas dos rios, mas apontavam algumas áreas de ocupação

antiga, além de presença de seringueiros e coletores de castanha pela região.

Neste período, o percurso pelo Mapuera contempla o momento de parte do inverno amazônico e todo verão, período em que o rio sofre grande esvaziamento e transforma a paisagem em várias áreas com formação de praias e encachoeiramentos bem visíveis ao longo do curso do baixo curso do rio. À medida que iria à montante, O. Coudreau encontrava com algumas formações e, por vezes, alguns moradores de passagem ao longo do curso (cf. O. Coudreau, 1903: 58-60). Em um destes encontros chega a receber um convite para ir a uma localização de um assentamento. Após o percurso de mais de 4 (quatro) horas de caminhada, O. Coudreau chega a uma área de formação de roçado e, posteriormente, um “campement” com 27 (vinte e sete) pessoas. Lá encontra um chefe que não sabia localizar qual língua falava e distribui alguns itens materiais como presente.

Bem acima de um percurso superior do rio, por um largo espaço, não encontra mais vestígios de outros “campement”, disso conclui que estivessem os habitantes em guerra (O. Coudreau, 1903: 64). Somente em um dado momento, irá encontrar uma formação de assentamento com 15 (quinze) canoas paradas. Descreve então a localização de uma grande maloca circular que situa a aproximadamente 800 metros, onde residiam mais de 50 pessoas. Outras localizações se restringem a observações esparsas. Alguns dados podem ser produzidos a partir dos relatos sobre os “campement” que O. Coudreau visitou. Ela considera em vários momentos a fala que se usava ao longo do Mapuera diferente da que encontrava em outros lugares, como pela região do rio Cuminá. Além disso,

aponta que sempre havia mais mulheres que homens nos assentamentos¹³. Uma das principais descrições feitas é das aldeias “Ouayeoues”, que encontra no “Igarapé Grande” em uma área de entrada para o rio “Yamundá” e que considera ter mais de 2 (dois) anos. São desta formação as maiores caracterizações que se produz sobre os viventes: formas de produzir alguns itens materiais, relações com o espaço (Cf. O. Coudreau, 1903:84-92), mas sem muito investimento e comparações.

Boa parte do que se vê descrito em relação a composição social gravita em um tom que poderia ser chamado de “coleccionador”, ou seja, as formulações das pessoas que descrevem não possuíam, até então, um investimento mais desinteressado, ou interessado nas composições que visassem pensar a partir das proposições dos residentes dos “campement”. A ocupação humana não é pensada a partir de categorias que são equacionadas pelos viventes ao longo dos rios. Há muito pouco descrito neste contexto sobre relações dos residentes com outras ocupações não indígenas, como (para falar de algumas) o advento da exploração dos ciclos da borracha e a formação de comunidades negras ao longo do Trombetas e outros rio. Muitos outros investimentos à época não desvencilhavam desta linha, mas produziram análises mais aprimoradas que puderam favorecer outras subseqüentes com mais sistematização e enfoque em temas específicos.

Parte II - Complexos de relações em formulações indígenas

Sobre investimentos em escrita acerca das populações da região, de forma mais direcionada, há vários trabalhos que poderiam ser comentados, alguns merecem ser focados por possuírem condições de serem esboçados

¹³ Boa parte destas descrições foi realizada em poucos momentos de estadia. A exploradora não permaneceu em aldeias em tempo suficiente para elaborar sobre um quadro populacional, nem problematizações para estender a comparação de forma significativa a outras áreas.

dimensionamentos em referência ao caráter etnológico de pesquisas. Até o período do primeiro quarto do século XX, eram poucos os esforços mais dedicados a questões de etnologia nesta região, sem muita sistematização de dados focando a vida das populações, senão em um interesse lato, ora por dimensões de demarcação de áreas por parte dos governos, ora por parte de ordenamentos religiosos, ou mesmo por apontamentos de viagens de caráter mais colecionador que interessado em constituir um campo de debate a partir das formulações dos viventes de áreas de pequenos e grandes rios.

A respeito de alguns pesquisadores que se destacam neste cenário, o inglês Walter Roth e o estadunidense Curtis Farabee chegaram a produzir questões interessantes. Embora ainda muito focados no colecionismo tipológico dos museus à época, é possível ver alguns esboços visando constituírem questões por meio de algumas formulações indígenas sobre processos de construção da vida cotidiana por áreas ao longo do norte-amazônico. Posteriormente, algumas formulações chegam a possuírem melhores detalhamentos e investimentos etnológicos. Assim, os trabalhos que chegaram a ser realizados pelo Frei Protássio Friel (a quem retornarei à frente) parecem dar um embasamento em interesses mais detidos a questões de inspiração etnológica. Estou chamando atenção aqui para um trabalho, entre vários, publicado em 1958 em que existe um esforço de proposições mais direcionadas para estudos em uma época em que alguns começavam a ser realizados sobre “áreas culturais”¹⁴ indígenas, iniciativas desencadeadas por pesquisadores no Brasil, como Eduardo Galvão durante os estudos, e empenhados por outros nas décadas de 1940-60, principalmente.

¹⁴ Parte dos estudos se refere a empenhos de pesquisa de estudiosos estadunidense sobre “áreas culturais” e posteriormente a forma que pesquisadores no Brasil chegaram a dar atenção em pesquisas e em áreas diversas (Cf. Galvão, 1957; 1960).

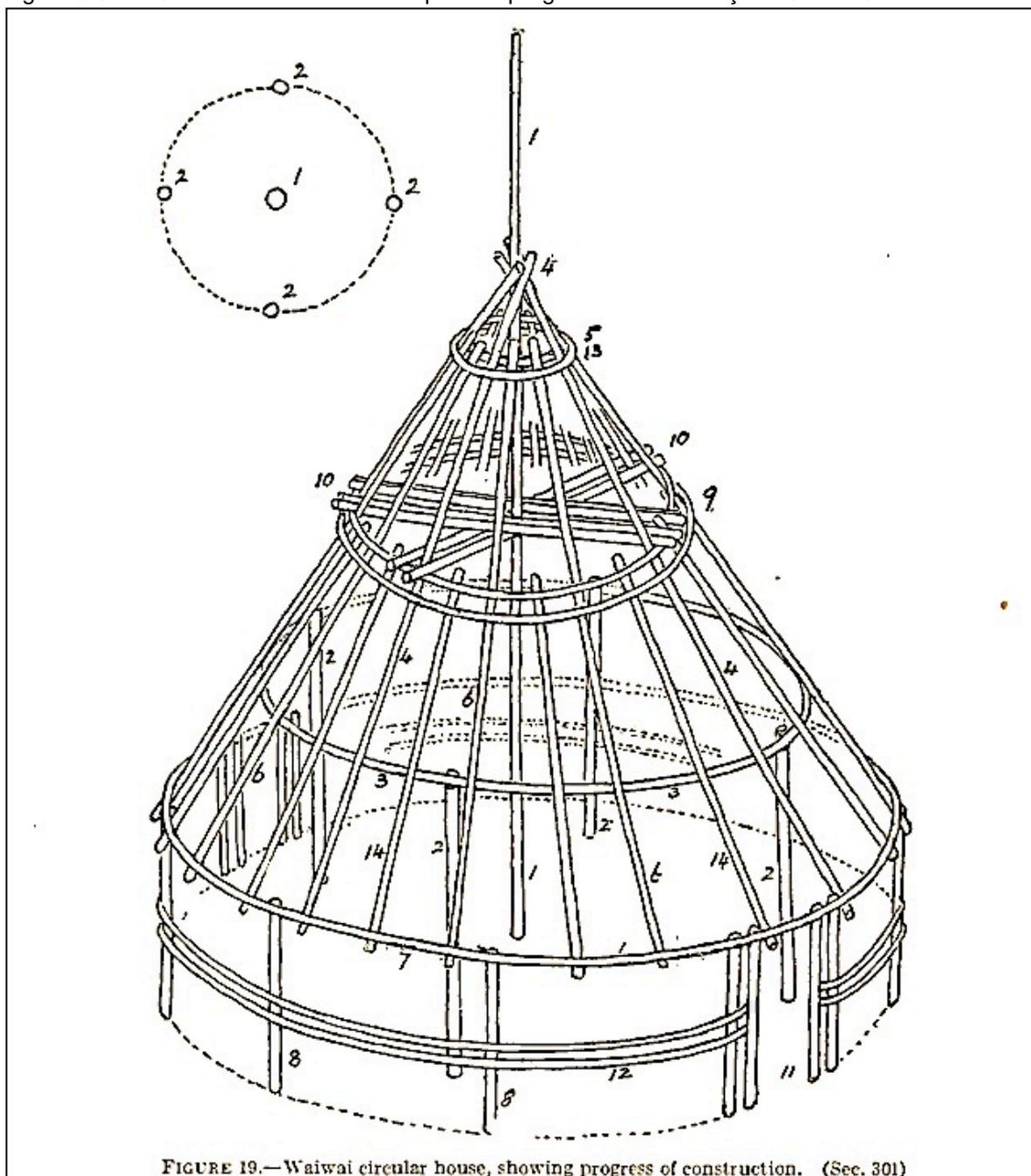
Cânone museológico etnográfico – século XX

Investimentos vistos em trabalhos de dois pesquisadores seguem uma linha próxima, como os que constam dos trabalhos de Walter Roth e Curtis Farabee. A proposta não é me alongar muito nas discussões que envolvem este tópico, mas procurar caracterizar alguns pontos que parecem convencionalmente interessantes de serem pensados. Walter Roth (1861-1933) foi um inglês que havia trabalhado com os aborígenes australianos na passagem do século XIX para o XX e que, em 1907, foi contratado pelo governo imperial da Guiana Inglesa, onde fixa os trabalhos. Fez 3 (três) atividades de campo em territórios indígenas, chegando a produzir alguns artigos e 3 (três) monografias. Parte destes investimentos focava itens materiais usados no cotidiano indígena – especificamente os “Waiwai”, que se tinham notícias no começo do século XX, viventes na Guiana – que faziam parte de um agrupamento em uma área que ligava a hoje parte oriental da Guiana à parte ocidental. Estes itens foram escalonados por Roth e direcionados a pesquisa a partir de alguns museus, entre eles o que se formou na cidade Guianense Georgetown. Roth traduziu, ainda, algumas obras de viajantes que estiveram na região, como o alemão Robert Hermann Schomburgk e outros, que mesclando com informações obtidas das viagens realizadas em campo, descreve algumas relações “comerciais” por populações que margeiam a Guiana em itinerários periódicos (Cf. Roth, 1974 [1924]). Mas, em outros dois trabalhos, dá ainda um valor a questões que perpassam as orientações das produções materiais, o que aparece entre os primeiros trabalhos realizados sobre a temática na região.

Trata-se de um inventariado a partir de objetos que eram de interesse de museus, de itens materiais utilizados por populações indígenas no cotidiano (Cf. Roth, 1924; 1929). Nestes trabalhos, ele investiga a partir de aldeias localizadas ao

sul da Guiana, ao longo do Rio Essequibo, povos que mantinham contato estreito como os falantes de Aruaque “Wapishana” e “Tarumã” (coletivo este que menciona como posteriormente desaparecido) e os “Waiwai”. Estes eram comparados em traços com outros povos ao longo de outras áreas, como os que se encontravam no Suriname. A imagem abaixo é marcada com as etapas de construção de uma casa circular, habitação típica encontrada entre alguns povos do sul da Guiana e alhures.

Figura 5 Casa Circular "Waiwai" com etapas em progresso de construção - Sul da Guiana



Fonte: Roth, 1929: 25

Os “Waiwai” presentes na Guiana enquanto “tribo” indígena, como eram nomeados, receberam ampla divulgação a partir de inúmeras fontes, entre elas alguns viajantes. Parte deste se insere que os “Wapishana”¹⁵ os chamavam como o “povo tapioca”, ou “pele clara”, conforme pontua Roth (1929). Este estabelece ainda muita proximidade nas produções entre os “Tarumã” e os “Waiwai”, principalmente no modo de construir e habitar as casas circulares. Além disso, colabora que há formas de trançados e grafismos que são encontrados em distintos lugares, sugerindo a dispersão de modos de fazer e usar. Mais à frente, este ponto vai ser “recuperado” pelo trabalho do pesquisador dinamarquês Jens Yde.

Outro pesquisador que se insere nesta época com estudos próximos é William Curtis Farabee (1865–1925), que realizou investimento de pesquisa nas terras baixas sul-americanas, especificamente nesta região de comunicação e composição que seria a Guiana Oriental e Ocidental. Farabee obteve formação em antropologia com concentração em antropologia física nos Estados Unidos (Harvard University), seguindo a formação de Franz Boas. “Cultura Material” é, por sinal, o tema que norteia boa parte de suas pesquisas sobre os povos indígenas nesta região. Entre 1913 e 1916, Farabee realizou investimentos de pesquisa de campo, entre eles de arqueologia, sendo o resultado deste investimento publicado, em 1918, na obra “The Central Arawaks” e em 1924, em “The Central Caribs”.

¹⁵ São destacados como aqueles em que há muito tempo já trabalhavam como guias a pesquisadores pela região para expedições. O que colabora a história de ocupação não-indígena na região da Guiana que foi marcada por regimes de escravidão, perseguição e aquartelamento e mesmo de trabalhos esporádicos dos índios, principalmente em áreas das savanas e montanhas do extremo norte do Brasil e do sudoeste da Guiana onde foram encontrados residindo principalmente os “Macuxi” e os “Wapixana”. A antropóloga Farage (1991) aborda a respeito da localização e contato de não-indígenas no século XVIII constatando que a imagem que se divulgava acerca dos índios nesta região era dos “pacíficos” Aruwak e os “guerreiros” “Caribe”, tendo o tráfico de escravos a participação dos índios e as práticas de aldeamento (Forte São Joaquim) dos portugueses que promoviam na região do Rio Branco, e sendo os índios que ficariam conhecidos como “Wapixana” e “Macuxi” como os de maior contato. De toda forma, os “Wapixana” estabeleceram muitos contatos com não-indígenas, trabalhando como guias para outras áreas e na extração e comércio de produtos, e mesmo vendendo a mão-de-obra em fazendas. O que facilitou a divulgação de uma imagem que parte de imperativo substancialista de descrição como não mais índios (Cf. Farage, 1997).

Em “The Central Caribs”, Farabee tece uma dimensão geográfica para a composição das “tribos”, dividindo-as em áreas de Floresta e Savana. Nisso, localiza os coletivos que as conformam, estabelecendo que os vizinhos desta formação são da família linguística “Arawak”. A localização através de espaços distintos pressupõe características particulares, mas com “modos de fazer”, por vezes, próximos. Embora em vários momentos Farabee tome os “Macusis” como um modelo padrão para os “Caribs”, chega a situar várias outras “tribos” nas discussões, entre eles, os “Waiwai”, que subtrai uma gama de processos de produção e formulações a partir do ambiente para a composição tanto cerimonial, quanto de utilidade doméstica ou cotidiana. Faz um inventariado atrelado aos “costumes” como tipo de bebidas e danças, atividades de caça, pesca e traços sobre desenhos e pinturas como pertencentes a cada correlato coletivo. À época, Farabee localizava que parte dos “Waiwai” viventes no rio Essequibo estava passando por uma “mistura” com outras “tribos” (cf. Farabee, 1924: 176). Apesar de não ser muito claro neste ponto, o antropólogo conforma que algumas “tribos” sejam derivadas de outras. É o caso dos “Parukutus”, que considera linguisticamente próximos dos “Waiwai” (Idem, ibid: 183).

Bem, o interessante de investir um olhar sobre estas obras é que elas possibilitam fazer algumas aproximações aos contextos que se estendem pelo século XX, especificamente em relação a formação de coletivos em uma área de intensos encontros. Há que se apontar que tanto Roth quanto Farabee examinam uma área ao sul da Guiana e a oeste desta buscando caracterizar dados em uma relação de pesquisa com outras formações. Outras investigações foram realizadas a posteriori e ajudam a pensar sobre outras composições de coletivos indígenas que se estendem pela Guiana Oriental. É o caso que examino a seguir a partir de uma classificação étnico-linguística elaborada pelo pesquisador frei Protássio Friel.

Complexos étnico-linguísticos: os “Parukotó-Charúma”

Ao localizar populações habitantes de rios no norte amazônico e manter diálogos com elas, é possível verificar que o frei Protássio Friel (1912-1974) se interessou de forma diferente do que até agora passou pela discussão, pelas populações que viviam na região que estou a direcionar o enfoque na Amazônia Oriental. Alemão, chegou ao Brasil na década de 1930 e obteve formação nas cidades de Recife e Olinda, no estado de Pernambuco, e Salvador, na Bahia, na área principalmente de teologia, filosofia e história. Parte da sua produção advém do seu ordenamento no baixo Amazonas e a aproximação com o Museu Paraense Emilio Goeldi situado em Belém (no estado do Pará), além do interesse de estudar sobre a vida dos índios na região amazônica e se situar entre os antropólogos ainda incipientes no Brasil.

Em metade da década de 1940, Friel fazia atividades de campo em algumas áreas norte-amazônicas. Primeiramente, realizou estudos com os “Kaxuyana” no rio Cachorro (conforme pode ser vista a localização entre o rio Trombetas e o Mapuera no mapa 3) e até a década de 1970 irá a muitas aldeias espalhadas pela região, especialmente em parte da área conhecida como Amazônia Setentrional. São destas atividades e contatos, mantidos ao longo do tempo com outros pesquisadores e residentes de outras áreas, que existem algumas ordens de pressupostos que podem ser pensadas, como suas inferências na etnologia indígena.

A partir da década de 1940, Friel fez imersão em algumas áreas de ocupação indígena na região do rio Nhamundá, Mapuera e Trombetas, além de outras regiões. Em 1958, traduz para o português um artigo publicado para uma

revista alemã sobre sua experiência em 15 (quinze) viagens pela região. Durante sua ida ao rio Mapuera, parte do contingente populacional já estava em deslocamento para outras áreas de fronteira, o que talvez tenha sido o motivo de seus estudos terem sido concentrados nos povos vizinhos - conhecidos hoje como “Tiriyó” (os “Pianocotos” que descreve Coudreau). Apesar desta aparente ausência de estudos entre aos povos que “originam” os que podem ser encontrados hoje como viventes na área do Mapuera, Frikel investiu em algumas formações que valem a pena serem comentadas.

Ele consegue visitar e manter diálogo com as populações, aumentando as formulações sobre as formas com que elas teciam suas relações. Uma anedota parece ser emblemática de questões que valem a pena serem pontuadas. Data que em fins do ano 1940, ele, com ajuda de alguns “Kachuyana” – em uma região de fronteira com a até então Guiana Inglesa –, resolve visitar uma aldeia “Kahyana” no rio tributário ao Mapuera: o Trombetas. Como mostra em suas anotações, ele e seus companheiros se veem diante de uma situação de grande perplexidade: ao chegarem à aldeia, tiveram que “ficar sentados na frente da casa do chefe e rodeados por homens acorados com os cacetes entre as mãos, em atitudes não muito amistosas” (Frikel, 1966: 16-7), situação que, segundo ele, só foi aliviada quando resolveram fazer um cigarro e oferecer ao chefe o chamando de “vovô” em uma língua indígena que este entendeu e corresponderia: “Demgó, parë; itchêwadz. Pa!... Me dê, meu neto; eu quero’... Ainda com os cacetes entre as mãos, alguns Káhyana acharam graça e começaram a rir. Os kachuyana suspiraram aliviados. O cigarro tinha solucionado o caso. O velho, então, iniciou as saudações de praxe. Gritou alguma coisa para dentro da casa a fim de que fosse preparada a bebida de cumprimento” (op., cit.: 17).

Frikel localiza que, devido aos momentos de guerra entre as aldeias, a supracitada havia, em pouco tempo de sua visita sido desmanchada. A “bebida de cumprimento”, que alude como parte do processo de socialidade característico destes assentamentos e também apontado por Farabee (1924), demonstra uma abertura para alguns outros vários itens materiais com coletivos outros, talvez naquilo que Velthem (2010: 142) chegou a caracterizar como um emblema dos “vetores de humanização”, ou seja, na apropriação de itens que ligam aos “seus produtores, ‘forasteiros’, ‘inimigos’ dos quais constituem o ícone, com o intuito de neutralizar sua ação deletéria por meio de formas tradicionais de controle, tais como trocas e fabricação”¹⁶.

Sobre outras aldeias formadas em regiões próximas, Frikel chegou a percorrer o Mapuera em fins de 1940, mas não deixou muita coisa em específico do seu trajeto. A partir de suas abordagens em materiais produzidos e da relação com outros pesquisadores, além de investidas em diversos territórios, elaborou questões sobre a formação de complexos intercomunitários ou “interculturais” que se encontram no Pará setentrional, por meio de uma classificação linguística etnológica. Tais apontamentos parecem antecipar esforços que vieram depois na área das Guianas por parte de alguns pesquisadores, como o que pode ser encontrado na tentativa de síntese regional promovida por Peter Rivière (1984).

Todavia, sobre a formação de assentamentos, as proposições não detalham as atividades realizadas na construção destes, mas diferenciam as que realizam os “Parukoto” em relação aos “Pianokotó-Tiriyó” e os “Urukuyána-Aparaí”. Embora seja um dado interessante, Frikel (1958: 124-5) faz seu balanço sobre questões que perpassam uma ideia de “centrismo cultural” por parte do estabelecimento de alguns

¹⁶ No último capítulo, em aspectos etnográficos, tento recuperar alguns pontos desta análise.

coletivos, adotando a concepção de marginalidade no processo que leva alguns outros, ou “tribos”, a ocuparem determinadas posições neste sentido¹⁷. Tomando ainda que a configuração dos “Karib” apresenta um tom uniforme: eles não possuem tendência para grandes aglomerações, optando por habitações dispersas. A atenção ao fenômeno que considera do “Karibismo” leva a caracterizar uma divisão na região em cinco grupos dialetais mais importantes em áreas e composição aproximada do quadro populacional: 1) Zona oeste da Trombetania, 1.500 pessoas; 2) Zona central do Trombetas, 300 pessoas; 3) da zona leste do Trombetas, 1.200 pessoas; 4) da zona do alto Paru-Jari (grupo “Urukuyána”) 300 a 400 pessoas; 5) da zona do médio Paru-Jari, inclusive Maecuru e Curuá de Alenquer (grupo Aparai), aproximadamente 250 a 300 pessoas, o que contabilizaria um total aproximado na área 3.500 pessoas.

Parte que vale destacar é que o pesquisador vai esclarecer que os nomes não são de fato autodenominações dos “grupos”, ou “tribos”, e que estas antes se referem quase sempre ao seu “habitat”, à paisagem, “ao rio onde moram ou, ainda, a peculiaridades de seu povo, caso em que os nomes muitas vezes lhes foram dados pelos vizinhos e, por não serem pejorativos, adotados” (Frikel, 1958: 125). Parte do que Frikel considera relevante é que quase todos os habitantes desta região compartilham a nomeação “totó” como “pessoa” ou “gente” e a terminação “yana” como “moradores” ou “povo”. Desta derivação, poderiam encontrar nomes associados a lugares como o rio Cachorro (*kachu*) e o povo que associa a este como “Kachuyana”. Os “Waiwai” aqui referiria como uma terminação originada de uma língua “Aruaque”, como já mencionei sobre a observação de W. Roth.

¹⁷ Dedicar um tópico para falar sobre esta questão. Considera importante a forma que os índios aludiam a estas gentes que viviam longe, dizendo aos exploradores: “os índios lhes afirmavam que os antepassados desta ou daquela tribo tinham sido ‘onças bravas’. O que queriam dizer com isto era: eles descendem de tribos bravias, são selvagens aculturados” (Frikel, 1958: 135). Sobre a composição de itens que utilizam dentro de uma linha de aperfeiçoamento técnico, faz uma seleção de mais de 34 (trinta e quatro) nomes de “tribos bravias” espalhadas pela região (idem; ibdi: 138-144).

Para continuar sua explicação, Frikel elabora que é comum que as distinções sejam executadas pelos índios pela ordem da língua: “O índio distingue claramente ‘gente da mesma língua e do mesmo sangue’ e ‘gente diferente’. Assim, ele circunscreve, empiricamente, a atual posição do grupo e extensão do grupo tribal e linguístico, embora tenha consciência que nem sempre correu em suas veias o mesmo sangue, e que nem sempre sua linguagem foi como hoje (pois o dialeto dos antepassados é conhecido apenas vagamente) e de que houve muita miscigenação” (Frikel, 1958: 127-8).

É desta formulação que equaciona a composição de vários coletivos, entre eles os “Parukoto-Charúma”, de uma série de “grupos” e derivações¹⁸ que considerava à época um conjunto composto de grupos como “Charumá”, a partir de uma classificação “Tiriyó”, para um conjunto de outros que se estendiam do Mapuera, Nhamundá e Jatapu, quando aí leva a formação de um nome coletivo de “Parukoto”, que por sua vez enquanto um coletivo ou grupo, consideravam os viventes do Mapuera e Nhamundá com outros nomes. Estes seriam, por exemplo, os “Katuêna”, que alude o pesquisador como uma derivação de origem “Tupi”, significando aqueles como “não bons, os maus, os selvagens” (Frikel, 1958: 127-8). Desta forma, Frikel resolve escolher a designação abrangente que norteia povos que não possuem dialetos tão distantes ou distintos em um nome composto (Idem; ibid: 128). O quadro que extraio de seu trabalho, que pode ser visto a seguir, orienta a composição onomástica que ele utiliza.

¹⁸ Outras seriam: “os Waríkyana ou Arikiéna, no setor central, nas zonas próximas, nas margens do próprio Trombetas;/os Pianokotó-Tiriyó, na parte ocidental da bacia do Trombetas, do Panamá através do Marapi e Paru de Oeste até o Okomôkê e Matáwari (alto Paru de Leste), como também nas cabeceiras do Chipariwini, Tapanani e Paruma;/ os Urukuyána no Paru de Leste, Jari, Itani e Panuna; 5)/ os Aparáí no mesmo Paru de Leste, Jari, mas também no Maecuru e Curuá de Alenquer (Frikel, 1958: 119).

