

Jorge Manoel Costa e Souza



Florianópolis
primavera de 1998

Jorge Manoel Costa e Souza

Os Waiwai do Jatapuzinho e o Irresistível Apelo à Modernidade

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação do Prof. Dr. Luis Eduardo Luna

Florianópolis
primavera de 1998

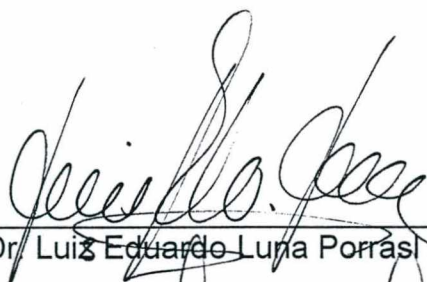
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“OS WAIWAI DO JATAPUZINHO E O IRRESISTÍVEL APELO À MODERNIDADE”

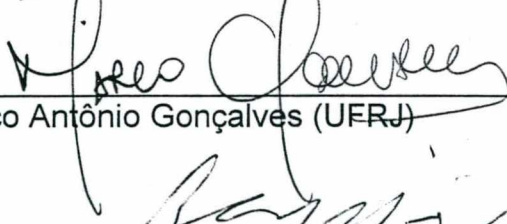
JORGE MANOEL COSTA E SOUZA

Orientador: Dr. Luiz Eduardo Luna Porras

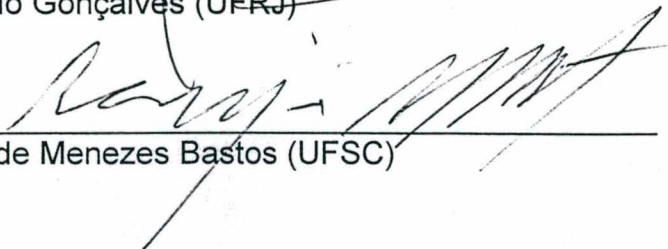
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



Dr. Luiz Eduardo Luna Porras (UFSC-Orientador)



Dr. Marco Antônio Gonçalves (UFRJ)



Dr. Rafael José de Menezes Bastos (UFSC)

Florianópolis, 19 de outubro de 1998.

Agradecimentos

Manifesto aqui meus sinceros agradecimentos a todas as pessoas e instituições que tornaram a realização deste trabalho possível, em especial aos waiwai, co-autores desta experiência etnográfica.

ÍNDICE

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	DISCUSSÃO TEÓRICA DO TEMA – o caminho da pesquisa.....	12
3	DOS RELATOS DE VIAGEM À ETNOGRAFIA – resenha bibliográfica e breve histórico do contato.....	22
4	APRESENTAÇÃO DA ETNIA – a construção fragmentária da identidade waiwai e as implicabilidades complexas à noção de tribo.....	38
	• A aldeia compósita e de grupos domésticos.....	44
	• A importância do parentesco waiwai.....	48
	• <i>Eta</i> , o grupo local e a liderança entre os waiwai.....	59
	• Relação de gênero e a divisão sexual do trabalho.....	63
5	MITO, COSMOLOGIA E EVITAÇÕES: alguns aspectos extintos e remanescentes entre os waiwai.....	68
	• Alguns aspectos da mitologia waiwai.....	68
	• A multitude de espaços habitáveis e a noção de tempo.....	76
	• Alma, espíritos e corpos: uma descrição mínima à sua compreensão.....	78
	• Nascimento, contaminação, perigo e morte.....	86
6	A INTERVENÇÃO QUE VEM DE LONGE – evangelização e mudanças.....	95
7	TRANSTERRITORIALIDADE, FRONTEIRAS E MIGRAÇÕES: uma breve leitura da movimentação waiwai e do perigo presente na incessante busca da novidade.....	114
	• O território waiwai.....	120
	• Demografia e estimativas recentes da população.....	128
	• Demarcações e limites da terra waiwai.....	133
	• Utilização etnoeconômica de baixo impacto dos recursos da floresta.....	133
	• Subsistência: horticultura, caça, pesca, coleta e a relação eco-social assumida.....	139

8	O GRUPO LOCAL DE JATAPUZINHO.....	149
	• A informação negociada.....	149
	• A aldeia e o grupo local.....	159
	• A vida social em Jatapuzinho.....	165
	• Educação formal.....	171
	• Subsistência e atividade econômica.....	173
	• Relações de produção, comércio e a incipiente acumulação de capital.....	177
	• Tensão, as coisas da modernidade e a “política da boa vizinhança”.....	182
9	AS CONSEQÜÊNCIAS DA MODERNIDADE PARA OS WAIWAI.....	190
	• <i>Inside e outside</i>	190
	• Percepções da interpretação waiwai do vídeo.....	202
	• Investidas e recuos ao mundo da modernidade.....	207
10	CONCLUSÃO.....	210

APÊNDICE

XAMANISMO, CRENÇAS E A INFLUÊNCIA DO SOBRENATURAL – resistência, conversão e o caminho às coisas da modernidade.....	216
• <i>Shutepana</i> : ida e volta às regiões celestiais e o ritual de cura.....	224
• <i>Parawa</i> : feitiçaria, oráculo e vingança entre os waiwai.....	227
• Antropofagia do espírito.....	228
• Xamanismo, resistência e um herói em carne e osso.....	236
BIBLIOGRAFIA.....	272

LISTA DAS FIGURAS

FIGURA

<u>Figura 1</u> : <i>Miimo</i> e Praça Central de uma Aldeia Tradicional Waiwai.....	48-A
--	------

MAPAS

<u>Mapa 1</u> : Território Ancestral Waiwai – Localização de Antigas Aldeias Montanhas do Acaraí e Bacias do Essequibo e Mapuera	37-A
<u>Mapa 2</u> : Terra Indígena Trombetas/Mapuera, Nhamundá/Mapuera, Anauá – Cidades acessadas pelos Waiwai	127-A
<u>Mapa 3</u> : Localização da Aldeia Waiwai de Jatapuzinho – Território de Caça, Pesca, Coleta e Roças – Acesso à BR210	164-A
<u>Mapa 4</u> : Hidrelétrica do Alto Rio Jatapu – Áreas de Assentamentos de Regionais	189-A
<u>Mapa 5</u> : Perimetral Norte ou BR210	189-B
<u>Mapa 6</u> : Área Cultural das Guianas	189-C

TABELAS

<u>Tabela 1</u> : Termos de Parentesco Waiwai	62-A
<u>Tabela 2</u> : Categorias e Classes de Idade	62-B
<u>Tabela 3</u> : Sistema Terminológico Ascendente	62-B
<u>Tabela 4</u> : Gênero e Divisão do Trabalho na Sociedade Waiwai	67-A
<u>Tabela 5</u> : Distribuição Areal e Demográfica da População Waiwai	129
<u>Tabela 6</u> : Espécies Florestais de Médio e Alto Portes	148-A
<u>Tabela 7</u> : Espécies Arbóreas de Periferia da Floresta Densa	148-A
<u>Tabela 8</u> : Espécies da Floresta Tropical Semidecídua	148-B
<u>Tabela 9</u> : Palmáceas	148-B
<u>Tabela 10</u> : Espécies Vegetais Cultivadas ou de Utilização Econômica Waiwai	148-C
<u>Tabela 11</u> : Espécies Vegetais Nativas Utilizadas na Dieta ou como Matéria-Prima	148-D
<u>Tabela 12</u> : Algumas Espécies Utilizadas na Medicina Tradicional Waiwai	148-D
<u>Tabela 13</u> : Fauna	148-E

Resumo

Atualmente, os waiwai são compelidos a participar de um processo crescente e irresistível de inserção ao mundo da modernidade. A incorporação de variados aspectos culturais e bens produzidos pela sociedade ocidental não ocorre de maneira aleatória entre o grupo, mas obedece a certos mecanismos próprios, entendidos como meios e formas pelos quais a inclusão se processa. Este fenômeno pode ser descrito como *inclusão e exclusão condicionante* das coisas do *outside* para o *inside*. Tratam-se de momentos que permitem decompor e reestruturar o *ethos* waiwai. O desenvolvimento do tema constitui-se na centralidade deste trabalho. As modificações substanciais resultantes dessa relação com o mundo dos brancos são expostas como elementos concretos do universo social e cultural waiwai. Entender como é feita essa *waiwaização* requereu a elaboração de pesquisa envolvendo a literatura etnográfica, informações teóricas outras relacionadas à etnia, e trabalho de campo realizado entre o grupo local de Jatapuzinho, em Roraima.

Abstract

Nowadays, the waiwai people are forced to be part of a growing and irresistible process of insertion to the modern world. The incorporation of several cultural aspects and of goods produced by the Western society does not occur at random among the group, but it obeys certain mechanisms that are established as ways by which this inclusion happens. This phenomenon can be described as a *conditioning inclusion and exclusion* of things from the *outside* to the *inside*. It is related to moments that allow decomposing and restructuring the waiwai *ethos*. The development of the theme is built-up on the centralization of this work. The substantial alterations resulting from this relations with the white people's world are exposed as concrete elements of the social and cultural universe of the waiwai people. Understanding how this transformations in the waiwai civilization happened required a research, involving ethnographic literature, theoretical information and information about the ethnic group and also field work in the local group of Jatapuzinho, in Roraima.

1 INTRODUÇÃO

Nesta primeira abordagem que faço acerca da sociedade waiwai, tenciono compreender a saga de seu fustigante, irresistível e progressivo apelo a inserção no “mundo da modernidade”. Este “encantamento incontido”, internalizado entre os waiwai pode ser (do ponto de vista da abordagem aqui desenvolvida) perfeitamente inferido como algo que é suscitado a partir da ordem crescente de suas relações socializantes junto aos não-índios. Trata-se de um processo que sempre teve como interface elementos tipicamente materializados, e não virtuais, como é o caso atualmente caracterizado pela mídia eletrônica presente nos meios modernos de comunicação como a televisão e o vídeo, por exemplo. Esta é uma situação que implica, para o waiwai, na reelaboração de seus mecanismos de leitura daquilo que passa a fazer parte da vida na aldeia. No plano simbólico, os waiwai recorrem a um processo ritual que caracteriza a apropriação dos elementos(quisquer que sejam) advindos da interação, através de uma interferência socializante produzida pelo próprio grupo, numa demonstração não de resignação e aceitação simplesmente, mas de cognoscibilidade no momento da absorção. É um momento no qual eles sociabilizam, “civilizam” à sua maneira a incorporação. Porém, tudo isto acontece numa situação de realidade concreta, digo, experimentada via ritualização (talvez, me permite chamar de pensamento selvagem, numa concepção levistraussiana do termo) na qual o ritual *pawana*¹ (cf. Howard, 1993: 228-64) legitima a passagem de estado daquilo que é trazido ao convívio. O processo ritual é denso em significações simbólicas, carregadas de representações

¹ *Pawana* é um ritual de “waiwaização” do próprio grupo e será tratado no decorrer do trabalho. Para uma leitura ampla do ritual, ver autora citada.

alegóricas fundadas sempre na díade que toma por centralidade a oposição. Trata-se de um processo que será explicitado aqui como sendo o da *inclusão e incorporação condicionante* desempenhado dentro deste ambiente ritual por meio de técnicas e formulações típicas da dramatização teatral; a comunicação expressada é sempre metafórica e figurativa envolvendo a paródia, a pantomima, o discurso facecioso, a ironia, o humor, a comédia, etc. Mas não é o conjunto de tudo o que é internalizado no universo waiwai que passa por tal ritualização. Ela é própria às situações que se permitem assim processar, por exemplo, a *waiwaização* do *outro*, e a do *outside*. Outras incorporações subordinam-se a métodos distintos, por exemplo, o exaustivo acompanhamento social dos resultados de experiências as quais os próprios waiwai se submetem.

A pesquisa visa perceber a relação que se estabelece entre a vida tradicional na aldeia e a incorporação de elementos do mundo da modernidade, através do princípio de reciprocidade de inclusão e exclusão condicionante de forças, poder e conhecimentos suscitados num universo exógeno ao dos índios.²

É mais precisamente deste cenário que elaboro uma análise dissertativa da situação, em particular, identificando os mecanismos e meios utilizados para a absorção do *outside*, e das mudanças que passam a ocorrer na aldeia. Entretanto, o encontro entre modernidade e “homem selvagem” perseguido nessa ocasião, se restringe ao grupo local do Jatapuzinho, por questões de escolha pessoal e de delimitação metodológica. Para esta tarefa proponho a utilização de referenciais e da instrumentalização teórica antropológica, ecológica e da pesquisa de campo, obtidas das narrativas coligidas junto aos índios, nas observações diretas de suas ações e das entrevistas realizadas frente aos regionais periféricos ao território indígena.

A observação da ordem e da seqüência de acontecimentos históricos, bem como da movimentação areal waiwai, e o processo de contato entre eles e o mundo dos brancos são distribuídas ao longo dos capítulos, na tentativa de contextualizar o universo no qual a pesquisa está inserida, e permitir melhor compreensão ao objeto de sua centralidade. Desta forma, inicio por desenvolver breves aspectos acerca da orientação teórica que melhor me pareceu conveniente à condução da discussão. Os aspectos inerentes ao conhecimento da etnohistória waiwai são desenvolvidos a partir de uma resenha bibliográfica que, também, permite apresentar a etnia. Subjacente ao comportamento e à psicologia do grupo, achei oportuno inserir uma breve descrição dos aspectos mitológicos e cosmológicos, presentes na literatura etnográfica, complementada pelo trabalho de campo. Como a sociedade waiwai é reconhecidamente envolvida pelo mundo sobrenatural, manifesto no xamanismo, considereei um capítulo inteiro à questão, permitindo fazer ver sua potencial influência nos fenômenos de mudanças que emergem das novas relações que envolvem esta sociedade. A intervenção missionária que atingiu o grupo no final dos anos quarenta e se firmou entre eles nas décadas seguintes, convertendo-os em protestantes batistas, é uma espécie de divisor entre o que foram os waiwai antes desse encontro, e o que são depois dele, portanto, a entendi como essencial ao conjunto dos assuntos tratados. Por outro lado, o estabelecimento de uma Missão evangélica protestante na Guiana provocou um processo migratório dos waiwai de seu território tradicional, cuja movimentação implicou em uma série de alterações e mudanças na vida tradicional do grupo e isto deve ser considerado. Como o grupo local de Jatapuzinho é o eleito para efeito de estudo de campo e referencial para o trabalho, é importante relacionar, em seu entorno, um conjunto de características que são fundamentais à constituição do texto

² Refiro-me ao que acontece nas relações de troca entre os waiwai e seus vizinhos étnicos ou com os brasileiros. A função que exerce o termo *condicionante* é a de ressaltar a situação ou a condição de como essas inclusões acontecem; a negação é, logicamente, a exclusão.

etnográfico; por fim, desenvolvo a questão do que representa e, como se processa, a questão da modernidade entre os waiwai.

Os meus principais informantes são tratados por seus verdadeiros nomes, uma forma de reconhecer neles a importância de suas contribuições à construção do que propus realizar. Assim foi que me furtei ao desejo de exibir um texto no qual apenas o antropólogo aparecesse como autor. Optei por construí-lo utilizando-me dos recursos da polifonia e da multivocalidade. De certa forma, também tento colaborar ao assumir uma obrigação moral da disciplina e reagir contra o preconceito cultural que pesa no discurso veiculado pela sabedoria convencional, que classifica as etnias minoritárias como estagnadas e fadadas à assimilação dos valores ocidentais simplesmente, além de acusadas de empecer o curso nervoso e frenético da expansão da sociedade nacional (cf. Maybury-Lewis, 1992: 49-53).

2 DISCUSSÃO TEÓRICA DO TEMA – o caminho da pesquisa

Neste capítulo desenvolvo uma breve discussão teórica que julgo necessária à compreensão da metodologia, princípios e meios utilizados à feitura do trabalho.

A antropologia dos pós-modernos indiscutivelmente tem derriscado gradativamente o discurso tradicional enfático do fazer etnográfico ao optar pela polifonia, a multivocalidade, questionando a autoridade do texto antropológico ao privilegiar o conceito de alteridade à narrativas atuais. “*Clifford informs us that the authority of traditional ethnographic writing has crumbled (1986a:2), that a new ‘complex interdisciplinary area’ is emerging from the ‘crisis in anthropology’...*”¹ Uma das questões presentes no discurso antropológico atual é a de como construir este texto (o antropológico) quando se pensa na descrição e, concomitantemente, na interpretação do universo referenciado de modo fidedigno pelo outro.² Steven Sangren cita, a exemplo da problemática, ao escrever: “*Marcus and Fischer (1986) repeatedly announce the current crisis and imminent collapse of the ‘grand theory’ in anthropology*” (cf. S. Sangren: 408). Por outro lado, há quem negue e antagonize o curso dessa argüição que a atribui à perniciosa e enfadonha carreira da repetição, da concentração da atividade antropológica na busca do privilegiado *exótico*, comumente presente no posicionamento clássico da disciplina. Não é justificado admitir ou conceber a antropologia como uma ciência normal de paradigmas fixos (cf. Peirano, 1995: 22-3); mas é preciso

¹ A passagem retirada de S. Sangren está em *On Ethnographic authority. Representation I* (Spring): 118-46, de Clifford James. Cf. S. Sangren (1986: 408).

² Refiro-me à capacidade de apreensão e argúcia do antropólogo em captar a atmosfera do seu ambiente material concreto, e os níveis cosmológico, cultural, metafórico para efeito de interpretação e descrição. Considere-se aí

apostar na insistência da vinculação dinâmica entre teoria e pesquisa, vislumbrando novas descobertas.

A disciplina manteve-se nas décadas intermediárias deste século, quase que tão-somente atrelada à orientação tradicional da elaboração de análises das diferenças culturais. A centralidade do discurso da antropologia fundamentava-se, em grande parte, no que diz respeito a irresistível ascensão da sociedade ocidental sobre as populações tribais e o iminente fim destas, ou o completo desmantelamento de seus sistemas de organização. Esta condição definia a “vida” da disciplina. O esforço conjunto de linhagens antropológicas (estruturalista, pós-estruturalista, interpretativista, neofuncionalista, etc.) concorreu para uma abordagem mais holística da disciplina, bem como assanhou o lado heurístico da comunicação desenvolvendo o exercício hermenêutico³ e o aceitamento de uma participação maior da interdisciplinaridade, sem que isto afete ou obscureça a objetividade da antropologia ou ainda, que a transforme conceitualmente em etnociência, análise componencial ou análise cognitiva, conforme alerta Geertz (1987: 21). A importância da antropologia pós-moderna se expressa em considerações como às de Latour (ao citar Descola), ao dizer: “o etnólogo evitará escrever três livros – um para os conhecimentos, outro para os poderes, e um último para as práticas (...), a tarefa da antropologia do mundo moderno consiste em descrever todos os ramos de nosso governo...”; e de Vattimo⁴ (ao fazer uma análise sobre a crítica que Richard Rorty faz em *Philosophy and the Mirror of Nature* ao pensamento de J. Habermas), que corroboram epistemologicamente para o não descarrilamento do texto da narrativa etnográfica, evitando aqueles riscos conceituais aqui mencionados pela preocupação de Geertz.

também, a complexidade inerente ao ato de interpretar e narrar, a exemplo das piscadelas mencionadas por C. Geertz (1978: 16-27).

³ Cito, por exemplo: M. Taussig, V. Crapanzano, W. Goodenough, P. Rabinow, D. Guss, N. Thomas, M. Fischer, entre outros.

Compreendendo que o binômio pesquisa-teoria, aliado a outras vozes,⁵ proporciona o fazer antropológico (etnografia) e mais uma, entre tantas outras vezes, evoco o pensamento assinalado por Clifford Geertz (op. cit.: 11) ao provocar o etnógrafo a desafiar a interpretação dos sítios, retornar munido de informações da gente que ali vive, expor a dita informação à disposição da comunidade de maneira prática. Todavia, aqui torna-se imprescindível a atenção evidenciada em Dan Sperber⁶ quando se trata de interpretar as representações, vez que todas as representações concebidas e transmitidas pelo ser são culturais, porém o são em graus diferentes. A eficácia (sucesso) da interpretação que persigo neste trabalho depende muito da capacidade exigente de poder ver, ao longo das pesquisas bibliográfica e de campo, as relações simbólicas de ordem cultural e a estrutura de processamento do fenômeno aqui escolhido como objeto da pesquisa. Conquanto, entendendo que o esquema de significação das coisas é pertinente a uma prática cultural própria a cada sociedade, à maneira de M. Sahlins (1990: 7-8).

Nesta apresentação onde proponho clarificar o ferramental teórico a ser utilizado,⁷ não poderia me furtar à pretensão de aludir ao segundo referencial teórico exigido pela natureza da pesquisa e seu caráter multidisciplinar, a questão ecológica que envolve a discussão como um todo. Vínculo à preocupação de desenvolver um trabalho cujo julgamento

⁴ Cf. B. Latour (1994: 20-1); G. Vattimo (1996: 147-168).

⁵ Refiro-me a chamada hermenêutica “etnográfica” anunciada sob suspeita em Vattimo, mas que pela oposição que representa ao conceito tradicional do termo, e ao se inclinar à compreensão de con-textos, acredito na valorização e utilidade dessa ferramenta metodológica. (cf. Vattimo, op. cit.: 156-7).

⁶ Para Dan Sperber, o etnógrafo é um intérprete por excelência. Ele adquire um saber que não se limita a uma questão prévia. “Cada etnógrafo vive no terreno uma experiência única. Certamente que aproveita a experiência dos seus antecessores, os ensinamentos que recebeu e os instrumentos e técnicas da profissão, mas o instrumento principal do seu trabalho é um conjunto de relações pessoais, por meio das quais se liga a uma rede cultural particular” (Dan Sperber []: 55-6).

⁷ Reporto-me tão-somente a referências teóricas e paradigmas, não à questão metodológica.

possa merecer a menção que também o prescreva digno de ter sido elaborado ecologicamente correto⁸.

A elaboração deste capítulo tem como finalidade primeira demonstrar a preocupação que tomo com relação ao procedimento e aspectos teóricos da pesquisa, tomando como referência central para a discussão elementos próprios da teoria antropológica. Não pretendo ou tenho o intuito de discorrer aspectos abrangentes. Não obstante, esta decisão não me priva de perder de vista o que Mariza Peirano (1995: 32) diz inteligentemente e com propriedade de alguém que se dispõe a tecer comentário e crítica à tradição antropológica brasileira, sobretudo, da sua retaguarda histórico-teórica: “Especificamente, penso que nossa tradição etnográfica se baseia, de forma equivocada, no princípio de que a criatividade pode superar a falta de disciplina e a carência de um *ethos* científico”. Considerando raciocínios como o de Peirano, afasto-me da intenção de querer apresentar um esquema teórico-metodológico complexo para ser utilizado como parâmetro a este exercício etnográfico. A construção de conteúdos deverá resultar da opção por concentrar uma diretriz associada aos parâmetros básicos da interpretação de fatos, acontecimentos e relatos (observáveis durante a experiência de campo); e, da consequente leitura que deles pode ser feita. Valho-me do conhecimento básico da disciplina adquirido durante o curso teórico; aliando a ele, experiências e dados obtidos durante a realização do trabalho de campo. Procuo me comportar aqui da maneira mais próxima à aconselhada por Dan Sperber.⁹ Do ponto de vista da abordagem e dos procedimentos utilizados na pesquisa, penso poder desenvolver uma investigação teórica que corresponda ao dito enunciado. Não acredito ser sábia a idéia de determinar *a priori* um modelo exclusivista ou um paradigma fixo no processo condutor desta reflexão, não obstante,

⁸ A expressão *ecologicamente correto* tem a intenção de denunciar certa preocupação com a questão *eco-social* que envolve os waiwai, sua utilização *etnoeconômica* dos recursos da floresta, por exemplo; por outro lado, procurar demonstrar os prejuízos e perigos aos quais estão sujeitos e expostos em virtude da política de grandes projetos implantados na fronteira de seu território, como hidrelétricas e agroindústrias.

privilegio o paradigma interpretativo, o qual me parece aplicável à compreensão de aspectos importantes e à lógica presente na contextualidade etnográfica da vida social nas Guianas¹⁰. A justificar a arguição precedente, alio ao meu raciocínio o que preconiza Howard (1993: 230-1) ao divergir das idéias e do modelo empregado por Rivière (1984: 98), para quem interpretação e análise da vida social nas Guianas tem por base uma noção atomística de grupo, espelhada numa forma substantivista de sociedade. O procedimento utilizado por ele é centrado no estudo da “organização social” interna de grupos situados nas Guianas, à caça de instituições e mecanismos outros capazes de instituir algum tipo de uniformidade em sua “frouxidão” (da organização social das ditas sociedades).

A relativa falta de atenção concedida às diversas formas de relação intertribal outras que a guerra deve-se em parte à noção reificada de ‘tribo’, que continua rondando silenciosamente a literatura. Se foi, em sua origem, uma categoria conceitual heurística, a noção de tribo concebida como unidade autônoma e isolada terminou levando a um impasse teórico. Assim Rivière (1984), por exemplo, sumariza a literatura sobre a região das Guianas caracterizando os grupos locais como ‘relativamente fechados’, ‘idealmente endógamos’ e mesmo ‘xenófobos’. Os dados que contrariam tal paisagem – comércio, migração, intercasamento, etc. – são tratados como um testemunho da passagem imperfeita do ‘ideal’ ao ‘real’; ou como dispositivos funcionais que impedem um isolamento total dos grupos, que os levaria à extinção; ou, finalmente, como tendo resultado da ‘decadência’ dos padrões tradicionais devido à introjeção de fatores ‘exógenos’ após o contato com não-índios (Howard, 1993: 230).

Para Rivière, as sociedades nas Guianas resultam de relações individualmente negociadas. *“Society is no more than the aggregate of individually negotiated relationships remain at the same order of complexity. It is for this reason that the Guiana Indian appears so individualistic (...) In other words, society is no more than an aggregate of the relationships that constitute it”* (1984: 98).

⁹ Compare nota n.6, em particular, o que preconiza Dan Sperber.

¹⁰ Como área cultural, geográfica, etnográfica da Guiana (ver mapa n. 6), considero o mesmo espaço territorial descrito por P. Rivière: *“The region, referred to as Guiana (...), is the ‘island’ of northeastern South America (...). It is that area of land surrounded by water: the Amazon River, the Rio Negro, the Cassiquiare Canal, the Orinoco River, and the Atlantic Ocean. Its greatest east-west extension is approximately 1, 200 miles, and*

“Cabe perguntar se tal ‘simplicidade’ é de fato um atributo da realidade etnográfica, ou meramente o efeito de uma perspectiva que procura no lugar errado os princípios que ordenam as sociedades das Guianas. Ao se usar uma noção reificada de ‘tribo’ ou ‘grupo’ como unidade *a priori*, é todo o domínio das relações intertribais que se vê relegado a uma situação secundária e derivada. E entretanto, é precisamente neste domínio de processos intergrupais que se acham alguns dos aspectos mais ricos e reveladores da vida social guianense” (Howard, 1993: 231).

Segundo a antropóloga, o tema das relações intergrupais é pouco explorado na região das Guianas. Os estudos comparativos elaborados por Schaden (1965), Cardoso de Oliveira (1976), A. Ramos (1981) e Rivière (1984) representam os poucos que se ocuparam da questão, identificados como trabalhos sistemáticos dirigidos às relações intertribais na qualidade de problema teórico, onde apenas Cardoso de Oliveira e A. Ramos contemplam, dentro da questão, as relações interétnicas com não-índios. Outras incursões neste tema em caráter de profundidade limitam-se tão-somente a investigar as relações intergrupais no sentido clássico da guerra, onde outras alternativas para abordagem como, por exemplo, a exogamia tribal, cerimoniais de interface, redes regionais de comércio escapam à abordagem (Howard, 1993: 230). “É tempo de atacar a questão”, conclui Howard (idem: 230-1). Ao perceber que, as considerações de Rivière não são as mais apropriadas para tratar o contexto social guianense (na visão de Howard) por tratar os grupos aí existentes de forma que aparenta ser a não mais apropriada, caracterizando-os como ‘sociedades mais simples’ presentes em toda a América do Sul tropical, suprimindo então variáveis as quais são vistas e apontadas por Howard (: 230-1); e, se para a autora, está no domínio de processos intergrupais os aspectos mais ricos e reveladores da vida social nas Guianas, relegados ou pouco estudados no universo do que foi produzido sobre as terras baixas do norte da América do Sul, salvo regiões como a do Noroeste amazônico e a do alto Xingu, disto depreende-se

north-south 800 miles. Politically it is divided between Brazil, Venezuela, Guyana, Surinam, and French Guiana” (Rivière, 1984: 2).

que a literatura corrente tende a projetar estas sociedades como sendo ou estando envolvidas num quadro cujos padrões são pouco reconhecíveis, e que nas Guianas as sociedades fluem como que resultantes de relações individuais negociadas.

A centralidade do trabalho de Howard compreende uma grande preocupação a respeito do modo como tem sido tratado pela antropologia o modelo teórico costumeiramente aplicado ao estudo das sociedades indígenas ocupantes das terras baixas do norte da América do Sul. Ela desenvolve e nutre um discurso instigante que romperia com a metodologia tradicionalmente utilizada nas análises e interpretações produzidas até então nesta região etnográfica. Divergente e oposta ao consenso corrente de que esses grupos são identificados historicamente como sociedades de organização social “frouxas”, para Howard, há um débito da antropologia para com essas sociedades, no sentido de que os modelos teóricos aplicados aos estudos que se prestariam a explicá-las apresentam deficiências. Parece que o fio do novelo, cuja ponta foi explorada timidamente, tem sua origem na cosmologia desses povos. É possível que esse descuido etnológico tenha se originado a partir da fragmentária e restrita investigação suscitada na área geográfica em questão. O fenômeno da transculturação que atinge grupos como makuxi, wapixana, taurepang, patamona, pemon, kapon, etc., todos situados na mesma área cultural, tem influenciado e persuadido pesquisadores a explorarem outros aspectos e vivências culturais desses grupos, negligenciando aspectos mais profundos e reveladores de sua cultura (como a própria cosmologia), inúmeras vezes disfarçados, escamoteados, mas latentes e subjacentes em atitudes e comportamentos lúdicos, por exemplo. Tentarei explorar o que este discurso preconiza.

“Por sua polissemia e elasticidades radicais, o *discurso lúdico* é um recurso crucial na articulação de visões alternativas da realidade social, sobretudo em épocas de mudanças ou de intensos contatos interculturais” (Howard, op. cit. : 260). Reportando-se a formas e

modelos metodológicos empregados nos estudos e abordagens acerca dos grupos ocupantes das terras das Guianas, cujas conclusões parecem quase sempre tendenciosas, no sentido de que apontam para a quase inevitável caracterização de sociedades atomísticas, individualistas e demasiadamente simples, Howard (:261) diz o seguinte: “Tal caracterização não apenas ignora os padrões de relacionamento social e os códigos culturais complexos e altamente estruturados ali prevalecentes, como nos obriga, em última análise, a trocar a antropologia pela psicologia assim que entramos nas Guianas”. Para Howard esta é uma questão não resolvida, do ponto de vista teórico. A veemência de seu discurso talvez seja um pouco exacerbada. É claro que a psicologia é uma ferramenta essencial na tarefa do estudo sobre essas populações, mas os parâmetros da etnografia sempre serão imprescindíveis à empreitada. Entendo, também, que a autora procura chamar a atenção para questões lúdicas presentes entre sociedades indígenas circunscritas à área etnográfica, as quais funcionam como verdadeiros mecanismos de socialização e entre os waiwai, em particular, onde as variantes desta questão podem ser identificadas ou categorizadas como o humor, a dramatização, os motejos, as encenações jocosas que ora ensejam a comentários sociais e políticos pertinentes ao próprio grupo e às suas relações interétnicas; ora expressam facetas de uma trama complexa da vida cultural e social dessas populações, ainda pouco explorada de uma maneira metodologicamente correta, envolvendo um modelo que melhor se aplique à exploração desses detalhes.

Em vista do exposto, aludindo à questão teórica associada ao tema aqui tratado, percebe-se que muito há para ser discutido. Entretanto, são discussões amplas envolvendo modelos e paradigmas aplicáveis ao campo da interpretação e do conhecimento estrutural das sociedades indígenas distribuídas por toda a área cultural das Guianas, onde fica implícito que elementos como a etnohistória, etnopolítica e etnosemântica, por exemplo, têm sido

ignorados, de certo modo, durante o curso das investigações que contemplam tais sociedades. Como este trabalho é de curto fôlego, embora sua feitura tenha exigido considerável tempo para reunir a bibliografia existente e disponível a respeito do tema, evito me estender nesta discussão por dois motivos que acredito coerentes. Primeiro, por ter definido no início e nas últimas páginas deste capítulo, a diretriz teórica que permite orientar a pesquisa; segundo, por entender que esta é uma questão a ser amplamente revista e como tal, diz respeito a todos os que têm por ela interesse etnográfico.

São efetivamente estes dados que me afastam um pouco da perspectiva comparativa usual e tradicionalmente empregada em dissertações e teses relacionadas ao universo etnográfico supracitado. Em outras palavras, a ausência de um modelo definido ou de uma maior regularidade e convergência teórica entre os autores que exploram etnograficamente a região, é que induz à suspeita de que este conjunto de discussões parece não oferecer muita segurança a análises e estudos sobre sociedades aí existentes, qual não seja uma verificação interpretativa deste universo. “A necessidade de se desenvolver um modelo adequado aos fatos etnográficos é especialmente premente no caso dos Waiwai, que congregam não apenas um, ou dois grupos, mas entre meia e uma dúzia (‘dependendo de como se contem os ‘grupos’). As tentativas de determinar os parâmetros êmicos de filiação grupal desafiam qualquer solução fácil” (Howard, 1993: 231).

Não pretendo escrever uma etnografia dos waiwai, no sentido como define Geertz (1978: 20), isto é, a elaboração de uma descrição densa da cultura. Não que isto seja tarefa dada como demasiadamente fastidiosa ou impossível, entretanto, como analisa Caixeta de Queiroz (1996: 214-216) com respeito ao grupo em questão, a cultura tradicional e o universo cosmológico waiwai foram significativamente alterados, profundamente transformados.

Depois, a questão da modernidade entre os waiwai é um tema que considero pouco explorado, e esta é uma ocasião para iniciá-lo.

Os waiwai do rio Jatapuzinho reúnem elementos próprios da cultura e do comportamento presente nos demais aldeamentos do grupo. Os setentrionais representam demograficamente a menor porção de todo o grupo, entretanto, refletem organização social, costumes e práticas reproduzidos nos demais *settlements*, enfatizando aqui, o objeto da pesquisa que contempla os aspectos da irresistibilidade do processo de absorção da aldeia às coisas e aos produtos que lhes são oferecidos sob o selo da modernidade e, em especial, a situação própria vivida pelo grupo local após a construção da Hidrelétrica do Alto Rio Jatapu, estabelecida à montante de seu território, porém com forte poder de influência sob vários aspectos da vida ordinária dos índios; bem como elemento motor das principais modificações ambientais, sociais, políticas e econômicas na região, além da condição de ícone de “facilidades” e fonte de poder externo, visto pelos índios como algo alcançável através de negociações institucionais e dos meios políticos. Tais aspectos são vistos como suficientes à melhoria da qualidade de vida na aldeia, numa comparação que fazem ao que isto proporciona aos regionais, estes, observados pelos waiwai como “espelhos”. Talvez melhor explicação seja fornecida através da formulação que Howard (1993: 253) faz deste aspecto, ao interpretar a performance *pawana* em uma das cenas do filme *Terra de Ninguém*, de Corbineau (1979), onde os waiwai vêem os brasileiros como “insuficientemente socializados, ‘raivosos’, e perigosos, tanto quanto como fontes de poder exterior”.

3 **DOS RELATOS DE VIAGEM À ETNOGRAFIA – resenha bibliográfica e breve histórico do contato**

Na tentativa de realização da feitura deste trabalho reconheço ser imprescindível o resgate de notas e referências etnográficas que costumam a fragmentária etnohistória waiwai,¹ a exemplo daquelas produzidas por ocasião da realização de empreendimentos expedicionários expansionistas e colonialistas europeus dirigidos ao Norte da América do Sul e, em especial, às Guianas e à Amazônia oriental brasileira a partir do século XIX². No decorrer da organização desta resenha bibliográfica procuro chamar a atenção para o trabalho dos autores que maior relevância dão ao estudo do grupo, reproduzindo seus principais dados, comentando a respeito deles ou sugerindo (em notas de rodapé) a bibliografia recomendada quando o tema foge da centralidade daquele que aqui é tratado.

Há no capítulo, consideração e referências que envolvem diferentes gêneros literários que vão de simples registros de viajantes a elaborados trabalhos etnográficos. Necessário é entender que não só as notas etnográficas aqui tem valor digno de pesquisa, mas todos os informes e alusões históricas, considerando do documento escrito à tradição oral, ambos importantes; a segunda como irrecusável instrumento, imprescindível ao conhecimento do grupo, em especial à aldeia waiwai de Jatapuzinho.

¹ Discuto mais à frente, com brevidade, esta condição de “fragmentária etnohistória waiwai”, tomando por base parte da literatura existente e por mim examinada.

² Ao frisar apenas o século XIX, o faço restringindo assim o universo de leitura que trata especificamente dos waiwai, já que eles passam a ser identificados com maior clareza e a figurar como etnônimo nas diferentes literaturas a partir da expedição de R. H. Schomburgk, em 1837-38/1843.

A revelação da existência de três aldeias waiwai em 1837 por H. R. Schomburgk, cuja população fora estimada em 150 pessoas (Fock, 1963: 5, 7), parece se constituir no primeiro dado informando da presença waiwai na região da serra Acaraí³ que, a julgar pelas informações históricas, pode ser caracterizado como território ancestral do grupo, se estendendo aos formadores e ao alto curso do rio Mapuera como porção meridional; o alto curso do Essequibo e as drenagens adjacentes que concorrem para a sua formação seria a porção setentrional do território. São informações produzidas por R. Schomburgk na sua primeira viagem de exploração ao interior da Guiana naquele ano, publicadas em 1841 (Fock: 5; Howard, 1993: 231; Rivière, 1984: 19-20). *“In the meantime the original Waiwai lived in Serra Acarai itself and possessed no canoes, whereas the Purukoto came from the south by the Mapuera; in this way they may have introduced Amazonian elements into the Waiwai culture of today”* (Fock: 9). Viajando pelo alto Essequibo, C. Barrington Brown (1876: 249) menciona o fluente comércio indígena presente na região e faz referências a visita (1870) que procedeu a uma aldeia waiwai isolada, localizada ao sul da serra Acaraí. Segundo Fock (: 6) Henri, A. Coudreau esteve entre os waiwai em 1884, quando produziu descrições sobre os waiwai estabelecidos na serra Acaraí, no alto rio Mapuera e nas drenagens adjacentes formadoras deste rio e do Essequibo. Mas Fock chama a atenção para informações contidas nas notas etnográficas do autor, consideradas exageradas, se comparadas às produzidas no mesmo período e relacionadas ao mesmo grupo. Entre elas as que se referem ao contingente demográfico (3000 a 4000 pessoas) e a imprecisão quanto aos sítios efetivamente ocupados pelos waiwai (cf. CEDI, 1983: 231). William C. Farabee esteve entre os waiwai na região Acaraí em 1913-14, cujas pesquisas são publicadas em *The Central Caribs* (1924). Relatos de

³ Visando facilitar o entendimento e a noção geográfica de localização ou ocorrência de aldeias waiwai no território ancestral deste povo, passo a identificar doravante a porção norte da serra Acaraí, como que pertencente à República Cooperativista da Guiana (ex-Guiana Inglesa ou Britânica); a porção sul, será aludida

Farabee dão conta da existência de uma aldeia desse povo denominada *kamacoko ou Chodikar*, na Guiana. Ele descreve a ocupação waiwai em ambos os lados da montanha, onde os habitantes da face norte estavam envolvidos em significativos laços de casamento com os tarumã; os meridionais, contavam com vários parukoto que ali se fixaram entre eles (Farabee, 1924: 176). Inerente à cultura, as notas deste autor mencionam a participação efetiva dos waiwai numa rede de comércio na região e a produção de seus artefatos, danças e festivais ligados à mitologia como a dança *Shodewika*; associados às circunstâncias de morte, feitiçaria ou mágica fatal, práticas do sopro (tipo de prática de feitiçaria atribuída ao *parawa*) e cremação dos mortos; mito de criação, *Mawari*, sobre o mito do monstro do Acaraí e ainda a respeito da aparição do primeiro instrumento musical (cf. Fock, 1963: 7). Walter E. Roth em 1925 encontrou-se com os poucos waiwai remanescentes vivendo junto ao Essequibo, nos domínios de sua área cultural. Revela o extermínio que se abateu sobre os tarumã em decorrência de surtos epidemiológicos verificados nos anos que antecederam à sua visita na área. Identifica a existência de apenas 8 sobreviventes desse grupo, dos quais 6 estavam casados com mulheres waiwai (Roth, 1929: ix; Foch: 7). Entretanto, ao norte da montanha Acaraí contavam-se mais de 100 indivíduos waiwai, numa demonstração de que houve um crescimento significativo dessa população que em 1913 contava com 8 pessoas apenas (cf. Farabee, 1924: 176 e segs.). Roth, entretanto, admite que tal crescimento demográfico pode estar vinculado a um movimento que deslocou os waiwai do Mapuera para o Essequibo por volta de 1920. O trabalho etnográfico de Roth é, em especial, dirigido para a cultura waiwai. Rápidas descrições a respeito da prática de cremação, do uso do tabaco e o registro de que o

como o lado brasileiro do território waiwai, que se estende pelo médio e alto curso do rio Mapuera e seus formadores, ao norte do estado do Pará. Ver mapas n. 1 e n. 2 (páginas 37-A e 127-A, respectivamente).

termo “waiwai” pode significar “povo da tapioca”,⁴ (Howard: 231; Queiroz, 1996: 226; Rivière: 20).

Braz Dias de Aguiar, chefe da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (1930-40), faz referências à presença de pequenas malocas dos waiwai nas terras fronteiriças entre o Brasil e Guiana inglesa, em ambas as faces da serra Acaraí.⁵ Os trabalhos da Comissão Anglo-brasileira, merecem uma menção rápida de Fock (1963: 8).

A expedição de Terry-Holden (1937) relata que os waiwai advindos do Brasil para a Guiana se instalaram nas proximidades de *Yakayaka*,⁶ abrigando-se em duas aldeias (Holden, 1938: 239; Fock, 1963: 8). Os dados de Terry-Holden identificam ainda, quatro aldeias ao sul da montanha Acaraí, junto aos formadores do Mapuera, mais especificamente acima do encontro do *Urukurin* (Urucurina, mapa n. 2) com aquele. As seis aldeias waiwai eram ocupadas por cerca de 25 a 30 pessoas, cada. Segundo Fock, a população waiwai (180 pessoas) estimada por Terry-Holden em 1937 guarda proporções semelhantes àquela encontrada por ele nos anos de 1955-6 (: 2, 4, 8). Fock (: 8) também menciona o encontro de P. S. Peberdy em 1946 com quatro famílias waiwai, num total de 27 pessoas vivendo no Essequibo. Nicholas Guppy publicou em 1958, *Wai-Wai*. Material caracterizado como típico relato de viagem, um registro que revela a passagem do botânico em territórios de domínio waiwai, no final do ano de 1952 para início do ano seguinte. Segundo Queiroz (1996: 225-9) a relevância desta leitura, mesmo produzida por um botânico, é de que ela expressa a neocituação waiwai após os três primeiros anos de contato destes com os missionários, deixando bem claro que esse período é retratado como sendo de altíssimo índice epidêmico

⁴ Com relação ao significado do termo “waiwai”, ver também Howard (1993: 244-5).

⁵ “Do lado britânico, em toda a área fronteiriça, ao sul da orla de campos, não existem habitantes índios, com exceção de uma pequena maloca Wai-Wai, próxima às cabeceiras do rio Essequibo. Nas cabeceiras dos rios brasileiros, entretanto, estão espalhadas malocas de índios Wai-Wai, Paricotós, Maianas, Pianocotós e Rangupiquis” (Aguiar [1930-40] 1943: 21).

⁶ Ver mapa n.6 com detalhes da região.

na região⁷. Os relatos de Guppy são demonstrativos do desespero entre os waiwai buscando sobreviver aos males epidêmicos aos quais estavam imersos, além de permitirem ao leitor perceber quão grande é o pavor que toma conta da mente e do espírito do botânico ao ver de perto o sofrimento daqueles índios diante de doenças epidêmicas responsáveis pela extinção de nações inteiras que habitavam os territórios tribais vizinhos. Doenças e enfermidades desconhecidas dos pajés da tribo. Por ocasião da primeira viagem, Nicholas Guppy contou 52 waiwai; na segunda (1954-5), ele visitou três aldeias cujo contingente era de 70 pessoas waiwai. Entretanto, o lado meridional da serra Acaraí, mais precisamente o alto Mapuera, continuava a expressar o maior número da população waiwai, distribuída em três aldeias e somando 100 pessoas.

As informações advindas de Protásio Frikel⁸ (1957) a respeito dos waiwai, entre outras, são pertinentes à questão do quase desaparecimento deste povo por volta de 1890, como sendo resultado da agressão dos selvagens *cara* (karahyana ou karahauyana). Outra discussão que faz Protasio Frikel é a respeito das oposições ou classificações entre tribos

⁷ Queiroz faz uma transcrição rápida de um dos comentários de Guppy, inclusive quando este faz alusão às observações de Schomburgk, associadas ao drama da depopulação de sociedades indígenas distribuídas na área do interflúvio Branco-Amazonas. As depoulações ou reduções demográficas aqui se processam em razão de dois principais elementos: as guerras intertribais e as epidemias, estas provocadas e verificadas logo após situações de contato frente a exploradores europeus nos últimos dois séculos e por não-índios no século presente (Cf. Queiroz, 1996: 225-6; Guppy, 1958: 32-3).

⁸ Protásio Frikel, frei franciscano e que também trabalhou para o Museu Goeldi, talvez seja o nome que nos anos cinquenta e sessenta mais tenha visitado e conhecido grupos indígenas de diferentes origens instalados na região compreendida pela margem esquerda do rio Amazonas, Nhamundá, sul do Suriname e da Guiana. Ele também é responsável pelas informações que dão conta da demografia indígena da região do Mapuera em meados dos anos cinquenta, girando em torno de 700 a 900 pessoas, informação contestada por Yde que estava na área nos anos de 1954/58, para quem a região do Mapuera encontrava-se timidamente povoada. Deduz-se que o processo migratório para a Guiana iniciado na metade da década dos cinquenta, com a instalação da Missão no Essequibo, faça a diferença. Em 1959 participou de uma expedição importante de interesse militar, do SPI e dos religiosos franciscanos da Sociedade dos Padres Missionários da Prelazia de Óbidos, juntos estabeleceram a Missão Erepecuru entre os tiryó no alto rio Paru de Oeste, na fronteira entre o Brasil e o Suriname (ver mapa n. 5). A expedição foi organizada pelo Brigadeiro João Camarão Teles Ribeiro, o “Brigadeiro Camarão” como ficou conhecido historicamente pelos índios da região, através de sua filosofia e ética de contato e atendimento aos índios utilizando aviões da FAB (Força Aérea Brasileira) e também organizador dos chamados *trinômios* FAB, índios, missão – numa iniciativa extra-oficial que durou todo o tempo em que esteve à frente da FAB em Belém (cf. CEDI, 1983, v. 3: 190-2, 225, 229). Frikel produziu um significativo acervo fotográfico que tem a importância de representar padrões e aspectos da cultura e da cosmologia de vários povos que foram extintos, e

selvagens e pacíficas, discordando então de Henri Coudreau que considera os parukoto como selvagens e belicosos, quando para Frikel as similitudes e identificações culturais, especialmente considerando linguagem e etnia, entre waiwai e parukoto são perceptíveis, o que o faz considerar estes como karib pacíficos (Frikel, 1957: 536, 553).⁹ Frikel desenvolveu um extenso trabalho em torno das denominações dos povos do norte do Pará, cuja denominação coletiva chamou de complexo parukoto-tarumã, e os grupos aí estabelecidos, em grande parte, descendem lingüisticamente deste complexo (Frikel, citado em CEDI, 1983, v. 3: 225). Um centro de referência para localização de boa parte do trabalho etnográfico de Frikel é o Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém.

Archeological Investigations in British Guiana (1960: 192), de Evans C. e Betty Meggers, dá conta da existência de seis sítios waiwai localizados próximos ao Essequibo, dos quais cinco estavam sobre velhas aldeias tarumã (cf. Fock: 10). *Genealogical and Demographic Information on the Waiwai of British Guiana* (1964), de Betty Meggers & C. Evans, versando a respeito de aldeamentos e estimativas populacionais dos waiwai está incluso na resenha de P. Rivière (1984: 20, 37). Trata-se de notas etnográficas elaboradas paralelamente ao trabalho principal de Betty Meggers, pesquisa arqueológica acerca de áreas culturais na Guiana. Betty Meggers, como resultado dos trabalhos de campo desenvolvidos nos anos de 1952-3, publicou ensaios com o título de *Amazônia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise* (1971). Traduzido para o português com o título: *Amazônia: a ilusão de um paraíso*, é um trabalho que enfatiza como discussão principal as relações entre homem e meio ambiente. Trata-se de um estudo, à maneira de outros relacionados ao materialismo cultural, publicados no mesmo período. Estimula a idéia de que as viabilidades proporcionadas pelo ecossistema definem certos elementos ou características da organização

daqueles em cujo ambiente cultural esses elementos atualmente encontram-se em adiantado estado de decadência ou desapareceram. Estes dados iconográficos ilustram publicações mais recentes.

social e da religião do grupo. Para Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro (1977: 15-16), Meggers é estremada e chega a apontar o tamanho da aldeia, restrições sexuais pós-parto, aborto, guerra, feitiçaria e ‘amor à liberdade’ a razões materiais. Resumindo teoricamente o ensaio, a postura de Meggers sugere e orienta no sentido de que a cultura (parentesco, matrimônio, residência, simbolismo, mitologia e religião) decorre de uma concepção unidirecional das condições materiais às quais estão imersas as sociedades abordadas. Ressente-se de uma teoria mais clara e explícita acerca da natureza da sociedade. Para Meggers, as referências da demografia são: 150 pessoas (1937) vivendo em três aldeias do lado sul das montanhas Acaraí; 170 (1955) habitando em sete aldeias distribuídas em ambos os lados da mesma montanha. Em seguida houve uma depopulação nestas aldeias resultado de ocorrências epidêmicas. Em 1958 todas as aldeias waiwai situavam-se no alto Essequibo (op. cit.: 109).

De grande importância e interesse para a antropologia devem ser considerados os dados etnográficos versando a respeito de aspectos da vida religiosa, da cultura material e da filosofia social waiwai presentes nos trabalhos de N. Fock: *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe* (1963) e de J. Yde em *Material Culture of the Waiwai* (1965). Ambos pertencentes a uma equipe de etnógrafos do *Danish National Museum*, estiveram em visita aos waiwai entre agosto de 1954 e janeiro do ano seguinte; entre agosto e dezembro de 1958 (CEDI, 1983: 233; Queiroz, 1996: 215). No primeiro encontro calcularam a população waiwai em 180 pessoas. Eles dão conta de um universo cultural waiwai anterior à profunda modificação que ele sofreria frente ao advento da presença missionária entre o grupo (Rivière, 1984: 20; Caixeta de Queiroz, 1996: 215-16). A etnografia sobre os waiwai elaborada por Fock é possivelmente o que existe de mais amplo a respeito do grupo. Abrange quase todos os aspectos culturais, materiais e espirituais manifestados pelos índios durante a

⁹ Cf. também Fock (1963: 9).

realização de seu trabalho de campo. A etnografia escrita por Fock remete o leitor ao contato com uma bibliografia que parece reunir tudo o que fora descrito considerando os waiwai até a data da feitura do referido trabalho. Contendo um total de 303 páginas, inicia por abordar aspectos geográficos e de distribuição da etnia, religião e crenças, mitos e lendas, cosmologia, xamanismo, períodos cíclicos da vida waiwai, danças e festivais, organização social, organização política, terminologia de parentesco, glossário de palavras e termos na língua waiwai e, por fim, um apêndix dedicado aos instrumentos musicais e a música waiwai, em especial os sons mágicos utilizados pelos xamãs em seus rituais de cura.

Uma outra fonte interessante ao conhecimento da trajetória dos waiwai, ainda que de cunho jornalístico-evangélico, escrita pelo repórter estadunidense Homer E. Dowdy, publicada em 1963, editora Harper and Row, é *Christ's Witchdoctor*, cuja disponibilidade na língua original é um tanto escassa, atualmente. Traduzido para o português em 1997, recebeu o título de *O Pajé de Cristo: 'Uma história do amor de Deus operando milagres nas selvas da Amazônia'*. O tema central da obra é a história de vida e conversão ao cristianismo protestante do grande líder e xamã waiwai chamado *Ewka*. Embora não se trate de uma literatura caracterizada como antropológica, ela é indispensável para o conhecimento de práticas rituais, cosmologia, feitiçaria, xamanismo entre os waiwai antigos e a própria etnohistória desse povo, de certo modo pouco conhecida ou conhecida na sua maior parte, através de fragmentos literários distribuídos entre relatos e narrativas de viajantes, naturalistas e os escritos etnográficos propriamente ditos. Trata-se de um trabalho que permite ao leitor-pesquisador examinar com muita clareza como os conceitos polissêmicos são empregados pelos missionários no sentido de demolir o universo cosmológico waiwai e, a partir da própria estrutura cosmológica e religiosa desse povo, começar a executar um tipo de “bricolagem” constituída por histórias bíblicas e personagens da história do cristianismo, até

fundar uma nação de “convertidos”, cuja identidade passa a se confundir com a própria noção de um povo evangelizador “escolhido”. Através deste artifício, entidades, divindades e os vários e sucessivos ambientes da cosmologia são “transportados” para a tradição cristã¹⁰. Muito oportuna para efeito de reconhecimento dos territórios ancestral e de perambulação efetiva dos waiwai. “Para contar esta história foi necessária a leitura de quase mil cartas e diários, que os missionários enviaram aos seus lares no decorrer dos anos (...), pesquisa em livros quase esquecidos e periódicos inéditos dos velhos tempos dos aventureiros e, o mais importante, entrevistas com mais de trinta homens e mulheres da tribo para obter as histórias de suas vidas”, afirma Dowdy (1997: 10-11). A obra também tem como essência a empreitada dos irmãos Hawkins, americanos do estado do Texas e missionários a serviço da UFM- Unevangelized Fields Mission, a sua história de contato e atração entre os waiwai, iniciada em 1948. O problema maior trazido pela versão em língua portuguesa é que nomes de locais históricos como os de aldeias antigas e importantes, por exemplo, nomes dos principais líderes e xamãs waiwai, nome de seres sobrenaturais, divindades, mitos, etc. foram aportuguesados, estabelecendo assim uma grande confusão quando se tenta comparar grafias entre o trabalho de Fock, a edição original do livro de Dowdy e a versão aqui citada. O livro original traz fotografias inéditas da indumentária e da arte material waiwai, assim como modelos de sua arquitetura, instrumentos rituais e um mapa que demonstra o território ancestral waiwai; principais aldeias e permite traçar os pontos mais frequentes e sazonais de sua movimentação no passado.¹¹

¹⁰ Geralmente esse processo de “transposição” passa a atribuir a identidade de demônios e espíritos malignos às divindades e entidades antes tidas pelos waiwai como o criador e todo o conjunto de espíritos, os *kakenau-kworokjam*.

¹¹ Particularmente é um livro que muito explorei por permitir que alguns de meus informantes em Jatapuzinho se reconhecessem nele. Serviu-me como ponto-chave para iniciar determinadas entrevistas e motivar a fala daqueles mais inibidos, a partir da leitura de histórias e da mostra de fotografias antigas de parentes ou deles mesmos, quando eram crianças ou adolescentes.

Report with Current Agricultural Practices among the Waiwai (a preliminary report with other miscellaneous observations) de R. Dagon (1967), versa sobre aspectos da forte divisão sexual do trabalho entre os waiwai, privilegiando atividades da economia de subsistência ancorada na prática agrícola tradicional, moldada nas relações e obrigações instigadas através do parentesco. *Wai-Wai*, artigo publicado pela FUNAI na revista “Atualidade Indígena” (FUNAI, 1978: 42-4), traz relatos ligeiros de sertanistas conhecedores da região, entre eles, Otávio Pinheiro Canguçu, que atuou entre os waiwai, e Gilberto Pinto Figueiredo, responsável pela *frente de atração* waimiri-atroari, mais tarde massacrado por estes índios. No mesmo artigo é narrado, pelo antropólogo Célio Horst, um pouco da história a respeito da conversão e saga de Elka¹², o grande xamã waiwai, tido como principal responsável pela conversão do grupo ao cristianismo.

Para uma leitura mais recente sobre o povo waiwai, a pesquisa e o trabalho de J. Morton, *Conceptions of Fertility and Mortality among the Waiwai Indians of Southern Guiana* (1979),¹³ não devem ser ignorados. Trata-se de um trabalho cujo intuito é o de submeter o material de estudo waiwai a um rigoroso escrutínio, principalmente alguns aspectos culturais waiwai descritos por Fock. ‘*Women as Values, Sings and Power: Aspects of the Politics of Ritual among the Waiwai*’ (1983-4), é outro trabalho de Morton igualmente importante para conhecer melhor o grupo.¹⁴

Interessado nas questões econômicas (produção da riqueza e do valor associados à existência feminina confirmadas pelas relações de parentesco) e nas relações interétnicas que tem o intercasamento e as relações de parentesco como motivos subjacentes à pesquisa na

¹² O nome “Elka” aparece assim grafado em duas referências consultadas, quais sejam: na informação de Célio Horst (FUNAI, 1978: 43), no artigo de Franz L. Schalkwijk (1991: 28). Para as demais consultas o nome do grande xamã waiwai é grafado como “Ewka”.

¹³ Ver, mais detalhadamente, Rivière 1984: 37, 71, 91, 99, 103, 113n1.

¹⁴ MORTON, J. 1983-4. “Women as values, sings and power: aspects of the politics of ritual among the Waiwai”. In: A. B. Colson & H. D. Heinen (eds.) *Themes in political organization: the caribs and their neighbours*. Caracas: Fundación La Salle, *Antropológica*, 59- 62.

área cultural das Guianas, Mentore tem desenvolvido, com certa regularidade, pesquisa e trabalhos etnográficos junto aos waiwai, entre os quais *‘Waiwai Labour Relations in the production of Cassava’* (1983-4); *Shepariyimo: the Political Economy of the a Waiwai Village* (1984), no qual desenvolve um trabalho que contempla aspectos estatísticos com levantamento do número de casamentos simétricos e assimétricos na aldeia de *Shepariyimo*, demonstrando os laços de dependência do genro recém-casado casado em relação à família da esposa, portanto, enfatiza os motivos que fazem do discurso waiwai sobre o poder e a riqueza considerar a prole feminina como preferencial na família nuclear. *‘Waiwai Women: the Basis of Weath and Power’* (1987), é um artigo no qual Mentore discute rapidamente sobre divergências surgidas no âmbito teórico das investigações que se projetam sobre os grupos indígenas localizados na área em questão. Assim como Howard discorda da postura teórica de Rivière, Mentore expõe também a incompatibilidade, a nível teórico, entre os pensamentos de Rivière e Overing, somando-se a isto considerações e argumentos no mesmo sentido elaborados por P. Clastres (1977: 168), citado pelo autor (Mentore, 1987: 513-14). Retoma a discussão sobre o conceito de poder e riqueza entre os waiwai e o casamento como momento de consolidação real desta possibilidade. Ademais, enfoca a questão da desproporcionalidade numérica entre os sexos, onde a distribuição de mulheres implica em mecanismos culturalmente instituídos e que o entendimento desta questão pressupõe a compreensão melhor dos aspectos social, econômico e político do grupo, em especial o sistema de parentesco cuja estrutura (de caráter prescritivo), leva a considerar a escassez de mulheres entre os waiwai como um fenômeno quando na verdade, em muitos casos, esta situação é criada pela estrutura subjacente a categorias de parentes, filosofia social de manutenção da consangüinidade e de acomodação dos afins, que permite demonstrar dentro da terminologia do parentesco waiwai quais são as categorias prescritivas e as potenciais. Em outras palavras,

a questão não deve ser tão-somente remetida a uma preocupação no plano biológico, mas cultural. Realmente é um artigo esclarecedor acerca do parentesco e de tudo que tem nele sua origem dentro da sociedade waiwai.

Individual and Society in Guiana (1984) de P. Rivière, me parece ser o que há de mais aglutinador em se tratando de resenhas acerca da literatura antropológica já elaborada e enfocando temas relacionados a grupos waiwai contemporâneos. A importância da pesquisa de Rivière está no fato de tentar estabelecer um modelo teórico capaz de permitir explicar a dinâmica e a “organização social” interna da cada grupo na área cultural das Guianas.

“Procuram-se Almas’ (1985-6) e ‘*Pawana*: a Farsa dos “Visitantes” entre os Waiwai da Amazônia Setentrional’ (1993), são dois artigos escritos por C. Howard.¹⁵ No primeiro, descreve a tradição e vocação wawai no processo de assimilação e contato intertribal, além de explorar argumentos que levaram este povo à construção do aldeamento do rio Jatapuzinho,¹⁶ considerando a influência de *Ewka*, líder waiwai, nas tentativas de contatar povos isolados e convertê-los ao cristianismo protestante. O segundo, compreende uma rápida discussão teórica relacionada à forma como têm sido abordadas e analisadas as sociedades indígenas no território das Guianas, identificando negligências presentes na literatura que trata da questão, bem como sugere revisão e retificação de alguns modelos aplicados às análises procedidas até então à região etnográfica. Mas o objeto essencial aqui diz respeito ao sistema de trocas inserido numa vasta rede de comércio regional e a narrativa do “*Pawana*”, um ritual de ‘waiwaizar’ o outro, momento de resgate e reflexão da etnicidade e instrumentalização do processo de construção da identidade waiwai. Há um outro trabalho

¹⁵ Howard realizou pesquisas de campo entre os waiwai durante os anos de 1984-6. Seu trabalho versa especificamente a respeito dos sistemas de troca e identidade étnica dos waiwai, trabalho relacionado ao seu projeto no curso de doutoramento do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago (Cf. Howard, 1993: 262n 4), mais detalhes, ver bibliografia dada.

¹⁶ Aldeamento onde realizo minhas pesquisas desde 1994. Entre 1994 e 1997 permaneci na aldeia num período equivalente a 3 meses.

de C. Howard, citado em Caixeta de Queiroz (1996: 240), *Trade Beads, Men's Oratory and Women's Sexuality among the Waiwai of Northern Amazonia*, ao qual não tive acesso, mas em vista da permanência e experiências obtidas pela autora junto aos waiwai, o julgo como referência obrigatória.

“A Saga de Ewká: Epidemias e Evangelização entre os Wa Wai” (1996), é um ensaio de Caixeta de Queiroz, que resultou de uma tentativa de abordagem teórica, pelo autor, da questão que envolvia a centralidade da vida na aldeia waiwai. Caixeta de Queiroz tinha o intuito de realizar uma pesquisa na qual pudesse explorar e compreender o homem, a natureza e a sobrenatureza. Buscou como veículo para atingir esse objetivo o ritual de cura produzido pelos antigos xamãs, por entendê-lo como um objeto que denuncia o diálogo constante entre o xamã e os seres sobrenaturais, a quem os waiwai antigos atribuem a competência pela manutenção e equilíbrio das ordens social e natural. A interpretação de Caixeta de Queiroz é a de que esse diálogo foi sustado pela ação evangelizadora missionária. Sua atitude foi então de examinar a ruptura desse diálogo, e a interferência missionária na ordem simbólica da cultura waiwai, que em última análise, transformou os *yaskomo* (xamã) em pastores (*kamuñimune*). As informações levantadas em campo por Caixeta de Queiroz datam de 1991, 1994-5 compreendendo períodos breves, e têm como referências etnográficas principais as anotações de Guppy (1958) e o trabalho de Fock. É uma pesquisa importante porque revela, através de entrevistas realizadas pelo pesquisador junto a agentes missionários que compartilharam de longas experiências entre os waiwai, mecanismos e a ideologia que por meio da palavra, da associação e da construção de um discurso polissêmico provocam mudanças profundas e duradouras entre os waiwai.

Reverendo o trabalho de Fock (1963: 6-7), fica patente a preocupação do autor em entender e, ao mesmo tempo, duvidar das anotações e referências produzidas por Henri A.

Coudreau pertinentes à demografia waiwai, após um estudo comparativo de dados e interpretação que faz das informações produzidas por William C. Farabee, também relacionadas à população waiwai, e os intercassamentos destes com elementos de outras tribos vizinhas (tarumã, parukoto, mawayana) entendidas historicamente como não belicosas, pelo menos, é o que pode ser deduzido das relações de parentesco e de assimilação que mantinham com os waiwai. Fock depreende que algo de muito grave e dramático ocorreu na região Acaraí durante as duas últimas décadas do século XIX e os primeiros dez anos do atual. Somente um pequeno grupo de waiwai marchou para as terras altas da montanha Acaraí, estabelecendo relações sociais com os tarumã, certamente visando proteção e o florescimento do grupo no alto Mapuera. Ainda analisando com certa ressalva as informações deixadas por Henri A. Coudreau, Fock (:7) descarta uma ocorrência epidêmica, como a que praticamente exterminou os tarumã no início dos anos vinte (id.: 9), responsável pela quase extinção dos waiwai, já que nada disto é registrado por Henri A. Coudreau, mas a existência de *kanaimé*¹⁷

¹⁷ “A etnografia do século XIX (...) sugere que as serras teriam um estatuto simbólico particular (...), que os índios na Guiana Inglesa acreditavam que nas montanhas Kanuku (...) viviam povos de hábitos noturnos, que só ganhariam a planície durante a noite. (...) as serras eram habitações de ‘tribos bravas’, ou *canaémés*. (...) entre os Wapixana, lugares distantes ou de difícil acesso são considerados perigosos, freqüentados por entidades canibais, os *kanaimés*” (Farage, 1991: 108-9; Fock, 1963: 23). O termo *kanaimé* ou “rabudo”, corrente entre os makuxi, é utilizado para nomear um indivíduo qualquer não identificado que se utiliza da histórica e folclórica figura do *kanaimé* para consumir intentos criminosos contra pessoas da mesma aldeia ou de aldeias diferentes. “O Kanaimé é, para os Makuxi e Taurepang (e destes passou a ser um traço cultural também dos outros povos da região), uma entidade que engloba, em si, a maioria da origem dos medos culturais. É um ser muito poderoso, homem e espírito, detentor de conhecimentos e poderes que os índios desconhecem” (CIDR, 1989: 84). Geralmente os acontecimentos atribuídos a ação de *kanaimé* são identificados através da morte trágica da pessoa agredida. O assassinato é o ato mais comum atribuído à ação do *kanaimé*. O requinte de crueldade a que são submetidas as vítimas não deixa dúvidas acerca do autor. Costumeiramente elas são estranguladas, têm as vísceras perfuradas. Pedacos de paus e outros objetos são introduzidos nas regiões genital e anal. Demais orifícios e partes anatômicas do corpo (boca, nariz, ouvido, umbigo, olhos, axilas) associadas a cavidades podem ser atingidas por fragmentos sólidos. Para muitos índios e, em especial para as lideranças, os atos criminosos praticados pelos *kanaimé* são caracterizados como banditismo tribal. Está é a interpretação que tenho observado durante os últimos dez anos em que tenho estado em contato com as populações makuxi e ingarikó. A motivação que leva ou conduz alguém a se “transformar” em *kanaimé* pode ter diversas origens, entretanto, a mais comum é que ela decorra de discordâncias de fundo amoroso. Como crime passional, nem sempre a vítima é a pessoa-pivô da questão, a vingança pode ser perpetrada contra um membro da família dela, geralmente pessoa de pouca resistência física como velhos, adolescentes e crianças. Do ponto de vista folclórico, o *kanaimé* goza da crença de que ele é invencível e indestrutível, detentor de uma força inumana, e poderes sobrenaturais capazes de paralisar ou imobilizar suas vítimas. Esses acontecimentos procedem nos dias de hoje. Quanto à origem da figura do *kanaimé*, os makuxi dizem que ela apareceu entre os wapixana; estes dizem o contrário, *kanaimé* é coisa de makuxi; os ingarikó (kapon) dizem que os patamona são os *kanaimé*; os taurepang apontam os ingarikó

(*Canaimé*), acusados de provocarem a morte em uma pessoa num prazo de até dois dias após sua abordagem. Assim, a conclusão de Fock para a quase extinção dos waiwai é que eles foram alvo de ataques de tribos selvagens belicosas. Ele estima que houve uma data para o possível massacre ao povo waiwai, os anos de 1890 a 1895 (ibid.:7). Ainda, para o autor, (: 9) os últimos tarumã e parukoto foram absorvidos pelos waiwai que, por vez, tiveram relações sociais e de casamentos com os mawayana.

Os waiwai contemporâneos surgem então desse conjunto de circunstâncias históricas e sociais acima descrito. Fock frisa, entretanto, que o grupo parece não ter mantido uma unidade em termos políticos, suscitando basicamente dois grupos: um setentrional, outro meridional. Esta divisão básica e as relações de intercassamentos e “mistura tribal” continuara até o final dos anos quarenta e inícios dos anos cinquenta com a chegada dos missionários da Unevangelized Fields Mission, quando todos os waiwai e, em seguida, os mawayana, tunayana e outros se deslocaram para o alto Essequibo, para Canashen e seus arredores (ver mapa n. 1).

Por ocasião do estabelecimento da missão Canashen em 1950 (cf. Dowdy, 1997: 105, 117) o grupo waiwai residente somava 45 pessoas, das quais 5 eram crianças; dezoito anos passados, essa população (considerando fatores como os de intercassamentos, fusão de grupos, migrações, término da prática de infanticídio e, principalmente, as migrações da bacia Trombetas/Mapuera/Nhamundá) constituía-se em um total de 450 pessoas (cf. Queiroz, 1996: 229, 236). Mas já em 1955, as características físicas waiwai seriam fortemente associadas ao

como *kanaimé* verdadeiros. Particularmente vejo o fenômeno como algo associado a uma série de grupos indígenas situados nas Guianas. Talvez não seja acertado relacioná-lo somente aos karib, já que os wapixana são aruak. Outra observação igualmente importante, é relacionar o fenômeno com as guerras karib (Idem: 5-8), e considerar a prática como atitude de ataque e defesa arquitetada por tribos ou grupos minoritários demograficamente ou considerados incapazes de proceder a um ataque direto contra o inimigo mais belicoso e associado a forças externas ligadas, em muitos casos, à conquista e interesses europeus na dominação das terras da Guiana. “A noção funciona só no contexto das culturas indígenas e na área de contato intertribal” (Ibidem: 84). Portanto, o termo não se estende aos não-índios, ainda que estes tenham historicamente dominado e conquistado àqueles, através da força, do escravismo e da guerra.

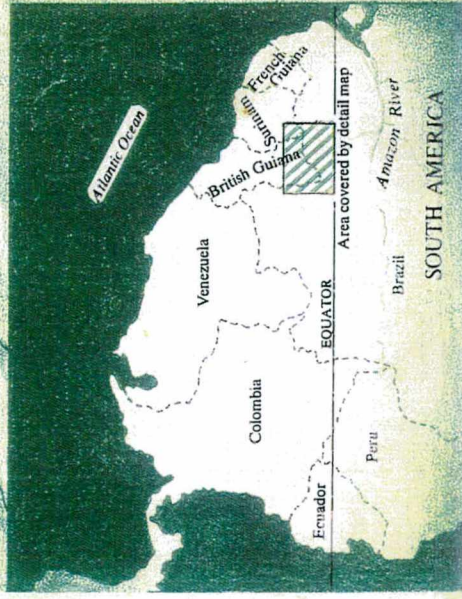
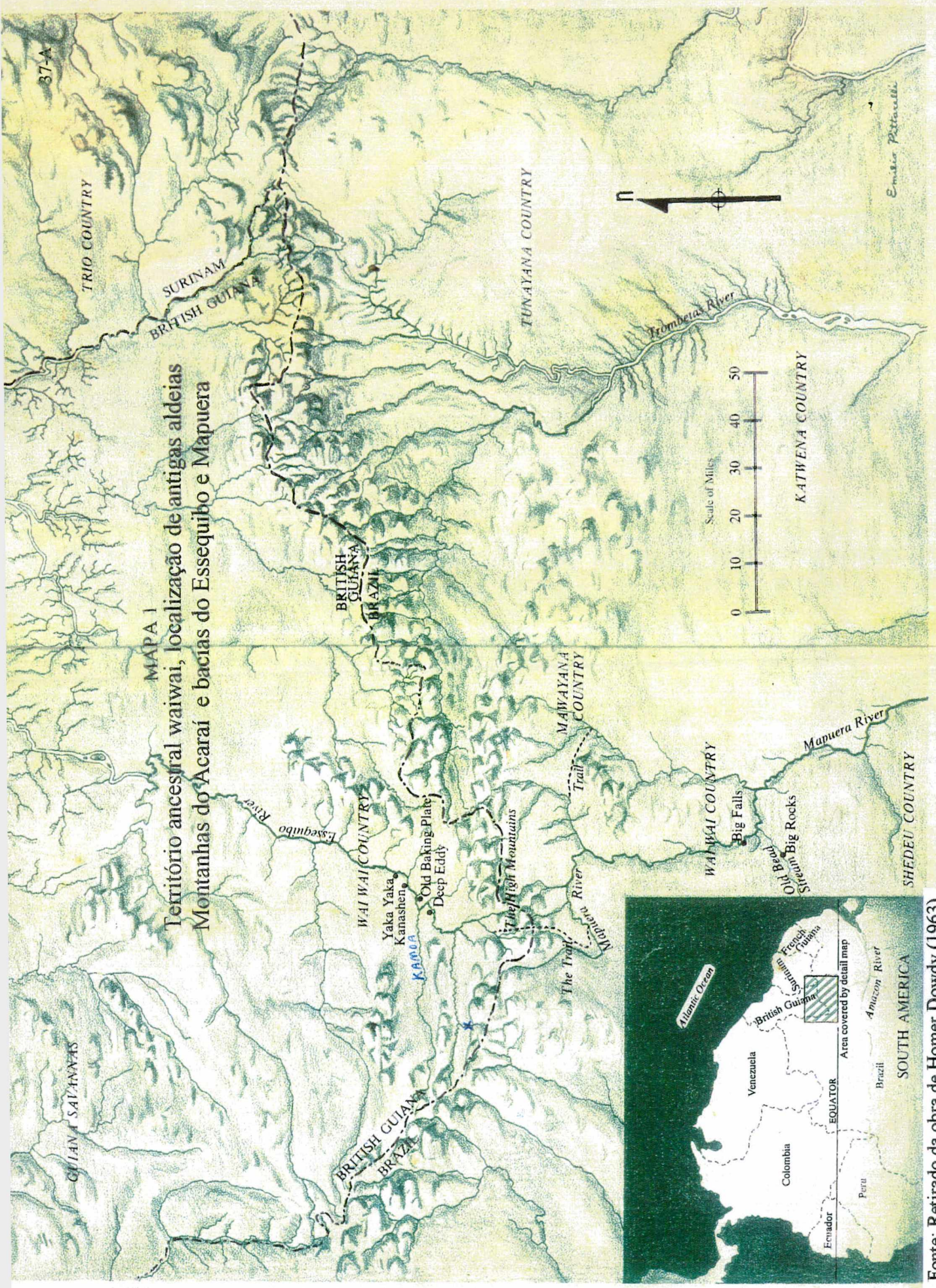
tipo físico parukoto, com os quais conviveram por longo tempo envolvidos numa intensa relação de casamentos, até o momento em que o grupo cresceu demograficamente e se dividiu; a língua se manteve e é o que garante a unidade ao grupo; cosmológica e culturalmente os waiwai conservam elementos dos grupos assimilados parukoto, tarumã e mawayana (Fock, op. cit.: 9). Vejamos a versão de Dowdy (1997: 251-2) a respeito do crescimento populacional em Canashen:

Os *uai-uais* e aqueles que se vincularam a tribo cresciam em número; de duzentos aumentaram para trezentos e finalmente trezentos e cinqüenta. *Achi* [termo que significa “grande irmã” na terminologia de parentesco waiwai, dirigido à enfermeira Florence Riedle, apud, 121] compilou um recenseamento. Nele havia cento e vinte e cinco crianças abaixo de doze anos. Destes, trinta e quatro nasceram em Ezequibo, a região visitada pelos missionários durante sua primeira visita à terra dos *uai-uais*. Cento e vinte e cinco crianças! Apenas poucos anos antes, o número era somente de cinco crianças no rio Ezequibo, ainda muito jovens para usar braçadeiras.