Quadro 1 Composição dos coletivos dialetais "Parukotó-Charúma"

Parukotó	Tcháwiyána		
	Hichkaruyána	Wabui	
	Sâkaka		
	Kamáreyána		
	Chiriwiyána	Totókumu	
	Kumiyána		Katuena
	Wari	Totóimo	
	Totóimo		
	Tcgôrôáyana		
	Faruaru		
Charúma	Faranakarú-Mawari		
	Waiwáiyi		
	Mawayána		
	Karaháuyana-Rarafayana		
	Charáuinare		
	Patagádjana		
	Kayagádjana		
	Kaikútsyana-Kaikuidjana		
	Tchêrêú-Kayápari		
	Awí		
	Charúma		
	Charúma do Panamá		
	Pákufádjana		
	Tunayána		
	Wonawá		
	Parukotó do Pokurkuru (Afluente do rio cachorro)		

Fonte: Elaborado a partir de Frikel, 1958: 132

Os "Parukoto-charuma" estariam a ocupar uma região do rio Jatapu, do Nhamundá, Mapuera (*Paru*), Turunu até o Trombetas. Todavia, pelo informe que ele toma de referência do Frei Francisco S. Mansos (discutido anteriormente), caracteriza este espaço indevidamente como de vivência dos grupos que formam hoje os "Waiwai". Mesmo assim, enfatiza pontos interessantes ao dizer que muitos coletivos se localizam em regiões que possuem o rio e afluentes como condição

dependente. É o caso da formação do Mapuera, que possui em sua cabeceira alguns afluentes importantes: os rios Tawíni e do Urucurina. O primeiro sendo formado pelas cabeceiras Tutumi e o Kumunu, o segundo, por Eitó e Moró. O pesquisador denomina tal lugar como de morada dos *Parukoto* em fins da década de 1950. Vai tentar esclarecer Friel (1958: 168) que “este termo é quase sempre usado como nome coletivo para as tribos do Mapuera. Os *Parukotó* formam, juntamente com os grupos do Turúnu e os Wabuí do Nhamundá, um grupo dialetal uniforme: os *Parukotó-Charúma*. Todavia, parece que também existe uma tribo autônoma com este nome. Segundo indicações dos *kachúyana*, os antigos *Parukoto* ou *Parikotó* emigraram do Parikuru. Outrora o nome Mapuera aparece ter sido ‘Paru’ ou ‘Faru’. Em antigos mapas ainda se encontra designado como ‘rio faro’. Essa designação ‘Faro’ é, com certeza, uma corruptela do indígena ‘Paru’ e não tem relação alguma com o nome da cidade de Faro que fica no Nhamundá. Como aconteceu a muitas outras antigas missões no tempo da secularização das Missões por Pombal, também a antiga Missão do Nhamundá foi dado o nome de cidade portuguesa [sic]: Faro. Os Farukotó, Parukotó, seriam, portanto, o ‘Povo do Paru’, habitantes do rio Faru, que hoje é o Mapuera”.

Aparece como uma preocupação de Friel (1958) estabelecer outras áreas com composição de um quadro variado de povos. Àquela época, considera que poucas “tribos” das 18 (dezoito) que conhecia e 19 (dezenove) que possuía breve conhecimento estavam ocupando os rios propriamente ditos. Bem, esta composição diversa de nomes residia em formações com questões comuns na socialidade por proximidade e distanciamento em relação a outros, marcando limites em relação a outras populações com maiores diferenças dialetais. Assim, a formação dos grandes rios serviam para marcar os espaços territoriais. As “tribos bravias”, que não tinham

contato com outras populações, se localizariam em regiões mais a interior da composição, em regiões das cabeceiras de grandes rios.

Sobre os movimentos que realizavam as populações, Frikel leva em consideração que muitos se deslocavam em acampamentos em sentidos de dispersão durante o verão para atividades de pesca e captura de quelônios e ovos. Mas ele não explora outros traços da dispersão, ainda mais sobre o avanço de grupos de extrativistas não-indígenas. Dois casos são apresentados sobre uma espécie de recusa de relações com 'forasteiros' pelas "tribos bravias, de cultura mais ou menos marginal" (Frikel, 1958: 137): o primeiro é referente aos "*Kararáyana*" do Jatapu. "Balateiros" que subiram o rio Jatapu deixaram um facão para os índios em troca das bananas que estes apanhavam. Após o retorno da mata de onde haviam fugido, os habitantes da aldeia recusaram o facão devolvendo-o. Outro caso se passa entre os índios que chamam de "Wayarikuré" e os "Mêkoro" (negros das Guianas). Em um contato, os "Wayarikuré" haviam sido presenteados pelos "Mêkoro", contudo, mais tarde (diziam os "Tiriyó"), os objetos foram encontrados destruídos.

Bem, antes de passar para o próximo capítulo, onde trabalho questões por meio de discussões promovidas por uma etnologia que se concentrou na formação de coletivos e modos de relação no espaço e com outros nesta região na composição dos hoje conhecidos como "Waiwai", vale a pena tomar nota de alguns pontos apontados por Frikel que possibilitam outros. Embora ele faça uma discussão sobre a composição linguística, buscando construir um limite para colocar "um grupo", parte do que considera como formas das "tribos" marcarem fronteira contribui muito pouco para as discussões subsequentes. Esta inevitabilidade de fenômenos de "assimilação" pode ser pensada como já dada pelo que alude Frikel

sobre as formulações indígenas da composição 'étnica'. Lembrando que ele mesmo alude que estes coletivos consideram que a "atual cultura foi-lhes trazida por outro povo, a cultura de seus antepassados tendo sido, por conseguinte, bastante primitiva" (Frikel, 1958: 121), restaria pensar como estas relações estavam sendo construídas, pelo menos, além da dimensão de centrismo "cultural" *versus* "marginal".

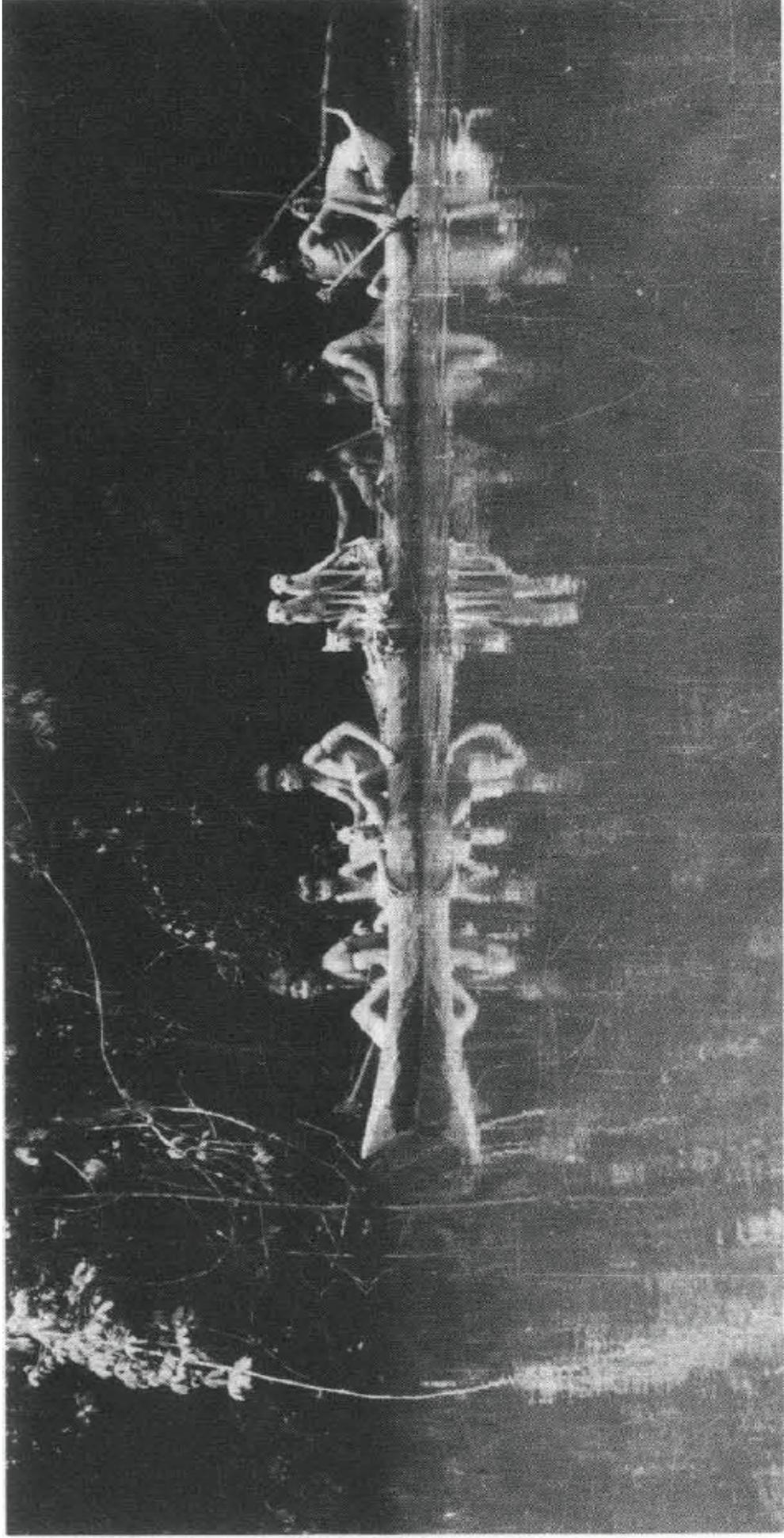
É comum, descreve o pesquisador, existir nas aldeias pessoas que atuavam como "intermediários" ¹⁹ para relações, os quais se denominava "Pawanare" [*Pawana*]. Segundo ele, estes executariam uma função de relação comercial com populações que não tinham muito contato com o coletivo com o qual convivia. A justificativa que Frikel dá para a existência de tal intermediário é que o "espaço vital" estava se tornando mais reduzido para as populações mais "pacíficas", que por isso teriam que entrar em contato com os vizinhos mais "bravos". Não se sabe aqui sobre vários processos do tipo, levando a pensar sobre questões da ordem causa-efeito. É de se estranhar que a apropriação da agricultura seja vista como prática de 'desenvolvimento' em relação aos outros povos "desprovidos" dela. Mas, a limitação do espaço em que viviam estes coletivos coloca questões que parecem ser interessantes de pensar, ainda mais pela constatação de que "os índios mais pacíficos se retirarem cada vez mais para o interior, diante da avalanche de exploradores chamados 'civilizados', vindos do rio Amazonas e das Guianas, em busca de produtos da mata, comprimindo as tribos bravias, lenta, mas visível e inexoravelmente. Mais cedo ou mais tarde, os selvagens acabarão por assimilar-se" (Frikel, 1958: 136).

¹⁹ Esta espécie de "forasteiro" vai receber um cuidado em discussões promovidas pela antropóloga Catherine Howard em fins da década de 1980, que falarei no próximo capítulo.

Uma questão posta é que Frikel continua seus estudos com outros coletivos ao Leste no Mapuera, especialmente os que ficaram conhecidos como “*Kaxuyana*” e os “*Tiriyó*”, a quem dedica a maioria das publicações em sintonia com discussões em voga da época. Temas que leva em consideração processos de “aculturação” que os povos estavam passando por conta de um determinado contexto. Se, ao invés de pegar uma canoa para esta região, percorre-se o rio Mapuera até as suas cabeceiras, poderiam ser encontrados alguns coletivos e dinâmicas sociais que destoam de habitantes de outros rios. A questão que se deriva é quais os empreendimentos deixados nas formulações da etnologia em um largo tempo sobre estes que se consideraram “*Waiwai*”? Quais seriam as temáticas mais suscitadas sobre estas formações sociais no norte-amazônico e que interconexões com as da Guiana Oriental poderiam ser feitas?

Em uma região ao sul da Guiana, no final dos anos 1940 e começo dos anos 1950, poderia ser visto um momento que foi significativo – e de onde é passível serem extraídas algumas questões por meio de trabalhos que foram deixados sobre a região. Ali grande parte do contingente populacional que Frikel circunscreve, e ao qual me referi anteriormente, os *Parukoto-Charúma*, gradativamente aumentou a emigração para uma região desta área ao longo do rio Essequibo, em proximidade com uma aldeia que ficou conhecida como “*Kanashén*”. Trata-se de uma aldeia missionária criada por evangélicos estadunidenses que atuaram diretamente de 1949 até fins da década de 1970, quando os residentes nas proximidades do assentamento fizeram uma espécie de movimento de retorno. Deste movimento, os “*Waiwai*” ficaram conhecidos como um coletivo englobante de vários outros que viviam dispersos pelo norte-amazônico, preponderantemente nos rios Mapuera, Nhamundá, Trombetas e Essequibo.

As discussões subsequentes acompanham este movimento de dispersão e concentração em uma região e parte de uma produção etnológica que pesquisadores dedicaram aos “Waiwai”. Deste modo, no próximo capítulo trato um pouco da formação de coletivos durante a situação da instalação desta missão evangélica no Essequibo e algumas relações, centrando em alguns investimentos etnológicos disponíveis sobre “Waiwai”. O que chegarei a chamar de “tempo da Waiwaigênese”, refere-se ao movimento de concentração que vários coletivos passaram, quando a terminação “Waiwia” foi largamente utilizada para se referirem. Somente em um momento posterior, houve dispersão, pós década de 1970 e menores “comunidades” estão sendo formadas, até os dias atuais.



Família “Waiwai” em três gerações com cachorros e papagaios em uma expedição de pesca no rio Mapuera. Canoas são os meios mais importantes de comunicação. Fock, 1963 [1954]: 11

– Capítulo II – No tempo da “Waiwaigênese” – questões etnológicas

Ao propor revisar ou levantar alguns pontos de uma literatura escrita sobre etnologia indígena que se dedica a estudos sobre populações localizadas no norte amazônico, podem ser vistos que, em alguns períodos, algumas temáticas insurgem como principais. Mesmo estudos não tão bem interessados acabam tendo que dar alguma atenção a uma espécie de fenômeno que colabora muitas pesquisas que se debruçam sobre alguma população específica. Não parece ser diferente para Frikel, quem viu diversos povos se comprimindo diante de uma pressão exercida em grandes rios por populações não-indígenas, encaminhando para cabeceiras ou rios menores, tendo notícias de que alguns chegariam a desaparecer, outros juntariam e formariam coletivos maiores. À sua época, os estudos de “aculturação” ganharam uma roupagem, mas, com o tempo, outras questões surgiram, aquém de inferir dimensões centrais a uma ideia de “cultura” para circunscrever os estudos sobre estes povos. Por um lado, isso se deve também às formulações regionais, em questões da própria antropologia, que ganha corpo por investigadores diversos. Por outro, isso pode ser constatado, em grande parte, na própria dinâmica que envolve as populações ao longo dos séculos.

O momento que estou marcando trata de formações de coletivos que ganharam expressão na década de 1950 e perduraram em boa parte pela década de 1980, quando movimentos de dispersão se iniciaram na construção de vários assentamentos ao longo de rios no norte amazônico. Como apresentei, os movimentos de formação ampla se aproximam da experiência vivida pelos

“Wapichana”, os “Macuxi” e os “Tiriyó”. Ao mesmo tempo em que os “Waiwai” se constituem como um coletivo em processo de “fusão” com outros, para alguns estudos etnológicos esse movimento é dotado de especificidades em relação a outros movimentos. Parte do impulso deste momento – que perdura no tempo como “genitivo”, e que chamo aqui no tempo da “Waiwaigêense” – deve-se a uma gama de questões que envolvem, principalmente, as ações políticas de lideranças de vários outros coletivos que em contínuos momentos de contato prolongado com outros revelavam aspectos em certas ocasiões de limites/fronteira e proximidades em relações diversas como as vistas pelos itinerários de trocas. Entre elas, as que se estabeleceram com os missionários evangélicos estadunidenses.

Nisso, uma imagem pode ser produzida a partir de escritos deixados que gozam de um razoável discernimento. Assim parece os realizados pelo botânico inglês chamado Nicholas Guppy, que desembarcou na (até então) “Guiana Inglesa”, em fins de 1952, acompanhado de guias “Wapichana” e seguia para o rio Essequibo, hospedando-se em uma aldeia-missão “*Kanashén*”²⁰. Havia sido fundada por evangélicos estadunidenses da “Unevangelized Fields Mission” (UFM) que atuavam entre os “Waiwai” desde 1949 e estiveram marcadamente presentes em relações próximas a eles até a década de 1980. Estavam vivendo entre os índios falantes de línguas grafadas como pertencentes a família linguística “Caribe” e que vinham sendo denominados genericamente de “Waiwai”. Guppy (1958) constata que os missionários estavam há mais de 3 (três) anos atuando na formação da aldeia-missão e que os interesses destes eram que os coletivos como “Waiwai” agissem como sementes, atraindo outros para viverem juntos no novo assentamento,

²⁰ Que se situava entre as aldeias chamadas “Yakayaka” e “Mauika” (Fock, 1963: 242; Yde, 1965:09).

concebido como um “lugar melhor”. Deste lugar, Guppy já visualiza a chegada de vários “grupos” vindos de outras regiões com nomes diversos (1958: 30-8).

O momento de “Waiwaigênese” está atrelado diretamente à presença da missão evangélica, ao forte ímpeto que a nomeação “Waiwai” ganhou ao longo de um período. Valentino de Oliveira (2010), que analisou o processo de relação entre os que chegariam a ser conhecidos como “Waiwai” e os evangélicos estadunidenses (especialmente os que fundaram a aldeia missionária, os irmãos Rader, Nilo e Robert Hawkins) neste período de 1950 até 1980, tece um encadeamento de fatos sobre os acontecimentos a partir das propostas dos missionários, principalmente das estratégias que usaram²¹, e as promovidas pelos “Waiwai” ao longo dos anos na concepção deste processo, como os que ocorreram na ‘conversão’ dos xamãs em pastores e como o campo do xamanismo não chega a se distanciar do cristão²². Há inúmeras outras transformações que podem ser discutidas, parte vai ser realizada a partir de alguns trabalhos etnográficos entre os “Waiwai” por pesquisadores em questões direcionadas.

A criação e fortalecimento da missão evangélica de caráter proselitista acaudilhou formações de assentamentos indígenas ao longo do rio Essequibo pelas décadas de 1950 a 1970. Um contingente populacional vinha se aproximando e fazendo suas aldeias nos arredores da missão evangélica, tendo alguns que foram imprescindíveis nos trabalhos com os missionários na atração de outros coletivos

²¹ Inclusive por não terem conseguido autorização para fixação no Brasil, se “mantiveram” em uma região ao sul da Guiana e patrocinaram buscas no território brasileiro ao longo do norte amazônico.

²² Howard, recuperando o trabalho de Fock (1963: 101-3), focaliza que parte da tradicional cosmologia que tinha cinco camadas verticais e compunha domínios diversos em gradientes, estava mudando: “By the time I arrived in 1984, this complex cosmology had become considerably simpler and vaguer. In the intervening thirty years between Fock’s research and mine, the Waiwai had embraced Christianity and dampened talk about many traditional beliefs. They still conceptualized the universe in terms of vertical layers, but some of the distinctions became blurred, so that the three heavens seemed to have merged into one, which was identified with the abode of the Christian God” (Howard, 2001: 94).

pelas florestas e região de campos. Assim, com um tipo de “espírito de localização e atração”, durante os próximos 20 (vinte) anos, houve circulações de contato e busca de uma diversidade de coletivos viventes em áreas de rios com auxílios de itens materiais, que sumariamente aqui são postos em dois momentos: um para a “aldeia-missão” (“Kanashén”) e, quando esta foi desarticulada na década de 1970 pelo governo da Guiana, outro ocorrido na dispersão pelos estados brasileiros: Roraima, Amazonas e Pará, quando os coletivos que se estabeleceram nos rios maiores continuaram nos movimentos de “busca” por “outros” até a década de 1980, já com menos peso da presença física dos missionários.

Este primeiro momento, em um intervalo de tempo, “casas” foram aglomeradas em torno de “Kanashén”. Tratava-se dos habitantes atraídos do médio Mapuera, os *Xereu*, no ano de 1954; dos *Mawayana* do Alto Mapuera em 1955-56; dos *Tiriyó* e *Wayana* no Suriname em 1957; os *Kaxuyana* no rio Cachorro e os *Hixkaryana* no rio Nhamundá em 1957-58; dois coletivos *Yanomami* (*Xirixana* e *Waika*) em 1958-59 e 1960-62; vários outros do Tumucumaque (como *Tunayana*, *Wajãpi*, *Wayana* e *Kaxuyana*) em 1963-65; os *katwena* e *Cikyana* do Trombetas em 1966-67 e os *Waimiri-Atroari* do rio Alalaú em 1969-70 (Ricardo, 1983: 233-4; Howard, 2001: 285-7; Zea, 2010: 180-1).

Posteriormente, quando na Guiana foi incorporado um tipo de governo com caráter socialista, originado a partir da chamada “Revolta do Rupununi” ocorrida em 1969, o país passou a tratar diretamente com as populações de seu território, expulsando imigrantes presentes nas regiões, principalmente em área de fronteira (cf. Silva, 2005), este é o outro momento quando os missionários formaram no Brasil uma aliança que se caracteriza mais tarde como “Missão Evangélica da Amazônia” (MEVA), que ainda atua. Isso ocorre quando se cria uma aldeia central no rio

Mapuera e algumas expedições ainda continuaram a ser feitas no rio Jatapu nos anos 1974-1980 aos índios *Karapawyana* - que eram os mais hostis aos “Waiwai” de acordo com Yde (1965: 277-8) - onde fizeram uma comunidade já na década de 1980.

Esta presença em assentamentos centrais, ao longo de rios no Brasil localizados nos estados do Pará, Amazonas e Roraima, ocasionou uma pressão pela demarcação de terras, principalmente pela proeminência dos “Waiwai” em fazerem buscas a populações “não contatadas”, depois de terem migrado a partir de 1974 para o rio Mapuera. Lá formaram uma área central que ganhou o nome homônimo. Logo compuseram no atual estado de Roraima com a aldeia *Kaxmi*, no Alto rio Novo, afluente do rio Anauá, e com a aldeia Jatapuzinho, em um rio homônimo, e ainda com outra aldeia a *Kassauá*, no rio Nhamundá, no estado do Amazonas, além da aldeia *Xaparymo* que se “manteve” na Guiana. Ao longo dos anos, as composições populacionais maiores foram se dissipando em menores ao longo dos rios, processo que continua fortemente atualmente.

Acompanhando este movimento, o governo brasileiro realizou a demarcação e homologação de três terras indígenas, já indicadas na introdução. Diversos pesquisadores investiram trabalhos em algumas dessas áreas. A passagem para um enfoque etnológico somente foi possível a partir do meio da década de 1950. Coincide com o início das formações que ficaram conhecidas como “Waiwai”, pelo rio Essequibo. Assim, neste começo de período, duas importantes monografias etnográficas se originaram a partir do trabalho de dois pesquisadores dinamarqueses, os etnólogos Jens Yde e Niels Fock, aos quais retornarei mais adiante, que permaneceram ao sul da Guiana e proximidades.

Ambos pesquisadores contaram com a colaboração do missionário evangélico Robert E. Hawkins, que permaneceu por longo período de tempo no processo de criação do “Waiwai” como língua geral e uma escrita, além de um processo de tradução de uma bíblia evangélica neste idioma. Tais processos caracterizam como os “Waiwai” lidaram com diversas questões sobre uma gama de processos, entre eles da introdução da escrita e produção de aldeias maiores pela aquisição de itens variados dos que utilizavam para construção e produção de suas moradas, e na relação com outros coletivos que, por vezes, não possuíam muitas proximidades.

Durante a segunda metade do século XX e começo do presente, muitos pesquisadores produziram dados com base em trabalhos de campo e mesmo bibliográficos a partir dos “Waiwai”. A antropóloga Evelyn Schuler Zea (2010) faz um bom levantamento sobre alguns destes trabalhos e alguns pesquisadores que são importantes de serem destacados. Do lado inglês, um dos primeiros desse período é do antropólogo estadunidense George Mentore, que esteve na aldeia *Shepariymo* na Guiana em 1985, em virtude de sua pesquisa de doutorado pela University of Sussex sobre a “Economia política na aldeia Waiwai”. Atualmente realizando outras atividades de campo e chegando a produzir alguns artigos e livros. Outros pesquisadores desta aldeia foram os arqueólogos Peter Roe e Peter Siegel, em 1985. Posteriormente, Stephanie Weparu Aleman realizou pesquisas de campo de 3 a 5 meses anualmente entre 1997-2002 para o doutorado na “University of Wisconsin”, nas duas aldeias ao sul da Guiana.

No lado brasileiro, a estadunidense Catherine V. Howard fez pesquisa de campo em abril de 1984 até novembro de 1986 em *Kaxmi* (no estado brasileiro de Roraima) pelo doutoramento na “University of Chicago”, focando as “expedições de

contato” que foram amplamente realizadas pelos “Waiwai” a outros “grupos”. Chegou a produzir, além da tese no ano de 2001, artigos com publicação em português. No estado do Pará, uma pesquisa foi realizada por Ruben Caixeta de Queiroz nos dois primeiros anos de 1991 e nos últimos cinco meses de 1994, na aldeia Mapuera, para a produção de sua tese de doutoramento pela “Université de Paris I e Paris X” em antropologia fílmica, chamado “Waiwai du Nord de L’amazonie (Brésil) et la rencontre interculturelle: un essai d’anthropologie filmique”. Realiza, além de artigos (Caixeta de Queiroz, 1999) que versam sobre a influência missionária e as práticas de conversão entre os “Waiwai”, outros mais recentes sobre a formação de assentamentos do complexo indígena e nexos com a arqueologia (Caixeta de Queiroz, 2014). Além disso, atuou como coordenador do relatório de identificação e delimitação da TI Trombetas/Mapuera (cf. Caixeta de Queiroz, 2004).

Outras pesquisas nas comunidades em Roraima foram realizadas por Jorge Manoel Costa e Souza em Jatapuzinho, no ano de 1997, para seu mestrado na Universidade Federal de Santa Catarina titulado “Os Waiwai do Jatapuzinho e o irresistível apelo à modernidade” (1998). Nesta mesma região em algumas comunidades, Carlos Machado Dias Júnior, que realizou suas pesquisas de campo entre 1997 e 1999, e setembro 2003 até junho de 2004, produziu a dissertação “Próximos e distantes: estudo de um processo de descentralização e (re)construção de relações sociais na região sudeste das guianas” em 2000 e tese chamada “Entrelinhas de uma rede. Entre linhas Waiwai” (2006), além de alguns artigos (Dias Jr. 2003; 2008). A própria Schuler Zea, em pesquisas realizadas em dezembro de 2001 até abril de 2002, de dezembro de 2002 até janeiro de 2003, e de junho até julho de 2007 em Jatapuzinho, Macára e Soma, produziu uma tese e artigos.

Além destes trabalhos de campo, alguns foram realizados de modo bibliográfico, como fez a pesquisadora Leonor Valentino Oliveira, que citei anteriormente, sobre o processo de inserção do Cristianismo entre os Waiwai: “O Cristianismo Evangélico entre os Waiwai: Alteridade e Transformações entre as Décadas de 1950 e 1980”, apresentada ao Programa de Antropologia do Museu Nacional do Rio de Janeiro em 2010. Seguindo os percursos de algumas destas pesquisas selecionadas, vou aventurar-me a pensar sobre processos de socialidade traçados como marcação da formação de diversos coletivos que ficaram conhecidos como “Waiwai”, ao mesmo tempo, produzir referenciais para dar sequência à reflexão a partir das formulações dos viventes pelo rio Mapuera que trabalho no próximo capítulo.