37-A

MAPA I

Território ancestral waiwai, localização de antigas aldeias Montanhas do Acarai e bacias do Essequibo e Mapuera



Fonte: Retirado da obra de Homer Dowdy (1963)

4 APRESENTAÇÃO DA ETNIA

A construção fragmentária da identidade waiwai e as implicabilidades complexas à noção de tribo

“A questão de saber ‘quem’ são exatamente os Waiwai é complicada, para os antropólogos tanto como para os próprios índios”. Esta afirmação de Howard (1993: 230) é no mínimo melancólica e dramática, mas infelizmente é procedente. É formulada com base em um contexto histórico e etnográfico verdadeiro, quando em vez descrito de maneira fantasiosa e equivocada, gerado da falsa idéia da existência de uma identidade waiwai não fragmentária. Notadamente, o desejo de “waiwaizar”¹ o outro, aquele reconhecido como “menos” waiwai, e o desejo de vivificar o espírito identitário em todo o grupo compósito, parece ser um estado permanente de busca entre essa gente, mesmo considerando ainda que ao serem interrogados com referência à sua etnicidade, alguns membros do grupo cheguem a ignorá-la (: 232), gerando no espectador uma situação aparentemente ou a princípio paradoxal, só compreensível se assimilada gradativamente, admitindo a característica da fragmentabilidade da etnohistória. É baseada nesse conjunto de informações e percepção que Howard (: 260-1) descreve como pensa a identidade waiwai:

Os rituais *Pawana* encenam uma dramatização rica e complexa das relações interétnicas e intertribais, com ressonâncias míticas e históricas (...). De um certo ponto de vista, pode-se considerar a estrutura social waiwai como um ‘exoesqueleto’ que exige relações com outros

¹ A exemplo de como “waiwaização” é grafado por Howard (1993: 237) para exprimir a função intrínseca ao ritual *pawana*, “waiwaizar” se me parece um ato cujo objeto final da ação é mesmo o de atingir um estado catártico. A condição psicossocial waiwai é claramente evidenciada como sendo de superioridade e concebida, entre eles, como aquela mais avançada ante seus vizinhos étnicos, na maioria das vezes tidos como brabos, ignorantes e cruéis. Porém, note-se bem, tal concepção não afasta ou ignora a presença do outro, mas o persegue no sentido de torná-lo socialmente como um waiwai. Que isto não seja entendido como um comportamento preconceituoso entre os waiwai, na acepção corrente do termo vernacular.

grupos para se manter de pé. De um ponto de vista mais abrangente, podemos ver a sociedade waiwai como um processo que está continuamente a se apropriar de forças externas, convertendo-as em formas capazes de regenerar seu próprio sistema. A identidade waiwai não se baseia na noção de uma “tribo” ou grupo substantivo, mas em uma categoria definida por critérios de comportamento e recursos compartilhados; ela é, assim, capaz de se expandir e de abranger outras pessoas ou elementos, através de uma reformulação mútua de suas características de inclusão e exclusão.

Em meu trabalho de campo senti certas dificuldades, para obtenção de uma resposta contundente no sentido de confirmação da identidade individual da pessoa waiwai. Embora sabendo de que esta ou aquela pessoa não era historicamente pertencente ao grupo local ou que sua origem também não era de qualquer grupo waiwai propriamente dito, mesmo assim, a resposta obtida ao interrogar sobre sua etnicidade e filiação grupal soava quase que invariavelmente que se tratava mesmo de um waiwai. Este exemplo tem ressonância no que diz Howard (1993: 231) e como explica claramente Almeida, citado em CEDI (1983: 225), os indivíduos de outras etnias respondem ou tendem sempre a responder, neste caso, identificando-se como pertencentes ao grupo local e majoritário. Atentando para esta perspectiva, a noção de tribo torna-se complicada ao comportar elementos de etnia, cosmologia e cultura como ícones estandardizados e suficientes à interpretação identitária. Valho-me mais uma vez da pesquisa de Howard para justificar minha arguição.

Com o despertar do interesse antropológico por temas como a ‘eticidade’, alguns especialistas nas terras baixas da América do Sul passaram a questionar a natureza ontológica da ‘tribo’ e a substituir esta noção por aquelas de ‘identidade’ grupal, tribal ou étnica. (...) Isto abre o caminho para uma consideração das ‘etno-etnologias’ das relações intertribais, visto que a ‘eticidade’ é uma construção simbólica que emerge na interface do contato com diferentes categorias de Outros (sic), no desenrolar de um processo histórico. Enquanto algo culturalmente construído, a identidade tribal (ou étnica) envolve outros domínios de categorias socialmente significativas. Enquanto categoria relacional, ela aciona várias facetas potenciais de contraste, homologia ou gradação frente a diferentes tipos de Outros (sic). Enquanto dialética, ela está sujeita a um processo contínuo de construção, acumulação histórica, renovação e transformação. Por fim, devemos abordar a identidade tribal não apenas como um componente das relações intertribais, mas no contexto mais amplo dos contatos interétnicos entre povos indígenas e não-indígenas. No caso dos Waiwai, as duas dimensões são inseparáveis, pois se interpenetram na construção da identidade (Howard, 1993: 232).

Ao considerar a abordagem de Howard, é nela que me sustentarei para categorizar e me reportar à noção de tribo ou de etnia waiwai. As aldeias waiwai são, então, o resultado de uma longa história de assimilação decorrente de diferentes situações, o que configurou para a atualidade os aldeamentos compósitos. Os povos mais envolvidos nesse processo de assimilação podem ser identificados como sendo os tarumã, parukoto, mawayana, hixkaryana, xereu, katuena, karafayana, tunayana, tiriyo e outros que também já possuíam experiências interétnicas como intercasamentos, por exemplo. O processo teve início no século passado e atingiu uma dinâmica de maior intensidade na metade deste século com a “frente missionária de atração”, estabelecida inicialmente no alto rio Essequibo, que fomentou a imigração em massa dos índios que habitavam as bacias hidrográficas do Trombetas e do Mapuera. A grande concentração de populações no alto Essequibo a partir dos anos cinquenta, facilitou um maior relacionamento entre os grupos culturalmente distintos, mas no geral muito próximos lingüisticamente, pois com exceção feita aos mawayana e wapixana, todos os grupos expressam-se em línguas inteligíveis entre si, pertencentes ao complexo parukoto-tarumã, da família karib setentrional (id. Ibid. : 233; CEDI, 1983: 225-6; Caixeta de Queiroz, 1996: 221).

O domínio de um grupo sobre o outro provém de condições relacionais durante o processo de interações entre ambos, ou mais grupos envolvidos em situação de assimilação. A manutenção de uma paridade relativa esteava-se em potenciais de forças identificadas como aquelas de fissão e aquelas de oposição, podendo ser traduzidas como manifestações culturais próximas; e as diferenciadoras seriam as “estranhas” mais contundentes, respectivamente. A superposição de um grupo em relação a outro, no caso da fissão interétnica, pode ser atribuída a conseqüências históricas particulares, onde notadamente a

introdução de populações não-indígenas no continente é um fator marcante para estas particularidades. “Assim, por exemplo, os waiwai haviam em 1925 completado o processo de absorção, por intercasamento, dos remanescentes tarumã do Essequibo, que tinham sido dizimados por doenças contraídas em seus encontros com os wapixana, que por sua vez haviam-nas recebido de não-índios, com quem tinham contato mais freqüente (Howard: 233; Queiroz: 222). Um exemplo de fatores externos que beneficiam um grupo em detrimento ao outro, ou a ambos ao mesmo tempo, durante o processo ou estado mais recrudescido da fricção interétnica² (o que não significa necessariamente a extinção do grupo assimilado), para a questão waiwai, pode ter sido a chegada dos missionários da UFM - *Unevangelized Fields Mission* (Missão aos Campos não Evangelizados) em 1949, entre os waiwai da Guiana. Este contato representou acesso facilitado aos bens de troca, medicamentos e terapias ocidentais, novos conhecimentos como a escrita e a doutrina cristã como fonte de saber e poder espiritual. Este conjunto de neoconhecimentos e o abandono progressivo de sua etnociência fez dos waiwai um grupo de ascendência hegemônica diante de seus vizinhos. “Desapareceram as forças que limitavam o poder de cada grupo no sistema [sistema ou rede regional de comércio e troca] e os Waiwai atingiram a eminência regional. A assimilação de outros grupos se acelerou, e as aldeias compósitas se expandiram rapidamente” , escreve Howard (op. cit.: 234). Os waiwai valem-se, também, de uma característica cultural própria – a tradição que têm na secular e, ainda corrente, participação na vasta rede regional de trocas na região das Guianas, historicamente configurada como uma prática transterritorial, cujo desdobramento pode ser tido como uma atitude típica de contatar e assimilar tribos vizinhas (id. : 229; S. Dreyfus, 1993: 19-41).

² “(...) o contato interétnico se dá entre ‘grupos relacionados entre si em termos de domínio e submissão’ (...) a teoria da fricção interétnica não pressupõe a condição de índio como passageira” (Oliveira Filho, 1988: 45-6).

Um grupo local, aldeia ou comunidade waiwai é constituído de grupos domésticos diversos e que se superpõem em razão direta de seu “estágio de waiwaização”. Assim a identidade waiwai não é uniforme, ela é desnivelada, podendo exprimir-se como estritamente associada ao grupo de origem (considere-se o aspecto interétnico) ou residencial. Aqueles membros a quem se poderia chamar de fictícios, na verdade estes se encontram em meio a uma processualidade de aproximação social, sofrem a ação socializante. Como a solidariedade e a reciprocidade são categorias ressaltadas por possuírem amplitude dentro da compreensão das relações intertribais nas Guianas, elas podem preconizar a identidade dos envolvidos num espectro mais relaxado. A existência da identidade virtual waiwai também pode ser descrita como mais uma possibilidade identitária para aqueles que transportam em sua história de vida fatores que revelam, por exemplo, o núcleo no qual se viveu na infância (adolescência), o tempo de residência em uma aldeia compósita, o domínio da língua, a ancestralidade e uma agregação homológica.³ A questão envolve uma certa contextualidade. O que aparenta ser aqui aleatório, frouxo, ausente de estrutura ou amorfo é, segundo Howard, um equívoco de percepção. Os argumentos que subjazem ao discurso de identidade são deveras ordenados e complexos, o que exige profundidade de conhecimento das categorias culturais e da teia sócio-política da aldeia (: 237).

Embora a unidade lingüística e social represente os waiwai, é a aldeia a maior entidade política e econômica do grupo (cf. Meggers, 1977: 114). A casa (*settlement pattern*) tende a manter os padrões costumeiramente relatados e que se aplicam às sociedades indígenas dispersas na área cultural das Guianas e do noroeste amazônico, observando

³ “Assim, quando os recém-contatados Karafawiyana, antigos inimigos dos Waiwai, viram sua identidade ser estigmatizada, aprenderam rapidamente a política de identidade tribal prevalecente na aldeia (entre Waiwai, Xerew, Parukwoto, etc.), e traduziram sua própria segmentação local nos termos do novo sistema. Eles assumiram estas ‘novas’ identidades, insistindo que eram os ‘parentes perdidos’ daqueles cujo etnônimo passaram a partilhar, assumindo também todas as obrigações de parentesco vinculadas a isto” (Howard, op. cit. : 262-3n 9).

algumas tipicidades diferenciais assumidas em razão ao meio ecológico no qual ela está inserida (savana ou floresta) (cf. Rivière, 1984: 15, 19-21, 25).

Então, os waiwai são índios de filiação lingüística karib, do complexo parukoto-tarumã, que deu origem a uma série de outras “línguas” todas compreensíveis entre si, faladas pelos grupos distribuídos na mesma zona geográfica ocupada pelos waiwai. A língua waiwai tornou-se dominante na região por razões históricas; entre elas, a opção feita pelos missionários na Guiana que a utilizaram para atrair praticamente todos os grupos contatados dispersos ao longo dos rios Mapuera e Nhamundá (CEDI, 1983: 226). O padrão de ocupação de território pelos waiwai possuía como base a dispersão espacial de pequenos núcleos de residentes com grande poder de mobilidade. Tradicionalmente viviam em aldeias pouco extensas. Os antigos costumavam manter um grupo local aldeado cuja população não ultrapassava a marca de 50 pessoas. A autonomia do grupo residente é refletida na sua própria capacidade de manter a estrutura e a funcionalidade das atividades públicas e privadas, onde a aldeia representa a abrangência política limitada do grupo (cf. Caixeta de Queiroz, 1996: 221). Assim, os grupos locais são a unidade de referência. Fatores econômicos majoritariamente expressados pela agricultura de coivara, executada por meio da cooperação e da reciprocidade das famílias residentes são considerados pela literatura como uma das causas potenciais à contenção demográfica dos grupos locais, nesse sentido (cf. CEDI: 240), outros fatores de origem endógena e exógena também devem ser considerados, em particular, as práticas de infanticídio e os surtos epidêmicos periódicos. A multiplicação das pequenas aldeias waiwai se processa a partir do surgimento de conflitos internos que obrigam facções opostas, geralmente constituídas por famílias extensas, a estabelecerem um outro grupo local sob nova liderança. Tempos atrás, o ciclo regular de mudança ou abandono das aldeias obedecia a uma temporalidade que oscilava entre quatro e cinco anos, determinado pela

rotatividade da agricultura e da conseqüente exaustão e lixiviação das terras ocupadas pela horticultura. Outras motivações mais comuns eram o escasseamento de recursos naturais disponíveis no entorno da aldeia, surtos de doenças, mortes da liderança do grupo residente, do xamã, ou da mulher de um deles. Em tais circunstâncias a aldeia era abandonada e queimada (cf. Meggers, 1977: 108).

Os chamados waiwai-parukoto [os meridionais, aqueles descritos como habitantes ao sul da serra Acaraí e cabeceiras do Mapuera, e parukoto procedentes do médio Mapuera (CEDI: 232)] administravam como padrão ideal de residência a matrilocidade, ainda que esta opção não fosse duradoura na maioria dos casos em razão a outras variantes. A atividade de horticultura é trabalho de domínio feminino, com exceção das práticas de derrubada, limpeza e queimada da floresta sobre o terreno que se destina à agricultura. Caça e pesca são atividades dominadas pelos homens. A família nuclear representa a unidade econômica essencial. O conjunto das famílias nucleares gera o grupo local. Os grupos domésticos (*household*) com função econômica são identificados através da terminologia *eta. Epeka* (grupos de irmãos), tem o mesmo significado de *siblings*, que é outra terminologia usada para designar irmãos por laços de consangüinidade e que se relacionam mutuamente dentro da aldeia ou, como descreve Meggers, “(...) famílias aparentadas pela linha materna (por exemplo, a mulher, suas filhas casadas e respectivas famílias; ou diversas irmãs e seus maridos, filhos e parentes matrilineares)” (1977: 114).

A aldeia compósita e de grupos domésticos

Conceitual e formalmente a casa tradicional waiwai é extremamente independente. Trata-se de uma estrutura, de um *settlement* comunitário resistente a qualquer indicador categórico que a caracterize como relacionada a uma política de autoridade pan-tribal. Cada

settlement é uma unidade autônoma que tem como autoridades máximas o *kayaritomo* (chefe) e o *yaskomo* (xamã). A autonomia da aldeia é reforçada pela crença ideológica, socialização, e sua relação eco-social. Com certeza, virtualmente todo o sistema waiwai reconhecido como produto da atividade mental, reconhece distinções entre a comunidade e o mundo que a cerca, produto das relações intergrupais, interétnicas ou de contato. A noção de aldeia original waiwai arrasta consigo a noção de *casa*, no sentido em que a sua existência ultrapassa o sentido ordinário de abrigo e proteção da família. “*Houses are much more than physical structures (...) houses are dynamic entities which are often thought to be born, mature, grow old and die*” (Rivière, 1985: apresentação). A casa, portanto, possui um contexto sócio-antropológico subjacente à sua construção e uso. Além do aspecto socializante que, no seu interior, deve prevalecer, a sua disposição estrutural objetiva harmonizar e demonstrar diversas características relacionais com os níveis abrangentes da constelação hierárquica cosmológica (cf. Howard, op. cit.: 254). Isto é, de certa forma, uma expressão da compreensão do cosmos, ainda que não corresponda à descrição totalizante deste como acontece no caso da *atta yekuana*, entendida como uma réplica do cosmos (cf. Guss, op. cit.: 21). A estrutura arquitetônica e funcional da aldeia parece homogeneizar ainda mais o modelo e simetria da organização familiar. Uma aldeia tradicional waiwai comporta dois espaços distintos que correspondem aos ambientes público e o privado. O modelo de habitação que abrigava o grupo local na forma de residência chama-se *mîimo* e corresponde também ao espaço privado. Trata-se de habitação única comunal, construída obedecendo a uma simetria circular que se projeta para o alto em forma cônica, sustentada ao centro por um mastro fincado verticalmente e que pode atingir 17m de comprimento (cf. Howard, op. cit.: 254). O diâmetro pode variar entre 11 e 20m. A parede circular vertical pode ter uma altura equivalente a 1,5m. Ela era feita de estacas ou paxiúba de palmeiras, em algumas construções

as paredes laterais podem ser uma extensão do material utilizado na cobertura. A cobertura geralmente é feita com palhas de ubim.⁴ Duas portas constituem-se nas únicas aberturas da casa. Ambas localizadas em direções opostas, geralmente no sentido leste-oeste, para aproveitamento da luz natural. O tamanho da *mîmo* figurava proporcional ao número de seus ocupantes. O interior da casa comunal era demarcado simbolicamente, sem que houvesse uma estrutura física para separar as famílias nucleares que nela habitavam. Cada família teria sua área funcional definida. O espaço interno ocupado pelo *kayaritomo* corresponde à seção privilegiada, equidistante às portas de passagem, ainda que a distribuição fosse opcional. A família nuclear dispunha suas redes de modo a formar um triângulo, balizado por postes internos de sustentação secundária da estrutura aérea da casa e às paredes circulares desta. O fogo familiar deveria situar-se na parte interior do triângulo, formado pelas redes estendidas de cada família. A rede do chefe da família era atada alguns centímetros sobre a rede da mulher, encarregada de manter o fogo aceso durante a noite para aquecer a família. As crianças dormiam na mesma rede que os pais, de acordo com o sexo. Após os oito anos de idade recebiam suas próprias redes. Um consangüíneo pode completar a unidade familiar.

Dispostos e acompanhando a simetria das paredes laterais da *mîmo* por trás das redes, erguiam-se jiraus que acomodavam os cães de cada família. Artefatos como cestas, cabaças, ornamentos, instrumentos musicais, e demais objetos vinculados ao uso masculino permaneciam amparados na parede ou nas vigas secundárias da casa, sob o espaço privado da família. Objetos e utensílios manipulados pelas mulheres acondicionavam-se em torno do fogão, ou sobre uma prateleira improvisada e sobre as vigas de sustentação. Armas de caça como flechas, arcos, taquaras eram acomodados entre as palhas da cobertura, sempre obedecendo o espaço da unidade familiar. O centro da *mîmo* era ocupado por uma fogueira comum.

⁴ Palmeira da família das palmáceas pertencentes ao gênero *Bactris*, *Calyptrogyne* e *Geonoma*.

Estrategicamente, a localização preferencial para a edificação da casa comunal se dava nas proximidades de rios ou igarapés perenes, via de regra, que permitem conduzir com facilidade os membros do grupo até as drenagens maiores (rios). A praça principal, na qual está centralizada a aldeia, possui um certo número de picadas que permite rápido acesso à floresta, às roças, à margem do rio e a outras veredas exploradas regularmente nos processos de movimentação do grupo, ou quando utilizadas por visitantes. O espaço público formal era representado pela *umana*. Construída com a finalidade principal de abrigar a execução de trabalhos diversos produzidos pelos homens do grupo local, também tem a função de abrigar hóspedes e a execução de festas e rituais. A *umana* é um espaço público masculino. Para o trabalho feminino de preparo de derivados de mandioca e outros afazeres relacionados ao gênero, existem abrigos menores distribuídos ao longo da praça central da aldeia, em número reduzido. Pequenos abrigos improvisados nas proximidades da casa comunal são utilizados para a realização da maioria das tarefas diárias que envolvam desde o fabrico de artefatos a queima de vasos e panelas cerâmicas. Animais abatidos, depenar de pássaros e outras atividades também são regularmente executadas aí. Os pequenos jiraus levantados ao redor da *mîimo* são utilizados para a secagem de beiju, carne de animais e outros gêneros que necessitem de secagem à luz solar. (Meggers, 1977: 109-10; Fock, 1963: 195-6; FUNAI, 1978: 48-50; CEDI, 1983: 230-1; Caixeta de Queiroz, 1996: 221).

Embora a vida na casa comunal evocasse uma situação de permanente e contínua relação de proximidade física entre os *epeka*, o waiwai confere valor e importância à independência no seu cotidiano. Deste modo, o tamanho e a proporção demográfica do *settlement* é algo que faz com que os residentes optem por um mecanismo instituído culturalmente que obriga a reprodução necessária das aldeias, o que aconteceu até o momento em que ocorreu a “febre” da migração para a Guiana nos anos cinquenta, e o surgimento das

grandes aldeias compósitas e o abandono da casa comunal. Na casa comunal as obrigações recíprocas decorrentes das relações de parentesco, inibem ou cerceiam a liberdade individual na proporção em que a aldeia aumenta sua população. Inerente ao tamanho atingido pela aldeia, quando superior à média tradicional, também é igual a sujeição de conflitos e desavenças domésticas, incluindo aí a feitiçaria e a vingança na sua forma mais perigosa e temida, o *parawa*. Portanto, ao contrário de muitos outros grupos, por exemplo, os makuxi e os wapixana, para os waiwai quanto maior a população de um *settlement*, menos segura a pessoa se sente na sua individualidade e na sua privacidade. Talvez isto aconteça porque os waiwai não têm tradição em guerrear ou de se exporem a conflitos contra outros povos ou entre eles mesmos. As aldeias waiwai tradicionais conservavam-se pequenas e geograficamente distantes umas das outras, muito provavelmente em razão desta série de fatores (cf. Meggers: 115).

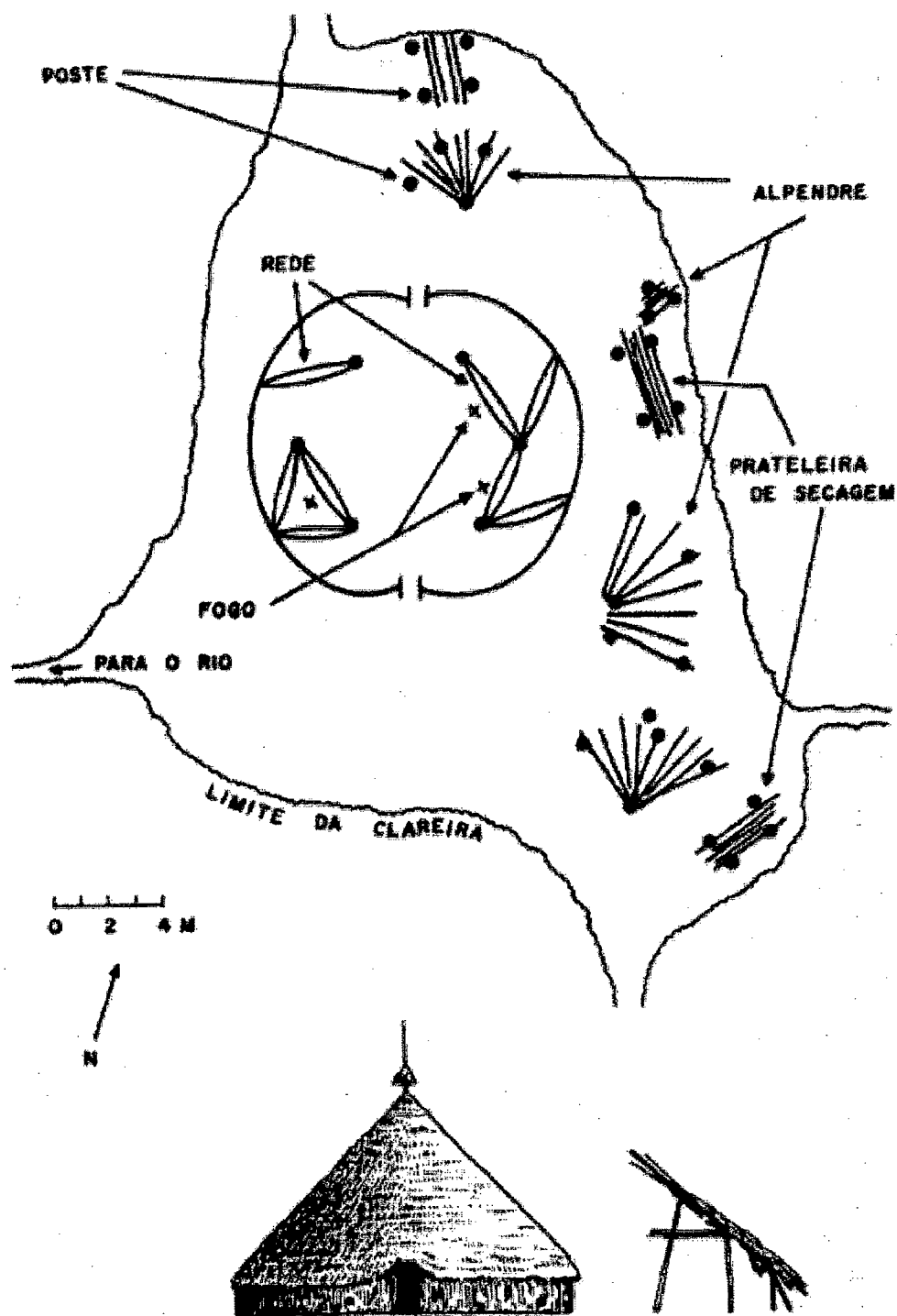


Fig. 1. Área útil e praça central de uma aldeia tradicional waiwai. Croqui e estrutura externa da *mũmo* (comunal house), ocupada pelo *eta*, composto por grupos de *epeka*. O croqui permite visualizar a disposição das redes no interior da *mũmo*, ilustra o espaço doméstico privado ocupado pela família nuclear. Atualmente é a *umana* que substitui a casa comunal, e possui a finalidade de abrigar reuniões comunitárias e encontros festivos. Figura compilada de B. Meggers (1977).

A importância da relação de parentesco waiwai: um breve comentário

Para os waiwai-parukoto a residência matrilocal é o modelo ideal estabelecido para os padrões da organização social, econômico, político e de socialização da aldeia. Mas esta tendência, a rigor, só é verificada durante o primeiro ano do matrimônio. Trata-se de um período no qual o homem recém-casado submete-se compulsoriamente à dependência do sogro e dos cunhados. Via de regra estandardizado culturalmente, numa sociedade onde os grupos locais raramente ultrapassavam a sete dezenas de pessoas, e a subsistência pode ser conseguida e mantida com certa estabilidade em razão da disponibilidade e da oferta potenciais representadas pela floresta, a durabilidade e extensão da matrilocalidade torna-se complexa à medida em que o *settlement* se expande demograficamente. Obrigações e serviços devidos ao sogro e aos irmãos da esposa comprometem, de certa forma, o crescimento do casal, motivo suficiente para dissensões e conflitos domésticos. O casamento que une primos cruzados é o preferencial na sociedade waiwai. Segundo Fock (1963: 202-3), para a época, havia uma tendência para a manutenção da matrilinearidade, principalmente nos casos envolvendo uniões intertribais.⁵

O sistema de parentesco waiwai me parece poder ser classificado como do tipo fusão bifurcada, onde certos parentes lineares são identificados com algumas categorias de parentes colaterais. No sistema de parentesco waiwai esse fenômeno é bastante corrente. O irmão do pai é por vez identificado como pai (*apa*). A irmã da mãe pode ser identificada como mãe (*yeme*). Os primos paralelos são identificados como pertencentes a um grupo de irmãos

⁵ Segundo CEDI (1983: 240), o sistema classificatório atual utilizado pela MICEB (Missão Cristã Evangélica do Brasil) e pela FUNAI para efeito de identificação dos indivíduos da aldeia Mapuera, que classifica o descendente como pertencente à ascendência masculina, permite levantar dúvidas, porque talvez aí seja utilizado

(*epeka*). Isto faz distinguir o tio paterno do tio materno⁶ e a tia materna da tia paterna e suas respectivas importâncias dentro do sistema sócio-econômico do grupo.

Entre os waiwai antigos o não cumprimento de uma regra ou o deslize que caracteriza uma infração no sistema era geralmente discutido através de conversa formal sob o ritual cantado do *oho*. O *oho-kari* é uma instituição virtual do discurso, através da qual discussões importantes que anunciam acontecimentos, conflitos, etc., entre membros do *settlement*, de outras aldeias do grupo, ou de outras etnias (que comungam do modelo), se utilizam para resolver problemas que exigem sentenças, ou para estabelecer comunicação, por meio de um arauto, entre lideranças de aldeias distintas, principalmente os convites para festa. Recorre-se ao *oho* por ocasião do acerto de casamento, bem como para negar uma acusação de feitiçaria (Meggers, op. cit.: 115). A institucionalidade da ação se manifesta na ritualização dos envolvidos, que utilizam-se de dois banquinhos (*rere*), um em oposição ao outro; em gestos de respeito e deferência, onde ambos passam a conversar obedecendo a regra básica que consiste no princípio de saber falar e saber ouvir. Um dos dois fala, expõe a comunicação ou a sentença em orações e frases curtas e rápidas, enquanto o outro se mantém passivo, apenas ouve e responde sim (*oho*); depois o primeiro falante passa à condição de ouvinte e responde igualmente “sim” para as sentenças ou comunicações que ouve. O *oho*

o critério da sociedade envolvente para efeito de nomeação que privilegia o lado paterno. Ver também (: 229, op. cit.).

⁶ Este aspecto pode ser melhor clarificado no parentesco waiwai com uma ilustração retirada do livro de Dowdy e que envolve a pessoa de *Ewka* após se tornar órfão de pai e mãe. “Mapari, irmão de sangue da mãe de Eucá (...) Mapari deu a entender que sua viagem, explicou, era em primeiro lugar para reclamar um direito [grifo meu] – Eu vim para reivindicar o filho da minha finada irmã” (Dowdy, 1997: 52). Também revela a tendência à avunculocalidade, além de reforçar a matrilinearidade como base da descendência na organização de parentesco, em oposição aos enfoques que caracterizam os waiwai e seus vizinhos como grupos patrilineares. Suspeita-se que esta classificação tenha origem nas interferências culturais introduzidas pelos missionários ao estabelecer a linhagem masculina para identificar as crianças nascidas de uniões interétnicas (cf. CEDI, 1983: 229, 240). Entretanto, há relatos que contrariam tais conclusões, coincidindo com a abordagem explicitada pelos missionários, por exemplo, esta citação de Meggers: “Devido à escassez de mulheres Waiwai, os homens foram levados a desposar mulheres de outras tribos; os filhos de tais casamentos eram considerados Waiwai” (1977: 116).

convencional costuma durar duas horas, entretanto, Fock relata um que durou vinte e seis horas (Fock: 216-30).

Utilizando-se desta instituição, o waiwai que se sente ofendido ou negligenciado numa relação envolvendo parentesco pode solicitar ao causador do aborrecimento que este se inicie no diálogo formal do *oho*. A negação ou a evitação do confronto verbal institucionalizado pode resultar em vingança através da feitiçaria do *parawa*. O “diálogo ritual”, como diz Meggers (:115), funciona como um mecanismo de resolução de problemas e contendas entre duas pessoas sem que seja necessário o envolvimento de arbítrio de uma terceira pessoa, ou disseminação do conflito entre os demais habitantes do grupo local.

O casamento entre os waiwai possuía, como motivação primária, o caráter econômico (Fock, 1963: 133). Neste sentido são agrupados os principais interesses e conveniências constitutivos do ato em si: a) a necessidade de uma pessoa do sexo feminino que execute as tarefas doméstica; b) a reprodução e c) a atração por uma mulher. O motivo econômico pode ser igualmente aplicado à mulher que sem um marido permanece impossibilitada de construir uma casa. O acesso sexual apenas, não garante esta situação, tão pouco se presta a permitir a acumulação de riqueza e *status*, principalmente para o homem. O ritual que consagrava o waiwai como apto a tomar uma jovem de seios crescentes da aldeia como esposa potencial era relativamente simples, porém, envolvia a realização de uma prova dolorida. Entre os 13 e os 14 anos de idade, o jovem waiwai teria suas pernas envolvidas com faixas que possuem aberturas interiores nas quais formigas tucandeiras eram aprisionadas e passavam a picar furiosa e impiedosamente o iniciado. Ele deveria resistir o quanto lhe fosse possível suportar as terríveis picadas das formigas aprisionadas, de modo que seus ferrões ficavam estrategicamente direcionados contra o corpo de seu enclausurador. Era um ritual realizado no espaço público da aldeia. A fase seguinte, a que identificaria simbolicamente a

condição de adulto, que lhe permitiria ter acesso sexual a jovens tidas como esposas potenciais, era assinalada pela colocação de cordões contendo miçangas, que envolvem os bíceps do jovem, e a perfuração do septo nasal, para introdução de uma pena. Este conjunto ritual era a confirmação do *status* de adulto. O ritual também sanciona a participação independente do jovem nos festivais (Dowdy, 1997: 29-32; Meggers, 1977: 116).

A idade considerada apropriada ao casamento para a mulher é indicada após a primeira menstruação e o conseqüente ritual de iniciação, que consiste na reclusão e dieta a base de beiju e água. Após o período de reclusão a jovem mulher waiwai recebe pulseiras que são utilizadas nos braços, simbolizando o início da idade que permite o acesso sexual aos seus futuros esposos potenciais (: 116). Tradicionalmente o arranjo do casamento pressupunha um diálogo no estilo *oho* envolvendo os pais do casal interessado. A família da noiva recebia um arco (*krapa*) ou uma rede (*kuyuwa*) como agrado simbólico. A consumação do ato decorria de uma ação e gesto simples que consistia em o pretendente amarrar a rede dele sobre a da mulher em questão. Não existia cerimonial ou demais formalidades. Nos dias atuais as formalidades do casamento dispensa o procedimento acima descrito, como veremos mais à frente. A forma dominante de casamento entre os waiwai é monogâmica. Em tempos remotos o adultério seria punido com a pena capital. Mesmo numa sociedade onde historicamente a população feminina tem sido descrita como desproporcional ao contingente masculino, entre os waiwai a instituição da poliginia era verificada, inclusive na forma sororal. A poliandria é registrada como menos corrente (Fock: 133-4; Meggers: 116). A esterilidade feminina não é razão para provocar separação entre casais. Entretanto, se a mulher não for suficientemente hábil no preparo do beiju (*cuure*), da bebida (*kuukwa*) e da alimentação familiar a dissolução da união estável entre os cônjuges poderia ocorrer. Nos demais casos os casais costumam ser bastante toleráveis. O casamento é, portanto, uma instituição social com muitos fatores de

tensão, principalmente porque o padrão de casamento baseado no parentesco permite a interferência da opinião pública condenatória quando ele tende a ser quebrado dentro do regime prescritivo. A opinião pública é baseada na tradição e na força social do mito, particularmente no mito criador das relações conjugais e dos waiwai, *Mawari*⁷ (cf. Fock: 36, 47-8, 72), que estabelece a monogamia como regra a ser obedecida pelo grupo (: 138-9; Dowdy: 90).

A nomenclatura de parentesco waiwai é fortemente influenciada pela mitologia. Por exemplo, algumas categorias de parentes estão associadas aos mitos de *Mawari* e *Shodewika*. Uma delas é *wayammu*. Trata-se de um termo que é derivado de *wayam* (jaboti - ser de múltiplas conotações sexuais) e sintetiza alguém a quem ego⁸ tem acesso sexual ou de quem é marido lícito. *Wayammu* se aplica aos primos cruzados de sexo oposto patrilinear e matrilinear (Mentore, 1987: 519-20). O casamento entre primos cruzados também tem sua fundamentação no contexto mítico *Mawari*. A conotação que resguarda a condição monogâmica entre os casais waiwai é uma referência à condenação à atitude procedida da coabitação que gerou o ser criador (Fock, 1963: 47), do que resultou no surgimento de *Mawari*. A expressão “jabuti de alguém” significa uma pessoa acessível sexualmente em relação ao falante. No parentesco waiwai a nomenclatura determina as categorias de parentes com as quais potencialmente ego tem acesso sexual, bem como as que constituem-se em oposição ou incesto. Segundo a história mítica, os waiwai foram gerados a partir da relação entre *Mawari* e uma mulher *okoimo yenna* (povo anaconda ou da sucuri)⁹, capturada na forma antropomorfizada de peixe. *Mawari* nunca efetuou pagamento por isto àquele povo e sua

⁷ *Mawari*, embora seja dado como o criador e progenitor da humanidade, em especial dos waiwai, ele não é anterior a muitos *kakenau-kworokjam* e a algumas “tribos” animais (*yenna*) como os *okoimo-yenna* e *kamara-yenna*, por exemplo (Fock: 35).

⁸ Para aqueles não familiarizados com os termos utilizados na linguagem do parentesco, ego significa a pessoa que é tomada pelo entrevistador, serve de referência à construção dos esquemas de parentesco, por exemplo.

⁹ Tais detalhes estão explicitados no capítulo que concerne à cosmologia, tópico reservado a alguns aspectos da mitologia waiwai.

dívida social se estende sobre os jovens maridos que estão implicitamente condenados a pagar em serviços, em caça, ou na roça do sogro quando casam-se e, conseqüentemente, esta seria a razão cultural e tradicional da matrilocidade, acentuada no mito *Shodewika* que narra a firmeza de caráter da relação conjugal, associada a um festival dançante onde o jovem convidado tem a oportunidade de encontrar uma noiva e estabelecer um casamento com ela no seu grupo local (princípio mítico da matrilocidade). Estas características do parentesco evocam um período em que os vizinhos dos waiwai eram “tribos” animais.¹⁰ *“Only those animal people at the Shodewika marry local women are rewarded with human dignity (...) thus contains a moral evaluation of the correct conduct at a Shodewika festival: that the unmarried male guests discover suitable spouses amongst the unmarried local women* (Fock: 74). Os mitos waiwai, em geral, são suficientemente ricos em temas que alinhavam e costumam as características básicas da sociabilidade desenvolvida e presente entre os waiwai. Esses mitos permitem classificar os waiwai como pessoas surgidas de relações que têm na sua subjacência efeitos morais e de dignidade. Tais aspectos míticos concorreram para que os waiwai se tornassem superiores moral e humanamente, ante a curiosidade de seus vizinhos étnicos. A nomenclatura de parentesco do grupo é impregnada de termos que se relacionam ao mítico povo anaconda (*okoymo yenna*), muitos dos quais em desuso (Fock: 51). A função social do mito *Shodewika* aparece no contexto do casamento e da monogamia por ser um mito estritamente relacionado com a moral, o respeito e a dignidade. Os festivais que invocam o mito têm como objetivo reunir jovens de distintas aldeias que participam de uma

¹⁰ As referências míticas para os waiwai são impregnadas de populações antropomórficas ou “tribos” animais (*taritari-yenna, marati-yenna, okoimo-yenna, kamara-yenna, kurum-yenna*, etc., habitando cosmos próprios ou coabitando populações de humanos). Por isto o cosmo é povoado pelos *kakenau-kworokjam, yenna, yin*, espíritos que tanto podem ser de pessoas como de animais. O termo *yenna* também se aplica para substantivar os vizinhos reais waiwai (*mawayana, hixkaryana, karafawyana*, entre outros). Estas populações são igualmente identificadas como povo deste ou daquele animal, por exemplo: *mawayana* é o “povo da rã”; *hixkaryana* é “o povo do veado campeiro”; *karafawyana* é o “povo do jacu” (cf. Fock, 1963: 24, 35, 101; Howard, 1993: 244-5). O termo *yin* expressa o mais alto grau de categorias do sobrenatural na cosmologia waiwai, portanto, superior ao *yenna* (Fock: 26).

dança envolvente, cuja atmosfera excita a sexualidade. Parece que socialmente expõe categorias de idades e *status* em aproximação, o que desestimularia as relações poligâmicas (Fock: 47, 56, 74-5, 133-9; Howard: 247).

As formas tradicionais de tratamento envolvendo membros do grupo local obedecem a uma classificação que tem na faixa etária a sua referência. São ao todo três categorias de classes de idade, havendo termos que se aplicam na condição de tratamento e deferência. Para as crianças de ambos os sexos o termo utilizado até que atinjam a puberdade é *rikomo*. Seria a primeira grade de idades. *Okopicho* e *okopurwa* são termos empregados para meninas antes e depois da puberdade, respectivamente. *Emasî* também caracteriza a idade jovem de uma mulher, entre a iniciação e o nascimento do primeiro filho, porém o termo usual é *emato*. Do nascimento do primeiro rebento até o período entre 40 e 50 anos, a terminologia aplicada é *ewshanyon*, etimologicamente é composto pelo sufixo *yon* (mãe) e *ewshan* (criança). Socialmente é tido como o período de maior independência e repercute como o tempo economicamente produtivo da mulher. Para as mulheres idosas aplicam-se os termos *yeme* e *caaca*, sendo este último o mais usual e que equivale a avó.

Jovens do sexo masculino mantém-se durante o período que representa o início da maturidade até o casamento atendendo pela categoria de *karipamxan*. Ao contrair matrimônio passa a ser chamado de *etutekasha* e pertence a uma classe de idade masculina dita *pîî*. Esta classe se estende a todo homem em idade produtiva e que efetivamente tem responsabilidades para com o *settlement*. Corresponde ao período de maior produtividade do homem waiwai, incluindo as tarefas de caçar, pescar, trabalhar na roça, etc. Aos homens idosos, após os 45 anos, o termo usual é *apa*. Com o avançar da idade, e classificado já como ancião, passa a ser chamado de *pooco* ou *poritomo* (cf. Fock: 160-1, 244-5; Meggers: 116; Mentore: 515).

A base do *eta* (grupo local) entre os waiwai antigos é subjacente à consecução de casamentos. Segundo Fock (:202-3), os waiwai praticavam diversas formas de casamentos, ainda que o casamento ideal seja aquele realizado entre primos cruzados. Esta determinação é explicitada pelos termos classificatórios do parentesco. Seguindo a ordem de ocorrências, os casamentos acontecem na seguinte proporcionalidade, quanto a sua natureza: 1) entre primos cruzados; 2) casamento avuncular (com a filha da irmã); 3) poliginia em geral; 4) poliginia sororal (resultante natural da combinação da poligamia e casamento entre primos cruzados); 5) monogamia sororal (resulta da morte da esposa); 6) poliginia por casamento com a esposa e filha (de um casamento anterior) dela; 7) poliandria em geral; 8) poliandria levirática; 9) monogamia levirática (morte do marido); 10) poliandria com um homem e seus filhos (um caso observado por Fock)¹¹.

Uma das conclusões a que chega Mentore sobre o parentesco waiwai, é aquela que se demonstra pela preferência de ego por uma esposa que deve ser, antes de tudo, aceita culturalmente. Sob este ponto de vista, num *settlement* nem toda mulher poderia pertencer à categoria de esposa potencial para ego. Deste modo, nem toda escassez de mulheres entre os waiwai, tradicionalmente anunciada pela etnografia, está associada à baixa população do sexo feminino nas aldeias do grupo, mas se deve, também, a estrutura social de parentesco que gera uma noção de escassez criada no *settlement* pela prescrição (Mentore, 1987: 520).

Na experiência social waiwai, as relações de parentesco e a população são entidades limitadas e bem definidas, assim, por exemplo, o waiwai solteiro procura na sua própria comunidade uma esposa que corresponda à classificação prescritiva que a identifique como sua legítima *wayammu*. Em primeira instância uma potencial esposa seria encontrada em um *household* específico. Em último caso, é comum haver manipulação dentro da classificação

¹¹ Estas múltiplas formas de casamento ocorrem num período anterior ao que caracteriza os “waiwai contemporâneos”, influenciados pelos missionários.

do sistema de parentesco waiwai para tornar viável o casamento de ego com uma mulher considerada tecnicamente inviável do ponto de vista da categoria a que ela pertence, através da manipulação de sua posição. Este recurso se deve ao fato de ser a genealogia waiwai pouco profunda. Sua terminologia de parentesco é compreendida por uma estrutura com apenas dois níveis de gerações ascendentes e descendentes. A manipulação da posição genealógica da mulher acontece por conveniência e pelas relações que tem seus parentes com o pretendente, sendo suficiente para isto a concessão de ambas as partes (Mentore, 1987: 522-4).

A construção da habitação que tomou lugar nas aldeias atuais é feita pelo noivo com a ajuda de seus parentes consangüíneos. A concessão é feita pelo líder da aldeia. A construção da habitação visando a residência uxorilocal é desenvolvida muito próxima à porta da casa do pai da noiva, simbolicamente representa uma declaração aberta à dependência do sogro (*tamchi*). Simboliza assumir a reciprocidade de troca. Até o nascimento de seu primeiro filho ele deve trabalhar na roça do pai da mulher, caçar e pescar para a casa da família da esposa. Sua dependência econômica é basicamente total, inclusive, não possui particularmente qualquer roça, o produto da caça e da pesca é entregue ao pai da esposa que redistribui de acordo com o seu arbítrio. Sua subsistência é garantida pela família da esposa. O nascimento do primeiro filho permite passagem gradual para uma independência sócio-familiar. Começa a se originar de fato um novo *household*. Surge deste modo a propriedade sobre todos os produtos resultantes do trabalho pessoal do marido como a caça, a pesca e uma pequena área destinada à horticultura. Entretanto, permanece havendo nítida relação de subordinação e dominância caracterizadas pela assistência econômica mantida entre ambos os *households*. O aumento da prole significa o desenvolvimento, importância social e *status* do novo *household* no *settlement*. Estas conotações suscitam da participação e contribuição

social representadas pelo envolvimento do *epeka* nas atividades corporativas, bem como do ponto de vista das relações conjugais potencialmente acessíveis. Deduz-se que a preferência pelo nascimento de crianças do sexo feminino é reconhecida entre as famílias. É uma forma de garantir e fortalecer economicamente o *household*, já que as mulheres são reconhecidamente a fonte de riqueza e poder na sociedade waiwai.

O percentual majoritário da residência uxorilocal mantida do antigo sistema de parentesco, perceptível como fator de organização político-social do *settlement*, ainda que se considere um certo percentual de residências virilocais e as suscitadas dos mecanismos próprios de manipulação do sistema classificatório de parentesco, pode ser entendido como o que de mais concreto restou da organização social do grupo entre os waiwai contemporâneos. Os traços descritíveis desta relação resultam na prestação de serviços e elaboração de tarefas do marido para o pai da esposa, preferências recíprocas entre ambos os *household*, principalmente no que tange à cooperação nas atividades de subsistência (CEDI, 1983: 241). As uniões assumem atualmente caráter monogâmico e as relações são duradouras. Predominam os casamentos prescritos pela regra geral, isto é, seguem a prioridade que tem no primo cruzado o casamento ideal. A idade na qual incide a maioria dos matrimônios oscila entre os 14 e os 16 para as mulheres; para os homens, ela corresponde a uma faixa etária um pouco mais elevada, entre os 17 e 19 anos. Substituído pelo simples ritual de atar a rede sob a rede do pretendente masculino para consumação do ato de casamento entre os waiwai antigos, atualmente os matrimônios são realizados segundo os cânones da igreja estabelecida na aldeia. Os nascimentos podem ocorrer na aldeia ou em maternidades localizadas em centros urbanos da periferia do território indígena e que atendem os brasileiros regularmente. As crianças recebem dois nomes: um quando recém-nascidas – a ser utilizado pelos parentes

e a pela comunidade; outro, em português, que serve ao registro demográfico da FUNAI (cf. CEDI: 242).

Eta, o grupo local e a liderança entre os waiwai

O ideário da pessoa waiwai é construído a partir de um conjunto de valores que compreende, entre outros, categorias e conceitos intimamente relacionados à noção de equanimidade. O *ethos* é intensificado pelas noções explícitas ou apenas latentes de solidariedade, auto-estima e a convicção à que gênero de humanos pertence. Esse ideário se manifesta às vezes e, por ocasião de indicações individuais que venham expressar a condição concreta de liderança, de maneira a transcender a tão-somente noção de construção do sentido de poder e de *status*. Um *kayaritomo* é incumbido de deveres que necessariamente não espelham a condição de *status* da diferenciação individualizada, mas a de intensificação do *ethos* e, por concomitância, da socialização da pessoa por excelência e sua corroboração no mesmo sentido junto ao grupo local. Assim, a epitomização de alguns elementos inclusos no processo de construção da alegria como o riso, a espontaneidade e outras características do comportamento facecioso devem fazer parte do perfil do *chiefdom*.

Talvez, entre os waiwai a pessoa considerada como a mais privilegiada seja o *cemyawnoyem*, alguém que adquiriu e ostenta riqueza material e moral, conseqüentemente, o poder. Situação que identifica um homem adulto casado com a última das filhas mais novas de um *household*, vivendo uxori-localmente (Mentore, 1987:517). O espectro abrangente de deveres e obrigações do *kayaritomo* compreende a recepção e o provimento de alimentos aos hóspedes, cuidados aos velhos destituídos de parentescos jovens femininos, habilidades na horticultura, prognosticar com sabedoria o tempo de chuva, ser casado. Em caso de morte da mulher pode ser destituído da função se não contrair novo casamento. “Afora o prestígio e o

direito de ocupar o melhor lugar na casa, o único sinal de reconhecimento conferido a um chefe é o ato de se queimar a casa por ocasião de sua morte ou da de sua mulher [entre os waiwai antigos]” (Meggers, 1977: 114-15). A liderança do grupo local, na maioria das vezes, está diretamente associada à competência pessoal da pessoa masculina waiwai. Rivière define com clareza as condições gerais exigidas ao posto de chefe de um *settlement*, enumerando as principais características imprescindíveis ao chefe para que ele proporcione ao grupo relações sociais estáveis e vida econômica regular.

(...) First, a lead is expected to lead from in front. Second, he must be competent in performing and organizing routine affairs and be able to make correct judgments in such matters as where to build a village or cut a field. Third, must be able to talk well, whether it be done, or diplomatic speech when a dispute has to be mediated. Fourth, he must be generous, whether this is a matter of distributing or redistributing food and drink within the village or in intertaining casual visitors or other villages at dances. Fifth, he must be knowledgeable, usually in ritual or shamanism but also in tradition (Rivière, op. cit.: 73).

Quando se trata da construção de nova aldeia e da escolha de local adequado à sua instalação, a chefia de um grupo depende do poder de mobilização pessoal do waiwai cujas virtudes acima lhe possam ser imputadas, associado-se a elas habilidade e a extensão do *household*, além da disposição natural para desempenhar distintas atividades que variam entre o trabalho que garante a subsistência da família e a de outros membros do grupo local impossibilitados de trabalhar, residentes na aldeia. Também cabem ao chefe às cerimônias rituais e festividades em geral. Social e politicamente a qualidade requerida a um *kayaritomo* é a de protagonizar um grupo que corresponda a um *epeka* significativo e demonstrar autoridade perante este e mediante os demais residentes e visitantes da aldeia.

Não há uma tradição hereditária formalizada que possa garantir ao waiwai o direito inalienável ao assumir o poder na aldeia, entretanto, existe uma propensão na qual a

ascendência influi na maioria dos casos de aldeias estáveis e duradouras.¹² Entre os waiwai antigos, são raros os relatos e pouco consta na literatura, circunstâncias na qual um waiwai assumisse ou fosse identificado como chefe tribal ou líder político com poder de “governo” que dominasse várias aldeias e se estendesse sobre um vasto território. Segundo a literatura, os waiwai da Guiana (os waiwai-tarumã) foram os primeiros, na década de cinquenta a terem em *Miywa*, que é considerado na etnohistória waiwai como o segundo mais importante *yaskomo* e *kayaritomo*, o mais influente chefe tribal de todos os waiwai que habitavam o Essequibo. Este fenômeno também pode ser considerado como forjador do momento de transição entre os waiwai antigos para os waiwai modernos ou contemporâneos que recebem este novo modelo de organização social e política que *Miywa*, já influenciado pela presença evangelizadora dos missionários, transfere para *Ewka* (cf. Fock: 231; CEDI: 240-1). A influência, a determinação e o *status* de autoridade do *yaskomo* se manifesta efetivamente na política social que revela uma organização interna capaz de regular a manutenção de atividades econômicas produtivas proporcional às necessidades e ao tamanho da aldeia. Esta atitude equilibra a dinâmica sociocultural e econômica do grupo local. O *kayaritomo* é, sobretudo, uma figura providencial nos aspectos socializante, econômico, e da segurança do grupo. Este aspecto é muito freqüente na grande área cultural das Guianas e noroeste amazônico, ainda que aqui não se considere a rigor a institucionalização, a hierarquização e o caráter de compartimentalização administrativo-vigiada do território, a exemplo do que ocorre entre os piaroa em torno da sua unidade política maior representada pelo *Itso'fha*, a menor, pelo *Itso'de*, ambas administradas pela figura do *ruwang* (cf. J. Overing, 1975: 26, 29-30). Outras diferenciações obedecem a

¹² Uma ilustração desse comportamento assumido pode ser observada em Jatapuzinho. O fundador da aldeia é *Ewka*, que após ser acometido de grave enfermidade e antes de falecer, passa a chefia a seu filho *Kurinaw*. A aldeia foi durante quase esses dezoito anos liderada por outros nomes que revezaram e rivalizaram temporariamente com *Kurinaw*. Uma dessas rivalidades mais recrudescidas abriu precedentes à migração de uma parte da população da aldeia menos afeiçoada à liderança de *Kurinaw*, e seguiram o *epeka* liderado por Mário, os quais fundaram uma nova aldeia.

tipicidades assumidas em razão ao meio ecológico ao qual está inserida a aldeia (considere-se a oposição savana-floresta).¹³ A liderança faz do *kayaritomo* o responsável por uma série de providências convertidas em obrigações. A casa comunal pertencia formalmente ao chefe da aldeia (assim como nas aldeias atuais ele controla a saída e a entrada de pessoas e produtos), bem como a ele é imputada a obrigação de manter uma roça comunitária. O trabalho de preparação da roça é tarefa coletiva organizada pelo líder. As roças familiares também gozavam da participação do *eta* para efeito de preparação e cultivos agrícolas. Em seguida, o espaço cultivado é secionado pelo número de famílias que constitui o grupo local. O *kayaritomo* tem o privilégio de poder contar com lotes maiores que aqueles destinados aos outros membros da aldeia. Isto se justifica em razão da incumbência que tem o chefe (também chamado *apa*) de prover de alimentos os visitantes e as ocasiões festivas e de rituais realizados na *umana*.

¹³ Rivière (1984: 15, 19-21, 25) argumenta sobre aspectos que diferenciam populações geograficamente muito próximas, porém cosmológica e culturalmente distintas, onde a questão ecológica reflete sensivelmente ou

TABELA 1

TERMOS DE PARENTESCO WAIWAI	
<i>Noño</i>	B, <i>elder</i> + equivalente
<i>Piti</i>	B <i>younger</i> (penúltimo)
<i>Okopurwa</i>	B <i>youngest</i> (caçula)
<i>Achi</i>	S (para todas as irmãs)
<i>Noño</i>	FBS
<i>Achi</i>	FBD + velha ou igual
<i>Whachi</i>	FBD <i>younger</i>
<i>Poimo</i> (<i>pali?</i>)	FSS
<i>Poimo</i> (<i>wayamnu</i>)	FSD igual
<i>Okopurwa, wahrei</i>	FSD <i>younger</i>
<i>Okopuchi, amoto</i>	FSD até a puberdade
<i>Poimo</i> (<i>piti?</i>)	MBS
<i>Poimo</i> (<i>wayamnu</i>)	MBD
<i>Noño</i> (<i>pali?</i>)	MSS
<i>Achi</i>	MSD
<i>Achi</i> (<i>wayamnu</i>)	BW
<i>Oimo</i> (<i>okopurwa younger</i>)	SH
<i>Chuwya</i>	W
<i>Poimo, noño</i>	WB
<i>Okopurwa</i>	
<i>Achi</i>	WBW
<i>Achi</i> (<i>wayamnu</i>) se não for do mesmo epeka	
<i>Achi</i> (<i>wayamnu</i>)	WS
<i>Poimo</i> se igual (<i>piti younger?</i>)	WSH

Obs.: Da mesma geração de ego, fala masculina. Base: Fock 1963.

TABELA 2

Sexos: Feminino/Classes de idade	Masculino/Classes de idades
<i>Rikomo/okopicho</i> até a puberdade	<i>Rikomo</i>
<i>Okopurwa</i> após a puberdade	até a puberdade 1
	<i>Karipamxam</i>
<i>Emasi/emato</i> a partir da iniciação até o nascimento do primeiro filho	a partir da adolescência até o casamento 2
<i>Ewshanyon</i> até a idade de 40/50 anos	<i>Eittekasha/pili</i> após casamento <i>Apa</i> a partir dos 45 anos (utilizado para pai)
<i>Yem/caaca</i> anciã/avó	<i>Pooco/poritomo</i> ancião/avô 3

Categorias determinadas pela classe de idades entre os waiwai (cf. Fock, 1963).

TABELA 3

SISTEMA TERMINOLÓGICO ASCENDENTE	
<i>Apa</i>	F
<i>Apa</i>	FB
<i>Yeme</i>	FBW
<i>Caaca</i>	FS elder
se <i>awale</i> ou mais distante	
<i>Achi</i> ? (raro) se do mesmo <i>epeka</i>	FS younger
<i>Apa</i> ou <i>pooco</i>	FSH elder
<i>Poimo</i> ?	FSH younger ou equivalente
<i>Yeme</i>	M
<i>Tamchi</i>	MB
<i>Yeme</i> se do <i>epeka</i>	MBW
<i>Yeme</i> (<i>wayamnu</i>)	MDW
<i>Yeme</i>	MS
<i>Pooco</i> (<i>apa</i>)	MSH
<i>Tamchi</i> (<i>ñoño</i> , <i>apa</i> com relação cruzada de parentesco)	WF
<i>Poimo</i>	WFB
<i>Poimo</i> (<i>wayamnu</i>) <i>achi</i> se do mesmo <i>epeka</i>	WFS
<i>Caaca</i>	WM
<i>Poimo</i>	WMB
<i>Poimo</i> (<i>wayamnu</i>)	WMS

Terminologia de parentesco waiwai para a 1ª. geração ascendente (cf. Fock, 1963).

Relação de gênero e divisão sexual do trabalho

Socialmente os waiwai mantêm uma forte divisão sexual do trabalho. É um fenômeno onde necessariamente não é o esforço físico ou a habilidade intelectual que determina a que gênero as atividades pertencem, já que estas são social e culturalmente determinadas. A relação de gênero na sociedade waiwai ocupa um lugar de destaque, principalmente quando se trata da obtenção de riqueza e poder. Para um waiwai, o binômio somente pode se concretizar com a existência e a participação efetiva da mulher na vida econômica e social do grupo. O homem por si só não produz riqueza. As mulheres, elas produzem a riqueza e, conseqüentemente possibilitam o poder que dela decorre. O homem, ele comercializa a produção. “Aliás, as mulheres sempre foram consideradas para o povo Wai Wai, nas palavras de Mentore (1987), fonte de poder e riqueza” (cf. Caixeta de Queiroz, 1996: 222). Mas este enunciado não tem fundamento ou representação verdadeira se não estiver associado à condição de matrimônio. *“In the Waiwai definition, wealth and power are inseparable. They are aware that these joint entities are obtainable only through marriage”* (Mentore, 1987: 517). Esta divisão tem como parâmetros operativos algumas regras estabelecidas pelo grupo, originadas na cosmologia, nos mitos, nas relações de parentesco, em tabus e princípios que assinalam prescrições e evitações. Outros aspectos são formalizados ordinariamente através da dinâmica social, política e econômica existentes nas aldeias. Entretanto, parece haver culturalmente se estabelecido uma situação latente que contradiz, de certa maneira, um princípio do *ethos* waiwai, que é a equanimidade (*tawake*). Nesta relação de gênero, observa Mentore (: 518-19):

In Waiwai economy, female access to material resources and instruments of labour is controlled by men. Thus female labour is indirectly controlled by men. All Waiwai cultural artefacts originate from the forest and river environments. Significantly, it is men who hunt, fish and gather; female production tasks are located principally in the village. It is men who bring from the outside the raw material for female manufactured goods. In some cases men

concorre de maneira significativa para a existência dessas diferenças.

even make the instruments of women's work themselves. The subordination of female labour through men's control of the forces of production articulates the former's subservience in the relations of production. Men are able to legitimise female economic subordination by means of the ideological premiss of male social and political superiority. There is, however, a basic contradiction. The division of labour between the sexes is such that even though men possess exclusive access to all initial stages of the processes of production, they are dependent upon women's labour in significant areas of the economy (Mentore, 1983-4)(...) women, in particular those in the category of wives, are crucial to men's political position in the community.

Parece que essa contradição manifesta entre o controle dos meios de produção pelo sexo masculino e o potencial trabalho feminino submetido a ele, se verifica no resultado final da produção da riqueza. As mulheres casadas, particularmente, são as grandes transformadoras da matéria-prima adquirida pelos homens, agregando-lhe valor econômico e social. A distribuição social do produto é realizada pelo homem visando seus interesses políticos e outros fins (: 519).

O casamento é um ato social e político que sintetiza a relação de gênero na sociedade waiwai. Trata-se de uma sociedade na qual nenhum homem pode atingir o *status* de liderança sem que tenha contraído matrimônio e seja residente no mesmo *settlement* com a esposa. Funciona deste modo para o *kayaritomo*, para o *kamuñimune*¹⁴ e para o *antomaniñe* (chefe de trabalhos). O trabalho socializante da mulher waiwai é fundamental para o prestígio e o respeito do líder do grupo local. Ela prepara a comida e “levanta” a bebida. Seria deprimente para um líder não haver quem lhe levante a bebida, principalmente por ocasião da visita de um chefe de uma aldeia distante ou mesmo pela passagem eventual de um simples estrangeiro. No contexto waiwai o trabalho assume uma característica compulsória quando está vinculado à consangüinidade e à matrilocidade. O aspecto providencial da matéria-prima, dos recursos materiais e o controle dos fatores de produção (ferramentas, entre outros)

¹⁴ É uma categoria e nível de poder instituído após a conversão dos waiwai ao cristianismo. Na ausência do *kayaritomo* torna-se a principal autoridade na aldeia, às vezes, até compete com ele em termos de liderança. Também atualmente existem conselhos compostos pelos *kamuñimune* nas aldeias de expressivo contingente. Os

representam o mais efetivo poder social. Embora o controle do trabalho seja apropriado e exercido pelo sexo masculino, o papel feminino não é diminuído no interior da estrutura organizacional. É que nesta relação de poder, um homem é tão-somente importante quando contrai casamento com uma mulher importante, hábil e consciente de que ela é a fonte de poder e de riqueza para a família. Assim, ela controla a importância e o nível de poder do homem. Um homem só é capaz de controlar outros homens se primeiro for controlado pela esposa. Na realidade, o poder e a riqueza advinda da divisão sexual do trabalho na sociedade waiwai decorre de três imperativos categóricos que são: biológico, social e cultural. *“They also ensure that the demand for women is kept at constant high intensity. Thus these imperatives sustain the demand for women which ultimately contributes positively to their unequal distribution (...). What causes wives to be unequally distributed?’ Clearly it is women in their capacity of spouses who bring wealth and power to men”* (Mentore, op. cit.: 522).

A mulher na sociedade waiwai é valorizada, entre outros motivos, em razão de sua especificidade laboriosa e de sua reconhecida capacidade de reprodução. Entre as atividades domésticas, a mulher é quem transporta água, lenha, produz a bebida, faz a comida, cuida das crianças (os homens também), limpa a caça¹⁵; faz cerâmica, esculpe fusos, produz fios de algodão, ornamentos, afixa dentes de animais nas tábuas modeladas que servem como raladores (artefato do qual são especialistas), prepara a tinta de urucum; o trabalho social inclui o plantio na roça, coleta extrativista, colheita e transporte dos produtos, remar canoas

conselhos funcionam como entidade que tem poder de julgar individual e socialmente a comunidade, além de influenciar na organização social, na vida econômica e política do grupo local, atualmente.

¹⁵ O ato de retalhar ou golpear o corpo do animal abatido é tarefa masculina, à mulher é permitido limpar o animal, raspar escaldar e raspar pêlos de animais como os do porco selvagem, por exemplo. Talvez isto se deva às obrigações vinculadas à solidariedade e a distribuição do produto de caça e pesca entre os membros do *settlement*, feita pelo homem, não pela mulher.

ou varejar no rio quando o nível da água está baixo¹⁶. Uma das atividades que mais tempo consome das mulheres é a do processamento da mandioca. Comumente este é um trabalho coletivo, ele exige a execução de tarefas distintas dependendo do fim a que se quer dar ao produto final, já que é da mandioca que é elaborada a maior gama de substratos alimentícios oriundos de um único produto da roça.

O trabalho masculino compreende quase todas as atividades externas de natureza econômica e social. A caça, a pesca, a derrubada e o preparo das roças, coleta de frutos silvestres, aquisição de matéria-prima para a produção de raladores, artesanato, ornamentos de pena e peças do vestuário utilizado em festivais; eles trançam cordas, tangas, cestos, armas; fabricam canoas, remos, armadilhas para captura de animais; retiram mel, etc. Ao homem também compete a realização de trabalhos tidos como exigentes do ponto de vista estético e criativo. Os trabalhos que requerem destreza e habilidade, qualificados culturalmente como artísticos e plásticos, são de incumbência masculina. Assim, o *design*, a pintura da cerâmica, a rede pessoal, as armas, o veneno, os instrumentos musicais (a execução desses instrumentos em festivais) são atividades restrita ao sexo masculino. O homem produz o modelo e a plasticidade que ele requer para a confecção do objeto de arte. Ele faz o seu próprio grafismo, especialmente a pintura no rosto, que é objeto criado segundo sua imaginação e usada apenas por ele. Segundo a filosofia social waiwai, às mulheres escapam detalhes e maiores cuidados no caso da pintura corporal masculina. Os mitos são narrados tão-somente pelos homens. Segundo Fock (1963: 210), há evidências claras do porquê do trabalho artístico ser uma prerrogativa quase que exclusivamente masculina, entretanto, ele

¹⁶ Em relação à tarefa de transportar objetos, produtos da roça ou de coleta extrativa, as mulheres sempre carregam grandes e pesados jamaxim. Geralmente o homem trás as mãos livres (afora arco e flecha, facão, machado) e disponíveis à pronta e rápida utilização de qualquer arma que ele transporte frente a iminência de um ataque de animal, ou outro perigo que possa atingir o grupo durante as caminhadas no interior das estreitas picadas abertas no meio da floresta; entre aldeias diferentes e distantes; entre a aldeia e a roça ou nos deslocamentos realizados dentro de suas compridas e estreitas *kanawa* (canoa). Em outras palavras, como bem dizem na aldeia, “o homem é a defesa”.

desenvolve algumas hipóteses relacionadas ao caso, entre as quais considera que o homem dispõe de mais tempo livre que a mulher; sua esfera de atividade principal compreende mais fatos dramáticos (exemplifica a caça); ele está mais presente nos mitos, no animismo e na magia. Seu contato é mais intenso com animais do que com vegetais (se comparado às mulheres). Geralmente a arte visual estampa objetos e figuras associadas a animais tais como jaguar, anaconda, lagarto, rã, macaco, peixe, etc. Outros objetos são culturalmente definidos pela cosmologia como sendo exclusividade do trabalho masculino, como é o caso da fabricação do famoso banquinho waiwai chamado *rere*, produzido por apenas um homem em cada aldeia (Fock, op. cit.: 208-10; Dowdy, 1997: 62; Meggers, op. cit.: 112-14)

O paradoxo na sociedade waiwai relacionado à distribuição do poder e da riqueza é construído segundo o seu código de leis que comporta ideologicamente a exclusão da mulher no diálogo de competição. No campo do discurso da competição política sobre a autoridade a mulher é excluída. Está à margem de poder ocupar um papel de liderança coletiva. Isto também se deve a natureza das diferenças básicas que indicam a origem do poder entre homens e mulheres. Tais diferenças estão presentes nos valores culturais demonstrados e sustentados a partir do discurso ideológico que tem uma variedade de mitos e rituais como fontes subjacentes, ricas em contrastes que ilustram as qualidades entre ambos os sexos. Na compreensão de que a fonte do conhecimento é mítica e os organizadores dos rituais são homens, o discurso ideológico é também criado pelo homem que o passa como defesa de sua superioridade e autoridade político-social (cf. Mentore, 1987: 517-518).

TABELA 4

GÊNERO E DIVISÃO DO TRABALHO NA SOCIEDADE WAIWAI		
Atividades	M	F
Subsistência		
<i>Slash-and-burn</i>	+	
Limpar roça	+	+
Plantio básico	+	*
Colheita sazonal	+	+
Caçar	+	
Pescar	+	
Coletar	+	
Remar canoa	*	+
Transportar <i>jamaxim</i>	*	+
Domésticas diversas		
Providenciar lenha		+
Transportar água		+
Processar mandioca		+
Limpar da habitação		+
Cuidar de criança	+	+
Preparar alimentos e bebidas		+
Artesanato		
Manufaturar algodão		+
Produzir fios e cordões	+	
Tecer redes	+	
Produzir cestaria e esteiras	+	
Trabalhos em madeira	+	
Cuias e baldes	+	
Instrumentos musicais	+	
Elaborar adornos e plumaria	+	+
Produzir cerâmica	+	
<i>Design</i>	+	
Armas de caça e pesca	+	
Canoas	+	
Cerimoniais		
	+	*

Cf.: Meggers (1977: 146), FUNAI (1978: 49). * Participação eventual

5 MITO, COSMOLOGIA E EVITAÇÕES: alguns aspectos extintos e remanescentes entre os waiwai

Este capítulo não tem a pretensão de ser abrangente, se presta mais à contextualização do objetivo central do trabalho, envolve questões proto-históricas da sociedade waiwai evocadas e entendidas como bordas e fronteiras necessárias ao entendimento do trabalho como um todo. Em outras palavras, possui a finalidade restrita de remeter o leitor destituído de maior intimidade com a literatura relacionada ao grupo, à familiarização e noção de algumas características míticas e cosmológicas, à medida em que se tornam necessárias a explicações da psicologia, filosofia e do comportamento waiwai. Por outro lado, é ponte para a compreensão de algumas atitudes manifestas atualmente, no processo de inclusão e exclusão daquilo que lhes fascinam no mundo dos brancos.

Alguns aspectos da mitologia waiwai

Para a sociedade waiwai, a firmeza de suas instituições é estabelecida na cosmologia. Assim, ao contrário do que muito tem sido descrito sobre as populações karib, onde é alegada a ausência de uma natureza cosmológica mais presente capaz de orientar os aspectos sócio-organizacionais (à maneira jê e bororo, por exemplo), ritualísticos e particularmente o parentesco, o caso waiwai pode representar a necessidade de revisões teóricas que se dignem a tomar estes elementos como objetos de estudos mais extensos e detalhados. O parentesco aqui é um dos expoentes desse princípio, incluindo seus termos classificatórios que indicam

prescrições, oposições e evitações, em geral todos associados à cosmologia e à concepção mítica waiwai. As concepções de *habitat*, ecologia, territorialidade entre os waiwai figuram num mesmo contexto (cf. Meggers, 1977: 59-151), onde as elaborações cosmológicas exprimem a ação criadora do mundo, e como se processam as relações de equilíbrio entre os seres criados e a estabilidade deles, através de princípios relacionais ecológicos, supervisionados por entidades espirituais intermediadoras (cf. Reichel-Dolmatoff, 1986: 100) as quais são, para os waiwai, responsáveis pelo verdadeiro equilíbrio e manutenção das condições imprescindíveis à sua subsistência e reprodução.

As poucas e fragmentárias narrativas obtidas em Jatapuzinho ao relacioná-las àquelas levantadas por Fock durante o período em que esteve entre o grupo no Essequibo, permitem emitir uma consideração que tem como fator subjacente o poder e a força do mito na construção da organicidade social das aldeias. A importância incidental e funcional do mito nos remete a uma observação que já fizera Malinowski (1954: 146) ao pensar o processo de ajustamento de cada mito em uma sociedade específica, como capaz de criar precedentes para o *status* social e aquiescer a formulação de conjunto de regras morais. É pois um fenômeno que, para uma visão funcionalista da questão, permite operar uma finalidade, a de desenvolver, sancionar e estabilizar socialmente um dado grupo social. Entretanto, se utilizarmos a posição estruturalista de Leach, por exemplo, este ponto de vista tende a ser criticado e negado, sugerindo uma concepção não de função, mas de utilização simbólica para atingir fins específicos individuais. Para Leach (1954: 277), o mito é uma linguagem simbólica por que leis e *status* são evocados por indivíduos do grupo. O mito tem caráter de instrumento individual e efeito cultural que pode ser utilizado como recurso para dissolver a sociedade, em vez de preservá-la. Em relação a ambas as argumentações, Fock (1963: 96) faz a seguinte constatação: *“The myth variants, that is to say the changing incidental circumstances reflect*

inner political or social tension between groups or individuals in a community. A frequently discussed cause of tension with the Waiwai is, for example, the relations between the newly-married man and his wife's brothers , the washma relation".¹ Independente das posições antagônicas que se nos são apresentadas, o interessante é que o mito exerce sua importância, claramente demonstrada em ambos os casos, para aglutinar ou dissolver aspectos da vida social. De qualquer modo, o mito pode ser, por analogia, associado ao *bricolage* que permite decompor e recompor mosaicos do campo social. Para Fock (id. ibid.), no caso waiwai, o mito *Shodewika* ilustra um aspecto que bem cabe à argumentação de Malinowski, onde o ritual dançante permite que pessoas de igual classe de idade, sexos opostos e de aldeias diferentes se reunam visando futuras uniões, uma afirmação de crescimento e estabilidade do grupo.

Os mitos e ritos mudarão, mas com um certo atraso e como se fossem dotados de uma persistência que, durante um tempo, preservasse neles toda ou parte da orientação primitiva. Então, através deles, esta permanecerá agindo indiretamente para manter as novas soluções estruturais na linha aproximativa da estrutura anterior. Supondo um momento inicial (...) em que o conjunto dos sistemas tenha sido exatamente ajustado, esse conjunto reagirá a toda mudança que afete a princípio uma de suas partes, como uma máquina de *feed-back*: dominada (...) por sua harmonia anterior, ela orientará o órgão desregulado no sentido de um equilíbrio que será, pelo menos, um ajuste entre o estado antigo e a desordem introduzida de fora (Lévi-Strauss [1962], 1989: 85).

Os principais mitos divulgados entre os waiwai são aqueles relacionados aos heróis criador, cultural e a algumas categorias de "tribos" animais e outros fenômenos descritos como possuidores de espírito e poder. Talvez *Mawari*, o mito de origem, seja o mais importante entre eles. Ele revela a história do herói criador dos waiwai e de outras categorias de humanos. Não detém a conotação de qualquer ritual de adoração, apenas aparece como criador. Existe

¹ *Washma* é um termo que se aplica à situação do jovem recém-casado que fica na dependência da família do sogro, no caso exibido por Fock, o recém-casado está subordinado aos irmãos da mulher com quem casou-se. Realmente é uma das principais razões motivadoras de desentendimentos e dissensão no interior do *household*. E esta posição assumida na sociedade waiwai é decorrente de uma variante do mito.

uma relação de assistência entre os mitos *Mawari* e *Shodewika* em relação à criação dos seres ditos humanos (Fock: 35).

O principal herói cultural waiwai é representado no mito *Yawari*. Trata-se da figura de um gambá que depois de ser morto e parcialmente devorado pelos urubus ressuscitou após ser atingido pelo sopro mágico produzido por um jovem xamã que tentava extrair os dentes do animal para adornar seu colar. Após ser atingido pelo sopro mágico, o gambá ganhou forma humana, a de um homem-gambá (porque possuía um *ekatinho-kworokjam*).² Ele mostrou ao jovem xamã coisas e objetos até então desconhecidos da tribo do *yaskomo*, entre estas, a arquitetura daquela que se tornaria a *mîimo* dos waiwai. Uma grande casa de cobertura cônica; uma outra casa menor destituída de paredes para a execução de trabalhos, a *umana*, e uma outra casa menor retangular para trabalho, a *yawarimta* (boca de gambá). Ao voltar a tribo, o xamã construiu a primeira *mîimo* no centro da aldeia e ensinou aos outros o que aprendera com a criatura *Yawari*. Anterior a essa época os waiwai viviam em pequenos abrigos improvisados com palhas de palmeira dispostas a uma certa altura de troncos de grandes árvores. Os waiwai herdaram a técnica de construção de suas habitações de *Yawari*, assim

² Para um entendimento breve das categorias tratadas, talvez seja conveniente associar os termos a seus respectivos sujeitos: *Kworokjam*, entidade máxima do sistema de crenças e da cosmologia waiwai. Ele é a reunião de todos os espíritos em uma única entidade, só atingido pela ação intermediadora do *yaskomo*. *ekati* (alma humana), *ekatinho-kworokjam* (espírito humano após a morte da pessoa, espírito reencarnado), *kakenau-kworokjam* (espírito de seres ancestrais, animais ou elementos físicos, os espíritos mais antigos do mundo ou do céu), *yenna* (gente, povo) e *yin* utilizado para designar pai ou dono, nível mais elevado dentre as categorias. Existe ainda uma categoria “especial” de alma humana que é chamada de *eye-ekatinho*, ela habitaria o primeiro nível celeste, após o fenecer do corpo ao qual estaria associada durante a vida da pessoa. Esse habitar celestial é uma espécie de espaço brilhante, limítrofe entre o nível terrestre e o cosmos dos *kaknau-kworokjam*, caracterizado por um clima de paz e felicidade, o que corresponderia ao paraíso dos cristãos. A condição dessa alma “especial” envolve um processo de purificação e de reencarnação (cf. Fock, 1963: 19-20, 101; Caixeta de Queiroz, 1996: 217). Não existe, da parte de Fock, uma análise mais profunda deste aspecto cosmológico que muito se aproxima da noção escatológica cristã em relação ao paraíso celestial. Acredito que atualmente é quase impossível se chegar a qualquer diálogo a respeito do assunto, mesmo entre os waiwai mais velhos. Seria um registro “apagado” da memória, em virtude da intensa e profunda modificação do seu sistema religioso, proporcionada pela evangelização.

como foi quem forneceu a primeira planta de inhame³ para os waiwai, levada pelo xamã para a tribo (Fock: 37, 74-5).

O mito relacionado ao aparecimento dos adornos enfeitados e belos é mencionado como sendo um feito e legado do *okoimo-yema* (povo da sucuri). Sua importância sublinha um grau de parentesco do lado feminino com os waiwai, pois foi da relação do herói criador com uma mulher desse povo que surgiram os waiwai. O mito *Shodewika* expressa um momento no qual teria havido a divisão fundamental entre humanos e animais, isto é, o momento definitivo das formas de vida assumidas pelos seres, as quais se estendem até os dias de hoje. O mito é marcado entre os waiwai pelo festival *shodewika* que, no tempo mítico, reunia “tribos” animais vizinhas para dançar e gerar relações mútuas de casamentos. Socialmente este festival tem tal finalidade entre os waiwai (Fock:56-74).

O ritual que melhor descreve a caracterização de uma cerimônia de culto no sistema de crenças waiwai é marcado por um conjunto de oferendas dirigidas à divindade *Kamo* (sol). Resulta de um conto no qual dois *yaskomo* (xamã) teriam viajado até *Kamo* para solicitar que seu brilho iluminasse a Terra e o céu. Por trás do sol se esconde a figura de um homem na forma de *kakenau-kworokjam*. Então, quando as chuvas se projetam por temporadas prolongadas dificultando a vida econômica dos waiwai, o *yaskomo* interferia realizando orações, súplicas e oferendas para que o astro voltasse a bilhar fazendo, com que as chuvas cessassem na região. A cerimônia-ritual protagonizada pelo xamã envolvia oferendas de beijos que eram dispostos sobre uma vara colorida em vermelho, esculpida na forma de uma sucuri, ao mesmo tempo em que o *yaskomo* entoava cantos mágicos (*eremu*) ao sol, exortando-o para que mostrasse sua face. Um número de *kakenau-kworokjam* de pássaros, associado ao pai do sol, *warakuimo*, (uma espécie de pássaro) também é invocado. O ornamento simbólico

³ *Dioscorea trifida*

utilizado pelo xamã para representar o sol é um diadema (cocar) enfeitado com penas negras na sua maior extensão; na porção menor, penas brilhantes e claras de arara, ambas simbolizando os lados opostos que envolvem a escuridão e a claridade. Para a cosmologia waiwai o xamã é alguém que tem poderes, entre outros, para clarear ou escurecer a vida da aldeia, isto se deve a coragem que seus dois ancestrais demonstraram quando, um dia, entraram na *shutepana*⁴ e foram até a morada do astro solicitar sua luz para clarear o universo (cf. Fock: 33-5). Muitos outros mitos apresentados pela cosmologia waiwai, e que não cabe dissertar ou resumi-los aqui, estão presentes no trabalho de Fock. A maioria desses mitos sofre variações de tal sorte que as narrativas chegam a ser contrastantes. Segundo um de meus informante *Shiriwa*, *“isto acontece porque os mitos waiwai sofrem interferências da localidade. A circulação areal do mito não é uniforme. Alguém que sempre morou no Mapuera pode falar e pensar um pouco diferente de quem nasceu e viveu muitos anos na Guiana, por exemplo. A forma de se manter uma certa coerência no ato de coletar estas informações é passar muito tempo junto a pooco e poritomo (velho, ancião) escutando suas narrativas. Mas isto também requer visitar todas as aldeias waiwai em Roraima, no Pará e na Guiana, e é necessário saber a língua. Você tem que aprender a língua! Depois pode fazer uma comparação das narrativas colhidas e daí pode escrever tudinho. Isso é muito bom para nós, precisamos recuperar essas histórias e ensinar na escola da aldeia. Queremos tudo que fala sobre nosso povo aqui em Jatapuzinho. Crianças e jovens sabem ler e falar waiwai, mas não sabem essas coisas na escola, você pode ajudar. Quando terminar seu trabalho, traz um livrinho também para a escola e vem dar aula aqui por algum tempo, e nós fazemos você falar como um waiwai”*, conclui.

⁴ A *shutepana* é um abrigo ritual erguido a cada sessão de cura realizada pelo xamã, ver no apêndice dedicado ao xamanismo.

A associação da lua com o mundo material e espiritual na cosmologia waiwai assume importância digna de ser mencionada. No caso waiwai sua importância tem maior ligação com as atividades do *yaskomo*, bem como é fundamental na referência demarcatória das atividades agrícolas e a concepção do tempo em si.

A lua teria surgido de uma relação incestuosa entre um casal de irmãos onde o irmão vivia numa outra aldeia e visitava a irmã à noite tocando uma flauta. Induzida ela manteve relação sexual com o irmão. Quando ela teve ciência do que realmente havia acontecido, repreendeu o irmão por tê-la possuído como se fosse sua esposa, na verdade irmão de sangue. Ela tingiu a face com a cor escura do jenipapo para esconder-se do irmão que à noite freqüentava sua rede. Não podendo morar na Terra como marido e mulher, o irmão se tornou um *ekatî* e ambos vivem no céu. Quando têm relações, é a face escura que se volta para a Terra, por isso há noites sem lua (cf. Fock: 54-6). Do ponto de vista da organização social waiwai, este mito revela certa permissividade nas relações sexuais pré-conjugais e censura a práticas incestuosas.

A sociedade waiwai foi, e ainda guarda muitos traços, margeada por uma tradição cultural que tem como *borderline* o ciclo da vida individual e a estreita relação do indivíduo com o sistema religioso envolvente em todo o grupo. Assim, a estrutura que permite idealizar a sociedade é constituída a partir de lendas e mitos engendrados no universo de seus heróis míticos e culturais expressados na cosmologia como os responsáveis pelo surgimento dos próprios waiwai, por conseguinte, o ciclo básico da vida individual – nascimento, iniciação, casamento e morte. As questões pertinentes ao nascimento e morte são noções associadas a alma e ao animismo fortemente cultivados pelo grupo (Fock, 1963: 133).

Para os waiwai antigos –e de certo modo observado em Jatapuzinho– a base de sua organização social é construída a partir da forte empatia que ela traz da concepção latente de

ocupação e domínio de um universo representado ou limitado pela infinitude aparente dos domínios da floresta. É, pois, no interior deste universo que surge praticamente todo um conjunto de relações e pertinências que compõem o que foi e o que resta da magnitude da expressão cosmológica, mítica e ritual waiwai. Desta empatia com o interior do seu universo, sem jamais admitir uma entidade sobrenatural exógena a estes limites como criadora de seres e do universo em si, emerge a relação entre natureza e cultura, que vai gerar uma complexidade ordenadora do social. Assim, a manutenção de seus princípios dialéticos relacionais é amparada através da cosmologia. Os waiwai são enunciados pelo discurso que traduz elementos do seu mundo social, concreto e espiritual. Nada de elementos amorfos ou ausentes como os araweté, por exemplo (Viveiros de Castro, 1986a: 30). O cosmos possui um domínio conceitual nítido, capaz de refletir a dimensão da sua realidade para a sua compreensão mítica. Não se trata de uma sociedade teleológica, mas telúrica: o devir não é uma perseguição infinita para os humanos em busca da sua própria realização final. A escatologia waiwai repulsa os ambientes alhures. A centralidade de sua cosmologia diversifica o cosmos como ambientes de ocupações e finalidades distintas ocupados, no nível terrestre, por categorias de waiwai (xamãs, crianças e outras pessoas) e outros seres humanos aos quais são atribuídos vida espiritual através do conceito de alma (*ekatî*) e espírito humano (*ekatínho-kworokjam*) mas efetivamente habitados por entes sobrenaturais, os *kakenau-kworokjam*, *yenna* e os *yin* (cf. Fock, 1963: 14, 16; Caixeta de Queiroz, 1996: 216). Portanto, o centro de sua realização está no espaço físico local, na concretude de suas ações. A pessoa waiwai observa em ambientes comuns espaços que as podem remeter ao contato ou à aproximação com os *kakenau-kworokjam*. Um exemplo pode ser reconhecido na arquitetura da casa *umana* (atualmente utilizada para festas comunitárias e reuniões), onde associações compreendendo níveis diferentes que compõem a estrutura abrangente e totalizante da hierarquia cosmológica são

expressadas. O mastro principal fixado no centro da casa cônica e que ultrapassa o limite da cobertura, anunciando uma espécie de pequeno pagode por sobre a cobertura regular, assume uma representação simbólica dos espaços exteriores ou de cosmos que, de qualquer modo, estão próximos e ligados ao mundo terrestre dos waiwai (cf. Howard: 254). Projetado para os céus (*kapu*), denuncia a relação de contato entre ambos os universos, isto é, entre os waiwai e os *kakenau-kworokjam*. Os waiwai olham para o espaço exterior com apreensão, lá é a região essencialmente poderosa por ser povoada pelos espíritos, entre eles, os que assumem características maniqueístas. Do ponto de vista analítico acredito ser possível inferir ou argumentar que, no geral, a mitologia waiwai pertence, também, a uma grande e vasta rede de lendas e contos do gênero que geograficamente transcende à territorialidade do grupo a qual pertence, ao mesmo tempo, a um número expressivo de populações amazônicas, de outras regiões da América e, talvez, de outras regiões do planeta (cf. Fock: 93). As variações dependem muito da importância que atribui a cultura em questão a este ou aquele mito ou lenda. Portanto, eles podem ser “emprestados” e as idéias presentes por trás da narrativa são racionalizadas pela cultura, dependendo do interesse.

A multitude dos espaços habitáveis e a noção do tempo

O cosmos waiwai apresenta uma multitude de ambientes ou níveis. Reconhecidamente eles falam de cinco destes ambientes. A peculiaridade e similitude básica entre eles é a presença de solo e de árvores em disposição semelhante ao ambiente ocupado pelos humanos. O primeiro nível está abaixo da terra e é habitado por uma gente chamada de *taritarî-yemma* (povo cigarra); eles detêm as mesmas características físicas dos waiwai, inclusive a mesma indumentária, apenas a cor é menos vermelhada que a de um waiwai. A característica predominante do solo se apresenta arenosa e com poucas árvores. Para o ciclo produtivo-

econômico dos waiwai o *taritarî* se manifesta em setembro, quando quantidades de cigarras proliferam-se nas árvores anunciando o melhor período para plantar mandioca (Fock, 1963: 101, 183). O mundo sobreposto (nível terrestre) a este é o dos waiwai e de outras tantas populações de *yemma* (entendidos como entidade limite entre o ser humano e o sobrenatural). Acima deste nível encontra-se o terceiro ambiente, ou o primeiro celestial. Ele é reconhecido como o *habitat* de uma série de espíritos humanos. Mas é ocupado principalmente pelos *maraki-yemma* (povo gavião) o qual possui uma estatura média que ultrapassa à de uma criança de seis anos de idade. O quarto nível é reservado aos espíritos ancestrais. Aí habitam os *kakenau-kworokjam*, basicamente os seres que dão dinâmica à vida espiritual de todo ser vivo porque são eles que têm maior poder de interferência, ou são mais mencionados como os que estão presentes no mundo dos humanos. O quinto nível é o ambiente dominado pelos *kurum-yemma*. *Kurum-yemma* (povo urubu) que ocupa um lugar proeminente na cosmologia waiwai. Ele é vinculado diretamente ao *Shodewika* porque segundo o mito, as tribos vizinhas teriam surgido a partir da união de vários “homens” animais com uma mulher *kurum*.

A concepção waiwai de cosmos permite presumir que ele é um sistema ilimitado, por exemplo, acreditam que existam outros ambientes habitados por outros seres e que escapam ao seu conhecimento. O conhecimento waiwai a este respeito é limitado, não o cosmos (Caixeta de Queiroz, 1996: 217, 219; Fock, 1963: 72, 101-3).

No fundo do seu estômago,⁵ o waiwai entende a criação do mundo como algo impulsionado num passado tão remoto que escapa a qualquer compreensão inteligível, portanto ele é considerado como um acontecimento que tem lugar no passado longínquo e completamente desconhecido. O conhecimento da origem do tempo e do espaço é considerado

⁵ O centro das emoções dos waiwai é o estômago, aí também mora a sabedoria. O ventre é tido como o centro de equilíbrio físico e espiritual da pessoa waiwai, por isto é necessário que ele esteja bem alimentado. As

inatingível se pensado como algo capaz de ser imaginado na sua dimensão totalizante, somente são limitados pela experiência humana, isto é, são categorias circunscritas tão-somente pela concepção que decorre desta experiência. (cf. Fock: 103). Concluindo, o cosmos waiwai é povoado por seres e entidades sobrenaturais e a concepção dele, então formalizada, compreende um sistema aberto no *continuum* cuja possibilidade de descrevê-lo na sua completude é absolutamente impossível (cf. Caixeta de Queiroz, 1996: 219). Os waiwai não apresentam um discurso cosmológico que possa identificar a origem de seu universo e de outros cosmos que compreendem a sua concepção cosmológica. Parecem não ter preocupações maiores a esse respeito.

Alma, espíritos e corpos: uma descrição mínima à sua compreensão

Uma das dificuldades que se impõem à compreensão do sistema de crenças e à cosmologia waiwai, principalmente hoje quando são poucos aqueles que do assunto podem falar, e menos ainda os que possuem conhecimentos profundos do tema, reside no que Fock (1963: 21) chama de amálgama envolvendo a natureza de alma e espíritos. Tal natureza gera um grau de dificuldade e de complexidade ao discernimento claro sobre o caráter sobrenatural de animais, de humanos e de plantas. Paralelo ao universo humano, os animais detêm um *ekati*. Mas ele pode, por vez, gozar da mesma natureza humana que possui um *ekatinho-kworokjam*. Esta qualidade sobrenatural permite que o animal se apresente eventualmente em forma humana. São características herdadas do tempo mítico no qual a Terra fora habitada por várias “tribos” animais, umas anteriores e outras vizinhas e contemporâneas dos ancestrais waiwai,

palavras penetram no corpo através dos ouvidos e vão até o ventre. Para Caixeta de Queiroz (1996: 235), é o local do corpo que abriga a alma (Howard, 1990: 21; Dowdy, 1997: 17; Caixeta de Queiroz: 235).

inclusive envolvendo relações de casamento entre ambos, em circunstâncias especiais, e originando alguns waiwai.

Os seres responsáveis pelo surgimento da humanidade pertencem à categoria de *kakenau-kworokjam*, mas a origem deles não é sabida, eles apenas sempre existiram (Fock, 1963: 22-3, 101). Entre esses seres especiais alguns habitam o ambiente terrestre da mesma forma que os waiwai. Entre eles podem ser identificados seres de natureza física distintas, por exemplo, animais e aves: o veado, o morcego, a águia; vegetais: bacaba, ingá brava; físico: o sol (: 22-3). Mas a cosmologia waiwai na sua complexa classificação de seres quanto a existência em si e a função social ou representativa que exercem nos seus respectivos cosmos nomina de *yenna* (gente), uma categoria de sobrenaturais destituídos de *ekati* ou *kakenau-kworokjam*. Esta categoria de sobrenaturais designa povo ou gente, geralmente utilizada para apontar os vizinhos dos waiwai (karafawyana e mawayana, entre outros), portanto, indica uma população humana real (: 24-6).⁶ O *pawana* realizado atualmente encena situações onde somente os convidados partícipes da festa, e que regressam para suas aldeias acompanhados por mulheres waiwai após contraírem casamentos, permanecem humanos. Os demais retornam à sua natureza peculiar, animalesca. Por outro lado, as mulheres que se casam com waiwai e

⁶ Esta é a origem do *pawana* moderno descrito por Howard (op. cit.: 229-264). Trata-se, sobretudo para o não-waiwai, da possibilidade de vir a ser um waiwai, através de uma espécie de ritual-catarse, ocasião que permite ao “estrangeiro” (reconhecido como “menos” gente) purgar-se e gozar da condição plena de ser um humano; para o waiwai é um momento de parodiar a situação elementar de seus ancestrais e de waiwaizar ainda mais o grupo local caricaturando alguns de seus membros e sobre eles lançando piadas e gracejos que corresponderiam ao que poderia ser aplicado aos seus antepassados, até que eles atingissem o *ethos* manifesto nos waiwai modernos. Além disto o ritual possui uma característica que transcende à percepção histórico-cosmológica ao inserir questões sociais que são tratadas dentro de um princípio que evoca regras de jogos de feitiço respeitoso, porém irônico. Para Howard (: 230), o ritual *pawana* é inequivocamente o momento onde os atores da encenação formulam a identidade “Waiwai”, ainda que a improvisação ritual não seja suficiente em si para gerar ou produzir respostas concludentes, absolutas. A sua eficácia parece residir na ação inventiva e perspicaz que expõe elementos da dita identidade num movimento contínuo de reificação das características intrínsecas à cultura e à pessoa waiwai. Virtualmente, também permite ao waiwai formular a identidade de seus oponentes ou simplesmente “vizinhos”, os não-waiwai, os “selvagens” e os *karaywa* (brasileiros, brancos), incluídos igualmente na mesma categoria de pessoas destituídas do *ethos* qualificativo alcançado pelo grupo. Esses aspectos são brilhantemente apresentados pela autora, e de leitura fundamental e obrigatória à compreensão dos processos de socialização, identidade, organização social e da cosmologia waiwai.

permanecem na aldeia do marido ao término do festival, também passam definitivamente à condição de plenitude humana. Os descendentes em ambos os casos virão como cônjuges potenciais para os waiwai (Howard, 1993: 259). Os *pawana* (visitante), no caso, são waiwai do próprio *settlement* caricaturados como se fossem outros seres, os *yenna*, tratados aqui (cf: 246, 256, 259). Entre os seres antropomorfizados, o mais importante para a cosmologia waiwai parece ser o *okoimo-yenna*, o povo da sucuri, destarte, é dele que o herói criador retirou uma mulher e de cuja união surgiram os waiwai. É um povo constricto no fundo do rio, mas que pode vir à superfície e assumir a forma humana. Sua origem é dada como sendo muito anterior ao aparecimento dos waiwai, talvez anterior aos *kakenau-kworokjam*. Trata-se do povo que aparece na cosmologia como *poimo* (cunhado) dos waiwai (Fock, 1963: 49, 52).

O nível ou grau mais elevado entre as categorias de seres sobrenaturais é identificado por *yin*. Representa na sua essência o sujeito progenitor, assim, existem os pais dos pássaros, dos peixes, dos porcos selvagens, das águas, do sol (Caixeta de Queiroz, 1996: 218). Entre os vários *yin*, o mais requerido pelos waiwai parece ser o do *foniko* (porco selvagem). O *poniko-yin* possui um *ekatî* e um *kakenau-kworokjam*. Seus préstimos consistem em “ceder” estes dois atributos espirituais a cada animal de natureza igual a sua. Ele é também o animal preferido da maioria dos xamãs que, em sonhos e através do *hyasîrî* (espírito do animal preferido “emprestado” ao xamã), ele acessa o (s) *kakenau-kworokjam* desejado (s) visando auxiliar na resolução dos problemas sociais da aldeia e, principalmente, nos rituais de cura. Existe uma gama de *hyasîrî*. Suas funções são específicas e estão relacionadas à natureza própria do problema ou do tipo de necessidade que se quer solucionar. Por exemplo, a caça é geralmente intermediada através de orientações dirigidas pelo *yaskomo* aos caçadores, após ter com o *poniko-yin*, que indica o local onde os animais podem ser encontrados; o beija-flor, seu *hyasîrî*

é o único capaz de levar o xamã ao céu e permiti-lo regressar à *shutepana*. A caça ao *foniko* é cercada de precauções, tabus e respeito, geralmente controlada pela intervenção do xamã⁷

Num sentido amplo, a concepção waiwai de alma pode remeter o pesquisador a entender que este conceito é demasiadamente amplo e às vezes lacunar, isto porque ele prenuncia uma abstração que envolve seres, coisas, e fenômenos vagos. A alma é tida como algo denso, não perceptível a nível do palpável, mas que possui gravidade (peso), indicado na pessoa que ao perder seu *ekatî* e cair enferma, também se sente mais leve fisicamente. O *ekatî* pode ocupar qualquer área do corpo, entretanto sua localização principal é o coração e nesse caso, dentro do corpo, apresenta-se em forma de fluido ou matéria (Fock: 14; Caixeta de Queiroz: 216). A alma tem uma característica particular de abandonar temporariamente o corpo da pessoa e perambular alhures. As formas diferenciadas desse acontecimento se processam de acordo com a categoria de humano (*yaskomo*, *rikomo* e outras pessoas) a que

⁷ Segundo José Raimundo, Chefe de Posto à época em que me encontrava em Jatapuzinho, ainda hoje o waiwai quando persegue um vara de porcos selvagens costuma parar e fazer uma breve reflexão antes de disparar contra os animais –e o que me causou impressão–, substitui o conteúdo de sua crença tradicional por um elaborado em termos da doutrina cristã que lhe foi transmitida pelos missionários. Este dado é impressionante, sobretudo, porque coincide exatamente com a abordagem de Howard (1993: 234) que descreve a irresistível tentativa de manutenção latente de muitos dos aspectos cosmológicos que aparentemente teriam sumido da vida waiwai. Mas, na verdade, percebo que eles realizam um processo polissêmico reverso àquele aplicado pelos missionários que utilizam de suas divindades e seres sobrenaturais em geral, inserido-os no contexto das modificações e do aceitamento de acordo com as conveniências e aproximações mais perceptíveis entre a cultura e a fé dos missionários e o sistema religioso dos índios. Um exemplo claro é o que se molda a respeito de *kworokjam* que, pelo fato de ser entendido como um ser maniqueísta só acessado pelo xamã (conotado como bruxo, feiticeiro, curandeiro e inconseqüente pelo cristianismo ortodoxo), por assumir formas diversas entre as quais a do morcego, passa a ser identificado na ação evangelizadora missionária, não mais como uma brilhante arara vermelha da qual deriva etimologicamente, mas assume a característica do morcego associado metaforicamente pelo cristianismo com sendo a representação antropomórfica do diabo, do demônio (cf. Caixeta de Queiroz, 1996: 219n 137). O exemplo que se nos é apresentado (no caso do *poniko*) aponta para uma manifestação individual ou coletiva realizada não num momento de exibição pública, mas de possibilidade de obtenção de uma fonte que lhes garante a subsistência e, em circunstâncias de espontaneidade. Em outras palavras, a prática ritual antiga foi banida pelos missionários do ponto de vista religioso e da crença, não do ponto de vista da consciência que eles têm da importância do animal como essencial à sua subsistência acreditando-se que os novos ensinamentos estavam distanciados e deslocados do centro de atividades que envolvem a intervenção espiritual e xamânica do seu sistema de crenças. Eles utilizam-se daquilo que lhes foi ensinado, negando suas tradições, como conteúdo capaz de ser instantaneamente convertido para atingir seus próprios fins, sem que tenham a necessidade de negar a profissão de fé protestante a que foram submetidos.

ela pertence (Fock: 16; Caixeta de Queiroz: 216). A idéia de *ekatî* se estende à sombra, à força vital e à fotografia.

As categorias de xamã e de criança são tratadas aqui nos respectivos tópicos que lhes cabem, quanto à que se reporta a outras pessoas, trata-se do *ekatî* da pessoa normal. O *ekatî* pode abandonar o indivíduo durante à noite quando este está sonhando. Se a alma é real, então sua perambulação noturna também o é. Isto implica em admitir que os sonhos também são reais e por assim ser, a pessoa poderá se envolver em acontecimentos, já que sonhar é um fenômeno próprio e passível a qualquer um enquanto dorme, e seu *ekatî* pode perambular alhures; a pessoa participa de atos sem que os tenha premeditado ou objetivado, são “coisas” do *ekatî* e devem ser relatadas ao xamã. A capacidade que possui o *ekatî* de perambular aponta para a compreensão do sonho como algo que tem o poder de se desenvolver paralelamente à construção da vida material diária do indivíduo. O que permite sentenciar a dualidade ou duplicidade de vida da pessoa waiwai neste sentido, é a crença depositada por ela na real existência do *ekatî*. O abandono noturno da alma em relação ao corpo a que pertence não deve ser entendido como suficiente para levar alguém a ficar enfermo à morte. Isto somente acontece quando o *ekatî* se ausenta deliberadamente ou se perde do corpo, ainda que a ele esteja fixado de forma eficaz, distinta da qual é “preso” às crianças de tenra idade. O *ekatî* passa à condição de *ekatîinho* quando a pessoa morre. O *ekatîinho* possui a compreensão dentro do complexo sistema religioso waiwai de ser a primeira alma verdadeira. Para a escatologia, ele deve ocupar o mesmo ambiente no qual jaz o corpo por ele possuído, mas sem que esteja preso a ele, o que o permite perambular na forma que lhe convier. Se invisível, é *kworokjam*; se visível, se apresenta em forma animal vagando entre os humanos de diferentes aldeias ou na floresta durante a noite, causando infortúnio às pessoas. Ele ainda pode ocupar o primeiro

nível celestial (Caixeta de Queiroz, 1996: 217). No caso do xamã, o *ekatínho* deve habitar ao lado do seu *hyasirí* preferencial em outros níveis do cosmos.

O centro da vida espiritual waiwai e de seu sistema mítico-religioso é regido por *Kworokjam*. Ele é a maior entidade sobrenatural, é a reunião de todos os espíritos em um só. Segundo Fock (1963:20), a melhor tradução para a palavra seria *espíritos*, considerando-se uma certa ambigüidade para interpretação do ponto de vista ocidental. A palavra é uma composição de dois termos *kworo* (arara vermelha, parece-me que a maior dentre as existentes na região) e o sufixo *yam* (grupo ou maioria). *Kworokjam* possui uma natureza poderosa e maniqueísta em razão de ser ele próprio a reunião de todos os espíritos, e, como para os waiwai o panteão dos espíritos reúne seres sobrenaturais benévolos e malévolos, a entidade maior representa tudo isto. Ele pode causar as doenças e a morte, mas é quem, intermediado pelos *hyasirí*, atende ao *yaskomo* e permite a cura do enfermo.

A cosmologia waiwai atribui a condição de possuir espíritos às mais variadas formas presentes no seu universo, este fenômeno traz consigo uma implicação homológica que corresponde ao caráter desses seres enquanto seres corpóreos e a função ou o significado representativo em relação às pessoas. Entendendo-se que a maioria dos insetos, algumas árvores e animais ou mesmo alguns acidentes naturais podem ser perigosos para os waiwai sendo por isto reputados como maus para os seres humanos; *Kworokjam* é mais temido do que propriamente respeitado pelo grupo. A sua intimidade se restringe ao xamã, via de regra alguém escolhido pela síntese dos espíritos, que vê entre os habitantes da aldeia aqueles propensos a atingirem a condição de *yaskomo* algum dia. Eles são observadas pelos mais experientes que iniciam o denunciado ao xamanismo. *Kworokjam* revela-se aos waiwai através da corporificação em animais como a grande sucuri ou assumindo a forma humana masculina (Fock, 1963: 22; Dowdy, 1997: 39). Seus hábitos preferenciais revelam sua habitação na

profundeza dos rios ou em qualquer uma das camadas do cosmos. Vaga a esmo pelas entranhas da floresta (Dowdy, 1997: 39, 46, 69). “ O esvoaçar agitado de um morcego vampiro – nada mais era que a corrida de *Cuoroquiam*. O trovejante urro dos guaribas, o estalido de uma árvore caindo depois da chuva, o rápido relance de peixe fendendo a superfície das águas, o ‘ping ping’ do orvalho ou goteiras anunciavam a presença de *Cuoroquiam*” (id.: 39). Segundo a mitologia waiwai, não existe uma explicação mais precisa sobre a origem de *Kworokjam*, ele sempre existiu e é anterior mesmo a *Mawari*, o criador da humanidade, entendendo-se porém, que outros seres considerados como “tribos” animais seriam anteriores ao herói criador e que por isto os espíritos também já existiam antes da criação dos humanos, isto é, os *kakenau* existem independentes da existência dos humanos, mas foi *Mawari* quem atribuiu o *ekatinho-kworokjam* à pessoa waiwai.⁸ *Mawari*, “o fruto da coabitação da sucuri com uma tartaruga” (: 90), depois de ter criado os waiwai os teria abandonado à sorte, embora os tivesse ensinado como fazer para preservar a vida ou para extirpá-la de alguém através do sopro mágico⁹ (Dowdy: 90, 106, 212; Fock: 17, 22, 38 43, 46-7).

Para a cosmologia waiwai o fato de homens e animais possuírem almas, e algumas plantas serem dotadas de espírito, remete à noção e à compreensão de que muitos de seus hábitos podem ser perigosos para as pessoas. Uns porque são reconhecidos como possuidores de uma natureza ruim, perversa; outros porque podem contaminar alguém mesmo sem intenção interferindo ou manipulando-a durante o sonho, por exemplo. É preciso se

⁸ A obtenção do *ekatinho* pelo corpo humano parece ser possível somente após a perda do *ekati* de outros seres que pudessem gozar da inclusão na categoria de humanos, de um ponto de vista rápido, podemos dizer que o feito de *Mawari*, além de ter gerado os waiwai, está em ter atribuído alma ao corpo desta pessoa. Num segundo momento, os waiwai passam a ter seu *ekatinho* em razão de um processo de reencarnação do *ekati* de alguém que morreu (cf. Fock, 1963: 17).

⁹ O “sopro mágico” é a principal forma de contaminar uma pessoa através da feitiçaria; no xamanismo, é como o xamã promove ou faz o corpo do enfermo absorver energia e substratos considerados necessários à recuperação da saúde. Foi com o “sopro mágico” que um jovem xamã, segundo o mito, ressuscitou magicamente *Yawari*, o herói cultural waiwai.

acercar de cuidados e manter um comportamento vigilante que inclui, em alguns casos, evitações e atenção permanentes. Os espíritos em geral circulam nas entranhas das floresta (*cumotayosotí*), nas profundezas dos rios (*tumayepu*), ou no interior da terra (*kekenkon*) e de outros cosmos, inclusive desconhecidos dos waiwai. A alma humana passa por níveis gradativos de fixação ao corpo e é exatamente ela que corre maior risco de ser atingida por ações malévolas dos espíritos. Diferentemente de uma ação de feitiçaria que atinge o corpo físico e pode conduzir a pessoa à morte, os espíritos atingem o invisível pessoal, a alma. A crença waiwai num mundo sobrenatural repleto de espíritos, os quais habitam simultaneamente entre os humanos, faz da vida regular deste povo um estado permanente de tensão. É preciso estar atento às investidas dos espíritos que parecem espreitar cada momento manifesto, através de um comportamento negligente, para invadir a vida das pessoas. Trata-se portanto, de uma vida social e privada recheada de evitações e tabus. Talvez seja por isto que os *settlements* dos waiwai antigos abrigavam números expressivos de *yaskomo*, um reflexo da necessidade permanente e vigilante do povo se relacionar e se proteger ante o sobrenatural. “Em cada aldeia de 20 a 50 pessoas havia de três a cinco xamãs” (Caixeta de Queiroz, 1996: 219n 138). O waiwai evita se aventurar pela floresta durante à noite, ela é o *habitat* preferencial de espíritos malévolos, os *kakenau-kworokjam*, maioria pertencente à categoria de espíritos perigosos que flutuam no ar e que podem atacar e matar uma pessoa.

A manipulação do sobrenatural é uma função específica do xamã. Ele, e somente ele, recebeu poderes que lhes foram atribuídos por *Kworokjam* no intuito de poder manipular e controlar certos espíritos, principalmente quando executa o ritual na *shutepana*, além do que, ele possui seus espíritos preferidos (*hyasîrî*) (Fock: 22, 131, 166-7) que o auxiliam em suas

seções na *shutepana*, em comunicação direta com as entidades, ou através dos sonhos¹⁰ fornecendo orientações que devem ser socializadas por meio do próprio xamã (*yaskomo*) ou do *kayaritomo*.

Nascimento, contaminação, perigo e morte

Para a pessoa waiwai, o seu ciclo de vida está sujeito a uma variedade de acontecimentos gerados acidental ou propositadamente carregados de fluidos que podem contaminar ou poluir qualquer que seja o ambiente. Tal concepção reflete atitudes que podem ser originadas a partir dos *kakenau-kworokjam* ou de indivíduos do próprio meio social. As atitudes sugerem assumir caráter fortuito ou premeditado tendo como fim principal atingir alguém através do corpo físico ou o seu *ekatî*. A forma mais comum de atingir uma pessoa é através da feiticaria¹¹, muito freqüente entre os waiwai antigos e até a chegada dos missionários entre o grupo e a conversão da maioria dos waiwai ao protestantismo.

Todo *rikomo* (criança) até a idade de três anos é suscetível a ter a alma capturada ou contaminada por uma ação invisível. A perda da alma de uma criança ocorre pelo fato de ela não estar devidamente fixada ao corpo do *rikomo*. O *ekatî* é dependente dos pais e o segue em suas atividades e viagens. A criança permanece unida às costas do pai, através de artefatos; na cintura da mãe, encaixada por uma tipóia que a permite amamentar ao mesmo tempo em que executa suas tarefas domésticas, remar canoa, providenciar lenha ou colher mandioca. Uma ausência mais prolongada dos pais com relação ao bebê pode ocasionar a perda do *ekatî* e a morte da criança (Dowdy, 1997: 23; Caixeta de Queiroz, 1996: 217). As precauções tomadas no sentido de protegê-la dos maus espíritos induzem os pais à manutenção de um

¹⁰ Mais detalhes relacionados à questão e função do sonho entre os waiwai no apêndice destinado ao xamanismo.

comportamento diferenciado dos demais moradores da aldeia, assinalado pelo cumprimento de algumas evitações. Os espíritos considerados malévolos ao verem uma criança podem provocar nela doenças que, quando não diagnosticadas corretamente pelo xamã, podem levá-la à morte. O procedimento dos pais inclui, em primeiro plano, a utilização de extrato de urucum com o qual pintam a pele dos *rikomo* de tenra idade na cor vermelha como medida de segurança, vez que os espíritos não enxergam a referida cor¹² (Meggers, 1977: 118; Dowdy, 1997: 234). A nomeação da pessoa waiwai obedece a um ritual que evoca a indicação de dois nomes ou até um terceiro nome, sendo os dois últimos sugeridos pelo *yaskomo*, a pedido da família. Este fato tem como objetivo resguardar o “nome de família” da pessoa, ante a possibilidade de ser pronunciado e capturado sonoramente por um *kaknau-kworokjam*. Os waiwai temem que uma pessoa íntima ou considerada importante do seu círculo de amizade seja vítima da maldade de um espírito (cf. Dowdy: 32). Fora do ambiente familiar, por exemplo, quando estão caçando na floresta, pescando nos rios ou em atividades de coleta nunca respondem pelo próprio nome ao serem chamados por alguém, respondem através de interjeições.

O “nome de família” é dado à criança logo após seu nascimento. Geralmente é uma atribuição que cabe à avó materna, o nome deve ter pertencido a avô ou avó ilustre da família, deve assumir a conotação de tributo. O “nome de família” é escolhido com antecipação ao nascimento e mantido sob certa reserva. O nome espiritual (*kworokjam*) também é escolhido e

¹¹ A feitiçaria como forma de poluição e contaminação, inclusive na sua forma mais perigosa, o *parawa*, será tratada no apêndice deste trabalho.

¹² Geralmente o grafismo waiwai, assim como suas vestes e o artesanato são impregnados das cores vermelha e negra. Segundo Manuel, um ex-funcionário da FUNAI que participara das expedições de atração dos waiwai nos rios Novo e Anauá, a primeira vez que os viu pareceram-lhe como que inteiramente cobertos pela cor vermelha, tanto era a distribuição desta cor em suas peles e adornos. A predominância do vermelho entre os waiwai assume funções ou sentidos distintos e ao mesmo tempo homólogos; esteticamente é a cor preferida waiwai; na cosmologia, ela denuncia uma importância ritual e simbólica de proteção (i. p. levantada em Jatapuzinho em 1994).

atribuído à criança com antecedência ao seu nascimento, ambos são pronunciados ao recém-nascido no mesmo instante. O nome *kworokjam* tem uma função específica. Quando a criança cai enferma, o xamã, a pedido dos pais, a leva até a *shutepana* e lá, à noite, ele produz um ritual de cura e “viaja” até a lua (*muñi*) levando o *ekatî* do enfermo que é apresentado pelo seu nome *kworokjam*. Se houver qualquer restrição a respeito deste nome, *muñi* e seu irmão, que é um *kakenau-kworokjam*, indicarão outro nome *kworokjam* para o *ekatî* da criança. No dia seguinte o xamã revela o nome espiritual pelo qual deve ser chamada a criança. O terceiro nome ou apelido tem um profundo significado na prática de nomação da pessoa waiwai. Ele decorre de uma possível interferência de um *ekatî* no momento de concepção do bebê. O espírito de um animal pode entrar no ventre da mãe da criança e ela (a criança) já nasce doente. Examinada pelo xamã, é descoberto a que animal pertence o *ekatî* invasor, e o nome deste animal é então dado a criança. Pode ocorrer também que durante a gravidez a mulher tenha sido bisbilhotada pelo *ekatî* de um animal e isto pode resultar na mesma situação descrita acima (cf. Fock: 16-17, 139-41). Segundo meu informante, o velho *Macarwe*, esta é a principal razão pela qual muitos waiwai que atualmente estão na idade adulta possuem nomes de animais. Também explica o fato da mesma classe de idade objetar ou evitar pronunciar seu verdadeiro nome waiwai a um estranho. Os waiwai preferem ser chamados pelo nome que lhes é dado pelos brasileiros, por ocasião da emissão de seus documentos civis. Os nomes não tem muito a ver com a tradição genealógica. Podem estar associados à participação da própria pessoa waiwai em determinadas atividades ou de sua aproximação junto a alguma instituição ou empresa. Um exemplo disto são alguns waiwai em Jatapuzinho que possuem sobrenomes como Gutierrez, em atenção à uma empresa que desenvolveu trabalhos de abertura de estradas e esteve envolvida no projeto (paralisado) de construção da hidrelétrica de Cachoeira Porteira,

no território waiwai. O sobrenome também pode ser sugerido pelo Chefe de Posto local da FUNAI.

Em se tratando de uma sociedade profundamente envolvida em um sistema de crenças, rituais e mitos, os waiwai convivem com uma série de restrições durante o curso normal de suas vidas, que contrastam com o comportamento cotidiano dispensado à convivência social na aldeia. Assim, a construção da pessoa waiwai começa mesmo antes de seu nascimento, dentro do útero materno, especialmente a partir dos três últimos meses que anunciam o nascimento da criança. O casal obedece a restrições dietéticas e a certas atividades. Para a mulher são vedados o trabalho com cerâmica e expedições de envenenamento de peixes (cf. Meggers, 1977: 115; Dowdy, 1997: 23).

O nascimento entre os waiwai é cercado de cuidados, evitações e tabus. Como é uma circunstância especial na vida dos casais, em vista da expectativa sobre o futuro membro da família ou mais um momento para perpetrar o infanticídio¹³, este acontecimento entre os waiwai antigos, era uma ocasião altamente associada à possibilidades de mortes para o bebê, que poderia ser em virtude de complicações inerentes ao parto, ou provocada, dependendo das intenções do casal. A morte é encarada como algo que contamina o ambiente, razão por que os waiwai construía pequenas choupanas-maternidades no espaço público da aldeia que eram destruídas após sua utilização. No momento de parir, a mulher permanecia acorada junto a um dos esteios de sustentação da estrutura do abrigo no qual se firma, até que a criança deslize de seu ventre caindo sobre uma espécie de cama improvisada em folhas de bananeiras. O parto pode ser assistido pela avó, pelo pai da criança, ou ainda por um parente próximo. O recém-nascido era lavado dentro de um vaso cerâmico com água e entregue pela(o) assistente à mãe, que repousa em uma rede (Dowdy, 1997: 22). Costumavam cortar o cordão umbilical com um

dente afiado do porco selvagem. Entretanto, o momento que antecede a este procedimento envolvia muita tensão. No passado, as práticas de infanticídio entre os waiwai eram comuns. Algumas circunstâncias motivavam e induziam os waiwai a este comportamento, dentre elas: o nascimento de uma criança de sexo contrário ao desejado pelo pai, quando se tratava de gêmeos, durante longas viagens ou a quinta criança do mesmo sexo (Meggers, 1977: 137; Dowdy, 1997: 19, 205; Fock, 1963: 141). A morte da criança poderia ser executada pela mãe ou pelo pai, indiferentemente. Tal vez, a expressão que melhor traduz este momento de tensão quando do nascimento de uma criança é “*levantar a coisinha do chão*”. Esta expressão, explica Macarwe, por meio de gestos lentos e de sua fala mansa, corresponde a salvar a vida do recém-nascido. Para que isto fosse feito, era necessário haver a aquiescência dos pais. Enquanto a criança permanecesse intocada, deitada sobre seu nascedouro significava está sujeita a ser morta pelo casal, depois de levantada do chão, isto tornava-se impossível. É este pequeno gesto que poderia salvar a vida do recém-nascido. A execução, quando acontecia, era sumária (Dowdy: 19, 156). O pai ou a mãe tomava à mão uma acha de lenha ou um porrete em forma de borduna e esfacelava o crânio do bebê com um só golpe. Após o parto, os pais permaneciam por duas semanas na choupana-maternidade, em observação aos tabus. Então, para efeito de considerar a existência de um recém-nascido, não era o parto em si que denunciava a existência do ser, mas o ato simbólico do “*levantar a coisinha do chão*”.

Tabus e evitações que se seguem após o nascimento de uma criança envolvem principalmente o pai. Em poucos dias após o nascimento da criança, a mãe retomava às suas atividades costumeiras e evitava o consumo de uma ampla variedade de carnes e peixes. O pai deveria evitar trabalhos pesados. Evitava aproximar-se de grandes árvores, assim como fazer refeição com alguém que tivesse caçado uma anta. Ele não deveria caçar ou pescar peixes

¹³ Neste caso, somente entre os waiwai antigos, antes da chegada dos missionários.

acima de um certo tamanho. Os tabus para preservar a alma da criança implicavam ainda em fazer com que as pessoas que estiveram envolvidas em atividades de caça consideradas perigosas, se mantivessem afastadas dos pais do recém-nascido. Por exemplo, alguém que estivera no alto de uma árvore à espera de caça, influenciaria na possibilidade de a alma da criança se comportar de igual maneira e, conseqüentemente, cair causando a morte do *rikomo*. O pai evitará cavar um buraco temendo que o *ekatî* de seu filho caia dentro dele e seja coberto por terra. Todos esses cuidados são devidos ao fato de que o *ekatî* começa se fixar ao corpo da criança gradativamente e é, portanto, facilmente desgarrado dele, correndo o risco de perder-se. Requer que a atenção do pai seja mais efetiva porque ele possui um *Ekatî* solidamente preso ao corpo e deve ser suficientemente forte para proteger a alma do filho contra os *kakenau-lworokjam* malévolos. O *ekatî* da mãe também não é considerado potencialmente forte para defender a alma da criança em tais situações, além disto, a mulher é considerada entre os waiwai como capaz de enfraquecer substancialmente à medida em que aumenta sua prole e por permitir, através do aleitamento, o definhamento e a consumação de seu corpo físico pelos bebês que gerou durante toda a sua vida fértil¹⁴ (Howard, 1993: 263).

Durante os três primeiros anos de vida da criança em que os pais submetiam-se a um regime de evitações, reflexos dos pontos de vista econômico e da subsistência, permitem perceber uma sobrecarga de trabalhos na vida diária da mulher, considerando-se as limitações impostas pelos tabus à atividade regular desempenhada pelo marido (Dowdy, 1997: 22-3, 132-3; Meggers, 1977: 115-16; Fock, 1963: 110, 121, 139-40).

A escatologia waiwai reflete as concepções desenvolvidas na cosmologia com relação a individualidade da pessoa. A morte é um acontecimento que decorre da perda do

¹⁴ “Segundo as idéias waiwai sobre o processo de maturação, as mulheres vão ficando fracas e magras com a idade devido à amamentação, que implica uma transferência de substância corporal para a criança e o esgotamento das reservas de gordura da mãe, fonte de seu leite” (Howard, 1993: 263n 14).

ekatî da pessoa, manifesto visivelmente através da patologia expressada pelo corpo. O corpo passa a ser possuído por um *kakenau-kworokjam* ou um *ekatinho-kworokjam* malévolo, podendo também acontecer de pessoas terem suas almas capturadas por um *okoimo-yenna*, que a leva para as profundezas das águas do rio. Todas estas possibilidades pertencem a uma categoria de apropriação invisível da alma do indivíduo, entretanto, qualquer pessoa waiwai poderia realizar o *parawa* para eliminar alguém, método mais utilizado para executar um ser humano que tenha se envolvido em conflito grave dentro do grupo local. Uma criança pode morrer simplesmente por ter perdido seu *ekatî* que ainda não está devidamente fixado ao seu corpo; as pessoas em idade entre a juventude e a vida adulta podem ser enfeitiçadas ou eliminadas por um dos espíritos citados; as muito velhas podem morrer quando elas encontram a febre (*eperia*), identificada como um *kworokjam* que se traja à maneira e se parece aos brasileiros (cf. Caixeta de Queiroz: 219n 139; Fock: 161). Uma pessoa muito doente e que apresenta um quadro irreversível de ocupação do corpo pelo *ekatî* maléfico costuma ser conduzida para um abrigo instalado nas proximidades da casa e este espaço lhe servirá como leito de morte. O moribundo é vigiado pela esposa ou um parente que lhe presta a última companhia em vida. A prática antiga envolvia a cremação do corpo, atualmente ele é enterrado, acontecendo no mesmo dia ou na manhã do seguinte. Objetos de uso pessoal são destruídos, exceto arco e flecha e o machado, introduzido pelos ocidentais. Se o morto é do sexo feminino, uma mulher em idade produtiva, seu avental de contas era deixado a salvo. Estes pertences seriam apropriados pelos herdeiros de sexo compatível. Evitações e tabus em respeito à memória do morto envolvem o corte de cabelo dos parentes do sexo feminino que estão numa faixa de idade compreendida entre a infância e a adulta, portanto, menos as mulheres velhas; os homens, eles aparavam as extremidades de seus longos cabelos acondicionados e comprimidos dentro de um tubo de bambu, “tubo de cabelo” (*yami*). O fim

último da alma humana deve ser um estado permanente de alegria (*tahwore*). Este estado permanente de vida póstuma no céu (*kapu*) deve ser intensificado ao máximo pelo princípio do *ethos* da equanimidade, ainda aqui no plano terrestre, por isto o waiwai deve explorar o processo de waiwaização como uma forma continuada de construção da pessoa e deve ser entendido como um jogo da cultura *versus* natureza onde a vitória da primeira é assinalada no grau máximo da estética waiwai, a beleza, epitomizada pelos adornos.¹⁵ (Howard, 1993: 231, 253-7; Fock, 1963: 48, 53; Meggers, 1977: 117).

A noção de tempo para os waiwai era¹⁶ envolvida pelo ciclo anual de suas atividades econômicas de subsistência. Esta noção parece ser a unidade maior da qual outras temporalidades menores decorrem. O tempo é guiado pela presença de corpos celestes como o sol, a lua e constelações, com destaque para as Plêiades. O ciclo agrícola é estritamente ligado à percepção astronômica que os waiwai possuem. Quando as Plêiades se mostram na madrugada na linha do horizonte é tempo de plantar. O grupo local se organiza para fazer suas derrubadas e limpar o campo para o cultivo. Para os antigos, o tempo diário era assinalado por um método que se utiliza de artefatos que podem provocar sombras determinadas, à medida em que o sol avança de oriente para ocidente, naturalmente. Esta facilidade acontece em razão da localização geográfica do território, localizado em ambos os hemisférios, ou exatamente sobre a linha equatorial. Ao meio-dia, a sombra de objetos expostos a céu aberto desaparece completamente se estes mantiverem inclinação exata de 90° em relação à sua base

¹⁵ O tema e a importância do adorno para os waiwai é algo fascinante e, pessoalmente, os vejo como objeto a ser explorado através de um estudo, mesmo que de curto fôlego. Metodologicamente é possível levantar informações suficientes a esse respeito no campo e depois relacionar à bibliografia existente em torno do assunto, ou vice-versa. Uma referência para isto é a qualidade do artesanato waiwai, que carrega na sua feitura forte influência da perseguição cosmológica à sua construção como um produto cuja expressão deve ser maximizada no sentido de intensificação desse atributo fundamental da vida waiwai, o belo, que sai da mão de uma pessoa do grupo como sinônimo de conhecimento e de sabedoria ante outros povos. A ressonância mítica é o adorno do *okimo-yenna*.

¹⁶ Atualmente os waiwai de idade avançada, principalmente aqueles que não se iniciaram à linguagem escrita, ainda utilizam de certo modo este referencial.

horizontal. O dia vindouro ou seguinte é anunciado pela palavra *pashesha*. Para indicar uma sucessão de dias, produziam um movimento com a mão gesticulando na direção eclíptica, tantas vezes igual ao que seria o número de dias. Um número maior de dias, o que corresponderia a mês ou meses, podia ser entendido pelo conjunto completo de fases da lua. As continuadas trocas de períodos chuvosos, menos chuvosos e o considerado seco servem para determinar o curso dos anos. Desta forma, a chegada das fortes chuvas coincidindo com o fim da temporada de estiagem indicava o começo de um ciclo anual. A idade da pessoa era estabelecida por aproximação, geralmente estava relacionada à classe de idade a que pertence. O *xim-xim* (cordão de curauá contendo tantos nós quanto necessários para indicar correspondência em dias) é um instrumento que espelha, talvez, a técnica mais usual para determinar números de dias passados ou vindouros, por exemplo, para um encontro de *oho* (diálogo formal entre duas pessoas que se acomodam frontalmente em um banquinho - *rere*), para um festival, ou para empreender uma longa viagem através da floresta ou dos rios. Segundo meu principal informante Lucas *Ruuku*, o *xim-xim* quando é utilizado em viagens extensas, cuja quantidade de dias é sabida de antemão pelo grupo de viajantes, os nós de um deles são desatados diariamente para que o grupo saiba a quanto tempo está viajando e quanto lhe deve restar até alcançar o local desejado (cf. Dowdy, 1997: 67, 100, 102, 123-4; Fock, 1963: 182). Mas desde a chegada dos missionários os waiwai passaram a usar relógios e calendários à moda dos brancos.

6 A INTERVENÇÃO QUE VEM DE LONGE – evangelização e mudanças

Este capítulo objetiva informar acerca da trama e do processo de ingerência da ação missionária protestante entre os waiwai. Discorre rapidamente sobre os primeiros contatos dos missionários com o grupo, sua permanência entre ele e as modificações inseridas nos sistemas de crença, simbólico e cosmológico waiwai. Por outro lado, para não perder o *fio condutor* do objetivo central do trabalho, ele serve para demonstrar algumas experiências que os waiwai passaram a ter com as coisas da modernidade que chegaram com os missionários: presentes, objetos, ferramentas e, sobretudo, a inserção de valores, de estética e da ideologia da ética protestante.¹ A permeabilidade da construção desta narrativa obriga a presença constante do líder *Ewka*, mesmo porque, sua existência se confunde com a própria história da evangelização entre os waiwai.

A condição de índios “isolados” era a dos waiwai quando os missionários chegaram entre o grupo no final dos anos quarenta no alto rio Essequibo (cf. Calavia Saéz, 1998: 13-14; Dowdy, 1997: 49-51; CEDI, 1983: 233; Caixeta de Queiroz, 1996: 215; Fock, 1963: 126, 242; Howard, 1983: 234). Os irmãos Hawkins (Nilo, Rader e Robert) vieram do estado americano do Texas para servir aos propósitos evangelizadores do UFM (*Unevangelized Fields Mission*). Os dois primeiros já vinham de uma experiência de alguns anos entre os wapixana e makuxi, nas savanas de Roraima. A primeira tentativa de chegar até os waiwai aconteceu em 1948, dificultada pelo governo local da Guiana. O primeiro contato dos irmãos

¹ Refiro-me ao modelo tradicional do comportamento assumido regularmente pelos praticantes do protestantismo, incluindo evitações e atitudes típicas dos ditos “convertidos”.

Hawkins com os waiwai ocorreu em janeiro de 1949, quando Nilo e Robert conseguiram autorização daquele Governo para procederem à viagem que duraria três meses nas terras dos waiwai (Dowdy: 49-51).

A chegada dos missionários à aldeia waiwai do Essequibo foi, a princípio, interpretada como uma invasão perigosa. Os waiwai interpretavam-na como um ataque ao grupo, à semelhança de algumas histórias relacionadas à práticas isoladas de coletores de balata ocorridas entre eles no passado. No primeiro encontro os waiwai temiam por recebê-los em sua aldeia. Mas, mesmo assim, os missionários realizaram o primeiro contato e coletaram informações importantes sobre a língua waiwai, obstáculo a ser vencido com rapidez para que o projeto da Missão pudesse lograr êxito entre os índios (: 62, 86-7). Em 1950, Nilo e Robert (chamados pelos waiwai de *Mistoquim* e *Bam*, respectivamente) retornaram para ficar entre os waiwai e se localizaram na aldeia de Forno Velho (*Eripoimo*), nas proximidades de Remanso Profundo do Essequibo (*Mauika*), aldeia de *Miywa* (:57-105), no alto Essequibo, onde encontraram *Ewka*. As primeiras interferências mais profundas, motivadas pelos missionários, na cultura e no sistema religioso waiwai foram motivo suficiente para alguns homens do grupo da aldeia de *Ewka* atentarem contra a vida de Robert. Tudo foi planejado pelos índios da forma tradicional como um waiwai resolve uma questão grave, segundo os códigos da convivência social. Eles envolveram o missionário numa atividade de derrubada na floresta e esperaram que ele se posicionasse em um local estratégico, onde fatalmente seria esmagado pela queda de uma grande árvore, cujo tronco havia sido cuidadosamente solapado pelo machado, a espera de uma única machadada para que viesse ao solo, vez que arbustos menores haviam sido cortados para impedir que a queda da grande árvore fosse retardada e permitisse a fuga de sua vítima. Milagrosamente o

missionário escapou da armadilha (:114-15). Para os waiwai a sobrevivência dele só é explicada pela interferência dos espíritos.

Os missionários e suas famílias passaram a viver entre os waiwai e desenvolveram uma aldeia artificial, Canashen. Eles apostaram em *Ewka* e o fizeram porta-voz dos waiwai, após ele ter anunciado publicamente sua renúncia à condição de *yaskomo* e relegado o mundo dos espíritos e a *Kworokjam*. Alfabetizaram-no na sua própria língua e na língua inglesa, assim o líder dos waiwai poderia permitir que os missionários pudessem preparar uma tradução da Bíblia para o waiwai, o que ocorreu posteriormente. Antes do ano de 1956 um grande número de waiwai havia sido convertido ao protestantismo, as chamadas “classes das quartas-feiras e das sextas-feiras”² reuniam homens e mulheres “convertidos” que testemunhavam e ampliavam este número (Dowdy, 1997: 212). Supõe-se que o processo de conversão já tivesse atingido mais de 250 pessoas até esta data. Aqueles considerados mais desenvolvidos nos assuntos da doutrina evangélica foram escolhidos como representantes e enviados pela Missão para persuadir outros povos a se juntarem aos waiwai em Canashen. Os indicados para esta função eram chamados de presbíteros³ ou líderes espirituais. A partir de 1958, começaram-se os batismos coletivos entre os waiwai, sendo chefes dos rituais os presbíteros. No início dos anos sessenta, os waiwai e outros filiados ao grupo somavam mais de 350 pessoas, em Canashen (:238, 251). “Em 1962 os *uai-uais* saíram em muitas viagens missionárias em todas as direções, tantas quantos dedos um homem tem nos pés e nas mãos” (Dowdy: 266).

Ewka por esse tempo já havia constituído uma família que resultou do seu casamento com a ex-mulher do irmão de sua mãe, *Mapale*, falecido havia certo tempo. Aquele que levava o jovem filho de sua falecida irmã de Grandes Cachoeiras, no rio Mapuera, para

² Reuniões de catequese didaticamente organizadas pela Missão, que tinham como objetivo acelerar a inserção dos waiwai à doutrina cristã.

Erípimo, no Essequibo. *Ewka* era pai de duas meninas e um menino (*Kurinaw*), mais a filha do tio *Mapale*. A perda de *Ewka* como pajé para o grupo local desencadeou uma série de fenômenos que potencialmente são explicados pelos tabus e crenças mantidos entre os waiwai. Um deles foi a escassez dos porcos selvagens. “Nenhum caçador tinha flechado porcos desde o dia em que Eucá renegara os espíritos. Ninguém tinha visto ou sentido o cheiro deles” (Dowdy: 167). A pessoa do grande líder em nada mudou naquilo que diz respeito ao seu comportamento providencial para com o grupo. *Ewka* ensinava o alfabeto dos brancos aos waiwai. O povo, assim como ele, aprendera a ler e a escrever na língua waiwai, resultado do árduo trabalho lingüístico do missionário Robert Hawkins, com base no sistema fonético de K. Pike (Howard: 262).

O trabalho didático-pedagógico dos missionários que, primeiro aprenderam a língua e depois produziram gramáticas pedagógicas, livros, e até a tradução da Bíblia, foi estrategicamente eficiente.⁴ Entretanto, a rejeição da população ao comportamento espiritual do líder que assumiu a proposta missionária era sempre forte e ilustrada em atitudes do dia-a-dia onde os waiwai demonstravam mais claramente sua posição contrária àqueles que repudiavam seus espíritos ancestrais, os *kakenau-kworokjam*. Eles têm um chefe que está impedido religiosa e moralmente de participar do tradicional *modus vivendi* do grupo. O waiwai não é um povo belicoso, entretanto possui um código de ética muito rigoroso, que tem na feitiçaria seu principal instrumento de execução da vingança. Os códigos da magia e da

³ O termo “presbítero” é apresentado em Dowdy na mesma acepção que define o *kamuñimune*.

⁴ Gostaria de salientar aqui, ao afirmar que o trabalho dos missionários entre os índios waiwai foi eficiente, que não estou julgando sua inclusão e influência na cultura e no universo desse povo, tampouco que concordo com os métodos por eles utilizados que os permitiram alterar profundamente a cosmologia e a cultura do grupo. Após a saída dos missionários da *Unevangelized Fields Mission*, o trabalho relacionado ao estudo da língua waiwai foi assumido pelo SIL (*Summer Institut of Linguistics*) e MICEB (Missão Cristã Evangélica do Brasil), no Mapuera (cf. CEDI, 1983: 226, 233, 244-5; Dowdy, 1997: 251-3; Howard, 1993: 234). Atualmente a MEVA, em Boa Vista, está traduzindo uma gramática pedagógica da língua e revendo uma pequena cartilha-verbete que, a princípio, foi enviada para as aldeias com o intuito de que os próprios índios pudessem localizar equívocos e lapsos ocorridos na versão inicial da referida publicação (i.p. feita ao pesquisador pelo missionário Milton Camargo).

feitiçaria podem até ser de domínio público, mas o *yaskomo* é o seu juiz supremo e isto *Ewka* não era mais. O rompimento com o mundo dos espíritos da floresta, com o *levantar a bebida forte* do *omharirrê*, as danças que expressam sensualidade e a sedução, o infanticídio, a execução do *parawa*, e a evitação do sopro sobre o corpo dos enfermos, tudo isto gerou conflitos internos entre os waiwai. Por outro lado, a insistência do líder, seu carisma e a admiração que o povo depositava nele, que não era um qualquer, afinal de contas tratava-se do homem que foi iniciado no mundo dos espíritos pelos ensinamentos do grande e lendário *Mapolio*; lapidado pelo senhor dos waiwai do Essequibo, o grande, respeitado e temido *Miywa*. Disto todo waiwai tem consciência e é o necessário a *Ewka* para que ele comece a obter êxito na sua nova tarefa, a de transformar os waiwai em uma nação indígena cristã por excelência, além dela, seus vizinhos étnicos. Todos, mesmo aqueles escondidos nos confins da imensurável floresta equatorial. O jogo polissêmico e comparativo que se estabeleceu tendo Deus e *Kworokjam* como personagens principais funcionou como uma das ferramentas hábeis que *Ewka* emprestou dos missionários e a utilizavou com força, vigor e perspicácia na sua obra missionária. O povo cedeu. *Ewka* avançou, porém os waiwai esperavam, ainda que com indignação, a hora em que *Kworokjam* se revelaria cansado da brincadeira e castigaria seu grande e brilhante líder, arrebatando o que ele possui de mais precioso, a vida, certamente de maneira trágica e exemplar.⁵

Como homem conhecedor de dois vastos mundos, o do Mapuera e o do Essequibo, *Ewka* tem plena consciência de sua importância política e social, por exemplo, ao saber que sua terra era governada por uma mulher que vivia em uma nação distante “...perguntou um

⁵ Para a percepção waiwai, a decisão de *Ewka* abandonar *Kworokjam* revelava uma atitude que comporta certa dose de traição, o que assim como o furto, é considerada delito grave. O primeiro, sujeito à forma de vingança mais temida entre o grupo, a execução do *parawa*, o que significa comer o espírito do culpado quando o acontecimento se processa no plano material; se no plano espiritual, caso claro de *Ewka*, cabe aos espíritos a decisão e formas de punição, geralmente a morte cai sobre o *ekali* da pessoa. No segundo caso, o sujeito da ação é exposto ao ridículo perante os demais moradores da aldeia e visitantes eventuais.

dia se a rainha da Inglaterra não poderia dizer: ‘– Hoje vou visitar o velho Eucá’ (Dowdy, 1997: 175). Continua o autor: “Como ele se decepcionou quando Bam respondeu que a rainha nunca ouvira falar de Eucá”.⁶

Pelos relatos, fica fácil de presumir que o contato e o tato de *Ewka* com o lápis e o papel impressionava. Segundo meus informantes em Jatapuzinho, ele produzia correspondências que eram destinadas aos waiwai que sabiam ler e viviam em outras regiões, e para os missionários, incluindo aqueles que voltaram para os Estados Unidos. O envolvimento definitivo de *Ewka* nas atividades propostas pela Missão e as evitações permanentes às coisas do mundo das crenças e dos espíritos de que sempre os waiwai testemunharam selaram a sentença de morte de *Kworokjam*, o *demiurgo* está morto, para a indignação dos que não aceitavam a intervenção dos missionários no seu mundo cosmológico.

Numa breve interpretação do conjunto de modificações e interferências trazidas pela Missão ao mundo dos waiwai, percebe-se como o processo de desconstrução da cosmologia waiwai é executado. Num período de aproximadamente dez anos, o povo que tem mais contato com os missionários não considera mais importante os meios e veículos que antes produziam a mobilização e a socialização do grupo, bem como “o sentimento social waiwai da ‘alegria’” (cf. Howard, 1993: 233). Os elementos imaginários ou ideários que reproduzem a identidade waiwai foram sufocados. As forças que limitam o poder de cada aldeia compreendida no sistema estão estranguladas. A interface da sociedade waiwai com os missionários “progride” eficazmente porque eles investem em um ponto chave da organização social waiwai, a chefia de uma liderança política, o que é altamente valorizado

⁶ A expressão “velho Eucá” utilizada por Dowdy, embora *Ewka* fosse à época um homem próximo a atingir os 30 anos de idade, deve ser entendida no sentido de que os *kayaritomo* em geral têm sua idade projetada pelo grupo para dentro da classe de idade correspondente à dos *pooco* e *poritomo*, talvez para fazer denotar maior responsabilidade e o grau de serenidade com o qual deve se identificar.

em qualquer grupo local waiwai. Ademais, o “veículo” é um ícone entre os waiwai, o grande *Ewka*. A reinvenção ou reificação das tradições agora é uma questão que toma o princípio da mimese ou da catarse como o meio a seguir, e ao qual toda a nação deve submeter-se ao longo do tempo futuro. Um dos passos organizados no sentido de sistematizar e atribuir cunho de formalidade ao processo que deverá cuidar do engajamento dos waiwai à familiarização efetiva junto ao “papel” de Deus, é a institucionalização do que ficou conhecido como “classe da quarta-feira”, inicialmente implantada em Canashen (Dowdy, 1997: 212-13). Tratava-se de um programa de evangelização por excelência, organizado pelos missionários. Ele reunia um grupo de contingências ideologicamente administráveis. O desejo waiwai de imitar o estilo de vida do missionário e o conhecimento que *Ewka* e os mais chegados à conversão têm do seu próprio povo constituíam-se no “ingrediente” necessário e a chave do sucesso aos propósitos missionários. A interpretação que a maioria dos waiwai fazia de Jesus Cristo ainda estava associada aos poderes igualmente contidos em *Kworokjam* e isto os levava a entendê-lo como um ser capaz de maquinar o bem e o mal simultaneamente. Era necessário quebrar esta interpretação homológica. Não deveria haver nada que caracterizasse ou que produzisse um entendimento da figura de Jesus Cristo por similitude a *Kworokjam*. Não deveria caber no imaginário do waiwai motivação qualquer que propiciasse um entendimento facecioso dos poderes de Cristo. Para a concepção waiwai acerca de Cristo perdurara a idéia do dualismo (bem e mal) atribuídos a *Kworokjam*, assim, ele teria poder para atingir o *ekati* do parente que já morreu e matá-lo outra vez. Poderia atingi-lo através da escamoteação ou da antropomorfização⁷ e coabitação no cosmos destinado a eles. Cristo

⁷ Embora incluído no tratamento geralmente dispensado pela etnografia que se ocupa em descrever e classificar os povos das terras baixas do norte da América do Sul como um povo contido nas demais características que dela (da etnografia) se abstrai e permite literalmente concluir (quando não está claramente explícito) que são tribos socialmente marcadas por um estigma de frouxidão e de decadência da sua organização social e da sua cosmologia pós-contato. Para o waiwai nada é amorfo. Opostos à cosmologia araweté, apresentada em Viveiros de Castro, aqui a forma e a regularidade parecem pertencer invariavelmente ao corpo estético paramétrico de seu universo.

poderia assim, utilizar-se de espíritos como o das abelhas, ou de outros insetos e aplicar ferroadas aos espíritos dos mortos castigando-os, até levá-los à morte pela segunda vez⁸.

O trabalho de *Ewka*, instruído pelos princípios da doutrina cristã, é o de destruir a reprodução desse sentimento expresso acima, presente na escatologia, e no fundo do estômago da pessoa waiwai. Para tanto, a tática observada considera os elementos comportamentais da cultura waiwai. A relação de gênero⁹, por exemplo, é um desses elementos que permitiram a *Ewka* e aos missionários iniciarem um grupo de mulheres waiwai em uma outra classe de aprendizado e evangelização em *Yakayaka*, a que dão o nome de “classe da sexta-feira”. Segundo Dowdy (1997: 214), a “classe” progrediu a ponto de se transformar em um movimento feminino que gerou lideranças entre as mulheres waiwai. Já no ano de 1956 as *classes* desenvolviam trabalhos intensos e sólidos no âmbito da alfabetização e da evangelização. O método utilizado, geralmente, obedecia a um princípio interrogativo indutor provocado pelo professor e direcionado ao aluno, onde este já se sentia culpado e contaminado pela pecaminosidade que supostamente comportava sua vida regular, motivada pelos aspectos de sua cultura e pela crença no demiurgo, a partir de agora satanizado e repellido através do discurso da evangelização, conforme descreve Dowdy, na mesma página acima citada.

(...) A fileira de bancos da frente, perto do professor, era reservada àqueles que quisessem declarar sua nova fé publicamente. Todos que lá se assentavam eram interrogados sobre sua fé, os homens por Eucá e as mulheres por Ioxiúi.

– Você veio para a aula, irmãozinho? – Eucá perguntava ao novo aluno no início da aula de quarta-feira.

– Eu vim – era a resposta ouvida, enquanto o aluno olhava acanhadamente para os pés.

⁸ Este é um aspecto perfeitamente reconhecido na escatologia waiwai. Ele está relacionado com a morte do *ekati* da pessoa waiwai por um *kakenau-kworokjam* ou por um *ekatiinho-kworokjam*. Compare com aspectos apresentados no capítulo reservado à cosmologia.

⁹ Tabus e evitações, principalmente aqueles não relacionados a normas da vida diária prescritas no código de *Kworokjam* conseguem sobreviver até os dias de hoje. Exemplo demonstrado na igreja local de Jatapuzinho, onde a cada cerimônia ou celebração de culto de louvor, às mulheres sentam-se de um lado e os homens do lado oposto. As relações de gênero na sociedade waiwai são fortemente marcadas por atribuições e lugar social definidos.

- E por que você veio?
- Porque recebi Jesus.
- E como você vê o seu pecado?
- Eu sei que o meu pecado é mau.

Notícias da nova vida de *Ewka* corriam mundo e logo atravessaram as fronteiras do Essequibo. Do outro lado das altas e grandes montanhas, a região de origem do líder, o Mapuera, os waiwai passaram a experimentar a nova filosofia de vida e a religião acatada pelo ex-pajé. Através do *xim-xim*¹⁰, Ewká enviava emissários em várias direções em chamamento ao novo estilo de vida que começam a se adaptar os waiwai de *Yakayaka*. O movimento corresponde a um processo de evangelização que parece ser agora a finalidade da vida pública do chefe de *Yakayaka*. O teor do discurso concorre para a pregação de que o estado de dificuldades, de injustiças e as velhas crenças em suas divindades e espíritos são decadentes e impróprias à condição da vida feliz. O poder dos espíritos manipulados pelos pajés, e o mundo da feitiçaria deveriam ser extintos da vida waiwai e da dos outros vizinhos étnicos que se aproximam. A pregação traz sobretudo, a necessidade da purgação, da purificação da alma. Formalmente o discurso pregado expunha uma completa mudança de hábitos, costumes e tudo o que pudesse ser considerado pela doutrina dos missionários como símbolo de sacrilégio e de tentação.

A aceitação de Jesus traria modificações às penosas condições de existência da pessoa waiwai. Uma nova ordem de justiça, felicidade, respeito e crescimento da pessoa deveria suplantar o antigo mundo da imperfeição e da ignorância, no qual os waiwai estiveram submergidos, é o que proclama o novo discurso fabricado. Trata-se de um discurso energicamente voltado para o futuro, baseado na nova aliança que experimentam. Aqueles que habitam as serranias para o lado ocidental das altas montanhas, os mawayana (ver mapa n. 1), ocupantes territoriais muito próximos aos waiwai, constituem-se em um dos primeiros

¹⁰ Pequeno cordão tecido com fibras de curauá, no qual são produzidos nós para efeito de contar os dias.

grupos étnicos abordados. Persuadidos e envolvidos nos interessantes bens negociáveis transportados pelos waiwai até suas terras, eles vêm-se motivados a aceitar os ensinamentos evangélicos. Partidas de waiwai do Mapuera acorrem ao chamamento de *Ewka*, entre eles está o grande e admirável *Mapoliô*, aquele que fora o seu professor preferido no xamanismo. “Realizar boas feitiçarias não é suficiente vovô – explicou Eucá” (Dowdy, 1997: 225). Migram em busca da “redenção” anunciada através dos emissários. As aldeias de Canashen e *Yakayaka* sofreram um inchamento populacional multiétnico. À chegada dos mawayana sucedeu-se à dos xerew trazidos ao convívio do *ethos* waiwai.

Para os mais velhos de Jatapuzinho, este acontecimento marcou o início da supremacia e da eminência do seu povo em toda a região ao longo do Essequibo, e se estendeu por toda a região do Mapuera, do Trombetas e, posteriormente do Nhamundá. Todos queriam aprender a falar a língua waiwai, porque era através dela que os missionários se comunicavam verbalmente com os índios. Os waiwai eram “privilegiados” porque intermediavam todo um conjunto de relações incluindo bens de troca recebidos dos missionários e passados a outros grupos. Eles dizem que os outros estavam à procura do “saber” (*lîhtînotopo*) e de “presentes” (*wakrecho*) dos waiwai. Os “presentes”, em especial, tratavam-se das miçangas por eles internadas entre os que chamavam de “povos não-vistos” (*enîhni komo*) e os ditos “vistos” (*eñexapu komo*) (Howard, 1993: 234, 6). É também nesse período, dado a perceber, que um processo rápido e diferenciado (baseado em princípios normativos do cristianismo e da moral protestante voltados para as relações conjugais, difundida entre o grupo pelos missionários), atinge as relações de parentesco e de assimilação entre os waiwai, bem como desenvolvem-se os aldeamentos compósitos¹¹ de populações

¹¹ Ver, por exemplo, o que escreve Hovard (1993: 234) a este respeito.

densas, muito superiores às dos *settlements* tradicionais. É impressionante a descrição que faz Doydy de *Ewka* à recepção que este faz ao povo xerew ao chegar em Canashen.

(...) Eucá estava lá esperando por eles. Resplendente com pintura e plumas novas em cada centímetro do corpo, Eucá tinha a dignidade de um grande chefe. Sua trança, atingindo a cintura terminava como um espanador enfeitado com penas de tucano. Em vez de tanga, o chefe de *Iacá Iacá* usava calção de brim cáqui. Armas cruzavam seu peito; Eucá passou em revista os recém-chegados quando se assentavam diante dele, distinguiu novos e velhos conhecidos sorrindo para todos.

– Vocês chegaram, povos amigos! – disse Eucá, quando todos estavam reunidos, falando com dignidade...

– Para nós foi bom vocês terem vindo. Vocês verão como agora somos pessoas diferentes... Eucá designou o lugar para a morada dos *xereus*

– Irmão chefe... (...) você morará em minha aldeia. Quero você perto de mim, para que eu mesmo possa instruí-lo sobre Deus.

– Irmãozinho... – ele se dirigiu a um outro – você começou a dar ouvidos a Mauaxá quando ele estava em sua aldeia. Você morará com ele aqui em *Canaxen*.

– Tio, onde você gostaria de ficar ? (Dowdy: 227-8)

Deduz-se que o princípio ideológico perseguido pelos missionários visando a consolidação de *Ewka* como o herói cultural dos waiwai contemporâneos, passa pela idéia do fortalecimento do poder de chefia, não mais restrito a seu grupo local, mas que se expande num movimento salvacionista crescente sobre as demais fronteiras étnicas da região. A saga da evangelização promovida pela Missão entre os waiwai se desenvolveu à tradição judaico-cristã. Os exemplos e comparações são tomados do antigo testamento, sempre frisando o aspecto do “povo escolhido” por Deus e da sua luta para libertar-se do pecado e do politeísmo. “– Foi assim que começou irmão mais velho (...) ‘No começo Deus criou...’ – O *uai-uai* cristão começou a contar a antiga história a alguém que não a conhecia. *Yakuta*¹² desenvolveu a narração desde a criação até as tribulações dos israelitas, comparando-as com as experiências de seu próprio povo” (Dowdy: 228).

Segundo ainda o que pode ser observado em Dowdy (:237-8), *Ewka* parece ter sido o primeiro waiwai a ser batizado obedecendo ao cânone missionário, isto no ano de 1958,

¹² Faz parte do primeiro grupo de *kamuñimune* (presbítero) preparado pelos missionários em Kanashen.

portanto, dez anos após à chegada dos irmãos Hawkins (ver nota seguinte) e da fundação da Missão do Essequibo. Quando o noroeste da Amazônia brasileira, mais precisamente a região dos altos rios Uraricoera e Negro, atualmente terra indígena yanomami, foi aberto à atividade missionária, os missionários do Essequibo rumaram para lá. A terra dos yanomani e yekuana ou mayongong passou a ser um novo campo aberto ao cristianismo. Nesta ocasião *Ewka* e um outro waiwai de nome *Mauasha* voaram pela primeira vez na barriga da “canoa voadora” dos missionários.¹³ Ambos foram os primeiros de seu grupo a ver a terra e a aldeia waiwai do espaço, também são os primeiros a entrar em uma “canoa terrestre” (carro) (: 246).