Parte I – Preeminência (cultural) “Waiwai”

Os dinamarqueses Jens Yde e Niels Fock, que produziram dois trabalhos significativos durante o início de instauração de “Kanashén”, trazem (algumas) reflexões interessantes sobre processos de (trans)formação em que compõem dimensões da socialidade que ficou conhecida como “Waiwai” ao longo do norte-amazônico. Há poucas informações disponíveis sobre estes pesquisadores. Sabe-se que, pelos seus trabalhos, o segundo atuou como ajudante na expedição que coordenou o primeiro durante o final de 1954 e início de 1955, trabalhos que foram endereçados pelo *National Museum of Denmark* e pelo *Danish State Research Foudation*. Ambos ligados às pesquisas etnográficas do referido museu. Jens Yde foi curador deste por largo tempo e se encarregou de produzir dados sobre “Cultura Material” e Niels Fock sobre “sociedade e Religião”.

Estas obras ficaram como referência para se pensar sobre composições dos “Waiwai” que se formaram a partir de coletivos do alto Mapuera, do sul da Guiana, do alto do Trombetas e de outros lugares, principalmente sobre formas de residência e convivência. Fock (1963: 241) relata tal questão e o próprio Yde, durante sua segunda viagem a área em um intervalo de 3 (três) anos em 1958, considerava já muitas mudanças ocorridas: “the missionaries had introduced a considerable number of innovations and “improvements”, and at the same time forced original and important culture phenomena to be abandoned” (Yde, 1965: 01).

Jens Yde, interessado em uma espécie de inventariado das produções cultural-materiais “Waiwai”, refletiu pouco com dois dos interlocutores que possuía, os índios “Churumá” e “Shapauritu. Todavia, dá uma interessante composição espacial na formulação dos habitantes dos rios que chegavam para uma aldeia mais extensa, após sua viagem na área do interior do alto Mapuera e do alto Trombetas acompanhado do pesquisador grego-dinamarquês Gottfried Polykrates. Suas preocupações mais centrais talvez tivessem como ponto inicial a dispersão de itens entre vários coletivos e lugares, como que aproximando de perspectivas de pesquisadores anteriores como do Inglês Walter E. Roth e Curtis Farabee .

Seu trabalho busca converter para a construção de uma “cultura material Waiwái”, tomando como referência de estudos da região principalmente escritos de viajantes, funcionários do governo inglês, etnógrafos, arqueólogos e missionários, como os viajantes irmãos Richard e Robert Schomburgk, o casal Henri e O. Coudreau, John Ogilvie C. H. de Goeje, pesquisadores como William C. Farabee, W. E. Roth, W. E. Holden, o botânico Nicholas Guppy , o casal de arqueólogos Clifford Evans e Beth Meggers, Peter Hibert e o pesquisador Protasius Frikel. Este último é atribuído como referência sobre nome de coletivos e localização na região

do Nhamundá e Mapuera (Yde, 1965: 281). As viagens percorrem uma área dos rios Essequibo, a partir da Guiana, e, posteriormente na segunda estada, pelas cabeceiras do Trombetas e Mapuera.

Sobre a área dos “Waiwai”, descreve que, no ano de 1955, havia os encontrados em ambos os lados das “montanhas Akari”, sendo os vizinhos (Aruaque) “Mawayana”. Para o acesso às aldeias, o percurso era difícil (ele vinha da Guiana inglesa, rio “Essequibo”), mas pela ação dos missionários havia um aeroporto (“Gunn’s”) aberto na região chamada de “Kanashén”, onde esses possuíam uma base. O que mais parece chamar atenção é que Yde adentrou algumas áreas ocupadas por residentes pelo rio Essequibo durante a primeira expedição e encontrou nesta região alguns assentamentos um número de pessoas conhecidas como “Waiwái”, mas a atividade missionária é descrita como de atração de vários, o que constata em sua nova visita, anos depois, a concentração de vários outros na região do rio Essequibo e Montanhas “Akarai”, passando de uma população de aproximadamente 80 pessoas para um número de 250, em três anos.

Este aumento populacional não se baseia em uma espécie de ‘passividade’ por parte de pessoas que compõem os coletivos, como uma situação de reféns de uma situação. Pelo contrário, quando se é possível ver que até a formação que assumem pressupõe uma ordem de fatores. Pela forma que Yde (1965) coloca as questões, cada formação de um assentamento possuía uma liderança responsável. O lugar que os missionários colocaram o nome de “Kanashén” (algo traduzível próximo à “Deus ama você”) ficou sendo a aldeia “intermediária”, um espaço onde foi possível a realização de várias trocas, onde várias destas lideranças se

mobilizaram para contato de outras²³. É assim que uma das lideranças ocupou o papel de principal neste processo. Ewká, à época com quase trinta anos, conhecido como um homem com intercessão na ‘política’ e ‘medicina’, informante de Fock, e liderança na aldeia *Yakayaka*, fez parte de todo o processo de agrupamento coletivo e relações com outras lideranças ao longo do alto rio Mapuera, no Essequibo, e do alto Trombetas. Alguns trabalhos tratam desta questão do processo de “conversão” ao cristianismo evangélico e a importância das lideranças “Waiwai” no processo, pontos que aproximo no próximo tópico.

As “villages” possuíam casas que seguiam uma estrutura única para os coletivos, mas, entre os incrementos notados por Jens Yde deste processo de ação missionária pelo Essequibo, estava ocorrendo a construção de moradias para o uso “unifamiliar”. Antes havia dispersão de coletivos que viviam em moradas que coabitavam os residentes da aldeia. É assim que, tomando como fonte de informação uma linha cronológica de alguns trabalhos já escritos, Yde situa melhor as localizações de assentamentos e antigos povoamentos (*ewtotó*), descrevendo um total de 15 locais ao longo do Mapuera (cf. Mapa 3), do “Kahshimo” para o “Orokorin” (Yde, 1965:13), onde eram formados alguns assentamentos tendo como base a uma casa coletiva nos moldes que já foi exposto aqui (vide mapa na introdução). Entre as descrições das relações entre os vários destes coletivos ao longo dos anos, se supõe que os “Shereó” podem ter contribuído para a migração dos “Waiwai” para as montanhas “Akarai” por relações hostis entre eles.

²³ Lembrando aqui, que desde o encontro do missionário São Manços (que expus no primeiro capítulo) no século XVIII já há notícias de formações que se intercomunicavam por meio de lideranças e outros que mantinham laços de Guerra, destacando algum como principal entre as formações dos assentamentos.

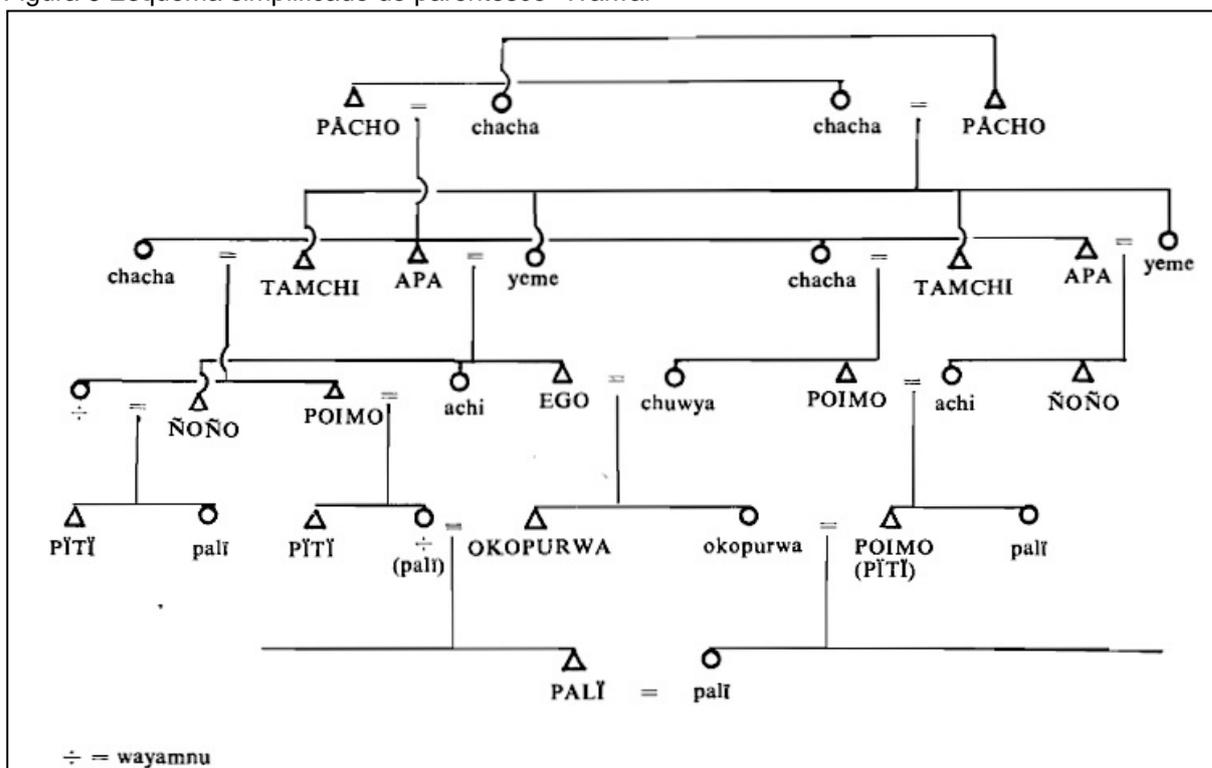
As descrições populacionais que Yde (1965) realiza a partir dos assentamentos na Guiana se estendem sobre as quantidades encontradas, relação entre idade estimada e o sexo. Não há uma formulação sobre questões sociológicas produzidas, portanto, por aquilo que pode ser considerado como “parentesco”, a partir de suas proposições. O número de pessoas que se relacionam pelas “casas” nas aldeias é chamado por ele de “domicílio coletivo”, “agregado”: “household”, embora descreva que muitos homens se casavam com mulheres de outros ‘grupos’ e que, devido à montagem de uma aldeia missionária, parece que isso tenha aumentado, contando que em “Kanashén” se encontravam: *Waiwái*, *Mawayena*, *Shereó*, *Hishekarena*, *Katwema*, *Tarumã*, *Yau* (Yde, 1965: 20). Os dados sociológicos das formulações indígenas são pensados por Niels Fock (1963) quando se encarrega de tratar do ciclo de vida, da composição societária e da organização social desses “grupos”. A partir de uma relação entre os dois trabalhos, parece ser possível traçar sobre uma questão acerca da produção dos espaços e dimensões da socialidade neste processo.

Aspectos da formação de coletivos e as construções dos espaços

Fock (1963) caracteriza dimensões sociológicas interessantes sobre as formulações “Waiwai” a partir dos habitantes das aldeias “Yakayaka”, “Mauika” e do assentamento “Kanashén”. Pegando informações sobre a composição linguística como preponderantemente “Waiwai”, considera alguns termos na formação como pessoas por faixa etárias definidas, e que a formação de grupos são dimensionadas por uma ordem “econômica”. Os “Waiwai” não possuem grupos divididos por metades ou seções, e não estabelecem diretrizes para nomes e, como percebeu Fock, grupos de filiação por descendência, nem mesmo se orientam por classes.

O sistema terminológico (cf. Figura 6 a seguir) que monta Fock (1963: 190-3) segue uma dimensão que prepondera relações assimétricas, com localidade na formação destacada pela relação de irmãos (*Epeka komo*) ou irmãs (*Achi komo*) no assentamento, sendo como base um parentesco estabelecido como bilateral do tipo bifurcado e sendo a geração dos irmãos divididos em irmãos e “irmãos-de-lei” ou “cunhados” (principalmente maridos da irmã), irmãs e potenciais cônjuges (para uma mulher o caso é simétrico). Um homem distingue apenas entre um ancião (“*pacho*”) e um irmão mais novo (*ñoño*); uma mulher, da mesma forma, apenas entre uma anciã (“*Chacha*”) e uma irmã mais nova (“*achi*”).

Figura 6 Esquema simplificado do parentesco "Waiwai"



Fonte: Fock, 1963: 192

Fock explica que as possibilidades de conjugalidade reside em classificação que coloca primos ou primas como relações paralelas como “irmãos”, “irmãs”, “tios” e “tias”, tão quanto paralelas são as com os pais; como “cunhados”, tios maternos como “sogro” e tias paternas como “sogra”. A formação terminológica constrói o

princípio sobre o casamento entre “primos cruzados” simétricos (*Poimo*), enquanto que os casamentos de diferentes gerações devem, a julgar pela terminologia, ser raros desde que se ignore casamentos polígamos com uma mulher e sua filha de um casamento anterior. O termo *Waymnu*²⁴ assume uma forma indireta para cônjugues potenciais: primos cruzados ou independentes (Fock, 1963: 193).

Na formação de “grupos”, o termo “*apa*” é usado, entre outros, para nomear o ‘verdadeiro’ pai, para seu tio paterno, o ex-marido de sua mãe, a fraternidade de irmãos de seu pai, e até para o chefe da aldeia. “*Epeka*” são aqueles filhos da mesma mãe ou do mesmo pai, além de primos paralelos (irmãos classificatórios). Outro grupo importante que chama atenção Fock (1963: 194-5) refere-se ao “*awale*”, que, por afinidade, compreende os parentes mais distantes, que no termo inglês é chamado de “parents-in-law”, “brothers-in-law”, “sons-in-law” (*tamchi*, *chacha*, *poimo*). Este “grupo” é mais encontrado no *wayamnu-chuwya*, que abrange potenciais e reais cônjuges.

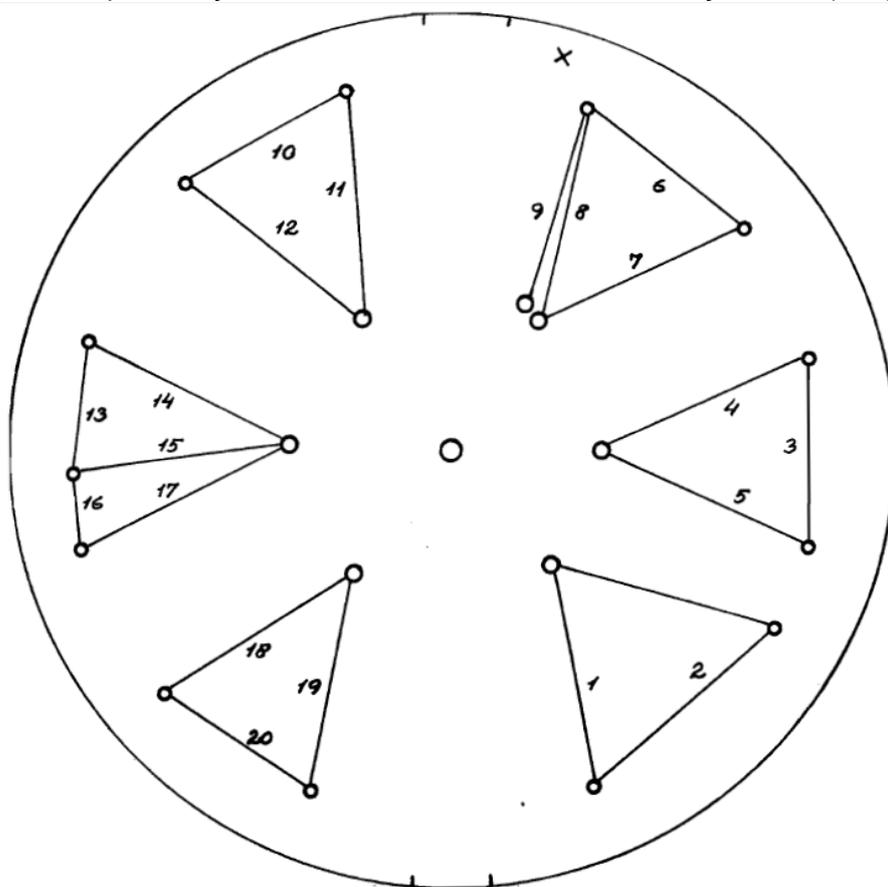
Além destes termos de parentesco, os homens “Waiwai” também usam uma designação para parentes próximos, como da mãe e alguns *epeka* distante, ou seja, irmãos classificatórios. Esses parentes estão reunidos sob o termo indireto “*yanan*” (idem, ibid: 194). Se este termo marca como sendo “os nossos”, a terminologia que designa “os outros”, que categoriza numa marcação de limite, o termo é “*analilo*”, que desempenha esta função por se referir aos índios de outras “tribos” (Idem, ibid: 195). Fock não chega a caracterizar a relação que se estabelecem entre pessoas não localizadas dentro do *quadro* de parentesco, apenas marca como um laço de

²⁴ “A Waiwai described wayamnu as follows: ‘Those to whom we do not employ a term of kinship or any name’ the term wayamnu is only an indirect one; there is no direct form. Wayamnu are also negatively defined as all persons of the opposite sex who do not stand in the relationship of parent - child, epeka or awale, in regard to oneself (...). A wayamnu is thus a person of the opposite sex who either comes from another tribe, is an unrelated Waiwai, or, as appears from the kinship terminology, is a cross cousin” (Fock, 1963: 134).

'fraternidade' (termo inglês: "Brotherhood") entre dois homens que realizam atividade juntos sem serem da mesma aldeia (idem, ibid: 195).

A composição do assentamento é marcada por formações na dimensão das relações dos viventes dentro do crivo do parentesco. Tomando como caso a aldeia "Yakayaka", com aproximadamente 40 (quarenta) habitantes, Fock denomina que o 'grupo' onde se localiza os indivíduos é denominado de "eta" ("agregado familiar"). A posição depende se a mulher é casada ou pertence ao grupo do pai. É deste ordenamento que se estabelece a divisão de trabalhos, como de atividades 'econômicas', materializadas na agricultura, que discuto a seguir. De toda forma, enquanto jovens pertencem a uma composição conforme situa a figura abaixo, "eta" representa uma base que liga indivíduos a partir de um "fogo comum".

Figura 7 Representação de uma "Casa Coletiva" dividida em seções de 7 (sete) "eta"



Fonte: Fock, 1963: 196

A pessoa do sexo feminino tem marcações diversas em termos linguísticos, o que depende da relação que se estabelece como “solteira”, mãe e/ou casada. O homem tem sua passagem para a idade adulta mais precisamente quando contrai matrimônio, mudando a terminologia. Além disso, localiza Fock (1963: 77) que o uso de adornos corporais constituem como traços que significam mudança de idade. A composição deste espaço representado por estas formações correspondem à sua grande maioria de irmãos e irmãs da liderança “Ewka”, na chamada aldeia *Yakayaka*. Há origens diversas das composições que efetuaram matrimônio. Das mulheres que estão presentes, algumas advêm de coletivos conhecidos hoje como *Hixkaryana* e *Katuena* que advieram há um tempo de uma região ao sul no alto Mapuera, outras, do sudoeste dos conhecidos como *Mouyenna* [*Mawayena*]. Segundo Fock (1963: 202), ainda, mulheres haviam contraído matrimônio com homens ao norte de *Yakayaka*, dos “grupos” “Tarumã” e “Wapishana”. O que corrobora a extensão de relações de matrimônio além da área “Waiwai” no Essequibo. Possivelmente os homens que vieram de outras aldeias residem na área de permanência do “sogro”.

Em viverem juntos, entre as formas de habitações, a definição do espaço para construção de tipos de residência foi apontada por Yde (1965:146-169). Duas categorias são usadas para classificar: “permanentes” e “temporários”. As regiões de savana na serra do Akarai possuem muitos deste último, que podem ser de três tipos: um triangular, um retangular – chamado de *pawishimátoko* – e outro para passar a noite chamado de *pürunó*; já nos assentamentos são onde se situam os “permanentes”, as casas são do tipo retangular : *yawarímta*, e do tipo circular *Umaná*. A de maior importância são as chamadas de casa comunal, que recebem o

nome de *Müimó*. Todas as casas são construídas pelos homens e há um ritual de inauguração chamado de *müimotopó*. A figura a seguir ilustra três tipos.

Figura 8 - Três tipos de “casas” em *Yakayaka*, 1955



Fonte: Fock , 1963: 195 ; Yde, 1965: 153

As “villages” são dispostas em torno deste último tipo de casa citado, principalmente esta em formato cônico. Yde ressalta a diferença de casas entre outros povos a partir de relato de viajante e outras pessoas que descrevem as habitações (Yde, 1965: 155-7). Àquele tempo, notava que quase não havia equipamentos ou utensílios vistos nos abrigos temporários, ao contrário dos “permanentes”. Chama atenção o pesquisador para a presença de itens diversos do uso cotidiano nestes ambientes, entre eles os de apoio, como os bancos ou tamboretas (*opón*) feitos da madeira *osohkó*, além de cestas tradicionais, como o *Pakará*, e as redes chamadas de *kuyuwá* (Yde, 1965: 160-4), o que demonstra as relações sociais de produção, de uso e de posse entre os moradores.

Sobre esta forma de localizarem entre os espaços, caracteriza Yde que as mulheres não possuem bancos e deitam com as suas redes sempre abaixo das dos seus maridos. Há a disposição das fogueiras, para cada grupo, em que a mulher se torna a dona do fogo. Na composição de redes e de outros itens que compõe a cena cotidiana, os “Waiwai” geralmente usam material para fiação chamado de “*Kraua*”. As cestas *Pakára* são destacadas por seu modo de constituição e a importância para o transporte de objetos específicos. Entre os que estão nos lugares de “uso comum”, está o pilão, que se encontra tanto nas praças das aldeias quanto nas casas retangulares, compondo a área de trabalho de alguns residentes que também parece ser ocupada por itens diversos que estão presentes a partir de produções locais.

Dá para entender que a formação enquanto residentes em um espaço da “village”, preponderantemente em sua constituição, tomando as relações cotidianas entre os viventes, depende, além da capacidade da liderança, de uma gama de outras relações que são estabelecidas com outros “assentamentos” e das entre os corresidentes. Tal enfoque é pouco enfatizado por Yde (1965) (ponto que recupero a frente) e por Fock (1963). Mas este último caracteriza questões que são importantes para a formulação de um espaço pela floresta, como da habilidade de uma liderança. Pegando o caso da aldeia *Yakayaka*, caracteriza que o *Yayalitomo* (como aludem os “Waiwai” para o “cacique” ou “principal”) é o responsável pelas formas de gerenciamento e dono da casa comunal. Ao invés de uma regra que estabelece uma cadeia de sucessão, qualquer “Waiwai” pode se tornar um *Yayalitomo* se for capaz de montar com ajuda de alguns homens um espaço limpo para montar uma casa coletiva. Uma condição para isso, que chama de “natural”, é a caracterização de uma personalidade forte e autoridade para liderança com um grupo de irmãos e de

afins (“*awale*”), levando em consideração que deva existir uma sucessão como algo que fortaleça o “grupo”, geralmente executado por um filho “real” ou adotivo, ou alguém do assentamento, o que, caso não ocorra, é bem passível do assentamento ser dissolvido ou desmembrado em outros.

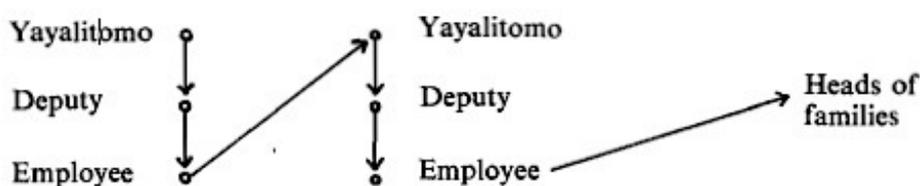
De fato, chama atenção Fock (1963: 204-5) que a “village” não é algo estável ou permanente, tendo uma vida curta por razões econômicas, técnicas e religiosas. Chegando a dizer que não passaria de 5 (cinco) anos de permanência. A construção dela está sempre situada em conexão direta com uma abertura de campo, onde se encontra uma fonte de água assegurada e perto de um curso mais extenso de um grande rio para comunicação, pesca e caça. Considerava que um campo aberto de coivara se esgotaria em 3 (três) anos e seria muito ter mais que 3 (três) ao longo das imediações da aldeia. Além disso, há um costume de queimar a aldeia após a morte de membros importantes, como as lideranças, que eram enterradas ao redor do assentamento, e teria que haver a mudança por questões religiosas.

Quando acontece o movimento de mudança de uma “village”, vai dizer Fock, a composição dela também sofre uma transformação, o que pode incorrer de ser aberta uma nova para aqueles que estão insatisfeitos com a formação. É o caso que cita de *Yakayaka*, que vieram de uma aldeia chamada *Eriipoimo*. Da mesma forma, o fortalecimento ou conquista do cargo de “chefe” (*Yayalitomo*) está relacionado com dimensões do estabelecimento deste novo espaço. Isso se deve a questões de atividades que colaboram a mobilização de um grupo de homens que compõem tanto o *eta*, quanto o *awale*, na realização dos trabalhos. A liderança deve ter destreza em fazer um campo, prever chuvas, e ser capaz de realizar um roçado produtivo. Tudo tem a ver com a condição de coalizão de outras pessoas e uma espécie de bem estar destas durante o processo, como a concessão de comida aos

homens em atividade. Tal posição, segundo Fock (1963: 205) leva o *Yayalitomo* a ocupar uma posição melhor dentro da casa coletiva, longe do espaço da abertura da casa, o que confere prestígio e personalidade.

Cultivando nos assentamentos: o trabalho, a agricultura

É este prestígio e personalidade da liderança que caracteriza a possibilidade de formação e organização de muitos trabalhos que envolvem e “mantêm” o coletivo, como os roçados ao longo da formação da “village”. Em *Yakayaka*, no tempo de Fock, existiam dois grandes, cada um com percentual ocupado por cada *eta* (cerca de 2 hectares), embora seja a liderança que possua duas partes maiores nos dois terrenos (Fock, 1963: 205-6). Havia ainda um casal que estava residindo, mas não morava na aldeia (o que parece ser comum) e que, mesmo neste espaço como espécie de visitante, colaborava com trabalhos. Aliás, convites para festividades eram comuns em relação a outros assentamentos, Fock (1963: 208) caracteriza que há os momentos em que são realizados “mutirões” com convite a pessoas de outras “villages”, segundo pode ser visto na exposição na sequência²⁵:



²⁵ “The yayalitomo gives the message to his deputy, who gives it to the employee. The last-mentioned then goes to the neighbouring village and conveys the invitation to the yayalitomo there, who also via his deputy passes it on the employee. The employee then tells everyone in the village. In domestic village affairs, however, the first three links drop out, but at common meals are replaced by the woman responsible for the catering” (Fock, 1963: 208).

Mesmo estes trabalhos em conjunto seguem uma ordem distributiva no espaço da aldeia que, chama atenção Fock (1963: 208), assim como em todos os lugares na região amazônica, são fortemente condicionados pela divisão sexual. Estas divisões podem ser vistas nas formulações de gerenciar o espaço em ampla lista de atividades, que é passível de ser figurada na descrição de Yde (1965) e de Fock (1963), tanto na confecção por pessoas de vários itens de uso cotidiano, quanto no provimento de alimentos e em atividades específicas que envolvem a formação de coletivos diversos em determinados momentos²⁶. Compõem as atividades produtivas a caça/pesca, a confecção de itens materiais, a troca de alimentos *in natura* e processados. A questão mais interessante a ser tratada sobre trabalho e intercessão na região de floresta onde habitam os “Waiwai” refere-se às formulações para a produção da agricultura como atividade à qual os residentes dos assentamentos dedicam mais tempo.