Ewka regressou para o meio de seu povo e pôde contar sua experiência vivida no mundo exterior (Dowdy, 1997: 248). Este fato fez do chefe waiwai mais importante e mais requisitado às tomadas de decisões particulares e de interesse maior da comunidade. “*Em tudo os waiwai buscavam conselhos e aprovação do líder. Ewka foi grande porque não mandava fazer, ele simplesmente fazia e os outros waiwai (ou não) de boa-vontade seguiam ele*”, comenta Antônio Aka, segundo *kayaritomo* em Jatapuzinho, ao me responder algumas perguntas relacionadas à história de *Ewka*.

Também é perfeitamente compreensível que tais atitudes demonstradas nesse sentido pelos waiwai, em relação ao líder, advinham da confiança que nele depositavam, bem como da crença reflexiva nas fortes atuações de *Ewka* como pajé que, para os “não-crentes”, continuava, de qualquer modo, a possuir os poderes que *Kworokjam* lhe confiara no tempo certo, cuja purgação é impossível de acontecer, mesmo sabido que deles *Ewka* se despojara e

¹³ A saga dos irmãos Hawkins entre os waiwai é mesmo impressionante, não só do ponto de vista do cumprimento de seu objetivo principal, tornar os waiwai “crentes”, mas porque desenvolveram um trabalho lingüístico que permitiu alfabetizar os waiwai na própria língua (Fock, 1963: 242). Robert Hawkins é possivelmente o maior especialista da língua waiwai. Envolveu-se com ela desde que chegou entre o grupo em 1949 (Dowdy, 1997: 86). Atentando mais para a perspicácia e determinação do missionário, é fácil entender o porquê do convite formulado aos dois waiwai para acompanhá-lo durante os primeiros contatos que teve com os yekuana, vejamos o que diz Guss (1989: 236n. 10): “*A small Carib-speaking tribe located along the Brazilian-Guyana border in the headwaters of the Essequibo and Mapuera rivers, the Waiwai, despite heavy acculturation*

renunciara publicamente a *Kworokjam*. “Os conselhos dele servem aos caçadores, pescadores, àqueles que procuram qualquer coisa no meio da floresta, para fazer roça ou para fazer longas viagens”, conclui Antônio Aka com parcimônia e boas lembranças que guarda do líder. *Ewka* ao atingir o auge da liderança tornou-se o líder social e espiritual dos waiwai, parte das nações mawayana e xerew que a ele se associaram (Doydy, 1997: 255).

Notícias que dão conta do encontro waiwai com bens de consumo, da terapia e de conhecimentos que chegaram do ocidente, em especial a curiosidade em observar mudanças comportamentais assumidas por eles na tentativa de aproximação do modelo de vida estimulado e praticado pelos missionários, antes limitado ao contato dos povos indígenas habitantes tradicionais de áreas abertas de savanas, como é o caso dos wapixana e makuxi, oportunaram e aguçaram o desejo de outras tribos por se instalarem em aldeamentos periféricos a Canashen e a *Yakayaka*. A região do Essequibo tornou-se a porta de entrada de novidades à floresta. Não uma novidade pura e simples, ela era contagiante por ser movida ou por ter como plataforma subjacente uma filosofia socializante, promovida pelos waiwai impulsionados pelos missionários. Ideologicamente, ampara-se numa proposta e projeto de evangelização totalizante de uma área cultural pulverizada por muitos grupos indígenas ainda não contatados pela sociedade ocidental. Para os missionários, implicava em privilégio chegar lá primeiro e desenvolver sua doutrina; para *Ewka*, era necessário chegar lá primeiro, antes que os brancos o fizessem. Esse contato caberia ser feito por uma nação como a sua, que por possuir um princípio de equanimidade, melhor saberia lidar com os povos “não-vistos” da floresta. A curiosidade desses povos pelo novo deveria se dar sobre os produtos e ícones presentes nas coisas da modernidade apresentadas pelos waiwai, não pelos brancos. Os waiwai são a ponte. Eles se oferecem como a interface desse processo. O pesadelo das

caused by missionary activity over the last thirty years, remain one of the most closely related groups, linguistically and culturally, on the Yekuana (see Fock 1963 and Yde 1965)."

epidemias gerou uma memória histórica aos waiwai que não pode ser ignorada, sempre que a questão do contato é referida, principalmente quando da tentativa de entender a decisão do grupo em contatar e se aproximar de outras etnias. Isto não pode ser imputado tão-somente à ação e fomentação desencadeada pelos missionários entre os waiwai, é uma particularidade presente nos relatos, na etnografia e em pesquisas que a eles se referem, antes da chegada da Missão. Sem dúvida, essa propensão waiwai ao contato facilitou as atividades e propósitos da Missão, ao mesmo tempo em que permitiu ampliar e potencializar tal característica entre o grupo.

De “feiticeiros” e freqüentadores de oráculos das grandes *kecekere*, os waiwai passaram ao tipo arquétipo e estético por excelência aos olhos de seus vizinhos autocontidos e, de certo modo, estigmatizados na figura do selvagem, do ignorante, destituídos de plena condição humana, característica etnocêntrica¹⁴ presente na cosmologia waiwai, bem como imputada com freqüência entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul tropical (Howard, 1993: 235), eles têm na aproximação e no contato waiwai sua redenção. É verdade que partem dos rios Trombetas, Mapuera, Ihamundá, entre outros, influências e bens de consumo considerados irresistíveis aos diversos grupos que habitam a região, mas parece que o fetiche da mercadoria, e a associação que é feita ao bem como algo de valor e produto da “civilidade”, só era vinculada psicologicamente à tradição waiwai. Assim, nações que geograficamente guardavam distância, como por exemplo, os hixkaryana da região do rio Amazonas, proximidades do rio Trombetas; katuena, moradores tradicionais do mesmo rio acorrem para as terras que estão além das altas montanhas; renunciaram a suas posições de liderança e submeteram-se a chefia de *Ewka*, que mantinha na sua retaguarda a vigilante e

¹⁴ Volto a chamar a atenção do leitor para este aspecto da filosofia e da vida social waiwai que não tem como objetivo ou finalidade diminuir o outro e dele se afastar, pelo contrário, é o motivo principal que faz do waiwai um povo altamente comprometido em buscar a aproximação entre esses grupos e inseri-los no seu processo de socialização.

insistente ação dos missionários, como verdadeiros mentores do processo de chamamento e de acomodação dos índios da região em grandes aldeias no Essequibo, visando a expansão da ação de sua Missão de fé.¹⁵

Os ensinamentos religiosos pregados pelos missionários opuseram-se a uma noção presente na cosmologia waiwai, a da existência de seres humanos inferiores, gerando na mente waiwai o discurso da igualdade entre os homens como filhos criados à imagem e semelhança do Criador (CEDI, 1983: 246). Deste corte epistemológico na etnociência waiwai, suscitou a consciência da condição comum de índios e a necessidade inadiável da aproximação e do resgate, no contexto interétnico, de todos os grupos dispersos na região sob a perspectiva de que o encontro dos “isolados”, autodenominados *karafawyana* (idem: 225), com os “brancos” traria conseqüências desastrosas e irreversíveis para os índios despreparados para esse encontro, assim como acontecera aos ancestrais waiwai (Howard, 1993: 135).

Em 1971 a “Missão entre os Waiwai” (em Kanashen) foi impedida de funcionar pelo governo da Guiana. Tornou-se, então, no momento do êxodo e da volta de populações indígenas que haviam migrado para lá, principalmente os waiwai, eles voltaram para seus territórios de origem ou para outras áreas próximas, no Brasil (cf. CEDI, 1983: 233-4).

As influências e modificações mais profundas verificadas na vida tradicional dos waiwai após a instalação da Missão, podem ser relacionadas da seguinte forma: 1) a troca da habitação comunal ocupada pelo *epeka* para o modelo ocidental da casa ocupada pela família nuclear; 2) a anulação da figura política e espiritual do xamã, fundamentada e diretamente relacionada ao sistema de crenças e da própria cosmologia do grupo, substituídos pelos *kamuñimune*, imbuídos da reorganização da vida social na aldeia, através da criação de *conselhos* (instituição compostas de *Kamuñimune*) que deliberam acerca das regras sociais,

¹⁵ “Missão de fé”, veja acepção conceitual em Calavia Saéz (1998: 6).

considerando a doutrina e a moral protestantes; 3) o surgimento de grandes aldeias compósitas, o que envolve o grupo local numa preocupação extra, a do escaçamento precoce das potencialidades e dos recursos naturais dispostos à sua volta, considerando também a dependência do grupo aos produtos originários da sociedade ocidental; 4) a introdução irreversível de instrumentos e artefatos culturalmente desenvolvidos pela sociedade ocidental, e a fomentação irresistível às coisas da modernidade (motores de popa, moto-serras, indumentária, utensílios de pesca, arma de fogo, tv e vídeo, e outros hábitos alimentares incluindo o açúcar e o sal; 5) a sustação da exibição de rituais e festas manifestas na tradição cosmológica e mítica, como as festas, danças e rituais de significado profundo para o sistema simbólico do grupo, e a proibição conseqüente da ingestão de bebidas fermentadas utilizadas nos festivais; 6) a supressão da mitologia e da etnociência waiwai, entre os “convertidos”, e a dependência aos conhecimentos ocidentais como a medicina, por exemplo; 7) a interferência nas regras tradicionais do sistema de parentesco, modelos tradicionais de união entre casais; 8) a proibição dos tabus e evitações relacionados à dieta; 9) a memória, por parte dos índios, do vigor da política protestante anti-fetichista (cf. Fock, 1963: 126; Caixeta de Queiroz, 1996: 225; CEDI, 1983: 233).

Do ponto de vista religioso-ideológico, o que ocorreu no processo de conversão dos waiwai em protestantes batistas, não foi diferente do que sucedeu-se no período da catequese dos primeiros missionários cristãos quando chegaram ao Novo Mundo. Foi travada uma batalha crucial entre a fé do missionário, a religião e as crenças dos índios. O combate principal se deu diretamente entre os missionário e os xamãs. A exemplo do que ocorreu entre os tupi-guarani no período da catequese jesuítica (cf. Clastres, 1988: 111), o confronto iminente se processou no sentido de neutralizar e expurgar o poder que o *yaskomo* exerce sobre o grupo, iniciando o confronto a partir dos ícones da prática xamânica, aqueles

reconhecidamente dados por mais competentes. Os relatos e textos dos missionários evitam descrever e a considerar as personagens presentes nesta categoria social, numa demonstração de que ela deve ser esquecida, apagada da memória social e histórica, ao mesmo tempo em que não seriam eles (missionários) tidos como mentores da cumplicidade histórica do demônio, representado pelo xamã, ao descrever conteúdos de suas práticas.

Numa avaliação rápida para fechar este capítulo, recorro ao ensaio de Oscar Calavia Sáez (1998: 1-30) que, com bastante clareza, nos remete à compreensão de alguns comportamentos assumidos entre sociedades ameríndias e, em particular algumas amazônicas, quando da inserção e participação de instituições religiosas e doutrinárias cristãs (católicas e protestantes) em meio a estas sociedades.

Para Calavia Sáez existem distintamente duas naturezas institucionais operativas representantes do cristianismo entre os índios, as abertas ecumênicas (pertencentes à condição das chamadas “igrejas históricas”) e as chamadas “missões religiosas”, simplesmente. A primeira se presta a permitir o exercício da consciência política, potencializar a cultura e entender a religião nativa como uma “versão legítima da revelação divina”; a segunda, procura a conversão dos pagãos; é uma expressão do comportamento fundamentalista bíblico estadunidense (op. cit.: 5). É deste segundo modelo que tratamos aqui no caso waiwai. Por se tratar de uma Missão cuja infra-estrutura reside na contribuição de donativos de seus fiéis espalhados pelo mundo, o esforço de seus missionários é valente, insistente e trabalham seus objetivos à semelhança empresarial. De seu sucesso depende a corrente mantenedora de suas ações, daí suas atuações objetivas e até especializadas como o aprendizado da língua indígena, tradução e pregação do evangelho e o labor assistencial. A considerar esses

detalhes, a empreitada dos irmãos Hawkins foi perfeita.¹⁶ Diferente do ocorrido entre os wari (pakaás-novas) – a título de ilustração como demonstra Calavia Saéz, citando Aparecida Vilaça– esses índios que, num período anterior ao processo de pacificação ocorrido entre os anos de 1956 e 1969, praticavam o exocanibalismo e depois do contato passaram a praticar o endocanibalismo de seus mortos, após o trabalho de assistência e evangelização dos missionários da MNTB (Missão Novas Tribos do Brasil) se tornaram cristãos na melhor acepção do termo, incluindo o abandono de algumas práticas (também correntes entre os waiwai) como as festas tradicionais, a ingestão de bebidas fermentadas, as rixas e picuinhas, o adultério e outras manifestações culturais próprias, tidas como pecaminosas pelos missionários; ali, entre os wari, na segunda metade dos anos oitenta, os hábitos e costumes haviam sido recuperados (:11). Entre os waiwai isto não ocorreu. Não pode ser dito que ocorreu exatamente o oposto, mas a parcela que se converteu ao cristianismo protestante fundamentalista manteve-se inabalável, e partiu para conquistar a cada expedição mais um número de novas adesões. Ainda considerando a questão waiwai da assimilação da doutrina protestante, pode se pensar de modo semelhante à explicação demonstrada em Geraldo Andrello (1993), citado em Calavia Saéz (:13), para quem existe uma afinidade entre a mensagem missionária e o xamanismo indígena, que passa pelo interesse comum visando a uma condição de transformação final a qual pode ser no plano telúrico ou celestial. Embora existam oposições, conflitos e resistências por parte do grupo frente à doutrina levada pelos missionários, há também pontos e elementos aproximativos entre ela e a cosmologia. Esses pontos são aqueles que mais os missionários exploram, principalmente usando recursos da linguagem como a polissemia, por exemplo. Ademais, como diz Calavia Saéz (id., ibid.) “... se já falamos em ‘encontro de cosmologias’ e ‘encontro de sociologias’ poderíamos qualificar

¹⁶ Note-se que ao ser ressaltada a empreitada e o empenho desses missionários, isto é feito no sentido de

o acontecido entre o MNTB e os Wai-wai como um ‘encontro de políticas’ (...) ‘Índios crentes’ ou ‘índios missionários’, os Wai-wai têm achado na nova religião um meio de arcabouçar uma sociedade mais ampla, e para definir um lugar no desconcerto interétnico do norte amazônico” (: 13-14).

7 **TRANSTERRITORIALIDADE, FRONTEIRAS E MIGRAÇÕES: uma breve leitura da movimentação waiwai e do perigo presente na incessante busca da novidade**

O avanço das forças produtivas impulsionadas pela sociedade envolvente, num movimento crescente e incessante que se lança à abertura de novas fronteiras agrícolas ou extrativistas, tem produzido um cem número de questões envolvendo as terras indígenas em todo o Brasil, mais particularmente na Amazônia, constituindo-se em um problema cuja abordagem, mesmo rápida, não pode escapar a qualquer que seja o estudo quando se trata do tema *terra indígena*.

As questões e os conflitos que emergem dos contínuos movimentos de abertura de novas fronteiras econômicas nem sempre são administrados de forma competente pelas autoridades e pela sociedade civil brasileira, muito menos pelas sociedades indígenas, atingidas através da ocupação irregular e invasora de seus territórios. Não pretendo dissertar um capítulo sobre a questão da territorialidade indígena aqui, mas este enunciado tem como finalidade evocar e introduzir no corpo da dissertação, em particular neste capítulo, algumas considerações importantes acerca do assunto, tratadas por autoridades do tema como, por exemplo, os antropólogos João Pacheco de Oliveira Filho e Alcida Rita Ramos, ambos muito experimentados na problemática, e que têm contribuído indiscutivelmente dos pontos de vista teórico e prático para clarear as discussões inerentes ao tema. Ramos, em especial, porque tem trabalhado e acompanhado de longa data todo um processo (forçado pela comunidade internacional) que resultou na demarcação contínua dos 9.664.975 ha do território yanomami. Ramos desenvolve um aspecto teórico ao se reportar à questão da territorialidade

no qual a ação socializante conjugada por um sistema de crenças e conhecimentos, que tem origem na terra e no espaço, procura demonstrar a dimensão transcultural que imprime a posse do espaço útil às sociedades tribais. “Para as sociedades indígenas a terra é muito mais do que meio de subsistência. Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e de conhecimento. Não é apenas um recurso natural mas é tão importante quanto este um recurso sociocultural”, citada por Silva *et al.* (1994: 82). Oliveira filho também contribui sobremaneira para a cognoscibilidade do problema. Para ele, à compreensão do conceito de territorialidade nem sempre são suficientes os aspectos e fenômenos físicos, palpáveis e de fácil reconhecimento presentes na visão naturalizante e objetiva. É preciso considerar e problematizar costumes, direitos e crenças (Oliveira Filho, 1989: 23-4). Outro fator a ser explorado, de certo modo já implícito nas acepções acima, e que se presta como suficiente a esta seqüência mínima de exemplos caracterizadores fundamentais da concepção de territorialidade, é a interpretação mítica da existência de cada povo, esboçada a partir da sua tradição mítica religiosa, povoada pelos seus heróis e entidades espirituais que lhes arquitetaram e produziram uma ambientalização geográfica cuja dimensão material é perceptível nas suas práticas ritualísticas e relações ecológicas (cf. Villas Boas, 1974: 47). As asserções etnográficas mais recentes, sobretudo, advogam a condição desse espaço útil como único capaz de permitir a realização irrestrita da manifestação cultural e de fortalecimento das sociedades indígenas como nação, evitando o defenestramento de sua identidade étnica. A habilidade para metaforizar realidades míticas e simbólicas requer mecanismos interpretativos só existentes ou presentes no universo ecológico dessas populações, e estes reificam, mantêm a vitalidade e a saúde de suas culturas (Guss, 1989). Portanto, a preservação do território indígena e o respeito às populações que o ocupam é pressuposto básico para a realização de uma nova síntese que compreende a ecologia humana

como fator imprescindível ao processo de resgate e de conhecimento dos espaços pantribais, da sua utilização através da interpretação das culturas sobreviventes, remanescentes de densos e abrangentes povoamentos que têm ocupado a Amazônia nos últimos 12 mil anos, aproximadamente, como enfatiza a arqueóloga Ana Roosevelt ao propor a sua “*strategy for a new synthesis*” (Roosevelt, 1994: 1). Este breve comentário acerca da questão que talvez mais aflige as sociedades indígenas atualmente pretende, como já deixo claro neste mesmo parágrafo, preludiar a leitura que envolve os processos de mobilidade, migração e a atual tendência waiwai em estabelecer a fixação de seus *settlements* a partir de mecanismos e de atitudes que fogem ao modelo tradicional de ocupação do território, forçados por uma dinâmica política, social e cultural impulsionada pelas modificações substanciais que atingiram o grupo a partir dos anos cinquenta e que, portanto, influencia diretamente na reorganização das aldeias

A floresta úmida entrecortada de pequenos rios e igarapés, em oposição às áreas abertas e destituídas de drenagens permanentes como as de savana, por exemplo, tem sido descrita, através da literatura corrente, como o ambiente geográfico, cultural e cosmológico tradicionalmente utilizado pelos waiwai. Os waiwai são um povo da floresta densa de terra firme. Sua localização histórico-geográfica (cf. Meggers, 1977: 107-19) aponta para uma noção aberta de território tribal. Ela escapa à concepção de domínios estanques, descontínuos e não homogêneos, mas permanentes como base de subsistência do grupo. Embora a unidade política do grupo seja representada pelo *settlement* e pela língua, o território waiwai é pensado como um espaço compartilhado por outras categorias de humanos, os *enihni komo* (‘povos não-vistos’) e os *eñhexapu komo* (povos recém-contatados ou ‘vistos’) (Howard, 1993: 234, 236). Por não estarem relacionados a qualquer tradição guerreira,¹ não existe

¹ Dentre toda a bibliografia a que tive acesso para a realização desta pesquisa, nada foi encontrado que pudesse contrariar esta afirmação desenvolvida no texto. Mesmo os primeiros relatos que denunciam os waiwai vivendo

qualquer motivação maior para empreender incursões que signifiquem conquistas e ampliações de território. Como o grupo se dispersa por uma grande área, os limites reconhecidos emicamente são demarcados pelas rotas de visitas às aldeias espalhadas; às zonas de caça e pesca e os locais que, de certo modo têm relação com sua cosmologia e história. A imposição dos limites territoriais decorrem de acontecimentos que marcam historicamente tragédias e terror², a exemplo das epidemias que extinguíram seus ancestrais e outras tribos vizinhas; às zonas conhecidas como habitadas por tribos belicosas e, por fim, os limites crescentes atingidos pela sociedade ocidental.

A savana foi durante muito tempo encarada pelo grupo como lugar temido. Ela representa, na etnohistória waiwai, o desconhecido. Lugar de doenças estranhas ou porque foi através delas que as doenças mortíferas passaram para atingir os waiwai (Dowdy, 1997: 70). Um ambiente sinistro, misterioso e aterrador. Talvez sintetizado como sendo o espaço da morte; tudo isto porque é impossível se “fazer” uma história dos waiwai sem que se escreva nela um capítulo da história da doença entre o grupo, como bem menciona Caixeta de Queiroz (1996: 225), ao escrever como tópico de seu artigo “a doença esquecida pela etnografia Wai Wai”. Seus xamãs não sabiam como lidar com esse tipo de patologia, suas técnicas demonstram-se ineficazes, suas tentativas de cura resultaram quase sempre em fracassos. Entretanto, a savana onde habitam os wapixana e outros grupos como os makuxi, por exemplo, sempre fascinou os waiwai porque tais populações se dirigiam a eles com ares

em seu território ancestral, na primeira metade do século XIX, quaisquer notícias associadas à guerra envolvendo o grupo passam ao longo de tais informações. Há, é verdade, inúmeras observações e descrições que os consideram karib pacíficos e vítimas de grupos belicosos, inclusive, suspeitos de quase tê-los exterminados, veja, por exemplo, Fock (1963: 7, 9). Para Howard (1993), não é na tradição guerreira que se vai buscar o entendimento e compreensão do *ethos* waiwai, mas em outros aspectos de sua cultura, por exemplo, o lúdico.

² Numa reflexão mais elaborada, o que não cabe aqui neste momento, se poderia tratar da questão do terror, do medo e do pânico sofridos pelos waiwai a partir das epidemias que se abateram sobre eles e seus vizinhos étnicos, à maneira com Taussig descreve tais fenômenos, embora ali, no Putumayo a questão do terror, do medo e do pânico seja tratada como resultado do que ele chama de obscuridade epistemológica e que se dá entre brancos e índios, não tão-somente por uma das duas sociedades (Taussig: 1993: 126-7), mas que a natureza do sentimento deve ser a mesma.

de “civilizados”, em oposição à situação de internamento dos povos que habitam na floresta densa, quase impenetrável ou inacessível em muitos de seus ambientes. Os wapixana negociavam com os waiwai objetos produzidos pela sociedade ocidental, com a qual mantêm contato desde o século XVI por ocasião da chegada de europeus e de gente de outros continentes nas regiões costeiras das Guianas. Das mercadorias de troca os wapixana possuíam ferramentas, armas, bugigangas e, entre outros, as tão cobiçadas miçangas de vidro duradouras perseguidas pelos waiwai, produto e mercadoria que propiciou politicamente a elevação dos waiwai à condição hegemônica entre seus vizinhos da floresta. Em outras palavras, a importância que os wapixana representavam para os waiwai em termos de “civilidade” (decorrente do acesso e da apropriação de bens produzidos pela sociedade ocidental), os waiwai passaram a expressar igual *status* perante seus vizinhos étnicos do interior da floresta quando assimilaram e dispuseram desses produtos. Esta característica ontológica waiwai bem pode ser expressada por analogia ao que afirma Hovard (1993: 234) “(...) os Waiwai, por seu lado, aproveitaram-se do acesso privilegiado aos bens de troca dos missionários, aos remédios, às novas formas de saber ritual (como a escrita), e às novas fontes (cristãs) de poder espiritual, para poderem dominar outros grupos (...) apropriaram-se da linguagem da evangelização (...) mas ela foi subordinada a seus próprios fins cosmológicos e políticos.

O principal motivo que levava os wapixana a empreenderem incursões ao território waiwai verificava-se pelo interesse em acessar os famosos e utilitários raladores de mandioca fabricados pelos waiwai, em cuja arte são especialistas. Os wapixana se valiam desse precioso bem de troca para negociar com outros tantos grupos envolvidos na vasta rede de comércio tribal das Guianas, na condição de intermediários da mercadoria waiwai. Os encontros entre ambos os grupos, realizados geralmente na floresta, eram tomados por

preocupações e apreensões por parte dos waiwai que viam a ocasião como potencialmente perigosa, porque também significava um momento no qual doenças eram passadas para eles pelos wapixana, entre elas, gripe, sarampo, varíola. Doenças que contagiam e matam os waiwai, além de acender na memória dos índios o horror relatado no testemunho oral dos mais velhos, de como tais doenças exterminaram os tarumã e muitos de seus ancestrais. Um paradoxo que se estabelece entre a irresistibilidade às coisas modernas não só as utilitárias, mas principalmente, aquelas que trazem consigo o que significa, acima de tudo, o poder de epitomizar um dos atributos imprescindíveis à construção do *ethos* e da pessoa waiwai, a beleza (aqui no caso, expresso pela aquisição e fetichização das miçangas), e o terror, o medo e o pavor que o mudo da modernidade dos ocidentais causou às gerações waiwai passadas, pelas contaminações e mortes. “Os *uai-uai* sabiam muito bem o que havia acontecido com os *tarumás*. Todos sabiam como aquele povo infeliz pulara dentro do rio, em vão, para refrescar suas carnes em fogo. Eles sabiam como os *tarumás* haviam ficado cegos e cambaleantes, andando em círculos, incapazes até de achar suas redes; e como se deitaram no chão para morrer” (Dowdy, 1997: 241). O waiwai antigo teme a savana e evita ter que caminhar nela por qualquer motivo que seja. Cultural e socialmente ela é entendida como lugar perigoso, impróprio para o waiwai. Vê-se assim, que não se trata de uma questão meramente adaptativa, mas culturalmente desenvolvida e presente em várias gerações do grupo. A cosmologia waiwai se identifica com o ambiente da floresta úmida, sua mitologia expressa este ambiente. Seres, criaturas e o sobrenatural são construídos no universo da floresta, assim como suas relações socializantes pressupõem a absorção e o controle de poderes presentes nesta “natureza”.

O território waiwai

O território waiwai no Brasil, embora seja amplo, e ocupe áreas de três estados da federação, apresenta descontinuidade física e é compartilhado por outros grupos que tradicionalmente ocupam a região oriental da Amazônia brasileira, entre eles os mawayana, os katuena, os karafawyana, os hixkaryana, os xereu, os tunayana e outros grupos de isolados ou “arredios” (cf. CEDI, 1983: 225-238; FUNAI, 1978: 43; Ricardo, 1991/95: 254; Howard, 1993: 233; 1985/6: 126-7). A situação que de fato mais preocupa os índios é a que diz respeito a demarcação definitiva e regulamentação legal das terras. Os grandes projetos e empreendimentos desenvolvidos pela ação governamental entre os quais a construção de hidrelétricas e a política de ocupação demográfica desta região, através de assentamentos de colonos e de criação de agrovilas, por exemplo, preocupam. Um cem número de projetos econômicos de grandes empresas do setor privado da área de mineração e as do setor madeireiro, têm avançado e ameaçado a integridade física e cultural dos waiwai nos últimos tempos. Uma das ameaças reais de ocupação do território Trombetas/Mapuera seria a construção da hidrelétrica de Cachoeira Porteira no rio Trombetas, próximo ao encontro dos rios Trombetas/Cachorro/Mapuera. O convencimento entre os waiwai aconteceu em 1981, através do proponente, a ELETRONORTE, intermediada pela FUNAI, onde o sertanista Sebastião Amâncio da Costa (a serviço da 1ª. DR) chegou a reunir com a liderança da aldeia, representada à época por *Ewka*. O líder, motivado pela expectativa de receber apoio de infraestrutura e de mercadorias sentiu-se estimulado e, através do intermediário (FUNAI), acenou positivamente (CEDI, 1983: 246-7). Mas a geopolítica e a produção e distribuição de energia na Amazônia parece ter optado por outros meios, e com a compra de energia elétrica da hidrelétrica de Guri, na Venezuela pelo Brasil, que chega através do estado de Roraima, esfriou o projeto de Cachoeira Porteira, que permanece estagnado. O empreendimento

inundaria grandes áreas da foz do Mapuera, do Cachorro e do próprio Trombetas. No Mapuera a inundação atingiria a aldeia, as áreas de caça e de pesca dos waiwai de *Yxamma*. A exemplo do que ocorre aos seus vizinhos waimi-atroari do estado do Amazonas, com os quais mantêm contato desde 1968 (Baines, 1993: 22). Ali, a criação do reservatório de 2.360km² (Fearnside, 1996: 615) da hidrelétrica de Balbina gerou desequilíbrios ambientais de tal ordem que, em especial, o meio hídrico permitiu um aumento da proliferação de mosquitos ameaçando expulsar os índios de seu território. Em 1981, por conta do empreendimento, os waimiri-atroari perderam uma área aproximada de 10.344,90km², decretados como sendo de utilidade pública para efeito de construção da barragem de Balbina (Baines: 2, 29). A hidrelétrica de Jatapu (inaugurada em dezembro de 1994), empreendimento do governo de Roraima que teve como instituições executoras a CER (Companhia Energética de Roraima) e CODESAIMA (Companhia de Desenvolvimento de Roraima), e construída pela Paranapanema Mineração, Indústria e Comércio, possui uma área de influência que atinge as terras indígenas waiwai do Anauá e do Mapuera, a 37km à jusante da aldeia waiwai no rio Novo e Anauá; e a 27km, à montante de Jatapuzinho. O reservatório inundou uma área correspondente a 153% da originalmente prevista no projeto de construção da represa, causando resultados impactantes ao meio ambiente, além da perspectiva de que deveria submergir tão-somente uma área de 15km² da floresta (Fearnside: 615-18, 623). A usina foi projetada para gerar 10MW, porém quando da sua inauguração a capacidade instalada era de 25% (2.5MW). A segunda turbina de 25MW foi instalada em março de 1995, elevando a capacidade instalada para 50% da máxima estipulada (: 617). O empreendimento trouxe inúmeras conseqüências para os waiwai de Jatapuzinho, entre elas a intoxicação das águas do Jatapu, interferência na movimentação regular do grupo através do rio, o impedimento à navegação no trecho da hidrelétrica, o desequilíbrio da população de peixes, o avanço da

fronteira do território indígena pelos brasileiros, a introdução abrupta de índios nas obras civis da usina, etc. (ver capítulo sobre a aldeia de Jatapuzinho e mapa n. 4).

O território Trombetas/Mapuera (ver mapa n. 2) por conter a chamada “Província Mineral do Mapuera”, e depois do anúncio de suas potencialidades pelo Projeto RADAM-Brasil, tem sido objeto de constantes investidas do empresariado ávido pela exploração das riquezas minerais ali existentes. O início desta corrida deu-se durante a década de setenta, muitas empresas ligadas à exploração mineral obtiveram concessões para atuar na área. Em 1980 a DOCEGEO iniciou a prospeção de cassiterita à montante da Aldeia. Até fevereiro de 1982 mais de uma dúzia de empresas de mineração já haviam formalizado pedidos de alvarás de pesquisa para as áreas da Província Mineral. Ainda em 1982, as empresas “Mineração e Comércio Anauá”, foram autorizadas a pesquisar wolframita, columbita; “Jatapu Mineração Indústria e Comércio”, tantalita, wolframita cuja soma das áreas solicitadas chegava à época a 120.000 ha, todos no Mapuera.

São muitos os projetos de mineração para a região do Trombetas Mapuera/Nhamundá, inclusive existem relatos e testemunhos de abandono, por parte de índios “isolados”, de roças e territórios de sobrevivência fugindo da proximidade com estes setores da sociedade nacional que avançam ilegalmente sobre suas terras, como aconteceu com as empresas Companhia Industrial do Amazonas, no Mapuera, e a CPRM nos rios Mapuera, Baracuxi, Itxawau, Jatapu e afluentes, autorizadas pela FUNAI (cf. CEDI: 247-8). O alto risco de perda do território é real e iminente nesse processo, semelhante ao que se verifica entre os waimiri-atroari que a partir da década de sessenta teve seu território esfacelado. Primeiro pelo Governo Federal que dirigiu para a área um conjunto de grandes projetos regionais, entre os quais a construção da BR174 (1972-77); seguida da instalação da mina de estanho de Pitinga, pertencente ao grupo Paranapanema, abrindo precedentes a outras

empresas subsidiárias do grupo que a partir de 1979 invadiram o território waimiri-atroari, com a conivência da Presidência da República, manifesta através de decreto presidencial, que extinguiu a Reserva em 1981, instituindo em seu lugar a categoria de “Área Temporariamente Interditada”, o que representou a perda de um terço da Reserva original dos waimiri-atroari. A porção seccionada foi invadida pela Paranapanema, onde explora uma das mais importantes minas de cassiterita do Brasil, com o nome de “Projeto Pitinga”. Em 1987 aconteceram a demarcação e homologação da Área Indígena Waimiri-Atroari”, sem que o terço invadido tivesse sido recuperado (Baines, 1993: 2, 29).

Diferente dos seus vizinhos waimiri-atroari, relativamente autocontidos no vale do rio Atumã e confluências do Jatapu, os waiwai a partir dos anos cinquenta deram início a um longo e demorado processo de movimentação e migração por “varredura” no sentido Nhamundá/Mapuera/Trombetas rumo ao alto Essequibo na Guiana, como se representasse uma volta ao território ancestral dos contrafortes das montanhas Acaraí, local mítico para eles e de onde saíram possivelmente expulsos pelo contágio de doenças que chegavam pela savana, ou para se protegerem contra outros grupos belicosos; inclusive foi quando passaram a experimentar mais de perto a cultura de povos amazônicos de maior contato com os grandes rios, os quais lhes teriam passado técnicas e a arte de manejar canoas (Fock, 1963: 7). A região dos interflúvios Nhamundá/Mapuera-Mapuera/Trombetas e seus afluentes principais passou pouco a pouco a representar um vazio demográfico com a saída de outros grupos que se seguiram aos waiwai rumo ao Essequibo. Até 1950 modificações profundas do ponto de vista sociocultural não haviam acontecido aos waiwai e aos outros grupos da região. A maior modificação deu-se em termos de território. O território waiwai era praticamente isolado, o contato ocorria de maneira indireta, intermediado por outros grupos nitidamente mais aculturados, como é o caso do wapixanas envolvidos secularmente por relações

transculturais. A primeira metade dos anos cinquenta representa historicamente o momento de mudanças profundas entre os waiwai, mawayana, xerew, hixkaryana, tunayana e os demais ocupantes do mesmo território. O processo de integração e de assimilação paulatino que marcam essas relações é abruptamente acelerado. A frente de atração missionárias instalada no alto Essequibo, instituiu o início de um aldeamento grande e compósito, oposto às tradicionais malocas e aldeias habitadas por uma meia dúzia de famílias nucleares. Em 1956 a densidade demográfica do alto Essequibo, estimada em 80 pessoas, passa a um contingente de 250, num período de três anos (Yde, 1965: 1, 9, citado em CEDI, 1983: 233), formada pela emergente população do Mapuera e Nhamundá. A Guiana se torna um centro de atração para os índios. As mudanças de território, a interferência ocidental no sistema ideológico e na filosofia de vida dessas populações começam a ser sedimentadas. *Erepoimo* transformou-se na maior aldeia compósita do alto Essequibo, seguida por Canashen, aldeia artificializada e base da Missão. A ‘Missão entre os Waiwai’, instalada na Guiana empreendeu incursões no Mapuera, Nhamundá e adjacências, motivando a mudança de centenas de índios para as terras da Guiana Inglesa, à época (Friel, 1970: 29-30, citado em CEDI: 233). Segundo os missionários relataram a Guppy (1958: 19-20, citado em CEDI: 233), seus interesses principais objetivavam capitanear o grande contingente indígena da Amazônia ocidental brasileira, particularmente o norte do Pará, para o Essequibo, já que lhes fora negada a permissão para fundar a Missão no alto Trombetas/Mapuera.

O êxodo contínuo das populações indígenas do Mapuera, Nhamundá, Trombetas, Cachorrinho, Jatapu, entre outros, ensejou o envio de uma comissão militar brasileira à região de fronteira para averiguar a situação. Chamada “Operação Mapuera”, reconhecida como operação Mapex, visitou a região no final do ano de 1962 e março do ano seguinte, comandada pelo Brigadeiro João Camarão Telles Ribeiro. Os resultados do encontro entre a

Comissão e a Missão em Canashen não inverteu ou mesmo modificou a situação de “fuga” dos índios “brasileiros” para a Guiana.³

Abolida a filosofia social e a religião nativa, os waiwai passaram a se comportar segundo a religião protestante batista. Aqueles ditos “convertidos” e preparados regressaram aos seus antigos territórios, porém com a missão de evangelizar e buscar grupos isolados.

Em 1971, após o movimento revolucionário ocorrido entre os anos de 1968/69, e o abandono do interesse inglês pela ex-Colônia, a partir de 1966, o governo de tendências socialista instalado resolveu expulsar a Missão da Guiana. Uns poucos índios permaneceram no Essequibo, a maioria envolveu-se em um outro movimento migratório, agora dispersando-se através do antigo território onde tradicionalmente viveram. O Suriname acolheu parte do contingente disperso, vez que também havia contribuído para o primeiro processo migratório que levou à construção de Canashen com populações de tiriyo. Os líderes e pastores indígenas *Kriphacá* e *Yakuta*, organizaram a mudança de 15 famílias para o rio Anauá, em Roraima, em 1971. Os demais liderados por *Ewka*, voltaram ao Mapuera em 1974, de onde haviam partido (CEDI, 1983: 234). A movimentação dos índios foi seguida pelos missionários que se dividiram e optaram por se integrarem à organização missionária Missão Evangélica da Amazônia - MEVA, estabelecida em Boa Vista, e a Missão Cristã Evangélica do Brasil - MICEB, para a qual se estabeleceram no Mapuera, em 1976 (id. Ibid.)

Os waiwai passaram então a empreender expedições à procura de índios isolados para contatá-los e evangelizá-los. Vasculharam o Nhamundá, o vale do Jatapu, regiões do Anauá e rio Novo. As expedições indígenas lideradas por *Ewka* contataram os karafawyana

³ Não era de se esperar que a boa-vontade e a ação isolada partindo de um pequeno grupo representante da sociedade nacional pudesse fazer mudar a atitude e a disposição do regressar dos índios para o Brasil, depois que migraram para a Guiana motivados pela forte intervenção evangélica salvacionista e pelas promessas de “presentes” trazidos pelos missionários.

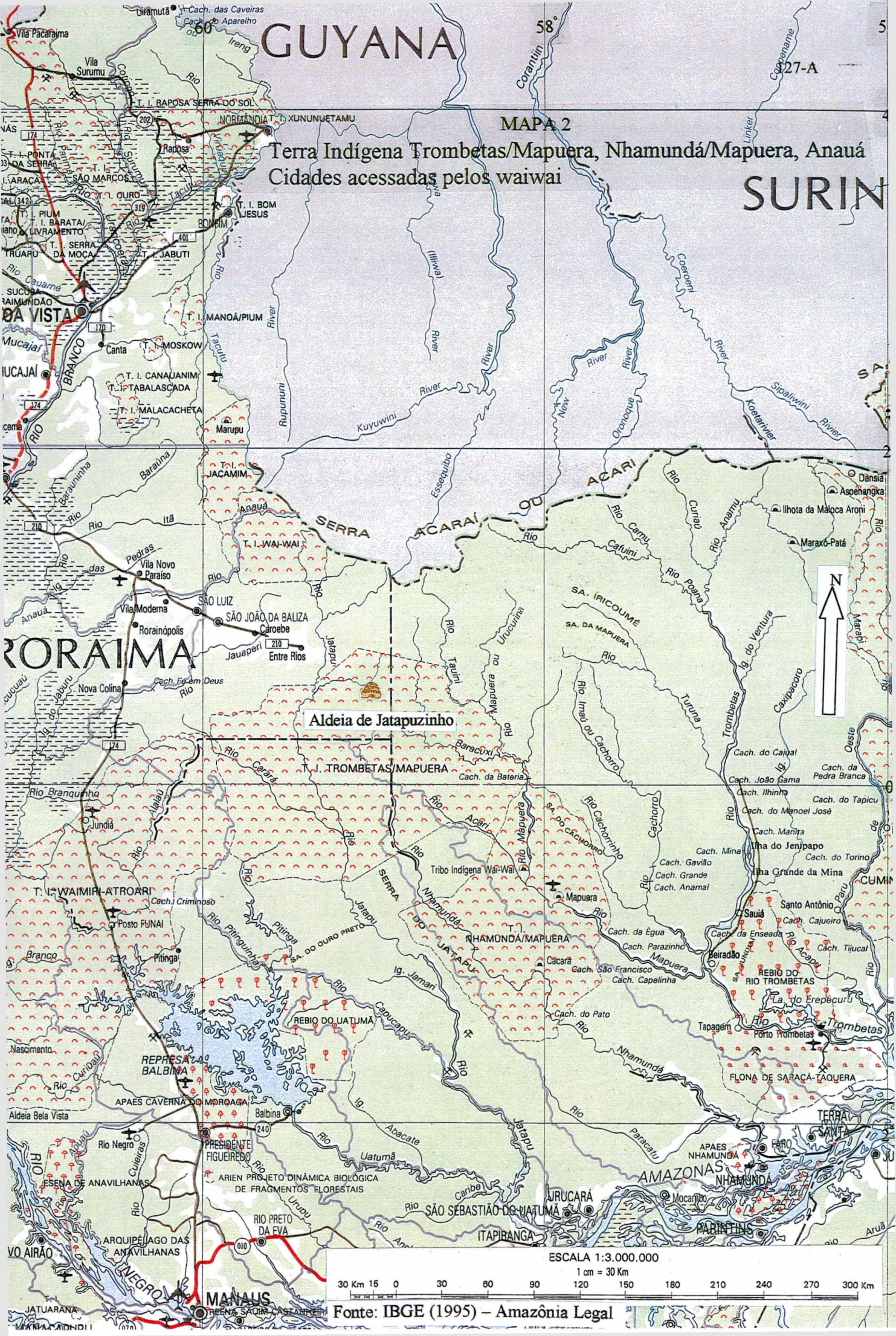
dispersos no território de influência dos waiwai e muitos deles foram conduzidos para aldeia Yxamná ou *Mapuera*, no médio curso do rio do mesmo nome (ver mapas n. 2 e 5).

O estabelecimento das duas principais aldeias waiwai numa distância aproximada de 300km em linha reta, no sentido Sul-Noroeste, onde Yxamná está ao sul, no estado do Pará e Kaxmi a noroeste, em Roraima no rio Novo, afluente do Anauá (cf. FUNAI, 1978: 43; CEDI, 1983: 225, 238) fez crescer a movimentação waiwai na área. A partir de 1981 os waiwai do Mapuera passaram a utilizar com maior frequência esse espaço territorial ao empreenderem suas longas viagens que chegam a durar meses. O itinerário de ocupação do território descreve uma trajetória sinuosa cujo curso segue o mesmo tomado pelos igarapés Itxawau, Yukutu, rios Baracuxi, Jatapuzinho, BR 210 e, por fim, o rio Novo (CEDI: 238).⁴

O resultado da experiência na Guiana que concentrou grandes contingentes, em relação aos padrões tradicionais de ocupação waiwai, provocou a pulverização ainda maior do que aquela antes verificada nos territórios das bacias do Trombetas, Mapuera e adjacentes. As grandes aldeias concentram-se em locais estratégicos, mas sem a assistência devida pelo órgão oficial e sem o acompanhamento missionário ao qual estavam submetidos. Nos primeiros anos da mudança elas iniciaram um processo de dependência cada vez mais exigente de recursos e de apoio externos. Deste modo, nos anos de 1973/74, uma aldeia da região do Anauá já comportava mais que uma centena de pessoas (cf. FUNAI: 45), enquanto que o Mapuera (1981) reunia uma população concentrada e mista, somando um total de 700 pessoas, das quais 214 eram waiwai, 136 katuena, 128 hixkaryana, 89 xerew, 64 mawayana, 20 tiriyo, 16 karahawyana, 1 wapixana, 1 tunayana e 3 de outros grupos (CEDI, 1993: 229). No Nhamundá, em 1981, uma outra aldeia compósita chamada *Cassaua*, fora do padrão das

⁴ Parte desse trajeto é atualmente utilizado pelos waiwai do Jatapuzinho para alcançar a aldeia do Mapuera e vice-versa. Também é através dele que se comunicam com os tiriyo do Suriname, seus amigos do tempo em que viveram na Guiana, e as aldeias de outros grupos localizadas no baixo Mapuera, Nhamundá e Trombetas (ver mapa n. 5).

aldeias que ocupam o território tradicional, comportava 308 índios, distribuídos etnicamente da seguinte forma: hixkaryana, 62; xawyana, 41; parukoto, 16 kamarayana, 36; karahawyana, 27; yukwarayana, 15,; waiwai, 7; mawayana, 1; karaxana, 6; katuena, 1; xerew, 11; outros 50; visitantes, 35 (id.: 230). Conclui-se que a forma de ocupação do território modificou-se profundamente, desprezando inúmeras características que permitiam a vida da maneira como era organizada nos *settlements*. A utilização dos recursos dispostos pelo meio, que antes estavam nos arredores da aldeia, passa a exautão mais rapidamente. As roças, antes a uma distância de até 500 metros da aldeia, começam a ser construídas a grandes distâncias, atingidasapé ou de canoa. Umaschegam a quase um dia de caminhada e têm tamanho que pode atingir até 12 ha (cf. CEDI: 242), havendo a necessidade do erguimento de paliçadas para abrigar grupos domésticos ou compósitos durante o período em que estão trabalhando na preparação da terra, ou na colheita dos produtos. Estes abrigos antes eram construídos somente para a atividade de coletas, principalmente nas áreas onde ocorrem grandes castanhais. A caça e a pesca ficaram mais escassas nos arredores das aldeias e exigem caminhadas que podem durar dias. As chamadas zonas de perambulação extra dos índios passaram a ser utilizadas com maior frequência, transformando-se em áreas regulares de construção de roças, caça, pesca e exploração extrativistas. Com isto, passou a ser imprescindível a luta de cada grupo buscando ampliar o domínio maior de ocupação na zona geográfica, visando atender e suprir as necessidades de subsistência. O contato também fez nascer neles necessidades “inventadas”, além de engendrar novas formas e estruturas de organização social, política, econômica e espiritual.



GUYANA

SURIN

MAPA 2

Terra Indígena Trombetas/Mapuera, Nhamundá/Mapuera, Anauá
Cidades acessadas pelos waiwai

Aldeia de Jatapuzinho

ESCALA 1:3.000.000
1 cm = 30 Km

Fonte: IBGE (1995) – Amazônia Legal

RORAIMA

BOA VISTA

MANAUS

30 Km 15 0 30 60 90 120 150 180 210 240 270 300 Km

Demografia e estimativas recentes da população waiwai

Quantos são os waiwai atualmente? Esta é uma pergunta quase tão difícil de ser respondida atualmente o quanto era no tempo em que os waiwai mantinham o padrão tradicional de ocupação do território, quando habitavam a *mîimo* e perambulavam pela floresta. A rigor, o grande poder de mobilidade e a dispersão espacial do *settlement* dificulta qualquer censo capaz de estabelecer números mais precisos que possam ir além de estimativas que compreendam o grupo como um todo. Para as aldeias recentes esses dados podem ser levantados com menos imprecisão, inclusive, discriminando a população local por sexo e idade, o que tem feito com certa regularidade instituições associadas a programas de saúde, igrejas e o órgão oficial. Mas os waiwai ainda continuam mantendo um alto nível de mobilidade. São as viagens à cidade e, principalmente, aos parentes que vivem em aldeamentos distantes, ou até mesmo nos territórios nacionais da Guiana, onde vivem (calculado) atualmente cerca de 150 a 200 waiwai (cf. Mentore, 1987: 515; Ricardo, 1991/95; Caixeta de Queiroz, 1996: 223) e ao Suriname onde estão os tiriyo, com os quais mantêm laços de parentesco e de amizade, gerados do convívio nos tempos em que estiveram juntos na Guiana.

O contingente waiwai recente, tomando em consideração as diferentes aldeias localizadas nos estados do Pará, Roraima, e na Guiana, aponta para uma população cuja estimativa deve indicar um número superior a 2.000 pessoas. Com os dados obtidos através de documentação, e as informações levantadas pessoalmente em Jatapuzinho é possível elaborar um quadro demonstrativo que ilustra discriminadamente a demografia dos aldeamentos locais e as zonas regionais ocupadas efetivamente pelo grupo.

ALDEIA	POPULAÇÃO	REGIÃO	PAÍS/ESTADO	ANO
Shepariymo	137	Alto Essequibo	Guiana	1985
Kasmiyawku	200	Rio Novo	Brasil/Roraima	1985
Titkoñerî (Jatapuzinho)	277	Rio Jatapuzinho	Brasil/Roraima	1997
Cobra	±70	Igarapé Cobra	Brasil/Roraima	1997
Yxamna (Mapuera)	1 117	Rio Mapuera	Brasil/Pará	1997
PI Mapuera	?	Rio Mapuera	Brasil/Pará	
Anauá	?	Rio Anauá		
Total ⁵	1 801			

Distribuição areal e demográfica da população waiwai

Entretanto, para Caixeta de Queiroz (1996: 223) os waiwai somavam uma população estimada em 2.010 pessoas. As estimativas totalizantes anteriores eram de 1.137 pessoas para Mentore (1987: 515); para Howard (1993: 233) em 1986 eles somavam 1.200 pessoas vivendo em aldeias no Brasil e na Guiana. O rigor dos números aqui tem importância menor, verdade é que os waiwai como grupo têm crescido em população e em participação na economia informal a que estão sujeitos nas suas relações de troca, comércio e serviços com o mundo dos brancos. Este segundo aspecto, bem pode ser observado. Funciona como forma de interagir numa fronteira de tensão permanente, mas que pode lhes garantir a sobrevivência. O processo que se estabelece nesta relação tensa *on border* “prepara” o waiwai que se sente atraído irresistivelmente pelo mundo dos brancos. Percebe que não há equivalências ou homologia no plano socioeconômico entre ambas as sociedades.

Sérios abalos recaíram sobre a estrutura da organização social política e econômica waiwai. Induzidos pelos brancos e tentados pela necessidade, os waiwai introduziram outras práticas relacionadas à obtenção de recursos compensatórios e coadjuvantes à sua economia

⁵ Considere-se que os dados de 1985 estão defasados e que, segundo Dowdy, em 1977 (nota do editor: 278), a taxa de mortalidade infantil no Mapuera é quase zero, a expectativa de vida beira os 80 anos; elementos que podem servir como referenciais para todo o grupo. A população de Jatapuzinho oscilou da seguinte maneira nos últimos quatro anos: 230/315 pessoas em 1994 por ocasião de duas visitas que empreendi à aldeia, num intervalo de tempo correspondente a seis meses entre a primeira e a segunda visitas. Nesse período houve uma intensa movimentação entre famílias residentes no Anauá e Jatapuzinho. Um outro fator que fez decrescer o contingente de Jatapuzinho foi a divergência entre lideranças, que culminou com a construção da aldeia do Cobra nas

baseada na horticultura, complementada através da caça e da pesca, além das coletas sazonais. Em troca de armas de fogo, munição, facas, terçados, linhas de pesca, anzóis e bugigangas em geral, eles iniciaram uma exploração predatória do território capturando e matando gato selvagem para retirada da pele. O comércio de peles de gato selvagem era fomentado por gateiros que se deslocavam de Manaus, através dos rios Negro, Branco, Anauá e outros rios da região. Os waiwai do Anauá abasteciam os gateiros de Manaus com grandes quantidades de peles, ao mesmo tempo em que era criada a dependência deles em relação a objetos e utensílios trazidos pelos compradores.

Quando estive entre os waiwai de Jatapuzinho, no final do ano de 1994, lá estava Manuel (ex-funcionário da FUNAI, ex-gateiro e agora explorador de ouro a serviço de terceiros) na aldeia de Jatapuzinho tentando induzir alguns índios a acompanhá-lo em busca de evidências que confirmassem a existência de ouro na região. Segundo o explorador, que diz ter conhecido os waiwai por ocasião das primeiras expedições oficiais empreendidas visando contatar e atrair os waiwai e que posteriormente assistiu, na condição de sertanista e de colaborador braçal, o trabalho cinematográfico de Corbineu, *Terra de Ninguém* (1979), os waiwai naquele tempo estavam fortemente determinados a fazer desta atividade uma profissão e ampliar a exploração das áreas de caça a esse animal dentro do seu território. Eles (os waiwai) representavam lucro certo e fácil para os compradores de peles que viviam em Manaus ou no exterior. Os donos do negócio contratavam os gateiros que por vez sublocavam o trabalho aos índios, onde o trabalho do gateiro se reduzia a fazer as encomendas e a recebê-las nas datas combinadas. Regularmente os barcos eram enviados à região e regressavam abarrotados do produto que seria vendido no comércio nacional e internacional de peles. Os índios, por conhecerem bem a floresta, o território e os animais, seriam os mais indicados

proximidades de onde situada havia umas duas ou três famílias karafawyana, atualmente integradas à aldeia do Cobra.

para o trabalho, além de se constituírem em trabalhadores baratos e sem que recaísse, sobre os gateiros e os donos do negócio qualquer responsabilidade ou ônus social. A atividade cessou com a publicação da lei federal que proíbe a caça ao gato maracajá, a intensificação da fiscalização e apreensão de barcos que transportavam o produto. A interrupção da atividade privou os waiwai envolvidos no comércio de peles de adquirirem munição para suas armas. Isto os obrigou a retomada da pesca e das caçadas regulares dentro do território utilizando arco e flecha novamente e a voltarem-se para a agricultura com mais intensidade, pois eram os únicos produtos, mais o artesanato de que dispunham para vender ou trocar por aqueles agora considerados indispensáveis aos seus hábitos culturais adquiridos durante os anos que experimentaram mais de perto o contato com os missionários, gateiros e exploradores de riquezas minerais em seu território.

Empresas de mineração e comissões oficiais envolvidas na elaboração de projetos de mapeamento das potencialidades e recursos naturais da região têm ocupado alguns índios na condição de assalariados para procederem a trabalhos diversos, utilizando-se do conhecimento que os índios possuem da região para auxiliar no desenvolvimento da pesquisa. Isto tem acontecido com maior frequência a partir da segunda metade dos anos setenta (CEDI, 1983: 234, 238). Entretanto o assédio de garimpeiros e faiscadores em busca de ocorrências de minerais sempre consegue induzir alguns índios a se juntarem a eles em atividade de exploração em meio a floresta, através dos rios.

Por algum tempo, os waiwai foram acusados de contrabandear espécimes da fauna e da flora brasileiras. A acusação é a de que os índios capturavam animais ou faziam coletas de plantas e os vendiam a estrangeiros no país vizinho da Guiana. Esse tipo de acusação propalado em Boa Vista durante algum tempo é, sobretudo, especulativo e possui dois discursos diferentes, porém sincronizados em termos de interesse. O primeiro decorre de uma

ideologia própria dos chamados países capitalistas periféricos de desenvolvimento industrial tardio e de governo burocrático de características militares. Neste caso, é o tipo que infunde na sociedade civil, apoiada por políticos reacionários, a necessidade da criação de faixas ou zonas de segurança nacional nas fronteiras da Amazônia, através de projetos absurdos como o “Calha Norte” e o SIVAM. O outro discurso é essencialmente de caráter econômico e politiquês. Particularmente ele ganha espaço em Roraima por uma lógica inventada, a que cria a cultura da garimpagem clandestina, ilegal e predatória, intensificada a partir dos anos oitenta com a invasão da terra indígena yanomami. Autoridades e políticos (locais e nacionais) a serviço de interesse do capital de grandes indústrias da mineração e do setor madeireiro alimentam na sociedade toda e qualquer ação que possa gerar dissensão entre os grupos indígenas, ou outros mecanismos que possam resultar em perdas efetivas de seus territórios. O interesse pessoal desses políticos costuma ganhar movimento através de escaramuças fabricadas que visam alocar grandes contingentes de migrantes que chegam ininterruptamente a Roraima, estimulados pela ilusória idéia de riqueza fácil no estado. Como estratégia política, estas populações são carreadas para áreas geograficamente estratégicas e de conflito, ou potencialmente conflitantes. Uma vez atingidos seus objetivos, os ditos políticos abandonam tais populações à própria sorte em lotes de terra na BR210 e frentes outras de expansão o que, de modo indireto, também funciona como tática fomentadora de invasão das terras indígenas pelos brasileiros em busca de ouro, por exemplo.

Um dos fatores mais agravantes em termos de expansão da sociedade moderna rumo a terra dos waiwai e de seus vizinhos étnicos é representado pela abertura da estrada transamazônica BR210 ou Perimetral Norte, como é mais conhecida, que tem seu trajeto programado para cortar a Amazônia oriental a partir do estado do Amapá, até a Colômbia⁶.

⁶ A BR210 (ver mapa n. 5) é uma estrada transestadual e seria também transnacional se não tivesse sido abandonado o projeto de abertura e conclusão das rodovias do complexo transamazônico. A estrada corta os

Demarcações e limites da terra waiwai

O território waiwai, do ponto de vista jurídico e legal apresentado pela FUNAI é o seguinte: “Terra Indígena Waiwai do rio Anauá”, sudeste do estado de Roraima envolvendo terras dos municípios de Caracaraí, Bonfim, São Luís do Anauá, São João da Baliza e Caroebe. Reconhecida, identificada e delimitada, cujo Ato Legal é a Portaria no. 1441-E (sic) de 05/10/82 (Ricardo, 1991/95: 253); “Terra Indígena Trombetas/Mapuera”, situada a sudeste do estado de Roraima compreendendo terras dos municípios de São João da Baliza e Caroebe; norte do estado do Amazonas, nos municípios de Urucará e Nhamundá, e noroeste do estado do Pará, nos municípios de Faro e Oriximiná. Esta área cobre um limite geográfico interditado de 2.522.000 ha, publicado pela FUNAI em 1987 (FUNAI, 1995). Entretanto, a Portaria no. 144/82 foi anexada a um Parecer de 101/86, que demonstra a pretensão de ratificar os limites da “Terra Indígena Waiwai” para uma superfície de 3.330.000 ha, na condição de reconhecida em 1981 e identificada em 1995⁷. A instituição legal da “Terra Indígena Trombetas/Mapuera”, observando-se todos os trâmites por que tem que passar, é a garantia da ocupação e usufruto pleno da zona pelos waiwai e os outros grupos que nela estão estabelecidos.

Utilização etnoeconômica de baixo impacto dos recursos da floresta

Os waiwai são uma sociedade de caçadores e agricultores. Praticam a agricultura de roça em pequena escala de modo semelhante como o fazem outras tantas sociedade nativas amazônicas, umas com maior grau de conhecimento e complexas técnicas de aproveitamento

estados do Amapá, Pará, Roraima e Amazonas. Particularmente para o estado de Roraima ela representa a parte trágica da história do contato para alguns grupos indígenas. A sua base construída no início dos anos setenta, e depois abandonada nos anos da alta internacional do preço do petróleo, serviu principalmente para facilitar a invasão de brasileiros nas terras indígenas. Os 200km da estrada que serpenteiam abandonados dentro do território yanomami, constituíram-se na principal porta de entrada a garimpeiros envolvidos na exploração de ouro e, por consequência, contribuiu para o acontecimento de sucessivos massacres, genocídios e sofrimentos de toda sorte que se abateram sobre os yanomami da região do rio Catrimani. As aldeias localizadas nas proximidades da estrada foram praticamente exterminadas. Suas populações contraíram epidemias de sarampo, gripe, tuberculose e outros males levados pela invasão branca (Costa e Souza, 1990: 35-6).

das potencialidades; outras com extraordinário conhecimento de espécies cultiváveis ou silvestres cuja utilização vai da dieta à terapia e rituais simbólicos (Millikan, 1992: 19-20).

Os waiwai reconhecem um número extenso da vegetação e unidades geomorfológicas de seu território das quais a mais importante parece ser a *cumotayasotí*, termo associado à noção de terra firme. A roça (*marari*) waiwai, ao contrário das populações da várzea, são distribuídas de acordo com o etnoconhecimento que possuem destas unidades geomorfológicas. Assim, a floresta primária representa potencialmente a manutenção e a condição para a própria reprodução do grupo. As categorias vegetais reconhecidas variam espacialmente e em graus de significado ou de importância, bem como obedecem à nomenclaturas que categorizam semanticamente uma estrutura arbórea, por exemplo.⁸

As condições naturais climáticas e do solo amazônicos em geral impõem restrições à utilização dos recursos disponíveis e utilizáveis pelas populações tradicionais que têm na terra o seu principal recurso para produzir alimentos, através da horticultura e do aproveitamento de uma série de espécies vegetais nativas. Desta forma, a maximização da durabilidade dos alimentos é uma questão que obriga essas populações a desenvolver técnicas que propiciem o acondicionamento de um certo número de produtos necessários à implementação de uma reserva mínima essencial que lhes possa garantir a regularidade da dieta de subsistência durante os períodos de escassez. Esta questão compreende dois fatores subjacentes, ao tempo em que a etnoeconomia é caracterizada como atividade de baixo impacto no meio ambiente.

⁷ Ver mapa n. 2 (Terra Indígena Waiwai).

⁸ Reconheço a necessidade de se proceder a uma investigação de campo duradoura e a uma nova revisão bibliográfica, no intuito de produzir um inventário florístico que corresponda aos distintos graus de importância, utilização e a nomenclatura empregada na botânica waiwai, já que este é um campo importante da vida waiwai. Entretanto, trata-se de um trabalho que exige a interdisciplinaridade como condição *sine quibus non* para atingir o êxito desejado. Em 1994 tive oportunidade de participar de uma exploração neste sentido, quando acompanhei o botânico William Milikan, do Royal Botanic Gardens de Kew, que participa de um projeto voltado à fitoquímica de espécies reconhecidas pelos índios como potencialmente utilizáveis contra a malária. O projeto visa o estudo das propriedades ativas do material recolhido e a maneira mais eficiente de maximizar a utilização dos extratos pelas próprias comunidades indígenas, bem como sugere a elaboração de cartilhas editadas na língua para esclarecimento de como melhor utilizar o material terapêutico.

Os dois fatores a que me refiro são representados através de técnicas diferenciadas e menos agressivas empregadas na exploração dos recursos naturais oferecidos pela floresta e pelo meio hídrico; o outro, é o modelo socioeconômico empírico que circunscreve a utilização destes recursos e que se baseia, também, na obtenção e exploração das riquezas naturais obedecendo a princípios tais como as regras sazonais e periódicas que definem a relação eco-social de utilização das potencialidades. Em outras palavras, caracteriza aqui a ausência de meios que possam modificar e influir substancialmente às condições físico-químicas do solo, não existem as técnicas de melhoramento, correção e revitalização que são utilizadas, a exemplo do que ocorre nas sociedades modernas. Os povos da floresta estão, de certo modo, condicionados a um ambiente que lhes propicia uma subsistência que tem a interação e o etnoconhecimento como dispositivos acionadores de mecanismos de viabilidade da relação eco-social, que permite a subsistência de suas sociedades dentro de um padrão que para elas é tido como regular e estável.

Os waiwai concentram a base de sua dieta na mandioca e em seus inúmeros substratos. Em geral são os tubérculos os alimentos que têm menor índice de perecibilidade. Eles podem permanecer por longos períodos depositados no solo, independente das condições climáticas. Exigem menos do solo do que a maioria das outras plantas cultivadas nas roças. Possuem a vantagem de ser processados de modo a que seus substratos possam ser acondicionados sem maiores exigências, mesmo em regiões de clima quente e úmido ou muito úmido como é o caso do território waiwai. Sua relação custo/benefício suplanta e justifica-se ao ser comparada à mão-de-obra empregada na maioria dos cultivos de roça (cf. Meggers, 1987: 123). Afora as queimadas propositais que variam entre 20 e 40 ha, o impacto causado pelos índios ao meio ambiente é relativamente pequeno, em condições climáticas consideradas normais. Estes argumentos não retratam uma invocação ao discurso reducionista

ou culturalista, mas confirmam a tendência que evidencia aspectos realísticos da vida na floresta.⁹

As áreas atualmente ocupadas pelos waiwai são planas e de baixa altitude, em oposição ao seu território ancestral. Existem nelas pequenas ondulações. Algumas zonas deste território constituem-se em lugares de pântanos ou charcos durante boa parte do ano. Neste ambiente também há ocorrências de campinaranas, clareiras naturalmente mantidas na floresta densa ou de transição, possivelmente devido à constituição do solo.

Os solos predominantes são os podzólico vermelho-amarelo, seguido pelo latossolo e ocorrências do tipo litólico. O primeiro tipo caracteriza regiões de hipsometria configurada por terras que variam entre 0 e 500 metros de altitude, ocupa em media 50% do que corresponde a área central do território waiwai, ainda que a altitude predominante esteja calculada entre 100 e 200 metros. Neste patamar se processam as atividades ordinárias do grupo e centraliza-se a gravitação das perambulações regulares. O segundo tipo é quase que proporcionalmente distribuído na mesma zona numa situação de contato permanente ou intrusivo. Identificado como litólico, este tipo de solo ocorre em menor extensão por ser aquele associado a altitudes que podem chegar a 1200 metros, presente na cordilheira e nos divisores de água, no caso, os contrafortes do território waiwai a leste, na fronteira com a Guiana, ou no território ancestral, a serra Acaraí (cf. IBGE, 1981: 15-16).

Segundo as classificações da climatologia, o território waiwai que ocupa porções na Amazônia setentrional e meridional, dividido pela linha equatorial, na altura da interseção dos estados de Roraima e Amazonas, é identificado como sendo equatorial úmido, do grupo climático "A" de Köppen (AMBTEC, 1994: 50). A principal característica do comportamento

⁹ Seguindo o raciocínio de J. Steward, ecologistas culturais têm mantido o discurso de que os solos e a densidade de proteína, num ambiente onde ambos são tomados como incipientes, continuam sendo fatores limitantes das condições de vida de muitos povos indígenas da terra firme na Amazônia, e que relativizam o tamanho reduzido

deste clima é a sua regular oscilação, na qual a temperatura obedece a médias mínimas de 20° e máximas de 38° durante todos os dias do ano, salvo anos atípicos, como os que contribuíram para as grandes queimadas que atingiram Roraima entre os anos de 1997/98, representados por baixo nível de precipitação pluviométrica e elevação das médias térmicas. O regime de chuvas determina o período mais úmido do ano, envolvendo os meses que vão de abril a agosto, representados por uma variação dos totais mensais de chuva que apontam para médias calculadas entre 150 e 350mm. No período de maior concentração das chuvas (junho, julho, agosto) pode haver precipitação de até 600mm mensais. O período menos chuvoso, o “seco”, tem início em outubro e finda em março. Este período, ao contrário do primeiro que pode demandar enchentes e alagamentos nas terras baixas, resulta em deficiências hídricas ambientais porque as médias mensais são entre 80 e 100mm e a taxa de evapotranspiração potencial (100 a 140mm) mantém homogeneidade durante todo o ano, quando a necessidade de água ambiental está indicada entre 100 e 140mm. As plantas em geral e as culturas, em particular, desenvolvidas na região, estariam comprometidas com índices inferiores a estes. Pequenos igarapés e córregos secam por completo; os maiores mantêm algumas cacimbas de águas turvas em locais mais profundos de seus leitos. Mas o conhecimento geoambiental que os waiwai possuem sobre seu território permite que eles consigam manter suas roças produzindo com regularidade, mesmo considerando que o advento da concentração e o aumento da população local os obriguem a construir roças maiores e a cada vez mais distantes de suas aldeias.

A região central do território waiwai chega a atingir índices pluviométricos altíssimos onde a média pode ultrapassar a 2.600mm anual (IBGE, 1981: 16-17; AMBTEC: 49-55). Este fenômeno ocorre em circunstância particular indicada pela centralidade

de suas populações (cf. W. Balée, 1989: 3; *Presented as publication no. 95 The New York Botanical Garden, Institute of Economic Botany*)

hemisférica. Como a área de ocupação permanente pelo grupo atinge ambos os hemisférios (1° 50' 00" N e 1° 30' 00 S, aproximados e num eixo traçado em linha reta entre o Anauá, em Roraima; o Mapuera no Pará (ver mapa n. 2), requer considerar o comportamento oposto das precipitações pluviométricas à medida em que suas ocorrências se afastam do paralelo principal.¹⁰ Esta ordem de fatores atmosféricos e ambientais não influenciou suficientemente os waiwai para que eles migrassem com freqüência de um hemisfério ao outro para pôr roças e preservar a manutenção de um padrão regular das atividades de caça e pesca. As técnicas desenvolvidas e aplicadas nestas atividades os permitem manter as aldeias por tempo indeterminado na área que julgam adequada à sua instalação, nos dias atuais.

A vegetação predominante é a do tipo amazônico com árvores de pequeno, médio e grande portes. No território ocupado pelos waiwai predomina a vegetação do tipo *floresta ombrófila tropical densa de baixa e média altitudes* (IBGE: 18). Se caracteriza fundamentalmente por possuir e expor espécies arbóreas de porte médio a alto, permitindo a presença de árvores emergentes e submata pouco densa, sobre solos do Complexo Guianense. A variação desta cobertura vegetal está associada à geomorfologia dos terrenos e aos desníveis hipsométricos, configurando um mosaico que reúne áreas periodicamente inundadas, pantanosas e as de terra firme. O antropismo dentro do território ainda é considerado baixo para o padrão de atividade antrópica estabelecido na Amazônia.

A diversidade e a riqueza da flora que cobre o território waiwai os permitem usufruir deste potencial de maneira diversa. Geralmente as árvores de grande porte são pouco exploradas, já que os dispositivos da Lei Ambiental inibe o corte e a derrubada aleatória das espécies consideradas nobres; este tipo de madeira é pouco solicitado entre os índios devido às dificuldades de mobilidade e de manejo. Artefatos e utensílios elaborados a partir da

¹⁰ Em outras palavras, quero dizer que quando é período chuvoso na parte setentrional do território waiwai, é período de estiagem no lado meridional do mesmo território. Assim, por exemplo, a aldeia waiwai do rio Anauá

madeira geralmente exigem a derrubada de árvores de médio e pequeno portes. Assim o angelim, a castanheira, jatobás e outros de igual porte são poupados. Apenas as frutíferas atendem às necessidades de coleta em períodos sazonais. As palmáceas estão classificadas como de extrema utilização seja do ponto de vista alimentício, seja como elemento de matéria-prima para o fabrico de uma infinidade de objetos, artesanato e utensílios. Sua utilidade vai da cobertura das casas da aldeia à proteção sagrada da *shutepana*.

A distribuição das aldeias sofreu grande mobilidade até a migração do grupo para as terras na Guiana, entre o período que corresponde à descrição e ao reconhecimento dos waiwai, até meados dos anos cinquenta. Por esse tempo os waiwai estavam distribuídos pelos cursos médio e alto do rio Nhamundá; baixo curso do rio Jatapu; médio curso dos rios Trombetas, Cachorro, Cachorrinho, Mapuera, alto Essequibo e região dos rios Anauá e Novo (FUNAI, 1978: 43). A dispersão espacial de pequenos grupos locais e grande mobilidade era o padrão de ocupação do território, contido após os aldeamentos iniciados no alto Essequibo com o advento da Missão em Canashen. A concentração de outras populações nesta mesma zona decorre de um movimento de fuga progressivamente empreendido contra o avanço de frentes estrativistas que partem do Amazonas e de seus afluentes no sentido sul-norte.

Subsistência: horticultura, caça, pesca, coleta e a relação eco-social assumida

A subsistência do grupo local está intimamente associada à sua relação com o meio. O waiwai desenvolve duas atividades econômicas essenciais: a construção de roças e o aproveitamento dos recursos potenciais oferecidos pela floresta equatorial e o meio hídrico. Este conjunto potencial é tradicionalmente observado pelos índios que desenvolveram uma relação eco-social que lhes permitiu a existência nas condições de isolamento antes e depois do contato. Desta relação ocuparam-se de três aproveitamentos distintos, que são: a caça, a

(em Roraima) sofre chuvas da estação, ao tempo em que *Yxamma* sofre estiagem.

pesca e o extrativismo, este com base na coleta. Entretanto, existem outras atividades periféricas ou secundárias as quais agregam valor econômico e que os fizeram desde muito tempo partícipes de uma vasta rede de negócios e comércio no interior das Guianas, envolvendo artesanato e utensílios trabalhados com arte e técnica, à condição de caçadores profissionais com arma de fogo contratados e nutridos por gateiros que vasculharam a região em busca de peles, até que fossem coibidos pela legislação federal.

As roças waiwai obedecem a um ciclo regulado pelas estações do ano que, na região apresentam apenas dois ambientes e comportamentos atmosféricos contrastantes, o período chuvoso (abril, maio, junho, julho, agosto e chuvas rápidas em dezembro e janeiro) e o não chuvoso¹¹. O modelo tradicionalmente recorrido para efeito de preparação do terreno que se destina ao assentamento das roças é o *slash-and-burn*. A derrubada de uma área específica da floresta da terra firme, intermediária entre a *highland* e a *lowland*, se processa preferencialmente nos meses de agosto e setembro, num trabalho que é organizado e orientado pelo *kayaritomo*. Os homens adultos pertencentes a diferentes classes de idade são arregimentados para o trabalho. Entre as crianças do sexo masculino, somente aquelas incapacitadas ou de tenra idade não participam da empreitada comunitária. Um grupo de homens adultos se reserva a atividades de caça para nutrir e alimentar os demais durante essas tarefas que requerem a dedicação integral do grupo, principalmente quando existe uma condicionante que monitora ou impõe limites à atividade de subsistência, no caso as condições atmosféricas e intempéries. O processo de derrubada da floresta exige técnica e conhecimento para o atingimento da eficácia na horticultura de coivara. Primeiro são cortados os espécimes arbustivos, cipós e vegetais menores. As maiores e mais pesadas árvores

¹¹ Para os waiwai meridionais (os do Mapuera) costuma haver uma pequena diferença no ciclo comum que compreende o conjunto das obrigações e atividades voltado à execução das roças. Ocorre que geograficamente tratam-se de hemisférios distintos, ainda que a pouquíssimos graus de latitude, o comportamento das chuvas

encontradas dentro do espaço limítrofe demarcado ou calculado para utilização da roça, recebem talhos profundos na base anterior do tronco, entre 50cm e 1m de altura do solo; ordenadamente estas grandes árvores são derrubadas numa seqüência tal que levam as outras menores presas a elas para o chão. O período de espera para o início da queimada na área de derrubada oscila entre 45 e 55 dias, geralmente. Quando chove com freqüência superior às médias regulares os índios têm dificuldades para queimar suas roças e isto pode abalar as condições normais da economia na aldeia. A partição dos lotes cumpre um dos cultuados princípios da regra de convivência waiwai, guiada pelo *ethos* que incorpora noções do ideal da pessoa waiwai tais como solidariedade e generosidade. Dezembro é o período dado como apropriado ao início do plantio, quando chuvas de intensidade média se precipitam na região. Ambos os sexos participam da tarefa (cf. Fock, 1963: 209; Meggers, 1977: 111-14). Sem restrições explícitas, o plantio da roça waiwai é realizado mediante à colaboração do grupo local ou do *household*, sem os tabus que prescrevem e limitam as atividades masculinas e femininas. Nas roças o plantio envolve diversidades de espécies que se destinam ao aproveitamento e suprimento da dieta básica de cada grupo doméstico. Os cultivos costumavam ser todos identificados como de ciclos de curta duração¹² devido a grande transitoriedade e o poder de mobilidade dos grupos locais no interior da floresta, considerando também a capacidade de suporte humano do solo em vista do tipo de aproveitamento da terra. Entre os principais tubérculos cultivados estão: mandioca¹³, cará,

provoca o condicionamento dessas atividades. Assim a preparação das roças é feita durante os meses de agosto, novembro e dezembro; o plantio ocorre em janeiro (cf. CEDI, 1983: 242).

¹² Atualmente os ciclos agrícolas waiwai incluem culturas mais duradouras, já que a fixação da aldeia tende a se prolongar.