A partir dos trabalhos dos pesquisadores dinamarqueses, é possível compreender que a composição das roças e as atividades relacionadas a elas dependem, em um sentido, do quadro populacional na região. Para voltar à questão, Yde caracteriza que, em 1954-5, além dos *Yakayaka*, havia outros assentamentos, como já falado: *Mawiká*, também no Essequibo, com 26 habitantes, tendo *Mawitá* como liderança; e *Askoniotó*, perto da pista de pouso aberta pela missão evangélica, com 13 habitantes, tendo seu interlocutor *Churmá* como líder. No alto Mapuera, localiza-se a aldeia *Kashimo*, com 7 habitantes, tendo *Shapauritu* como o líder e um xamã, que já sinalizara ir para a área na Guiana. No ano de 1958, o etnólogo já encontrava um contingente populacional acima de 250 pessoas. Havia, três assentamentos próximos a “village” missionária *Kanashén* que ofereciam serviços

²⁶ Tal ponto adquire um estatuto central nas discussões que trago na próxima parte do capítulo.

para sua construção e compensações para os trabalhos. *Mawiká* havia sido dissolvida e os residentes migrado para *Kanashén* em virtude da morte da esposa da liderança política da aldeia, chamando o assentamento de *Turupóniauko*. Um grupo havia se desprendido e formado uma aldeia nas imediações de *Kanashén*, chamada *Umawamatü*. Alguns residentes advindos do alto Mapuera²⁷ vieram através das montanhas Akarai e se “juntaram” à população no Essequibo.

À época, Yde oferece um panorama de como eram as vizinhanças dos “Waiwai” estabelecidas nesta região, salientando que os contatos mais comuns eram com os *Mawayéna* no alto Mapuera, com os *Shereó* no sul deste rio e com os *Hishkaruyéna* no Nhamundá, tendo o entendimento de que “Parukotó” serve como denominação geral para estes povos (compartilhando as ideias dos irmãos missionários Hawkins) (Yde, 1965: 227; 279). O etnólogo faz uma discussão extensa sobre a não comprovação dos índios denominados por Friel, pois, na área do Mapuera, encontrava apenas os chamados *Mawayena* (que haviam migrado para o alto Essequibo como os “Waiwai”) e, posteriormente, os *Shereó*, assim compondo o quadro regional. Afirmando ainda que, no Nhamundá, o que sobrou dos “Hishkaruyéna” e dos “Tarumã” possivelmente se encontraria, em 1958, dissolvidos ao norte (sul da Guiana) e entre os *próprios* “Waiwái”, segundo Yde (1965: 20).

Em se tratando das viagens e comércio, o que esclarece Yde, está no fato de que o que se destinavam para interligar várias formações com os contatos “vizinhos”, já citados, era executado por canoas através, principalmente, dos rios Essequibo e Mapuera. Geralmente as canoas seguiam pesadas, tendo alguns tipos não sendo mais fabricados, como a *kanawayischchiputüre* que era feita a partir de

²⁷ Segundo Yde, em fins de 1950, todos os “Waiwai” haviam atravessado as montanhas Akarai e movidos para o Essequibo. Sendo que a razão para o movimento não estaria muito clara, pois havia os “Shereo” que àquele tempo eram inimigos dos “Waiwai” (1965: 3-4)

casca de três tipos de árvore (*pirepire*, *tarapa* e *paaru*) cortadas de forma inteira (Yde, 1965: 241). Quanto às viagens terrestres, a missão possibilitou outro acesso, pelo menos no trecho entre *Yakayáka* e “Kanashén”. A abertura do aeroporto também facilitaria o contato entre os “vizinhos”. Geralmente as trilhas eram de difíceis caminhadas e algumas precisavam ser reabertas. O uso de cestas (*warishi* ou *awechi*) é citado como favorável ao percurso (Idem, ibid: 245-6). O comércio dos “Waiwai” é tido de coleta quando se trata da própria região (pedras para ralador de mandioca, argila para cerâmica, frutos etc.) e de troca fora dela (faca, machados, e outros artigos como arcos, flechas, contas, raladores de mandioca) nas regiões do norte da savana, do Essequibo e do sul no Mapuera, geralmente entre os *Shereó*, *Hiskaruyéna*, *Mawayéna*, *Wapisiana*. Recupero um quadro elaborado por Yde:

Quadro 2 - Demonstrativo de comércios regional "Waiwai"

Summary of Waiwái trade connections.			
North: Savanna.		Essequibo Waiwái.	South: Mapuera basin.
+	←	+	bows
+	←	cassava graters	
+	←	stools	
+	←	dogs	
		+	← earplugs
		+	← calabash cups
		+	← turtle bone spindle whorls
		poisoned arrow pts.	→ +
		beads	→ +
fishhooks	→	+	← fishhooks
other industrial articles	→	+	→ +

Fonte: Yde, 1965: 249

Estas amplas redes de trocas e comércio, embora não muito descritas e analisadas pelos pesquisadores dinamarqueses, faziam parte na colaboração das formações pelos espaços. Os produtos agrícolas eram marcados também como parte de relações de troca, além de tudo com os “Wapisiana” ao norte. A posição de Yde era privilegiada para presenciar o trabalho agrícola porque a formação de novos assentamentos que eram abertos por populações que se deslocavam (principalmente os advindos do Mapuera e Nhamundá) envolvem a abertura de uma área para produção de roçados. Não existe a construção de um campo de cultivo longe da formação do espaço de moradia “permanente”, portanto, estão sempre nas imediações de onde vivem (Yde, 1965:23).

Um processo de abertura de um campo de cultivo se inicia a partir de um “ataque” à floresta em dois momentos, a derruba e a queima em um período em que não existe chuva, segundo Yde (1965:24), entre os meses de maio e junho e novembro e dezembro, sendo o processo realizado exclusivamente por homens, tendo a liderança na coordenação dos trabalhos. Posteriormente, em média de 6 (seis) semanas, os campos em cinza são divididos com a ação da liderança e se começa a plantação por homens e mulheres a partir da elaboração de montes de terra com cinzas em ordem aleatória, mas com os espaços marcados pela divisão realizada por plantações de abacaxi e “Kraua”. Entre os produtos que se destacam na plantação está a Mandioca (*Sheré*). Na segunda visita no ano de 1958, Yde localizava o incremento da “Mandioca doce” (*Sherétahsum*), sem veneno, principalmente naqueles campos abertos perto da aldeia-missionária, além do incremento da “farinha”.

A manutenção é dada nos primeiros 3 (três) anos dos campos plantados, quando alguns arbustos tomam conta da plantação e as hastes da mandioca estão

altas e as raízes pequenas, com o solo já empobrecido. Assim, abre-se novo campo nas imediações da área plantada. Na verdade, não há de fato um “trabalho de capina”, o que em pouco tempo começa a tomar forma como parte da floresta (Yde, 1965: 27). Parte disso se deve ao aparecimento de algumas plantas, chamadas de “ervas daninhas”, que não são tidas assim, mas como “semi-cultivadas” pelos “Waiwai”²⁸. Uma das plantações mais importantes para a agricultura são as variações de mandioca (*Sheré*). Yde recupera um mito que versa sobre essa origem:

Mawari the creator and mythical ancestor of the Waiwái, grew up among the Kámarayéna (the jaguar People), where he was brought up by the Jaguar Grandmother. One day she told her to provide some better food, and she went into a field where she defecated. From this, the cassava plant grew up. But the people detested this, and she went to the clearing once more. Here she was killed, and her body burned. From the bones left in the ashes new cassava plants sprang up, of the kind which is used in our days (Yde, 1965: 29).

Das variedades que existem, muitos alimentos são derivados. Yde fala sobre um escalonamento da produção advinda de algumas variedades em um processamento para transformação em alimento, que também pode ser visto como um momento no qual moças mais novas participam para se iniciarem. Enumera tipos de produções a partir desta massa de mandioca, inclusive bebidas. Boa parte da produção é de consumo rápido, não havendo sobras. Salienta que a mandioca (*shére*) ocupa uma enorme importância como base de ‘subsistência’ dos “Waiwai”, conclusão feita a partir do grande número de produtos alimentares dele derivados: 14 tipos de “pão”, pelo menos 13 bebidas, num total de 27 produtos, ou mais.

²⁸ “Weeding of the Waiwái Fields is neither thorough nor very frequent. Consequently, after a short time a number of plants which actually belong in the forest, will make their appearance in the field, either invading from the forest through the action of wind and with the droppings of birds, or springing from vegetative parts in the ground, which have escaped destruction by fire. (...) so, in addition to the plants deliberately cultivated, one finds in the fields a number of plants which can be classed as “protected weeds”, or, maybe more aptly, as semi-cultivated plants” (Yde, 1965: 27-8).

Desses, pelo menos 4 entram como itens importantes na alimentação diária, como o “pão”: *Churi, puchokwá, pichiriri e yukuár*. Outros são muito importantes para as estações do ano, quando os ingredientes (frutas) para a sua preparação estão disponíveis de acordo com a época ou período do ciclo de produção onde situa o assentamento (Yde, 1965: 49-52).

Ao falar sobre questões de formação da “village”, que envolvem a dinâmica populacional e especialmente a relação que os “coletivos” do assentamento produzem no cultivo da agricultura, outras específicas podem ser levantadas e debatidas, como é o caso da divisão do trabalho e da relação entre os sexos nesse contexto. Alguns pontos foram levantados por Fock (1963) sobre a divisão de trabalho entre os sexos, que equaciona as posições que assumem em determinadas atividades, destas subtraí que nas formulações “Waiwai” na montagem e cultivos nos/dos assentamentos as mulheres assumem um valor econômico (ibid: 161, 211-2). Yde (1965) explora a expansão de relações fora da “village”, mas não detidamente, sem definir a formação de “grupos” nem sexo, tomando um comércio regional. Um ponto desmembrado da questão ganha corpo nas discussões que se configuraram ao longo do tempo sob a definição da “economia política” “Waiwai”.

No próximo tópico, elaboro motes a partir de uma breve contextualização de estudos etnológicos. Parto de uma questão presente no trabalho do estadunidense George Mentore sobre o ciclo do cultivo e posterior preparação da mandioca, assim como de sua formulação da “economia política” “Waiwai” (Mentore, 1983-4; 1987). O pesquisador havia trabalhado na aldeia *Shepariymo*, na Guiana, entre 1978 e 1980 produzindo a tese “The Political Economy of a Waiwai Village”, em 1984, pela University of Sussex. Também utilizo outra discussão presente nos trabalhos de Catherine Howard que fez pesquisa em abril 1984 até novembro de 1986 em *Kaxmi*

(no estado brasileiro de Roraima) pelo doutoramento na “University of Chicago”. O investimento se insere em um contexto onde é possível uma abertura para questões a partir de formulações sobre os assentamentos “Waiwai” extensíveis.

Parte II – Preeminências da “Economia Política”

Passaram alguns anos desde que os primeiros trabalhos etnológicos foram feitos entre os “Waiwai”, que deram origem às monografias de Jens Yde e Niels Fock. Ainda no começo da década de 1970, depois de um momento intenso de contatos entre outros coletivos para residirem no sul da Guiana por parte do habitantes desta região, iniciou-se um movimento de dispersão por várias áreas ao longo de rios principais no norte-amazônico, fundando aldeias maiores ou centrais “Waiwai”²⁹. Neste movimento, pesquisadores chegaram a focar em algumas populações durante fins da década de 1970 e da 1980. É o caso aqui de George Mentore para a Guiana na *village Shaparymo* e Catherine Howard para o Brasil, em uma aldeia que veio a ser chamada de “Kaxmi”.

Neste andar, “dois” movimentos etnológicos sul-americanos são marcados como interessantes para se pensar esta região. Um que ocorre no 40º Congresso de Americanistas, em 1972, que congrega pesquisadores e estudiosos de populações falantes de língua “Caribe” no simpósio “Cultural and social Structure of the Carib-

²⁹ O estabelecimento destas novas aldeias formadas no decorrer do fim da década de 1970 não é bem detalhado, situei um pouco no começo do capítulo, mas alguns pesquisadores que levantaram algumas questões destas novas formações (Ricardo, 1983: 236-8; Mentore, 1983-4; 1985: 515; 1987; 2005: 46; Caixeta de Queiroz, 1999: 264-5, 2008: 217-220; Howard 1993, 2001; Dias Jr. 2005, 2008) destacaram a presença dos missionários para os novos formatos e as novas construções incorporadas as formas marcadas como “tradicionais”. A dispersão tem haver com algum impulso liderado por algum personagem central, como foi no caso da aldeia que veio a se chamar atualmente “Mapuera” por dois personagens: *Ewka* e *Tamokrana*. E de outras em Roraima pelos irmãos de *Ewka*. Na região do rio Nhamundá no estado do Amazonas alguns habitantes, que não chegaram a participar dos movimentos de convivência no rio Essequibo, receberam outros que haviam regressado e formaram comunidades, ali os “Hixkaryana” (como são conhecidos) estiveram sob presença dos missionários do *Summer Institute of linguistic – SIL* desde 1958 até 1979. Situação que ocorreu a grafia da língua (com manutenção de escola para alfabetização) e serviços de assistência a saúde e comércio, entre outros (Cf. Ricardo, 1983: 244-5).

speaking peoples", que foi possível originar o livro "Carib-speaking Indians: Culture, society and Language" em 1977, organizado por Ellen Basso, em que consta (mais) alguns artigos de pesquisadores que investiram em questões diversas pela Guiana indígena falante da língua "Caribe"; e o segundo advindo de muitas questões levantadas em trabalhos de pesquisa na região ao longo dos séculos, entre eles, teses que ficaram consagradas na região como "Marriage among the Trio", 1969 de Peter Rivière, "The Piaroa: a people of the Orinoco basin", 1975 de Joanna Overing Kaplan, entre outros, a partir do 44º Congresso de Americanistas, em 1982, com o tema "Carib Political and Social Organization", culminou publicações de artigos na revista *Antropológica*³⁰.

Do primeiro movimento não havia novas pesquisas sobre os "Waiwai". As únicas informações de caráter etnológico remetem só sumariamente aos "Parukoto-Charumá" de Friel (1958; 1972) e aos estudos etnográficos de Fock (1963) e de Yde (1965). As imagens produzidas por este coletivo de pesquisadores estabelece a interconexão entre aldeias em ritos intercomunitários, comércio, trocas xamânicas e matrimoniais – circulação de homens e mulheres –, considerando ainda as sociedades indígenas como unidades culturais e sociais, abrangendo grupos linguísticos diversos em torno da família linguística "Caribe" (Cf. Basso, 1977).

Alguns pontos são centrais para as pesquisas a partir do levantamento realizado por esses pesquisadores sobre algumas populações por onde passaram, ou seja, áreas em que não se estabelece um único habitat no continente tropical, que são algumas regiões na Colômbia, Venezuela, Guiana, Suriname, Guiana Francesa e Brasil, além da área do Alto Xingu no Brasil Central. Atrelado a isso, o

³⁰ Revista *Antropológica* é publicada desde 1956, sendo editada pelo "Instituto Caribe de Antropología e Sociología" (ICAS) de la Fundación La Salle.

estabelecimento em determinadas áreas está relacionado a questões históricas de ocupação e relação que estabelecem as “tribes carib” com diversas outras, inclusive falantes de outras famílias linguísticas, como o “Arawakan” e outra populações, encontros que podem ter sido desastrosos, após os quais algumas “tribos” sumiram.

Neste bojo de discussões, Peter Rivière (1977), em um passo para constituir um estudo comparativo, contribui de forma direta para afirmar que se estabelecem nesta região guianense, onde encontra grande concentração da população falante de línguas “Caribe”, estruturas elementares de reciprocidade, nas quais não é passível reconhecer um sistema de descendência, em que o grupo tradicional normalmente reside junto em uma casa de forma endógama, de parentesco cognático, uma questão que versa sobre a “interioridade segura” *versus* o “exterior perigoso”. Daí o resultado de primos cruzados como uma condição de incorporação de estrangeiros longínquos e perigosos. Neste regime, pessoas são tidas como recursos econômicos e escassos, devendo ser controladas, o que leva a “village” manter o sistema endógamo de residência uxorilocal. Assim, a incorporação estabelece uma categoria para afins potenciais, no caso Tiriyo: o *Pito*, em Karinã “peito”, além de estabelecer através da formação como *sibling* (irmãos) de coresidência não aparentado.

Aqui é destacado um sistema de aliança prescritiva, direta e simétrica, mas com um tipo de relações assimétricas entre afins que, segundo Rivière (1977), pode ser dito que os doadores de mulheres estão em outro patamar dos que são “tomadores de mulheres”. Enfatizando que o sistema de parentesco “Caribe” não depende de uma oposição efetiva entre parentes e afins, nem muito menos de laços de aliança: nisto, a maioria dos indivíduos da sociedade são tidos como parentes.

O segundo movimento, que marquei aqui como parte deste desmembramento de discussões que focaram os povos falantes de línguas “Caribe”, consta nas discussões provenientes a partir dos trabalhos publicados que reúne um coletivo de pesquisadores na edição da revista Antropológica 1983-4. Entre estas discussões se encontra as análises de Overing Kaplan (1983-4), que reforça que, neste modelo guianense, os afins são os estranhos, os diferentes, e que estão fora do grupo local. Em suas palavras, com base no seu caso etnográfico, os Piaroa e os índios das Guiana tendem a suprimir da organização social do grupo local as diferenças que compõe a sociedade, ao passo que as culturas Jê, Bororo e do Noroestes Amazônico tendem a enfatizá-la. Dado o que se vê sobre a variação entre os ameríndios, Kaplan sugere que as estruturas sociais atomizadas, comumente encontradas na Guianas e os agrupamentos sociais guianeses, advêm de uma filosofia individualista, fortemente veiculada por esses ameríndios, uma filosofia que contrasta com os vizinhos mais “sócio-centrados” ao Sul. Lá se dá o controle pela responsabilidade dos indivíduos, neste último, pela sociedade (Overing Kaplan, 1983-4: 334).

Estas discussões envolvem a região em aparentes sociedades locais, as quais Rivère (1984) dá atenção mais tarde, as considerando-as como grupos ou “assentamentos” (*settlement*), ou aldeias (*villages*) que apresentam laços baseados na consanguinidade, ao passo que Overing Kaplan (1983-4) os considera quanto a princípios de aliança em que o papel do grupo local fica sendo de anular as diferenças “consanguinizando” os afins; formulações que inspiraram trabalhos sobre o atomismo sócio-político do grupo local. A definição de “economia política” de Kaplan postula que se estabeleça um sistema no interior do qual um grupo ou categoria social assuma o controle coercitivo sobre o trabalho (e seus produtos) de

outrem. Essa discussão não destoa da que faz Rivière (1983-4): “uma economia política de pessoas” em oposição a uma “economia política de mercadorias” (Cf. Overing Kaplan, 1983-4: 331). Deste ponto, ao priorizarem as análises sobre grupos locais, algumas pesquisas chegaram a estabelecer pontos de interesse que atribuem o valor da “diferença” como princípio importante na socialidade. É deste momento que passo para focar o contexto que se estabelecem pesquisas com os “Waiwai”, a partir de dois enfoques a seguir.

Uma “economia política” “Waiwai” dos ‘seus’

Até chegar ao ponto de atribuir uma ideia de “diferença” como princípio importante na socialidade, alguns estudos foram realizados por pesquisadores diversos ao longo de meados da década de 1980. Tais investimentos não parecem que são replicações de um modelo monolítico da “economia política”. A partir de dimensões construídas em campo, modelos são deformados expondo os limites de um quadro geral, o que parece que é importante aqui não é estender, aproximando ou buscando outros que se instauram no limite destes modelos e explanações, como o que se criou sobre “economia política”. Por meio de um caso a ser retirado que se passa neste contexto, o que foi realizado por Mentore (1983-4; 1987), podem ser verificadas algumas questões que perpassam ordens derivadas. Este pesquisador havia feito trabalho entre os “Waiwai” no “settlement” (*ewtopono*) *Shepariymo* localizado no rio Essequibo na Guiana, sendo que outros “Waiwai” já estavam vivendo em dois “settlements” mais centrais, no lado brasileiro, um chamado *Kashmiyowki*, no rio Anawa (que veio a ser *Kaxmi*), no estado de Roraima, e *Kumoa*, no estado do Para, no rio Mapuera (que recebeu nome homônimo).

Localiza o pesquisador que desde a relação que os “Waiwai” estabeleceram com os moradores missionários evangélicos de *Kanashén* ao longo dos anos 1950 até o momento de sua pesquisa, algumas formas de residirem pelos rios mudaram, bem como tipos de construção de casas e localização das roças. Sobre a formação destas, corrige a colocação de Yde, dizendo que os “Waiwai” atribuem o nome de *Marari* aos roçados e que “*sarapó*” refere a um dos cultivares de mandioca. Os assentamentos estabeleceram padrões de fixação maiores e algumas atividades têm mais destaque, como a agricultura que ocupa grande parte do tempo dos residentes, assim como notou Yde (1965) durante a década de 1950 em relação a uma destas: o processamento da mandioca com veneno (ou brava) em alimento.

Mentore (1983-4) centraliza no acompanhamento destas atividades, analisando como o processamento da mandioca circunscreve o momento de abertura de campos a serem plantados, tanto quanto as relações sociais que se baseiam em todo o processo, considerando que existe uma variedade de no mínimo 13 (treze) tipos de mandiocas que são separadas em cultivares a serem plantadas³¹. Os campos são abertos em agosto, planta-se em outubro em duas sequências e se colhe a partir de junho do ano seguinte. O roçado é trabalhado em 3 (três) a 4 (quatro) anos, com as colheitas estendidas até 7 (sete).

Baseando-se em dois casos, e suprimindo aqui alguns dos detalhes de seus apontamentos sobre as roças e os residentes, Mentore (1983-4: 204-220) descreve as atividades organizadas pelos parentes da aldeia em dois campos que são

³¹ Neste período da década de 1980 a pesquisadora Chernela no contexto do Rio Negro faz uma observação sobre a variedade dos cultivares de mandioca entre os índios do Uaupés, diz “as alianças matrimoniais são, portanto, o veículo mediante o qual a mandioca viaja pela bacia do Uaupés e as mulheres são a trama que enlaça unidades tribais distintas. As agricultoras são estrangeiras em suas comunidades. Suas aldeias de origem podem ficar a considerável distância das de seus maridos. A mulher continua mantendo contato com sua família procriativa, visitando frequentemente seus pais e irmãos. Em função disso, percorre numerosas aldeias, estabelecendo a rede, mediante a qual os cultivares de mandioca são reconhecidos, trocados e transportados (1987: 157).

abertos, a partir das relações, que são geradas entre pessoas. Considera que, entre as mais fortes relações a gerada entre 'sogro' e 'genro' tem preponderância (Mentore, 1983-4: 210) e que a produção se baseia em questões de ordem local, não tendo dimensão de abertura para comércio, o que fortalece, a princípio, relações que marcam obrigações de retorno entre os residentes. O processamento da mandioca em alimento segue um arranjo de divisão do trabalho entre os residentes e pelas ocupações de homens e mulheres em várias etapas, conforme sua elaboração esquemática a seguir:

Quadro 3 Elaboração de divisão do trabalho no processamento da Mandioca

TYPE OF WORK	TYPE OF GROUPING					
	COMMUNAL				HOUSEHOLD	
	M	F	Large	Small	Intrahouse	Individual
surveying & marking up	✓			✗	✗	✓
underbrushing	✓		✓	✗	✓	✓
tree felling	✓		✓	✗	✓	✓
burning	✓			✓	✓	✓
secondary crop planting	✓	✓			✓	
primary crop planting	✓	✗	✓	✓	✗	
weeding	✗	✓	✗		✓	
harvesting	✗	✓	✗		✓	
peeling	✗	✓		✓	✓	
grating		✓		✓	✓	✗
squeezing		✓			✓	✗
sifting		✓			✓	✗
baking		✓			✓	✗

KEY	
✓	standard
✗	irregular
✓	rare

Fonte: Mentore, 1983-4: 203

Nestas análises que constitui a partir de outras com princípios estatísticos, o etnólogo chega a concluir que:

In the distribution and redistribution of the agricultural products of social labour symmetry is sought. Parity, however, is never actually achieved. For in the giving and the taking new obligations to return are created. Allocation and possession of farm land have not a diachronic reality, as is expressed in current seemingly uneven distribution, they also have a synchronous perspective, which has an on-going time base that allows for adjustments in returns. This is why the social investment created by men's communal labour is so important and why it is that the relationship between household subsistence requirements and farm area holds (Mentore, 1983-4: 219).

Assim como o processo de produção das roças, o de colheita e elaboração do alimento segue relações que envolvem os residentes que, a partir da execução de ações, criam novas possibilidades de outras relações de forma assimétrica. Mentore (1987), posteriormente, reforça o ponto dentro dos panoramas discursivos acerca da “economia política” “Waiwai”. Perpassando a análise de Rivière (1984), em contraste com algumas teorias como a do etnólogo Pierre Clastres, para o caso “Waiwai”, afirma que estabelecer um modelo que interprete tal realidade dentro do crivo da “economia política” tem que levar em consideração as especificidades dos fatores culturais. Na sua concepção, os “Waiwai” não separam o “poder” da “riqueza” e estes dois só são obtidos a partir da união matrimonial (Mentore, 1987: 517). O que ocorre é uma exclusão das mulheres de um diálogo de competição, porque o que os “homens” constituem como “poder” é diferente de como as “mulheres” o fazem. É o caso visto em interpretações rituais que versam sobre relações entre homens e mulheres, também presentes em elaborações dos mitos (cf. Morton, 1983-4), que versam sobre a diferença de constituição entre homens e mulheres, tida como um dado positivo no campo dos valores “Waiwai” (Mentore, 1987: 518).

Mentore vai dizer que a formação da “village” depende por um lado dos laços que se estabelecem entre o homem e sua esposa na composição da configuração parental entre os residentes. Tem-se que os laços se completam quando se contrai um matrimônio (o que depende das formulações locais de prescrição) e a partir disso se estabelecem outras relações enquanto condição de homem, como da reprodução familiar e disposição de meios para reprodução social, ou seja, de dimensões da distribuição e redistribuição de itens materiais e pessoas, como base de um poder. Por outro lado, num campo societário, existem posições assumidas por homens, como de liderança (*Kayaritomo*), líder religioso (*Kaanmīnyenikñekomo*) e chefe de trabalho (*antomanñe*), que dão base para um ordenamento político. Da mesma forma, em termos de possibilidade de casamento (*Waynamnu*) entre primos cruzados que geram uma endogamia, (Mentore, 1987: 520-1), deixa a entender a busca por uma autonomia de um grupo local.

Portanto, no processo de consanguinidade se fortalecem laços que por conseguinte estabelecem obrigações morais de trabalho. Há inúmeras relações que dependem de questões valorativas. A mais básica de todas, segundo Mentore, é que “it is women in their capacity of spouses who bring wealth and power to men. Successful political and economic manoeuvring by men requires possession of land, labour and sex, all of which are acquired through wives” (1987: 522). Assim, é marcada uma dimensão importante em dar subsídios para (controle d) o trabalho das mulheres, vendo nestas um dispositivo de riqueza construído a partir de mecanismos de distribuição, reforçando uma discussão promovida por Rivière (1977; 1984), lembrando, todavia, a especificidade que “the distribution of women as wealth comes about through the culturally constructed mechanisms of their society. The fact that these contribute to unequal wealth distribution has little to do with the

nature of wealth, but to the particular character of the culturally constructed mechanisms of distribution” (1987: 525).

Controle de “coisas” e “pessoas” como atributos de “riqueza” e “poder” perpassam as análises de Mentore (1987) nos seus estudos com os “Waiwai”, habitantes da “village” *Shepariymo*, como uma população com traços valorativos que por procurarem sempre simetrizar as relações, acabam por marcar as diferenças, estas mesmas perceptíveis em “mecanismos de controle”. Ampliando a questão, embora não seja o foco de Catherine Howard estudar a “economia política” “Waiwai”, por meio de seu trabalho de campo no lado brasileiro, a etnóloga enfoca dimensões de uma economia da alteridade, principalmente pelas relações que estabeleceram os “Waiwai” a partir de momentos de interesse de busca e contato com outros povos por parte destes. Se Mentore, nos seus trabalhos aqui focados, estabelece como as formulações “Waiwai” se dão para “seu” ‘quadro’ de residentes e corresidentes, influenciando para uma *política interna* que perpassa atividades econômicas, em Howard (2001) parece que as diretrizes estão na política de uma ‘exterioridade’ de laços “out settlement”. Tal posição possibilita interligar o que se insere como “política econômica” dos ‘seus’ à “política (econômica) da alteridade” “Waiwai” em um mesmo processo de socialidade, que parece ampliar a questão de uma dimensão “dentro” e “fora” para outra que assume gradações em escala maior nas definições de limites em oscilações de proximidade e distanciamentos.

Uma “economia política” “Waiwai” dos ‘outros’

Catherine Howard iniciou seus trabalhos na década de 1980 e acompanhou durante largo tempo a fixação e mobilidade de aldeias “Waiwai” ao longo do norte-amazônico. Ainda, investiu pesquisas sobre a incessante ‘preocupação’ por parte

dos residentes de algumas aldeias para busca e contato de “tribos não vistas” (sendo conhecidos como “argonautas do norte-amazônico”) o que pressupunha as formas que estas populações lidavam com estes “outros” enquanto um dispositivo do seu crivo político. O caso mais pontual é a formação da aldeia Jatapuzinho na metade da década de 1980 como constatou Howard (1986: 126-7) que já contava uma população de 75 pessoas vindas das aldeias *Kaxmi* (Roraima) e *Mapuera* (Pará), com a ideia de formar uma base como missão para contatar e atrair dos índios conhecidos como “Karafayana”. Pontuando ainda a vontade manifesta dos “Waiwai” de morarem mais próximos as vilas do que antes, em busca de trabalho e dinheiro, mostrando a proximidade maior com os não-índios. Destaca a etnóloga na década de 1980 sobre as quatro aldeias formadas: Kaxmi, do Mapuera, Jatapuzinho e na Shaparymo na Guiana:

Waiwai attitudes toward, and reliance on, FUNAI and the missionaries varied in all four villages. Kaxmi residents were largely satisfied with mission assistance, but were repeatedly frustrated with FUNAI. The bulge southern village on the Rio Mapuera relied mostly on FUNAI, which operated there more effectively than in Kaxmi and which restricted the services of the missionaries to schooling and health care. Member who broke away from Mapuera to establish a new village on the Rio Jatapuzinho in 1985 were disaffected with colonists, settling a mere one or two days always from settlers and the town of Entre Rios. The northern village in Guyana, lacking missionaries or government agents, obtained Western goods through trade with the Wapixana on the savannas and the Tiriyo in Surinam. In a sense, each of the Waiwai village “colonized” a different group of outsiders to gain access to the manufactured goods and other resources they wanted (Howard, 2001: 75).

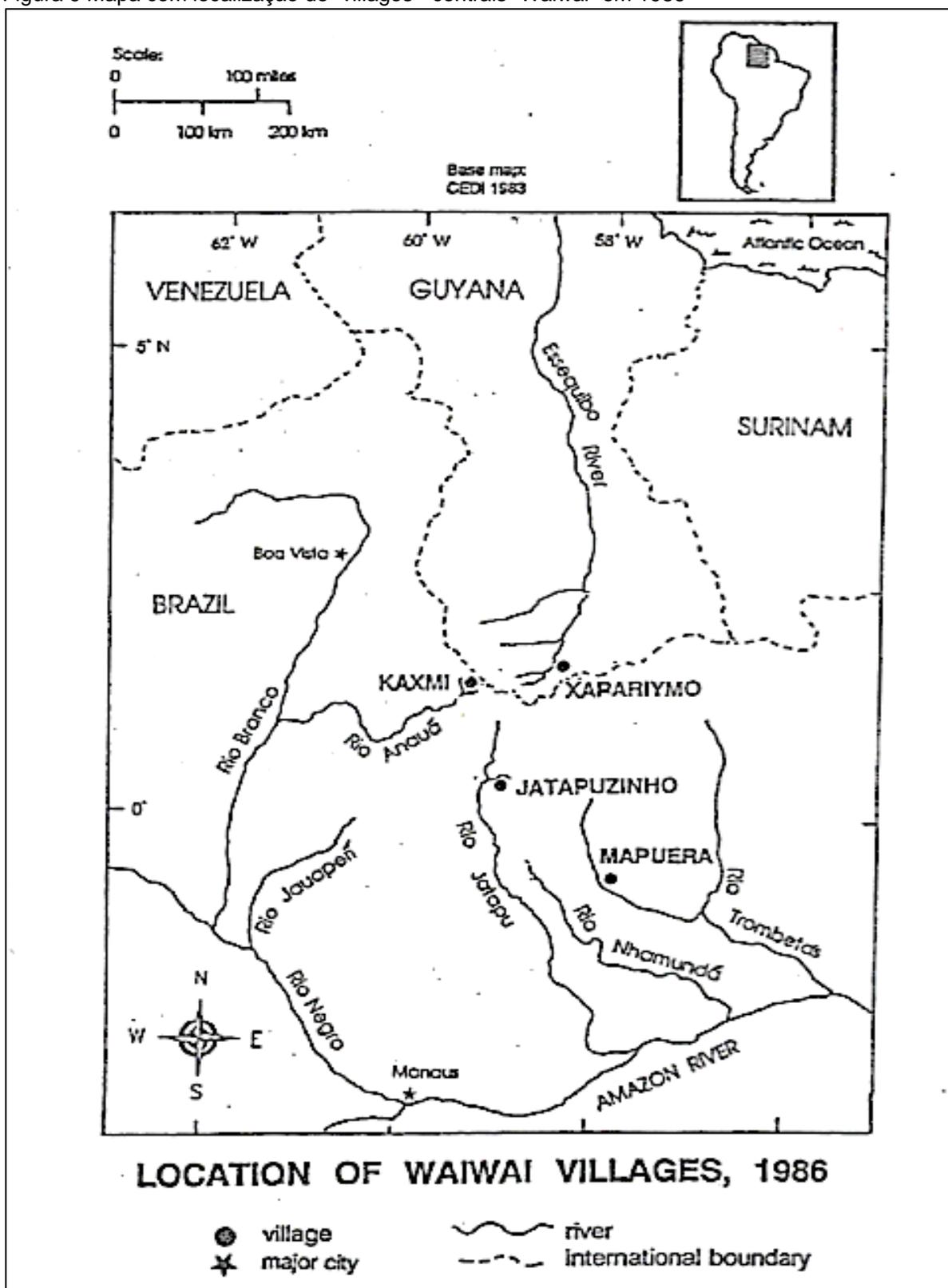
Sob uma ideia de formação histórica, considera que os habitantes que se localizavam nesta região possivelmente passaram por variadas incursões em outras regiões de não-índios com interesses diversos, que houve muitos ataques (muitos dos quais epidêmicos) que haviam provocado um efeito dominó de gente em fuga

para o território de coletivos que se encontravam mais afastados, “levando os antepassados dos Waiwai e de outros povos aparentados a migrar para o Alto Mapuera e Trombetas. (...) Em suma, o conjunto de aldeias ao norte e ao sul da Serra Acarai (que existe até hoje) refletiu o impacto histórico de fatores exógenos advindos da expansão colonial (doenças, pressões territoriais, escravização, missionização etc), fatores estes que foram filtrados pela dinâmica dos sistemas sociopolíticos indígenas” (Howard, 2002: 31).

Howard (2001) desenvolve uma ideia sobre a produção das localidades a partir de uma dinâmica de “vizinhança”, considerando questões amplas de interação, inclusive com populações não-indígenas. Apesar da relação mais próxima com os espaços ‘urbanos’, as atividades seriam tradicionais, como a caça, a pesca e a agricultura consideradas como base de vida. Assumiam diferenças em ciclos, entre os períodos do “verão” e do “inverno”. Parte do que a etnóloga considera sobre as zonas de interação com outros povos em um gradiente que distancia de relações com os brasileiros, por exemplo, era vista a partir da construção de uma espécie de “sistemas sociopolíticos” como “filtros” pelos quais subsidiaram relações que se estabeleceram mais largamente dos “Waiwai” com populações, inclusive com aquelas que diferem dos princípios sociológicos indígenas.

Sobre estas relações de trocas e comércio, um dos seus trabalhos tem como tema específico e destina como se estabelecem os processos de domesticação de produções materiais diversas que os “Waiwai” se interessavam a partir da interação com não indígenas (Cf. Howard, 2002). Na próxima figura, está a elaboração da localização espacial das “villages” centrais na composição da paisagem “Waiwai” à época, na região de estudo,

Figura 9 Mapa com localização de “villages” centrais “Waiwai” em 1986



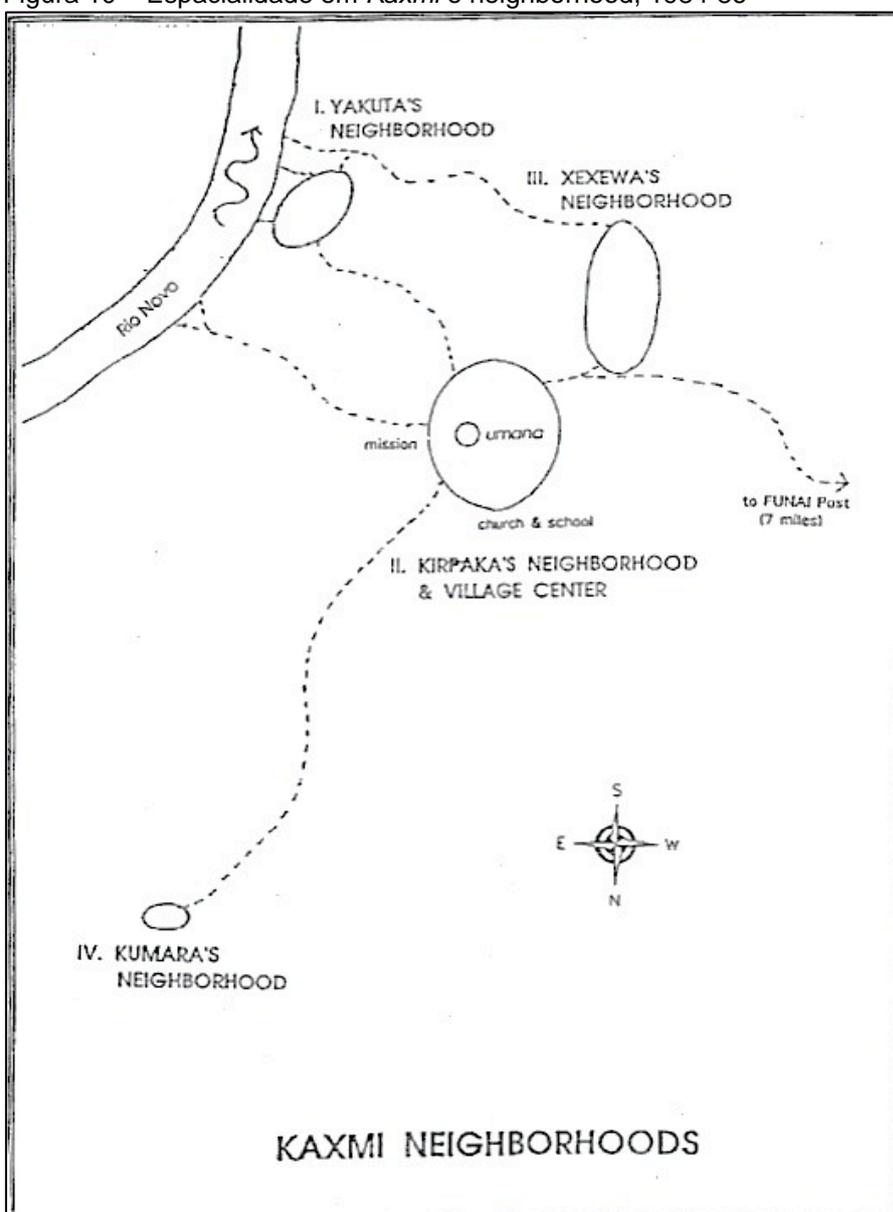
Fonte: Howard, 2001: 48

Howard, situa uma discussão que desloca do interesse “culturalista”, ou seja, em dar centralidade a uma ideia de “cultura” para explicar dimensões de vida das populações que analisa, o que as situariam em de relações já estabelecidas, foca as relações sociais em meio a composições étnicas, ou de formulações interétnicas dos “Waiwai” ao longo de largo período. Considera que estes usam modelos relacionais de identidade étnica, em múltiplos códigos de etnicidade, que variam conforme as interações estabelecidas em diferentes categorias culturais de afiliação, sendo estes códigos construções simbólicas que os “Waiwai” estabelecem a partir de contextos específicos e condições particulares de construção de contraste entre “nós” e “eles”, “*insiders*” e “*outsiders*” (Howard, 2001: 35-6).

Sobre a relação de contato com outras populações indígenas, Howard estabelece que a condição de fronteira é mais tênue. Assim, acompanhando durante seu campo em *Kaxmi*, nos anos de 1984-1986, vai chegar ainda a constatar dois movimentos de contato que foram largamente utilizados em séculos anteriores: um com aqueles que ficaram conhecidos como “Waimiri-Atroari” e outro com os “Karafawayana”. Em um artigo anterior à publicação da tese (1993), reforça a importância da construção do parentesco “Waiwai” por meio da presença de estrangeiros que influenciam a composição de relações. Neste caso, ela dedica enfoque a uma espécie de “terceiro” nas relações que não se prende a condições de parentesco. O que os “Waiwai” chamaria de “pawana” remete a um estrangeiro, protótipo de uma figura que poderia ser vista como uma espécie de “comerciante” “parceiro comercial”, esboço que, para os residentes de um assentamento, carrega uma comicidade, por não ter muitos laços com estes residentes que visita para fazer relações (Cf. Howard, 1993). Estas não estendem somente aos conhecidos, e é por isso que grande parte dos interesses que a pesquisadora nota são direcionados a

povos desconhecidos dos círculos de socialidade, num ímpeto de pacificação das “forças estrangeiras”, ou “povos ferozes”. Deste movimento, parece que consegue expandir questões que pareciam se restringir somente à dimensão do “econômico” como “comida, commodities, trabalho, dinheiro e terra” para noções mais abstratas como “nutrir, potência, crescimento, conhecimento, almas e pessoas” (cf. Howard, 2001: 36). Tal ponto não poderia ser visto de forma deslocada. Mesmo na composição de um assentamento local, como *Kaxmi*, teve que dar importância como se estabelecem relações como os de “neighborhoods”, conforme abaixo:

Figura 10 – Espacialidade em *Kaxmi* e neighborhood, 1984-86



Fonte: Howard, 2001: 112

Ao longo do período de campo, analisa a expansão espacial de “villages” pelos prolongamentos dos assentamentos, salientando que a separação espacial (de próximos 90 a 600 metros) entre “neighborhoods” representa diferentes momentos de história da composição da “village” assim como dos vínculos antigos entre ‘famílias’. Sendo que a “Neighborhood I” foi fundada em 1978 a partir de *Kaxmi*; os membros da “Neighborhood II” construíram suas casas em 1979; a “Neighborhood III” foi criada em 1980; e a “Neighborhood IV” ganhou sua independência residencial em 1980.

Howard (2001) dá centralidade à composição de cada assentamento ao longo do tempo em várias fases que foram constituídos. Ela locuciona cinco momentos que caracterizam a composição gradual pela qual passa o assentamento: 1. Embrionária (família nuclear) >> 2. Emergente (controle uxorilocal) >> 3. Intermediária (relação de casa com outras) >> 4. Avançada (aumento da parentela afinidade local) >> 5. Pico (composição política, formação étnica). Propõe com este gradiente de composição resolver um problema que emerge do debate a partir da etnografia da década de 1950 de Fock (1963), com trabalhos de Megger (1964; 1971) (Cf. Howard 155-63).

Parte do escalonamento diz respeito à dinâmica sociopolítica do assentamento. As formas que as produções assumem por meio das relações entre os residentes, como da abertura de campos de cultivo pelo espaço, reforçariam laços de convivialidade. Howard dá a entender que está colocada uma questão que supera a ideia de tratar a partir de uma atividade de subsistência. Se há um “ciclo social-agrícola”, em uma análise que expande a questão apontada por Mentore (1983-4; 1987), aqui considera que o “trabalho” (*etapičketopo*) representa um

esforço coletivo de transformar relações ‘domésticas’ em relações de reprodução da comunidade. E esta não existe separada da relação com outras.

Parte da argumentação da antropóloga é que os sentimentos de “comunidade” envolvem um complexo circuito de trocas que cria algumas formas de identificação enquanto transformação da “diferença”. Por isso, sempre o interesse por outros ‘povos’ se assenta, além de tudo, na construção de vínculos que estabelecem com diversificados coletivos a partir de uma ideologia “Waiwai” da dádiva (*wakrecho*), que envolve o conceito “that it was an offer freely made out of ‘concern’ (*tíhtínopu*) and ‘love’ (*pînîn yan*). With no expectation of a return. (...) The Waiwai considered certain gifts to have the power to pacify unruly sentiments in and of themselves, (...) Both ‘gifts’ and ‘beauty’ were viewed by the Waiwai as the epitomes of their ethos of ‘peacefulness, sociability’ (*tawake*)” (Howard, 2001: 322-3).

*

Antes de passar para um caso específico que tomo ao longo da formação de assentamentos que são conhecidos hoje como “comunidades” distribuídas pelo rio Mapuera - PA, tento salientar pontos sobre alguns percursos etnológicos dos trabalhos aqui focados. George Mentore continua a investigar questões relacionando os campos de interação e formulações dos habitantes “Waiwai” ao sul da Guiana. Seu enfoque foi deslocado de questões que estavam mais próximas do “marxismo estruturalista” para outras que ele talvez chamaria de “antropologia da filosofia” ou “antropologia filosófica” (cf. Mentore, 2005; 2006), é assim que reflete sobre questões que perpassam dimensões outras a partir do sensível, através de formulações das populações nas quais investe pesquisas. Tal dimensão perpassa muitos pesquisadores. Parte considerável pode ser vista nas formulações mais atuais de J. Overing, que se inseriu em um debate sobre práticas que versam sobre

a (estética da) *conviviality* no cotidiano, da criação da vida afetiva (Cf. Overing & Passes, 2000) e práticas de conhecimento (Cf. Santos-Granero & Mentore, 2006).

Howard não produziu mais trabalhos além do artigo presente em uma coletânea que versa sobre formas de domesticação indígena em relação aos “bens” dos “brancos” (Cf. Howard, 2002) que já enfoquei anteriormente. Mas, parte do que trouxe (Howard, 2001) sobre o caso “Waiwai” e a cadeia de relações pelo espaço no contato com outros coletivos e a formação de assentamentos, advém de itinerários de pesquisas que se interessavam por circuitos intercomunitários pelo norte amazônico, recuperando questões que elucidam a partir de trabalhos histórico-etnográficos, localizando que existiram grandes redes de troca, comércio, circulação e guerra no norte amazônico.

Um destes investimentos fora realizado por Dreyfus (1993), que faz um balanço da região da Guiana Ocidental do período histórico de 1613 a 1796, mostrando que havia uma grande rede política tradicional indígena que sofreu um declínio populacional e que, no século XIX, somente se pode encontrar “um sistema residual, de alianças matrimoniais e de circulação de mercadorias (algumas indígenas outras europeias)” (1993: 20). Embora agite que as redes políticas do século XVI “transformaram-se profundamente”, comentando que “relações flutuantes que faziam emergir, manter-se e desaparecer os chefes de guerra e suas clientelas, foram substituídas por relações de força desequilibradas entre grupos indígenas, causada pela supremacia dos que tinham acesso a mercadorias e ao tráfico europeu, e que criaram redes totalmente diferentes em sua natureza e sua forma”

(Dreyfus, idem: 36), é passível de pensar os movimentos que ocorrem hoje por parte das formações de coletivos em várias áreas articulando em outras redes políticas³².

Deste movimento, uma derivação terceira (dos dois outros que marquei) parece ser produzida, como o projeto que se estabeleceu no Brasil de pesquisar “redes de relações” nas Guianas. De forma sucinta, entendo que o que se busca é construir uma gama de pesquisas tomando relações como princípios a partir de composições diversas. O projeto foi coordenado pela etnóloga D. Gallois (2005) em um campo de fazer interlocução com produções anteriores, como a do Peter Rivière, reavaliando, inclusive, partes duras de suas análises, como do atomismo do grupo local, práticas de controle e outras. Contudo, Rivière, que num processo de atualização de seus posicionamentos, a luz de uma discussão que ao final da década de 1980 se iniciara de maneira transversa, já considerava que “agora parece ser geralmente aceito o fato de que a ordenação do mundo, por parte da maioria dos povos da região [das guianas] (...), envolve uma comunicação que percorre uma gama mais ampla de povos e entidades, reais e imaginárias, do que aquela que concerne ao casamento, ao alimento e às trocas cerimoniais. (...) comunicação com seres do mundo invisível” (Rivière, 2001b: 15). Posteriormente, analisando dados concernentes a pesquisas recentes, como as forjadas pelos etnólogos Eduardo Viveiros de Castro do ‘perspectivismo’ e do ‘animismo’ de Philippe Descola, infere que “reciprocidade e predação têm sido consideradas formas radicalmente diferentes de interação, quando na realidade estão dispostas ao longo do mesmo espectro, diferindo não na forma mas no seu conteúdo e contexto” (2001: 49).

³² Para o caso “Waiwai”, alguns se interessaram pela proeminência de lideranças em amplos processos de transformação social, é o caso de Caixeta de Queiroz (1999), Howard (2001) e Dias Jr. (2008). Parte localizando como redes políticas assumem formas que têm preponderância de alguns personagens no processo de grandes impactos ao longo da história.

O trabalho de Dias Jr. (2006) versa sobre este projeto de “redes de relações” tomando o desempenho iniciado por Howard (2001), atrelando discussões da etnologia americanista relacionada aos estudos do parentesco a partir das formações sociais “Waiwai” do caso que investiu no Estado de Roraima, entre as comunidades “Anauá”, “Jatapu” e “Jatapuzinho”, pensando as dimensões do “domínio do político”, como se refere, assegurando que a instauração das comunidades “Waiwai” possuem um valor a mais de mediação e transformação.

A proposta que estou a trazer a partir das reflexões apresentadas nos capítulos um e dois é refletir, ainda que de forma bem sumarizada, como a construção do que chamam de “comunidade” ao longo de rios pode alargar algumas questões, elas mesmas que oscilam de domínios que caracterizam distanciamentos e formações de limites entre coletivos diversos, como é o caso de vivência em contexto de uma área indígena demarcada pelo Estado brasileiro, além de processos que incorporam tal dimensão como a construção de escolas, postos de saúde e outros processos que caracterizam condições de relações com outros coletivos além dos habitantes do rio Mapuera.



**Antigo 'convite' para festividades que era enviado a outros coletivos.
Aldeia *Wakri*, julho de 2010**

– Capítulo III – No tempo das “comunidades” – um ensaio pelo *Ixamna*

Of all these examples, the simplest but the most profound is fact that it takes at least two somethings to create a difference...
G. Bateson. *Mind and Nature*, 1979

Um momento político e uma questão etnográfica que considero pertinentes aconteceram ao fim do mês de julho de 2010, quando uma comissão do governo brasileiro (Ministério da Educação), interessada em estabelecer uma política voltada à Educação Escolar Indígena chamada de “Territórios Etnoeducacionais”, marcou sua ida à comunidade Mapuera. Durante um largo tempo, lideranças de várias comunidades se falaram, utilizando um sistema de rádio comunicador presente nas comunidades, articulando a ida à localidade. A chegada se deu em diferentes momentos para as lideranças, que se locomoveram das outras 10 (dez) comunidades “Tawanã”, “Yawará”, “Mapium”, “Kwanamari”, “Takará”, “Inajá”, “Placa”, “Tamyuru”, “Pomkuru” e “Wakri” (Bateria) estabelecidas no rio Mapuera e se instalaram nas casas de parentes ao longo de habitações da comunidade central.

O encontro ocorreu durante 2 (dois) dias na Casa Grande (*Miïmo porin*) *Umaná*, a política educacional foi apresentada pelas representações do governo brasileiro, buscando construir uma ideia de território ali no Mapuera. As lideranças debateram sobre um nome de um “território” para se estabelecer como abrangência da área “Waiwai”, chamando de “*Ixamna*”, como antigamente falavam o povo *Xerew* ao percurso do rio que se denomina hoje de “Mapuera”. À frente das discussões, junto aos representantes do governo nos níveis federal, estadual e municipal, estavam um representante da associação indígena e o *kayaritomo* geral. Sentados na parte mais baixa estavam as lideranças das comunidades.

Quando foi perguntado sobre a possibilidade de estender o território a outros lugares, como os “Waiwai” que vivem em Roraima e mesmo em outras comunidades para construção de uma mesma política, todos ali se posicionaram estabelecendo alguns limites, articulando questões que tratavam o *Ixamna* como já suficientemente grande e incluindo ainda os *Kaxuyana*, que não falam “Waiwai”, viventes no rio Cachorro. Quando os representantes do governo questionaram sobre a abrangência populacional, uma lista de 20 (vinte) nomes surgiu para colocarem como circunscrição do território: “Povos” *Waiwai*; *Charumá*; *Karapawyana*; *Wapixana*; *Mourayana*; *Xowyana*; *Mawayana*; *Katwena*; *Hixkariyana*; *Kaxuyana*; *Tunayana*; *Cikyana*; *Tiriyó*; *Kahyana*; *Manakayana*; *Yatxuriyana*; *Parikotó*; *Yukwariyana*; *Okomoyana*; *Xerew*, que abrangem várias comunidades além do rio Mapuera.