¹³ A mandioca (*xeere*) para os waiwai é o produto por excelência tirado da roça, matéria-prima com a qual processam derivados. É a partir dela, segundo Howard (op. cit.: 245) que o waiwai elabora o produto *sine quibus non* da sociabilidade festiva, a tapioca. Dos derivados em geral da mandioca, os waiwai formulam na farsa *pawana caricaturada*, um processo de waiwaização do outro. "Outros examinam a bebida e o beiju com perplexidade, como se jamais tivessem visto aquilo antes: um 'visitante' bebe o mingau em um sapato velho; outro o esfrega no corpo como a se lavar com ele; outro senta-se no beiju, ou o experimenta como se um chapéu... Não saber o que é tapioca e beiju é revelar uma ignorância que chega às raias da não-humanidade; mas

inhame, batata-doce, macaxeira; outros produtos: pimenta, abóbora, cana-de-açúcar; frutas: bananas, abacaxi, mamão, fruta-pão; culturas que se destinam à produção de matéria-prima para o artesanato, objetos e utilização rituais, utilidades em geral e armas: tabaco, urucum, cabaça, algodão, curauá, cuieira, flecheira. Uma das poucas restrições relacionadas ao cultivo era a do tabaco (*kamashu*), cultivado pelo xamã e por ele usado (Fock, op. cit.: 126).

Caça, pesca e coleta são atividades de subsistência entre os waiwai e podem ser vistas eventualmente pelos homens da aldeia como um passatempo, lúdico. Ambos os aspectos secundários desta atividade decorrem, como argumenta Meggers (1977: 147), da maior disponibilidade de tempo útil que eles possuem em relação ao tempo ocupado pelas mulheres do *settlement*. Os fatores sazonais também implicam em uma média de tempo livre que mais favorece aos homens em relação ao tempo requerido pelas mulheres para processar seus trabalhos, particularmente a mandioca. Como é sabido, as sociedades que têm este alimento como base de sua subsistência obriga as mulheres a uma ocupação maior de seu tempo envolvidas no processamento do produto. A divisão sexual do trabalho é estruturada de tal forma entre os waiwai, que propicia a amplitude das diferenças com respeito à utilização efetiva do tempo empregado nas atividades de subsistência.

Os homens costumavam sair do ambiente doméstico da casa comunal quando ainda era madrugada. Embrenhavam-se pela floresta ou pelas margens dos rios e igarapés à procura de animais, peixes e aves. Estas atividades são as que proporcionam as principais fontes de proteína animal que a aldeia necessita. O waiwai costuma desenvolver tais atividades em companhia de um parente ou em pequenos grupos de pessoas pertencentes ao mesmo grupo

ensinar a estes seres estranhos o que tais coisas são é um ato eminentemente civilizador, que os traz para o seio do humano. Tapioca e beiju, produtos de mandioca preparados pelas mulheres, são tidos pelos Waiwai como o protótipo de todo alimento, sua presença numa refeição é a marca que a define como uma refeição de verdade” (id. *ibid.*). Assim a mandioca é de tal importância não só como fonte e matéria-prima para outros produtos, mas tem seu significado social e cosmológico em muitas sociedades indígenas, por exemplo entre os aguaruna do Putumayo para quem é chamada de *mama* (cf. M. Brown, 1986: 98); entre os yekuana que a identificam como *yuca* (Guss, 1989 28-30,36).

local. Entre os *settlement* de menor contato com os brasileiros de frentes exploratórias e extrativistas que invadem seu território, o uso de arco e flecha, técnicas de armadilhas e de envenenamento biológico de porções estratégicas dos rios, constituem-se na forma tradicional de captura e abate de animais que se destinam ao provimento da aldeia. Os waiwai são reconhecidos como especialistas em amestrar cães para caça. A habilidade cinegética eleva o *status* do caçador perante outros povos que ocupam a mesma zona ou a periferia de seu território. Eles adestram cães para diferentes tipos de perseguições e captura de animais, variando entre animais de grande e pequeno portes. Por isto os waiwai são conhecidos como exímios caçadores. Somente as miçangas (*kiricici*) de vidro, de durabilidade longa, um dos objetos levados pelos visitantes ou viajantes, durante o período do contato e das frentes de atração, inclusive a dos missionários, poderiam se igualar ao valor que o waiwai atribui a um cão¹⁴. Seus cães treinados se traduzem em produtos de alto valor comercial entre seus vizinhos étnicos. As caçadas são guiadas pelos cães farejadores que localizam varas de porcos selvagens, entre outros animais como antas, capivaras, veados, pacas, cutias, tatus. Estes animais são perseguidos pelos cães que correm em alta velocidade por entre a vegetação densa da floresta, vez em quando por dentro dos igarapés, seguidos por seus donos que juntos, forçam a caça a se refugiar em locais estratégicos onde são atingidas por flechas, ou

¹⁴ O cuidado dispensado pelo waiwai a um cão pode ser melhor observado quando de uma visita a uma aldeia. Raramente uma família waiwai possui poucos cães. Os cuidados vão desde a alimentação à condição de abrigo e, especialmente, à de dormida do animal. Dentro da *mîimo* havia uma área reservada junto à parede da habitação, localizada no ambiente destinado a seus respectivos donos, onde os animais eram recolhidos sobre um jirau construído com varas e fibras vegetais. Aí cada família tinha seu animal sob controle e cuidados quando não estava caçando. Toda essa atenção dispensada aos cães é plenamente justificada dentro do espírito de comércio que envolve as transações de natureza econômica entre waiwai e seus vizinhos étnicos, ou parentes de uma outra aldeia. O adestramento agrega valor econômico ao animal que passa a ser visto pelos outros como produto de um eficiente trabalho de adequação do animal às necessidades de seus donos, isto é, está pronto para contribuir economicamente, e é um coadjuvante na busca de alimentos para o *settlement*. O animal pode ser trocado ou envolvido em negócios que compreendem desde a aquisição de canoas, até armas ou ferramentas produzidas pelos brancos, que estejam em mãos de seus vizinhos com os quais mantêm contato mais intenso com a sociedade nacional (wapixana, kaxuyana, mawayana hixkaryana) ou com os ditos isolados (karafawyana, xowiana, turuwiana, xerew do Jatapu, tunaiana do rio Cachorro, etc.). Fock (1963: 197) ao enumerar o *eta* da *mîimo* de *Yakayaka*, inclui o número de posse desses animais por família, onde implicitamente o espaço

por disparos de arma de fogo. Macacos e aves em geral são caçados durante o dia. Os macacos, de várias espécies e tamanhos, encontrados nas altas copas de árvores são caçados e atingidos por flechas, cujas pontas estão embebidas em veneno. É uma técnica utilizada para evitar que o animal atingido se desfaça do artefato e empreenda fuga. Neste caso, os waiwai consideram a extrema capacidade e resistência comum nestes animais em tal circunstância. Os caçadores evitam ao máximo que animais feridos escapem pela floresta. Acredito que tenham consciência de sua ação antrópica e da harmonia que deve vigorar na sua relação eco-social. Araras, tucanos, papagaios, mutuns, pato selvagem, periquitos, jacamins, jacus são caçados e abatidos para consumo ou para utilização de suas penas na arte plumária e adereços de outros artefatos. Algumas dessas espécies (papagaios, araras, periquitos, tucanos) são apenas derrubadas do alto das árvores por flechas especiais, que trazem na extremidade de impacto uma forquilha. Ao serem atingidas, despencam ao solo ou ficam presas aos emaranhados da vegetação, quando então são capturadas vivas e levadas à aldeia, onde são criadas como animais domésticos visando a extração continuada de penas. Em dadas épocas do ano estas aves estão todas “nuas”, depenadas em razão da utilização de sua plumagem pelos artesãos do grupo.

A pesca inclui variadas técnicas desenvolvidas para capturar peixes. Os rios, igarapés e lagos costumam oferecer abundância de pescado em determinadas épocas do ano, principalmente no período de vazante. Entre os recursos mais freqüentes estão a utilização de arco e flecha, armadilhas submersas, jiqui, envenenamento, e mais recentemente utilizam linha de *nylon* com anzóis, tarrafas e pequenas redes. A piscosidade dos rios permite aos waiwai uma alimentação farta, salvo algumas regiões onde os rios são demasiadamente tomados por grandes quedas d'água que dificultam o desenvolvimento da maioria das

doméstico já reserva um abrigo para os cachorros, o que caracteriza o grau de cuidados dispensado pelas pessoas ao animal.

espécies de médio e grande portes, bem como impossibilitam os ciclos reprodutivos regulares da piracema que não consegue atingir o alto curso desses rios, tornando-os pobres em peixes. As espécies mais comuns utilizadas na dieta são: tucunaré, surubim, jandiá, trairão, piranha, pacu, cascudo, aracu, poraquê, arraia, mandi, matrinxã, curimatã. (Fock: 211-15; FUNAI, 1978: 49; CEDI: 242-3; Howard: 263n 16, 264n 17).

Outra alternativa a que recorrem os waiwai visando suprir suas necessidades alimentares básicas está na coleta. Ela é uma fonte secundária na luta pela aquisição de alimentos. A floresta é o ambiente potencial para esta atividade. É dela que os waiwai extraem uma gama de produtos os quais servem para consumo do grupo local, troca e venda. Observando os ciclos e as estações anuais eles se empenham em aproveitar este potencial que lhes é oferecido pela natureza, bastando que para isto tenham conhecimentos de como se processam esses períodos. Plantas e vegetais em geral fornecem matéria-prima para a confecção de utensílios, armas, ornamentos, iscas para peixes, venenos diversos, breu, gomas, látex, substâncias terapêuticas. Entre os fornecedores de proteína são coletados ovos de camaleão, jacaré, tartaruga, tracajá, estes mais freqüentes nas margens e bancos de areia dos rios. Variados tipos de méis são coletados no alto das árvores. Frutos e sementes enriquecem e propiciam uma fonte de alimentos saudáveis para os waiwai. Entre eles o mais celebrado é a castanha-do-pará, processada de diferentes modos e utilizada para enriquecimento na preparação de alguns alimentos da dieta tradicional; é também o produto da atividade extrativa vegetal de maior valor econômico comercializado pelo grupo. Entre os que são obtidos de palmeiras contam-se buriti, abacaba, açai, patauá, pupunha. Além dos descritos existem outros frutos que são coletados pelos índios no período em que ocorrem com maior abundância, a exemplo do cupuaçu, cacau, cajauí, e outros pouco conhecidos da literatura e

alguns sem tradução para a língua portuguesa. As atividades de coleta e de pesca incluem o trabalho de homens, mulheres e crianças, sendo que prevalece o trabalho masculino.

A dieta waiwai reúne um pouco de tudo o que é citado acima, de uma maneira geral, entretanto, há algumas evitações e restrições à ingestão de alguns alimentos, prescritivamente anunciados por tabus. A base da dieta waiwai é a mandioca. Todos os produtos da roça também são consumidos pelo grupo local. O consumo de peixe é imediato à sua captura, sendo que o excedente pode ser moqueado e acondicionado. A carne de animais e aves são igualmente apreciadas, assim como as entranhas de alguns animais. Algumas espécies de lagartos, camaleões, e cágados. Os waiwai usam muita pimenta em seus alimentos. É considerado o tempero essencial para peixes e outras carnes, inclusive é utilizada para ser ingerida com beiju. Os territórios de caça, pesca, e coleta costumam ser aqueles que apresentam maior potencial relacionado as três atividades. Em consequência, as zonas específicas que enquadram o triângulo cujos vértices representam as três atividades básica da economia de subsistência waiwai nem sempre são coincidentes ou ocorrem nas proximidades das aldeias. Umas são características da terra firme, outras compreendem terrenos baixos e alagadiços, outras resultam da situação de transição entre ambos os ambientes e ainda há aquelas que coexistem. As áreas de coleta são geralmente fixas, vez que a ação antrópica é de baixo impacto, garantindo e contribuindo para que os potenciais se mantenham indefinidamente conservados; as áreas de caça podem sofrer alterações proporcionadas pelo comportamento de ciclos irregulares de chuva e das condições atmosféricas em geral, que podem afeta diretamente os mananciais e as drenagens que propiciam a presença de animais que tem nelas sua fonte para beber. Há, entretanto, dois momentos bem definidos pelas condições ambientais da floresta úmida de baixa latitude que modifica sensivelmente a vida na aldeia. O primeiro é marcado pelas grandes chuvas que inundam grande parte das terras

baixas da floresta, fazendo com que o comportamento do grupo local sofra alterações nas suas atividades regulares, inclusive pode até mesmo haver escasseamento da disponibilidade de alimentos. O segundo momento é assinalado pela escassez de chuvas na região, o que obriga os waiwai a realizarem caçadas e pesca a grandes distâncias de seus *settlements*. Estas duas situações afetam diretamente o grupo porque ele não costuma manter excedentes. A produção waiwai é destinada ao consumo imediato, à troca ou à comercialização. Ademais, o próprio sistema econômico desenhado nas fortes relações de parentesco impede a acumulação individual ou do *epeka*, obrigando à distribuição dos produtos extraídos da roça ou de outra fonte qualquer.

A área extra de perambulação waiwai se dá mais em razão das constantes e longas viagens que eles empreendem em visitas regulares a seus parentes de outras aldeias do grupo ou de outras etnias. O território do grupo ainda é muito rico em vida silvestre, sem contar que ocupa uma região transnacional amazônica, mantida até os anos oitenta relativamente preservada, onde existe uma significativa população de animais, aves e peixes. Isto se deve a fatores como os da vasta extensão representada pela Amazônia oriental que inclui zonas de difícil acesso, e um certo grau de isolamento o que fez com que o grupo, de certo modo, habitasse pequenas aldeias, propensas à manutenção de um equilíbrio nas suas relações com o meio onde interage, até a chegada das frentes de atração e a formação tardia de grandes e populosas aldeias.

Atualmente, penso que a intenção governamental, principalmente, aquela decidida à ocupar de maneira gradativa a região, através de um processo crescente de implantação de mecanismos e modelos voltados ao desenvolvimento econômico visando atingir as populações de regionais e imigrantes situados nesta zona do estado de Roraima, representa a curto e médio prazos um perigo iminente aos waiwai. O advento da hidrelétrica de Jatapu e as

expectativas de crescimento econômicos para a região deixam perceber claramente que a periferia do território waiwai deve se tornar em uma área de tensão permanente, fundamentada na perspectiva que o empreendimento hidrelétrico potencializa e projeta, num Estado cujo *déficit* de energia é precário, até o momento.

TABELA 5

ESPÉCIES FLORESTAIS DE MÉDIO E ALTO PORTES	
<i>Manilkara huberi</i>	maçaranduba
<i>Hymenaea parviflora</i>	jutai
<i>Caryocar villosun</i>	piquiá
<i>Qualea dinizzi</i>	mandioqueira
<i>Cedrelinga catenaeformis</i>	cedrorana
<i>Myrocarpus</i> sp.	roxinha.
<i>Eschweilera frakta</i>	mamatá-rosa
<i>Elizabetha princeps</i>	arapari-vermelho
<i>Jacaranda copaia</i>	parapará
<i>Ceiba pentandra</i>	sumaúma
<i>Pradosia prealta</i>	abiorana casca-doce
<i>Clarisia racemosa</i>	guariúba
<i>Diploptropis purpurea</i>	sucupira
<i>Aspidosperma album</i>	araracanga
<i>Bertholletia excelsa</i>	castanheira
<i>Aspidosperma</i> sp.	carapanaúba
<i>Pouteria bilocularis</i>	abiorana-casca-grossa
<i>Geissospermum sericeum</i>	acariquara
<i>Clarisia racemosa</i>	guariúba
<i>Dendrobangia boliviana</i>	caferana
<i>Cedrela odorata</i>	cedro
<i>Tabebuia serratifolia</i>	pau-d'arco
<i>Manilkara huberi</i>	maçaranduba
<i>Copaifera duckei</i>	copaíba
<i>Aspidosperma carapanauba</i>	carapanaúba
<i>Inga</i> sp.	ingá
<i>Teatragastris altissima</i>	breu-manga

Cf.: IBGE (1981: 18), Milliken (1992). Espécies potencialmente comerciais existentes na floresta densa do território waiwai.

TABELA 6

ESPÉCIES ARBÓREAS DE PERIFERIA DA FLORESTA DENSA	
<i>Inga alba</i>	ingá-xixi
<i>Aniba</i> sp. louro	amarelo
<i>Osteophloeum platispermum</i>	ucuuba chorona
<i>Mezilaurus</i> sp.	itaúba vermelha

Cf.: IBGE (1981: 18). Espécies potencialmente econômicas presentes na periferia do território waiwai, e mais suscetíveis à exploração pelas frentes de expansão da sociedade nacional.

TABELA 7

ESPÉCIES DA FLORESTA TROPICAL SEMIDECÍDUA	
<i>Centrolobium paraense</i>	pau-rainha
<i>Peltogyne lecontei</i>	pau roxo
<i>Cordia goeldiana</i>	freijó
<i>Vitex triflora</i>	tarumã
<i>Ingá</i> sp.	ingá
<i>Protium</i> spp.	breu
<i>Anacardium giganteum</i>	cajuí
<i>Genipa americana</i>	genipapo
<i>Spondias lutea</i>	taperebá

Para comparação da distribuição da flora apresentada nas tabelas acima, confronte IBGE (1981:18).

TABELA 8

PALMÁCEAS	
<i>Jessenica pataua</i>	patauá
<i>Euterpe oleracea</i>	açaí
<i>Mauritia martiana</i>	caranã
<i>Astrocaryum tucuna</i>	tucumã
<i>Mauritia flexuosa</i>	buriti
<i>Bactris</i> sp.	marajá
<i>Maximiliana regia</i>	inajá
<i>Oenocarpus bacaba</i>	bacaba

Espécies amplamente utilizadas pelos waiwai

TABELA 9

ESPÉCIES VEGETAIS CULTIVADAS OU DE UTILIZAÇÃO ECONÔMICA WAIWAI		
Espécies	Nome Waiwai	Local Vernacular
** <i>Anacardium giganteum</i>	<i>Karanaru</i>	cajuí
* <i>Anacardium occidentale</i>	<i>Orosî</i>	caju
<i>Anananas comosus</i>	<i>Apara</i>	abacaxi
* <i>Annoma montana</i>	<i>Paxkilpitho</i>	araticum
* <i>Annona muricata</i>	<i>Parana</i>	graviola
*** <i>Artocarpus altilis</i>	<i>Caywa</i>	fruta-pão
*** <i>Bactris gasipaes</i>	<i>Aparpî</i>	pupunha
* <i>Bixa orellana</i>	<i>Onomto</i>	urucum
<i>Bromelia sp.</i>	<i>Kreweti</i>	curauá
* <i>Capsicum sp (p).</i>	<i>Asîsî</i>	pimenta
* <i>Carica papaya</i>	<i>Mamaya</i>	mamão
* <i>Citrus aurantifolia</i>	<i>Rimaw</i>	limão
* <i>Citrus sinensis</i>	<i>Oranci</i>	laranja
* <i>Crescentia cujete</i>	<i>Tutumu</i>	cuieira
<i>Cucurbita sp.</i>	<i>Awayama</i>	abóbora
<i>Dioscorea trifida</i>	<i>Naapi</i>	inhame
** <i>Genipa sp.</i>	<i>Caana</i>	jenipapo
* <i>Gossypium sp.</i>	<i>Maure</i>	algodão
<i>Gynerium sagittatum</i>	<i>Waywai-yepu</i>	flecheira
** <i>Inga edulis</i>	<i>Kaipixi</i>	ingá do mato
<i>Ipomoea batatas</i>	<i>Paarî</i>	batata-doce
* <i>Mangifera indica</i>	<i>Mamkuru</i>	manga
<i>Manihot esculenta</i>	<i>Xeere</i>	mandioca
<i>Musa sp.</i>	<i>Tuxma</i>	banana
<i>Nicotina tabacum</i>	<i>Kamashu</i>	tabaco
* <i>Psidium guajava</i>	<i>Awataka</i>	goiaba
** <i>Pouteria caimito</i>		abiu
<i>Saccharum officinarum</i>	<i>Paranci</i>	cana-de-açúcar
** <i>Spondias mombin</i>	<i>Mope</i>	taperebá
*** <i>Theobroma grandiflorum</i>	<i>Kaupuwasu</i>	cupuaçu

Além das culturas tradicionalmente desenvolvidas nas roças e daquelas nativas, os waiwai incorporam na dieta algumas espécies frutíferas de outras regiões que são plantadas nas áreas públicas ou domésticas das aldeias. * Espécies cultivadas no espaço doméstico da aldeia, ** Espécies nativas dispersas na floresta, *** Espécies presentes em ambos os ambientes.

TABELA 10

ESPÉCIES VEGETAIS NATIVAS UTILIZADAS NA DIETA OU COMO MATÉRIA-PRIMA		
Espécies	Waiwai	Local Vernacular
<i>Oenocarpus baccaba</i>	<i>Kumu</i>	Bacaba
<i>Oenocarpus bataua</i>	<i>Kwanamari</i>	Pataua
<i>Maximiliana maripa</i>	—	Inajá
<i>Manilkara bidentata</i>	<i>Okorupu</i>	Balata
<i>Mauritia flexuosa</i>	<i>Yowu</i>	Buriti
<i>Euterpe oleracea</i>	<i>Manaka</i>	Açaí
<i>Astrocaryum tucuma</i>	—	Tucumã
<i>Bactris gasipaes</i>	<i>Aparpi</i>	Pupunha
<i>Bambusa vulgaris</i>	—	Bambu
<i>Anacardium giganteum</i>	<i>Karanaru</i>	Cajuí
<i>Spomdias mombin</i>	<i>Mope</i>	Taperebá
<i>Theobroma grandiflorum</i>	<i>Kupuwasu</i>	Cupuaçu
<i>Bertholletia excelsa</i>	<i>Titko</i>	castanha-do-pará
<i>Genipa sp.</i>	<i>Caara</i>	Jenipapo
<i>Inga</i>	<i>Kipixi</i>	ingá-do-mato

Espécies nativas das quais os waiwai retiram substratos e recolhem frutos sazonais. Algumas garantem um comércio estável entre a sociedade waiwai e brasileiros, como é o caso da castanha-do-pará.

TABELA 11

ALGUMAS ESPÉCIES UTILIZADAS NA MEDICINA TRADICIONAL WAIWAI		
Espécies	Waiwai	Local Vernacular
<i>Cinchona spp.</i>	<i>Wataki</i>	Quinaquina
<i>Aspidosperma carapanauba</i>	<i>Kuxpayepu</i>	Carapanaúba
<i>Copaifera duckei</i>	—	Copaíba
<i>Bagassa guianensis</i>	<i>Katwaru</i>	Tatajuba
—	<i>Tunayari</i>	—
—	<i>Ayawa/yehkuru</i>	—
—	<i>Awataka/yari</i>	—

	FAUNA	Vernacular
	<i>Ponîko</i>	Porcão
	<i>poroto/meeku</i>	macaco preto
	<i>Xipiri</i>	macaco guariba
	<i>Yaypî</i>	Anta
	<i>Wïira</i>	Paca
	<i>Wayamu</i>	Jaboti
	<i>Okoyi</i>	Cobra
	<i>Okoymo</i>	Sucuri
	<i>Akri</i>	Cutia
	<i>Amaci</i>	Tamanduá
	<i>Kapayo</i>	Tatu
	<i>Yîwîrî</i>	Capivara
	<i>Kamara</i>	Onça
	<i>Kamaraci</i>	gato maracajá
	<i>Waima</i>	bicho preguiça
	<i>Rakachi</i>	Raposa
	<i>Koso</i>	Veado
	<i>Pakria</i>	porco queixada
	AVES	
ESPÉCIES DA FAUNA	<i>Yakwe</i>	Tucano
ENCONTRADA NO	<i>Kirikiri</i>	Periquito
TERRITÓRIO WAIWAI E	<i>Pixko</i>	Jacamim
UTILIZADAS COMO	<i>Pawxi</i>	Mutum
RECURSO ALIMENTAR NA	<i>Kurum</i>	Jacu
DIETA DE SUBSISTÊNCIA	<i>Kworo</i>	Arara
E/OU COMO FONTE DE	<i>Wara</i>	Papagaio
MATÉRIA-PRIMA NA	PEIXES	
CONFEÇÃO DE	<i>Parana</i>	Tucunaré
PEÇAS DO ARTESANATO	<i>Poñe</i>	Piranha
E UTENSÍLIOS EM GERAL	<i>kotisi/bamu</i>	Aracu
	<i>Kurwarî</i>	Pacu
	<i>Puxa</i>	Matrinxã
	<i>Aymara</i>	Trairão
	<i>Matawari</i>	Jacundá
	<i>Xpari</i>	Arraia
	<i>Okoropicho</i>	Surubim
	<i>Karamuruku</i>	Jandiá
	<i>Marakara</i>	Mandi
	<i>Kuusu</i>	Pescada
	<i>Reyu</i>	Pirandirá
	<i>Kaxmi</i>	Poraquê
	<i>Pore</i>	Bagre
	DOMÉSTICOS	
	<i>Kuuxi</i>	Porco
	<i>Ywruma</i>	Pato
	<i>Kapikara</i>	Galinha
	<i>Xaparî</i>	Cachorro
	<i>paaka-kîri/paaka-woosi</i>	boi/vaca

8 O GRUPO LOCAL DE JATAPUZINHO

A informação negociada

Coincidência ou não, voltei à aldeia waiwai de Jatapuzinho exatamente na data em que passados havia três anos da minha primeira visita entre o grupo, 20 de setembro de 1997. É um momento que muito faz lembrar o primeiro encontro com um membro do *settlement*, *Cihiwa* e sua família, às margens do rio Jatapu, quando sua esposa estava prestes a conceber, o que aconteceu uns dois dias após tê-los auxiliado até que alcançassem à cidade de Entre Rios, município de Caroebe.

Distinto daquele primeiro contato e da opção utilizada para acessar a aldeia, que naquela ocasião se deu através da longa e cansativa caminhada pela precária trilha aberta na floresta, desta vez considero a quantidade de objetos necessária à minha permanência entre os índios durante o período que programei para a investigação de campo em Jatapuzinho e me vejo obrigado a fretar um avião monomotor que tem base em Entre Rios, e voa com regularidade para atender garimpos estabelecidos ao norte do Pará, nas regiões dos rios Trombetas e Mapuera. Da base em Entre Rios até a aldeia, a duração do vôo é mínima, oito minutos apenas, contra as aproximadas 12 horas de caminhada pela picada cuja fisiografia, é um mosaico formado por pântanos, igapós, floresta densa e um trecho de cerrado, gerado pelo abandono do que foi a BR210 numa extensão que vai do encontro desta com o rio Jatapu, até a picada propriamente dita aberta pelos índios que dá acesso à margem do Jatapuzinho, em frente a aldeia (ver mapa n. 3). O frete da pequena aeronave é desproporcional ao curtíssimo tempo que permanece no ar, R\$250,00 (preço camarada). O procedimento de pouso na aldeia

assusta um pouco, mas é realizado com segurança dentro da expectativa para estas condições, na pequena e complicada pista de superfície irregular e vegetação com até 30cm de altura. Ao pousar, a pequena aeronave é cercada pelos índios que abandonam suas casas e afazeres e correm em disparada, curiosos e ansiosos em saber do que se trata. Apenas algumas pessoas já conhecidas minhas estão entre o grupo. Sinto a ausência das lideranças e de outras pessoas que conheci durante as duas outras visitas que havia realizado entre o grupo em anos anteriores.¹ O chefe de posto da FUNAI está entre o grupo de recepção e se apresenta. Trata-se de José Raimundo, homem receptivo e muito hábil no trato envolvendo índios e antropólogo. Ainda na pequena pista de pouso explico-lhes sobre meu trabalho e também os faço saber da conversa e da permissão informal que me foi concedida pelo administrador da FUNAI em Boa Vista para que eu possa permanecer na aldeia o tempo necessário à consecução de meus objetivos.

O segundo passo aqui é me dirigir às autoridades do grupo local. A aldeia possui dois chefes e um pastor evangélico da Missão Assembléia de Deus do Brasil, apoiados mais de perto pela sede da MEVA em Boa Vista, um dos locais que abrigam de costume os waiwai que vão à cidade, até mesmo aqueles que vão exclusivamente tratar de assuntos junto a sede administrativa da FUNAI no estado. Ambos os *kayaritomo* do grupo local estão ausentes. Neste período os chefes de família estão derrubando suas roças, no modelo tradicional do *slash-and-burn*. Sentindo a disposição e a solidariedade demonstradas na atenção que me é dispensada por José Raimundo, solicito deste experiente chefe de posto que me permita utilizar sua infra-estrutura na aldeia, em outras palavras, sua modesta casa, construída na extremidade oriental da aldeia com a colaboração dos índios. Sua esposa, uma jovem e

¹ Algum tempo passado na aldeia fiquei sabendo do cisma que ocorreu entre as lideranças e seus respectivos grupos de apoio, o que os levou à construção de uma nova aldeia pelos dissidentes no igarapé Cobra.

distinta índia nascida na região de lavrado², também dá a graça de sua colaboração dispondo-se a preparar os alimentos junto com os que providencia para a sua pequena família. Duas outras famílias que convivem entre os waiwai em Jatapuzinho são as de Xavier e Demétrio. Ambos são professores. A esposa de Demétrio é professora; a de Xavier, trabalha no preparo de alimentos servidos na merenda escolar. Xavier é índio makuxi e ministra aulas para as turmas de alfabetização e a 1^o. série primária. A contribuição dele também é fundamental durante minha permanência em Jatapuzinho. Ele permite que eu possa habitar em sua casa, o que significa poder estender minha rede, redigir anotações diárias e receber meus informantes. A colaboração destas duas famílias (José Raimundo e Xavier) constitui-se na infra-estrutura e no ponto de apoio fundamental à execução de minhas investigações entre os waiwai em Jatapuzinho.

No início da tarde do mesmo dia em que cheguei à aldeia procuro a maior autoridade do grupo local na ausência do *kayaritomo*. É necessário formalizar minhas intenções e propósitos na aldeia. Trata-se de um momento de diplomacia. Os waiwai sabem negociar com extrema habilidade, mas podem ser incisivos e irreversíveis em suas decisões. Exatamente por isto gozam de uma longa e respeitada tradição na qualidade de exímios negociantes. Espelham-se nesse *status* para fazer valer e convencer os outros de sua “eminência areal” e domínio cultural que vão além de seu território propriamente dito. O *kamuñimune* é a maior autoridade neste momento em Jatapuzinho, já que os líderes estão ausentes. Ele é um índio forte fisicamente e muito faz lembrar o tipo físico waiwai presente nas fotografias de Frikel e de Fock realizadas a quase 40 anos atrás. Vestido num padrão elegante (contrastante), se comparado ao que vestem os outros waiwai, seu comportamento e modo de conversar espelha com clareza a ética e a estética protestantes que contagia os “crentes”. Muito educadamente, o

² Lavrado é um termo aplicado pelos regionais de Roraima a um tipo de campo natural estimado em 40 mil km², não contínuos, onde boa parte deles pertence aos territórios indígenas makuxi e wapixana

pastor me recebe na igreja, onde se encontrava naquele momento, e, diferente do que eu pressupunha, evita uma conversa mais demorada dizendo que poderia eu permanecer na aldeia e que procurasse tratar a questão quando da chegada de um dos dois líderes do grupo, concluindo: “*kirwañhe mai*”, vocábulo sintético karib que significa tudo bom, tudo bem, bonito, belo. Particularmente procuro impressionar da melhor maneira possível. Hierarquicamente ele representa o terceiro homem mais importante na estrutura social e de poder entre os waiwai locais. Tem forte poder de influência sobre a dinâmica social e política na aldeia.

Ao final do primeiro dia que estou na aldeia, Chiquinho, um índio waimiri-atroari casado com uma mulher waiwai, vem correndo me avisar que Antônio *Aka Waiwai* havia chegado. Ele é o 2º. *kayaritomo* do aldeamento. *Aka* me recebe em sua casa, em companhia de sua mulher e de seus quatro filhos. Homem de fala mansa, deve ter entre 35 e 38 anos de idade, hospitaleiro e de sorriso expectativo. Cumprimentamo-nos mutuamente e argumento a respeito de meu propósito. Balança a cabeça em tom de aprovação, pede desculpas por não ter me recepcionado na chegada do avião, dizendo que estava já há uma semana fazendo trabalho de derrubada de sua roça, à distância de um dia de canoa rio acima. *Aka* solicita que eu pormenorize mais sobre o meu trabalho. Falo durante alguns minutos. Em seguida é ele quem passa a uma locução extensa, porém, sempre risonho e em momento algum deixa transparecer o enorme poder que tem de tomar decisões acerca de qualquer assunto inerente à aldeia e seu território. *Aka* impressiona na sua forma inteligente de dialogar. Em decorrência de outros encontros, percebi que ele mensura com bastante precisão aquilo que diz. Indiscutivelmente este procedimento é próprio das relações de negócios envolvendo um waiwai. Há muito não existe qualquer registro de enfrentamento, confronto ou incidente que envolva a implicação de gente waiwai nas regiões onde freqüentam. É impressionante a sutileza que tem essa gente

para evitar confronto direto e antagonismos que possam resultar em conflitos graves. Evitam com sabedoria o que poderia significar uma oportunidade para medição de força armada. Geralmente revertem esses momentos em oportunidades de negócios, mesmo quando essas ocasiões são caracterizadas como de tensão em suas relações com brasileiros que ostensivamente invadem e exploram irregularmente seu território, através de atividades predatórias incluindo a caça, a pesca, ou a garimpagem ilegal. Em tempos passados as tensões e conflitos eram resolvidos à base do *parawa*, ou de forma tal, que jamais o agressor e inimigo suspeitasse que estaria sendo conduzido para uma emboscada fatal.³

Aka diz que posso permanecer o tempo que quiser na aldeia, faz algumas recomendações como, por exemplo, evitar tirar fotos. Os waiwai são demasiadamente arredios quando se trata de fotografá-los, chegam a esboçar sinal de intensa raiva e indignação. Existe uma razão para a evitação, o significado do *ekatî* na crença waiwai que pode ser entendido como manifesto na sombra, na força vital e na fotografia (cf. Caixeta de Queiroz, 1996: 216n 129). Contudo, minha permanência ainda está, de certo modo, condicionada à aprovação do 1º. *kayaritomo* da aldeia, *Kurinaw*. Ele está em Caroebe onde vivem alguns de seus parentes desaldeados. Não tem data qualquer que indique seu regresso a

³ “(...) os *uai-uais* tinham outros meios para matar (...). Em anos passados eles tinham matado (...) alguns seringueiros. Os seringueiros tinham entrado no território dos *uai-uais* à procura de borracha, trazendo consigo facas e machados para negociar. No início os *uai-uais* os acolheram bem, gostando da presença daqueles homens diferentes na aldeia; porém depois de algum tempo os seringueiros deixaram de sorrir e se recusaram a negociar. Além disso maltrataram uma das mulheres da aldeia. Os líderes se reuniram e depois de uma breve discussão uma decisão foi tomada. Alguns homens foram enviados para a mata onde cortaram vários galhos de um tipo de trepadeira [timbó-açu (*Derris guianensis*) utilizado com frequência pelos índios durante a realização de pescaria em águas pouco ou não correntes] que cresce na copa das grandes árvores. Depois de baterem os galhos contra uma pedra os mergulharam em um grande pote com bebida feita com fruto de palmeira (...). Nesse dia (...) o líquido venenoso teria o novo uso –*Omharirrê*!– gritou o chefe da aldeia. Os visitantes responderam ao seu chamado para beber, comer e sentar-se com os *uai-uais*. Sorrindo alegremente, o chefe mergulhou pequenas tigelas num grande pote e passou-as aos seringueiros. Os *uai-uais*, sorridentes e falantes, beberam de outro pote. Nada parecia anormal até que os seringueiros com suas tigelas esgotadas, caíram com os olhos vidrados, como se estivessem estupidamente bêbados. Na verdade estavam paralisados pelo veneno. Os homens *uai-uais* pegaram suas bordunas de guerras e mataram os seringueiros esmagando suas cabeças. Alguns dias depois chegaram outros brancos, procurando preocupados seus amigos desaparecidos (...) a eles também foi servida a bebida de palmeira temperada com veneno. Mais cabeças foram quebradas com violência” (Dowdy, 1997: 55-6).

Jatapuzinho. É necessário que comece o mais breve possível meu trabalho na comunidade, alguns antecedentes dão conta de que *Kurinaw* é meio arredio quando se trata de pesquisas em sua aldeia, embora *Aka* tenha garantido que intercederá em meu favor visando minha permanência na aldeia e a aquiescência unânime da liderança.

O fato de não ter falado ainda com *Kurinaw* me deixa meio preocupado e, de certo modo, tímido para executar determinadas atividades. Uma delas é desenvolver um censo que retrate o perfil etário da comunidade, número de casas, roças, etc. O problema, como já denotei, é que o waiwai é pouco tolerante quando se trata de dar informações pessoais. Falei da minha intenção a *Aka*. Achou interessante e logo viu o lado útil que isto pode representar para ele como líder espirituoso e que gosta de estar bem informado. Não obstante, quando *Kurinaw* retornou à aldeia e soube do meu propósito se mostrou contrário. Nada me falou, mas disse a alguns índios que isto poderia ter outra finalidade. Concluindo, para não gerar atrito entre as lideranças, naquela fase já bem adiantada de minhas pesquisas, durante a ausência de *Kurinaw*, achei de bom-senso abortar a idéia da realização do censo domiciliar.

Aka leva vantagem sobre seu chefe nas relações que envolvem estrangeiros e o grupo local, porque sabe se expressar muito bem em ambas as línguas nas formas oral e escrita. *Kurinaw* fala pouco português, e entende muito menos ainda. Ele é um homem calmo, muito desconfiado. Não costuma dizer nada contra alguém diretamente, prefere utilizar intermediários. Desde a morte de seu pai, *Ewka*, *Kurinaw* alternou na liderança da aldeia com outros três ou quatro nomes. Hoje, apresenta-se como um homem cansado. Acredito mesmo que tenha dificuldades para entender certas coisas da modernidade que chegam em alta velocidade à sua aldeia. Na realidade, procurei retardar ao máximo meu encontro com *Kurinaw*, o que somente ocorreu alguns dias muito próximos de minha saída da aldeia. Temia pela interrupção de meus trabalhos, à maneira como já acontecera a um pesquisador que havia

me antecedido. Conversamos pouco. Falo sobre o meu trabalho e dos presentes que devo entregar a Antônio *Aka* para distribuir na aldeia. Ele diz que está bem, não faz cara feia, sorri levemente.

Ainda a respeito de meu encontro com Antônio *Aka*, disse-me, a título de exemplo, que a um outro pesquisador (e que não conseguiu completar seus trabalhos naquela ocasião), a liderança cobrou dele um motor de popa de 15hp, além de outros presentes menores que ele distribuiu à comunidade, de livre e espontânea vontade. Se o motor requisitado como condição para a permanência do pesquisador custa no mercado local de Boa Vista a importância aproximada de R\$2500,00; penso, quanto irá custar minha permanência na aldeia? *Aka* é um negociador da mais alta tradição waiwai. Ao exemplificar a negociação anterior dá a entender o valor que julga satisfatório. Procuro fazer ele crer das minhas reais possibilidades econômicas para obtenção de presentes. Explico-lhe que não posso comprar um motor à maneira do antropólogo que me antecedeu no campo. Ele ri, dizendo que não vai exigir muito. Mas *Aka* é generoso, uma qualidade waiwai explícita e presente na literatura que trata do grupo. Também não foi ele quem instituiu a natureza do pedido anterior. Após explicar minha situação e a dimensão breve do meu trabalho ele arbitrou que caberia a mim fazer juízo do que corresponderia como compensação e oferta à comunidade como um todo. Alertou-me para pensar em coisas úteis e relacionadas ao uso prático. Numa outra ocasião que fui à sua casa, sentamo-nos e concebemos a extensa lista de objetos, ferramentas, instrumentos de caça e pesca, produtos de higiene, etc.⁴ O waiwai é geralmente muito simpático, desde que não se procure vasculhar sua intimidade.

De posse de um diário de campo, busco agora um informante que tenha discernimento e desembaraço em ambas as línguas. Lucas Ruuku Waiwai, 28 anos, filho de

Totore e Joana, o quinto filho de uma família extensa de oito irmãos, será meu principal informante. Lucas nasceu no Mapuera, município amazonense de Oriximiná. Como a maioria dos que aqui estão, migrou para Jatapuzinho com sua família após surgir o aldeamento. Noto que possui algumas dificuldades frente a natureza de algumas perguntas que faço, entretanto, ele é meio “desocupado” e tem tempo suficiente para conversar e perambular comigo. Isto mesmo, quero um informante despreocupado. Nos primeiros dias conversamos sobre coisas da rotina de um waiwai, nomes de locais, rios, igarapés, montanhas, taxionomias. Depois começo pelos pronomes pessoais e termos de tratamento para as pessoas (crianças, jovens e velhos). Em seguida ensaiamos um pequeno esquema de parentesco envolvendo a sua família, objetivando conhecer o tamanho atual da família nuclear waiwai. Aproveitei o esquema para tentar descobrir qual o tipo de casamento preferencial na aldeia, embora tivesse antecipadamente observado a literatura. Busco informações que possam confirmar ou contrariar essa perspectiva e, ao mesmo tempo, observar como se comportam os waiwai atualmente com relação ao casamento, mas vejo que a tradição se mantém, salvo alguns casos, principalmente quando há escassez de mulheres na aldeia (outrora um dos desequilíbrios sociais entre os waiwai). Permanece o modelo que tem nos primos cruzados a união preferencial para o casamento. Relaciono uma série de assuntos previamente selecionados e gradativamente estamos trabalhando isto. Uma vez ambientalizado desenvolvo minhas observações tentando me aproximar o possível do discurso êmico produzido na aldeia. Reconheço que esta metodologia requer amplo conhecimento da língua para o entendimento e identificação de critérios utilizados para categorizar o universo ao qual estão associados seus agentes. Tentar compreender o que ocorre na aldeia do ponto de vista do waiwai é o ideal, mas as limitações no conhecimento da língua me obrigam a assumir

⁴ A aquisição dos produtos, objetos, ferramentas e demais coisas solicitadas através da lista foi providenciada quando retornei a Boa Vista, depois da conclusão da pesquisa. Também providenciei pessoalmente para que

geralmente uma postura ética, considerando que este procedimento parece me assegurar melhor garantia e aproximação ao padrão e estratégia de observação elaborados teoricamente para interpretar como se processam as modificações mais rápidas na aldeia, através de mecanismos, meios, objetos, produtos, etc. importados sob o signo da modernidade e como isto afeta a vida social e o sistema político-econômico do grupo local.

O andamento da pesquisa costuma ser um tanto irregular, não é possível manter uma velocidade uniforme. Não posso correr, é o ritmo da aldeia que imprime a dinâmica das coisas aqui, não eu. Disciplino um horário de trabalho que me permite recapitular no dia seguinte o que relacionei no dia anterior. Escrevo sobre o que me é permitido abstrair da percepção que tenho do cotidiano waiwai; o que ouço de Lucas e de outros índios que eventualmente nos visitam durante nossas conversas. Meu informante às vezes falta ao compromisso. Não importa. Faz parte, já o disse, da dinâmica e mobilidade da vida na aldeia. O trator do tempo aqui é a aldeia, nunca esquecer. O universo aqui tem sua velocidade particular. Mas geralmente conversamos à tarde o quanto fazemos pela manhã.

Ao final da tarde, quando o sol se põe no horizonte, é hora de metade da aldeia ficar de molho no rio Jatapuzinho. O rio é o refúgio natural para ambos os sexos e classes de idade. Ele representa um momento lúdico e terapêutico⁵ na vida diária waiwai. Este é um momento excelente para perceber a manutenção de um dos costumes waiwai que pouco sofreu alterações. Os idosos, os muito jovens e crianças em geral banham-se alegremente com pouca ou sem qualquer roupa e isto não provoca insinuações ou motejos que possam ser associados à sexualidade. Particularmente identifiquei este momento como sendo: a) lúdico terapêutico, instantes diários de socialização, marcados pela hilaridade e produção do que eles qualificam como *tahwore* (alegria), epitomizada através do riso, da beleza, elementos indispensáveis à

tudo chegasse a aldeia, com a ajuda de alguns índios.

reificação do *ethos*, atributo que configura a condição mais elevada da existência social waiwai (cf. Howard, 1993: 253-55); b) de reapropriação de energias, reposição do que foi perdido durante o decorrer do dia sob temperaturas que chegam a beirar os 40° e altos índices de umidade produzidos no interior da floresta equatorial de baixíssima latitude. Este “ritual” dura em média de 1 a 2 horas, diariamente no período não chuvoso, intensificado de acordo com o ciclo econômico e produtivo da aldeia. Quando a maioria das famílias está na roça ou envolvida nas atividades extrativistas de coleta, o número de participantes do “banho comunitário” é reduzido.

À noite toda a aldeia se recolhe cedo, mas agora há um fato novo que começa a romper com essa rotina. Ele é de importância para o meu trabalho. Após ser acionado o gerador de energia, significativo número de moradores reúne-se à frente da casa de *Kurinaw* para assistir a fitas de vídeo. O vídeo é algo novo na comunidade, coisa de talvez um mês antes de minha chegada à aldeia. O teor das fitas apresentadas parece pouco recomendado. Os títulos sugeridos são os mesmos apresentados na televisão, geralmente com objetivo de atingir um público que se identifica com a cultura de massa, com um agravante: a violência. A tônica e enredo das histórias são dominadas pelo tema central da violência. Alguns dos títulos são: “Duro de Matar”, “Kung- Fu”, “Desejo de Matar”, “Dragão Branco”, “O Exterminador do Futuro”, um conjunto explosivo de violência gratuita produzida para o cinema e a televisão. Também há mostras de filmes bíblicos e evangélicos, mas eles não entusiasma os *rikomo* (crianças e pré-adolescentes) e os *karipamxam* (homem jovem). Esta é uma “porta” ruim da modernidade que chega aos waiwai. Este assunto é tratado com maior intensidade no capítulo reservado às conseqüências da modernidade entre os waiwai, onde persigo, também, entender a interpretação que os waiwai fazem do vídeo.

⁵ O pesquisador deve considerar o caráter lúdico waiwai como um dos mais significativos à compreensão de sua sociedade.

Estou na aldeia pensando em poder escrever sobre o irresistível apelo da modernidade na vida dos waiwai do Jatapuzinho. Mas, à medida em que vou me familiarizando e conhecendo mais pessoas, o universo a ser explorado amplia-se. Aqui encontro alguém que me fala de feitiçaria, oráculo, ritual funerário, solidariedade, evitações, tabus, xamanismo (atividades ou assuntos em desuso ou proibidos atualmente), caçadas. É um universo imenso. A questão é saber filtrar essas informações e não fugir do objeto central da investigação, além de que, embora os assuntos aqui citados transitem (quase sempre) dentro de um clima velado e particularizado, faltam-lhes profundidades e até conhecimento de causa em determinados momentos. A questão é simples. No convívio diário me é facilitado participar mais freqüentemente do círculo de conversa formado por adolescentes e por homens jovens, os quais não dominam com segurança ou desconhecem a profundidade do assunto que discorrem, fico sujeito mais às suas curiosidades e os assuntos que tratam tendem a ser expostos com brevidade. É a curiosidade deles em saber sobre as coisas do mundo dos brancos, das grandes cidades; o meu interesse em conhecer o seu universo cosmológico, mítico, e em especial como se comportam com a invasão das coisas do mundo dos brancos na aldeia nem sempre é levado a sério. Mais que nunca, aí reside impertinentemente a tradição waiwai da *inclusão e exclusão condicionante*,⁶ baseada na reciprocidade da relação diádica de caracterização oposta, representada por eles e o *outsider*.

A aldeia e o grupo local

A aldeia de Jatapuzinho foi fundada por *Ewka*. Ela surgiu das extensas expedições comandadas pelo líder a partir de 1981, depois que o seu grupo local havia se estabelecido de volta no Mapuera, após o abandono de *Yakayaka* na Guiana, por volta de 1974 (CEDI, 1983:

⁶ Esta expressão deve ser entendida como um meio pelo qual os waiwai julgam o que é digno de permanecer no seu meio, e o que é impróprio de nele ser inserido.

228, 234). “Foi *Ewka* quem veio para a região do *Jatapuzinho* querendo reunir índios perdidos da floresta como *karafawyana*, *xerew*, *katuena* e outros espalhados pelos rios *Cachorro Baracuxi*, *Erepecuru* e *Mapuera*. Primeiro ele quis fazer a aldeia num outro lugar mais acima no *Jatapuzinho*, perto do igarapé *Girão*, mas a terra era muito ruim [kicicibe], depois chegou ao lugar onde é a aldeia. A aldeia começou a reunir mais gente em 1983 para 84. Parece que *Ewka* estava um pouco cansado de tanto trabalhar pelos *waiwai*, e *Yxamna* [aldeia do *Mapuera*] já estava muito grande, muita gente havia lá. Lá também as pessoas não precisavam mais dele do que os índios que ainda não estavam contatados. *Ewka* era um chefe de frente de atração, por isto era melhor ele ficar aqui, mais próximo dos *enîhni-komo* [povos não-vistos]. Na expedição que ele organizou em 1981, ele levou quase vinte pessoas *karafawyana* para o *Mapuera*, depois, em 1982 ele participou de uma outra frente de atração comandada pela FUNAI. Aí ele resolveu ficar em *Jatapuzinho*. O irmão dele, *Yakuta*, que era chefe de aldeia no *Anauá*, também tinha vindo da Guiana, deixou gente vir morar aqui também. Gente do *Mapuera*, do *Anauá* começaram a chegar devagarinho e a aldeia foi crescendo, crescendo, rapaz. Assim começou a aldeia de *Jatapuzinho* e *Ewka* foi seu chefe até quando ficou muito doente e morreu em 1994”, explica Antônio Aka.

Jatapuzinho surgiu do propósito explícito, como diz Howard (195/6: 126), de ser utilizada na condição de base à expedições a procura de tribos arredias na área dos rios *Jatapuzinho* e *Jatapu*. Em 1982 havia perspectivas de reconstrução da BR210 (o que jamais ocorreu) e antes que tais atividades fossem realmente iniciadas era necessário contatar e afastar os arredios da área de contato direto com o empreendimento, assim pensava a FUNAI, e particularmente *Ewka* e sua missão profética de transformar todos os índios contatados em protestantes batistas. Ainda segundo Howard (id. ibid.), o primeiro sítio de povoamento mais efetivo do mesmo grupo no *Jatapuzinho* se deu em novembro de 1984 em um local à

montante de onde está situada a aldeia atual. À época, como tratava-se de um contingente representado por poucas famílias, oriundas do Mapuera, alguns comportamentos estranhos observados nas proximidades da aldeia levaram o grupo a mover-se rio abaixo, fixando-se onde esta a aldeia atualmente. Temiam que no ambiente anterior pudessem ser massacrados por grupos arredios dispersos na área. Em 1985, com a chegada de famílias aparentadas que estavam vivendo na aldeia *Kaxmi*, no Anauá, o grupo se firmou definitivamente com uma população estimada em 75 pessoas.

Durante o período inicial de construção e povoamento da aldeia os waiwai foram assistidos pela FUNAI, MEVA e parentes da aldeia *Kaxmi* que forneceram produtos e farinha para que o grupo se mantivesse até que suas roças começassem a produzir e suas casas e canoas estivessem prontas.

Jatapuzinho mantém um comportamento tipicamente próprio daquele encontrado numa aldeia waiwai, mesmo para os dias de hoje, com concentração de valores, conceitos, hábitos e bens de produção e serviços trazidos do mundo dos brancos. Sua população, diferentemente da do Mapuera, onde chega a ser superior a 1.117 pessoas (Dowdy: 1997: 276n), em Jatapuzinho ela não consegue se estabilizar em grandes números. Se para Howard (1985/6: 126) em 1985 eles somavam 75 pessoas; para Mentore (1987: 512) ainda no mesmo ano, esse contingente baixou para 54 pessoas; 230 habitantes foi o número que levantei na minha primeira ida a Jatapuzinho no início do segundo semestre 1994; ao final do mesmo ano, por ocasião de minha segunda visita ao grupo, eles somavam 315 pessoas; para Caixeta de Queiroz (1996: 223), em 1995 a estimativa era de 400 moradores; em setembro de 1997 o número que levantei apontou 277 pessoas.

A oposição mais contrastante entre a população waiwai dos dias de hoje e a de quando eles foram influenciados a abandonar seu padrão tradicional de habitação, o *eta*, é a

predominância do número de crianças e adolescentes nas aldeias. A maior dissensão sofrida pelo grupo local foi a que deu origem à aldeia do Cobra, localizada no igarapé do mesmo nome, no caminho entre Jatapuzinho e o rio Jatapu. Uma meia centena de pessoas envolveu-se no acontecimento, representando mais ou menos umas sete famílias, mais seus parentes agregados. A eles se juntaram umas duas famílias interétnicas de karafawyana que já habitavam algum tempo nas proximidades do referido igarapé. Quando estava redigindo este trabalho soube que *Kurinaw* havia deixado a aldeia para ocupar um antigo retiro e maloca num ponto chamado Branquinho (ver também igarapé Cacoal), à jusante da foz do Jatapuzinho

A aldeia de Jatapuzinho, também chamada na língua de *Titkoñeri*, tem como coordenadas aproximadas 00° 31' 40" N; 59° 20' 20" W (i. p. IBGE - Boa Vista), localizada na margem esquerda do baixo curso do rio Jatapuzinho, principal afluente do Jatapu (ver mapa n. 3). Ela está imersa na floresta densa, característica fundamental mantida pelos grupos locais, o que concorre para a caracterização da contextualidade cosmológica de seu universo. O *settlement* se estende paralelamente à margem do rio, numa extensão aproximada de 500m, num sentido que acompanha a movimentação solar, isto é, de oriente para ocidente. A *umana* é localizada na sua extremidade oriental, a escola próxima ao extremo oposto e o templo batista foi construído mais ou menos no centro. Ela é composta por 56 casas familiares (quase todas com um pequeno barracão chamado *ywarimta*, destinado ao trabalho de processamento da mandioca e outras atividades) e umas poucas abandonadas em estado de ruína. Também conta com uma farmácia e um gerador de energia elétrica, um posto de comunicação com dois rádios. Os waiwai, por sua reconhecida habilidade cinegética, continuam mantendo um local especial para seus cães, não mais no interior da moradia, mas constróem pequenos jiraus, cobertos por uma paliçada, anexos à lateral da casa, onde os animais permanecem

amarrados durante parte do dia e são protegidos da chuva. Existem jiraus à moda tradicional dispersos próximos às residências. Eles se destinam à secagem do beiju.

É interessante perceber que o modo como as casas estão dispostas sobre o terreno obedece a uma simetria que remonta a estrutura interna da habitação tradicional (*mîimo*) waiwai. Tal disposição parece responder categoricamente ao processo de inclusão e exclusão condicionante. Eles incluíram o modelo de construção e habitação retangular e simétrica dos brancos a suas moradias, à moda de como viram as primeiras casas construídas pelos missionários, assim como também passaram a construir algumas delas sobre uma base de estacas no estilo palafita⁷, ainda que morem em lugares de terra firme e alta, sem perigo de inundação, entretanto, o princípio cosmológico da contextualização do ambiente familiar waiwai parece perdurar, à medida em que os espaços público e privado mantêm, de certa forma, uma representação simbólica nesse sentido. O reconhecimento desta questão passa por alguns momentos de observação, interpretação e conhecimento da literatura etnográfica por parte do etnólogo. Se entendermos a *mîimo* como um espaço ambivalente, que se distribui em dois ambientes (o público e o privado), onde o primeiro está circunscrito ao ambiente físico balizado pelo espaço familiar privado dos *epeka*, temos dois espaços internos distintos sob a proteção das entidades que conceberam esta arquitetura e ensinaram-na aos waiwai. A aldeia de Jatapuzinho tende a manter esta característica reproduzida através de uma técnica aparentemente fortuita, mas que no fundo alinha casas de ambos os lados ao longo de um eixo central longitudinal de aproximadamente 500m, com um espaço livre de mais ou menos

⁷ O abandono do modelo de habitação tradicional waiwai começou em Canashen com a iniciativa de *Ewka*, apoiado pelos missionários, visando restringir o contato entre as crianças e adultos envolvidos em conversas consideradas maledicentes pela Missão. *Ewka* teria sido o primeiro líder a construir uma casa só para ele e sua família ao estilo daquelas construídas pelos missionários, inclusive efetuando divisões internas (Dowdy, 1997: 216-19, 228). Elas impressionavam os waiwai e outros povos que acorreram a Canashen, escreve Dowdy (: 228): “O povo recém-chegado estranhou o ambiente. Nada foi mais estranho para eles que as casas levantadas sobre pernas (palafitas). Para alcançar os níveis superiores era preciso subir por degraus que davam medo. No seu primeiro dia em *Canaxen*, um homem *xereu* subiu cautelosamente pelos degraus. – Hunnn. Isto é divertido! – E subiu e desceu várias vezes”.

30m de largura. O final do eixo é fechado por casas. O espaço público central da aldeia constitui-se num corredor formado pelas medidas acima, de modo semelhante ao que ocorria no interior da habitação tradicional. Ele é a principal linha de trafegabilidade das pessoas que chegam à aldeia. Em outras palavras, simbolicamente a estrutura espacial continua subordinada a um princípio que tem a díade como referência construtiva na manutenção de um plano homológico à *mîmo*; não deixa de se relacionar com um nível estrutural mais amplo que compreende um certo grau de coerência com a hierarquia cosmológica presente na casa tradicional.

As casas são construídas, a maioria, com a utilização de matéria-prima retirada do meio (palhas de palmeira, envira vegetal, cordão de curauá, varas, etc.). Elas são cobertas com palhas de ubim, possuem paredes em paxiúba de açai, taipa ou adobe. O piso é de terra batida, salvo as construídas no estilo palafita, que dizem ser elas mais higiênicas e que aprenderam com os missionários em Canashen. Pouquíssimas casas foram construídas em Jatapuzinho respeitando o modelo que representa verdadeiramente a *mîmo*.

O corredor central da área pública da aldeia descrito, comporta uma fileira de postes por onde corre a fiação elétrica que distribui energia para as casas, geralmente cada casa possui uma única lâmpada.

A vida social em Jatapuzinho

A vida social na aldeia ainda mantém alguns hábitos e traços da cultura tradicional waiwai. Talvez o exemplo mais evidente nesse aspecto seja representado pelo casamento entre primos cruzados e a polêmica residência uxorilocal. O genro continua mantendo obediência e prestando serviços ao sogro, e mantendo independência restrita com relação à sua vida econômica e propriedades. Seu trabalho tende a ser produzido e voltado para atender em primeira instância à casa dos familiares de sua esposa. Os casais recém-casados constroem suas casas ao lado ou em frente à casa do sogro. O casamento é do tipo monogâmico e, de preferência entre pessoas da mesma aldeia, às vezes entre casais de outras aldeias como as do Mapuera e Anauá. Ele é realizado em cerimônia simples dirigida pelo *kamuñimune* do grupo local. O índice de separação é considerado baixo. O tamanho da família média waiwai atual ainda é extenso, calculo entre 5 e 9 pessoas cuja faixa etária majoritária é composta por crianças e adolescentes. Os nascimentos são realizados nas maternidades dos municípios de São João da Baliza, São Luís do Anauá ou na “Casa do Índio”, em Boa Vista, quando é possível diagnosticar problemas na gestante durante os últimos meses do pré-natal. Mas ainda há ocorrência de partos na própria aldeia, quando a mulher e o marido se recusam ir à cidade. Dificilmente uma grávida se desloca sozinha para outro ambiente fora da aldeia, ela é acompanhada pelo marido, parece um resquício da tradição pós-parto entre os waiwai, na qual o marido permanece próximo ao recém-nascido como forma de proteção ao *ekatî* da criança. Observei que na aldeia este comportamento ainda perdura, mesmo por aqueles que professam a fé cristã.

Quando acontece de uma jovem da aldeia engravidar e o seu parceiro recusar-se a casar, segundo meus informantes, o acusado é chamado à comparecer em reunião pública promovida pelas lideranças, os pais da gestante e o *kamuñimune*, que procuram uma solução

paliativa para o caso. O resultado é um aconselhamento, prestação de serviço gratuito à comunidade e assistência à parturiente e a seus familiares até que ela seja assumida por outro homem. O acusado pode “fugir” da aldeia se ele tem parentes próximos em um outro grupo local. Mas parece que estes casos são raros ou pouco freqüentes.

Um outro traço da vida cultural e cosmológica waiwai que sofreu alterações com a chegada da Missão, mas que resistiu e ainda é corrente em Jatapuzinho é o modo como os parentes organizam e tratam o funeral de seus mortos. O tempo em que estive na aldeia presenciei um desses rituais quando da morte de uma criança nascida há dez dias, vitimada por pneumonia. Não houve tempo suficiente para que sua remoção fosse feita de avião para um hospital em Boa Vista. Como é de costume, após o nascimento da criança a mãe já executava suas atividades de subsistência, domésticas e sociais normalmente. Neste caso, a criança permaneceu sob a guarda e cuidados dos irmãos pequenos e apresentando sintomas de gripe e mantinha o corpo febril. Isto foi suficiente para agravar o estado de saúde da criança que não resistiu e morreu. Diante de um fato como este, os waiwai caem em lamentações pela perda do parente. Durante o tempo em que permaneci na casa da família percebi, *Marutu*, a mãe, uma mulher que já havia dado à luz pela sexta vez, e estava no seu segundo casamento, permanecia sentada em um pequeno banco no interior da habitação enquanto outras mulheres a tentavam consolar, ao mesmo tempo em que caíam por terra em lamentações⁸. O pai, Rosildo, um waiwai de idade estimada em pelo menos trinta anos, também se mantinha

⁸ Penso que aspectos como estes têm sido negligenciados ou pouco explorados pelos etnólogos ultimamente junto aos waiwai. Tal lacuna colabora, certamente, no sentido de negar a manutenção de uma série de elementos da cultura tradicional waiwai, regularmente considerados como extintos ou esquecidos pelo grupo. Particularmente percebo que o discurso evangélico tende a ressaltar esses aspectos, que são reforçados pelo senso comum, que insiste em apontar os waiwai como um povo deculturado, decadente em relação às suas tradições. Este tipo de discurso, a meu ver, é, além de preconceituoso, uma tentativa de passar uma imagem falsa da cosmovisão e da realidade cultural waiwai. Espero ter sido bem claro quando abordo o assunto do xamanismo (ver apêndice), no qual afirmo que as questões relacionadas à feitiçaria, ao mundo dos espíritos e a alguns princípios escatológicos waiwai permanecem latentes e observados pela classe de idade mais antiga, portanto, percebo que a questão não é o desaparecimento completo desse universo na mente waiwai, mas seu sufocamento e latência.

desolado dentro da casa. O corpo da criança permanecia envolto em um pano fino, enrolado por fitas, dentro de uma rede. Pouco a pouco os parentes vão tomando as iniciativas para o sepultamento. *Kurinaw* como *kayaritomo* é quem inicializa o ritual orientando quatro jovens que abrem uma cova de 1,5m, aproximadamente, no centro da pequena sala da casa, oposto ao lado da porta (geralmente as casas na aldeia possuem apenas uma porta). *Kurinaw* solicita a um dos ajudantes que ponha o corpo da criança dentro de um caixão improvisado. Em seguida ele, o *kayaritomo*, confirma a profundidade da cova e pede para que o ajudante feche o caixão e o coloque dentro dela. Antes desse momento os pais se afastam e saem da casa. Eles entram na casa ao lado que pertence aos pais da mãe enlutada. Em seguida, a casa é toda fechada e somente os parentes mais próximos permanecem lá dentro. Aquele que auxiliava no enterro também entra na casa com uma bíblia escrita em waiwai, e o pequeno grupo começa a rezar, os demais podem ouvi-los do lado de fora.

Segundo Antônio *Aka*, a manutenção desta prática tem como princípio manter o *ekatinho* da pessoa morta no meio da família. Por isto adultos também podem ser enterrados na mesma casa onde sempre moraram com a família. Quando se trata de alguém muito idoso, a casa pode ser abandonada pela família que em seguida constrói uma nova habitação.

Numa análise da explicação de Antônio *Aka*, acerca da tradição do sepultamento doméstico, pode ser, hipoteticamente, sugerido o seguinte, em relação à manutenção dessa tradição pelos waiwai. 1) os waiwai, de certo modo, continuam a considerar que crianças possuem *ekati* e que depois de sua morte o seu *ekatinho* deve ser mantido sob “vigilância” dos pais; 2) que as pessoas muito velhas são consideradas imunes à feitiçaria, e a seu *ekatinho* é reservado um local seguro em uma das esferas celestiais de seu mundo cosmológico, por isto podem ser “abandonadas” pelos familiares quando morrem e, 3) que os adultos em geral, como as crianças, devem ter seus corpos enterrados e mantidos sob a guarda de seus parentes,

por se tratar de uma classe de idade potencialmente exposta à feitiçaria e, sob todas as hipóteses, dificilmente alguém de fora do núcleo familiar vai saber se algum dia seus restos mortais foram recuperados para efeito de verificação de qualquer suspeita mais forte de ato de feitiçaria que possa ter influenciado na morte do parente.

A grande maioria da população de Jatapuzinho é batista. Sua assistência mais próxima vem de Boa Vista, através da MEVA (Missão Evangélica da Amazônia). Não existem pastores ou missionários de fora em Jatapuzinho. A igreja local é dirigida por um *kamuñimune*, preparado pelos missionários. Ele é auxiliado por outros membros da comunidade que denotam a mesma vocação. A dinâmica social da aldeia está de certo modo sujeita à orientação que decorre dessa relação. Em Jatapuzinho, durante o período em que realizava meu trabalho de campo, jamais testemunhei a presença de qualquer bebida alcóolica, cigarros ou festas. A introdução do vídeo (recente e que será tratada no próximo capítulo), tende a gerar problemas sociais e de comportamento na aldeia. Também não fui informado de qualquer desavença maior (exceto às de natureza política e de liderança) ou falta de companheirismo e negligência por parte dos waiwai quando solicitados à participação de uma atividade comunitária. Segundo eles mesmos, nunca houve um caso de agressão física, entre adultos, em Jatapuzinho desde sua fundação. Os waiwai são extremamente solidários entre eles. O respeito e acatamento dos mais jovens às orientações emanadas dos mais velhos parece ser unânime entre as famílias e parentes. Portanto, a vida social é sobretudo sancionada pela conduta que decorre da concepção protestante do modo de vida. As infrações individuais que afetam o social são punidas com trabalho gratuito à comunidade, geralmente na forma de limpeza dos espaços públicos da aldeia.

O templo da Missão Assembléia de Deus do Brasil é o único na aldeia. É uma construção grande, a maior em Jatapuzinho, deve medir uns 200m². Sua construção envolve

um misto de paredes em taipa e paxiúba de palmeira, a cobertura é em telhas de amianto. Atualmente os índios estão trabalhando para construir um outro templo em tijolo. Uma caieira de 12 mil tijolos foi queimada, e eles estão aguardando as telhas de amianto que seriam ofertadas à aldeia, não sei se por políticos regionais ou pela Missão em Boa Vista. O pastor orienta e dirige os cultos aos domingos (das 7 h 30min ao meio-dia), às quartas-feiras à noite, além das reuniões e ensaios realizados no horário noturno durante alguns dias da semana e as aulas de catequese aos sábados. Todo o cerimonial assim como os ensaios de corinhos e a catequese são ministrados na língua waiwai. Recentemente a igreja recebeu um conjunto de instrumentos musicais eletrônicos (guitarras, baixo, bateria, microfones, caixas acústicas e amplificadores de potência). Durante os cerimoniais as mulheres sentam-se costumeiramente nos bancos dispostos na ala esquerda da igreja, enquanto os homens se mantêm à direita. Não há acomodação mista entre os sexos durante as celebrações ou ensaios.

Cuidados com a saúde waiwai são mantido pela FUNAI e Fundação Nacional de Saúde e eventualmente por ongs como a holandesa “Médicos Sem Fronteiras”, com representação em Boa Vista e atuação entre várias etnias distribuídas no estado de Roraima. As patologias mais correntes entre os habitantes de Jatapuzinho são: verminose, gripe, disenteria, micoses, febres, malária e cárie dental. Casos de acometimentos resultantes de subnutrição não parecem computados na aldeia. Os casos mais graves de saúde envolvendo moradores costumam ser tratados em Boa Vista no hospital “Casa do Índio”, pertencente à FUNAI ou nos hospitais dos municípios periféricos de São Luís do Anauá e São João da Baliza. A remoção dos doentes qualificados como graves são realizadas através de aeronaves cedidas pelo governo local à FUNAI, fretados pela instituição assistencial ou enviados pela ong descrita acima. A informação desses casos é feita a partir do rádio de comunicação existente na aldeia e que, como nas demais comunidades localizadas em regiões distantes de

Boa Vista, está sintonizado em uma frequência permanente, o que torna possível acessar uma central de comunicação do governo do estado situada na capital, ou estabelecer comunicação com a central de rádio da FUNAI, também na capital do estado. Através da primeira central de rádio é permitido ao waiwai contatar alguém na cidade via telefone ou em qualquer local do Brasil que dispuser do sistema DDD. As chamadas são redistribuídas da central receptora para o telefone indicado.

As funções e participações (precárias) das instituições assistenciais de saúde ao grupo local geralmente se limitam a manter um estoque mínimo de medicamentos na pequena farmácia da aldeia, e um agente de saúde treinado em Boa Vista e que pertence a própria comunidade. Os medicamentos básicos incluem antibióticos, analgésicos, antipiréticos, antimicóticos, vermífugos e outros destinados ao atendimento de urgência a acidentados. Incluem-se nas atividades periódicas a borrifação antimalárica e vacinação, geralmente seguindo as campanhas nacionais preventivas.

A Previdência Social aposentou cinco índios idosos em Jatapuzinho, entre eles, o velho e bondoso *Macarwe*. Os benefícios são utilizados na aquisição de produtos não existentes na aldeia, gêneros alimentícios e remédios adquiridos na cidade. Mas independente destes recursos mínimos, todos eles executam suas atividades de roça e subsistência. *Macarwe*, por ser artesão e o único homem (autorizado pela tradição) na aldeia que produz *rere* (banquinho), permanece o tempo integral em sua pequena casa, uma réplica da grande *mîimo*, esculpindo e tecendo seus produtos.

As condições sanitárias em geral da aldeia são meio precárias. Um fator que contribui para este estado é a população de cães criada em demasia pelos moradores. Cada casa waiwai tem um número de cães superior a 2 animais, cheguei a contar 7 deles em uma única casa, e numa outra, onde a soma dos referidos animais, era três vezes superior a de

seus donos. Como salientei, o grande número desses animais contribui para a diminuição da qualidade higiênica da área pública central da aldeia por onde trafega sua população, principalmente crianças que são mais suscetíveis à contaminação através do contato direto com o solo.⁹ Agentes sanitaristas que visitam Jatapuzinho têm insistido com os índios para que eles reduzam a quantidade de seus animais, uma tentativa de prevenção contra doenças.

O gerador de energia que está em operação na comunidade foi doado durante o período de negociação e construção da hidrelétrica no rio Jatapu. Mensalmente os índios recebem uma cota de combustível da empresa de eletricidade para manter o gerador em funcionamento. Sua utilização se resume a iluminar as casas diariamente entre às 18 e às 22h, e aos domingos pela manhã durante a realização do culto.

Educação formal

A escola instalada na aldeia abriga um número de aproximadamente 120 alunos que se distribuem entre a pré-escola e as classes iniciais do ensino fundamental (1^a à 4^a séries). Ela é mantida pela Secretaria de Educação do governo local, que fornece o material didático, carteiras, merenda escolar e professores. As aulas são ministradas por três professores (Xavier, Demétrio e sua esposa), todos de fora, mas há cinco anos morando na aldeia (exceto Xavier). A aldeia não possui professor local, e como não há ninguém preparado para ministrar aulas na língua waiwai, as crianças estão sendo alfabetizadas somente na língua portuguesa, o que constitui um grave problema didático-pedagógico, uma vez que elas falam e se comunicam efetivamente com seus pais e parentes na língua materna. Em decorrência de fatores como este, o processo de ensino-aprendizagem parece fluir muito lentamente e tem dificuldades para produzir resultados satisfatórios a curto prazo, ademais, o número de

⁹ O risco que se corre ao tentar caminhar por uma aldeia waiwai durante a noite é muito grande devido a quantidade de cães que nelas são criados. Certa ocasião eu e meu informante Lucas quase fomos atacados por

professores parece ser insuficiente à assistência integral do grupo de alunos matriculados na escola. Entre as principais reclamações dos professores com relação a obstáculos manifestados no processo ensino-aprendizagem está o que eles consideram como pouca assistência dada pelos pais aos filhos nos afazeres escolares destinados à tarefa de casa. Durante uma manhã que estive ministrando aulas entre as crianças na escola, percebi que parte dessa relutância dos pais em colaborar no acompanhamento da vida escolar das crianças emerge das dificuldades que eles sentem em estabelecer uma comunicação mais ampla com elas, motivada pela complexidade que sentem para entender o que lhes é transmitido em língua portuguesa na escola.

O conteúdo básico apresentado no currículo envolve o ensino da língua portuguesa com atividades oral e escrita, aritmética, história, geografia e ciências. O calendário escolar também não é diferenciado do aplicado entre as escolas da sociedade majoritária. Este fator faz com que as crianças sofram prejuízos durante o período regular das atividades letivas porque conflita com aquele reservado à preparação, cultivo e colheita das roças. Deste modo, elas são influenciadas à evasão das salas de aula para auxiliar os pais nas atividades econômicas de subsistência. A idade mínima requerida para o ingresso na pré-escola oscila entre os 5 e 6 anos

O fato de não haver um currículo que contemple o universo concreto e cultural dos alunos (pelo contrário, os textos, as imagens e a linguagem transmitem os valores do mundo dos brancos), é mais um elemento que tende a dificultar e que interfere na possibilidade de melhor fluidez e efetiva aprendizagem dos conteúdos. Comparações e analogias trabalhadas pelos professores não possuem uma representação homológica local, porque elas retratam um universo virtual, tão somente presente pelas imagens e pelo discurso de objetos, tecnologias e conhecimentos próprios do mundo ocidental, vez que o material utilizado básico, a exemplo

do que já me referi, é aquele produzido para as escolas da sociedade envolvente. Sugerir que o professor passasse a utilizar estratégias e recursos didáticos que pudessem envolver material concreto presente no universo real das crianças; bem como concluimos que as tarefas mais exigentes fossem explicadas às crianças na língua por um aluno da última série da própria escola que demonstrasse familiaridade e aptidão para tal tarefa, assim, elas se sentiriam mais sintonizadas com o discurso explicativo, ao tempo em que seria permitido ao aluno colaborador experimentar o exercício da atividade docente e, quem sabe, se tornaria professor no próprio grupo local. Segundo informações obtidas junto aos missionários da MEVA com larga experiência em alfabetização entre o grupo, o tempo regular requerido para alfabetizar crianças waiwai em português é de um ano e, na língua waiwai, o prazo é de dois anos.

Subsistência e atividade econômica

A atividade econômica de subsistência básica em Jatapuzinho, à maneira das demais aldeias, é a agricultura desenvolvida no modelo tradicional de roças. O grupo local possui roças familiares e uma roça maior comunitária. Atualmente as roças da comunidade começam a ser desenvolvidas em locais distantes da aldeia. Muitas delas podem levar um dia inteiro até que sejam alcançadas a pé ou de canoa. O território que abriga as roças de Jatapuzinho expande-se em todas as direções. A aldeia funciona como centro referencial a partir do qual se irradiam inúmeras veredas por dentro da mata que dão acesso as roças. Muitas delas estão localizadas nas direções opostas à jusante e à montante do rio a partir da aldeia. Isto se deve às condições de transporte e mobilidade. Facilita o acesso das pessoas e o transporte dos produtos que são acondicionados em canoas, meio mais eficiente utilizado durante a fase da colheita sazonal, de mandioca e demais tubérculos coletados ao longo de quase todo o ano. Mas a tática de utilizar a canoa como meio e o rio como via para transportar os produtos faz

com que cada vez mais as roças se distanciem da aldeia. Este distanciamento crescente da roça em relação à aldeia tem obrigado famílias waiwai a permanecerem por mais tempo longe do grupo local quando estão preparando suas roças. No sentido longitudinal paralelo ao curso do Jatapuzinho, as roças waiwai estão localizadas na zona compreendida entre o Jatapu à jusante, e à montante da foz do Jatapuzinho, até o curso médio deste rio, onde recebe o seu principal afluente, o rio Girão. Também existem roças espalhadas no sentido norte/sul em relação à aldeia. As primeiras estão localizadas às margens da picada que permite acesso ao Jatapu; as outras, entre a aldeia e a serra do Curupira (ver mapa n. 3).

Existem outras atividades que obrigam o waiwai a se ausentar da aldeia e se internar por períodos de dois a três dias na floresta. Uma delas é quando estão esculpindo suas canoas, produzidas a partir de grossos troncos de árvores que depois de escavados por meio de técnicas desenvolvidas para este fim, são arrastados, às vezes, a distâncias significativas até o rio, trabalho executado por um grupo de homens, já que exige esforço coletivo à sua consecução. As canoas waiwai costumam variar no tamanho que pode ser de 5 a 9m.