Ao findarem as reuniões, antes das canoas retornarem aos seus destinos, as lideranças se reuniram com o *kayaritomo* da comunidade Mapuera, pegaram a parte de combustível e óleo para funcionamento dos motores de popa acoplados nas canoas e estabeleceram alguns pontos a partir da reunião que tiveram. Por exemplo, sobre a manutenção do barco que possuem para transporte de moradores das comunidades para a cidade, chamado “Três Tribos Unidas”, que fica ancorado na entrada do rio Mapuera, em uma comunidade não-indígena que se formou, chamada “cachoeira porteira”. Além disso, outras reuniões chegariam a ocorrer com necessidade da presença das lideranças em uma série de questões a debaterem³³.

*

³³ Durante o período em campo, mais duas reuniões similares aconteceram, uma com a FUNAI (onde estive presente) para tratar sobre aspectos da terra e de uma área demandada por alguns coletivos pelo rio Trombetas e Cachorro e outra sobre uma política intermediada pelo mesmo órgão sobre o “crédito carbono” com nexos com uma organização e o governo Alemão.

A comunidade Mapuera foi a primeira que se formou de um movimento de “retorno” de coletivos que largamente conviveram ao longo do tempo, como apontado a partir da percepção de Fock (1963) e Yde (1965). Antes de se estabelecerem “novamente” no Mapuera, uma incipiente, mas preponderante, discussão foi realizada por Frikel (1958) ao determinar um complexo que chamou de *Parukoto-Charumá* como uma formação comunicativa entre as até então “tribos” que se localizavam na região. Ao longo das discussões que se basearam na preponderância dos “Waiwai” pelo norte-amazônico, especialmente na década de 1950 a 1980, quando trabalhos etnográficos foram realizados ao final desta última por Mentore (1983-4; 1987) para a Guiana e Howard (2001) para o Brasil, no movimento da “Waiwaigêense”, algumas questões etnológicas surgiram, mas não separadas de debates próximos de movimentos marcados de estudos regionais.

Parte destes movimentos etnológicos se constituíam a partir de dados etnográficos. É assim que a dispersão espacial de residentes da aldeia Mapuera para outros lugares, como pelo rio Jatapu na formação da comunidade *Jatapuzinho* associada ao que acontecia em *Kaxmi*, no rio Anauá, e no Novo em Roraima, também em *Shepariymo* na Guiana, da formação de *Kassauá* no Nhamundá, e em outras comunidades ao longo do tempo, podem abrir várias questões para pesquisas na região. Algumas questões mais recentes foram pontuadas por Dias Jr. (2006, 2008), mas muitas ainda restam a ser tratadas, já que pouco ou quase nada foi dito sobre a dispersão que acontece pelo rio Mapuera. Sumárias questões sobre isso constam na elaboração de Caixeta de Queiroz (2008) quando foi preciso delimitar o território, circunscrevendo a vida destes coletivos e alguns apontamentos sobre a dispersão atual (cf. Caixeta de Queiroz, 2014). Mas há muito a ser pensado

sobre a espacialidade pelo *Ixamna* que vem assumindo na formação de “comunidades”. A pretensão aqui é levantar alguns pontos pertinentes.

Parte I - Andanças e “fixidez”: a formação de lugares

Não existe comunidade que não tenha pessoas (*totó komo*) mais velhas. Quase sempre a formação de um assentamento tem a presença marcada por esta existência. É assim que, ao chegar à comunidade *Takará* e ver que se constituía enquanto um novo assentamento, quando se trata de pensar por quê estão ali, as primeiras pessoas a serem apresentadas pelas atuais lideranças são as mais velhas, identificadas como antiga liderança. Todavia, o tempo que os velhos (*pooco*) e as velhas (*caaca*) contam sobre as suas andanças por vários territórios e a forma como viviam não é o mesmo do que dizem acontecer atualmente. Parte está associada aos movimentos que faziam, a partir dos quais chegavam a contrair relações ou reforçar laços de troca e comércio (*warawan*) em outros “assentamentos”, o que parece não ocorrer da mesma forma atualmente.

Ouvi muitas histórias de que circuitos de festas e competições eram realizados e que antepassados, e mesmo algumas pessoas bem velhas ainda vivas, participavam. Tais eventos constituíam uma dimensão que interligava vários parentes espalhados por diversas regiões, mas em assentamentos que se distribuíam em pequenos rios, perto de formações de igarapés. Não se têm mais notícias deste tipo de relações. Também quase não há quaisquer informações de alguma incursão de ataque ou guerra entre coletivos que viviam espalhados pela região no passado. É muito comum escutar dos habitantes no Mapuera, que são atualmente “crentes”, que eles abandonaram suas armas de guerra contra outras gentes, que não tomam bebida alcoólica, não fumam e que não fazem mais guerra

(para ficar em alguns pontos). Parte dos problemas que emergem em relação à comunidade – como discussões sobre a vida coletiva – é levada à igreja (*Kaanmin/kesenmetopo*) e as figuras-chaves que assumem papéis de mediadores são o pastor (*kaan min yenîñe*) e os ‘caciques’ da comunidade (*kayaritomo*)

Voltando ao caso da comunidade que citei: *Takará*, esta foi aberta na proximidade do médio Mapuera de forma incipiente por um coletivo pequeno e, posteriormente, recebeu outro coletivo que vinha de outra comunidade chamada *Inajá*. Assim, com a mudança das pessoas desta localidade, era possível ver que o contingente da incipiente comunidade tinha aumentado em mais de três vezes, chegando a um número que orbitava em mais de 100 (cem) pessoas. Uma aliança havia sido feita entre os residentes de *Takará* com o coletivo que se deslocou do antigo assentamento. Parte do que consta sobre isso, se deve às formulações de lideranças que assumiram a comunidade na época da vivência em *Inajá* e o desacordo de antigas que resolveram viver em outros espaços. O que representavam como corresidentes era que estavam quase sempre na posição de lesados pela distribuição de itens materiais diversos na antiga comunidade.

Durante a década de 1990, a comunidade Mapuera desencadeou um processo de esvaziamento, como o que ocorreu do fato sumariamente falado, de *Takará*. Grande parte das roças se localizavam em lugares muito longe do assentamento, além disso, várias áreas para pesca, coleta e caça se tornaram difíceis em termos produtivos, sendo preciso ir cada vez mais longes para conseguir realizar essas tarefas. Colaborando a isso ou atrelados a esta questão, princípios diversos da socialidade se apresentaram como distintos, impossibilitando a permanência no mesmo espaço. Um contingente de mais de 500 pessoas se espalhou e fundou comunidades ao longo do tempo, o que continua ocorrendo.

Claro, uma dimensão economicista poderia ser assentada a partir da formação de roçados que estariam cada vez mais longínquos, mas é bem possível notar que a proeminência da formação de lideranças em processos de socialidade que, em certas vezes, distinguem-se das vizinhanças que eram estabelecidas em um assentamento muito grande, seja um indício interessante para ser pensado num primeiro momento. Processos de ‘fusão’ de coletivos ao longo do tempo parece que não diluíram a construção de “limites” de alguns que vêm se instaurando em uma cadeia de distanciamentos e que assumem a posição de “comunidades” ao longo do espaço. São estes processos de socialidade que considero pertinente perseguir no próximo tópico, me baseando em duas comunidades: *Kwanamari* e *Wakri*.

As “comunidades”: proximidade em questões diferenciadas

Manter uma comunidade é um processo muito trabalhoso, contavam-me diferentes lideranças ao longo do tempo da estada no *Ixamna*. Pelo rio Mapuera, durante o inverno de 2010, havia uma abrangência populacional que gravitava aproximadamente de 1.800 a 2.000 pessoas distribuídas pelas comunidades, entre elas, só na chamada Mapuera, ainda constava um contingente de residentes próximo a 1.050 pessoas; na comunidade *Inajá* estava ocorrendo o esvaziamento de metade das 180 pessoas que viviam ali e estavam de mudança para *Takará*. Da mesma forma, um possível assentamento chamado “Paraíso” estava se derivando da comunidade *Tamyuru*, que já contava à época com mais de 110 residentes.

Produzir uma nova comunidade é uma questão que interfere diretamente nas relações políticas que alguns coletivos estabelecem com outros, estes mesmos que não estão apenas situados no local que convivem. Preponderantemente, como já se viu aqui, as relações de irmãos ou irmãs (*Epeka Komo*) e/ou de ‘cunhados’, ‘genros’

e 'sogro' (*woxin Komo*) são a base forte para a construção de um assentamento que se origina tanto de relações com os residentes, quanto com outras pessoas espalhadas em outras comunidades. De forma preponderante, a abertura de um roçado através de uma região de floresta marca o início do processo de construção de um lugar. É a partir desta atividade que cadeias de relações são (re)atualizadas, reforçando laços entre os possíveis residentes e estendendo a outros, onde o estabelecimento de uma casa coletiva, a *Umaná*, parece materializar a localização dos moradores da comunidade pelo espaço.

Em *Kwanamari* (cf. Anexo I - Prancha I), comunidade que se situa no limite da área homologada da Terra Indígena Trombetas-Mapuera, a formação se deu ao longo da ocupação de uma área que já fora um antigo assentamento chamado de *Towru*. Segundo o *kayaritomo* me informou, uma casa de possível liderança ("da outra tribo" que residia ali) era situada em uma área mais abaixo da atual casa onde mora o contemporâneo. Não há visualidade da moradia antiga, somente a composição de floresta. Os últimos moradores que chegaram a residir naquele espaço estavam em número aproximado de 40 (quarenta) pessoas, tendo o assentamento sido "abandando" antes mesmo de 1988, pelo que me informaram, indo os coletivos para o rio Cachorro (o afluente que deságua no médio curso do rio Trombetas); possivelmente os coletivos conhecidos de "*Tunayana*" e/ou "*Katuena*".

Existem duas bacias para confecção de machado de pedra na margem do rio que são visíveis durante o verão, quando o rio abaixa o volume. Por todo o terreno da comunidade onde situam as casas, pedaços de machado de pedra e cacos de cerâmica ou objetos como potes e outros utensílios feitos a partir do barro (recentes e muito antigos) podem ser encontrados. Pela disposição das casas em relação ao rio Mapuera e uma entrada principal (de mais movimento) de acesso ao centro da

Aldeia, a casa da liderança da aldeia é a primeira. São o total, no tempo de minha visita (maio-agosto/2010), 17 (dezesete) casas de moradia (*mîmo*).

Seguindo a contra corrente do rio Mapuera, na parte mais alta, residem os mais velhos, o caso de uma antiga liderança e parentes diretos. Abaixo e ao centro estão os parentes correlatos do atual *kayaritomo* como irmãos, ‘genros’ e pai, além de parentes diretos dos irmãos. Abaixo e depois da “Casa Grande” (*Umaná*), vivem os residentes que são parentes mais distantes da pessoa que exerce a função de liderança da comunidade. O total de moradores de *Kwanamari* aproxima-se de 84 (oitenta e quatro) residentes, conforme pode ser visto em uma incipiente elaboração sobre parentesco na Prancha I no Anexo II.

Entre as construções, além das casas, existem uma igreja que funciona como escola, 4 (quatro) estabelecimentos para produção de farinha e uma casa que funciona como posto de saúde: moradia para técnicos de saúde, agentes do governo e onde se encontra o rádio para comunicação. A casa central ou “Casa Grande”, *Umaná*, já está em fase final de uso, estando com aproximadamente 07 (sete) anos (período final de ‘vida’). Das 17 (dezesete) casas de moradia que existem, algumas receberam cobertura de “telhas de amianto” adquiridas na cidade, por motivos, pelo que me disseram, de maior duração e eficácia contra os vazamentos no período da chuva. A cada casa construída, existe um banheiro de fossa séptica que se posiciona em sua proximidade. Da mesma forma, uma cozinha (*kîteyoxo*) onde estão guardados alguns mantimentos e instrumentos para atividades de caça, coleta e onde são realizados vários processamentos de alimentos (*erewsî*), sendo que a maioria das ‘cozinhas’ possuem motores movidos à gasolina para realização de uma das etapas do processamento da mandioca brava (*sheré*).

Existe a “casa” do motor-gerador de energia da comunidade que sempre era ligado por parte do período noturno, com uso de óleo diesel para sua movimentação; havendo também um pequeno gerador de uso residencial (de baixa potência) em uma das casas que quase sempre era acionado para funcionamento de energia da igreja e da escola. A produção da energia serve para movimentar o motor de sucção da água que sai de um posto, aberto pela FUNAI, e a leva até o reservatório (uma caixa suspensa de 5 mil litros). Além disso, em algumas casas há o ponto de energia (trazido por cabos que saem do gerador e se dividem pelas residências) que também pode ser ligado a equipamentos elétricos, entre eles, alguns freezers, rádio e televisores, que são encontrados em quase todas as residências.

Em *Kwanamari*, em termos de produção, os residentes adquirem alimentos por meio de colheita, pesca e caça, além de primariamente as roças serem os espaços de maior atenção por parte de ‘famílias’ que se localizam em algumas das disposições dos roçados em áreas pelo assentamento. Além destas atividades, pagamentos de serviços sociais do governo brasileiro e cargos regulares em funções específicas como professores e auxiliares na escola e do posto de saúde como agentes de saúde, possibilitam salários que garantem algumas aquisições na cidade próxima, Oriximiná. Pouco se faz de artesanato para comércio, o que ocupa maior tempo e expressão no comércio está relacionado à produção da farinha, que é vendida em um ponto de chegada pelo rio Trombetas na cidade de Oriximiná.

Em 2010 a comunidade possuía 9 (nove) grandes roças. A maior parte era de domínio do *Kayaritomo* e seu “*woxin*”. As roças que se situam na mesma margem do rio seguem um prolongamento em referência ao centro da aldeia de forma longitudinal (na horizontal), tendo sido feita a divisão por vegetação queimada em relação aos outros roçados próximos. Dentro destes, a divisão é marcada por

plantações como abacaxi (*apara*). Cada momento de abertura conta com questões do tempo de presença parental no assentamento. Quanto mais recente na comunidade, mesmo tendo contraído casamento local, maiores as chances de se ter menos plantações sob domínio. Inicia-se, geralmente, quando se é homem (*kîri*) com o trabalho na roça do 'sogro' (*woxin*), e mesmo após o obter a independência com a abertura de sua própria roça, ainda permanece no auxílio do sogro (*woxin*).

Figura 11 Representação da localização de grandes roças na comunidade *Kwanamari*, 2010.



Fonte: Elaboração própria

A abertura de um novo roçado se inicia em fins de agosto, começo de setembro, e conta, como já foi discutido anteriormente, com o trabalho dos homens. Mas outras atividades também são realizadas desta forma, como é o caso de construções de uso comum. No tempo de minha passagem pela comunidade (maio/junho), foi construído um reservatório com uma caixa d'água suspensa em

aproximadamente 13 (treze) metros do chão com capacidade para 5 (cinco) mil litros, atividade que contou com a cooperação material (canos plásticos PVC e um caixa d'água plástica em polietileno) e de um funcionário da FUNAI que iria também auxiliar noutros trabalhos. Ainda neste período, estava em construção uma escola de alvenaria, construção que comecei a acompanhar. A escola faz parte de um projeto do governo do Estado do Pará, via Secretaria da Educação do Estado (SEDUC), para viabilizar a construção de várias escolas em aldeias indígenas dentro da abrangência do Estado, entre elas 3 (três) no rio Mapuera, nas comunidades: “Kwanamari”, “Inajá” e “Wakri” (“Bateria”).

A comunidade *Wakri* ou “Bateria” é a última a se situar na subida pelo rio Mapuera. Para chegar até ela, partindo de onde aporta o “barco da comunidade” (em “Cachoeira Porteira”), são mais de 3 ou 4 dias de viagem em uma canoa leve, com um motor de popa acima de 15 hp e o rio estando no período de cheia. A comunidade da forma atual foi concebida no ano de 1999. Anteriormente, os moradores residiam na comunidade central (como foi o caso de *Kwanamari*) e, quando saíram, formaram um assentamento em uma área abaixo da atual, em uma pequena ilha sobre a qual resolveram residir. Não demorou muito e, após uma segunda enchente, a formação do assentamento teve que ser recuada da margem do rio para a área onde se encontra hoje (cf. Anexo I). Por conseguinte, a comunidade é um pouco afastada do curso do rio Mapuera, em relação a outras comunidades, e tem como entrada uma formação de terra em relevo que dá acesso à parte firme e a um caminho mais longo para as casas de moradia. Durante o período de chuva, a água sobe consideravelmente à altura da parte terrestre e encobre parte da vegetação e pequenos tocos ficam submersos ao longo do percurso até a área próxima onde as casas de moradia estão situadas.

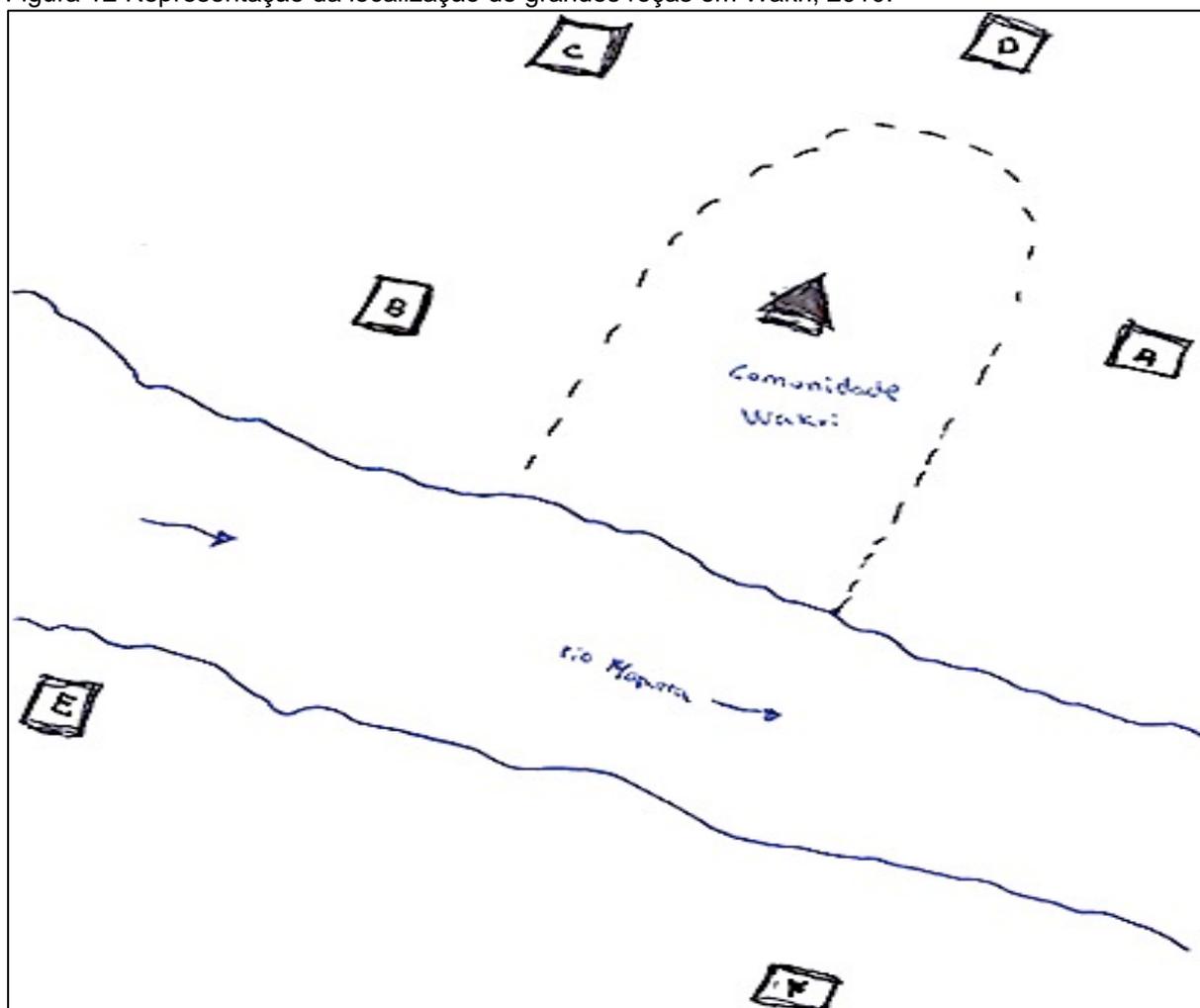
Na entrada pelo rio, ao lado direito, está um campo de futebol onde algumas atividades são realizadas pelos homens e mulheres mais jovens. Por todo o prolongamento, há muita areia e pequenos tocos de alguma vegetação que cobria o território (que é uma situação visível em todas as aldeias). Ao longo do percurso das casas, foram plantados alguns pés de árvores frutíferas que coabitam com grandes castanheiras antigas, geralmente mangueiras, cajueiros, limão e palmeiras, como o buriti. Parte disso foram os residentes locais que fizeram recentemente.

A comunidade possui 15 casas de moradia em que reside o total de 64 pessoas (cf. Prancha II no Anexo II). As construções seguem os tipos que podem ser vistos como em outros assentamentos, contudo, 3 destas casas são de moradores mais velhos e possuem, no mesmo espaço das redes para dormirem, o lugar de guardar e processar o alimento, e onde também ficam os cachorros (como é possível presenciar em 2 (duas) casas em *Kwanamari*). A disposição destas acompanha um prolongamento longitudinal, começando com a construção de uma casa do gerador de energia até a igreja. A casa da liderança e as dos seus 'genros' (*woxin komo*) se encontram do mesmo lado e a do seu irmão e do grupo de parentes destes, do outro. Possui um caminho central, onde se vê construções de uso comum que são os 3 fornos para torrar farinha, a Casa Grande (*Umaná*), a Igreja, a escola, um campo de futebol e a casa do rádio, que está em uma residência abandonada, e onde funciona um posto de saúde onde um agente indígena faz atendimentos.

Pouco se produz para o comércio na cidade, já que, em termos de distância, são necessários muitos dias para se chegar à mais próxima (Oriximiná). Os deslocamentos, como em outras comunidades, são executados por canoas acopladas a motores de popa até o barco de uso coletivo "Três Tribos" em calendários pré-definidos para recebimentos de pagamentos de programas sociais

do governo brasileiro e salários de funcionários das escolas e da saúde. Parte do tempo destinado ao processamento de produtos na comunidade é para os que advêm da floresta e das roças. Destas, 4 são por acesso terrestre, outras 2 são com passagem com o uso de canoas em outra margem do rio, como coloco a seguir:

Figura 12 Representação da localização de grandes roças em Wakri, 2010.



Fonte: Elaboração própria.

Para chegar aos roçados localizados no outro lado, é usado uma canoa de posse dos parentes ou uma voadeira, que é de uso comum, com um motor de popa de 15 hp acoplado, que foi doada por um projeto³⁴. Como também foi adquirida uma

³⁴ O governo brasileiro com apoio de bancos do Governo Alemão fizeram um projeto (PPTAL - Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia) de mapeamento das áreas ocupadas e de demarcação baseada numa metodologia em que os próprios índios gerissem o processo, e que em espécie de acordos receberam alguns itens de uso como barcos, motores, rádios e antenas para manutenção de suas áreas (Cf. Caixeta de Queiroz, 2008: 69-72).

estação com um rádio transmissor e uma antena que estão abandonados. Como em outras comunidades, se usa um sistema de radiocomunicador que é alimentado por uma bateria recarregável a partir de uma placa fotovoltaica, que também se localiza na construção destinada aos atendimentos em saúde.

As duas comunidades possuem lideranças com itinerários de vida distintos. Alko, em *Kuwanamari*, é neto do fundador de Mapuera, o *Tamokrana* que também esteve à frente do momento de andança no meio do processo dos “Waiwai” no rio Essequibo, em um coletivo de residentes próximo ao alto Mapuera que ficou conhecido como “*Xereu*” ou “*Shereo*”. *Xerifá*, pai de *Alko*, esteve na última missão que trouxeram os chamados *Karapayana* na década de 1980 para a aldeia Mapuera e ainda atuou como pastor por longo tempo, quando, no ano de 1994, a procura por povos “não vistos” terminou. No tempo em que viviam em Mapuera, *Alko* disse se destacar na liderança dos trabalhos coletivos, foi assim que decidiu com seu pai fundar *Kwanamari*. Já o cacique atual de *Wakri*, *Ihrtori*, que é filho de uma liderança que veio de uma região do alto Mapuera e rio Cachorro, chegando a se casar com uma mulher *Tiriyó*, afirmou que eram chamados de *Parukoto* por terem pernas finas e andarem rápido,. Situa que não havia como ficar em Mapuera por relações diferentes com a vizinhança da aldeia. Estabelecendo uma aliança com o governo brasileiro, mudaram com seu coletivo por duas vezes até “fixarem-se” no alto Mapuera, chamando a sua comunidade de *Wakri*, também conhecida por “Bateria”.

Estes assentamentos assumem preponderantemente as definições do nexo das lideranças com os residentes, questões que passam por relações diversas com o espaço e ciclos de atividades que inserem várias áreas e pessoas não necessariamente residentes na comunidade. Puderam ser acompanhadas algumas atividades que tratam de questões sobre a divisão de trabalhos e formulações sobre

a construção de espaços ao longo dos assentamentos, sendo possível pensar algumas questões. Algumas destas tem consonância com estudos anteriores sobre o processo de se instituir trabalhos coletivos, como apontou Howard (2001) e recuperou Dias Jr. (2006). Parte da diferenciação que sempre ocasiona nas relações entre formações de coletivos que está sendo chamada de “comunidade” incorpora que atividades concernentes ao trabalho em conjunto, formas de comer (inclusive de processar alguns alimentos), e habitar tendem a se distanciar de outras formações. Sempre ao visitar um lugar onde alimentos estão sendo processados, os moradores dizem que elaboram de formas diferentes das de outros; mesmo atividades comuns como a feitura da farinha (*owi*).

Estas afirmações sobre tipos de processamento diferenciados e que determinam um distanciamento em relação a outras comunidades, aproximam-se quando se trata de uma gama de objetos que apresentam características de produção próximas. Os “Waiwai” nunca me diziam ao certo a procedência de certos traços que constam em utensílios domésticos, sendo comum ouvir que os nomes são os que as pessoas estavam chamando, na possibilidade de assumirem outros. Como uma questão de figura-fundo, o que extraem do “fundo” são diversos nomes que perpassam as formas de animais e plantas, partes e traços que compõem a constituição dos seus corpos.

Na elaboração de itens de uso cotidiano, mesmo em comunidades muito distantes, são fortes os vínculos entre elas a partir da chegada constante destes como ‘presentes’ (*wacreco*) por parte de parentes espalhados por toda região (vide Anexos II). Estes itens materiais podem compor em sua presença aquilo que Velthem (2010: 142) caracterizou com “vetores de humanização” para objetos estrangeiros que são trocados. Parece que, quanto mais afastadas as relações no

campo do parentesco, mais forte parece atuar o vetor que carrega um item material, mas quanto mais perto, outras questões parecem se abrirem; e que ao situar pesquisas entre duas comunidades, em posições espaciais distantes, as relações podem ser pensadas de modo detido a partir de práticas cotidianas.