O território de caça waiwai se estende a uma zona bem maior que a dominada pela agricultura. Seus limites básicos de perambulação permanente costumam ser referenciados pelos índios como sendo a serra do Curupira ao sul da aldeia, e ao norte toda a extensão que vai até o encontro da BR210. A leste, o território atinge o alto Jatapuzinho e regiões do baixo Girão. À jusante da aldeia, se estende até a foz do Jatapuzinho e regiões do Jatapu, à montante e à jusante da foz do Jatapuzinho. Esta mesma zona também é considerada como área permanente utilizada pelo grupo para pesca.

As atividades de caça waiwai constituem-se em oportunidades ricas de informações para serem observadas pelo pesquisador. Elas dizem respeito, sobretudo, de como os waiwai se comportam diante da fartura e ou diante da escassez perante seus parentes. A solidariedade

entre o grupo é um dos mais importantes elementos da sociabilidade waiwai. Tive a oportunidade de presenciar um desses momentos, e o descrevo aqui como exemplo. Certo dia, ainda cedo, alguns homens começaram um alvoroço na aldeia e convidaram José Raimundo para segui-los em perseguição a uma vara de porcos que estava a poucos quilômetros da aldeia, na outra margem do rio. A caçada durou quase metade do dia. Ao final da tarde começaram chegar os primeiros caçadores, entre eles José Raimundo, trazendo às costas um porcão de aproximadamente 45 kg. Ele me disse que a perseguição foi implacável. A vara de porcos foi estimada em mais de uma centena desses animais e os waiwai e seus cães treinados para esse tipo de caçada puderam capturar e matar muitos porcos. A caça ao porcão traz em si um forte significado cosmológico. Ficamos o resto da tarde ali, pelando o animal com água fervente que se derrama sobre seus pêlos duros e inclinados que mais parecem espinhos negros afiados e reluzentes. Como de costume, as mulheres índias das casas vizinhas à de José Raimundo escaldam e removem os pêlos do *poniko*, mas é o homem quem esquarteja a caça e divide as porções aos seus familiares e parentes.

Um waiwai não esconde, tampouco sovina caça e pesca a seus parentes e amigos. Entretanto, para o visitante, é fundamental que ele possua objetos ou artigos de troca quando receber qualquer coisa de um waiwai. Em resumo: a mão que leva é também a mesma que traz, ou a mão que dá é também a mesma que recebe. A sensação que depreendo do waiwai que volta de mãos vazias, é a de perda, de um negócio frustrado. Para ele isto parece ter um significado muito importante, o qual não fui suficientemente perspicaz para descobrir, talvez tenha me faltado maior tempo de permanência e contato entre o grupo. O não cumprimento desse ritual parece provocar uma indignação e sentimento de desânimo na pessoa waiwai, algo visivelmente estampado em seu semblante, como se tivesse sofrido um desafeto pessoal, ou como se o que ele ofertou não possuísse valor suficientemente reconhecido e merecedor de

uma compensação, teria sido ignorado. É esta a impressão que causa. Não parece ser necessariamente uma questão pragmática, mas sobretudo, de reciprocidade.

A principal atividade extrativista econômica waiwai é a da coleta de castanha-do-pará. As áreas de maior ocorrência consideradas como próximas a aldeia estão localizadas entre o médio e alto cursos do Jatapuzinho, e o baixo e médio cursos do Girão, e região da serra do Curupira (ver mapa). Esta atividade é regularmente desenvolvida pelo grupo que nos meses de março e abril se dirige para estas regiões e passa temporadas colhendo os ouriços e separando as castanhas que posteriormente serão ensacadas e transportadas de motor de popa ou canoa até a aldeia e de lá seguem até a margem do Jatapu onde este se encontra com a BR210. Os waiwai negociam este produto com compradores de Manaus, que enviam caminhões ao ponto de entrega no Jatapu para procederem ao escoamento da produção às usinas de processamento naquela capital. É a atividade extrativista que mais rendimentos proporciona aos waiwai. Segundo Antônio *Aka*, as coletas de castanha-do-pará renderam mais ou menos uns R\$10.000,00 aos waiwai de Jatapuzinho no ano de 1997. Estima que o grupo chegou a coletar 7 mil latas do produto. A safra permitiu que algumas famílias fizessem a aquisição de seu motor de popa (um sonho para todo waiwai do Jatapuzinho), ao preço de R\$1700,00 a unidade, no mercado de Manaus.

Entretanto, o território efetivamente ocupado pelos waiwai de Jatapuzinho abrange uma área muito superior a descrita aqui como estritas zonas de utilização econômica e de subsistência do grupo local. A área de perambulação do grupo pode se estender às regiões dos rios Novo e Anauá, fronteira da Guiana; toda a extensão do Jatapu, até o limite do território waimiri-atroari; às regiões tradicionalmente ocupadas pelo grupo nos rios Baracuxi, Nhamundá, Mapuera e Trombetas.

Os waiwai possuem pequenas criações de animais domésticos e aves, utilizados como complemento da dieta, ou como mercadoria que são vendidas ou negociadas nas portas das casas dos regionais das cidades de Entre Rios, Caroebe, São Luís do Anauá e São João da Baliza. Sempre que os índios vão à cidade costumam levar galinhas ou frangos para serem vendidos da forma acima citada e garantir o *puranta* (dinheiro) para pagar condução (ônibus) quando se dirigem à FUNAI, a Missão ou para outros fins.

As famílias criam, além de galinhas que são aprisionadas à noite em galinheiros e soltas pelo espaço público da aldeia durante o dia, papagaios, araras, periquitos, patos. Nos últimos anos foi implantado um pequeno projeto de criação de gado pela FUNAI. À época de minha pesquisa existia uma dezena desses animais confinados em uma área contígua à aldeia, separada por um cerca que os impede de provocar prejuízos às plantas domésticas cultivadas pelas famílias. Os alunos da escola, orientados pelo professor Xavier, estão desenvolvendo uma horta escolar experimental. A classificação de “experimental” é porque se trata de uma tentativa de introduzir hábitos alimentares na comunidade escolar. Tradicionalmente o waiwai não utiliza verdura e legumes na sua dieta.

Relações de produção, comércio e a incipiente acumulação de capital

Os índios de Jatapuzinho, em geral, passam bom tempo de suas vidas e, particularmente do seu tempo doméstico, reunidos em uma espécie de grupo fabril familiar, produzindo artesanato. Sentados em seus banquinhos tradicionais (*rere*), sobre o chão de terra batida de suas habitações ou sobre o assoalho em paxiúba extraída do açaí (*manaka*),¹⁰ eles costumam passar horas a fio ou até mesmo o dia inteiro elaborando artefatos para depois serem comercializados. Às vezes, a habitação permanece parcialmente fechada como se

¹⁰ *Euterpe oleracea*. Um certo número de casas na aldeia é construído no estilo palafita e têm como matéria-prima principal utilizada na sua construção paxiúba de açaí.

estivesse vazia de pessoas em seu interior. Nem estalido dos traçados ou murmúrio de seus artesãos escapam suficientemente perceptíveis aos ouvidos de quem transita a poucos metros de seus endereços domésticos de trabalho. No domicílio de famílias consideradas “convertidas”, o trabalho flui ritmado ao som de cânticos e corinhos religiosos que podem estar dispostos em português ou na língua waiwai, executados a partir do *tape-deck* alimentado a pilha que funciona quase que ininterruptamente até que estas deixem de alimentá-lo. O zelo e a concentração desprendidos à tarefa de confeccionar seus produtos são impressionantes. Certa ocasião, em companhia de Xavier, estive na casa de um casal que trabalhava peças envolvendo detalhes da arte plumária e da cultura material waiwai. Possuídos e envolvidos por uma parcimônia e tranquilidade inquebrantáveis, ambos respondiam às nossas indagações mais simples com um menear de cabeça para baixo e para cima, no sentido de confirmar a respostas que sugeríamos como suficiente à pergunta que nós mesmos havíamos elaborado; um sorriso tímido quando envolvia jocosidade; uma manifestação de que algo representava dúvida era expressa por um “preguiçoso” e leve entortar de pescoço sobre um dos ombros. Um modo característico de o waiwai se expressar quando sente-se de certo modo incomodado, usa a pantomima como forma de discurso. O comportamento do waiwai é, geralmente, espontâneo e de alegria, portanto, a descrição acima demonstra o grau de invasão de privacidade e de desconforto que nossa visita provocara ao casal. Por outro lado, serve para ilustrar quão grande é a seriedade aplicada na realização de seus trabalhos.

A arte de comerciar entre os waiwai também ganha modalidades distintas, adquiridas em decorrência de suas experiências vivificadas a partir das relações mais estreitas que passam a manter junto à sociedade dos brasileiros. Eles vêem nela uma espécie de espelho no qual se miram para desenvolver e “aprimorar” sua mais conhecida e tradicional atividade

econômica, apontada pelos vizinhos étnicos e pela etnografia que dá conta de seu envolvimento em uma tradicional rede de comércio da qual fazem parte secularmente. A arte de comercializar bens das mais variadas espécies e, em especial, seus famosos raladores de mandioca, artefato cuja produção na área geográfica das Guianas e do noroeste amazônico só encontra competidores à altura entre os yekuana (mayongong), localizados a noroeste do território yanomami, fronteira nacional de Brasil e Venezuela (Guss, 1990: 236n 10), é responsável pelo desenvolvimento apurado da diplomacia waiwai, quando se trata de negociar. A modificação ou inserção de uma variante nas relações de comércio entre os próprios waiwai que mais me chama a atenção neste momento é o estabelecimento da figura do intermediário primário já em ritmo de internalização entre o grupo local de Jatapuzinho, até pouco tempo ausente entre as práticas e maneiras tradicionais de desenvolver esta atividade. Ao me reportar a tais maneiras que modificam a ortodoxia comercial dessa gente, chamo como exemplo, o modelo vigente na aldeia e impingido à exploração da produção artesanal, ou parte dela elaborada no ambiente doméstico. O artesanato waiwai, de grande valor comercial e reconhecido como um dos mais sofisticados da Amazônia, somando-se a ele a qualidade do material empregado na sua feitura, bem como a estética e características de estilização criativa e colorida trabalhadas com toda a habilidade por seus artífices, este conjunto lhe rendeu neste ano de 1998 ser a marca e o *design* vencedores em um encontro internacional de *design* indígena realizado em Boa Vista, para efeito da escolha de um motivo simbólico capaz de representar e expressar cultural e internacionalmente a produção artesanal do Estado (i. p. Coordenadoria de Turismo do Estado de Roraima, jun/1998).

Há algum tempo atrás, a produção dos artefatos era comercializada diretamente pelo seu criador, como ainda ocorre em boa parcela, e vendida a terceiros nas cidades e povoados mais próximos da aldeia, eventualmente entregue à FUNAI para este fim ou trocada por

outros objetos e utensílios, alimentos e gêneros não existentes na aldeia. É legítimo afirmar a irregularidade e eventualidade como relacionadas à figura do atravessador nessas transações. Hoje, em Jatapuzinho, é freqüente ver entre os habitantes da aldeia a pessoa do intermediário. Membros do próprio grupo local (cerca de três pessoas), que também compartilham do mesmo trabalho, o de produzir objetos utilitários da cultura material e artesanato em geral, compram boa parte da produção preparada por seus parentes e pelos demais índios que têm nesta atividade a segunda opção econômica de arrecadar dinheiro, objetos, alimentos, ferramentas, indumentária não disponíveis na aldeia. O processo ocorre do seguinte modo: Os wawai de Jatapuzinho acostumaram-se a tudo o que lhes é apresentado como de utilização ou de uso regular entre os brasileiros, deste modo, o universo das coisas e objetos passíveis de aquisição por eles passa a representar potencialmente uma meta a ser atingida, ainda que em alguns casos a situação bem pode ser caracterizada como a de um simples momento de veleidade. A venalidade dos produtos possui comumente avaliação subjetiva, portanto, ela é, na maioria das vezes, casual. Venalizar este ou aquele produto é uma questão intrinsecamente relacionada à circunstância em que o seu produtor se encontra, em muitos casos atribulado pela necessidade real ou supostamente real, neste caso, fruto do desejo e alimentada pela compulsão. Estimo, em linhas gerais, que os objetos sofrem desvalia ou depreciação de seu preço justo ou ponderável, observado no mercado fora da aldeia, em até 70% do que seria considerado valor venal justo, tomando-se como base o tempo de elaboração do objeto e a especialização técnica pessoal empregada em sua produção; isto numa visão teórica, derivada de normas e padrões estandardizados na economia capitalista de mercado. É importante ressaltar aqui, que esta afirmação não implica em dizer que os wawai modernos são alijados ou desconhecem valores estimativos processados nas relações comerciais de compra e venda, ou ainda, que ignorem o poder aquisitivo real da unidade monetária corrente. O aviltamento

do valor tido como venal ou pelo menos justo a ser praticado nas relações de comércio dessas mercadorias tem, de certo modo, provocado desestímulo à qualidade e à continuidade do desenvolvimento e ensinamento de técnicas tradicionais empregadas na feitura do artesanato waiwai em geral, principalmente àqueles mais exigentes¹¹, o que se presta ao fabrico de peças hoje consideradas raras como as tangas femininas e redes de dormir, produzidas a partir de fibras de palmeira ou de *kura`wá*,¹² entre outros. É um artesanato especial que transcende à categoria de utilitário, ele ainda mantém no *design* motivos remanescentes relacionados aos temas míticos e cosmológicos (cf. Guss, 1990: 109).

Conhecedores das necessidades reais dos demais e das “fraquezas” frutificadas eventualmente pela vaidade, aqueles três antes descritos, reúnem quantidades de bem e gêneros alimentícios em suas casas e passam a realizar o escambo entre o artesanato produzido na comunidade e os produtos dos quais ela precisa. Porém a desvantagem para aquele que oferece o artesanato em troca de produtos industrializados e levados até à aldeia é desproporcional ao custo deste, na proporção que indico acima e que estaria relacionada ao objeto fruto da ação artesanal. Deste modo, os “intermediadores” conseguem grandes volumes em artesanato e os vendem em atacado à instituições, pessoas, e a órgãos da esfera governamental, e mais recentemente em feiras especiais que fazem parte do calendário de eventos culturais do estado. Entre seus compradores mais assíduos estão a Coordenadoria de Turismo do Governo do Estado de Roraima e a Casa dos Artesãos, sediada em Boa Vista. Todo o volume da produção adquirida é negociado à vista ou mediante a promessa de pagamento feita pelo comprador à medida em que o estoque for comercializado por este no

¹¹ Algumas peças do artesanato waiwai são tão-somente elaboradas pela classe de homens e mulheres mais velhos. O motivo, além do domínio e conhecimento necessários aplicáveis à procura e ao tratamento dado à matéria-prima, é que esse processo é enriquecido por conhecimentos intrínsecos ao universo cosmológico, de onde são retirados princípios elementais mitológicos que cunham autenticidade e representatividade ao produto que, além de seu valor funcional, expressa o universo e facetas da história do próprio grupo, narrada pelos ancestrais.

¹² Também descrita como “curauá” espécie pertencente à família das bromeliáceas (*Ananas sativus*).

mercado de artesanato da capital. Foi assim que em 1997, um deles me afirmou que aguardava o recebimento de pagamento que somava R\$700,00, devidos a ele pela Casa dos Artesãos, em Boa Vista. Também me revelou que um outro índio, que morava na habitação ao lado da sua, havia adquirido o seu motor de popa, utilizando-se das vantagens do negócio de trocar coisas da cidade entre os parentes, pelo artesanato produzido por eles. Parece se desenhar e surgir em meio aos habitantes de Jatapuzinho, uma categoria de “comerciantes” que se revela através de um comportamento diferenciado do restante do grupo local. Estes acumulam pequenas economias que lhes permitem proceder como representantes de uma acumulação elementar de capital que futuramente os permitirá identificá-los como comerciantes de produtos manufaturados nas cidades. Isto lhes é garantido a partir do instante em que passam a possuir mecanismos e bens capazes de lhes proporcionarem maior independência entre os demais, acesso e transporte. É um problema potencial imposto pelo capital a ser resolvido no futuro. Entretanto, essa atividade ainda não os afasta da tradicional forma de produção da subsistência presente entre os waiwai. Continuam a desenvolver suas roças à maneira dos demais índios da aldeia. Caçam e executam atividades extrativistas, a exemplo de como faz o conjunto da sociedade economicamente ativa residente em Jatapuzinho.

Tensão, as coisas da modernidade e a “política da boa vizinhança”

A aldeia tem sido um ponto de constantes investidas dos brasileiros que buscam incessantemente tirar proveitos da generosidade e do espírito de solidariedade dos índios. De maneira intermitente a população da aldeia é assediada por garimpeiros à procura de ouro e outros minerais julgados como existente em seu território.¹³ Alguns índios acabam induzidos a cooptar ou se tornarem cúmplices de projetos considerados ilegais pela legislação federal

que trata do assunto, incluindo a pesquisa e a exploração de recursos minerais em terra indígena.

Geográfica e socialmente a situação da aldeia é delicada. Os waiwai possuem duas vias regulares de acesso ao mundo dos brancos. A primeira é o *caminho do rio*; a segunda, é através da picada aberta na floresta, e muito penosa (já foi citada aqui). O caminho do rio oportuna aos waiwai uma locomoção mais segura, estratégica e rápida, onde podem utilizar suas simples canoas a remo ou estas com seus motores de popa que permitem transpor o trajeto de Jatapuzinho até o Jatapu, na altura do seu encontro com a BR210 num total de 3h 30min, se o rio mantiver um nível de água satisfatório.

A relação que os índios procuram manter com os regionais é de estabilidade e respeito. Qualquer confronto que possa existir entre ambos suscitaria uma dificuldade adicional à sua movimentação, principalmente no trecho compreendido entre o porto de parada das canoas ou de travessia dos waiwai no Jatapu, e a primeira cidade da Perimetral Norte (BR210), Entre Rios. Este trecho de aproximadamente 20km (veja mapas n. 2, 3 e 4) costuma ser percorrido a pé pelos índios com seu pertences transportados nas costas, quando eles não conseguem “carona”. Portanto, diagnostico esta situação como sendo o ponto nevrálgico que pode intimidar a movimentação regular dos índios nas suas idas freqüentes da aldeia até as cidades. Por outro lado, os waiwai são peritos em negociar e penso que, até por esta questão, não sofreram maior pressão e constrangimentos que pudessem ter sido gerados desta situação.

Embora Jatapuzinho seja uma aldeia considerada grande do ponto de vista demográfico, se comparado ao padrão tradicional, as famílias e grupos de parentes costumam se ausentar por algum tempo da aldeia. Podem permanecer até um mês fora do domicílio. Tais ausências são promovidas pelos acampamentos que fazem quando saem para caçar,

¹³ Ver aspectos gerais das potencialidades minerais existentes no território waiwai (capítulo anterior).

pescar e fazer roças, ou em viagens a seus parentes no Mapuera, no Anauá, na Guiana ou aos tiryio do Suriname, nestes últimos casos, podem permanecer até um trimestre ou um semestre fora da aldeia. Estas viagens são feitas a pé, e parte do trajeto em canoa e barco. Sua movimentação em relação às cidades também pode lhes custar temporadas que vão de três dias a um mês. As cidades mais procuradas são as sedes dos municípios periféricos ao seu território e, para assuntos de maior importância como os relacionados à FUNAI e compras de produtos em quantidades maiores, Boa Vista e Manaus. Os deslocamentos a pé para qualquer que seja a cidade periférica compreendem uma caminhada de 10 a 12 horas, partindo da aldeia até o entroncamento de uma estrada vicinal que dá acesso à Hidrelétrica do Alto Rio Jatapu. Daí até Entre Rios eles costumam tomar carona em carros do tipo *pick-up* que assistem a CER (Companhia Energética de Roraima), proprietária do empreendimento, que os deixa na cidade de Entre Rios, onde existe um pequeno terminal rodoviário com três ou quatro saídas diárias de ônibus com destino aos demais municípios localizados no trajeto até Boa Vista, através das BRs210/174.

Para Antônio *Aka*, tal situação é contingente e pode gerar momentos de tensão, mas não de enfrentamento. Em Jatapuzinho, ele argumentou o seguinte, diante de minhas indagações nesse sentido, e em relação à possibilidade de ser aberta uma pequena via de acesso sobre a atual picada a partir da aldeia até o seu encontro com o trecho abandonado da BR210. *“Sabemos que uma via de acesso facilitado faz falta para nós, mas melhorar a atual picada, que é muito difícil de se passar quando o rio está com pouca água e não podemos utilizar nossas canoas, é uma coisa que preocupa a comunidade. Embora o caminho seja complicado, porque ele é um perigo para crianças, mulheres e os homens também, existem cobras, jacarés e onças, o mato é muito fechado e às vezes é preciso andar de “quatro” no meio de espinhos e lamaçal de carregando gente doente, mulheres grávidas ou pessoas*

idosas; ele também dificulta que outras pessoas comecem a invadir a aldeia com mais frequência. Quando estavam fazendo a barragem para a hidrelétrica e que nós ficamos sem água no rio Jatapuzinho, foi oferecida pelo governo a construção de uma pequena estrada para a aldeia. A maioria dos waiwai queria a estradinha, mas a gente pensou um pouco mais e imaginou que ela era um perigo mesmo. Ia melhorar por um lado, porque poderia permitir que o pessoal chegasse rápido à cidade levando gente doente quando não tem avião, ou as pessoas poderiam vender farinha e outras coisas que nós negociamos com os brancos, mas era uma porta aberta para invasão. Primeiro o branco vem oferecer facilidades e ajuda para nós, e nós vamos aceitar! E daí, ele vai pedir para caçar e pescar, depois para fazer uma rocinha, depois botar pouquinho de gado, depois derrubar árvores e tirar madeira, tudo por pouco tempo e, ... sabe, depois não ia mais sair. Então seria o começo de problemas graves. Os brancos vão querer entrar na nossa terra com maior força. Hoje, eles ainda são fracos porque não podem entrar com carro aqui.

Nós tiramos nosso sustento da floresta e dos rios. Nós ainda temos muita caça, peixe, bastante mesmo. Muita madeira, palha, cipó, tudo o que precisamos para fazer casa na aldeia, embora a gente pense em fazer casa de tijolo, telha, cimento, ... material de branco, mas se não conseguimos, o nosso material é garantido aqui, rapaz. O problema da estrada é este. Muita gente pensa que estrada só vai melhorar a vida na aldeia, mas não é bem assim. Vamos esperar a FUNAI demarcar nossa terra todinha, aí sim, podemos defender nosso território e poder vigiar e fazer estradinha para quando o rio estiver seco. Hoje a gente tem conflitos com garimpeiros, pescadores e caçadores que invadem a terra usando o rio, mas conseguimos resolver de modo civilizado. Sabe, rapaz, nós também temos amigos na cidade, pouco mais temos. Não queremos brigar com eles. Às vezes eles avisam que vêm pescar no rio, só para comer, sabe. Nunca matamos ninguém, nunca batemos nas pessoas,

apenas tomamos suas redes de pesca quando elas abusam e pescam demais para vender. Também chamamos o chefe de posto para ir com a gente, quando ele está na aldeia. As pessoas que pescam poucos peixes e vão embora também não nos causam problemas maiores. Mas nós vamos esperar que a FUNAI legalize definitivamente nossa terra, aí vamos querer estrada e carro para levar produtos para vender e vamos trabalhar muito para melhorar a vida aqui na aldeia para o povo mais jovem não querer ir embora, rapaz". O pensamento de Antônio Aka pode ser, com respeito a terra, comparado ao modo de pensar dos kaiapó, como sociedade organizada de território guarnecido (Turner, 1983; 43-66). A tomada de consciência da territorialidade como algo capaz concreto e essencial à condição de sobrevivência e base física de geração de riquezas e da melhoria da condição de vida no molde da civilização ocidental promovida pelo capital, tende a ser uma realidade na política social da vida waiwai. É um fato que decorre de sua vinculação à realidade histórico-social, econômica e política a que foram submergidos.

A “Área Indígena Trombetas/Mapuera” é uma zona que legalmente está caracterizada como “área interdita” pela FUNAI desde 1987. Tal situação não dá suficiente segurança aos waiwai do grupo local que temem por invasões fomentadas por políticos e por representantes de capital nacional e estrangeiro interessados em estabelecer projetos na região, principalmente porque a área de influência direta da Hidrelétrica do Alto Rio Jatapu é uma realidade e está impulsionando o crescimento e o alargamento das fronteiras da agroindústria na região. Os regionais agora podem potencialmente expandir seus negócios com o advento da geração de energia de Jatapu. A hidrelétrica em si já é um problema para os índios porque afetou substancialmente o meio ambiente, causando prejuízos na vida sociocultural e econômica deles.

Desde o início da construção da hidrelétrica até sua conclusão (1992-94) (cf. Fearnside, 1996: 615, 617; Ricardo, 1991/95: 255), uma série de fatores novos surgiu na aldeia. As discussões entre membros da liderança que viam no projeto um fator que influenciaria positivamente a vida na aldeia, e os que nele viam um problema real que afetaria toda a vida da comunidade. Esta situação gerou um clima desconfortante e de cisões no meio social. Aqueles mais voltados em participar do processo de aproximação dos brasileiros, e decididos a trabalhar como assalariados nas obras civis da hidrelétrica criaram facções dentro da comunidade, o que contribuiu definitivamente para o surgimento da aldeia do Cobra, sob a liderança de Mário, uma das ex-lideranças de Jatapuzinho. Ele foi fortemente influenciado pelo governo e pela direção da companhia responsável pela construção do empreendimento que viam nele uma liderança que poderia, eventualmente evitar que os waiwai apelassem para amparos legais que inviabilizassem ou estancassem temporariamente o andamento do projeto da hidrelétrica. A bem da verdade, os waiwai, na condição de grupo social potencialmente atingido pelos efeitos impactantes do empreendimento, se quer foram consultados. Após os primeiros impactos que atingiram a aldeia, a presidência da empresa (CODESAIMA) responsável pela execução dos trabalhos, utilizou-se de meios e artifícios pouco ortodoxos visando escamotear os danos provocados ao meio ambiente que estavam afetando a vida dos waiwai, através de presentes como o gerador de energia elétrica da aldeia, promessa de construção de estrada e eletrificação futura, numa tentativa de silenciar os índios ou torná-los cúmplices de seu projeto, executado à revelia de estudos de viabilidades e de impactos ambientais, favorecida pela própria legislação ambiental brasileira à época que facultava a apresentação de EIA/RIMA (Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto Ambiental) à construção de hidrelétricas de até 10MW.

Com os trabalhos iniciais de barramento do leito natural do rio Jatapu, 15km à montante de onde este corta a BR210, local de saída dos índios para as cidades e para visitar seus parentes que estão no Anauá ou para tomar transporte para chegar a terra de seus vizinhos waimiri-atroari, através da BR174, que dá acesso a Manaus, o leito da drenagem secou numa escala inferior àquela verificada nos períodos de estiagem mais intensos. A intervenção no rio provocou desequilíbrio ecológico na região, onde possivelmente o mais grave tenha se registrado no ambiente aquático. A ictiofauna foi severamente atingida devido a grande quantidade de material orgânico submerso no lago que alterou o ph da água elevando-o para patamares insustentáveis à vida animal do meio hídrico. A biomassa depositada no fundo da represa e a proporcionalidade da vazão do rio depois de represado, e o conseqüente controle necessário ao funcionamento das turbinas instaladas, contribuíram para o retardamento substancial da liberação dos resíduos tóxicos presentes na água. Os peixes que escaparam ou suportaram as alterações químicas da água migraram para outros locais onde a ictiofagia fosse menos comprometida. Os alevinos foram consumidos por predadores alados que passaram a infestar o curso do rio. A água tornou-se densa e com grandes concentrações de suspensão e imprópria para o consumo. Em decorrência da situação, os problemas mais imediatos que passaram a afligir os waiwai foram: 1) redução drástica da pesca e escassez das espécies consideradas regulares, com tendência à permanência das espécies predadoras e influência futura em desestabilizar a harmonia local de povoação das espécies; 2) privou os índios da utilização tradicional do seu melhor e mais viável itinerário de deslocamento, o rio, e áreas de cultivos de suas roças; 3) influenciou no escoamento regular e no nível de água do Jatapuzinho, acarretando perdas no seu potencial piscoso; 4) dificultou a obtenção de água potável para os índios durante os períodos de estiagem e de cheia; 5) inibiu a produção de excedente na aldeia destinado à comercialização,

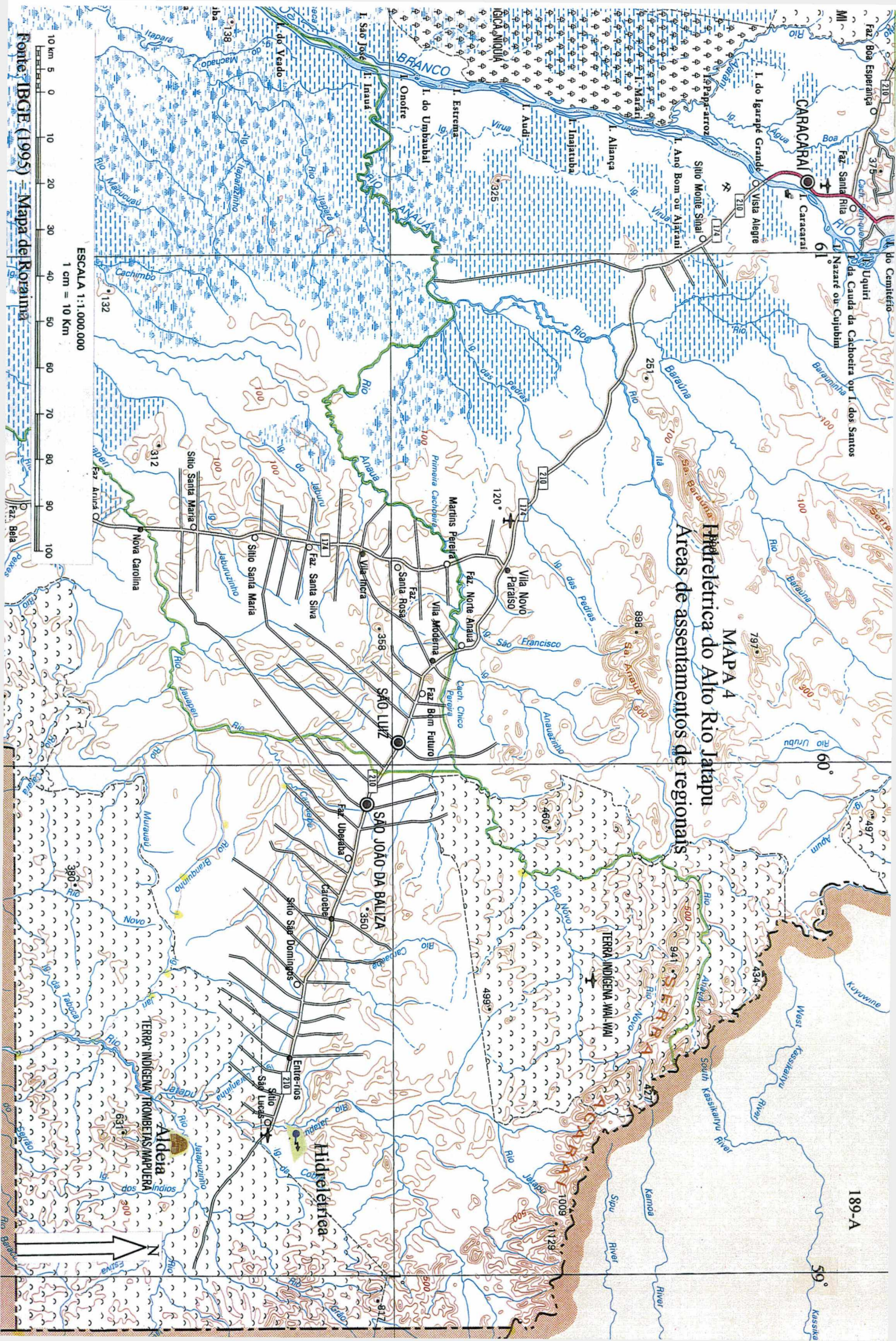
principalmente a farinha de mandioca; 6) afetou a qualidade de vida na aldeia à medida em que os recursos e meios acima citados produzem efeitos reais e duradouros na atividade econômica e de subsistência dos waiwai.

A Hidrelétrica do Alto Rio Jatapu é tida pelos cientistas e pesquisadores do assunto como um desastre ecológico, além de sua relação custo/benefício ser considerada inviável. Para eles tudo não passa de uma atitude política equivocada e danosa ao meio ambiente e a populações como a dos waiwai. Nas palavras de Philip M. Fearnside (op. cit.: 269), pesquisador do INPA (Instituto de Pesquisas da Amazônia) e especialista no assunto, “Jatapu’s Lessons for the World”, para quem Jatapu é um exemplo dos custos do desenvolvimento que não reconhece a importância de mecanismos alternativos que podem minimizar as ações impactantes no meio ambiente e que são capazes de implementar a melhoria da condição de vida das sociedades, sem que para isto se tenha que estar atrelado a modelos desenvolvimentistas ultrapassados.

Os waiwai estão cientes de que seu envolvimento, e a aproximação meteórica da fronteira de seu território com o mundo dos brancos trarão situações jamais vivenciadas pelo grupo, entretanto, segundo o que deixam transparecer, eles estão dispostos a assimilar esse grande processo, dominando alguns de seus pontos fundamentais que permitem o estabelecimento de relações sustentáveis. O *outside* não lhes parece amedrontar, pelo contrário, pensam em poder entendê-lo gradativamente a partir de um conhecimento crescente dos processos de circularidade do funcionamento dos mecanismos que regem o *outside*, em outras palavras, estão abertos a um desafio cujo obstáculo maior é internalizar a lógica dos movimentos de seus vizinhos (o mundo dos brancos), para que dela possam também se utilizar em benefício mútuo, e as coisas da modernidade estão incluídas na sua proposta epistemológica.

MAPA 4

Áreas de assentamentos de regionais Hidrelétrica do Alto Rio Jatapu

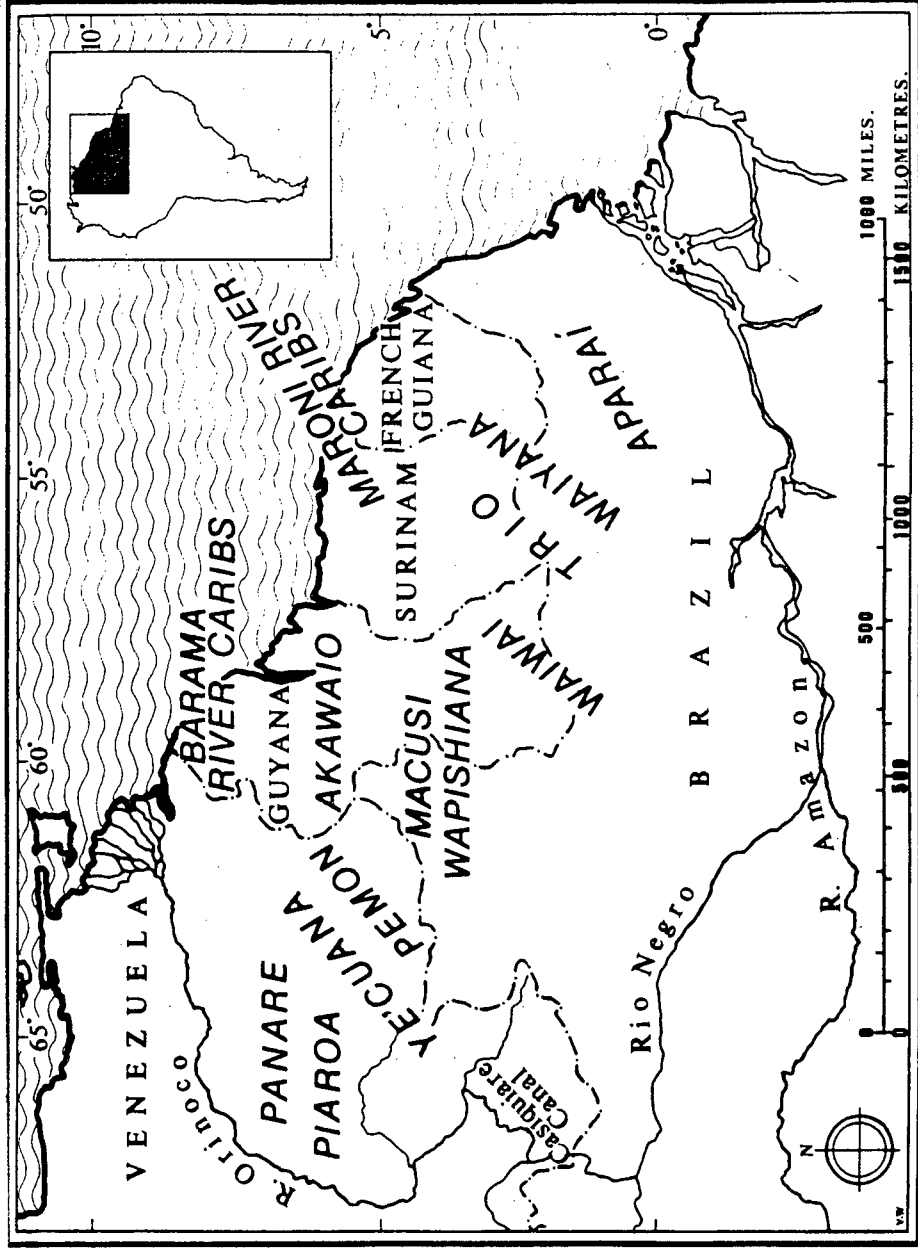


ESCALA 1:1.000.000
1 cm = 10 Km

Fonte: IBGE (1995) - Mapa de Roraima

MAPA 6

Área cultural das Guianas com destaque para os grupos etnográficamente mais reconhecidos.



Fonte: compilação de Rivière (1984: 3).

9 AS CONSEQUÊNCIAS DA MODERNIDADE PARA OS WAIWAI

Inside e outside

Para introduzir este capítulo e conectá-lo ao restante do trabalho, recorro a um elemento importante entre os waiwai que, embora pareça anacrônico para explicar ou justificar o ajustamento de determinadas posições e procedimentos assumidos socialmente por todo o grupo local, na atualidade ele é uma referência marcante: o mito. Ainda que contestado e forçado pela doutrina missionária a ser esquecido ou ignorado, ainda é ele uma “ferramenta” utilizada pelo grupo para abalizar a ordem de sua inserção no mundo exterior da modernidade dos brancos. Trata-se de uma discussão rápida acerca da importância e do papel que tem o mito na organização social, o que já foi desenvolvido no capítulo sobre a cosmologia e mitologia waiwai, porém aqui ele assume uma característica especial, onde as proposições de Malinowski relacionadas a influência do mito como elemento norteador de algumas características corroboradoras do ajustamento e do equilíbrio de dadas sociedades possui função coadjuvante. Também esta é uma questão que oportuna aproximar duas correntes, se não opostas mas controversas até a infinitude de seus esquemas teóricos¹, o estruturalismo de Lévi-Strauss e o pensamento funcionalista citado, para permitir formular uma síntese de como o processo de participação waiwai no mundo da modernidade dos brancos obedece a este espírito mítico de preservação e de equilíbrio, que tenta controlar e

¹ Em relação à função do mito nas sociedades em questão (tribais), parece haver um ponto comum de convergência entre ambas as abordagens (funcionalista e estruturalista) à medida em que o mito é tratado como instrumento útil e regulador de processos gradativos de mudanças no corpo sociocultural. Compare nota nesse sentido (Lévi-Strauss, [1962], 1989: 85), elaborada no capítulo destinado ao mito e à cosmologia, neste trabalho.

regular o que é originado no *outside*, perseguido e utilizado no *inside* (após a apropriação), não só do que possui finalidade utilitária, mas de tudo aquilo que pode representar poder e força à dinâmica e à mobilidade do sistema interno, à medida em que se obrigam a enfrentar e a descobrir maneiras e meios de lidar com o que é apropriado, sempre com a preocupação de não permitir que este *outside* seja capaz de inviabilizar o seu *ethos*.

Na atualidade, os waiwai produzem um festival chamado *fawana*,² cujo sentido êmico expressaria uma farsa de visitantes, e que constrói um sentido de importância e ao mesmo tempo de iminência para a renovação de valores e o processo permanente de waiwaização do grupo, bem como propiciar um caráter identitário ao *outsider*. Tentando relacionar esta manifestação mais diretamente com a questão da modernidade aqui tratada, utilizo-me do mito *Okoimo-Yenna* (povo da sucuri) (Fock, 1963: 48) para demonstrar como a inserção das coisas da modernidade são ou devem ser assimiladas e reguladas pelo grupo, numa demonstração de que tal processo não acontece à revelia, mas parece obedecer a um cânone que dita procedimentos ao processo incorporativo das coisas à aldeia. Assim, tomando-se como exemplo ilustrativo a encenação e a paródia dos *pawana* (visitantes), os quais são identificados como se fossem os ancestrais waiwai de tempos míticos ou históricos remotos, que trazem seus corpos parcialmente envolvidos por adornos e utensílios considerados rústicos e grotescos (homologicamente isto se aplica à natureza social do waiwai ancestral, pouco socializado e rude), gerando a idéia de que eles não “enxergam” a si próprios, absortos em um mundo dominado pela ignorância. Seus ornamentos e festivais estavam privados da qualidade fundamental da alegria waiwai que se expressa na beleza (*cenporem*). O caráter primitivo do ser necessitava de uma corroboração externa capaz de propiciar as qualidades necessárias à condição de humanos completos e importantes perante seus vizinhos. Na questão do mito, a solução fora providenciada a partir do encontro dos

waiwai com os presentes deixados pelo *okoimo-yema*, os belos ornamentos que conseqüentemente produziram transformações estéticas, de auto-estima e identitárias.

No *pawana* atual, os brincantes se caricaturam de seres atrasados que, à medida em que são introduzidos no ritual, vão assumindo identidade nova, tornam-se verdadeiros waiwai, utilizando objetos e indumentária oferecidos pelos anfitriões. Para o tempo presente, tais objetos, adornos e conhecimentos são aqueles obtidos do mundo ocidental. Percebe-se que o acontecimento se processa parodiando o mito. A ressonância é a do o mito indicador da origem dos adornos corporais.

O mito que narra a história dos adornos corporais (Fock 1963: 48-53) esclarece certos aspectos da improvisação *Pawana*. Os visitantes do Povo da Sucuri, de quem o ancestral dos Waiwai roubou a primeira mulher, vêm dançar defronte à casa de uma avó waiwai, quando todo o resto da aldeia está fora, para um festival em outra aldeia. Os visitantes tentam obter a neta adolescente da velha, mas fracassam; vão então embora, deixando o protótipo dos ornamentos modernos e dizendo: 'Cá está algo para o *poimo* [cunhado] olhar quando voltar da dança'. Eles deixaram adornos masculinos e femininos feitos de penas e miçangas, a partir dos quais os Waiwai aprenderam a se fazer realmente belos. Até esta época os waiwai só conheciam versões 'primitivas' dos adornos (Howard, 1993: 256)

Before that time they had only possessed everyday hair tubes without feathers, their loin cloths has been undecorated; on their loin cords they had only had teeth, as necklets they had used cotton string, and the same with their criss-cross; their calf bands were of woven cotton, their wrist bands of bark, the upper arm bands were bark, and ear pegs had only been embellished with mussel shells. After the meeting with the Anaconda-people the Waiwai began to decorate themselves with feathers at all these and other places, and a desire was felt also to adorn themselves with beads (Fock, 1963: 50).

As referências chamadas aqui a título de clarificar a exposição teórica do problema da *inserção* e do *domínio* do que é introduzido dentro da cultura waiwai, procuram demonstrar que, de uma maneira ou de outra, eles, os waiwai, sempre se sentiram capazes de ordenar o seu universo social da maneira que melhor lhes convinha, ainda que os missionários os tenham feito protestantes. "Tais ornamentos 'primitivos' são exatamente aqueles que os visitantes atrasados dos rituais *Pawana* de hoje parodiam. (...) eles evocam o passado dos próprios Waiwai (...) iguais ao que os Waiwai 'costumavam' ser" (Howard:

² Este assunto já foi tratado aqui em capítulos anteriores. Ver em Howard (1993: 229-264).

256). A lógica que subjaz à encenação é a de que os waiwai cresceram à partir da introdução da “novidade”, mas com seu próprio controle sobre ela, e que estão aptos a dominar outros processos de transformação, assim como o “estrangeiro” o faz, lá no seu universo. O exemplo mítico é o deixado pelo *okoimo-yenna*; o atual, é indicado pela profunda participação dos missionários no seu universo cosmológico e real; o próximo, pode ser o domínio das relações mais avançadas que estabelecem com a sociedade majoritária e seus complexos mecanismos que orientam a vida social baseada na individualidade.

Na visão de Howard, os waiwai conseguiram dominar o processo de transformação a que foram submetidos pelos missionários. “Os Waiwai (...) apropriaram-se da linguagem da evangelização como uma das estratégias para persuadir os outros a se juntarem a eles, mas ela foi subordinada a seus próprios modelos e dirigida a seus próprios fins cosmológicos e políticos” (Howard, 1993: 234).

O que se quer salientar aqui, é que os waiwai mantêm uma filosofia e princípios que estão intrinsecamente relacionados a incessante busca do novo e do externo, e que esse processo não acontece aleatoriamente; na verdade, representa para eles o “exoesqueleto” de sua estrutura social, obedecendo a uma regra tal que impede a invasão desordenada e fora de controle daquilo que é objetado dentro do próprio grupo. Entretanto, é notório que a natureza daquilo que é introduzido na sociedade waiwai é majoritariamente material e ideológica, não virtual no sentido em que empregamos o termo para expressar a presença do mundo da modernidade em dada sociedade ou local, exibida fundamentalmente pela mídia. Tentarei explorar mais à frente, esta que é uma questão importante neste trabalho, ou seja como os waiwai de Jatapuzinho estão administrando, se é que é possível administrar, o irresistível apelo às coisas da modernidade tão fortes e tão próximas de sua aldeia, ainda que para isto eles se utilizem de mecanismos aparentemente eficientes, a exemplo dos descritos acima.

A percepção que tenho, é a de que o paradoxo da modernidade parece compelir os índios a um rumo nunca por eles experimentado, tal qual acontecera quando foram tomados de surpresa pelo processo firme e indelével dos propósitos da evangelização ao final dos anos quarenta. Porém, a proposta evangelizadora tem pontos, na sua grande maioria, que se prestam a comparações e aproximações que podem ser entendidas, num plano homológico, como correspondentes a personagens e a funções presentes no mito, onde ambos (evangelização e mito, considerando suas diferenças ideológicas) possuem objetivos explícitos de harmonizar socialmente o grupo, mesmo atentando para a questão de que o mito traz consigo elementos materiais (os adornos) que funcionam como elementos distintivos social e de gradação do *status* pessoal. Todavia, a distribuição socializada de seus elementos materiais torna-se quase que uniforme porque, via de regra, ela é acessível aos membros da tribo e não impõe dependências externas, à medida em que a aquisição e o domínio sobre a produção pode ser interpretada como um resultado e um esforço da transformação de elementos da natureza presentes, no universo do grupo, em objetos de cultura. Pode ser entendido como um jogo pertencente ao gênero cultura *versus* natureza, cujo resultado é a vitória da primeira sobre a segunda. É “a absorção bem-sucedida dos poderes da ‘natureza’ ” (Howard, 1993: 249).

O grupo social se revitaliza pela assimilação que faz de tais vitórias e poderes delas decorrentes, conseqüentemente controlados e convertidos de modo que nutrem e reforçam princípios imprescindíveis à sociabilidade e união do grupo. No caso do advento da modernidade, trata-se de um fenômeno cuja perspectiva é a de separação, do avanço gradativo da individualização das pessoas em detrimento do social e dos atributos que lhes são consignados. Acende-se o espírito do isolamento, no sentido em que racha e vai de

encontro a tudo o que é de mais social que pode haver no *settlement*. Parece suscitar uma degradação do tecido social no instante em que induz o indivíduo à sensação de conforto e independência, mesmo dentro da aldeia, uma vez de posse de algumas quinquilharias³ anunciadas pelo mundo da modernidade. Ele rompe com o seu próprio comportamento consuetudinário. É algo que, na verdade, o guia para um círculo de relações sociais efêmeras e pobres entre o grupo. As relações sociais produzidas do contrato tácito e comum passam à situação de particularidades. É o aviltamento das relações sociais geradas nos *modus operandi* e *vivendi* ou engendradas por eles, atreladas a um conjunto de elementos da tradição que resiste ao ímpeto das mudanças. A socialização que persiste tende a debilitar ainda mais a sua consistência já claudicante. No fundo, passam a existir relações de enfrentamento e de competição (decorrentes das diferenças) baseadas num modelo cuja dinâmica funciona nos moldes da sociedade majoritária. Não mais é evocado o jogo do tipo cultura *versus* natureza, cujos resultados são absorvidos mutuamente na sociedade. Igualmente sabem que é impossível deixar de participar da *experiência* chamada modernidade, como diz Berman (1982: 15), citado em Harvey (1993: 21):

(...) Os ambientes e experiências modernos cruzam todas as fronteiras da geografia e da etnicidade, da classe e da nacionalidade, da religião e da ideologia; nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une toda a humanidade. Trata-se de uma unidade paradoxal, uma unidade da desunidade; ela nos arroja num redemoinho de perpétua desintegração e renovação; de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é ser parte de um universo em que, como diz Marx, 'tudo o que é sólido desmancha no ar'.

Numa fala de Antônio *Aka*, fica claro como a inserção à modernidade é inevitável, o que varia é a forma de como podem se inserir nessa *experiência*, assim classificada por Berman. Para Antônio *Aka*, a vida de uma pessoa na aldeia pode depender única e exclusivamente da medicina dos brancos e da tecnologia da modernidade. Explica, por

³ Refiro-me à parafernália anunciada pela indústria da cultura e pela lógica do consumo (televisão, vídeo, parabólica e outros produtos do gênero, mais aqueles denunciados como produtos do modismo, efêmeros, temporários), ver também G. Balandier (1988: 210-11).

exemplo, para ilustrar seu enunciado, que a natureza de muitos acidentes que sofrem requer esse tipo de atendimento. *“Se estamos pescando ou caçando de arco e flecha e alguém se acidenta, podemos tirar a flecha do corpo da pessoa com uma faca, se não tiver acertado num lugar muito fatal e aí, botamos remédio; mas se o acidente é com espingarda, temos que levar o parente para o hospital dos brancos e vamos precisar da tecnologia e das ferramentas inventadas por eles. Quando a pessoa é acidentada serrando madeira com uma moto-serra, também não podemos fazer muita coisa. Ela tem que ser levada para fazer operação, porque o estrago é muito grande. Nós não inventamos essas ferramentas, por isso também não sabemos como é que os brancos pensam que se faz para curar esse tipo de acidente que só pode acontecer com as coisas que eles inventam, acho que eles também sabem como consertar”*. O que Antônio Aka relata, é o paradoxo descrito por Berman em relação à modernidade.

No interior deste universo, chama a atenção uma situação nova e específica, a da telecomunicação entre os waiwai. Em particular, me reporto à introdução recente da televisão e vídeo como instrumentos e fatores de instauração de retiros endógenos domésticos ou comunais⁴ dissociados do universo simbólico da população. A perspectiva acerca da percepção do mundo externo é impressionante e funciona como participação virtual da pessoa waiwai no mundo dos brancos, talvez um pouco mais que isto, no mundo da globalização, no sentido em que o termo tem significado atualmente. São relações indiretas festejadas pelas gerações mais novas como preparação para atingir um suposto objetivo, onde critérios tais

⁴ Refiro-me às reuniões noturnas que acontecem na casa do *kayaritomo*, ao redor do aparelho de vídeo cassete e do televisor. Até a última visita que realizei na aldeia de Jatapuzinho, somente um desses aparelhos existia e se destinava à utilização comunitária. Os filmes exibidos são conseguidos aleatoriamente pelos índios que vão à cidade. O critério de censura é arbitrado pela própria ética do grupo. É algo que começa a gerar conflitos internos, já que a população é na sua maioria protestante. O conflito iminente deve ser travado entre os jovens adeptos da modernidade e a moral protestante que domina a aldeia, cultivada pelos mais velhos e, em particular, pelo pastor. Percebe-se aí, que ambos os objetos causadores do conflito são externos à natureza do grupo, isto é, o conflito nasce de uma situação produzida por elementos exógenos, o primeiro (tv e vídeo), de natureza material; o segundo (protestantismo), de natureza espiritual, ambos importados.

como o da recíproca inclusão e exclusão condicionante figuram com menor intensidade. A necessidade de busca do outro (“estrangeiro”) é um procedimento histórico e tradicional entre os waiwai, constitutivo de um sistema que mantém a perspectiva socialização incessante. Algo caracterizado pela concepção da existência de um “exoesqueleto” indispensável à estrutura social do grupo, capturado na relação que mantém com outros grupos e com o mundo dos brancos. A dinâmica social do grupo funciona de modo que exista permanentemente um processo contínuo de apropriação de forças externas capazes de sofrerem conversão e subjugação, no sentido de alimentar o sistema social do grupo. É o processo de inclusão e exclusão condicionante. Assim, a resposta produzida pela sociedade indígena no seu contato com a sociedade majoritária é distinta do que seria apenas uma absorção passiva do que esta apresenta aos índios. A sociedade waiwai reage à interface desse processo numa atitude que assume a interação com o exterior de modo recíproco e condicionante, mas corre o risco de se deixar influenciar demasiadamente pela modernidade do mundo dos brancos e perder a eficiência desse controle, à medida em que as novas gerações abdicarem da interação reciprocamente condicionante, em virtude de fatores e de mecanismos sofisticados, complexamente manipulados pelos brancos, que exigem para sua cognição a percepção de estruturas complexas de conhecimento, as quais os índios de Jatapuzinho ainda não parecem preparados para intervir à altura (não confundir com incapacidade). Tomemos a mídia como exemplo. A velocidade com que as coisas da modernidade chegam agora à aldeia é desproporcional à circularidade do conhecimento social exigido. Elas afetam primeiramente o mundo social, para depois afetar o natural. O conhecimento novo não faz o mundo social mais transparente, já que altera a natureza deste projetando-a para novos rumos (cf. Giddnes, [1990]1991: 153). Depreende-se aí um aumento incontido da plasticidade que se projeta sobre o social, roubando-lhe a consistência

fundamentada nas relações concretas das ações e dos envolvimento cúmplices de sua sustentabilidade.

O problema, no caso da televisão e do vídeo como produtos da modernidade adquiridos recentemente entre os waiwai, por exemplo, é que tais instrumentos fundamentam relações despersonalizadas, à medida em que elas são construídas apenas pelo instrumento (vídeo, televisão, imagem). Não sei como funcionaria o princípio da mutualidade baseado na inclusão e exclusão condicionante quando este quadro (nesta situação) é *a priori* uma incompletude, somente reconhecido como produto concebido de uma virtualidade. Penso que o fenômeno da reciprocidade exige uma díade concreta. Este processo reforça a debilidade da identidade pessoal que, na situação de indecisão entre as coisas da tribo e a oferta do mundo moderno dos *karaywa*, atinge o espírito do waiwai mais jovem num desiderato que não responde ao que seria sua leitura êmica, mas possivelmente míope da complexa conjuntura na qual ele se dá como envolvido⁵. Este exercício compreende mais que a realidade do seu universo. Nele vejo, de certo modo, o começo da construção da banalização da pessoa. Da pouca importância que ela mesma incute em sua mente em relação ao grupo local. O modelo que é buscado por uma certa parcela da comunidade (jovens e adultos jovens) se identifica com a gestão que vulgariza a palavra e provoca o desaparecimento da pessoa, exaltando a função (cf. Balandier, 1988: 210). O interesse dessa camada jovem waiwai, mediada culturalmente a partir do encontro intermitente que possui junto à sociedade dos brasileiros, é declarado numa perspectiva que tem como meta a escolaridade primária e secundária

⁵ Atente-se para o fato de que este argumento é essencialmente teórico e que toma por base uma experiência incipiente dos waiwai com a televisão, o vídeo e a mídia na aldeia, uma vez que estas novidades chegaram entre eles num período próximo à minha chegada ao grupo local em setembro de 1997. Também não abro precedente aqui que permita querer supor ou deduzir que a competência dos waiwai em tratar tal situação seja indigente. Pretendo voltar à questão no futuro, quando esta experiência se encontrar melhor sedimentada entre o grupo, isto é, se ela for de fato sancionada através do processo de inclusão e exclusão condicionante. Potencialmente existem argumentos e fundamentos para a verificação parcial desta experiência entre o grupo, à medida em que a parcela mais velha dessa sociedade recusa participar e experimentar a novidade. Ela vê, aí, uma certa negação

administrada fora da aldeia, nas escolas situadas nas sedes dos municípios de Caroebe, São Luís do Anauá, São João da Baliza ou mesmo Boa Vista, onde estão alguns parentes residindo há algum tempo. Conversando com alguns jovens, eles declararam que necessitam da escolaridade para assumir cargos públicos à semelhança dos brasileiros empregados no serviço público. Para alguns waiwai isto é tudo o que ele poderia ser.

O quadro acima descrito é uma representação viva do que o envolvimento dos waiwai com a sociedade brasileira permite a eles almejar, inculcar como objetivos. Entretanto, acontece aqui o problema da interpretação e compreensão desse mundo exógeno ao grupo, que não é percebido como o é pelos brasileiros, digo do complexo mundo da concorrência, da discriminação e da escassez de oportunidades, da diferença. Esse tipo de relação produz demarcações extremamente distintas àquelas experimentadas por eles frente ao homem branco como os seringueiros, os gateiros, os garimpeiros, por exemplo, que adentravam seu território em épocas passadas para negociar ou explorá-lo. E qual é a extensão da compreensão e dos parâmetros que o waiwai possui para análise desse universo?. Há níveis diferenciados de compreensão, mas é difícil mensurar tal percepção. Quanto aos mais jovens, arrisco-me a dizer que sua diretriz corresponde ao fator mídia. E o potenciômetro utilizado (tanto pelo observador quanto pelos índios) para o estabelecimento de parâmetros é, em parte, aferido pelas experiências rápidas que produzem ao sair da aldeia em suas viagens às cidades, geralmente munidos de pouco recurso econômico, fundamentalmente, aquele resultante da comercialização de seus produtos artesanais, agrícolas ou da venda de pequenos animais e aves aos regionais, o que lhes permitem transitar por um período restrito na cidade, sem que sofram uma marginalização social intensa e segregacionista cruel, normalmente dirigida sobre as minorias que estão à margem do

aos fundamentos da vida protestante estabelecida dentro da aldeia. Neste caso, sua expansão (da novidade) seria no mínimo retardada.

processo produtivo; regularmente manifestado no organismo social agravado, neste caso, pelo preconceito latente e estigmatizante; em particular, pelo fato de serem índios e, a eles serem imputadas acusações geradas e proliferadas pela sociedade envolvente, tais como: responsáveis pelo atraso do desenvolvimento na região, ícones de confrontos envolvendo demarcações de terras, pouco interessados nas relações de trabalho próprias da sociedade ocidental, etc. Ela influencia (a modernidade) gerando neles a idéia de um mundo externo pintado de facilidades, mágico, onde as cores fortes da propaganda, da publicidade, do vídeo parecem aludir e recriar o padrão estético das cores vividas perseguido pelos waiwai, usualmente empregado no seu artesanato, e freqüente no grafismo entre os waiwai antigos.

Da relação dos waiwai com a cidade e os trabalhos que realizam eventualmente entre os brasileiros, que podem ser na construção civil e, mais comumente no campo, entre os regionais que exploram a força de trabalho barata por eles oferecida, surge uma outra experiência que por si mesma é insuficiente para fazer intimidar o ímpeto e o desejo da perseguição ao mundo dos brancos. Teoricamente esse tipo de experiência é tomado e interpretado como incompleto. Ele apenas demonstra (na interpretação waiwai) um momento passageiro da história pessoal do indivíduo, em razão da própria característica curta de temporalidade que ele alimenta. Alude a trabalhos esporádicos e sazonais. É como se tratasse de um “estágio” de preparação para empreitadas e desafios maiores. Um destes desafios corresponde à fixação e ao viver da pessoa waiwai no meio urbano. É uma aspiração que carrega no seu interior uma atitude de cognoscibilidade, que passa pela compreensão da instrução dos graus primário e/ou médio de escolaridade, domínio da língua, experiência de trânsito (familiarização, sociabilidade e adaptação) nas cidades e geralmente uma referência de parentesco já estabelecida no ambiente urbano. O número daqueles que assim pensa é

relativamente pequeno, a maioria dos jovens waiwai não tem tal vocação, conforme veremos mais à frente.

A lógica do consumo, a persuasiva indústria cultural, a política do estado servida pelas imagens de um falso bem-estar social e as oportunidades econômicas divulgadas pelas agências especializadas responsáveis pela mídia oficial fazem crescer ainda mais o desejo do waiwai em se identificar com esse universo, aparente e infinitamente mais completo e confortável que o seu. Há muitos casos de waiwai que sentiram no mundo dos brancos uma realidade que não àquela escamoteada pela ilusionista idéia das facilidades. Sofreram discriminação e perdas de toda natureza. São hoje, na aldeia, aqueles que têm uma percepção mais realista da sociedade majoritária. Nestas pessoas, é possível perceber um fenômeno importante. O waiwai é, pelo seu próprio discurso etnopolítico, epitomizado como sendo o gênero da pessoa por excelência, o arquétipo estético, social e humano para seus vizinhos étnicos: “Até os conterrâneos dos missionários precisam assim visitar e ser socializados pelos Waiwai” (Howard, 1993: 254).⁶ Neste caso, o insucesso pessoal repercute psicologicamente como uma derrota e como negação do que é descrito na citação retirada de Howard. Penso ser a tensão aqui o grande dilema waiwai concernente a esses dois mundos distintos. Mesmo para o waiwai experiente, que possui certo discernimento entre ambos os mundos, sua experiência afigura-se como insuficiente e incapaz de ser por si objeto de análise e interpretação suficiente para moderar ou frear o impulso em busca do fronteiro mundo dos brancos. Por outro lado, a mitologia waiwai transmite a idéia binária com base na oposição como fonte de apropriação, mencionada em Rivière (1984: 71) ao citar Morton (1979), quando este revela ser tema importante na mitologia waiwai, a oposição *inside/outside*. Isto compreende a noção que toma o princípio dos contrários como medida essencial para o crescimento e o etnodesenvolvimento do grupo. O espaço social é

estruturado com base no *inside*. O *outside* é sua oposição, fonte de renovação e de poder; parentes/estranhos; familiar/não-familiar; segurança/perigo.

Percepções da interpretação waiwai do vídeo

Voltemos a esta questão que envolve um produto direto das coisas da modernidade, instalado recentemente entre os waiwai do Jatapuzinho, já denunciado neste mesmo capítulo. Em setembro de 1997, quando visitei os waiwai do Jatapuzinho pela terceira vez em um período de três anos, encontrei uma novidade na aldeia. Refiro-me a um aparelho de vídeo cassete e um televisor. Estrategicamente ambos estão na casa do *kayaritomo Kurinaw*. Percebo com clareza o que isto significa simbolicamente para os waiwai. Em primeira instância, trata-se de uma preocupação que envolve duas questões intimamente relacionadas: a disciplina, que inibe a utilização e exibição de filmes a qualquer noite da semana;⁷ segundo, funciona subordinada a uma espécie de censura prévia ao que é produzido pela indústria e mercado do vídeo e levado para dentro da aldeia considerando, em particular, o gênero da produção. Por outro lado, isto é entendido como uma forma de minimizar e impedir o mergulho abrupto e coletivo do grupo a este tipo de diversão e lazer ocidental. Mas esta consciência me parece ser demasiadamente tímida, à medida em que ela se apresenta como mais um pano de fundo para tentar controlar uma questão outra fundamental, e esta sim, de implicações e desdobramentos sociais mais profundos. As sessões de vídeo ocorrem numa média de três vezes na semana, num horário que varia entre às 19h e às 20h para início das exibições. Ali, em frente à casa de *Kurinaw*, sentados em seus banquinhos ou no chão, um

⁶ Para mais detalhes ver, também as páginas: 235, 237, 252-3, 255-6, 258-61 da referida citação.

⁷ Lembrando que o período de utilização regular do gerador elétrico na aldeia se restringe ao intervalo diário compreendido das 18 às 22h. Eventualmente o referido gerador é posto para funcionar durante o período diurno, salvo alguns horários especiais do domingo, como aquele reservado ao culto; data religiosa muito importante, atendendo a solicitações do pastor, são estas as exceções.

grupo de mais ou menos 30 waiwai assiste aos filmes que são exibidos,⁸ não é um número expressivo de pessoas, se considerarmos o total de habitantes. Presumo que exista categoricamente uma razão implícita para isto. Não se trata de uma manifestação de recusa ou de indiferença gratuita ao evento. Depreende-se que a novidade ainda não foi subordinada à completa ritualização que tem na sua essência a inclusão e exclusão condicionante. No fundo, descobri que tanto o *kayaritomo* quanto o *kamuñimune*, ambos demonstram preocupações claras relacionadas a que tipo de forças e poderes esta inclusão pertence. No caso específico do *kamuñimune*, que passa por um processo de formação e de instrução intenso, proporcionado pelos missionários, para ele não existem dúvidas de que o mundo e o conteúdo trazidos pela televisão estão impregnados de informações, idéias e comportamentos que vão influenciar as pessoas em sua aldeia. Existem crianças e adolescentes que jamais tinha assistido a uma programação ou a um filme apresentado por esse meio. Eles começam a ter um primeiro contato com a tv nesse momento. Trata-se, portanto, de uma experiência de alto impacto na cultura e na maneira de reconhecimento do *outside*. Uma experiência impactante que não é realizada fora da aldeia, mas no seu centro, através da aquisição do aparelho. Penso que esse tipo de experiência é uma daquelas que pertence à exigência da ritualização para que se proceda a sua aceitação ampla pelos waiwai que, pela força da tradição, e agora motivados religiosamente “filtram” ainda mais este tipo de inserção. O tipo de força e poder a que esta inclusão pertence pode influenciar socialmente em vários níveis e sentidos dentro da aldeia. Para o waiwai é necessário socializar e sobretudo, ritualizar a apropriação. Tudo o que é trazido para o *inside* do grupo é impregnado de força e de poderes, mas é necessário e inevitável saber manipular com isso, caso contrário, estas forças e estes

⁸ Perceba leitor, que numericamente trata-se de um grupo ainda reduzido de waiwai dispostos a participar diretamente dessa experiência. Se entendermos que a aldeia atualmente comporta um contingente de quase 300 pessoas, significa que apenas 10% da comunidade local participa ou está imediatamente interessada a participar deliberadamente do evento.

poderes podem causar danos e destruição à sociedade. Este é um momento oportuno para se proceder a uma observação importante dos pontos de vista cultural e religioso da sociedade de Jatapuzinho. Por outro lado, também permite perceber que os pontos de vista do líder e do pastor não são necessariamente homogêneos, eles sofrem variações causadas pela própria natureza de suas posições alocadas na estrutura social, assim como pela experiência individual, ainda que exista um princípio comum que permite a eles enxergar, até certa distância, o problema sob o mesmo prisma. Para o *kamuñimune*, o vídeo e a televisão, além de introjetarem valores, conceitos e comportamentos considerados “arriscados”, ambos ameaçam a homogeneidade e a hegemonia do domínio e das práticas religiosas presentes na aldeia. Parte dos “convertidos” se sente atraída pelos vídeos e em detrimento à igreja local. Por isto, também, não há exhibições diárias de filmes na comunidade, ainda que haja disponibilidade deste material.

Poder perceber o conjunto destes acontecimentos, ou parte dele, é fantástico. É um privilégio para o etnólogo se encontrar ali, naquele instante; se ele possuir uma mente privilegiada e perspicaz, será capaz de traduzir esta experiência na forma de história aos outros.

A maioria presente às exhibições é de jovens e adolescentes, efetivamente são os que primeiro conseguem adquirir o produto do vídeo em suas andanças nas cidades. Percebe-se que a classe dos *poco* e das *caaca* pouco se envolve com o acontecimento. A mim parece uma demonstração de resistência à novidade e a preocupação da manutenção de alguns elementos significativos da vida cultural e social da aldeia. Também demonstram que a vida com ou sem as coisas da modernidade parece continuar sem maiores diferenças. Ela não se expressa na língua portuguesa e tampouco entende o que os atores desta língua falam.

Mas qual é a interpretação que os waiwai fazem do vídeo, até esse momento? Não é uma questão fácil de ser respondida, talvez porque a sua introdução em Jatapuzinho seja recente e não permite explorar o fenômeno com maior profundidade e segurança. Todas as observações suscetíveis de verificações no momento são apriorísticas e superficiais, entretanto, alguns aspectos elementares podem ser levantados e discutidos ligeiramente, ainda que isto não seja entendido como abordagem analítica de maior profundidade.

As manifestações mais espontâneas e decorrentes imediatas da nova experiência dos waiwai com o vídeo refletem-se com maior frequência entre as crianças. São os *rikomo* que passam a expressar em suas relações sociais e “socializantes”, aquilo que depreendem do acontecimento. A maneira pela qual se permitem perceber como interadores dessa presença virtual da sociedade ocidental na aldeia é estampada através do plano lúdico de crianças e adolescentes de Jatapuzinho.

Ao ver algumas crianças com pedaços de pau nas mãos imitando atiradores, perguntei a meus informantes e às crianças, se elas tinham costume de apontar uma vara ou pedaços de madeira contra uma outra pessoa quando este instrumento simboliza uma arma de fogo (rifle, espingarda, revólver, etc.). Elas responderam que fazem isto agora porque aprenderam nos filmes, mas que isto é somente brincadeira, ninguém vai matar ninguém assim. Em uma dada ocasião, crianças estavam esgrimindo umas contra as outras com lascas de caule de palmeira, à beira do rio, exatamente naquele horário que menciono neste trabalho como sendo o de reposição de energias e revitalização das pessoas da comunidade, que acontece ao entardecer nas águas mornas do Jatapuzinho. No segundo caso das brincadeiras envolvendo as crianças, descobri que na noite anterior elas haviam assistido a um filme onde as personagens desempenhavam papéis marcados por lutas sangrentas de espadachins. Ao participar de uma pescaria com vários waiwai, surgiu uma brincadeira do tipo “ver quem está

mais preparado para um confronto ante um inimigo qualquer”. Um deles, o que portava um terçado longo e afiado, disse que ele, e somente ele poderia resistir a qualquer ataque no meio da floresta ou do rio porque, embora seus amigos transportassem arcos e flechas, elas não estavam preparadas com curare⁹. Esta resposta me tomou de surpresa porque sei que um waiwai, poderia até pensar, entretanto, seria incapaz de demonstrar qualquer discurso que sinalize para uma arrogância que tenha como base um princípio material de defesa e ataque contra alguém, uma das razões que fazem dos waiwai um povo reconhecido como pacífico e que evita a todo custo o confronto. Perguntei-lhe se o terçado não era uma ferramenta. Respondeu dizendo que antes de tudo é uma ferramenta e também pode servir para “corrigir” uma pessoa impertinente, aplicando nela algumas lapadas. Esta resposta era esperada. Mas, em seguida, disse também que a ferramenta pode funcionar como uma daquelas espadas que aparecem nos filmes. Tenho aqui três fatos distintos, entretanto, o desfecho é o mesmo: a aprendizagem compulsória da violência institucionalizada e banalizada da sociedade ocidental. Para o etnólogo é uma contestação miserável, sórdida, cruel. Sobretudo, quando ele presencia o início de uma fase ruim da interação ou da assimilação de coisas que podem se sedimentar ou se potencializar entre o grupo, como é este caso. É ainda mais deprimente porque ele se sente impotente e incapaz de prestar uma contribuição de sentido oposto, considerada eficiente à altura. O único mecanismo que eles, os waiwai, possuem neste caso é o seu tradicional processo de inclusão e exclusão condicionante, para fazer frente aos efeitos sociais do vídeo e suas imagens desafiantes.

A apropriação do vídeo entre os waiwai não é ainda assumida como uma força externa convertida e capaz de funcionar em favor da comunidade como é, por exemplo, o caso da apropriação kaiapó do vídeo (cf. Turner, 1993: 81-121).

⁹ Veneno de ação paralisante com que os índios ervam pontas de flechas, principalmente daquelas destinadas à caça a macacos. O veneno é potencializado através de técnicas desenvolvidas que permitem a elaboração de

Investidas e recuos ao mundo dos brancos

Para o jovem waiwai as coisas da moda vistas e observadas atentamente em suas visitas costumeiras às cidades de São João da Baliza e São Luís do Anauá, Caroebe ou Entre Rios, Boa Vista, Manaus, onde realizam compras de ferramentas, utensílios e bens importados como motores de popa, rádios e toca-fitas, adquiridos na Zona Franca de Manaus a preços mais acessíveis, são rapidamente assimiladas e exibidas na aldeia. Geralmente, as novidades são introduzidas em Jatapuzinho, e penso que da mesma forma se processa nas demais aldeias, pela vaidade do lado masculino. Um exemplo disto é a freqüente alternância nos modelos de cortê de cabelo verificada entre eles. Sempre que um estilo diferente é observado na cidade, logo alguém se submete a *new fashion* e desencadeia o *style* que ocupa os mais habilidosos com a tesoura nas mãos, a modelar a cabeleira daquele desejoso por assumir o novo visual. De espelho à mão ou dependurado à parede de paxiúba, de abobe ou taipa, à sombra da habitação, o jovem waiwai moderno acompanha paciente e atentamente o trabalho de desbaste de seu cabelo. Há, todavia, dois fatores corroboradores no sentido de afirmar a porção jovem masculina da aldeia como aquela efetivamente precursora do modismo entre o grupo. O primeiro, está intimamente relacionado à movimentação regular de duas categorias de waiwai às cidades, a dos jovens e a dos homens adultos. São eles que têm maior liberdade econômica e de mobilidade para manter um maior número de visitas fora da aldeia e do território restrito às atividades comuns do aldeamento. Os jovens saem às cidades e interiores de domínio dos regionais em busca de empregos, na maioria das vezes sazonais, temporários, aqueles que consistem em derrubadas de floresta ou limpeza de áreas que se destinam à agricultura ou à criação de gado; outros, aqueles de maior idade, buscam cuidar de chácaras, sítios, ou afazeres de natureza braçal. Alguns, entre jovens e adultos, empregam-se

na construção civil como ajudantes e serventes, em grande desvantagem como mão-de-obra na disputa com seus concorrentes regionais, já que apresentam dificuldades para assimilar com clareza as orientações e intenções insinuadas pelos profissionais aos quais servem. Ademais, são preteridos em relação aos já conhecidos e experientes trabalhadores do ramo, que vivem ou simplesmente trabalham nessas cidades e vilas. O objetivo principal aqui pode ser descrito e identificado como aquele que busca auferir algum dinheiro que lhes permitam comprar bens de utilidade e gêneros inexistentes na aldeia. Um agente que contribui para essa “evasão” temporária da população masculina economicamente ativa da aldeia, é a variação e o fenômeno da escassez da oferta inerente aos produtos que a comunidade tem para oferecer no comércio das cidades citadas. Quando os produtos, geralmente originários da roça, não encontram concorrência acirrada junto aos produtores regionais, o sucesso de venda é garantido ou pelo menos satisfatório para os índios; o contrário, é sinônimo de que eles vão tentar outras atividades alternativas que lhes permitam compensar suas perdas econômicas. A grande maioria¹⁰, na verdade, retorna outra vez à aldeia. Parece que a sujeição e a subordinação, mais o salário aviltado pago, quando isto acontece, porque há casos em que o empregador não reconhece a obrigação de pagar pelos serviços prestados. Limita-se a recompensá-los com algum objeto, roupas, calçados baratos e bugiganga; alega gastos e despesas com a comida fornecida ou ainda, os expulsa da propriedade sob ameaça de morte, se voltarem a reclamar por pagamentos. Esta situação fere o orgulho e é radicalmente contraditória à noção socializante e de construção do *ethos*, subjacente ao processo da “waiwaização” da pessoa.

Voltando à questão da moda e dos comportamentos assumidos pela categoria de jovens e de homens adultos que voltam à aldeia depois de certas temporadas nas cidades, o

¹⁰ Ao me referir a “grande maioria”, o faço tão-somente associando ao número daqueles que se dispõem a tais interesses, o que não significa percentualmente 10% da população da aldeia.

que pode ser observado é que, novidades incorporadas por eles se manifestam num período passageiro. Não criam vínculo duradouro na vida social e cultural do grupo. Assim como aparecem repentinamente, tendem a ser esquecidas de igual maneira. Trata-se de um aspecto da inclusão e exclusão condicionante que não exige ritualização, exatamente por representar um acontecimento de duração efêmera.