Parte II- Como “gentes”, como humanos: sob um mundo não-pago

Estas questões que parecem estar em aberto são passíveis de serem discutidas quando se direciona um pensamento aos vínculos entre os residentes de um assentamento, levando em consideração que este laços se estendem por diversas áreas. Não parece ser um movimento muito fácil tratar questões a partir de atividades do cotidiano ao invés daquelas concernentes em rituais, e que parecem estabelecer processos que, exclusivamente, baseiam-se em cadeias de diferenciação. Mas, quando se pensa a localização das pessoas a partir do que é o surgimento dos assentamentos como “comunidades”, em que se tem um efeito de relação preponderantemente marcante do *perfil* das lideranças, parece que nesta situação se produza uma dimensão mais concreta para se partir. Claro, esta dimensão não está despreendida de questões que coletivos passaram, digo aqui do momento de relações (de trocas) que foram estabelecidas com os missionários evangélicos ao longo de largo período, por exemplo, em um momento recente. Não se fazem mais buscas a outros coletivos pelo norte amazônico, como os que deixaram os “Waiwai” famosos como “argonautas do norte-amazônico”. Mas, cada vez mais se valorizam questões que envolvem relações com outras comunidades, e os traços da socialidade humana neste processo.

Este parece ser o caso dos encontros promovidos por assembleias religiosas, nos quais uma gama de pessoas se locomove de suas comunidades para um

encontro em uma área específica. Durante o inverno amazônico, uma conferência estava marcada para ser realizada na comunidade *Kassauá* no Nhamundá, quando além dos “Waiwai” do Mapuera, outras comunidades em outras terras indígenas, como os *Tiriyó* do Tumucumaque iriam estar presentes. O comparecimento destes era possível a partir de movimentos de busca em canoas que os “Waiwai” do Mapuera se encarregariam de fazer.

Muitas danças e ciclos festivos foram transformados em eventos comuns entre os moradores do *Ixamna* dentro do calendário evangélico como a páscoa e o Natal. Neste momento, grandes festas são produzidas e itinerários de grandes caçadas são realizados para comemorações na casa coletiva. Parece que estes são os poucos momentos rituais que ocorrem atualmente em que a transformação de seres diversos por composições de nexos com o espaço da floresta é realizada, diferente de outros que acontecem onde preponderante a figura da pessoa humana assume papel central.

Deste modo, pode ser correlacionado que o aumento pelo interesse por outros coletivos pelo norte amazônico reforça uma agenda de profundas transformações dos princípios concernentes em uma cosmologia dos que ficaram conhecidos como os “Waiwai”. Estes sempre se dizem “povos da floresta”, de onde subtraem questões enraizadas na composição de traços que circunscrevem a socialidade sem estabelecer propriedades. Quase sempre, quando questionados sobre algumas dimensões que envolvem o domínio da floresta e outros seres, preferem não tocar de forma direta na questão, postergando o assunto, atrelando esta dimensão a questões do passado, onde o interesse maior é depositado sobre as pessoas viventes perto e longe.

A proximidade com o governo brasileiro a partir de fins da década de 1980, com a construção de postos no espaço que veio a ser as terras indígenas e o sistema engendrado de construção de territórios ao longo dos anos 1990 e 2000, deu às lideranças uma dimensão de território que constantemente é lembrada por agências governamentais como a FUNAI, ao mesmo tempo em que outras, como as agências da saúde e da educação, tentam reforçar este nexo de identificação na construção de postos de atendimento e escolas para ensino em séries. Mas parece que os “Waiwai” sempre diluem as dimensões de fronteiras pelas composições da personalidade vista no que os antropólogos chamam de “parentesco”, onde a produção de pessoas e itens materiais adquirem questões de grande importância em um campo de relações estabelecidas por dimensões de distanciamentos. Assim, parece ser mais cabível pensar um pouco sobre o que seja a composição da “pessoa” (*totó*), e que o que se produz e consome em relações diversas faz parte da sua composição em dimensões da socialidade que podem ser trabalhadas em questões com um bom rendimento etnográfico.

Formando e localizando “pessoas”: produzindo, trocando e adquirindo

As composições enquanto “pessoa” (*tooto*) podem assumir aspectos variados. Ao longo da vida pode ser marcada por vários termos, dependendo da relação que se parte, mas ela, possivelmente, vivente em uma comunidade se tornar-se-á um/a adulto/adulta *porintomo/anaêwan*. Ao passo que é por meio da “casa” que pode ser localizado um núcleo de aliança entre um/a residente com um outro/a (geralmente) não-residente. Ordinariamente, as residências do ‘genro’ estão próximas à do ‘sogro’ (*woxin*). Em outros casos em que predomine uma extensão de irmãos, a mulher não reside com os seus pais e sim com a “família” do marido. O termo que marca a afinidade (como que colocando outros como “primos”) é *poymo*.

Antigamente, disseram-me vários velhos, era comum receber mulheres de doadores nomeados de “*woxin*”, que traduziam para mim como “tio” (que classifica para os irmãos da mãe como “*oyepeka*”), ou seja, como alguém que não seja o “pai” (“*apa*”). Hoje a tendência é residir em proximidade com seu ‘genro’, passando a chamar a esposa deste pelo mesmo termo que denomina mãe: “*nocwan*”, sua esposa pelo termo “*wayamnu*” como parceiro ‘sexual’, para efeito de matrimônio, o nome de “*opici*”, e o marido classificado como “*iiño*”.

Filhos e filhas recebem o nome de “*xikri*”. Depois de completarem idade próxima aos 12 anos, se não casados, são considerados rapazes: “*karpamxan*”, e os muito novos: “*kirîmrem*” (“*Kirî*”: “macho”). Já no caso das mulheres, as novas são chamadas de “*woosîmrem*” (“*woosi*”: “fêmea”), já as moças não casadas recebem a terminação: “*emasî*”. Não se faz mais um ritual tao facilmente visto que demostre a passagem para se tornar um “homem” (*kirî*) ou uma “mulher” (*woxan*), o “matrimônio” talvez represente esta passagem. Todavia, a composição do corpo depende de uma série de atividades que correlaciona cada sexo a domínios que circunscrevem a vida como atividades de aquisição de alimentos e processamento destes. Os “velhos” e as “velhas” são chamados de “*pooco*” e “*caaca*” por todos da “casa” e fora dela, que geralmente denominam os filhos e filhas dos seus como “*parî*” (também traduzido como “sobrinhos”). Os filhos dos, ou de um dos pais, tratam-se como “irmão” (“*oyakño*”) ou, quando filhas, de “irmã” (“*aci*”), apesar de que o termo para irmão ou irmã do sexo oposto seja “*epeka*” (marcando a consanguinidade), para o “irmão mais velho” usa-se “*ñoño*”. Aliás, como já observou Fock (1963: 136-7), quanto à presença missionária, a tendência é o uso dos termos “*wahrei*” e “*aci*” entre homens e mulheres .

Como pôde ser visto, uma pessoa não é desprendida de outras, faz parte de uma composição em uma rede de relações. Ao longo do tempo adquirem outros estatutos ao se relacionarem com outras em processos que dizem respeito a trabalhos conjuntos, por exemplo. As produções materiais e circulação de itens diversos, tanto no cotidiano entre os residentes, quanto fora da comunidade, não estão desligadas das relações que se estabelecem enquanto coletivos humanos. Uma aproximação de comunidades “Kwanamari” e “Wakri” que se localizam em diferentes pontos no rio Mapuera talvez ajude a pensar um pouco no desempenho da socialidade dos índios “Waiwai” pelo *Ixamna*.

Certa vez, quando conversava com um bom interlocutor de *Kwanamari* sobre uma liderança que havia falecido, este me dizia que as pessoas a admiravam muito por ter conseguido liderar o seu povo da comunidade, além de ser uma pessoa que tinha ajudado muito outras, mesmo os não-parentes. No campo do pensamento valorativo “Waiwai”, certos padrões de conduta são considerados pertinentes que subjazem uma formulação adequada. Howard (2001: 183-4) através de suas pesquisas com os “Waiwai” de *kaxmi* notava que estas condutas estavam na definição de se tornar uma pessoa “*tawake*”, “pacífica” como um ímpeto importante do *ethos* “Waiwai”. Outra vez, ao receber uma notícia que um ex-morador de uma comunidade estaria vivendo há muito tempo na cidade e que ganhava dinheiro de forma suspeita em cima de recursos que os moradores das comunidades iriam receber, estes sempre me falavam do perigo que havia se tornado aquela pessoa, recomendando não manter relações. Assim, parece que é necessário ser nascido em um determinado *lugar*, estar em muitos roteiros de trabalho coletivo, e realizar muitas trocas para ter uma proximidade com uma comunidade, da mesma forma que alimentar-se junto é outra questão fundante.

Em *Kwanamari* há mais de 80 pessoas e é facilmente possível localizá-las por meio das casas de habitação. A partir disso, pela dispersão de proximidade umas das outras se situam relações, como que se estendesse a representação de Fock para a *umaná* por toda a aldeia, pelas composições de moradias e espaços para produção de alimentos que sempre ligam formações locais, dando sentido às relações, como, por exemplo, a vista entre o ‘genro’, seu ‘sogro’ e ‘cunhados’ que se tratam pelo mesmo termo “woxin”. A mesma situação está presente em *Wakri*, onde há uma formação de preponderância de irmãos e seus ‘genros’ (*woxin komo*).

Bem, a ideia de que todos sejam humanos ou “gente” nestes cenários poderia assumir condições específicas pelos habitantes da floresta. Antes, o que seriam hoje “comunidades” tratariam de coletivos que poderiam ser vistos por nomes associando a seres, lugares e animais específicos, muitas vezes com um forte tom irônico, algo que Friel (1958) já havia percebido. Assim, se todos são humanos (ou gente) hoje, em certos contextos, alguns podem ser mais que outros. Esta ideia não pretende ser vaga. Friso que uma comunidade não se fecha a outras gentes, sempre é possível ver um parceiro de troca (*waran*) ideal com um residente fora da “comunidade”, o que não chega a ser um p“arente”. Mas, para se situar nesta posição, produz-se alimentos, trabalha-se, vive-se ‘junto’. Aqui o teor de ser “gente” como outros, mas não da mesma forma que outras “gentes”, assume uma questão central. A condição desta variação depende de diversos fatores, aspectos que podem ser vistos a partir do trabalho coletivo, o que depende da localização das pessoas.

No caso da composição pelo espaço por moradias, as “casas individuais” fazem parte de um conjunto com outras, ou seja, de laços de proximidade com os parentes residentes, a “cognação”, sendo ainda possível ver que as casas de processamento (“cozinhas”: *kîteyoxo*) são de uso comum para estes “parentes

próximos”. Situação presente quando um ou mais homens são incorporados à casa como ‘genro’. Bem, e se é englobado, como outros, terá que cumprir “prestações” na relação com o “sogro” e a “família”. A foto a seguir retrata uma destas dimensões.

Figura 13 Aldeia *Kwanamari*. Casa de 'genro' e 'sogro' ligada por cabos



Fonte: Arquivo pessoal, 2010

Em tempo que pode ser considerado recente, as casas são construídas com a elaboração de pranchas de madeiras produzidas a partir de árvores dos arredores das comunidades, com uso de serras elétricas movimentadas a combustível. A técnica de produzir é atribuída às formas de habitação das populações quilombolas do Trombetas. A cobertura das mesmas é realizada pelo trabalho com a palha. Toda a confecção caracteriza-se como uma atividade dos homens, articulada dentro do “grupo familiar”. E estes coletivos se juntam a outros na composição de trabalhos conjuntos.

Durante um processo de confecção de uma base da caixa d’água, em *Kwanamari*, homens eram que executavam toda a atividade de localização da

madeira, derrubada, marcação, corte e separação. Posteriormente, a montagem da estrutura foi realizada com ajuda de um técnico da FUNAI. Enquanto realizavam o trabalho, eram as mulheres que traziam os alimentos processados. Todas as manhãs, durante os momentos de reunião para o trabalho, a liderança direcionava-se ao centro da aldeia, chamando os residentes para a atividade. Junto chegavam as mulheres com as panelas contendo comida (*ereusi*). Alko, cacique de Kwanamari, era o primeiro a entrar para o trabalho e o último a deixar.

Durante a confecção de uma *Umaná*, em *Wakri*, além da liderança da comunidade, um chefe de trabalho, sendo o “*woxin*” desta, encabeçava as etapas de escolha de retirada do material, do transporte a partir de áreas da floresta e de construção. As atividades para produção do madeiramento, e amarras da estrutura eram executadas por homens que sempre se reuniam na casa da liderança para comerem em conjunto. As mulheres eram responsáveis no provimento do alimento nestas ocasiões, pelo movimento de panelas dentro das casas e do manuseio do fogo ao chão das casas.

Estes trabalhos são sempre divididos com base numa relação entre os sexos. As mulheres, preponderantemente, ocupam-se de atividades que muitos consideram como domésticas: as aquisições das roças e processamentos de alimentos, enquanto os homens se ocupam dos domínios que circunscrevem os limites fora da comunidade, como a floresta e os rios. Isso não tem um sentido monolítico. Em vários momentos, podem ser vistos homens executando trabalhos que poderiam ser considerados “domésticos” e mulheres em atividades de domínio de espaços fora da comunidade. Parte de proximidade com a cidade circunscreve uma questão específica neste aspecto, já que a aquisição do dinheiro que a cidade possibilita

desvincula aspectos da localização de itens materiais que não se sabe bem como foram processados.

O dinheiro possibilita aumentar questões que envolvem tempo do trabalho, como o incremento de motores para processamento de mandioca e a aquisição de combustível para movimentação das máquinas e motores das canoas. Embora seja almejado o consumo de diversos itens que se adquire na cidade, diversos são dispersos entre os coletivos de parentes. Os “Waiwai” sempre associam o perigo de manter concentrado muita coisa, entre elas o dinheiro. Esta tarefa de distribuição é maior quando se tem uma função de liderança na comunidade, tarefa que media ações do governo com os corresidentes na equação de manutenção de laços.

As relações com o governo, com as instituições públicas e mesmo com empresas privadas vêm aumentando ao longo dos anos, cabendo às lideranças um papel marcante. Sempre que o barco das comunidades chega à cidade, alguma liderança segue junto e, em muitas vezes, vão tratar de assuntos com a Secretaria Especial de Saúde Indígena, a Secretaria de Estado de Educação (SEDUC), Secretaria de Estado de Meio Ambiente (SEMA), a Prefeitura Municipal, o serviço itinerante da Previdência Social, e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Geralmente as instituições são nomeadas pelo nome dos dirigentes, como o caso da prefeitura pelo nome do prefeito; da Secretaria de Estado de Educação, pelo nome da diretora, da Saúde pelo nome do diretor respectivo e, do Governo de Estado, pelo nome da, até então, governadora.

Em um caso, diante de uma necessidade, o cacique geral reuniu-se com o prefeito da cidade de Oriximiná para conseguir outro barco a ser alugado para o retorno dos residentes do *Ixamna* às comunidades no rio Mapuera, já que havia

muito mais pessoas na cidade do que o barco das comunidades com saída marcada após três dias de ancorado³⁵ poderia comportar. Disse-me uma liderança que, na semana anterior, havia descido muita gente e outras haviam ficado na cidade para resolver dar entrada em pedidos de aposentadoria, receber o seguro maternidade, e salários como professores, auxiliar de escola, e agentes de saúde.

Estes recursos são uma grande fonte de renda para diversos residentes nas comunidades. Em todas, há pessoas com idade acima de 60 anos que são pensionistas, crianças recém-nascidas e mulheres com auxílio maternidade, jovens em fase de estudos nas escolas pelas aldeias ou na cidade recebendo “Bolsa Escola”, e grupos - que podem ser chamados de “família” - sem renda mensal e que estão inscritos no programa “Bolsa Família”. Em poucos casos há crianças com problemas de saúde grave que recebem auxílio doença, e funcionários públicos como professores, auxiliares da escola e agentes de saúde. Sempre na cidade é possível encontrar alguma pessoa com um cartão do serviço social do governo brasileiro que vai receber ou já recebeu algum recurso via saque em um caixa eletrônico ou “agências” de atendimento³⁶. Elaborei um quadro da fonte de rendimentos por “casa” nas duas aldeias: Kwanamari e Wakri, visando basear alguns pontos sobre as relações que entalecem com a cidade ou os recursos em atividades direcionadas a cargos.

³⁵ Tal situação é muito comum acontecer na cidade. Há sempre mais pessoas a embarcarem que espaço disponível. Algumas vezes a comunidade de Mapuera, que recebe mais combustível da prefeitura no repasse mensal, paga o transporte, outras é acionada a negociação com o prefeito local.

³⁶ Cartões que muitas vezes se tornam objeto de cisão e disputa entre os parentes. Sempre ouvi algumas desavenças, devido alguns estarem interessados em “passear com o cartão” de um pai ou ‘genro’ aposentado, que outra pessoa com parentesco próximo já estaria em posse. A justificativa para sair de impasses assim, de quem ficaria com o cartão, estaria naquele que possui uma maior extensão ‘familiar’ e menos provimentos para se manterem, no caso se for um morador da aldeia Central Mapuera (onde as roças estão longe e atividades de pesca, coleta e caça são mais difíceis) a situação seria mais favorável.

Tabela 1 - Recebimentos de recursos do governo brasileiro por “casa”

Fonte de Rendimentos*	Comunidade <i>Kwanamari</i>	Comunidade <i>Wakri</i>
Aposentadoria	7	7
Auxílio Doença	2	-
Professor/ auxiliar escola	3	3
Agente de Saúde	1	1
Auxilio Maternidade	2	2
Bolsa Família	12	11
Bolsa Escola	10	10

*Dados produzidos em agosto de 2010

Esta fonte de rendimentos situa-se dentro de auxílio “fixo” que o governo brasileiro disponibiliza, e que os coletivos acessam por meio de documentos e cadastros em instituições públicas, seguindo as prerrogativas dos programas e projetos em que estão alocados³⁷. Fora isso, além da venda da farinha, que representa uma fonte de consumo e comércio, como existe em *Kwanamari*, a produção de itens que se inserem como “artesanato” gera, para alguns casos, outro importante meio de adquirir o dinheiro. *Wakri*, um dos que mais produzem itens para uso doméstico, escoar sua produção sempre para comunidades vizinhas.

Os “artesanatos” são produzidos com acesso a materiais que estão disponíveis nas proximidades da comunidade e inclusive das cidades. Os tidos como bons vendedores consideram que o melhor comércio é aquele feito fora da cidade de Oriximiná, como são realizados em Manaus, Belém e mesmo Santarém. Muitas vezes, um mesmo contato é quem compra os objetos³⁸, fora isso, são as

³⁷ Relações que são intermediadas pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio, instituição quem fornece Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI) e encaminham os documentos para entrada em alguns processos para recebimentos dos rendimentos.

³⁸ Tive o tempo de passar poucos dias em Santarém e em um vilarejo próximo em que são mais comercializados objetos indígenas. Além dos produzidos pelos índios do Mapuera, podem ser encontrados vários objetos produzidos em outras áreas até consideravelmente distante dali.

festividades nas cidades amazonenses de Parintins e Juruti (e raras vezes as de Oriximiná) que atraem os “artesãos” para a venda dos produtos. Um dos homens que há muito tempo faz comércio com “artesanatos” indígenas me disse que as restrições para a venda de objetos com penas dificultou sua renda, porque teve de passar a comprar “penas falsas” (de plástico) ou enganar a fiscalização para vender seus produtos com “penas verdadeiras”³⁹. Tal conflito com a fiscalização ambiental também aconteceu em outras situações, como me narrou o cacique de *Kwanamari*, que estaria em um tempo recente em um barco indo para a cidade e a polícia ambiental ao interceptar sua embarcação quis apreender seu cocar e alguns “tracajás” que seguiam no mesmo barco. Alegou que tais objetos seriam de uso e consumo indígena, e por isso eles, enquanto “gente que fiscaliza” não poderia apreender, o que de fato não aconteceu.

Existem alguns que possuem muita destreza em produzir tais objetos (*karnyro xipatikaxmu*) e conseguir renda a partir da venda destes itens. Todavia, os valores recebidos com venda dos artesanatos, do comércio da farinha e dos pagamentos dos benefícios do governo brasileiro são praticamente gastos na cidade, geralmente com roupas e materiais para higiene corporal, “enfeites” como missangas⁴⁰ e medicamentos; algum tipo de alimento ou complemento para preparação destes: açúcar, óleo e sal, diversos instrumentos para trabalho e transporte: como o óleo diesel, a gasolina, óleo para mistura do composto combustível para os motores que operam em “dois tempos”; panelas, vasilhas, facões, facas, redes, armas, munições,

³⁹ O que de fato ocorreu. Antes de sua saída havia me mostrado grande quantidade de materiais que pretendia vender em festas periódicas de cidades próximas: Parintins e Juruti. Contudo, ao encontrá-lo na cidade após alguns dias, me disse que só vendeu parte do que havia levado, pois a fiscalização “pegou” tudo que ele possuía no segundo dia da festividade local.

⁴⁰ Uma interessante observação pode ser tirada a partir de Howard (1993: 256) que observou que “as missangas são o epítome do valor ‘beleza’ ou ‘encanto’, que por sua vez gira entorno da alegria e sociabilidade. Dão-se missangas às filhas, especialmente em sua puberdade, para fazê-las ‘atraentes’, capazes de trazerem um genro para casa”.

pequenas ferramentas para manutenção de instrumentos de trabalho, trempes de ferro para assar beiju, motosserras, motores para trituração de mandioca, motores gerador de energia elétrica, motores de popa, rabetas, pilhas, freezers, televisores, rádios e outros equipamentos diversos novos ou recém-consertados.

Em poucos casos ouvi falar de pessoas que efetuavam trabalhos esporádicos na cidade. Um número muito pequeno possui alguma moradia em Oriximiná, geralmente quem trabalha com serviços *fixos* como o caso de dois agentes da Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Da mesma forma, é bem pequeno o número daqueles que estabeleceram matrimônio com não-indígenas e residem fora das comunidades. Só ouvi casos de homens com mulheres não-indígenas. E manter-se na cidade, a partir dos depoimentos de alguns que já trabalharam para pequenos fazendeiros locais, para pequenas e grandes indústrias e comerciários, é muito difícil. Exige que se ganhe certa quantia de dinheiro (*“tho po opurantan”*), e que, mesmo usando a casa de passagem, na localização das imediações dos serviços de saúde, onde também está construída uma sala para a Associação dos Povos Indígenas do Mapuera – APIM, a maior dificuldade que atravessam é a de permanecer longe de onde viveram e onde sempre dizem que precisam retornar.

Apesar das dificuldades, os modos de conseguirem o dinheiro para se manterem na cidade apresentam questões interessantes. Vale lembrar, como já apontei anteriormente, o caso de um habitante de outra área além do *Ixamna* que fazia empréstimos consignados em folha, numa “parceira” com um morador da cidade, e que era marginalizado no discurso dos residentes das comunidades no

*Ixamna*⁴¹. Embora ele não fosse morador em nenhuma comunidade no prolongamento deste rio, diziam-me que ele era um aproveitador e estava fazendo práticas não “honestas”⁴². Tal posição estaria, talvez, próxima das práticas de acúmulo de dinheiro por meio de dívidas com outros muito longínquos nas relações, como os “brancos”; e de relações com não-indígena para o acúmulo indevido de dinheiro. Não vi caso em que residentes pelo Mapuera acumulassem dívidas não-recíprocas, como débitos intermináveis com estes coletivos.

O manejo no mundo percorre antes domínios que incidem na produção de itens nas comunidades e na inserção nos “circuitos de trocas” que fazem parte da manutenção de laços construídos, conforme a posição que se ocupa, e na constituição como pessoa em amplos campos de relações. De todo modo, a localização da “comunidade” pode interferir no que se está trocando. Mas, todas as comunidades se situam em alguma dinâmica em que a circulação de itens diversos e as formas de se fazer isso compõem uma esfera de fundo de um mundo não-pago que tem a ver com um crivo de socialidade que percorre critérios de “beleza” (*cenporen*) em que as dádivas (*wakreco*) são consideradas idealmente como necessárias para suplantar o amor (*pînîn yan*) em “um regime de retornos” que expressamente colabora formas de agir baseadas em expressões “menos ferozes” (*tawake*), que marcam a vida, como chegou a constatar Howard (2001: 322-3). Assim, é bem possível conceber no pensamento “Waiwai”, algo que Mentore (2006: 470) chegou a instruir, de que a “singularidade e solidão não podem ser apreendidas

⁴¹ Uma das informações que obtive é que havia pouca informação no processo de concessão dos empréstimos e que muitos nem sabiam que havia dinheiro sendo descontado na conta da aposentadoria.

⁴² Uso esta palavra no sentido mais próximo que me parece, porque não fiz anotações mais detidas sobre o caso, o que na época me parecia pouco digno de enfoque.

e discernidas como maneiras virtuosas ou éticas de viver e, de fato, são consideradas ruins e feias por suas sensibilidades”.

A “troca” é um fundamento da socialidade, o que significa que não faz sentido proceder a uma distribuição equilibrada e saldar todas as ‘dívidas’, equacionando itens a pessoas e coletivos. Não há sequer um homem ou uma mulher que não “deva algo” (“*epethîka*”) a algum/a outro/a. As relações não cessam, fundando um “regime de retornos”. Não se pode suprir a necessidade de um “outrem” correlato a figura de “gente”, nem perto, nem longe, pois isso colocaria alguém livre de alguma “dívida”. Porém, o acúmulo destas também não faz sentido como um processo ideal da socialidade “Waiwai”. Assim, ao contrário do que chega a constatar Gordon (2006: 279) em suas pesquisas entre os “Xikrin-Mebêngôkre”, povo do subgrupo “Kayapó” e de língua Jê, estes se “encontram quase sempre endividados”. Mesmo os “Waiwai” também tendo o *interesse* de adquirir “os objetos estrangeiros e levá-los para dentro da aldeia, para dentro da casa e para si mesmo (...) pela capacidade de expressar, por meio deles, determinadas relações sociais” (op., cit.: 279-80), não parece que adquirirem novas dívidas que não sejam recíprocas, mesmo com gentes bem distantes, como os *Karaywa*, protótipos inimigos.

Ainda, a não concordância com a distribuição e o destino de um item qualquer parece não acionar “a ameaça e a violência, (...) como uma espécie de mecanismo regulatório que ajusta o ‘valor de troca’ em uma ‘economia simbólica da predação’”, como Neto (2010: 22) chega a supor entre os índios “Cinta-Larga”, gente de língua Tupi-Mondé da Amazônia meridional. Embora pareça neste complexo indígena também um imperativo de “reciprocidade assimétrica”, a não correspondência de valores em disputas para os respectivos “lados” sugere que esta seja mais passível de gerar uma relação de cisão, temporária ou “permanente”.

– Considerações finais –

A proposta do trabalho residiu em fazer um investimento a partir de uma revisão de uma literatura sobre o espaço que é considerado como “Guiana Oriental”, detidamente aquela que se insere em formulações etnológicas sobre os que ficaram conhecidos como “Waiwai”. Ao caracterizar questões de forte rendimento, como a formação e dispersão de coletivos por um recorte temporal e espacial, alguns pontos se apresentaram como importantes. Entre estes, algumas caracterizações da ordem de distanciamentos entre as composições prevalecem mais que no estabelecimento de limites na dimensão da socialidade. Tal questão foi realizada por meio de um caminho que detalho a seguir com o objetivo de tornar mais inteligível algumas passagens.

Considero que remontar a escritos sobre coletivos que compartilham princípios de vivência, em tempos diferentes e por “mãos” na descrição da mesma forma, que atribuem composições em percepções que se diferenciam muito, é desafiador. Trajetórias diversas são tomadas para constituir um pensamento sobre uma região para a qual se direcionou o enfoque neste trabalho. Ao longo do primeiro capítulo, percebe-se que as caracterizações regionais em alguns movimentos pontuais denominam algumas dimensões da socialidade que assume alguns coletivos em uma região. Até movimentos serem instaurados e destinarem enfoque a formulações indígenas, questões diversas surgiram. Somente a partir do movimento realizado por Frikel (1958), algumas mais detidas de ordem etnológica são inseridas. A sua denominação de complexos de relações tomando como base a composição étnico-linguística que atribuiu a alguns “grupos”, dos quais centrei no que chama de “Parukotó-Charúma” para denominar uma área de abrangência de

formação de coletivos diversos com traços “culturais” de proximidade, é preponderante para serem pensadas diversas questões que incidem nas relações que foram estabelecidas ao longo dos anos.

É assim que quando uma missão evangélica instaura um assentamento denominado “Kanashén” entre outros diversos coletivos, ao longo de um período extenso entre os anos 1950 a 1970, estes últimos resolvem se juntarem em uma área ao sul da Guiana, pelo rio Essequibo. Neste momento, que chamei de “no tempo da ‘Waiwaigênese’”, algumas pesquisas etnológicas mais investidas foram iniciadas. Análises realizadas por Niels Fock (1963) e Jens Yde (1965) deram um substrato sobre questões fundamentais da socialidade “Waiwai” ao mesmo tempo que criaram alguns referenciais dos modos que constituíam práticas da socialidade àquele período, embora assentados em um conteúdo “tribal” e “cultural”.

A partir de movimentos de investimentos etnológicos derivados de pesquisa, centrando na região das Guianas, sobre populações falantes de línguas Caribe, enfoques diversos foram realizados, principalmente por dimensões do atomismo que assumiam estas formações e as formas políticas que eram construídas. Dei destaque ao trabalho dentro do vulgata “Economia Política”, que realizou o antropólogo G. Mentore, no assentamento *Shepariymo*, sobre formas de produzirem a socialidade “interna”, conectando com discussões de um movimento que preponderantemente alguns pesquisadores tomaram como centrais, como é o caso de Rivière e Overing. Em sequência, tomei o trabalho de Catherine Howard a partir de uma dinamização da discussão com base em uma “economia política” “externa” que infere pelo o seu campo na “village” *Kaxmi*. Subsidiando, de alguma forma, que a “Waiwaigênese” não caracteriza um modelo estanque, mas constrói um campo de

relações possíveis a partir de condições não presentes o tempo todo. Tudo é uma espécie de gênese quando se trata de diferenciar um coletivo em relação a outro.

Assim, o investimento posterior consistiu em dar centralização às redes em relações estabelecidas pelos vivos em formações de coletivos que hoje ganham o estatuto de “comunidades”, sendo possível as pensar com uma espécie de torção no espaço em uma cadeia de distanciamentos entre domínios que circunscrevem formas várias, além do campo das relações entre pessoas. Tal ponto consiste em ter fortes rendimentos a partir da relação destas com suas produções materiais, como um processo formativo às dimensões das posições que assumem e que alguns coletivos consideram como pertinentes de se instaurar enquanto “gente” ou “humanos”, embora, e por isso mesmo, possuam diferentes formas de constituição.

Estas formas de constituição derivam de relacionamentos diversos em que as pessoas se compõem em atividades de processamentos amplos que estão em relação a outras e coletivos. “Mulheres”, “homens”, “líderes” e mesmo “comunidades” abrangem posicionamentos que inferem em práticas articuladas com outras formações. Isso aponta que uma pesquisa mais extensa possa investigar questões referentes aos estabelecimentos de espaços a partir de “atividades produtivas” na formação e formulações sobre o *assentamento*, levando em consideração as interseções aos domínios variados como da “floresta”, das “roças” e de outros que não compõem somente os “limites” do espaço das “comunidades”, mas estas vista em relação, como de coletivos que se aproximam e distanciam em relações diversas. Do mesmo modo, os estatutos construídos nestas relações que são assumidos e compartilhados enquanto coletivos que se formam em determinados momentos.

Referências Bibliográficas

BARBOSA, Gabriel Coutinho. 2005. "Das trocas de bens". In: Dominique Tilkin Gallois. (Org.). *Redes de Relações nas Guianas* (Série: Redes Ameríndias NHII / USP). São Paulo: Associação

BARBOSA, Gabriel Coutinho. 2007. *Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio*. São Paulo: tese de doutorado, FFLCH-USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP.

BASSO, E. B. (Org.) 1977. *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language. Anthropological*. Tucson: The University of Arizona Press.

BUTT-COLSON, Audrey. 1983-4. "The Spatial Component in the Political Structure of the Carib Speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon". In: BUTT-COLSON, Audrey & HEINEN, H. Dieter (orgs). *Themes in political organization: the Caribs and their neighbors*. *Antropológica* 59/62:: 74-124.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. 1999. "A saga de Ewka: Epidemias e evangelização entre os Waiwai". In: Robert Wright (ed.): *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas : Editora da Unicamp.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. 2008. *Trombetas Mapuera: território indígena*. FUNAI, PPTAL.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. 2014. "Olhares e perspectivas que fabricam a diversidade do passado e do presente: por uma arqueologia etnográfica das bacias dos rios Trombetas e Nhamundá" *Anuário Antropológico/2013*, Brasília, UnB, 2014, v. 39, n. 2: 161-200

CARLIN, Eithne B. 2006. "Feeling the need: The borrowing of Cariban functional categories into Mawayana (Arawak)". In: AIKHENVALD, Alexandra Y. and DIXON, R.M.W. (eds.) *Grammars in Contact: A cross-linguistic perspective*, *Explorations in Linguistic Typology*, Vol. 4. Oxford: Oxford University Press, pp. 313-32.

CARLIN, Eithne B. & MANS, Jimmy. 2015. "Movement through Time in the Southern Guianas: Deconstructing the Amerindian Kaleidoscope". In: CARLIN, Eithne B.; LÉGLISE, Isabelle; MIGGE, Bettina, and TJON SIE FAT, Paul B.. (eds). *In and Out of Suriname Language, Mobility and Identity*. Boston: Brill.

CHERNELA, Janet M. 1987. "Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukâno)" In: RIBEIRO, Berta G. (org.) *SUMA Etnológica Brasileira*. 2ª ed. vol. 1, Etnobiologia. Petrópolis: Vozes.

COUDREAU, Henry. 1887. "La France Équinoxiale", vols 1-2 (vol. I: *Études sur les Guyanes et l'Amazonie*; vol 2: *Voyages à travers les Guyanes et l'Amazonie*). Paris: Challamel Aîné, Éditeur, Librairie Coloniale, 5, Rue Jacob, et Rue Fubstenberg, 2.

COUDREAU, Henri & COUDREAU, Marie-Octavie. 1900. *Voyage au Trombetas*. (7 Août 1899 – 25 novembre 1899).

- O. COUDREAU, Marie. *Voyage au Cuminá*. 1901. Paris: A. Lahure, Imprimeur-Éditeur.
- O. COUDREAU, Marie. *Voyage a la Mapuera*. 1903. (21 avril 1901 – 24 decembre 1901). Paris: A. Lahure Imprimeur Editeur.
- DIAS JR., Carlos Machado. 2006. *Entrelinhas de uma rede. Entre linhas Waiwai*. São Paulo: Tese de Doutorado, USP.
- DIAS JR., Carlos Machado. 2008. *Trajetórias e construções sociais entre os povos Waiwai da Amazônia setentrional*. Tellus, ano 8, n. 15, jul./dez.
- DREYFUS, Simone. 1983-4. "Historical and Political Anthropological Inter-Connections: the Multilinguistic Indigenous Polity of the 'Carib' Island and Mainland Coast from the 16th to the 18th Century". In: BUTT-COLSON, Audrey & HEINEN, H. Dieter (orgs). *Themes in political organization: the Caribs and their neighbors*. Antropológica 59/62: 39-55.
- DREYFUS, S. 1993. "Os empreendimentos coloniais e os espaços Políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796". In: Viveiros de Castro, E. B. & Carneiro da Cunha, M. (org) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP.
- FARABEE, William Curtis. 1924. *The Central Caribs*. (Anthropological Publications of the University Museum, X.) University of Pennsylvania. 299p.
- FARAGE, Nádia. 1991. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS.
- FARAGE, Nádia. 1997. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. São Paulo: USP, 298 p. (Tese de Doutorado)
- FOCK, Niels. 1963. *Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe*. Com apêndices de Fridolin Weis Bentzon e Robert E. Hawkins. Copenhagen: The National Museum (Nationalmuseets Skrifter, Etnografisk Roekke, VIII).
- FRIKEL, Protásio. 1958. "Classificações lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes". *Revista de Antropologia*. São Paulo, n. 6 (2) pp. 113-89
- FRIKEL, Protásio & Roberto CORTEZ. 1972. *Elementos demográficos do alto Paru de Oeste, Tumucumaque brasileiro: índios Ewarhoyána, Kaxúyana e Tiryó*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- FRIKEL, Protásio. 1973. *Os Tiryó: seu sistema adaptativo*. Hannover: Münstermann (Völkerkundeliche Abhandlungen, 5).
- GALLOIS, Dominique T. 1986. *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. São Paulo: Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia.
- GALLOIS, Dominique T.. 2005a. (org) *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo: USP–FFLCH–Humanitas.

- GALLOIS, Dominique T. 2005b. "Introdução: Percursos de uma Pesquisa Temática". In: ____ (org) *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo: Série Redes Ameríndias – NHII-USP.
- GALLOIS, Dominique T. 2006. "Etnificação de Bens Culturais Indígenas". Belém: Colóquio Guiana Ameríndia, 1-13.
- GALVÃO, E. 1957. "Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil". *Revista de Antropologia*, 5(1): 67-74.
- GALVÃO, E. 1960 *Áreas Culturais Indígenas do Brasil*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, n. 8.
- GORDON, Cezar 2006. *Economia selvagem, Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Unesp.
- GRUPIONI, Denise Farjado. 2005. "Tempo e Espaço na Guiana Indígena". In: Gallois, D. T.. (Org.). *Redes de Relações nas Guianas*. 1ª ed. São Paulo: Humanitas, v. 1, p. 23-57.
- GUPPY, Nicholas 1958. *Wai-Wai: through the forests north of the Amazon*. London: Murray.
- HENARE, Amiria e HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. 2006. "Introduction: thinking through things. In HENARE, A; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (Eds) *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge, 2006.
- HORNBORG, Alf. 2005. "Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia". *Current Anthropology* 46 (4): 589–620.
- HORNBORG, Alf & HILL, Jonathan D. 2011. *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Colorado: Published by the University Press of Colorado.
- HOWARD, Catherine V. 1986. *Procuram-se Almas: Os Waiwai, comandados por Ewka, fundam uma nova aldeia para procurar os Karafawyana isolados e evangeliza-los*. In: RICARDO, Carlos A. "Povos Indígenas no Brasil 85/86". Aconteceu: Especial 17.
- HOWARD, Catherine. 1993. "Pawana: A farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia setentrional". Em *Amazônia: Etnologia e História Indígena* (org. por Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha). São Paulo: NHII-USP e FAPESP. pp. 229-264.
- HOWARD, Catherine Vaughan. 2001. *Wrought identities : the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia*. Chicago : University of Chicago. (Tese de Doutorado)
- HOWARD, Catherine Vaughan. 2002. "A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai". In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco : cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo : Unesp, p. 25-60.

- LATOUR, Bruno. 2009 [1991]. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LORRAIN, Clarice. 2000. "Cosmic Reproduction, Economics and Politics among the Kulina of Southwest Amazonia". *Source: The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 6, No. 2 (Jun., 2000), pp. 293-310.
- MELATTI, Julio Cezar. 1979. "Polos de Articulação Indígena". *Revista de Atualidade Indígena*, n.16. Brasília: FUNAI. pp. 17-28.
- MELATTI, Julio 2011. *Áreas Etnográficas da América Indígena. Capítulo 1 – Por que áreas etnográficas?* [on line] acesso disponível em : <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/01porque.pdf>
- MELATTI, Julio Cezar. 2014. *Áreas Etnográficas da América Indígena. Capítulo 10 - Guianense Oriental*. [on line] acesso disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/10guori.pdf>
- MENTORE, George.1983-4. "Wai-Wai Labour Relations in the Production of Cassava". *Antropologica* (Caracas) 59-62: 199-221.
- MENTORE, George.1987. "Waiwai Women. The Basis of Wealth and Power". *Man* 22: 511-527.
- MENTORE, George. 2005. *Of Passionate Curves and Desirable Cadences. Themes on Waiwai Social Being*. Lincoln and London : University of Nebraska Press.
- MENTORE, George. 2006. "O triunfo e a dor da beleza: comparando as estéticas recursiva, contrapontística e celular do ser". *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 49, n. 1, June.
- (L) MENTORE, Laura H. 2011. *Waiwai fractality and the arboreal bias of PES schemes in*___ "Guyana: what to make of the multiplicity of Amazonian cosmographies?" *Journal of Cultural Geography*, Vol. 28, No. 1, February 2011.
- MORTON, John 1983-4: *Women as Values, signs and power: aspects of the politics of ritual among the Waiwai*. *Antropologica* (Caracas) 59-62: 223-261. 1983-84.
- NABUCO, Joaquim. 1903. "Limites entre le Brésil et la Guyane Anglaise. Annexes du Premier Mémoire du Brésil". v. 1. Documents d'origine portugaise (Texte portugais). Première Série. Paris: A. Lahure.
- NETO, João Dal Poz. 2010. *Dinheiro e reciprocidade nos Cinta-Larga: notas para uma economia política na Amazônia meridional*. *Soc. e Cult.*, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 11-23, jan./jun. 2010.
- OVERING [KAPLAN], Joanna. 1983-4. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought". *Antropologica*, 59-62: 331-348.
- OVERING [KAPLAN], Joanna. 1984. "Dualism as an expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela". In:

KENSINGER, K. (org.). *Marriage practices in lowland South American societies*. Urbana: Univ. of Illinois Press, pp. 127-55.

OVERING [KAPLAN], Joanna. 1989. "The Aesthetics of Production: The Sense of Community among the Cubeo and Piaroa". *Dialectical Anthropology*, 14:159-175.

OVERING, Joanna & PASSES, Alan (ed.). 2000 *The Anthropology of Love and Anger*. London/New York: Routledge.

PORRO, Antonio. 2008. "Notas sobre o antigo povoamento indígena do alto Trombetas e Mapuera". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 3, n. 3, p. 387-397.

RICARDO, Carlos Alberto (ed.) 1983. "Índios do Nhamundá/Mapuera". In: ___ *Povos Indígenas no Brasil*, vol. 3: Amapá/Pará, p. 224-249. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.

RIVIÈRE, Peter. 1977. "Some problems of the comparative study of caribe societies" *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*. Vol II. Genova: Tilgher.

RIVIÈRE, Peter. 1983-1984. "Aspects of carib political economy". In: *Antropologica*, Caracas: Fundación la Salle, pp. 59-62.

RIVIÈRE, Peter. 1984. *Individual and Society in Guiana: a comparative study of Amerindian socialorganization*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. (Digital version, 2007).

RIVIÈRE, Peter. 1993. "The Amerindianization of Descent and Affinity". In: *L'Homme*, 1993, tome 33 n°126-128. La remontée de l'Amazone. pp. 507-516.

RIVIÈRE, P. 1995. "AEE na Amazônia". *Revista de Antropologia*. USP: v. 38 N° 1

RIVIÈRE, Peter. 2001. "A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas". *Mana*, vol.7, n.1, pp. 31-53.

RIVIÈRE, Peter. 2001b [1998]. "Prefácio à Edição Brasileira". In: _ *Indivíduo e Sociedade na Guiana: Um estudo comparativo da Organização Social Ameríndia*. São Paulo: Edusp, pp. 9-18.

ROTH, Walter E. 1924. *An introductory study of the arts, craft, and customs of the Guiana indians*. Washington: Smithsonian Institution.

ROTH, Walter E. 1929. *Additional studies of the arts, craft, and customs of the Guiana indians, with special reference to those of southern british Guiana*. Washington: Smithsonian Institution.

ROTH, Walter E. 1974. "Trade and barter among the Guiana Indians". In: Lyons, Patricia J. (ed.). *Native South Americans*. Boston : Little, Brown & Co..

SANTOS-GRANERO, Fernando; MENTORE, George (Ed.). 2006. *In the world and about the world: Amerindian modes of knowledge. Special issue in honor of*

professor Joanna Overing. USA: Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America.

SCHULER ZEA, E. 2008. "Genitivo da Tradução". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 3, p. 65-77.

SCHULER ZEA, E. . 2010. "(Trans)Formações Waiwai". In: BARBOSA, Reinaldo Imbrozio; Valdinar Ferreira Melo. (Org.). *Roraima: Homem, Ambiente e Ecologia*. Boa Vista: FEMACT, v. , p. 171-194.

SILVA, Carlos Alberto Borges da. 2005. *A Revolta do Rupununi: Uma etnografia possível*. Campinas: Unicamp, tese de doutorado.

STRATHERN, Marilyn. 1999. "No limite de uma certa linguagem". *Mana* [online]. vol.5, n.2, pp. 157-175.

VALENTINO DE OLIVEIRA, Leonor. 2010. *O Cristianismo Evangélico entre os Waiwai: Alteridade e Transformações entre as Décadas de 1950 e 1980*. Rio de Janeiro: (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

VELTHEM, Lucia Hussak Van. 2007. "Traçados indígenas norte amazônicos: fazer, adornar, usar". *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.4, n.2, p.117-146, dez.

VELTHEM, L. H. V. 2010. "Os 'originais' e os 'importados'; referências sobre a apreensão Wayana dos bens materiais". *Indiana* (Berlin), v. 27, p. 141-159.

VITORINO, Marinalva M. 1991. *Dicionário bilíngüe Wai-Wai/Português, Português/Wai-Wai*. Boa Vista : Missão Evangélica da Amazônia. 41 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. "Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico". In: Viveiros de Castro, E. B. & Carneiro da Cunha, M. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, pp. 149-210

WAGNER, Roy. 1974. "Are there social groups in the New Guinea Highlands?" In. LEAF, M. J. (Org.) *Frontiers of anthropology*. New York: D. Van Nostrand.

WAGNER, Roy. 1981 [1974]. *The invention of culture* (2ª Ed.). Chicago: Univ. of Chicago Press.

WAGNER, Roy. 2010. "post scriptum". In: __2010 [1974]. *A invenção da Cultura*. editora Cosac Naify.

YDE, Jens. 1965. *Material culture of the Waiwái*. Copenhagen : National Museum of Denmark (Ethnographic Series, 10).

ANEXOS

**ANEXO I -
Representação de duas comunidades**

1- Desenho da Comunidade "Kwanamari"



2- Desenho da Comunidade "Wakri"



**ANEXO II –
Esboços de genealogias de residentes e parentes**

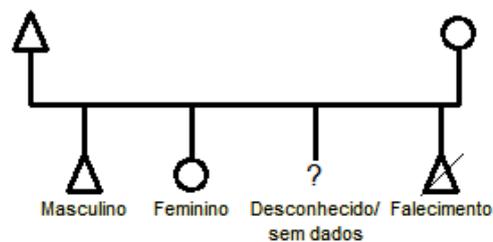
1. Convenções para aldeias:

- ▲ Comunidade Residentes
 - ◐ ▲ Comunidade Mapuera
 - ◑ ▲ Comunidade Jatapu
 - ◒ ▲ Sem aldeia/morador cidade
 - ◓ ▲ Comunidade Kwanamari
 - ◔ ▲ Aldeias no Suriname
 - ◕ ▲ Comunidade Kasauwá
 - ◖ ▲ Comunidade Mapium
 - ◗ ▲ Comunidade Pomkuru
 - ◘ ▲ Comunidade Inaja
 - ◙ ▲ Comunidade Takara
 - ◚ ▲ Comunidade Ywara
 - ◛ ▲ Comunidade Bateria
 - ◜ ▲ Comunidades na Guiana
 - ▲ Lideranças-residentes
 - △ Funcionário saúde/professor/auxiliar escola
 - △ Liderança Religiosa
 - △ Não-indígena
- Nome*

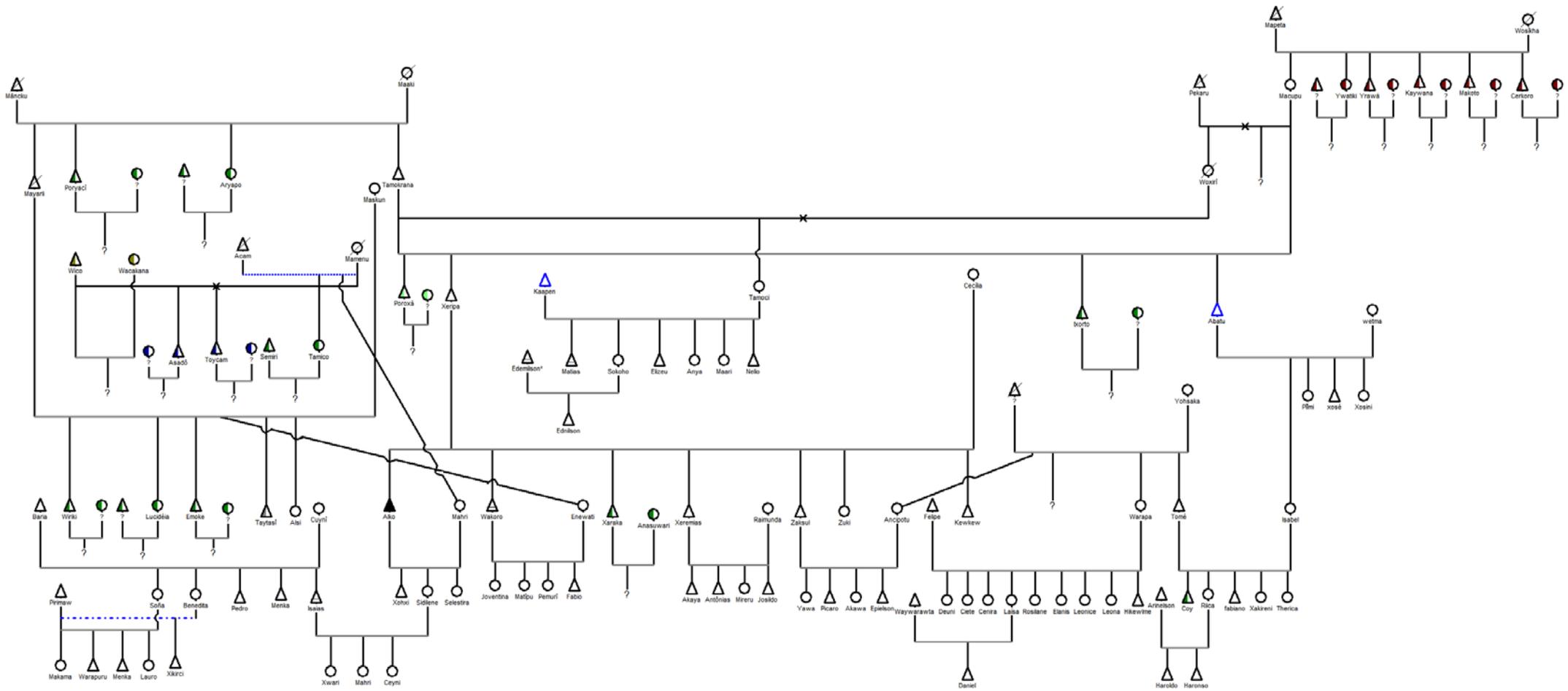
2. Convenções para relacionamentos gerais:

- União/casamento
- ✕ — Viúvo
- ⋯> Relação casual e separados
- ⋯ Relação casual (curto tempo)

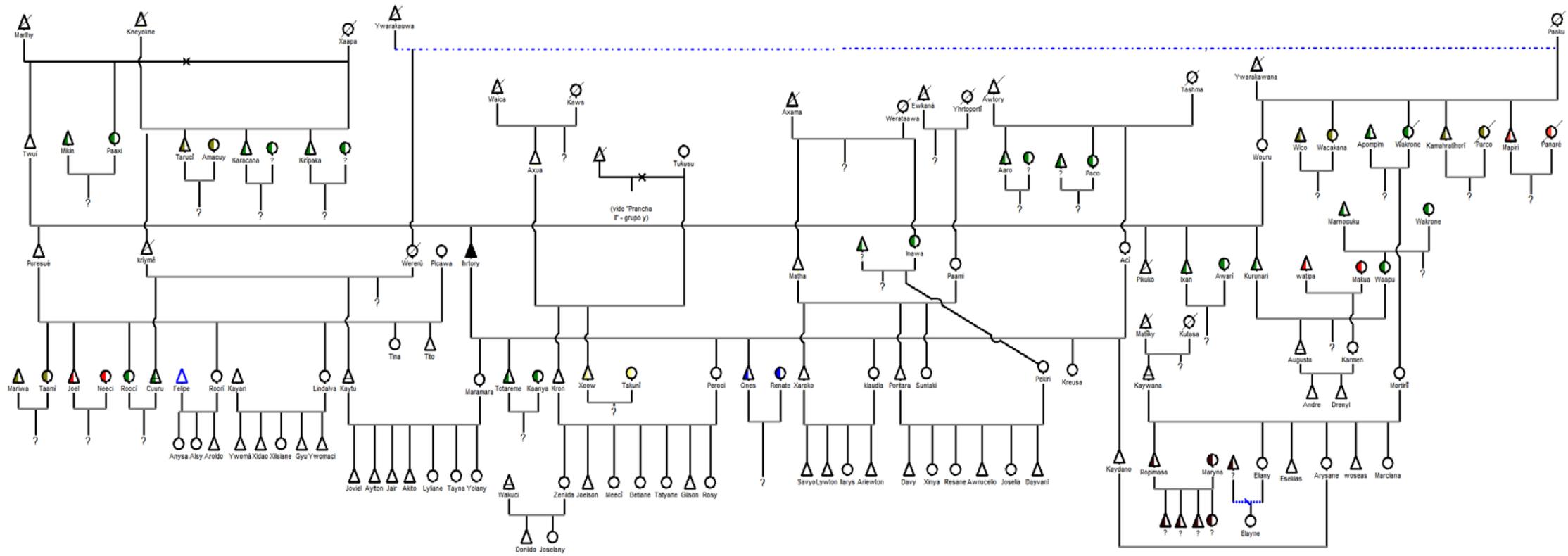
3. Símbolos



Prancha I - Parentesco e Comunidade "Kwanamari"



Prancha II – Parentesco e Comunidade “Wakri”



Prancha III – Parentesco e Comunidade “*Tawanã*” (grupo Y)