10 CONCLUSÃO

Conteúdo e sentido que subjazem às inúmeras atividades rituais processadas na convivência waiwai, podem ser entendidos como pertencentes à maneira de apropriação desta sociedade de poderes e recursos exteriores extratados de domínios vários, incluindo o natural, o material, o espiritual, o social. Toda essa gama de recursos e poderes deve ser canalizada e lapidada para que seja funcional e propicie o crescimento intelectual e social do grupo. Ela emana de lugares alhures que podem ser a cidade dos brancos, as floresta distantes, as aldeais compósitas dos parentes, etc. Quanto à forma desse conjunto de propriedades potenciais, ela pode ser manifesta na música, que os waiwai ouvem e aprendem fora da aldeia; as imagens, que observam no *outside*; no comércio e nas negociações que se envolvem com a sociedade majoritária; na política dos brancos que é observada fora, mas também é levada para o *inside* através deles; na escola e na doutrina cristã presentes dentro da aldeia. O processamento ritual de inclusão ou que gera a exclusão condicionada, passa necessariamente por uma espécie de ensaio social exaustivo dentro da coletividade, onde esta também parece exercer uma atitude crítica correspondente a um filtro que é censor das formas e conteúdos já descritos. Assim, os poderes emanados do *outside* são considerados pelos waiwai como elementos fundamentais à vitalidade e à energia inevitáveis à reprodução social. Entretanto, devem ser submetidos ao controle social que tem por base princípios predeterminados. Qualquer negligência à absorção de forças e poderes que emanam do *outside* pode provocar danos e destruição à sociedade. Por isto, há uma preocupação waiwai em manter a obstinação sobre a necessidade da

socialização daquilo que é incorporado à vida na aldeia. Não obstante, se a sociedade ignorar ou negligenciar a necessidade da busca e o conseqüente jogo da inclusão e exclusão condicionante, ela cairá no ostracismo, tornar-se-á infecunda. Este é o processo que permite aos waiwai manterem-se “abastecidos” de poderes e forças que impulsionam a dinâmica de sua vida social sem que necessariamente sofram a necessidade premente de “criar” ou “inventar” o dia-a-dia, este virá de várias formas e em vários conteúdos, porém é imprescindível que ele seja sujeitado ao processo por excelência de exclusão e inclusão condicionante. A movimentação incessante, “controlada” entre o *inside* e o *outside* permite e potencializa a continuidade da reprodução da sociedade. Embora os poderes do exterior, incluindo os seus mais variados domínios, representem ameaças potenciais, a sua purgação se reveste em energia e alimento vitais à continuidade social.

A modernidade que os waiwai perseguem talvez não seja a mesma internalizada na consciência da sociedade ocidental, até porque, como nos diz Latour(1994: 50-1) “jamais fomos modernos”. Continuamos a conviver com nossas sombras, nossos mitos, nossos espíritos e fantasmas; continuamos a habitar a mais profunda e bisonha das cavernas, a da desigualdade, a da intolerância. Aceleramos e revolucionamos os conhecimentos a partir de nossa epistemologia, rearranjamos crenças e modelos antigos da organização em sociedade, mas não o bastante e o suficiente para romper radicalmente com a estrutura e a história, no sentido de que isto nos projetasse a um mundo de contentamentos irreversíveis. Este é um estado utópico. E o que fazem os waiwai, senão evitar a abjuração de seus mitos, da sua cosmologia e, permitir que as coisas da modernidade do mundo dos brancos sejam ritualizadas para que possam servi-los, porém condicionadas a manterem-se sob a vigilância de seus preceitos e fundamentos filosóficos e sociais mais recônditos? O domínio racional das inclusões é apenas quimérico. Os valores estão fortemente sujeitos à dissolução. A

modernidade encarada pelos waiwai da forma como o é pelos ocidentais seria um pesadelo, à medida que sua sobrevivência se dá graças a fetichização de seus produtos e de suas infinitas necessidades inventadas.

A manutenção da identidade social, cultural e étnica passa pelo poder de sustentação da resistência do grupo ante imposições que lhes são oferecidas pela sociedade nacional. A autodeterminação projetada no discurso, a própria posição política assumida com vistas ao equilíbrio de suas relações interétnicas, produz uma expectativa de abandono da noção concebida do afastamento contínuo e irreversível de uma contextualização étnica, assim como da perda gradativa de seu território, conforme preconizara o discurso analítico futuroológico produzido no Brasil até as primeiras décadas da segunda metade do século, ainda que seja considerada diferenciação básica que envolve cada nação indígena, a exemplo da emitida pelo saudoso professor e antropólogo Darcy Ribeiro nos anos sessenta, demonstrando a resistência maior a tal situação, observando sociedades indígenas institucionalmente organizadas (exemplos: jê, bororo) frente ao assédio da sociedade nacional, em oposição a sociedades indígenas mais frouxas ou dispersas (exemplo: karib, tupi), estas de tendência a ser mais facilmente assimilada. Entretanto, no caso waiwai, ainda que considerado como pertencente a esta segunda classe de sociedades, o que se vê de fato, é a eficiente e atuante operacionalidade do processo de inclusão e exclusão condicionante mediante ao que lhes possa parecer interessante e atraente. A importância desse processo reside na capacidade que têm demonstrado em poder fazer as assimilações e incorporações sistemáticas (que na sua totalidade representa um conjunto de elementos ideológicos, tecnológicos e institucionais) passarem por um “filtro ritual” operativo de compatibilidades. Não obstante, eles reverteram a trama e a “arquitetura de dependência” em benefício da autonomia do grupo local.

Mas diante de toda essa competência demonstrada e traduzida no poder de resistir ao processo incessante da impertinente fricção, estandardizada através da manutenção de muitos de seus elementos culturais e de representações significantes de sua ideologia, os waiwai são vulneráveis ao *outside*. É impossível saber, *a priori*, o que será ou acontecerá ao âmago de sua tenaz resistência em parte mantida até hoje, quando suas novas gerações assumirem o governo da aldeia. Os waiwai de Jatapuzinho são atualmente conduzidos por uma geração que emergiu dos tempos de maior pressão ideológica e cultural imposta ao grupo. Descende diretamente de uma geração que a antecedeu e travou a maior luta histórica do grupo contra os princípios culturais, sociais e religiosos do mundo ocidental, representado pela Missão protestante de Canashen. Foi naquela geração que muitas das táticas e defesas em manutenção da sociedade waiwai foram suscitadas. Entre elas cita-se, por exemplo, a do recrudescimento e das forças rebeladas de *yaskomo* como *Mapolio*, *Míywa* e *Ewka*, principalmente este último, que não conseguindo vencer à irresistível tentação das coisas da modernidade (numa comparação a narrativas míticas como que se remontasse a uma nova aparição do *okoimo-yenna*, trazendo-lhes os mais interessantes e irrecusáveis adornos, que tornariam os waiwai os humanos mais admiráveis entre os demais povos e epitomizados pelo conceito da beleza), lançou um desafio que consiste em fazer do “estrangeiro” uma espécie de fonte de poder e sabedoria, uma vez convertido aos propósitos do grupo, desde que este se mantenha suficientemente lúcido para exercer o ritual constante da inclusão e exclusão condicionante.

Para os waiwai, o mundo dos brancos e sua modernidade são fascinantes e atraentes, mas a grande maioria deles também sabe que ele é carregado de perigos. Eles sabem, por exemplo, que o perigo nele embutido não é somente aquele representado pelo que resulta de suas relações imediatas. Entendem que ideologicamente existem “armadilhas” invisíveis, que somente são acionadas à medida em que as pessoas esquecem de seus verdadeiros valores

culturais, então, elas já aprisionaram o waiwai e talvez seja tarde demais para delas se livrar. Exemplificam ao falar de pessoas que se envolveram de certa maneira no mundo dos brancos e que hoje não pertencem a nenhum dos dois mundos. São órfãs. Não é que elas não mais caibam na aldeia, é a aldeia que não cabe mais nelas; do mesmo modo, o mundo dos brancos. É preciso estar atento a esta “porta”. É mais ou menos como o *ekati* de uma criança até a idade de três anos, não é permitido aos pais qualquer relaxamento de sua guarda, o *ekati* não está firmemente preso ao corpo dela e, por isso, pode se perder ou ser capturado por um *kakenau-kworokjam* malévolo, levando-a invariavelmente à morte. Assim acontece com a pessoa waiwai que negligencia sua condição de membro social da tribo. Um recurso ritual necessário utilizado para “refrescar” a memória do próprio waiwai, e mantê-lo vigilante, é o processo contínuo de waiwaização da pessoa. É o ritual que objetifica, recria e estandardiza a perseguição ao *ethos* que lhes é próprio. Não obstante, os waiwai têm demonstrado quanto grande tem sido sua luta de resistência e, ao mesmo tempo, de percepção do mundo exterior, no sentido de dele se utilizar e também se defender. Por conseguinte, podem exibir uma relação de aproximação com a modernidade do mundo dos brancos, sem que necessariamente se tenham deixado dominar por sua lógica, demonstrando por exemplo, que se não participam efetivamente do processo econômico e de um tipo de desenvolvimento que tem como sinônimo a riqueza a qualquer custo, a exemplo do desastre ambiental representado pela hidrelétrica vizinha ao seu território, a relação eco-social que possuem é exemplar, o que basta para o etnodesenvolvimento. O valor da tecnologia e de conhecimentos ocidentais reside na negação do contraste depreciativo entre eles e os ocidentais.

Concluo esta experiência etnográfica entre os waiwai de Jatapuzinho, na esperança de que ela possa ser útil aos propósitos pelos quais lutei durante a sua elaboração, entre eles, o de que possa servir como material de pesquisa e de informação para os seus fidedignos

proprietários, os índios, já que se trata da reprodução de alguns momentos de sua história. Do ponto de vista acadêmico, espero ter procedido de maneira satisfatória, considerando os esforços aos quais me debrucei e pelo tempo em que estive ausente de minhas obrigações profissionais. Assim, espero poder contribuir, num sentido genérico, para o estatuto epistemológico da disciplina, e permitir que mais pessoas possam, também, participar do universo da gente waiwai, através da leitura deste trabalho.

APÊNDICE

XAMANISMO, CRENÇAS E A INFLUÊNCIA DO SOBRENATURAL – resistência, conversão e o caminho às coisas da modernidade

A elaboração deste apêndice surgiu da leitura que procedi ao livro de Dowdy e de minhas entrevistas produzidas em Jatapuzinho. Ele permite o entendimento da trama que envolve os waiwai na inserção do mundo das coisas modernas. É considerado importante para o entendimento da história recente waiwai, através de seus líderes mais expressivos desta segunda metade de século. Procuo demonstrar o papel espiritual do xamã e a sua significativa participação política na vida social e cultural do grupo, até mesmo nos anos que se seguiram à conversão ao protestantismo.

Entre os waiwai antigos as práticas xamânicas, crenças¹, feitiçaria e procedimentos rituais mágicos ocupam lugar extremamente importante no âmago da morfologia social do grupo.² Nas poucas conversas que são possíveis de registrar hoje, entre um visitante e um ancião waiwai³ da aldeia do Jatapuzinho, nomes de importantes xamãs como *Machere*, *Pelwê*,

¹ Ao falar em “crenças”, quero expressar igual sentido elaborado em Durkheim ([1912] 1978: 206).

² Aspectos históricos, xamânicos, cosmológicos entre outros, são apresentados nesta etnografia considerando a etnia como um todo, não apenas o grupo local do rio Jatapuzinho, ele que de fato é o endereço em instância deste trabalho.

³ As dificuldades a que me refiro aqui são de duas naturezas: a primeira está associada ao não domínio da língua waiwai pelo pesquisador, obstruindo deste modo a possibilidade de uma aproximação, ainda que gradativa, porém indispensável à construção de um canal de conversação capaz de permitir que o velho informante se torne flexível e passe a revelar seus segredos de juventude, o que costumeiramente não é típico de um waiwai. Tarefa que demanda tempo e onde a conquista da confiança é imprescindível. Quando esse diálogo se dá, ele é ventilado, geralmente, numa linguagem metafórica, onde seres e atores das histórias são representados de maneira antropomorfizada e difusa. Os waiwai de idade avançada não costumam falar o português. As conversas se dão através de um intérprete. A Segunda dificuldade decorre de certo constrangimento e inibição por parte do informante que vê, neste tipo de diálogo, uma volta aos tempos da “pecaminosidade”, das “orgias”, da “maledicência”, da maldade gratuita e da fortuita feitiçaria. Para o waiwai moderno, esse é um “tempo de vergonhas”. Assim é perfeitamente compreensível sua recusa para dele falar. O trabalho dos missionários realizado desde a década de quarenta, no intuito de cristianizar e ensinar os waiwai a

Xiriminau, Mapolio, Míywa, Shapaulitu, Ewka, entre outros, são arrancados sem maiores dificuldades da memória dos mais velhos como *Tamoka, Macarwe, Poníwe, Mamicwa* e de ex-chefes a exemplo de *Asakno* e do próprio *kayaritomo Kurinaw*, chefe da aldeia até a última ocasião em que estive entre o grupo.⁴ Todos eles conheceram na sua juventude pessoalmente os temidos, poderosos e respeitados pajés. Contudo, fazer-lhes detalhar reminiscências de ações ou atos creditados aos grandes *yaskomo*⁵ e líderes de seu povo no passado nem sempre é fácil, geralmente a fluidez dessas conversas demanda uma preparação que deve aproximar ambos (pesquisador e nativo) até o momento perceptivelmente oportuno, revelador de certa intimidade, remediado pela camaradagem da troca de presentes e a insistência contínua do pesquisador. Mesmo assim, a tendência costumeira é a de frustrar o interlocutor. O menear de cabeça e o largo sorriso expresso na face sulcada dos *poocô* (velho, avô) constituem-se em uma resposta de negação sutil e delicada a perguntas que se lhes parecem não merecer respostas, tal é o grau de provocação que elas encerram, ou por serem entendidas como produto de um anacronismo perseguido pelo entrevistador.

A relutância em comentar ou narrar temas e histórias relacionados ao xamanismo provocou uma fratura a processo qualquer que seja estabelecido no sentido de resgate da tradicionalidade e da cosmologia waiwai. Entretanto, estes aspectos existem e são bem velados. Espacialidade e temporalidade aqui parecem ter se fundido numa espécie de buraco

ler e a escrever, foi muito persistente. Tal fato, veremos no decorrer deste trabalho, figura como sendo o resultado concreto da interpretação e da assimilação da doutrina cristã no interior do processo polissêmico de “reformulação” da cosmologia waiwai. Essas situações acima descritas, contextualizam obstáculos quase que intransponíveis para se acessar os velhos informantes waiwai.

⁴ A última estada minha na aldeia de Jatapuzinho visando colher dados e informações para esta etnografia, foi durante os primeiros meses de 1998. Atualmente *Kurinaw* não mais responde pela chefia do grupo, posição assumida por Antônio Aka.

⁵ O termo *yaskomo* deriva de duas palavras que são *yasi*, a qual significa poder mágico, ou poder sobrenatural, e *komo*, utilizada para designar grupo, reunião de algo. Existe uma relação muito forte e próxima entre as palavras *yaskomo* e *Kworokjam*, onde o significado de reunir espíritos e poderes está intrinsecamente associado (cf. Fock, 1963: 123).

negro que engoliu a vida cosmológica, a memória do sistema simbólico, os rituais e o xamanismo waiwai, é a impressão mais imediata que se apresenta ao *outsider*.

O período fortemente identificado pelas atitudes e comportamentos guiados pelos princípios cosmológicos aparenta atualmente aos waiwai “convertidos” como se fora um tempo satanizado, bisonho, trazido à tona vez ou outra, após muita insistência, como um tempo cuja existência é ressonante, apenas. É como se o povo não tivesse consciência da sua própria cosmologia, mas apenas daquilo que lhe foi introduzido nos planos material, cultural e espiritual a partir do surgimento do “período histórico”.⁶ Mesmo que alguns poucos anciãos da aldeia tentem discorrer sobre suas reminiscências, eles demonstram temer a um sistema vigilante responsável pelo monitoramento da aldeia, principalmente em aldeamentos que mantêm as características de Jatapuzinho, para servir de referência. Esse procedimento tem origem na religião e na moral protestantes⁷ que dominam a vida nas aldeias e inibem fortemente seus habitantes à volta ao tempo da “selvajaria”. Em aldeias maiores, tipo a grande aldeia do Mapuera, no Pará, esse controle é mais frouxo, e é muito comum ouvir de

⁶ Esta é uma distinção teórica que faço no sentido de assinalar o antes e o depois da chegada dos missionários à terra dos waiwai. Não trato a questão no sentido conceitual. O “período histórico” é uma oposição ao proto-histórico, aquele anterior à inserção dos waiwai ao mundo do contato com a sociedade ocidental e, em especial, do contato com a Missão. Com ela os waiwai deixaram de ser ágrafos e passaram a ser um povo letrado, que lê e escreve em seu idioma e até em outras línguas como a inglesa e a portuguesa. O reconhecimento desta saga e bravura não se pode negar. Entretanto, o que é realmente questionado é a destruição da memória cosmológica desse povo, o que lhe trás implicações várias, incluindo aí a própria identidade. Trata-se aqui de uma questão paradoxal. Ao tempo em que a evangelização missionária suprime e afoga uma série de elementos da cultura waiwai; por outro lado, ela, através de procedimentos ocidentalizados, garante a sobrevivência de uma série de contingentes aldeados, a medida em que minimiza ocorrências epidêmicas historicamente tidas como exterminadoras de grupos indígenas situados na região. São mudanças radicais implantadas como, por exemplo, a dissuasão e a anulação da tradicional habitação comum waiwai à *mimo* (Fock: 245), correspondente a *communal house*, substituída pela unidade habitacional nuclear familiar, medida que visa proteger o grupo de eventuais epidemias e outras enfermidades contagiosas. Intervenções como essas e a condenação das práticas de infanticídio contribuíram para o crescimento da população waiwai em escala significativa.

⁷ Refiro-me à maneira de se comportar do waiwai convertido ao protestantismo batista. Ele geralmente mantém hábitos como, por exemplo, evitar o corte de cabelos (entre as mulheres), proibição ao fumo, a bebidas; utilização de roupas pelas mulheres caracterizadas como saias longas e vestidos compridos. As rodas de conversas podem ser identificadas com certa facilidade de acordo com o conteúdo de suas falações. Para o waiwai “não-crente” elas se processam de modo mais alegre, e permeadas de risos e gracejos; para os

moradores de Jatapuzinho, que alguns contratos ali são produzidos sob a ação da feitiçaria ou por temor à execução dela, principalmente aqueles relacionados a casamento ou a comprometimento amoroso. Tanto o fato de mencionar ou expor acerca da feitiçaria, como recorrer a ela para efeito de solucionar qualquer problema, são ambos considerados como procedimentos proscritos, indignos do comportamento pessoal ou social de um waiwai moderno. Na percepção de Queiroz (1996: 215), a interrupção deste diálogo (digo daquele que trata da cosmologia, crenças, mitos e feitiçaria) proporcionou, em razão direta, a obliteração da figura do xamã, onde sua referência está agora intimamente relacionada às práticas malévolas da feitiçaria, e a outras atitudes consideradas obscuras e ocultas, portanto, reconhecidas como nefastas ao grupo. A geração de *kamuñimune* atual repudia e inibe, através de ameaças e de punições rigorosas, como a expulsão do meio social e do *settlement*, por exemplo, pessoas cujas suspeitas possam levar a liderança da comunidade a reconhecer nelas provas suficientes de envolvimento em práticas que se suponham caracterizar feitiçaria. Produziu-se a cessação dos mitos, o abandono da utilização de plantas medicinais, estas substituídas pela alopátia da terapia ocidental. Todavia percebo, ainda nos dias de hoje, que o *yaskomo* é para o waiwai antigo e para aqueles não “convertidos” o mais forte elo de ligação entre os mundos dos espíritos e o dos homens. É ele quem tem o poder de tradutibilidade entre estes mundos.

O papel social e terapêutico do pajé era proporcional a suas habilidades, expressadas na eficácia de suas ações rituais (Fock: 123). O *status* pessoal decorre deste conjunto de realizações, sem que necessariamente elas sejam despojadas de características maniqueístas subjacentes à sua elaboração. Assim, para o waiwai, independente de o pajé “soprar” para

“crentes”, elas parecem ser menos espontâneas, cercadas de cuidados que evitam o que pode ser considerado frívolo, e malicioso pela fé que professam.

curar o enfermo ou “levantar a pegada”⁸ de alguém, o seu prestígio reside na eficácia dos ditos propósitos. A fragmentação desta experiência e a ausência de legitimidade a explicações mais amplas acerca do simbolismo ritual waiwai tem inibido e desencorajado a elaboração de pesquisas mais aprofundadas e de maior fôlego em relação ao universo deste povo. Circunstância que, por exemplo, obrigou Caixeta de Queiroz (1996: 215) a desistir da intenção de compreender o homem, a natureza e a sobrenatureza na sociedade waiwai, e o fez optar por estudar a ruptura da relação entre esses mundos e o processo de ingerência dos missionários nas crenças e na ordem simbólica da cultura waiwai. O que houve foi a transformação de xamã⁹ em pastor. Entretanto, essa transformação não se procedeu de maneira e modo tão passivo assim como deixa aparentemente transparecer; também não sepultou por todo o complexo e vasto mundo cosmológico waiwai. Resistência e conflitos internos se processaram durante anos visando a manutenção da ortodoxia ritual e contra a abolição de uma série de elementos culturais impugnados ou banidos do sistema simbólico e da vida social waiwai pela doutrina protestante. A defesa e o direito de permanência dos rituais xamânicos, da dança e da cura durante e após a chegada dos missionários estadunidenses às aldeias waiwai em 1948-9 (Dowdy: 49, 51, 86), nas regiões dos rios Essequibo, na Guiana; posteriormente no Mapuera, em território do Brasil, foram extremamente tentados, velados e executados às escondidas dos novos “convertidos”. É um tempo histórico que muito bem pode ser caracterizado como o *tempo de resistência* de uma categoria específica da gente waiwai, a dos *yaskomo*.

Abdicar da missão e do *status* de xamã implica em problemas de duas ordens ou esferas distintas, porém ambas igualmente depreciativas ao xamã. A primeira, está associada à

⁸ A expressão “levantar a pegada” será tratada no tópico “antropofagia do espírito”, neste apêndice.

⁹ Não necessariamente a transformação do xamã, mas das principais lideranças de grupos locais simpáticas à fé dos missionários.

tradição e à cosmologia do grupo ao contextualizar que todo aquele que negligencia esta função não sobrevive fisicamente sequer para refletir sobre a vida de xamã que levara. É tragado pela mais estranha e horrível forma de morte, ainda que sua desistência do xamanismo tenha origem ocasional, acidental ou intencional. Uma demonstração de que o tato com as coisas da feitiçaria e da magia exige tratamento esmerado, zeloso e jamais deve ser negligenciado. A condição de xamã para o waiwai é perene, inalienável. Em oposição à primeira ordem (espiritual), a segunda expressa-se nos campos social, político e econômico, principalmente. A organização de festas e de rituais seria da competência do xamã, assim como também seriam os arregimentos coletivos que visam a atividades de caça, pesca e as tradicionais formas de plantio do tipo *slash-and-burn*, sua intervenção ritual era fundamental. A perda do poder de liderança do grupo local, do prestígio de outras aldeias periféricas, e até de toda uma região geográfica, se lhe afigurava como uma espécie de morte social anunciada.

O entendimento do mundo do xamã passa obrigatoriamente pela compreensão de elementos básicos da cosmologia waiwai. Aí, os trabalhos dos pesquisadores Fock (1963) e Yde (1965), resultado de pesquisas de campo levantadas entre os anos de 1954 e 1958 nas aldeias do grupo localizadas nas regiões dos rios Essequibo e Mapuera são imprescindíveis. Eles se reportam aos waiwai e a um tempo que antecede ou que é contemporâneo à chegada dos missionários entre o grupo.

As funções do xamã, do ponto de vista estritamente espiritual, caracterizam-se, em sentido amplo, pela possibilidade de gerenciamento da funcionalidade imprescindível à dinâmica ordinária que impulsiona as ações práticas do dia-a-dia da comunidade local. Dentre elas a tarefa de sonhar. O *yaskomo* é um sonhador por excelência. Sonhar muito é um atributo que qualifica o xamã. É ele quem tem o poder especial de interpretar os sonhos dos habitantes

do grupo local ao lhe revelarem o objeto de seus sonhos.¹⁰ O relato do sonho feito ao xamã retorna em resposta na forma de concessão ou de privação ao desejo de realização do sonhador. O sonho é a ponte, e um dos meios pelos quais o *yaskomo* atinge o espírito, a entidade. Ele deve proteger os indivíduos dos perigos iminentes que os circundam e que estão ausentes à sua capacidade de percepção (Fock, 1963: 30). Fica claro que o controle exercido pelo xamã sobre o inconsciente da coletividade grupal era abrangente.

O ato de sonhar implica na situação de evadir-se do próprio corpo, deixar o corpo, o que é próprio de todo aquele que sonha, contudo, só o *yaskomo* tem poderes e atributos para enviar seu *ekati* ao céu (*kapu*), visando a intercessão ou assistência de um dos espíritos celestes, *kakenau-kworokjam*, ao atender pessoas gravemente enfermas; a lua (*nuñi*), ao dar nome a um recém-nascido; ao subsolo das montanhas (*kamushpato*), morada sagrada do porco selvagem (*poniko*), para estimular *poniko-yin* a garantir caçada farta; às profundezas do rio (*tunayepu*), habitat de *okoimo-yenna*, povo anaconda, para obter discernimento ou ajuda (Fock, 1963: 128). Diferentemente do *ekati* atribuído à pessoa waiwai comum, o *ekati* do *yaskomo* tem o poder de atingir distintos ambientes ou níveis cósmicos. E o ritual para atingir cosmos diferentes é elaborado somente à noite, quando o xamã está acordado e dentro da *shutepana*.

Na cosmologia waiwai é reservado ao xamã relacionamento próximo e costumeiro a categorias de sobrenaturais, os *kakenau-kworokjam*. Nesta categoria inserem-se os espíritos dos animais favoritos de cada xamã. Deles o *yaskomo* obtém a força e o poder que detêm. Estes atributos eram empregados nos rituais de cura ou práticas mágicas. O caráter de benevolência ou malevolência presente nesta categoria de espíritos somente pode ser

¹⁰ Para um estudo comparativo a respeito do sonho em outra sociedade karib. ver também Guss (1989: 50, 229n. 18); Reichel-Dolmatoff (1975: 104) e Rivière (1984: 111n 9).

discernido e manipulado pelo xamã. Alguns espíritos são identificados como pacíficos e solícitos, entretanto, há os que são temidos e reconhecidamente tidos como perigosos e malévolos, capazes de atentar contra a vida das pessoas. Competia ao xamã invocá-los por meio de rituais e cânticos apropriados (Caixeta de Queiroz: 218; Dowdy, 1997: 44, 78, 181-85). Dentre os animais favoritos dos pajés estão a sucuri (*okoimo*); a onça-pintada (*kamara*), o jaguar um dos expoentes do simbolismo do noroeste amazônico,¹¹ e o porco selvagem (*foníko-yin*)¹². Este último ocupa lugar de destaque na compleição da cosmologia waiwai. O *foníko-yin* era geralmente contatado por todos os xamãs waiwai no decurso de seus contatos junto aos espíritos mediados através do sonho. Em especial, o encontro do xamã com *foníko-yin*, *hyasîrî* de quase todos ou da maioria dos *yaskomo*, se deve ao desejo de cumprimento da atribuição e da necessidade de prover de alimentos o *settlement*, através de orientações e de indicações que lhes são reveladas pelo espírito do animal. Assim, caçadores buscam mais confiantes e certos do local de ocorrência dos animais. O xamã em seu diálogo noturno com os *kakenau-kworokjam*, no interior da *shutepana*, observava a procedimentos e técnicas rituais que devem ser respeitados em quaisquer circunstâncias. Entre elas, a de jamais matar, transportar e esquartejar o animal, que lhe empresta o *hyasîrî*. Em se tratando do *poníko-yin*, jamais o xamã deverá matar, transportar ou comer de sua carne, salvo um magro pedaço

¹¹ Como o maior exemplar da família dos felídeos das Américas, a onça-pintada (*Panthera [Jaguaris]*) assume na cosmologia waiwai conotação e papel semelhante ao que ocorre em vários sistemas simbólicos presentes entre outros povos indígenas situados no continente americano, em especial àqueles que vivem na Amazônia, onde a ocorrência do animal é mais comum. Exemplo clássico pode ser visto em *The shaman and the jaguar: a study of narcotic drugs among the indians of Colombia*, de G. Reichel-Dolmatoff (1975). Proteção, poder e inviolabilidade do xamã quando submetido ao espírito do animal se afiguram entre os waiwai de forma similar ao que é descrito em Dolmatoff, em especial às páginas 33, 43-7, 50-6, 120, 122-5. Ver também *The Olmec vere-jaguar motif in the light of ethnographic reality*, de Peter T. Furst (1968), especialmente páginas 143-78; Guss (1989: 110-11).

¹² Segundo Fock (1963:26), o termo *yin* representa o mais alto grau de sobrenatural associado à categoria de pai, dono supremo. Trata-se de uma categoria intrínseca a algumas espécies animais e a alguns fenômenos naturais, aos quais seria possível admitir-lhes a existência de um pai, o que para o autor é algo que carece de maior completude à sua elucidação. Assim, entre animais e fenômenos destacados como possuidores do conceito de *yin*, estão o porco selvagem, os passáros, os peixes, a água, o sol.

retirado do lombo do *poníko*¹³, e após dias passados de seu abatimento, dependurado sobre o fogo da cozinha da habitação, até atingir a qualidade de defumado (Fock: 131-2; Queiroz: 220; Dowdy: 155)¹⁴. A caçada ao porco selvagem é sempre intermediada pela consulta do xamã. A quebra do pacto poderia resultar na perda do *ekatî* do *yaskomo* para o *poníko-yin*, que habita as grandes montanhas da região. A perda do *ekatî* significa invariavelmente doença e morte, por concomitância. Seu *ekatî*, aprisionado nas montanhas é transformado em *poníko*, e o grupo local a que pertencia o xamã fica privado da ocorrência dos porcos nos seus tradicionais territórios de caça (Queiroz: 220-21).

A cura e a caça são atividades efetivamente envolventes na sociedade waiwai e não se processavam sem a cumplicidade ou a ação direta do *yaskomo*. Atitudes de recorrência constantes aos espíritos exigem a acuidade e a vigília do xamã [lembrando que para a cosmologia waiwai, *kakenau-kworokjam* está associado a espíritos de seres ancestrais, animais e a elementos físicos, como expõe Caixeta de Queiroz (1996: 216) ao citar Fock (1963: 14)]. O xamã possui poderes para contatar o sol, a lua e para interceder no sentido providencial visando a regularidade, a cessação ou a iniciação de um fenômeno qualquer da natureza. “(. . .) O velho *Míywa* costumava oferecer dádivas ao Sol algumas vezes, quando queria que o Sol se escondesse atrás de alguma nuvem para que a chuva caísse e regasse sua roça . . .” (Dowdy, 1997: 105).

Shutepana: ida e volta às regiões celestiais e o ritual de cura

Shutepana, o espaço da cura onde o *yaskomo* comunga com os espíritos da mais alta esfera celestial. Simboliza o local ritual por excelência do *yaskomo*. Construída de um tipo

¹³ O *poníko* é geralmente identificado como “porcão” (*Tayassu pecari*) o maior dos porcos selvagens presente na Amazônia.

¹⁴ Ainda considerando as evitações e os tabus presentes na dieta do *yaskomo*, incluem-se bananas, abacaxi e uma variedade de produtos que só poderiam ser consumidos assados, entre eles a carne de seus animais preferidos, não só a do *poníko* (Dowdy, 1997: 155).

especial de folhas de palmeira, era demarcada observando um círculo que mede três passos de lado a lado, limitado por buracos rasos nos quais são fincadas varas que se projetam até o alto, onde são reunidas e amarradas em forma de cone. Esta representava a estrutura sob a qual se processavam os rituais mais intensos do xamanismo waiwai. Somente poderiam entrar na *shutepana* o xamã quando iria invocar os *kakenau-kworokjam*, os seus *hyasîrî*, ou o *yaskomo* e seu paciente, ou ainda, acompanhado de seu aprendiz e auxiliar. A *shutepana* é completamente fechada, desprovida de portas ou janelas e o ritual que se processava no seu interior era de conhecimento apenas do pajé, dos espíritos ou do paciente, embora fosse possível ouvir do lado de fora a “conversa” registrada entre o *yaskomo* e os espíritos, principalmente enquanto ele permanecia possuído por estes e falava em nome dos quais. Uma *shutepana* deveria ser construída a cada sessão de contato (Fock:38, 41, 124, 138; Queiroz: 220n 142). No seu interior é que tudo de mais importante inerente à profissão do xamã acontecia, em meio a escuridão do ambiente e a fumaça de grandes charutos produzidos com folhas de *kamashu* (tabaco), utilizados invariavelmente nas sessões. “Aquele que está na *xurifaná* soprará fortemente” (Dowdy,1997: 39), o sopro mágico consiste na tentativa de transmitir alívio ao enfermo contra o mal que o aflige, geralmente relacionado a perda do *ekatî*. Nos rituais o xamã utilizava sua vestimenta tradicional que inclui diversas peças em pele de animais, correspondentes a seus *hyasîrî* e um cocar de plumas, suas “ferramentas” essenciais nas terapias incluíam uma diversidade de cânticos associados aos espíritos de animais, de aves, de peixes e de outros *kakenau-kworokjam*, tudo com a assistência de seu *hyasîrî* principal. Todo o material necessário ao *yaskomo* para que ele operasse seu ritual estava dentro do seu *cesto (pokara) mágico*, que costumeiramente permanecia dependurado sobre sua rede ao alcance de suas mãos na sua habitação e na de seus familiares. Dentro dele encontravam-se objetos mágicos (*kamesî*); pedrinhas de quartzo mágicas (*înkwa*); folhas de

tabaco (*kamashu*); tubo de aspirar, que podem variar de acordo com o *hyasîrî* do xamã. Entre as técnicas desenvolvidas para curar o enfermo contava-se com o emprego das pequeninas pedras mágicas as quais permaneciam por algum tempo na boca do xamã e depois eram colocadas sobre as regiões do corpo do enfermo tidas como acometidas pela doença. As referidas pedras representam os espíritos, elas devem pertencer a um único xamã, vez que são consideradas passíveis de ser corrompidas por outra pessoa. O xamã soprava sobre elas e o corpo do paciente era envolvido pela fumaça de tabacô que saía de seus pulmões. A fumaça do tabaco deveria ser soprada com intensidade no nariz do doente, é uma tentativa de por os espíritos dentro dele e expulsar os malévolos que estão dentro do corpo atormentando a pessoa. A fumaça soprada sobre a face de uma pessoa doente poderia denunciar de imediato ao *yaskomo* se ela vai ou não obter sucesso na assistência dos espíritos e de *Kworokjam*. A fumaça deve se “fixar”, de certo modo, sobre a face do paciente, caso contrário significa que *Kworokjam* não vai colaborar. Esta técnica é chamada de *engolir o sopro dos espíritos*. Para precisar melhor a natureza da doença o *yaskomo* canta o cântico do beija-flor, o mais gracioso entre os espíritos, e então, ele é levado às alturas, às regiões celestiais, à presença de *Kworokjam*, que intervém. A “viagem” também permitia que o xamã exercesse qual o local exato de instalação da enfermidade de seu paciente. Dentro da *shutepana*, o cigarro de quase 20 centímetros de comprimento que era produzido pelo *yaskomo*, envolvia o ambiente em uma fumaça densa, soprada sobre as *ñukawa*, dispostas alternadamente sobre o corpo do enfermo, e a sucessão intensa de cânticos entoados pelo xamã preparava o espírito que deveria ir, levado pelo espírito do beija-flor, às regiões celestiais. Porém, antes da ida e volta ao céu o *yaskomo* podia executar rituais frente àqueles presentes na aldeia, uma forma de impressionar e demonstrar publicamente suas habilidades antes de entrar na *shutepana* (cf. Fock: 123-9; Caixetta de Queiroz: 219-21; Dowdy: 41-3, 78-81, 151-2).

Um enfermo pode suplicar a interferência do xamã em busca da cura para seus males, como descreve Dowdy (1997:151) “...mas eu quero que você sopre o fôlego dos espíritos em minha dor de cabeça ...” Uma vez no interior da *shutepana*, somente ele, o paciente e os espíritos, que são chamados através dos cânticos específicos, permaneciam interagindo no ritual de cura.

Parawa: feitiçaria, oráculo e vingança entre os waiwai

Entre os waiwai antigos (e ainda vigora entre os “não-crentes”) o maior perigo que pode atingir uma pessoa é provocado pela feitiçaria. Trata-se de uma ação perfeitamente passível de ser perpetrada por qualquer indivíduo. Através da feitiçaria ocorre a poluição do corpo e da alma. A principal maneira de manipular o sobrenatural, o meio pelo qual é possível alcançar as pessoas sem o contato físico, passa pelo ritual conhecido como “*pu-pu*”, ou “sopro mágico”.¹⁵ Existem variedades e formas específicas de sopros (*tono*) (Fock: 104-9), dependendo das intenções e das finalidades de sua utilização, podendo ir do primário ao fatal (*parawa*). Há várias técnicas e procedimentos desenvolvidos nesse sentido. O sopro mágico pode ter finalidades ambíguas que se estendem da cura à morte. O *yaskomo* o provocava em seus rituais de cura dentro ou fora da *shutepana*, dependendo das circunstâncias e da gravidade da patologia apresentada pela pessoa. Ele também soprava sobre armas e anzóis de caçadores e pescadores quando estes saíam em expedições com esta finalidade, além de fazer uso dele em benefício da horticultura objetivando colheitas mais fartas.

¹⁵ Não pretendo desenvolver, aqui, teoricamente diferenças entre magia e feitiçaria, por considerar preferencialmente o aspecto da segunda ação como o mais discutido durante a redação deste trabalho. Creio

Antropofagia do espírito

A expressão usual entre os waiwai antigos proferida com o significado de antropofagia do espírito é *comer o espírito*. O comensalismo invisível¹⁶ era um procedimento freqüente entre os waiwai. A prática-ritual tem como princípio a posse de qualquer objeto da pessoa a quem o feiticeiro queira atingir. Na impossibilidade de adquirir um pertence de sua vítima, o rastro dela endurecido deixado na lama poderia funcionar perfeitamente. Este procedimento é conhecido como *levantar a pegada*. A pegada (rastros) era cuidadosamente recortada do solo como se fosse uma obra de arte e, em seguida, embrulhada em folhas e o feiticeiro bafeja seu hálito sobre o embrulho. O passo seguinte diz que a pessoa deveria traspasar o embrulho com um espinho de palmeira e, por fim, dependurar seu “artefato” em um galho de árvore. Isto é considerado suficiente para matar um indivíduo (cf. Dowdy, 1997: 18-19).¹⁷

O sopro mágico é potencialmente conhecido como a “arma” mais letal que o waiwai pode utilizar contra seu semelhante. Isto é devido a crença de que a perda do *ekati* significa a morte para qualquer ser humano, e o *ekati* pode ser atingido através do *pu-pu*. A prática mais comum utilizada entre os waiwai antigos compreendia o ato de soprar sobre o corpo da vítima enquanto ela dormia. Este tipo de sopro é considerado maléfico e impregnado de fluidos nocivos e até fatais. Ele não tem uma condução personalizada, por isto é potencialmente perigoso para qualquer um que esteja dentro do raio de sua ação. Se, eventualmente uma corrente de vento contrária dirigir o sopro contra o soprador, ele fatalmente será atingido

que diferenciações conceituais caberiam melhor a um trabalho de maior profundidade. O “sopro mágico” aqui mantém o mesmo sentido elaborado e discutido em Fock (1963).

¹⁶ Segundo meus informantes, suspeita-se que práticas como esta, tão arraigada entre a população mais antiga, não desaparecem por completo. Assim sendo, eles acreditam que tais procedimentos ainda são executados às escondidas, principalmente nas aldeias de grandes contingentes, onde o controle do individual foge da observação mais efetiva do *kamuñimune*.

também pelos efeitos nocivos que executa contra alguém. Deverá, portanto, contrair de igual maneira o mesmo mal dirigido à sua vítima.

Durante o tempo em que os waiwai viviam em suas *mîmo*, portanto, ambiente doméstico fechado, a prática envolvia um perigo adicional para o soprador, a possibilidade de ser surpreendido por alguém. Entretanto, objetos e utensílios, restos de alimentos, fio de cabelo, um pedaço de unha da pessoa eram elementos considerados como suficientes e capazes de produzir reação de feitiço em seus respectivos donos. Então, qualquer objeto pessoal poderia ser ocultado e nele seria realizado o sopro.

Para o waiwai, toda e qualquer perturbação de ordem física em seu corpo sinalizava que uma feitiçaria era provocada contra sua pessoa. Uma dor de barriga, uma dor de cabeça, febre, mal-estar, etc. Por consequência, toda morte (exceto crianças muito novas e pessoas muito velhas) presumidamente resultava de feitiço, perda ou enfraquecimento do *ekatî*. A única forma capaz de permitir reverter a ação do malfeitor condicionava-se ao descobrimento de sua identidade, caso contrário, a pessoa acometida pela ação malévola findaria morrendo. A feitiçaria produzida com finalidade de matar alguém acontecia, geralmente, como ato de vingança contra uma pessoa de quem os parentes do morto julgavam ser a responsável pelo acontecido. Também aplicar-se-ia contra um larápio contumaz (raro) ou contra alguém de quem se teria queixa grave.

A interpretação waiwai do crime, nesse sentido, o da vingança por feitiçaria, é profundamente distinta da acepção ocidental relacionada ao crime de morte, assassinato. Como eles não se lançam em confrontos pessoais que venham a culminar na morte entre oponentes, a feitiçaria é vista e entendida como uma punição severa e cruel, mas não com a

¹⁷ Segundo o meu informante, Lucas *Ruuku*, este modelo de feitiçaria se estendia também entre os mawayana do norte do Pará.

conotação de crime onde a vítima sofre uma agressão física e tem o corpo atingido por qualquer instrumento ou arma, em outras palavras, é um tipo de violência subjetiva, por isto não causa impacto social do tipo ver alguém ser flechado, morto a borduna, esfaqueado ou ter o corpo perfurado por uma arma de fogo. A vítima morre em seu recanto familiar ou acidentalmente em qualquer lugar, enquanto executa suas tarefas ordinárias. Deste modo, alguém reconhecidamente tido como responsável pela morte de outrem pode ser temido, repudiado ou evitado pelo grupo local, mas nunca acusado peremptoriamente como criminoso. Não existe a prova ou o testemunho irrefutável contra sua defesa ao negar sua autoria contra a morte de uma pessoa. Socialmente a feitiçaria entre os waiwai funcionava como um tribunal de livre arbítrio e, de certo modo, ditador da conduta individual. É um mecanismo que em muitas situações onde as regras das relações de parentesco, por exemplo, que declaram restrições e evitações tendiam a ser enfraquecidas, a institucionalização da feitiçaria inibia tais desvios e reforçava o cumprimento da regra. Segundos Lukas *Ruuku*, quanto menor o grupo local menos riscos e perigos decorrentes das práticas de feitiçaria. *“O eta, por ser composto de epeka [grupo classificatório de siblings] muito próximos, de algum modo inibia o trabalho de feiticeiros. O ambiente mais propício é aquele cujo número de habitantes supera os contingentes tradicionais. Aí começa a haver muita confusão e logo uma pessoa ou uma família pode querer se vingar de alguém que ela julga como inoportuno, egoísta ou inconveniente no grupo. Tudo pode começar com um feitiço leve, o tono, ou uma repreensão, depois o processo de vingança é crescente em termos de gravidade e pode culminar com o ritual pu-pu ou o parawa. Pode acontecer também por causa de mulheres. Quando alguém quer uma menina e ela não quer, então o rapaz pode dizer -eu vou fazer feitiço para você- se a menina diz ao pai ou ao irmão, eles vão fazer um feitiço para o rapaz. Em um grupo pequeno, todos se conhecem e sabem quem é quem na feitiçaria, por isto há um certo*

equilíbrio. Se alguém nunca demonstrou ser capaz de atacar o outro por este meio, dificilmente alguém vai fazer feitiço para ele; um outro, que todo mundo sabe que pode fazer feitiçaria forte, ninguém quer procurar encrenca com ele. Os conflitos menores eram resolvidos na forma tradicional do oho, mesmo quando uma família [epeka] queria ir para outro lugar fazer outra maloca”, conclui.

De acordo com as entrevistas e a bibliografia especificamente recorrida (Fock, Meggers, Howard, Dowdy, CEDI, FUNAI, Mentore, Caixeta de Queiroz) durante a realização deste trabalho, fica claro que o *parawa* é uma instituição estabelecida e reconhecida socialmente entre os waiwai. Embora esta arguição não tenha aparecido formulada desta maneira nos autores que dela falam. A meu ver, existe um conjunto de fatores que conduzem com segurança formulá-la teoricamente desta maneira. A conclusão tem seu embasamento principal na aceitação e na utilização assumidas individual, familiar e pelo grupo quando da recorrência do ritual como mecanismo de julgamento e de punição máxima contra alguém. Vê-se que uma pessoa submetida ao ritual é socialmente julgada e condenada de forma tácita pelo grupo local. Para cumprir o ritual contra alguém, o corpo da vítima que se julga enfeitado era incinerado¹⁸ no meio de uma fogueira e um dos ossos carbonizados retirado dentre os espólios

¹⁸ O costume de cremar seus mortos é tradicional entre os waiwai (cf. Fock, 1963: 7-8, 163-5). Como salientado no texto, a morte não é um acontecimento natural, isto é, ela decorre de um ato de feitiçaria ou da intervenção de um *kakenau-kworokjam* que interfere no curso regular do *ekati* da pessoa, portanto, o *parawa* assume, de certo modo, um ciclo vicioso. Talvez por isto a magia e a feitiçaria são tão presentes na vida social waiwai e mesmo sendo fortemente combatida pelos missionários, não foi possível debelar completamente sua fluência no grupo. Somente a morte de alguém pertencente as duas faixas etárias (*rikomo* e *pooco*) é seguramente interpretada como objeto da ação de um *kakenau-kworokjam* ou um *kakenau-ekatinho* e não da execução de ritual *parawa*. Com a intervenção dos missionários, o ritual da vingança passou a ser proibido e os corpos passaram a ser sepultados. Entretanto, até os dias atuais alguns sepultamentos são realizados dentro da habitação da família, principalmente quando se trata de criança. No caso de adulto é possível que a família mude de residência após o enterro. Existe uma versão entre meus informantes que tem duas explicações para este comportamento. A primeira é que a família quer que o morto permaneça entre ela; a outra, aponta para resquícios de um tempo em que evitava-se enterrar o defunto em local deserto, principalmente na floresta, temendo que o feiticeiro causador da morte da pessoa cavasse e removesse o corpo do defunto impedindo que depois de algum tempo a família o fizesse objetivando produzir o *parawa* para executar o possível responsável pela morte de seu parente. Por outro lado, o *ekatinho* do parente estaria protegido da ação de *kakenau-kworokjam*.

era enrolado em folhas de uma árvore cujo látex é vermelho da cor do sangue. Em seguida ele seria quebrado e seus fragmentos depositados dentro de um tubo de bambu onde seriam socados à maneira de como se produz um cartucho, socado até virar pó. O próximo passo compreendia enterrar o conteúdo junto ao tronco de uma grande árvore chamada *kecekere* (*Inga gracilifolia*). Os organizadores do ritual agitavam folhas e as lançavam para o alto clamando por vingança. O *parawa* revelaria, dentro de poucos dias, a suposta pessoa que enfeitiçou e matou aquela por quem os parentes realizaram o ritual. A identificação da pessoa é sabida era relacionada à primeira morte que ocorresse na aldeia após a execução do ritual, isto representava prova suficiente. Segundo Antônio Aka, meu informante, a *kecekere* também é um oráculo. O osso na forma de pó poderia ser lançado sobre o tronco da árvore ao qual é ateadado fogo e as pessoas que executam o *parawa* exclamam palavras e frases apropriadas até que do meio das chamas ecoasse uma voz. Esta voz assumiria a natureza sexual da pessoa incógnita de ter praticado o mal que provocou a realização do ritual. Quando não é obtida qualquer resposta, significa que a pessoa a quem se procurava já morreu. A morte causada pelo *parawa* pode ser assintomática ou não. Geralmente o indivíduo, objeto da ação ritual, passa a desenvolver um comportamento comparado ao de uma pessoa louca ou debilitada mentalmente, é o resultado da ação de feitiçaria. A morte poderá vir por doença, acidente, ou desgosto na forma de suicídio. Todavia, aqueles que imaginam objetos da ação ritual do *parawa* adoecem amedrontados pelo terror que as conseqüências devastadoras da feitiçaria irresistível lhes provocariam, portanto, a execução da terrível cerimônia da vingança não deixa dúvidas a suas vítimas quanto à infalibilidade do ritual e a certeza do seu efeito. Parece que ninguém escapa a uma feitiçaria do *parawa*, muito menos deixa de ser identificado pelo oráculo (cf. Dowdy, 1997: 65-3; Howard, 1993: 264n 23).

O conceito de feitiçaria é apreendido pelos waiwai como que uma filosofia natural, não tão-somente, mas uma filosofia moral cuja compreensão e praticidade aponta para uma psicologia latente em toda a sua sociedade. Por isto, potencialmente todo waiwai é um feiticeiro e a feitiçaria somente é manifestada quando existe um ressentimento que a provoque. Ninguém é culpado gratuita ou fortuitamente por ostentar tal capacidade (a de enfeitiçar outrem), denúncias e acusações pesam sobre aquele que enfeitiça o outro, isto é, a natureza do ato praticado maldosamente contra uma pessoa é que qualifica a condição social decadente ou não apropriada deste ou daquele indivíduo. Deste modo, os waiwai acreditam que os atos de feitiçaria decorrem e, ao mesmo tempo, são inibidos pela estrutura social, somente entre pessoas cujas relações sociais estão sujeitas à malquerência. Isto explica o porquê de crianças e de pessoas muito velhas passarem ao largo de sua ação. Trata-se de uma filosofia e moral muito próximas daquela explicitada por Evans-Pritchard (1978: 160-1) entre os azande.

A exposição deste texto deixa clara a tradição xamânica intensa vivida pela sociedade waiwai, bem como denuncia instituições e mecanismos reguladores da vida social e espiritual que dela emergem. Neste sentido, o da essência exata do xamanismo, valho-me do que preconiza Langdon (1996: 29) para melhor enfatizar este texto: “ O xamanismo é uma importante instituição nas sociedades nativas da América do Sul. Ele expressa as preocupações gerais destas sociedades. Seu objetivo é descobrir e lidar com as energias que existem por trás dos eventos cotidianos (...) O xamã interage com estas energias através da experiência extática, através dos sonhos, ou dos transe induzidos por substâncias ou outras técnicas, servindo como mediador entre os domínios humano e extra-humano”. Não obstante, a intervenção evangelizadora verificada em meio ao universo xamânico waiwai modificou profundamente esta prática ao longo dos cinquenta anos de pregação constante entre o grupo. Contudo, de modo semelhante à resistência imposta por uma pequena parcela da sociedade à

doutrina protestante, fica visível igual comportamento manifesto em relação à inclusão e à utilização das práticas e dos produtos da sociedade ocidental, em outras palavras, a inclusão do moderno, das coisas do mundo dos brancos passa por um processo de avaliação que pode aquiescer ou negar a sua inclusão no corpo social do grupo. A figura do grande líder *Ewka* funcionou, durante muito tempo, como uma espécie de alavanca impulsionadora desse processo, mas isto também não significa que a aprovação do conjunto de suas atuações tenha sido unânime. Após a cessação de sua influência parece ter havido um processo de frenagem nessa corrida. Não quero dizer que ela tenha estancado, mas se processa de modo mais lento e, talvez sem a acuidade maior desenvolvida por ele como porta-voz do grupo, o que não diminuiu o respeito e a admiração em relação à capacidade acentuada de discernir das lideranças atuais e da comunidade no geral.

“Embora os adultos conheçam as tarefas a serem desempenhadas pelo seu próprio sexo, nem todos, porém têm os mesmos dons (...) A única ocupação verdadeiramente especializada é o xamanismo. O rapaz que demonstra aptidões especiais ou é ‘chamado’ em sonho passa a receber instrução de um profissional mais velho” (Meggers, 1987: 114). Esta passagem vem demonstrar e ratificar a importância dessa categoria social entre os waiwai antigos.

Os xamãs waiwai que ostentavam *status* e prestígio não gozavam de sossego. Eles viviam em peregrinações intermináveis que os levavam a aldeias seguidas, cruzando grandes distâncias como as que incorporam locais situados nas bacias hidrográficas do Essequibo e do Mapuera. Mais à frente, farei três ilustrações relacionadas a esses comentados homens entre os waiwai, começando por *Mapolio*, um xamã de grande reputação que morou em Grandes Cachoeiras no rio Mapuera; muito íntimo do mundo dos espíritos, e tido como benfeitor dos waiwai, eterno viajante, dada a sua fama de poderoso curador. O anúncio da presença do

yaskomo em qualquer aldeia obrigava as famílias a internarem suas crianças nas roças ou a escondê-las na floresta. As que estavam dentro da habitação eram expulsas para longe, fora do alcance e da possibilidade de ver o poderoso xamã. Segundo os códigos da magia, qualquer criança que visualizasse o xamã poderia adoecer e morrer. Durante a permanência do *yaskomo* o ar da casa que o abrigava tornava-se contaminado por efeitos tóxicos, prejudiciais àqueles de pouca idade (Dowdy, 1997: 35-6). O pagamento feito a qualquer xamã não era tão-somente realizado para compensar os serviços prestados ao enfermo, mas à utilização de sua influência no local para afastar futuras doenças (Dowdy: 41).¹⁹

Durante as entrevistas realizadas em Jatapuzinho, bem como no decorrer das leituras levantadas, em momento algum surge qualquer elemento que possa atribuir a condição ou competência de utilização da *shutepana* por mulheres. É sabido, entretanto, que entre aqueles que mantêm intimidades com os espíritos figuram personagens femininos. A relação de gênero na sociedade waiwai é demarcada com clareza na maioria das atividades e dos acontecimentos que permeiam a vida social. Mulheres de idade avançada são reconhecidas pelo grupo como capazes de manipular a força dos espíritos para atingir determinadas intenções, ou são indicadas nas funções de ajudante dos xamãs principais. O exercício do xamanismo, assim como o de chefia são de exclusividade masculina entre os waiwai, *status* só alcançado e próprio do sexo masculino.

¹⁹ O estigma da doença e das epidemias marcam toda a etnohistória waiwai. Um waiwai depositava suas esperanças na atuação incontestada do *yaskomo*, através dele os espíritos poderiam influir e salvá-lo de suas aflições. À esta compreensão, cabe bem ilustrar com o que diz Langdon (1996: 2-3) ao comentar aspectos da antropologia médica, discorrida em *Magic, Medicine and Religion*, de Rivers: “A medicina mágica seria um sistema de crenças que atribui as causas das doenças à manipulação mágica por parte de seres humanos (feiticeiros, bruxos, etc.) e as técnicas de tratamento também se caracterizam como manipulações mágicas (feitiçaria e contra-feitiçaria) humanas. A medicina religiosa teria como causas das doenças as forças sobrenaturais, e o tratamento seria feito através de apelos ou propiciações às entidades sobrenaturais para que intervissem”.

Como está evidenciado, o centro da vida social e de liderança entre os waiwai não pode estar dissociado ou alhures a categorias que nomeiam espíritos, os quais são controlados, manipulados, invocados através de técnicas e de práticas xamânicas. Por vez, eles habitam cosmos diferenciados onde gravitam esferas específicas, conforme denuncia a cosmologia, assunto já tratado aqui. Em atenção à dinâmica do fenômeno, o pajé representa ser aquele que possui poderes para interferir na condição física e espiritual da pessoa waiwai. Para a escatologia waiwai, o xamã tem o poder que lhe permite enviar sua alma para visitar seus espíritos especiais (*hyasîrî*) após a morte, e seu *ekatîho* deve residir ao seu lado (dos *hyasîrî*). Ele seria o único waiwai cujo futuro escatológico já está determinado *a priori*.

O relacionamento estabelecido entre *yaskomo* e espíritos especiais ou de seus animais preferidos, permite afirmar que opte por um deles que se faça de seu agrado viver eternamente ao lado deste favorito. Para Fock (1963: 129) foi informado que o espírito especial de um xamã falecido permitira que o seu *ekatîho* tivesse como destino o céu (*kapu*); um segundo xamã preferiu como destino para o seu *ekatîho* o fundo das montanhas (*kekenkon*) junto a *poînko-yin*; um último tomara por preferência as profundezas das águas dos rios (*tunaypu*), onde vive o *okoimo-yenna*. Então é comum, ao *yaskomo*, uma forma de sobrevivência após a morte em um outro nível de existência, em outros cosmos.

Xamanismo, resistência e um herói cultural em carne e osso

A bibliografia corrente e as informações colhidas no campo junto aos meus informantes indicam que, o centro da vida social e política waiwai não funciona dissociado das categorias mágicas que nominam espíritos povoadores de vários cosmos, os quais são controlados e manipulados através de técnicas e de práticas xamânicas. Alguns xamãs se tornaram personagens históricos com *status* de herói para os waiwai, portanto, impossível

apresentar ou descrever qualquer período ou trecho da etnohistória wawai sem mencionar um dos três ou os três mais importantes *yaskomo*, os quais se confundem com a própria existência desse povo, desde que passou a ser mencionado pela literatura que dá conta de sua existência, na segunda metade deste século, em particular.

Um dos memoráveis xamãs entre os wawai foi *Mapolio*, com referência ao que já fora citado aqui, o velho xamã é descrito pela literatura e pelos mais velhos da aldeia de Jatapuzinho, como sendo um homem de idade avançada que possuía a agilidade e a destreza de um jovem. Foi o grande e poderoso *yaskomo* dos wawai da região do Mapuera. Uma simples risada de *Mapolio* era respondida em uníssono. Não importando o porquê do riso do grande xamã, ele o deve tê-lo feito por uma razão e isto bastava para que todos manifestem seu assentimento (Dowdy, 1997: 37). Ao chegar em qualquer aldeia onde era solicitado, ou simplesmente por estar de passagem, *Mapolio* era saudado como “aquele que exala o bem está chegando”. Sua chegada costumava ser esperada pelo povo com mais ansiedade do que a de um chefe de uma aldeia distante convidado para festa. Ao se aproximar de qualquer aldeia, logo era proclamado em viva voz “ele vem vindo! O grande *Mapolio*”. Suspeitava-se que ele não fosse realmente um wawai, vez que ninguém recorda de tê-lo visto durante a sua adolescência e juventude naquelas regiões selváticas (Dowdy: 37-7). A mudança do *yaskomo* para a região do Essequibo deu-se em decorrência de inúmeros pedidos e solicitações reclamados através daqueles que migraram do Mapuera após a “conversão” do *kayaritomo Ewka* ao protestantismo batista, outrora iniciado nas coisas e nos conhecimentos de *Kworokjam* pelo agora vovô *Mapolio*. É um tempo que compreende da adolescência à juventude de *Ewka*. Por fim, *Mapolio* se estabeleceu em Canashen, centro da vida social dos wawai no Essequibo. Sua transferência coincide com o cessar gradativo de sua prática xamânica, talvez em razão da sua idade muito avançada. Suas obrigações, nunca

negligenciadas, o cansaram demasiadamente, presume o velho *Macarwe*, em Jatapuzinho. A procura por seus serviços passaram a ser mínimas. A explicação para esse comportamento agora demonstrado pelos waiwai, é que viviam todos no centro da evangelização dos missionários do Essequibo. E todos se sentiam intimidados pelas pregações.

No ano de 1958, lembra o velho *Macarwe*, houvera grande atribulação entre os waiwai. As fortes e torrenciais chuvas daquele ano trouxeram a sua contribuição para a lavoura umedecendo a terra e ajudando as roças waiwai a produzirem, mas também com elas veio a chamada “gripe asiática” tão temida pela própria sociedade ocidental. A exemplo de outras epidemias, houve muitas vítimas entre os índios, mais de duzentas pessoas acometidas. Oito delas morreram, entre elas o velho e respeitado *yaskomo Mapolio*, aquele que em seu tempo fora o xamã mais íntimo dos espíritos e, em especial, de *Kworokjam*. Um detalhe, é o de que jamais alguém tivera certeza de que ele deixara de ser um xamã por conta da nova ordem espiritual a que a maioria dos waiwai se submetera, talvez por isso morrera sossegado em seu leito, sem agonizar como os que abdicaram de seus cestos mágicos, frequentemente relatados pelos waiwai. *Mapolio* foi enterrado pelo seu mais ilustre discípulo, *Ewka*.

Explorando um pouco mais a tradição xamânica entre os waiwai, aparece o nome de *Miywa*, cuja existência se confunde com a própria noção do xamanismo na etnohistória waiwai. Para os antigos *Miywa* foi o mais poderoso e “perigoso” xamã. Na sua literatura de cunho evangélico-missionário, Dowdy não poupa adjetivos que qualificam e tornam o nome do *yaskomo* como o da própria personificação do diabo em uma pessoa waiwai. Na linguagem do autor, “Ninguém podia dizer muitas coisas boas sobre (...) o pajé, o malicioso diabo velho que morava do outro lado das montanhas, além das nascentes dos rios” (1997: 43). Trata-se do temido *Miywa*. O xamã que possuía fama de lascivo e que perambulava à noite à caça de mulheres. Acusado de proferir calúnias sobre inocentes e de castigar aqueles de quem não

gostava, retirando-lhes o alimento (na forma de feitiçaria), complementa Dowdy.²⁰ Sobre *Miywa* pesa a acusação de que o velho pajé enviara o *hyasiri* de seu animal preferido, a onça-pintada, “o manhoso gato da selva” que, por ele atizada, atacava e matava os que dele se faziam inimigos. Ele foi o chefe absoluto de todos os waiwai que viviam do outro lado das altas montanhas,²¹ temido e respeitado no seu grupo local e para além dele, incluindo os povos de outras etnias vizinhas. *Miywa* viveu na aldeia de Remanso Profundo do Essequibo ou *Mauika*. A terra governada por *Miywa* (:58) compreendia outras aldeias waiwai importantes no Essequibo, entre elas Forno Velho ou *Erípoumo*. Na narrativa de Dowdy (: 68), todas elas estariam sob o domínio (...) “do mais perverso feiticeiro da terra (*sic*) e todos sabiam disso”.²² Perseguindo a narrativa do autor, percebe-se que para *Ewka*, aquele que superaria a ambos os pajés (*Mapolio* e *Miywa*) e seria o mais importante da etnohistória waiwai [como *yaskomo* pela intimidade que gozava ante *Kworokjam* e todos os espíritos conhecidos; como líder político e chefe de todos os waiwai das vastas regiões do Essequibo e do Mapuera; como sábio e pensador, letrado e missionário; pacificador e líder de frentes de atração junto a todos os vizinhos étnicos dos waiwai, até mesmo daqueles pouco conhecidos e tidos como “selvagens” inacessíveis], o terrível feiticeiro não reflete a tão assombrosa encarnação do mal, do demônio, como parecia aos demais waiwai segundo a visão de Dowdy. Para *Ewka*, ele era sobretudo símbolo de poder. Um nome consagrado e plantado no panteão do universo das lideranças e do sobrenatural waiwai. Para meus informantes em Jatapuzinho, *Miywa* era

²⁰ Considere-se aqui a natureza da literatura lida. Como já frisei, o trabalho do autor em questão é essencialmente voltado a explicitar os feitos dos missionários e a conversão dos waiwai (em especial a de *Ewka*) ao protestantismo, uma das razões por que os termos “feitiçaria”, “pajelança”, “diabo”, “feiticeiro” são utilizados para denotar o aspecto negativo social e espiritualmente do *yaskomo*.

²¹ Região do alto rio Essequibo, proximidades de onde foi fundada Canashen.

²² Percebe-se o quanto Dowdy adjetiva negativamente o xamã, entretanto, isto não quer dizer que pessoalmente eu seja cúmplice desse argumento; por outro lado, não há como fazer citações textuais omitindo tais tratamentos. Mais uma vez, lembro que a obra aqui tratada é uma literatura pró-missionária, não técnica ou antropológica.

mesmo indecifrável. Ele era como uma lenda, e muito do que lhe é atribuído pode ser folclórico, mas ninguém jamais teve intenções de comprovar essas possibilidades enquanto o velho *yaskomo* demonstrava-se em plena forma para executar suas atividades.

O trabalho de Dowdy deixa transparente a razão pela qual o xamã era o maior endereço das personificações do mal. Como líder dos waiwai do Essequibo é enérgico, sério e exigente; como *yaskomo*, exigia de seu povo a prática de rituais que estavam associados à exorcização de entidades tidas aos olhos dos missionários como sinistras, perversas ou macabras, entretanto, na cosmologia waiwai são entidades e espíritos propiciadores do fortalecimento do poder do xamã, a exemplo dos *hyasîri* da onça-pintada (*kamara*) e o da sucuri (*okoimo*). A dança-ritual *yamo* fazia parte do contexto das exigências periodicamente anunciadas por *Mîywa*. Não é tida como uma dança social. É a dança do exorcismo à sucuri (cf. Fock, 1963: 170-2).²³ Ela tem origem em narrativas de velhos *yaskomo* que diziam tê-la visto em execução nas águas profundas dos rios. Por vez, a sucuri, animal preferido dos pajés (Dowdy, 1997: 185), ordenou que a tal dança fosse ensinada aos waiwai. A dança é um ritual que presta homenagens e rende tributos ao todo-poderoso *Kworokjam*. A dança em si, explica o velho e bom *Macarwe* de Jatapuzinho, é motivada por duas personagens centrais que, como dançarinos totalmente envolvidos em folhas de palmeira, encenam estar possuídos por maus espíritos. Os dançarinos, envoltos por um círculo formado pelos presentes debaixo da *mîmo*,

²³ Segundo Fock (1963: 170), ele mesmo nunca presenciou a dança *yamo*. Tudo o que escreveu sobre esse ritual decorre de narrativas obtidas em sua visita às aldeias. Pelo que pude depreender de meus informantes, o ritual foi fortemente combatido pela Missão e encarado como macabro. A despeito de algumas tentativas ensejadas por Fock e Yde visando colher melhores informações dos principais aspectos culturais waiwai combatidos mais severamente pela Missão, há uma passagem em Dowdy (1997: 168), que diz o seguinte: “Um dia dois homens brancos chegaram a *Canaxen*. Não eram missionários como Bam e Cron; eles disseram ter vindo para estudar os costumes dos *uai-uais*. Eles observavam como o povo fazia o *beiju* e como teciam as roupas para as danças, anotando tudo em seus cadernos. Depois pediram a Eucá para cantar um cântico que invocasse um animalzinho do céu. Ele se recusou. Eucá não queria desagradar a Deus voltando à feitiçaria, ou dar ocasião ao seu povo para pensar que ele tinha voltado”. Uma passagem clara de como agia a Missão no seu processo de desconstrução do universo cosmológico waiwai, ao mesmo tempo em que denuncia as presenças de Fock e de Yde entre os waiwai, presumi-se.

rodopiam em grande velocidade e fazem movimentos bruscos (: 69, 83). Outras danças e rituais do gênero representavam uma necessidade constante para a manutenção dos poderes e para demonstração de força pelo velho xamã frente àqueles que o admiravam e, principalmente, àqueles considerados adversários.

Após a chegada dos missionários americanos à região do Essequibo, e a construção de uma pista de pouso para pequenas aeronaves, nas cercanias da aldeia de *Miywa*, o velho xamã passou a receber presentes continuamente, numa tentativa estratégica dos missionários visando fazer com que ele abandonasse suas práticas e se convertesse ao cristianismo. De certo modo ele contribuiu para os serviços e para a escolha do terreno na floresta que alocaria a construção de Canashen, o futuro centro de encontro e difusão do cristianismo protestante e da saga evangelizadora que influenciou os waiwai.

Miywa foi envolvido pela fé protestante e pelo desejo de ler e conhecer o “papel” de Deus.²⁴ “(...) Ele estava entre aqueles que vinham cada manhã antes do trabalho no campo. De tanga e com um par de tênis velhos (...) *Muiúá* levava uma lousa debaixo do braço e tomava o seu lugar num banco improvisado, usando rabo-de-cavalo ...”(Dowdy, 1997: 118). Nos anos seguintes ele começou a demonstrar-se cansado. Passou sistematicamente a indicar o nome de *Ewka* àqueles que o procuravam para intervenções de cura. Esta seria uma demonstração de que seu sucessor reunia todas as qualidades de um verdadeiro *yaskomo*. Foi o único em toda a terra sob seu comando a receber tais indicações. *Status* para *Ewka* ter seu nome pronunciado pela boca daquele que sopra o poder dos espíritos. Aquele a quem jamais os waiwai ousaram dizer qualquer ofensa, temendo ser ouvido por um dos espíritos preferidos do grande pajé, e sofrer por isto punição, a perda da própria vida através do comensalismo invisível da alma.

²⁴ Como a Bíblia era conhecida é chamada entre os waiwai no início da evangelização dos missionários.

Ewka vivia próximo à aldeia de *Miywa*, em *Yakayaka*,²⁵ fundada por ele mesmo. Entretanto, tentado e induzido a cessar suas práticas de “pajelança”, maneira pela qual se referiam a elas os missionários, o velho e cansado xamã ainda oferecia resistências.

Para a tradição waiwai, um *yaskomo* nunca, jamais abandonará essa atividade, sob pena de ser punido com a vida e de forma trágica. “Eu não quero abandonar os meus espíritos –disse *Muiná* –com ênfase não quero e não vou fazê-lo” (Dowdy, 1977: 155). Em parte a recusa e a resistência de *Miywa* residia na tradicional concepção waiwai do significado que tem o abandono da função de xamã. Temia pelo que de mais dramático poderia acontecer a ele mesmo, ao renunciar a sua missão confiada por *Kworokjam*. Mas, na vida diária e prática do xamã havia um problema de ordem política e este muito preocupa a *Miywa*, a visível perda gradativa de seu governo e controle sobre os waiwai²⁶. O conflito mais iminente estava na medicina, nos rituais de cura. Para ele à cura era imprescindível a atuação dos espíritos; para os missionários de Canashen, a medicina representava apenas um instrumento. Ambas as medicinas se opunham e se rivalizam no interior de cosmovisões distintas. Para o velho xamã os sistemas são antagônicos e inconciliáveis, incompatíveis porque os argumentos e filosofias subjacentes às suas aplicações, os meios, possuem significados profundamente diferentes, significa para ele o desprezo e abandono a seus espíritos e a diminuição de seus poderes frente o povo. Ele tentou persuadir os waiwai a evitarem a medicina alopática invasora que utiliza pílulas e agulhas de injeção.

A presença dos missionários e seus medicamentos modernos, os antibióticos principalmente, constituíram-se um ponto chave e de desequilíbrio na vida de *Miywa*. Se beneficiava à saúde do enfermo, arruinava o poder e o prestígio do xamã. A redução gradativa

²⁵ Estima-se que por esta época, a população waiwai aos redores de Canashen era superior a 150 pessoas (Dowdy, 1977: 139).

do poder e de influência de *Miywa* entre os waiwai tornou-se proporcional à medida em que o povo passou a ser atendido pelos recursos medicinais oferecidos pela Missão e à conversão a que foram submetidos aos poucos. A condição de chefe absoluto dos waiwai que sempre gozara o *yaskomo* estava abalada. Senhor de todos os waiwai dos territórios que ficam além das altas montanhas, na região extensa do Essequibo, o xamã curador das enfermidades físicas e controlador dos espíritos aos quais o povo acorria; protetor ou fomentador na arte do comensalismo invisível do *ekati*, ele tendia a ser dia a dia mais ignorado pelas populações de Canashen e adjacentes. Não obstante, Remanso Profundo ainda permanecia sob o poder e governo do grande xamã, porque além da tradição e respeito estimulados na população, o temor e a obediência ao velho chefe é algo duradouro. Depois, mesmo decaído, *Miywa* sempre manteve o poder de enviar seu *hyasiri*, a temível, perigosa e indefensável onça-pintada contra seus adversários, acreditavam os waiwai. Pronunciar maldições ou desdenhar dele poderia custar caro ao waiwai insolente. Os espíritos flutuam no ar, pairam entre as árvores da floresta densa. Eles podem estar em qualquer ambiente e ouvem tudo, até o mínimo sussurro. Estão vigilantes e podem revelar ao *yaskomo* quem e quantos são aqueles que tramam contra seus interesses. Outro fator que faz de *Miywa* respeitado e ponderado em sua aldeia é o que aponta para as relações estreitas e fortes de parentesco. Mas a velha ordem sofreu mudanças a cada investida mais eficiente dos missionários e seus medicamentos eficazes e de ação rápida perante os males que castigavam os waiwai. As aldeias periféricas ao centro missionário e médico de Canashen são o alvo e o símbolo do avanço da descrença e da desobediência ao velho xamã, populações dantes seguidoras incondicionais da tradição waiwai. A situação de *Miywa* se agravava nesse sentido, tornado-o decadente. Seus poderes não eram suficientes

²⁶ Acredita-se que em toda a história do povo waiwai jamais houve um líder cujos poderes e influências se estendessem sobre outros grupos locais com tamanha intensidade.

para manter uma concorrência com a modernidade dos missionários brancos e seus remédios que curam sem a invocação dos espíritos conhecidos dos waiwai e por meio de outros rituais. Eles invocam a outros espíritos e os ensinam aos waiwai, em detrimento dos seus. O grande pajé, senhor dos waiwai do Essequibo estava acuado. “*Ele não sabia como lidar com essas coisas que eram levadas à aldeia pelos missionários, e que os waiwai começaram a gostar*”, diz *Macarwe*.

Por este mesmo tempo, atribulações e dificuldades abatem-se sobre os waiwai e, em particular, sobre o velho líder. Entre os atingidos estava a mulher do xamã e sua cunhada. O xamã “sopra” incansavelmente na tentativa de aliviar seus pacientes dos males que os consumiam ou os infortunavam. Seus esforços foram em vão. Sua terapia se revela ineficiente. Todos os *kakenau-kworokjam* não são suficientes para reverter a situação em favor do *yaskomo*, ao contrário, o pajé perdeu sua mulher e cunhada, ambas morreram. *Míywa* foi acusado de negligência por ter recusado ou não permitido a tempo a intervenção da terapia e dos medicamentos modernos trazidos pelos missionários. A guerra que travava contra o “inimigo” pareceu perdida para ele. As “armas” são desiguais. Seu poder de combate demonstrou-se impotente. O antibiótico e o discurso da conversão dos missionários pulverizaram corpo e mente dos waiwai e ridicularizaram os métodos de cura e a *shutepana* do *yaskomo*. Mas o grande, o temido, aquele que tem o poder de internalizar sua alma no animal reconhecidamente como sendo o de maior capacidade de produzir artimanhas e de grande poder de ataque e de destruição não se rende, resiste e realiza uma estratégia “esperta”, o tanto quanto é capaz de proceder seu animal preferido (diz sorrindo o velho informante *Macarwe*, pedindo para continuar em outra ocasião). O xamã invocou *Kworokjam* e todos os seus *hyasîrî* tentando uma última investida contra a corrosão que a pregação evangélica, que

conquista a cada raiar do sol mais pessoas, provocava ao seu poder político de chefe dos waiwai.

A última defesa de *Miywa* contra a medicina dos missionários gerou grande confusão e conflitos entre os waiwai. O xamã executou um ritual e lançou todo o seu poder espiritual e mágico contra os medicamentos levados à selva através dos missionários. A população temeu o feitiço que acreditava ter atingido os remédios. A medicina enfeitiçada tornar-se-ia mortífera ou perigosa para os que dela tentassem se utilizar. Somente aqueles que estavam em contato direto com os missionários em Canashen ignoravam a ameaça do xamã, os demais, principalmente aqueles ainda não convertidos ao cristianismo protestante, permaneceram em conflito.

A onça-pintada, o espírito preferido de *Miywa*, costumava ser confundida com ele mesmo, poderia estar dentro do medicamento e, em vez de o paciente engolir, ingerir a droga, ela é que realmente poderia comê-lo. E nisto, acreditam os waiwai, jamais alguém fora mais eficiente que *Miywa*. Temporariamente o avanço da terapia da modernidade é estancada, resume-se em ser utilizada por parcelas pequenas da comunidade descrentes ou duvidosas dos reais poderes que o xamã dizia possuir. Como retaguarda, e numa demonstração de que ainda era o senhor dos waiwai, o xamã proibiu a todos os moradores de sua aldeia, Remanso Profundo ou *Mauika*, de se dirigirem ou visitarem o posto central de evangelização e atendimento médico dos missionários, Canashen. Tudo isto suscitou grande confusão que resultou numa explosão de pequenos círculos de intrigas e de tramas contra ele. Os desejos dos waiwai eram os de fazer uso dos medicamentos ocidentais. As intrigas minaram a influência do xamã.

A morte da mulher de *Miywa* trouxe-lhe um problema secundário, porém de implicação significativa do ponto de vista de seu prestígio social. Um pajé sem uma mulher

que lhe levante a bebida²⁷ tem *status* comprometido e pode perder a condição de líder do *settlement*. As tentativas para arranjar outra mulher o mergulharam em problemas. Ao tentar tomar uma jovem da aldeia por mulher, recebeu a recusa de seus familiares, ao que o xamã reagiu prometendo comer o espírito do irmão dela (Dowdy, 1997: 176). Em seguida recebeu uma repreensão coletiva dos waiwai ao ir a Canashen, algo inusitado e jamais manifesto por qualquer um que conhecesse os poderes de *Miywa*, ainda que se tratasse de um grupo de inúmeras pessoas, pois os espíritos poderiam identificá-los e puni-los individualmente se assim julgasse proceder o xamã. Isto significou que o avanço dos missionários era eficiente na sua pregação e no processo de conversão.

Para os waiwai “crentes”, *Kworokjam* já não era mais o mesmo, não gozava de uma natureza maniqueísta, apenas a manifestação e personificação do mal, a figura do diabo. O discurso polissêmico apregoadado pelos missionários personalizou *Kworokjam* na figura do morcego, condenado e associado à imagem metafórica e antropomorfizada do demônio pela tradição cristã. O fundo do estômago, o centro das emoções para os waiwai, do velho *yaskomo* está profundamente ferido e abalado. Mas foi na doença grave de um neto que ele teve uma oportunidade de se levantar e de recuperar-se como xamã. Com a ajuda de *Ewka*, que abandonara a vida de xamã já havia algum tempo, ao entregar seu cesto mágico ao missionário, sem deixar de atender aos apelos suplicantes do velho mestre, *Miywa* invocou e articulou-se entre seus espíritos preferidos na tentativa desesperada de salvar seu neto muito enfermo.²⁸ A assistência de *Ewka* era necessária porque ele entoaria o cântico certo, preciso,

²⁷ “Levantar a bebida” para os waiwai quer dizer preparar o melhor que se tem e servir aos visitantes. Incluem-se as bebidas fermentadas produzidas a partir da fermentação de batatas, principalmente da mandioca.

²⁸ Todos os espíritos e cânticos reunidos em ritual de cura pelo velho xamã no interior da *shutepana* foram insuficientes para salvar a criança doente. A atuação de *Ewka* confirma o que é corrente e funciona como limitante ou impedimento à ação qualquer que seja de um pajé: o desconhecimento de alguns entre todos os cânticos existente no universo xamânico e cosmológico. Para o *yaskomo*, e também serve de argumento confortante aos parentes daqueles enfermos que não são efetivamente curados, o que provoca falhas ou

aquele que faria o espírito anunciado “sorrir”. *Míywa* seria aquele que sopraria com todas as suas forças e sua habilidade sobre o enfermo. O trabalho dos dois em conjunto e a assistência de *Kworokjam* resultaram em sucesso parcial. O *hyasirí* invocado foi o da cutia (Dowdy, 1997: 180-1):

Cutia da floresta, criatura amada,
venha com sua pele avermelhada
Deitar-se no íntimo desta criança;
Espírito da cutia, oculte seu mal.
E traga a cura, traga a saúde afinal.

O grande *Ewka* cantou também para os espíritos do esquilo, dos macacos quatás barrigudos e demais animais favoritos, exceção dos espíritos do *poniko-yin* e o do beija-flor, demonstrando de que *Ewka* não mais se encontrava disposto a voltar à sua antiga vida de *yaskomo*. Isto é reforçado pelo fato de não ter soprado ao lado de *Míywa*. Moralmente seria castigado pelos missionários, possivelmente teria que declarar a blasfêmia que cometera e desculpar-se em público. Pedir perdão a todo o grupo local, em vista da “desobediência” cometida contra preceitos e à doutrina cristã, agora submetido (: 181).

Mas nem toda a resistência e bravura do velho temido, respeitado e curador foram capazes de vencer os missionários. Ele, simbolicamente tido aos olhos de seu povo como *emacakan*²⁹ (Howard, 1993: 250) definitivamente não resiste. *Míywa* perde para sempre sua importância como *yaskomo* quando seu neto sofreu uma recaída dos males que o acometera já havia algum tempo. Todos os ritos e cânticos aos *kakenai-kworokjam* não surtiram a

ineficácia a um procedimento ritual de cura é a escolha não apropriada, equivocada ou a ignorância do pajé em entoar o cântico correto, aquele que alegra o animal cujo espírito é o único a livrar o enfermo daquele mal específico. Resumindo: o pajé é sempre eficiente e capaz, porém é a invocação do cântico apropriado que realiza a eficácia da operação de cura.

²⁹ Melhor entendimento do termo *emacakan* pode ser observado em Howard (1996: 250). Por analogia, é possível aplicar aqui o que é representado no sistema simbólico das árvores Ndembo, na acepção que faz Peirano (1995: 73-4) ao associar a árvore *chikoli* às características de resistência, dureza, persistência, rigidez.

eficiência desejada. O enfermo, levado a Canashen, ingeriu os medicamentos dos missionários e sarou. O povo zombou e escarneceu do *yaskomo*. Ironizou dele. Sua ruína revelou-se em motivo de satisfação e de gracejo para os waiwai que há muito o temiam e o respeitavam mas também, tinham ele como o único capaz de remover o peso de suas aflições e de revelar com clareza e segurança o significado de seus sonhos (Dowdy, 1997: 184).

Para fechar o círculo de acusações e repulsas a *Miywa*, restou um acontecimento ocorrido entre um grupo de *mawayana*³⁰ arregimentado e capitaneado através da iniciante ação missionária dos waiwai já convertidos, a partir de então identificados como *anunciantes da fé em Cristo*, que chegara à aldeia de *Yakayaka*, arredores de Canashen, quando regressavam de uma expedição de atração entre o Mapuera e o Essequibo.

Os *mawayana*, habitantes à época, para além das altas montanhas³¹, nas colinas, atraídos pelos discursos e promessas doutrinárias, mas também pelos bens negociáveis oferecidos dos waiwai –que são peritos na arte do comércio,³² envolvidos numa vasta e reconhecida rede de trocas que alcança quase toda a região das Guianas e da Amazônia oriental brasileira– sofreram um ataque durante a viagem que faziam com um grupo de waiwai à Canashen. Um jovem do grupo foi decapitado pelo ataque traiçoeiro de uma onça. O gato manhoso se escondera atrás de uma árvore e dela saltara vorazmente sobre a vítima. Um velho xamã *mawayana* que acompanhava o grupo foi ao céu e voltou para perscrutar e saber dos espíritos quem era o responsável pelo ato criminoso que ceifara a vida do jovem índio de seu

No universo simbólico waiwai, *emacakan* pertence a uma categoria de árvores resistentes e duras para serem cortadas; na prosa, um *kayaritomo* é identificado como a ‘árvore da aldeia’ (cf. Howard, op. cit.).

³⁰ *Mawayana*, assim como os *wapixanas*, são os poucos vizinhos étnicos dos waiwai que não pertencem a mesma filiação linguística, ambos descendem do tronco Aruak (cf. Queiroz, 1996: 223).

³¹ A menção “além das altas montanhas”, é uma alusão referencial e geográfica que designa a oposição entre territórios pertencentes às bacias hidrográficas do Mapuera e a do Essequibo. Para a geografia política, corresponde ao marco divisor da Serra do Acaraí, acidente geográfico natural balizador das fronteiras nacionais de Brasil e atual República Cooperativa da Guiana. Ver mapa reproduzido de Dowdy.

grupo. A conclusão do xamã fora objetiva e irrefutável: *Miywa!* Teria sido ele o responsável pela tragédia, tentativa de intimidar outros grupos a não irem a Canashen reforçar a ação dos missionários. Ele teria enviado seu *ekati* corporificado na onça-pintada que, no camuflado ambiente da floresta, cruzara as montanhas até atingir o acampamento onde o grupo se encontrava recolhido. À espreita, oportunou-se do descuido do jovem e cruelmente consumou sua maldade na pessoa *mawayana*. Os *mawayana*, liderados pelo pajé, procederam ao ritual de cremação³³ do corpo do jovem “assassinado”, recolhendo ossos queimados e chamuscados, retirados em meio às cinzas da fogueira, depositados em potes de argila, para junto aos objetos rituais da feitiçaria realizar o *parawa* contra *Miywa*. A interferência de alguns waiwai ali presentes desmotivaram o xamã a levar à frente e efetivar o iminente ritual da vingança, induzindo-o à desistência através do discurso que dizia ser *Miywa* um xamã decadente, atento e resolvido a tornar-se um “crente” como eles; ademais, os outros *mawayana* que não acreditaram na conversa, temiam mesmo que os espíritos a serviço do velho xamã os espreitassem e comunicassem a *Miywa*, despertando sua ira e a volta de seu *hyasiri* na escuridão da noite, para decapitá-los um a um, enquanto dormiam em suas redes estendidas nas árvores da floresta densa (cf. Dowdy, 1997: 226). Segundo *Macarwe*, índios de outros grupos vizinhos acreditavam mais que os próprios waiwai na “feitiçaria forte” de *Miywa*.

A desistência não gratuita do xamã *mawayana* em atentar contra a vida de *Miywa* é mais um sinal claro de que ele na verdade representava cada vez menos perigos àqueles tidos ou tomados como seus adversários. Sua magia não era mais eficaz, os espíritos pareciam tê-lo

³² Para melhor entendimento ver Simone Dreyfus (1993: 19-41), in: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.).

³³ Parece que a tradição de cremar os mortos jovens e adultos entre os waiwai passou a ser inibida com o advento dos missionários. No caso *mawayana* o procedimento é semelhante. Os ossos da pessoa que é tida como vítima de feitiçaria são rastelados das cinzas, socados “assim como nós fazemos com a pólvora e o chumbo dentro de um cartucho de espingarda, os ossos são bem socadinhos, até virar pó dentro de um

abandonado. A intimidade junto a *Kworokjam* teria sofrido um processo de distanciamento irreversível. Passou à condição de *yaskomo* ignorado na aldeia, o homem que mais conhecera na juventude e na vida adulta as coisas do sobrenatural entre os waiwai. *Miywa* foi o terceiro dos grandes xamãs waiwai a abandonar o *pokara* de magia e se tornar cristão sob as orientações evangélicas dos missionários estadunidenses (Dowdy, 1997: 229). A descrição que faz Dowdy (: 230-31) a seguir, acerca da conversão do velho *yaskomo* é impressionante e, no mínimo, constrangedora sob todos os aspectos.

Muitas vezes Eucá levava Muiuá fora da aldeia para ensinar-lhe o Papel de Deus no estilo 'oho'. Depois de muitos dias atento ao ensino, Muiuá decidiu aceitar a Cristo, tornando-se companheiro de Jesus. Ele queria também dar o próximo passo –abandonar seus feitiços. (...) Muiuá trouxe seu cesto de amuletos para a aula de domingo em Canaxen.

Exatamente nessa ocasião o missionário ordenou que todos os presentes às atividades religiosas dominicais iriam até o rio, em local e ambiente indicados para testemunhar a transformação do velho pajé em “companheiro de Cristo”.

O velho homem chorou. Eucá achou extraordinário, maravilhosamente extraordinário ver lágrimas jorrando daqueles olhos tão empedernidos e que assustaram Eucá desde a primeira vez que ele os contemplara, tantos anos atrás em Forno Velho (...). O velho homem ajoelhou com os dedos seus cabelos ralos e sorriu. E disse que estava pronto para ir afogar seus feitiços(...). O embarcadouro estava abarrotado quando Muiuá entrou numa das canoas amarradas nas margens do rio. O povo começou a cantar o hino que sabia: ‘Jesus é forte, Ele é mais forte do que tudo (...). Muiuá moveu-se para a extremidade da canoa e abriu o cesto de feitiços.

O velho pajé tirou dele uma faixa, uma testeira feita com pele de tamanduá e deixou-a cair dentro d’água. Depois veio uma pulseira com penas de garça branca. Os próximos objetos foram os peitorais, representando os espíritos de muitos pássaros. O tabaco veio em seguida, depois os pequenos canudos usados para assoprar ou sugar os espíritos. Muiuá arremessou para fora um apito que usava para invocar seus animais favoritos, e também um chocalho feito de cabaça. Por último vieram as pedrinhas lisas do rio, que com uma sacudida foram enviadas aos trambolhões de volta para as águas de onde haviam saído. Como boa medida, Muiuá jogou nas águas o cesto vazio.

Os *uai-uais* permaneceram ao redor do embarcadouro em silêncio e admiração. Que acontecimentos incríveis haviam presenciado naquele dia!

segmento de bambu bem grosso e resistente. Daí, o feiticheiro sopra o pó lá no pé da *kecekere*” (angelim de grande porte, *Inga gracilifolia*), me relatou Antônio Aka em Jatapuzinho.

Eucá viu Cron [o missionário Claude Leavitt] dizer que aquele ano fora ‘o ano da libertação’. O papel de Deus falava da libertação de escravos hebreus depois de sete anos de escravidão; os *uai-uais* haviam encontrado sua própria libertação das amarras espirituais justamente sete anos após o primeiro contato de sua nação com o evangelho de Cristo.

Ewka, estava convertido havia bom tempo quando batizou a *Míywa* nas águas do riacho de Canashen. Entretanto, vez ou outra o ex-xamã caía em deslizes, geralmente classificados pelos “crentes” como sendo de natureza imoral e, portanto, sujeito a expiações ou repreensões frente aos cristãos da aldeia, as quais são proferidas pelos agora pregadores com o *status* de presbítero³⁴ (Dowdy: 238, 255).

Estranhamente o autor de *O Pajé de Cristo* não faz referências à morte de *Míywa*. Segundo meus informantes, ele veio a falecer depois que eles haviam voltado par o Brasil, quando uns estavam no Mapuera e outros nas aldeias do rio Anauá. A certeza que têm, é que o velho xamã morreu no Essequibo, onde sempre viveu. Como é sabido, para a tradição waiwai o abandono do xamanismo conduz o *yaskomo* a um fim trágico provocado por *Kworokjam*, cuja *causa mortis* é melancólica e horrível.

Ewka é o mais celebrado e o mais importante *kayaritomo* da etnohistória recente waiwai. Não há uma só pessoa em idade adulta nas aldeia do grupo que não conheça ou tenha ouvido falar dele com admiração, resignação e, sobretudo, com respeito e orgulho. Por isto não foi difícil colher informações sobre ele. Seu filho *Kurinaw* era o chefe da aldeia de Jatapuzinho durante minhas pesquisas. Na linguagem da maioria em Jatapuzinho, ele é o grande pacificador e responsável pela aproximação étnica entre tribos da região. Visionário, convicto a reduzir a conotação de distâncias étnicas e culturais, *Ewka* foi excepcionalmente preparado pelos missionário evangélicos para afastar e demolir a concepção de homem “selvagem” do espírito do waiwai e, de certa forma, introduzi-los no mundo da modernidade.

“*Ewka desde muito cedo foi preparado por Pewe, pelo tio Mapale, depois por Mapolio e Míywa, até os missionários chegarem lá no Essequibo. Logo ele aprendeu muitas coisas do mundo dos brancos. Acho que, por isso, nenhum outro waiwai teve melhor preparação para ser chefe como Ewka*”, explicou Macarwe.

Órfão de pai e mãe ainda na infância, ouve dos mais velhos, aqueles que gozavam de maior intimidade com os *kakenau-kworokjam* “...baixinho ... algum dia você mesmo será um pajé!” (cf. Dowdy, 1977: 46; Fock, 1963: 123). Teve como amigo e professor formal *Pewe*, quem lhe introduziu nos segredos da floresta e na arte de produzir seus artefatos e objetos utilitários, bem como na cosmologia de seu povo. O nome do amigo jamais era pronunciado por *Ewka* que temia ser ouvido por espíritos que pairam no ar da floresta e que poderiam fazer mal ao mestre de sua infância e adolescência, preferia chamá-lo de *apa* (tio/pai) (Dowdy: 32, 94).

Iniciado na *shutepana* por ninguém menos imaculado que *Mapolio*, lapidado pelo grande e temido *Míywa*, senhor e governador das terras e de todos os waiwai do Essequibo, *Ewka* herdou conhecimentos e experiências que lhes foram transmitidos pelos dois mais célebres *yaskomo* de seu povo, até o dia em que ele mesmo superou a ambos, e com um detalhe, os dois ainda estavam em plena atividade quando isto aconteceu. O respeito e admiração de *Ewka* a ambos durante o seu processo de ascendência ao xamanismo foi tão perfeito que, embora eles professassem e demonstrassem claramente quão diferente pudesse ser a natureza de suas atividades mágicas, jamais foram desafiados por *Ewka*. Para meus informantes, *Mapolio* e *Míywa* viam em *Ewka* o mesmo que os missionários enxergaram nele: um pensador por excelência alguém em que os dois, e os missionários, concentraram todos os

³⁴ “Presbítero” tem aqui a mesma acepção formulada e empregada por Dowdy, a qual se aproxima da função atribuída ao *kamniñimune*.

esforços que poderiam ser direcionados na preparação de um homem waiwai. O problema, dizem eles, é que se tratam de formações muito diferentes, mas *Ewka* começou primeiro com os *yaskomo*. O cumprimento da ética do xamanismo por parte de *Ewka* produziu uma espécie de aceitação natural dele pelos dois de tal forma que os privava de rivalizar com ele e, ao mesmo tempo, viam-se obrigados a tê-lo como o ícone e arquétipo da manipulação do mundo dos espíritos entre os waiwai. Entretanto *Ewka* incorporou uma característica própria, talvez pouco observada em seus predecessores e preceptores. Ele era, por excelência, um pensador (: 47). E isto fez a diferença e o tornou no grande *yaskomo* e *kayaritomo*, no sentido mais original e amplo da palavra na língua waiwai.

A história de vida de *Ewka* narrada por Dowdy tem início quando ele havia nascido há sete estações das grandes chuvas³⁵ passadas. Miçanga Velha ou *Kiricici*, que na língua significa a valiosa miçanga dos ocidentais (objeto de desejo e fetiche entre os waiwai, ostentá-las é sinônimo e símbolo de superioridade étnica diante de seus vizinhos), este é nome do rio onde estava localizada a aldeia de *Ewka*, de nome *Tohmiti Pona* (Grandes Rochas no Rio)³⁶. O *Kiricici* é um afluente do *Cum-Cuou* (fruto da palmeira), o tradicional e conhecido grande rio Mapuera. Mas *Ewka* nasceu onde o *Kiricici* deságua no *Cum-Cuou*, portanto, em território nacional do Brasil. Em tenra idade sofreu as perdas do pai, da mãe e do padrasto, e de dois outros irmãos por infanticídio. Ele foi levado ainda na adolescência para viver em *Kaxmi* (Grandes Cachoeiras), acima da foz do *Kiricici*, no *Cum-Cuou*, quando já eram passadas mais oito estações das grandes chuvas.

³⁵ A cada estação de grandes chuvas os waiwai antigos assinalam em suas mentes a temporalidade que corresponde a passagem de um ano do calendário ocidental. A noção de temporalidade entre os waiwai antigos encontra-se rapidamente descrita no capítulo referente à cosmologia. Mas é sabido que um bom número de acontecimentos naturais periódicos bem serve à contagem e marcos de temporalidade entre o grupo. Por exemplo: as primeiras revoadas e chegadas dos *tali-tali* (gafanhoto) com seu canto ensurdecedor, marcam o tempo inicial das grandes estiagens; a paralisação da queda dos ouriços das grandes e altas castanheiras indica transição para o advento das fortes e intensas chuvas.

A esse tempo o waiwai geralmente era iniciado, submetido ao ritual de passagem que marca o fim de sua idade juvenil para a idade adulta e com direitos, entre outros, que lhe permitem tomar uma jovem de seios salientes como mulher³⁷. *Ewka* passou por todo o processo ritual da maioridade com todos os méritos em *Kaxmi*, diante de toda a aldeia como é de praxe (Dowdy, 1997: 15-32). Ao menor sinal de fraquejo o iniciado era alvo de motejo e gracejos dos espectadores. De pleno gozo do novo *status*, aquele que seria o grande líder dos waiwai se autodeterminou a cumprir rigorosamente suas atividades rituais, como descreve Dowdy (: 33):

(...) Eucá arrancou suas sobrancelhas e cortou as pestanas. Amarrou penas em sua tanga e colocou penachos coloridos em suas braçadeiras. Seus cabelos negros ele prendeu numa trança que enfiou num tubo de bambu. (...) A parte final do cerimonial matinal era a pintura em preto e vermelho de um desenho criado por Eucá e que seria usado apenas por ele, em suas bochechas, nariz e testa. Para escurecer o corpo, Eucá simplesmente esfregava seus dedos, ainda com tinta fresca, no peito e no estômago ao terminar os rituais de todas as manhãs.

Mas a intimidade de *Ewka* com o xamanismo se deu quando ele ainda teria uns dez anos. *Mapoliô* foi chamado a *Tohmiti Pona* na tentativa de salvar o padrasto de *Ewka*, *Tumika*, mas ele estava condenado à morte. Escondido e ouvindo próximo à *shutepana* do poderoso e festejado *yaskomo*, ele gravou na memória os primeiros cânticos do sistema simbólico e da magia waiwai mais usados pelos pajés durante os rituais de cura. Cânticos que fazem o *hyasiri* dos animais rirem. Constantemente tentado, mais com cautela, distante da curiosidade dos demais de sua aldeia, ele passou a repeti-los em voz baixa, temendo também ser punido pelos espíritos.

³⁶ Ver mapas da região, em especial, o reproduzido do livro de Dowdy.

³⁷ Este é um detalhe da anatomia feminina que permite ao waiwai estabelecer a idade tomada como suficiente à união de um casal. Portanto, a apresentação física e estética definem geralmente a condição e o *status* de “mulher potencialmente preparada” para contrair uma relação de matrimônio. A faixa etária é o menos importante e pouco considerada para este fim. Somente aquelas que se afastam um tanto do padrão físico

Vem caozinho d'água, vem, vem
 Espírito da lontra, vem
 Ah iai, ah iai, ah iai.
 Vem e leva embora a dor do meu irmão! (Dowdy, 1997: 41)

Encantamentos como o que é aqui citado conduziram *Ewka* ao interesse cada vez mais aguçado pelo xamanismo. A *miimo* (casa comunal) em *Kaxmi* tornou-se o local preferido e adequado para ele crescer em conhecimento, à medida em que os mais velhos e, geralmente à noite, produziam diálogos e conversais intermináveis versando sobre infinidade de temas. Era comum esperar que os mais jovens adormecessem para que assuntos mais “picantes” e aqueles tidos como secretos, linguagem que se reporta a atos mágicos ou de comunicação com os espíritos fossem propalados, fora do alcance de jovens, adolescentes e crianças eventualmente presentes no recinto. Estas conversas surgiam a partir da reunião de pessoas advindas de aldeias diferentes, as quais passavam a discorrer em prosa acerca de novidades e outros acontecimentos verificados em suas aldeias de origem. *Ewka* retardava a chegada do sono para poder participar anonimamente, no fundo de sua rede, das conversas daqueles mais experientes. Aí mesmo, na *miimo* os sonhos começaram a se manifestar com frequência e intensidade quando ele adormecia. A intermitência dos sonhos deixaram-no preocupado e de certo modo temeroso, se é que iria ter de comungar com os espíritos de tantos animais que lhe visitavam em sonhos. Entretanto, o que se definiu como seu animal favorito foi o porco selvagem, *poniko*, identificado à luz da lua cheia. A ordem do animal era para que *Ewka* cantasse a *Kworokjam*. *Ewka* passou a ser infelizmente seguidas vezes pelo espírito do *poniko-yin*, que o perseguia e perturbava seus sonhos. A eles se seguiram os espíritos do beija-flor, da sucuri, entre outros. Seus sonhos eram recheados da presença do *hyasiri* do porco selvagem

regularmente observado no grupo tendem a uma união estável dentro de uma faixa etária mais elevada, ou mais precoce.

solicitando cânticos. Resolveu confessar tudo a *Mapoliô*, na esperança de que o grande pajé aclarasse sua mente, ainda no início da adolescência. A resposta do *yaskomo* foi curta e precisa ao sentenciar que os desejos de *Kworokjam* se manifestavam em *Ewka*, através do espírito de *poníko-yin*.

Ewka, segundo Ronildo³⁸, desde muito jovem internalizou a idéia de que para ser um grande *yaskomo*, respeitado e honrado pelo povo, a semelhança de *Mapoliô*, por exemplo, deveria levar uma vida de sacrifícios, livrar-se de toda e qualquer vaidade que lhe obrigasse ao impedimento de suas tarefas. “*Kworokjam enche o yaskomo de poderes, mas também pode ser cruel com ele. A vida de yaskomo é cheia de trabalho, se ele é bom. Longas e cansativas viagens, reunião muito demorada dentro da shutepana, dias e noites inteiras soprando os espíritos nas pessoas doentes. Todo tempo sujeito às vontades dos espíritos. Na aldeia é o homem mais temido, às vezes o mais odiado do grupo porque não pode salvar todo mundo sem que Kworokjam dê permissão. Suas responsabilidades perante a qualidade de vida da aldeia toma todo o seu tempo, ainda mais se ele também é chefe, aí ele tem obrigações mesmo [promover social e espiritualmente a união do grupo, o abastecimento, a produção de alimentos, fartas caçadas e pescarias, receber hóspedes, possuir um roça maior que a dos outros moradores do settlement], assim como tem que vigiar para livrar a gente da aldeia de doenças que os waiwai pegam por aí. Talvez fosse melhor ser um bom caçador ou o chefe de uma aldeia com pouca gente, sabe, lá no meio da mata*”, argüi o *Kayaritomo* de Jatapuzinho.

Entretanto, as palavras de *Mapolio* em *Kaxmi* eram a expressão do futuro de *Ewka* em meio ao seu povo. Ainda muito jovem ele fora levado por um tio materno para ir viver nas terras situadas além das altas montanhas, território do grupo no Essequibo, na aldeia de

³⁸ Ronildo como já foi explicitado anteriormente neste trabalho, é *Kurinaw*, filho de *Ewka* e *kayaritomo* na aldeia de Jatapuzinho.

Ereipoimo ou Forno Velho, nas proximidades de *Mauika* (Remanso Profundo do Essequibo), aldeia de *Miywa*.

A mudança de *Ewka* das terras do Mapuera para o Essequibo assinala a sua iniciação formal ao mundo dos espíritos e de *Kworokjam*. No Essequibo havia muitas pessoas que migraram da mesma região de *Ewka* e que agora se reconheciam num reencontro, resultado da política e de incursão dos missionários na região para evangelizar os índios waiwai. O chefe da aldeia de *Ereipoimo* era *Pewe*, o velho que em tempos atrás fora mestre de sua meninice e seu educador formal sobre as coisas e os costumes da floresta. Segundo Dowdy (1997: 74), o acontecimento que deu consciência a *Ewka* de sua identidade como pajé foi narrado por ele mesmo ao tio *Mapale*, aquele que o levara de *Kaxmi* para *Ereipoimo*.

Enquanto Eucá sonhava, o porco ofereceu-lhe uma flauta e ordenou: –Toque a canção do abutre para mim. Eucá tomou a pequena flauta de madeira e soprou-a suavemente, *cu cu ui. cu cu ui*. Enquanto Eucá tocava a melancólica toada a cara do porco transformou-se em rosto de homem. Seus pelos tornaram-se compridos e negros como os de um homem depois de penteados.

–Eu quero que você seja um pajé –disse-lhe a criatura, agora meio-porco e meio-homem. –E quando se tornar um pajé, você não comerá minha carne –continuou o estranho ser –...com exceção de uma pequenina parte junto de meu lombo. Se você comer mais do que isso de mim, eu comerei seu espírito, e se você se esquecer de mim, também morrerá.

Esta é a confissão de *Ewka* a seu tio *Mapale*. O tio disse ao sobrinho que de fato ele estivera na presença de *Kworokjam*. Para o jovem xamã, também seria a confirmação do que preconizara *Mapolio* tempos atrás ainda no Mapuera, ao dizer-lhe que *Kworokjam* se revelaria para ele na figura do porco selvagem. *Mapale*, conhecedor da arte de soprar, iniciou de fato *Ewka* na arte do xamanismo, e fez dele um *yaskomo*.

Ewka foi iniciado por seu tio que também era um *yaskomo*. Todo o ritual ocupa cerca de um espaço de tempo estendido entre dez e dezoito horas. O básico do ritual é a exaustiva entoação de cânticos a *Kworokjam*, e o grande consumo de tabaco nas formas de cigarro,

charuto e macerada. Ao atingir o êxtase, ambos estão na presença da divindade. *Kworokjam* habita um cosmos proibido aos humanos, ele é povoado apenas pelos espíritos. Mas o ritual tem início num espaço público da aldeia, onde ambos sentam-se em seus banquinhos (*rere*) tradicionais na presença de todos, e o iniciado é exortado a concentrar em sua mente a presença dos espíritos. Os espectadores, incluindo *rikomo* (crianças), também corroboram no ritual. São eles quem recebem fragmentos de folha seca de tabaco distribuídos por aquele que promove o ritual. Seguindo as instruções, eles esmagam em suas mãos os fragmentos da folha seca de tabaco e inalam o aroma por ela produzido. Aquele que dirige o ritual e seu auxiliar acendem dois potentes charutos e após algumas baforadas sopram forte e diretamente nas narinas do iniciado, ordenando que este sorva e engula o sopro dos espíritos. A segunda parte do ritual se processa na *shutepana*, a casa do pajé, é aí que os primeiros objetos mágicos são entregues ao iniciado em meio a mais uma sessão quase que interminável de fumo e cânticos. Ao cair da noite, no interior da *shutepana*, ambos estão preparados para ir ao céu e voltar. Significa também que o controle do pajé está agora inteiramente sob os auspícios de *Kworokjam*. O cântico do beija-flor é entoado e então, este espírito transporta ambos através das mais altas esferas celestiais, à presença de *Kworokjam*.

Ewka foi ao céu e voltou “ele pôde soprar vida aos ossos secos” (Dowdy, 1997: 85). Daí em diante, uma série de outros segredos do xamanismo foram passados a *Ewka* por *Miywa*. Numa demonstração de que *Miywa* estava disposto a colaborar com o processo de crescimento de *Ewka*, no mundo dos espíritos, revelou-lhe o seu segredo mais bem guardado e do qual todo waiwai estremecia quando dele ouvia falar: como enviar o espírito através da onça-pintada e ordená-la para que atendesse aos intentos do xamã. “Aponte seus lábios contra quem você quer atingir. Ordene ao grande gato para que cumpra a sua ordem. Isso é tudo. A onça não pode ser ferida nem pelas mais afiadas flechas quando cumpre tal missão...” (Dowdy:

93). O *parawa* foi a segunda aula importante que o velho xamã ministrou atenciosamente, e a ilustrou com histórias e acontecimentos sucedidos entre os waiwai. Por esse tempo, final dos anos cinquenta e início dos quarenta,³⁹ os dois primeiros missionários, Nilo Hawkins e Robert Hawkins atravessaram as savanas da Guiana⁴⁰ e penetraram em território waiwai no alto Essequibo, primeiro guiados pelos wapixanas, contratados como guias da expedição, depois guiados por um grupo de waiwai na tentativa de alcançar as nascentes do Mapuera. Nesta época uma epidemia se alastrou entre os waiwai, levando muitos deles à morte, entre crianças adultos e jovens (: 85-96). Em consequência desse trágico acontecimento o chefe da aldeia de *Ewka* morreu, o velho *Pewe*. A calamidade que se abateu sobre a aldeia antes liderada pelo velho professor formal de *Ewka* exigiu dele e de *Miywa* exercícios redobrados de seus conhecimentos. A eficiência ritual do jovem *yaskomo* lhe garantiu a confiança do povo por ele assistido. *Eripoimo* ou Forno Velho sem um chefe e sob o forte agouro de morte e dos espíritos que ali flutuavam deveria ser abandonado, manda a tradição cultural do grupo. O grupo local avançou um pouco mais para as proximidades da aldeia de *Miywa*, para o lugar chamado Remanso Profundo do Essequibo, *Mauika*. Mas não era do agrado de todos viver ao alcance dos olhos do imperscrutável e enigmático *Miywa*, é praticamente impossível prever o momento em que o xamã poderia atizar seus espíritos favoritos e materializar suas intenções costumeiras, julgavam os “convertidos”.

Para *Macarwe*, os waiwai que não gozavam do pequeno círculo de amizade de *Miywa*, melhor seria ficar longe do raio de ação dos olhos do xamã. *Ewka* vagou e perambulou

³⁹ Segundo Dowdy (1997: 49-51), os irmãos Hawkins chegaram às terras da Guiana para encontrar os waiwai em 1948, entretanto, devido a obstáculos gerados no campo diplomático, somente iriam ter com eles nos primeiros meses do ano seguinte, numa viagem inicial e de reconhecimento das regiões do alto Essequibo, veja no capítulo destinado à evangelização entre os waiwai.

⁴⁰ A savana é para os waiwai um lugar temido. Para eles é aí que reside o grande número de doenças perigosas e mortíferas. Elas não podem ser curadas, na maioria das vezes, pelos pajés. São doenças que podem chegar até os

com o povo de sua aldeia durante algum tempo subindo e descendo o alto Essequibo, mas sempre nas cercanias da aldeia de *Miywa*, embora às vezes o povo manifestasse desejo de cruzar as altas montanhas e voltar para o Mapuera. Não obstante, a doença não foi debelada em sua completude. A volta dos missionários à região, um ano após aquela primeira expedição, e o encontro com *Ewka* permitiu que eles trouxessem a terapia eficiente contra as doenças desconhecidas que tanto aterrorizavam os waiwai, e os *yaskomo* pouco podiam controlar. Eles trouxeram os antibióticos. Esse fato contribuiu para a ascensão de *Ewka*. Ele já era um xamã respeitado, principalmente pelo fato de gozar da confiança e apoio de *Miywa*, além das indicações de que politicamente seria seu sucessor. Logo se tornou um ícone no meio dos waiwai e fundou *Yakayaka*⁴¹ (: 103,117), aldeia de referência para o alto Essequibo.

Como *yaskomo* que recebia toda uma população de enfermos da vasta região do Essequibo, e das aldeias situadas no alto Mapuera, em busca de ajuda, *Ewka* atinge o zênite do *status* de xamã. Chefe de uma pequena, porém, crescente prole, trabalhava incessantemente para manter o atendimento àqueles que o procuravam e, ao mesmo tempo, tentando assistir satisfatoriamente à sua família. De modo oposto ao preconizado por *Miywa* ao atender um enfermo fora do alcance e das possibilidades de cura por intermédio de *Kworokjam*, o *yaskomo* em sua *shutepana* pedia autorização à divindade para entregar o doente à medicina dos missionários. Este procedimento elevou o xamã à condição de homem de bom-senso entre os waiwai. Aquele que não se furtava à medicina do homem branco em detrimento de sua intimidade ou brilho diante de *Kworokjam*.

A alteridade de *Ewka* se revelava entre todos aqueles que ouvem a respeito de seus feitos e como “governa” os waiwai no interior de um território que ainda é tido como de

waiwai todas as vezes que alguém cruza esse território. Quando um waiwai vai até a savana, ele deve ficar atentamente observando ao que de novo possa lhe acontecer com relação à saúde do corpo.

⁴¹ Aldeia que leva o nome atribuído a uma variedade de banana cultivada nas roças waiwai.

domínio absoluto de *Miywa*. Após as sessões intermináveis no interior da sufocante e escura *shutepana*, exausto de tanto cantar a seus animais favoritos para que intercedessem no restabelecimento da pessoa doente, ou após ter nela soprado ou sugado no local do corpo onde os espíritos lhe revelam a presença e a instalação do mal que afligia o paciente, ele permanecia sempre disposto a ouvir ou a aconselhar o próximo que o procurava. Para o velho *Macarwe* e *Kurinaw*, provavelmente *Ewka* foi o pajé que mais vezes esteve nas regiões celestiais em toda a história do xamanismo waiwai, cosmos de *Kworokjam*, catapultado pelo espírito do gracioso beija-flor, a presumir pelo inúmero contingente de pessoas que o procurava em busca de cura para seus males, ou para indicar os locais efetivos e ricos em caça para o seu povo. Para *Tamoka* (informante eventual), morador de Jatapuzinho, “*a influência de Ewka junto a Kworokjam é única. Ele era muito habilidoso para com os espíritos da floresta, ainda que o yaskomo não possua total controle sobre a vontade deles. O capricho dos espíritos pertence somente a eles. É impossível mudar o que eles querem que seja feito. Também ninguém sabia cantar para fazer o espírito sorrir melhor do que Ewka, por isso, ele foi muito bom mesmo*”.

Para Ewká, um dos primeiros momentos de embaraço e dificuldade para discernir de modo convicto e fazer acepção pela marcante figura de *Kworokjam* e a recém-chegada doutrina de Cristo entre os waiwai, aconteceu quando da realização de uma viagem que tivera como objetivo atender a um emissário do *xim-xim* enviado pelo prestigiado *kayaritomo* de nome *Xiriminau* e amigo de *Ewka* para uma festa em sua aldeia, situada em um dos afluentes do alto Mapuera. Durante a longa e fastidiosa viagem que implicava em cruzar o território das altas montanhas, alguns waiwai adoeceram. Entre eles uma criança do sexo feminino chamada *Sirizinho*. Ewká apressadamente construiu uma *shutepana* e, dentro dela, exortou e cantou para todos os espíritos possíveis: o porco-do-mato, a sucuri, a lontra e o kujubim. Através do

espírito do beija-flor seu espírito foi ao céu, para ter com *kworokjam*, e voltou com a notícia de que a entidade maior não poderia salvar a pequena criatura. O xamã pediu ao pai da criança que a levasse de volta ao posto de saúde em Canashen. A criança não resistiu.

Ewka, sempre posto à prova pelos missionários no sentido de fazer comparações e analogias envolvendo os poderes de Jesus Cristo e os de *Kworokjam*, ficou atônito e perplexo. Se tivesse invocado a Jesus Cristo e preterido a *Kworokjam* teria salvado a menina enferma? Mas a fé e a crença dos waiwai nos poderes de seu *kayaritomo* que agora já teria sido naturalmente aceito como sucessor do grande *Miywa* não fora abalada. Outros adoeceram durante o regresso do Mapuera para o Essequibo e *Ewka* os tratou eficientemente, inclusive *Tamalkuku* de dois anos apenas, filha do xamã. Mas um acidente envolvendo a mesma criança quando o grupo deixou o Mapuera para iniciar a travessia das grandes montanhas fez *Ewka* orar e pedir ajuda espiritual primeiro ao Deus dos missionários e depois a *Kworokjam*. A criança caíra dentro de uma fogueira e sofrera queimaduras comprometedoras, capazes de levá-la à morte. Dias e noites viajando até que o grupo chegou a Canashen e a primeira providência de *Ewka* foi solicitar ajuda médica entre os missionários, que salvaram a vida da menina, mas eles também provocam um grande nó na cabeça do *yaskomo*. Primeiro o xamã fora interrogado no sentido de responder o porquê da criança não ter sofrido lesões que a levassem à morte. *Ewka* é induzido a dizer que foi Deus quem protegeu –depois de ter a filha socorrida e milagrosamente salva a partir da medicina dos missionários, não poderia ser outra a resposta. Contudo, *Ewka* elaborou a pergunta que parece mais pertinente. Indagou ao missionário o porquê de Deus ter permitido que sua filha se precipitasse dentro do fogo. Para o missionário era fácil responder, utilizando-se da Bíblia através da polissemia. Deduz-se que *Ewka* havia orado e soprado quando a criança adoecera no percurso da viagem, assim ele estaria servindo a dois senhores ao mesmo tempo, e que Deus estava ensinando-o que tal

espírito do beija-flor seu espírito foi ao céu, para ter com *kworokjam*, e voltou com a notícia de que a entidade maior não poderia salvar a pequena criatura. O xamã pediu ao pai da criança que a levasse de volta ao posto de saúde em Canashen. A criança não resistiu.

Ewka, sempre posto à prova pelos missionários no sentido de fazer comparações e analogias envolvendo os poderes de Jesus Cristo e os de *Kworokjam*, ficou atônito e perplexo. Se tivesse invocado a Jesus Cristo e preterido a *Kworokjam* teria salvado a menina enferma? Mas a fé e a crença dos waiwai nos poderes de seu *kayaritomo* que agora já teria sido naturalmente aceito como sucessor do grande *Miywa* não fora abalada. Outros adoeceram durante o regresso do Mapuera para o Essequibo e *Ewka* os tratou eficientemente, inclusive *Tamalkuku* de dois anos apenas, filha do xamã. Mas um acidente envolvendo a mesma criança quando o grupo deixou o Mapuera para iniciar a travessia das grandes montanhas fez *Ewka* orar e pedir ajuda espiritual primeiro ao Deus dos missionários e depois a *Kworokjam*. A criança caíra dentro de uma fogueira e sofrera queimaduras comprometedoras, capazes de levá-la à morte. Dias e noites viajando até que o grupo chegou a Canashen e a primeira providência de *Ewka* foi solicitar ajuda médica entre os missionários, que salvaram a vida da menina, mas eles também provocam um grande nó na cabeça do *yaskomo*. Primeiro o xamã fora interrogado no sentido de responder o porquê da criança não ter sofrido lesões que a levassem à morte. *Ewka* é induzido a dizer que foi Deus quem protegeu –depois de ter a filha socorrida e milagrosamente salva a partir da medicina dos missionários, não poderia ser outra a resposta. Contudo, *Ewka* elaborou a pergunta que parece mais pertinente. Indagou ao missionário o porquê de Deus ter permitido que sua filha se precipitasse dentro do fogo. Para o missionário era fácil responder, utilizando-se da Bíblia através da polissemia. Deduz-se que *Ewka* havia orado e soprado quando a criança adoecera no percurso da viagem, assim ele estaria servindo a dois senhores ao mesmo tempo, e que Deus estava ensinando-o que tal

atitude é inviável. *Ewka* deveria decidir a ficar com Deus ou com *Kworokjam*. *Sirizinho* pereceu sem que *Kworokjam* a pudesse salvar; *Tamulkuku*, no entanto, sobrevivera entre as orações, os sopros e a terapia dos missionários. Quem ou o que evitou realmente a morte da filha do xamã? (Dowdy, 1997 :124-32). A promessa de *Ewka* à conversão definitiva ao cristianismo dependia da recuperação total da saúde de sua filha, entre aos cuidados paramédicos dos missionários, o que aconteceu.

A sucessão de acontecimentos gerou conflitos de gravidade no fundo do estômago de *Ewka*. Tudo advinha de dois mundos espirituais distintos, e ele não poderia retardar sua opção. Qualquer artifício produzido, inventado para protelá-la seria proporcional ao tamanho de seu sofrimento. Seguido o contato com os missionários e as coisas do mundo exterior por eles apresentadas aos waiwai, *Ewka* foi induzido a mergulhar em uma reflexão onde concluiu que, em parte, a qualidade de vida da aldeia e daqueles que dela se aproximavam freqüentemente melhorou em um aspecto, principalmente, ao correspondente às mazelas causadas pelas sucessivas e mortíferas epidemias que, a bem da verdade, foram parar ali através do homem branco que cruzou as savanas e atingiu o coração da selva ou por meio daqueles que adentraram e subiram os rios a partir da bacia do Amazonas e de seus caudalosos afluentes, os quais lhes serviram de estradas aquáticas abertas ao livre trânsito para o interior da floresta e do território tradicional ocupado por vários grupos tribais, a exemplo do seu, ainda que para a cosmologia waiwai os “outros” não sejam considerados categoricamente como humanos verdadeiros, a exemplo do que escreve Howard (1996: 235):

Os Waiwai consideram seus ‘irmãos atrasados’ como seres essencialmente ‘ferozes’ ou ‘irados’ (*tirwoñe*), e vêem seu próprio papel como sendo, literalmente, o de ‘pacificá-los’ (*tawake me ciitopo*). Isto significa ensinar-lhes o que os Waiwai consideram ser a conduta apropriada a seres humanos plenamente socializados, conduta guiada acima de tudo pelo *ethos* ideal da pessoa *tawake*, ‘pacífica’, ‘serena’ ou ‘equânime’, isto é, agradável disposta a ajudar o próximo, generosa e que evita qualquer confronto ou fricção social. O óbvio

etnocentrismo por trás da ideologia de uma socialização dos ‘povos ferozes’ é mais um exemplo de uma atitude difundida em toda a América do Sul tropical, onde ‘nosso próprio povo’ é o único que abriga ‘humanos de verdade’, seres que ocupam uma zona central mais socializada, em contraste com os ‘outros povos’, cuja identidade vai-se degradando progressivamente, contaminada pelas zonas naturalizadas externas e periféricas que ocupam, até atingirem a condição de ‘não-pessoas’.

A grande dúvida de *Ewka* reside em saber qual das duas influências efetivamente beneficia os waiwai. Os sopros mágicos desferidos ao povo a partir da interferência de *Kworokjam* intermediado pelo pajé, ou as orações e súplicas dirigidas a Cristo. Embora *Ewka* tenha facilidade para acessar o mundo dos *kakenau-kworokjam* da mais alta esfera, a morte de *Sirizinho* o intrigara a ponto de desprezar todo o sucesso e reverências prestadas em torno de seu nome pelos incontáveis atendimentos eficazes por ele produzidos. Em *Yakayaka* uma outra criança muito doente veio ter com ele trazida pelos pais. *Ewka* se internou na *shutepana* e trabalhou o período noturno por inteiro, foi e voltou ao céu. Não foi suficiente. Seus cânticos e rituais não foram eficazes. A dúvida agora era se *Kworokjam* o abandonara ou se realizara um teste com o respeitado pajé. Mergulhado num mar de dúvidas, *Ewka* ouviu do missionário que ‘os maus espíritos curam às vezes (...) mas somente para nos enganar. *Cuoroquiam* é servo do Diabo. Esse é o método dele para o adorarmos em vez de adorarmos a Deus’ (Dowdy, 1997: 139). Segundo o missionário, Cristo veio a aldeia para expulsar os maus espíritos, para livrar os waiwai do poder deles. Se *Ewka* aceitasse Jesus ele o livraria das rédeas dos espíritos (: 141-2). O processo de inculcação entre o povo de que *Kworokjam* é a personificação de um “deus” satanizado já era forte e muito presente entre as populações mais aproximadas ao evangelho de Cristo.

Os sonhos de *Ewka*, lendo e pregando o evangelho para seu povo, o conturbavam ainda mais. Agora, do ponto de vista pessoal, tratava-se tão-somente de receber a “revelação” do Senhor, e que Ele se manifestasse e habitasse o fundo de seu estômago. A conversão do

xamã é um momento histórico para os waiwai e, principalmente para os missionários, o que confirma o subtítulo da obra de Dowdy “...*Uma história do amor de Deus operando milagres nas selvas da Amazônia*”.

Eis-me aqui, Pai. Sou um pajé. É isto que eu sou. Também sou uma pessoa má. Sinto ódio. Grito com minha esposa. E eu me entristeço por isto. Mas não é assim que eu quero ser. Por isso, Pai, livra-me da minha velha natureza. O Senhor pode fazê-lo porque Seu Filho morreu pela minha maldade, para expulsá-la de mim. Faça eu me tomar uma nova pessoa. Quero ser como o Senhor (Dowdy, 1997: 148).

Ewka recebeu Jesus, no fundo de seu estômago. Eventos tradicionais socializantes ou aqueles estritamente relacionados ao cânone cosmológico tais como o *omharihê*, onde a *bebida forte*⁴² é levantada e a dança ritual *yamo*, agora soam como acontecimentos pecaminosos e imorais para a nova ética e a estética do líder, tanto quanto para a parcela dos waiwai “convertidos”. Para a maioria, é uma explicação socialmente não aceita. Implica em quebra e mudanças profundas desferidas a conjuntos rituais performativos de acontecimentos e manifestações do seu universo simbólico, portanto, de participação pública waiwai. *Ewka* doravante é um *companheiro de Jesus*, como são denominados aqueles “convertidos” e que passam à condição de multiplicador da doutrina. Ele, pelo carisma que carrega, não tem tanta dificuldade para agrupar gente de sua aldeia e até de outras, a tão pouco tempo de sua decisão, numa caminhada progressiva que culminará na conversão de quase toda a nação waiwai, salvo uma parcela minoritária definitivamente resistente a mudanças. “Depois, Cron foi ao rádio para dar a notícia a Bam [o missionário Robert Hawkins], em Georgetown, que Eucá tinha-se (*sic*) tornado um cristão. Eucá, pajé sem igual ainda é pajé, mas agora pajé de Cristo” (Dowdy, 1997: 150; Howard, 1993: 234).

⁴² *Kucukwa*, bebida fermentada feita de mandioca, consumida em grande quantidade durante as festas e em alguns rituais de dança.

A insistência dos waiwai para que o xamã continuasse a atendê-los da maneira tradicional como sempre o fez, permitiu a abertura de precedentes os quais geraram problemas iguais ou semelhantes àqueles que atazanaram o resto da vida do grande *Miywa*. Queixumes, sentimentos que expressavam negligência, desprezo pelo chefe e revoltas tiveram origem naqueles não “convertidos”, crentes no poder da *shutepana* e dos espíritos *kakenaukworokjam*, persistiam nas terapias que lhes proporcionaram, desde seus ancestrais, alívio, mitigação e a cura de seus males. Pedidos para *Ewka* soprar o fôlego dos espíritos, a única forma conhecida e tratada como eficiente à solução de problemas inerentes às patologias comuns, assumiram um estado contingente de descontentamentos generalizados entre o povo, cuja natureza é capaz de recrudescer os ânimos ou conduzir o povo a um comportamento que tem na sua expressão de atitude a oposição àquele impertinente, à suplica. Tudo era válido desde que o pajé operasse seu processo ritual voltado a atender a ordem do que dele é esperado. Não é apenas o distanciamento dos objetos cerimoniais e rituais da magia que preocupavam o pajé como nos casos aqui descritos, mas para alguém como *Ewka*, talvez sua grande preocupação fosse mesmo a escassez que poderia abater-se sobre os waiwai de sua aldeia e das periféricas com o abandono das funções que os espíritos lhe confiaram. O grupo também não aceita ser unanimemente sacrificado⁴³ pela decisão tão drástica tomada pelo chefe, principalmente quando eles, os não “convertidos”, desconhecem o Deus de seus imigrantes. Mesmo aqueles que já aceitaram ou estão em processo de aceitação de Cristo,

⁴³ Somente em casos extremos o waiwai deixa de ser solidário aos seus. Companheirismo e mutualidade é um binômio facilmente observado na vida desse povo. Os waiwai atuais são investidos de um espírito de alteridade que não permite negligenciar ou recusar ajuda às tarefas que claramente são identificadas como produtoras de estado de socialização e de produção da alegria entre eles. Tal comportamento é revelado com muita frequência nas atividades produtivas que envolvem coletas silvestres, roças, caçadas, pescarias e o comércio, atividade aparentemente contraditória na condição de elemento incluso que corrobora para o conjunto harmônico da descrição e condição real, não fictícia do universo socializante waiwai. Acontece que eles são exímios e tradicionalmente reconhecidos especialistas na arte de comerciar. Essa habilidade escamoteia possíveis antagonismos gerados no interior das relações produzidas, onde se processam as formas mais aprimoradas da diplomacia waiwai.

conheciam tão pouco do que é intrínseco à doutrina a que professam. Contudo, o que de fato estarrecia e deixava os waiwai atônitos eram os rumores de que *Ewka* evitaria os espíritos da floresta. Os missionários organizaram uma estratégia de modo que tudo ocorresse em grande cerimônia e estilo. Chegado o momento de realização de festividades em Canashen, Ele deveria abdicar da vida de *yaskomo*. A cerimônia seria assistida pelo maior número possível de waiwai para que percebessem o poder de transformação que possui a força da atividade missionária.

–Eucá está abandonando os espíritos da floresta! Eucá, considerado por todos como o mais forte elo de ligação com o mundo espiritual, mais influente com os espíritos que Muiuá e Mafoliô, estava abandonando *Cuoroquiam*! Não acreditando, os uai-uais o abordavam com perguntas, mas sua única resposta era: –Esperem até o dia da festa. Quando a festa terminar vocês verão (Dowdy, 1997: 154).

Primeiro os waiwai tentaram induzi-lo a desistir de abandonar o xamanismo, através de uma tática a qual teria por fundo, culpar o xamã por todo e qualquer acontecimento considerado ruim ao grupo. Não sendo argumento suficiente, lembram-no dos horrores que haveria de sofrer por desafiar *Kworokjam*. Todas as histórias latentes nas cabeças waiwai a respeito de pajés que ousaram desdenhar de *Kworokjam* foram narradas na forma mais trágica e aterradora visando a dissuadir o xamã a cometer tamanha negação e afronta ao sistema de crenças e à cosmologia waiwai. *”O povo pensou que isso seria suficiente para fazer o Ewka sentir muito medo e fugir dos missionários, talvez para outra aldeia, mas não teve jeito, ele era mesmo muito teimoso e tinha muita coragem para enfrentar tudo. Desde criança, diziam que ele não desistia fácil de nada, comenta Macarwe.* Nada deteve a decisão de *Ewka*, nem mesmo a interferência de *Miywa*, à época ainda influente entre os waiwai do Essequibo. *Ewka*, em defesa própria, fez um relato público exaustivo da vida a que havia se submetido. Das evitações a que sempre se sujeitara e que tal atitude de mudança não o tornaria menos humano

ou irreverente aos desejos de seu povo, depois havia prometido aos missionários que se sua filha acidentada fosse salva pelas orações e os remédios dos brancos ele se converteria ao cristianismo. A última e desesperada tentativa coube a um meio irmão do xamã, *Yakuta*, a quem *Ewka* devia a própria vida, já que ao nascer fora por este levantado do chão, frustrando o desejo de seu pai de cometer infanticídio. Assim como aconselhara *Miywa*, *Yakutá* sugeriu que o xamã preservasse sequer um de seus poderosos amuletos de magia, evitando despojar-se de tudo, em deferência a *Kworokjam* e em nome de sua própria defesa. A resposta de *Ewka* foi contundente. Iria abdicar definitivamente à condição de *yaskomo*.

O grande dia da mudança na vida do poderoso xamã fora prenunciado a partir do início das festas e jogos tradicionais incluindo o *pawana*⁴⁴ dos waiwai, que têm dentre outros objetivos, a permeação de fronteiras identitárias, onde a base subjacente que comporta o evento reside num gênero lúdico, brincante, expresso na língua como *etaporetopo* (Howard: 1996, 258). Agora sincretizados, fundidos em preceitos e regras morais e religiosas protocolados pelos missionários. A “bricolagem” remete à compreensão de um conjunto ritual engendrado que se estatui qual uma espécie de nova ordem em toda a região de efetiva influência da Missão. É o término do período das chuvas na Amazônia oriental de latitude quase zero, um tempo cujas condições atmosféricas tornam a floresta inóspita. As correntes de ventos são quase paralisadas, o mormaço, a umidade e as elevadas temperaturas geram um clima que estimula o amazônida à parcimônia, ao desânimo e a indolência.

Em 1954, os arredores da Missão em Canashen estavam tomados por pessoas que se abrigavam em pequenas cabanas improvisadas. Alguns vieram de terras distantes, da região do

⁴⁴ Para melhor entendimento e compreensão do sentido lúdico, cultural e cosmológico aqui tratado, sugiro ver Howard (op. cit.: 229-264). O texto de Howard fala, entre outros, da produção waiwai da alegria, de rituais que têm como objetivos demonstrar a superação da natureza pela cultura, principalmente do processo de humanização e socialização do “selvagem” ou “atrasado” vizinho étnico, timidamente apresentado como humano frente ao waiwai.

Mapuera, tiveram que cruzar o caminho que serpenteia através das altas montanhas. “*Para todos era um momento de muito medo, e tinha gente que queria se esconder no mato pensando que Kworokjam ia se zangar e mandar os espíritos para dar fim nas pessoas,* comenta *Macarwe*. Indistintamente, muitos temiam pelo fim do grande líder e ameaçavam abandonar os missionários após aquilo que eles tinham como certo, a morte de *Ewka*, tão logo ele se livrasse de seu cesto mágico, sempre dependurado no alto da habitação, sobre sua rede e sua cabeça, desde que *Kworokjam* o tornou em um de seus preferidos e íntimos (Dowdy, 1997: 157-9). O que se segue a esta decisão, creio que só as palavras de Dowdy (:160-2), escritas em seu livro, podem ilustrar este relato em “terceira-mão”.

Eucá, em sua rede, alcançou e puxou para baixo o cesto que estava acima de sua cabeça. Ele o abriu e olhou para os feitiços pela última vez. (...)

– Pai no céu, aqui é o Eucá. É pelo senhor estou querendo isto. ... o Senhor me conservará vivo (...)

Sua esposa ocupava-se com os afazeres domésticos para mostrar que não estava interessada no que ia acontecer no pátio da missão.

– Vou indo, *chuiá* (minha querida) – disse a *Ahmuri*. Vou renunciar a meus feitiços agora mesmo (...) *Ahmuri* não respondeu. ... Depois falou com raiva embora em meio a lágrimas:

– Leve seus caros feitiços embora. Renuncie suas coisas queridas. Siga em frente e morra, se quiser.

Repentinamente seu mau humor transformou-se em tristeza.

–Eu vou sentir saudades de você. Não quero que você desista dos seus feitiços.

Eucá moveu-se em direção à multidão que o aguardava (...) Quando se aproximou de seus companheiros (...) Havia um ar de olhos duros como aço – era de *Muiuíá* que o observava (...) do grupo uma voz nervosa explodiu, quebrando o tenso silêncio:

– Vamos ver você morrer agora ...

Eucá, sentado agora junto de Cron debaixo da árvore, pegou o cesto debaixo de seu braço (...) fixando seu olhar primeiro em Cron depois olhou para o povo. As pequeninas pedras dentro do recipiente oblongo trançado, tinham significado muito para Eucá, e por meio dele para todos os *uai-uais* durante os anos passados. Enquanto Eucá conservara seus feitiços, mantivera o poder sobre o povo e a influência sobre os espíritos. Agora, porém, renunciava a tudo (...) Eucá conhecia os pensamentos de Cron. Este lhe dissera, ... se Eucá renunciasse seus feitiços esse seria o momento mais emocionante que um missionário pode ter (...) Nesse instante um jovem afastou-se do grupo e veio para a frente. Com os olhos arregalados pelo medo, agarrou Eucá pelos ombros e o sacudiu, implorando: – Irmão, você vai morrer. Não faça isto! (...) O jovem gemeu e caiu de joelhos. Eucá entregou seu cesto a Cron. Com esse único gesto estava tudo consumado.

Diante da reprovação da maioria do povo waiwai que ali se encontra o *yaskomo*, como pensador que sempre foi, imaginou o futuro das relações sociais politicamente corretas, construídas ao longo de sua experiência de liderança entre o povo. Em atenção ao momento psicológico que se abateu sobre todos, o missionário tentou minimizar os efeitos impactantes do ritual utilizando-se de um estilo imediatista, aquele cujo procedimento teria como meta ignorar referenciais históricos e cosmológicos, supressores da temporalidade e da experiência, como se eles não fossem importantes a ponto de sobreviverem, seriam apenas relíquias culturais e selvagens. Poderiam ser diluídas instantaneamente a partir de pequenos gestos e lampejos retóricos. Um método que bem vai ao encontro do comportamento alegre e lúdico do waiwai.

- Eucá não é mais pajé. Não lhe peçam para soprar sobre vocês. Peçam-lhe para que ore por vocês (...) Cron disse que conservaria o cesto, mas não para tornar-me um pajé (...) pois criam que era isso que Cron pretendia fazer, usando o cesto que Eucá lhe entregara.
- Não! – protestou Cron com veemência. Ele levaria os amuletos de Eucá para o seu país como um testemunho, mostrando-os aos cristãos de lá, como prova do poder de Deus, que transformara um pajé poderoso das selvas num fiel seguidor de Cristo (Dowdy, 1997: 162).

Para o missionário isto significava arrebatado um troféu; para os waiwai, convictos de suas tradições e que jamais se deixaram persuadir numa troca invisível de entidades do mundo dos espíritos, tudo agora seria só uma questão de tempo. O cesto mágico de *Ewka* voaria, transportado pelo céu, na barriga da grande canoa voadora⁴⁵, e repousaria em terras distantes, das quais apenas têm conhecimentos através da fala de seus imigrantes. *Kworokjam* talvez apenas estivesse se divertindo com a brincadeira, queria ver até aonde ela poderia ir. Mas um dia, um dia *Kworokjam* despejará toda a sua fúria com a força de todos os espíritos que ele reúne e aí, o desertor será atingido como que por um raio fulminante que se desprende do alto

⁴⁵ “Canoa voadora” é a expressão que os waiwai antigos dão ao pequeno avião monomotor que transportara os missionários e seus familiares ao seu território.

das nuvens e fere a terra mortalmente, impiedosamente, “*era como a gente mais velha costumavam pensar e dizer, sem deixar o missionário ficar sabendo, e também Ewka, ele não gostava que as pessoas acreditassem mais nessas coisas, sabe*”, fala o velho Macarwe. Não haverá tempo algum para *Ewka* se defender ante o furor irascível daquele que recebeu e comungou com o *yaskomo* na escuridão da *shutepana*, ou nas suas viagens a mais alta esfera celestial. Isto aconteceu a outros xamãs que renunciaram ao grande espírito, não haveria de ser diferente com *Ewka*, pelo contrário, já que ele era um dos mais íntimos de *Kworokjam* em toda a história waiwai. *Ewka* ainda era um adulto jovem para sofrer uma morte cruel da forma a que os demais pajés haviam sofrido. Eles eram velhos, cansados de suas obrigações, tentaram uma trégua, mesmo assim o espírito foi implacável para com todos eles. A juventude, a sabedoria, a habilidade, a excessiva preocupação de *Ewka* diante de seu povo não poderiam se sujeitar à fatalidade. Representaria uma perda histórica para os waiwai.⁴⁶ Outros confabulavam ou diziam a *Ewka* que se ele vivesse o suficientemente para ver o futuro, eles também “converter-se-iam” ao Deus dos missionários, agora também de *Ewka*.⁴⁷ Os missionários também estimularam *Ewka* a caçar, matar e comer da carne de seu animal favorito, o *poniko*, e

⁴⁶ As dúvidas do povo tinham suas razões de ser. Seguindo Antônio Aka, talvez isso tenha influenciado *Ewka* a se tornar responsável (mesmo depois de “convertido”), pela reunião de inúmeras pequenas e “miseráveis” aldeias waiwai espalhadas pela floresta e envolvidas em intrigas locais. Em 1982-3 ele fundou o aldeamento de Jatapuzinho, depois de ter tentado outras áreas menos prósperas e de solo ruim. Jatapuzinho experimentou um dos sentimentos mais admirados entre os waiwai, a solidariedade. Depois de sua morte a aldeia sofreu e sofre, eventualmente, de seguidos problemas de natureza cismática. De uma dessas divergências surgiu a aldeia do “Cobra”, distante cinco horas de caminhada de Jatapuzinho situada na margem esquerda do igarapé que empresta o nome à aldeia, limite da área indígena Trobetas-Mapuera pretendida pela FUNAI. A aldeia atualmente está sob a chefia de uma das lideranças dissidentes de Jatapuzinho.

⁴⁷ Bem oportuno para ilustrar este acontecimento e de maneira ampla e histórica, a decisão de *Thakombau*, chefe da confederação *Mbau*, ao propalar que teria assumido a crença em Jeová, após mais de uma década de insistência dos missionários à sua conversão ao cristianismo. Desta “confirmação” suscita um contingente de seguidores à decisão do líder, ainda que esta atitude não expresse verdadeiramente convicção, mas com certeza ela prova estatisticamente diferenças significativas à política de conversão. Do ponto de vista ideológico e psicológico, os fiji passam a se referir ao cristianismo não como uma religião exógena e imposta, mas como a ‘religião de *Thakombau*’ (cf. Sahlins, 1990: 64-5). No caso de *Ewka*, não só os waiwai, mais todos os demais povos contactados distribuídos no interflúvio Nhamundá-Mapuera acorreram ao Essequibo, socialmente reproduzindo o modelo das “reduções”, utilizado pelo governo e missionários europeus a partir do século XVI, achando que agora comungavam da “religião” de *Ewka*.

nada de anormal lhe acontecera, era mais uma prova de que as crenças waiwai deveriam ser entendidas como meras superstições e, portanto, o povo deveria abandoná-las.

O intuito da Missão era o de fazer de *Ewka* o herói cultural e civilizador, a exemplo do líder fiji *Thakombau*, *Ewka* é o fundador da história heróica waiwai, os waiwai e outros povos “selvagens” seguem a “religião” de *Ewka*. Ele assume papel histórico importante que vai contrariar a história mítica, a negação dos heróis cultural e criador dos waiwai, *Yawari* e *Mawari* (Fock, 1963: 35-7), respectivamente.

Ewka faleceu em 1994 na aldeia de Jatapuzinho. O líder waiwai morreu vitimado de uma degeneração aguda do sistema nervoso com a idade de 62 anos (Dowdy: 8, 276). Na concepção de Dowdy, ou do que dela é permitido deduzir, o óbito ocorrera de maneira natural. Entretanto, não é bem assim que interpretam os não-convertidos. Para eles, o sofrimento vivido pelo chefe provocado pela natureza patológica que o vitimou é uma revelação nítida de que *Kworokjam* não perdoara o ex-xamã. *Ewka* fora o pajé que mais intimidade gozara junto à divindade maior waiwai, portanto, para essa gente, a fúria de *Kworokjam* havia marcado seu alvo há muito, tudo era apenas uma questão de tempo.

(...) O ancião *Ewka*, que adoentado, tinha caído da rede no fogo, tinha uma séria queimadura na coxa, para cujo tratamento faltava remédios e material de curativo, sendo coberta com panos velhos. E há vários Wai Wai treinados como agentes de saúde, inclusive Marinalva, filha de *Ewka*. Informações posteriores são de que o velho faleceu (Miller, 1995: 256).

O relato de Robert Pritchard Miller deixa claro que a morte do líder dos waiwai acontece de forma trágica e melancólica, recheada de sofrimentos, como a queimadura adquirida ao cair de sua rede sobre a fogueira, antes muito usada para abrandar a umidade contagiante que produz a sensação de que constantemente a rede de dormir permanece molhada. Narrativa de um acontecimento que para a imaginação waiwai demonstra o cumprimento da tradição escatológica do grupo. Plenamente manifesta e realizada na figura da

pessoa waiwai mais importante dos últimos anos. Influente, senão o expoente da transformação e responsável pelo surgimento da geração waiwai que se iniciou nas coisas da modernidade, e do frenesi pela conquista e “pacificação” das tribos consideradas arredias ou não-contatadas vizinhas, os chamados *enihni komo* ou ‘povos-não vistos’ (Howard, 1993: 234). *Ewka* é aquele que fez a passagem do waiwai “selvagem” para o waiwai “civilizado” que, através de uma postura ativamente assumida, utiliza a tradição waiwai da inclusão e exclusão recíproca condicionante para se apropriar de uma construção ativa do conhecimento, nas relações interétnicas e com os brancos.

Conforme pôde ser demonstrado aqui, o xamanismo é um dos aspectos mais importantes da vida social e cultural waiwai. Ele ocupou grande parte das atividades sociais e individuais dessa gente. Funcionou de maneira a permitir que parte da estrutura social pudesse advir do plano cosmológico que tem no ponto de vista ideal da organização da sociedade, elementos tais como o sonho e a magia, por exemplo, recursos sobrenaturais fortemente perseguidos e tidos como suficientes na qualidade de coadjuvantes à manutenção da relações socialmente construídas. Sua supressão, através da intervenção missionária, gerou um corte profundo e a perda de valores e elementos antes presentes na cultura e no sistema simbólico e religioso do grupo. Seguramente, hoje, qualquer trabalho de pesquisa entre os waiwai que envolva outros aspectos de sua cultura pode ser mais facilmente encorajado, possui mais chances de ser melhor sucedido do que qualquer investigação que se proceda visando recuperar e descrever relações entre o mundo dos humanos e o sobrenatural no universo waiwai.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIAR, Braz Dias de. (1940) 1943. "Nas fronteiras da Venezuela e Guianas britânica e neerlandeza". *Separata dos anais do 9º Congresso Brasileiro de Geografia*. Rio de Janeiro: IBGE.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. "Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia". In: M. A. D'Incao & I. M. Silveira (orgs.), *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. Col. Eduardo Galvão.
- AMBTEC (Fundação do Meio Ambiente e Tecnologia de Roraima). 1994. *Roraima: o Brasil do hemisfério norte*. Manaus: Editora Umberto Calderaro Filho.
- AZEVEDO, Ana Lúcia L de. 1989. "A participação do poder judiciário na definição da terra indígena". In: J. P. de Oliveira Filho (org.), *Os poderes e as terras dos índios*. Museu Nacional-UFRJ. *Comunicação*, (14): 113-135.
- BAINES, Stephen G. 1993. "O território dos Waimiri-Atroari e indigenismo empresarial". Universidade de Brasília. *Série Antropologia*, n. 138.
- BALANDIER, Georges. 1988. *Modernidad y poder: el desvío antropológico*. Madrid: Jucar Universidad.
- BATISTA, Paulo N. 1994. "O Brasil e o desenvolvimento sustentável". In: M. A. D'Incao & I. M. da Silveira (orgs.), *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. Col. Eduardo Galvão.

- BOURDIEU, Pierre. 1997. *Sobre a televisão*. Título original: *Sur la télévision* (suivi de *L'emprise du journalisme*). 6ª ed. Paris: Liber Éditions, 1997; [Trad. de Maria Lúcia Machado]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- BROWN, Michael F. 1986. *Tsewa's gift: magic and meaning an amazonian society*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. 1996. "A saga de Ewká: Epidemia e evangelização entre os Wai Wai". In: Robin M. Wright (org.), *Religiões indígenas e cristianismo no Brasil*. Universidade Estadual de Campinas, Série Perspectivas Antropológicas, 1:214-241
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 1998. "Campo religioso e grupos indígenas no Brasil": Universidade Federal de Santa Catarina. Col. *Antropologia em Primeira Mão*: (25).
- CARVALHO, José Porfirio F. de. 1982. *Waimiri Atroari: a história que ainda não foi contada*. Brasília.
- CEDI (Centro Edumênico de Documentação e Informação). 1983. "Índios do Nhamundá/Mapuera". In: C. A. Ricardo (org.), *Povos indígenas no Brasil*. São Paulo: v. 3, p. 225-249.
- CIDER (Centro de Informação da Diocese de Roraima). 1989. *Índios de Roraima: Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana*. (E. Amodio & V. Pira orgs.). Col. Histórico-Antropológica, 1.
- CLASTRES, Pierre. 1988. *A sociedade contra o estado*. Título original: *La société contre l'État*. [Trad. de Theo Santiago]. 4a. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- COHEN, Anthony P. (1985) 1995. *The symbolic construction of community*. London and New York: Routledge. *Key Ideas Series*.

- CER (Companhia Energética de Roraima). 1994. "Meio socioeconômico". *Plano de recuperação de áreas degradadas*. Relatório Técnico.
- COSTA E SOUZA, Jorge M. 1990. *A irresistível ascensão do latifúndio sobre Santa Cruz: breve retrospecto histórico e o conflito de 1987*. Boa Vista: UFC/SEC-RR. Monografia.
- _____. 1994. "Observações preliminares obtidas em visita à Usina Hidrelétrica do Alto rio Jatapu. Boa Vista: Museu Integrado de Roraima. Relatório.
- DINIZ, Edson Soares. 1972. *Os índios makuxi do Roraima: sua instalação na sociedade nacional*. São Paulo: Universidade de Marília. Tese de Doutorado.
- DOWDY, Homer E. 1997. *O pajé de Cristo: uma história do amor de Deus operando milagres nas selvas da Amazônia*. Título original: *Christ's witchdoctor*. New York: Harper & Row, 1963; [Trad. Fausto Camargo César]. São Paulo: Editora Sepal.
- DREYFUS, Simone. 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: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP: FAPESP.
- DURKHEIM, Émile. 1978. "As formas elementares da vida religiosa". In: José A Giannotti (org.); [Trad. Carlos A. R. Moura et al.]: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- EVANS, C. & MEGGERS, B. J. 1960. "Archeological investigations in British Guiana". In: *Bulletin of the American Ethnology* (117). Washington: Smithsonian Institution.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1978. "Estudos antropológicos modernos". In: *Antropologia social*. Lisboa: Edições 70.

- FARABEE, William C. 1924. *The central Caribs*. University of Pennsylvania. Philadelphia: Anthropological Publications, vol. 10.
- FARAGE, Nádia. 1991. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/AMPOCS.
- FEARNSIDE, Philip M. 1996. "Political benefits barriers to assessment of environmental costs in Brazil's amazonian development planning: the example of the Jatapu dam in Roraima. New York: *Environmental Management* 20 (5): 615-630.
- FOCK, Niels. 1963. *Waiwai, religion and society of an amazonian tribe*. National Museum of Denmark, Ethnographic Series, 8.
- FRIKEL, Protásio, fr. 1957. "Zur linguistisch-ethnologischen gliederung der indianerstämme von Nord-Pará (Brasilien) und den anliegenden Gebieten". Freiburg: *Anthropos*, vol. 52, (3-4): 509-63.
- FUNAI (Fundação Nacional do Índio). 1978. "Wai-Wai". *Revista de Atualidade indígena*. Brasília, 2 (10):42-50.
- _____. 1987. *Área indígena Trombetas/Mapuera*. Superintendência de Assuntos Fundiários (SUAF). [Manaus], 21 out. Mapa de interdição da área.
- _____. 1995. *Situação das terras indígenas - Estado de Roraima*. Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF)/Departamento de Demarcação (DEM). [Brasília], 03 maio. Doc. Administrativo.
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A interpretação das culturas*. Título original: *The interpretation of cultures: Selected Essays*. Nova York: Basic Books, 1973; [Trad. de Fanny Wrobel]. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

- _____. 1989. "Estar allí. La antropología y la escena de la escritura". *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós: 11-34.
- GOLDMAN, Irving. (1963) 1979. *The Cubeo indians of the Northwest Amazon*. 2a. ed. University of Illinois Press.
- GUPPY, Nicholas. 1958. *Wai-Wai*. London: John Murray.
- GUSS, David M. 1989. *To weave and sing: art, symbol, and narrative in the South American rain forest*. University of California Press, Berkley and Los Angeles.
- HARVEY, David. 1993. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 3ª ed., São Paulo: Loyola.
- HOWARD, Catherine V. 1985-6. "Procuram-se almas". In: C. A. Ricardo (org.), *Povos indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI:126-127.
- _____. 1993. "Pawana: a farsa dos 'visitantes' entre os Waiwai da Amazônia setentrional". In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP:FAPESP.
- HURTIENNE, Thomas. 1994. "O que significa a Amazônia para a sociedade global?". In: M. A. D'Incao & I. M. da Silveira (orgs.), *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. Col. Eduardo Galvão.
- IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). 1981. *Atlas de Roraima*. Fundação Instituto de Geografia e Estatística. Rio de Janeiro: IBGE.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. [1917-24] 1979-82. *Del Roraima al Orinoco*. 3 vols. Caracas: Banco Central de Venezuela.

- LANGDON, E. Jean Matteson (org.). 1996. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- _____. 1996. "A doença como experiência: a construção da doença e seu desafio para a prática médica". Universidade Federal de Santa Catarina: Col. *Antropologia em Primeira Mão* (12).
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Título original: *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: Éditions La Découverte, 1991; [Trad. de Carlos Irineu da Costa]. Rio de Janeiro: Editora 34. Col. TRANS.
- LEACH, Edmund R. 1954. *Political systems of highland Burma*. London: The Athlone Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O pensamento selvagem*. Título original: *La pensée sauvage*. Paris: Librairie Plon, 1962; [Trad. de Tânia Pellegrini]. Campinas: Papirus.
- _____. 1991. *Minhas palavras*. 2ª. ed., Título original: *Paroles Données*. Paris: Libairie Plon, 1984; [Trad. Carlos Nelson Coutinho]. São Paulo: Brasiliense.
- LÉVI, Pierre. 1996. *O que é o virtual?* Título original: *Qu'est-ce que le virtuel?* Paris: Éditions La Découverte, 1995; [Trad. de Paulo Neves]. São Paulo: Editora 34. Col. TRANS.
- LIMA, Antônio Carlos de S. 1989. "A identificação como categoria histórica". In: J. P. de Oliveira Filho (org.), *Os poderes e a terra dos índios*. Museu Nacional-UFRJ, *Comunicação*, (14):137-203.
- KLINTOWITZ, J. 1995. "A culpa é do índio". *Rev. Veja*. São Paulo: Editora Abril, (35):66-68, set.
- MAGALHÃES, Sônia B. 1994. "As grandes hidrelétricas e as populações camponesas". In: M. A. D'Incao & I. M. da Silveira (orgs.), *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. Col. Eduardo Galvão.

- MALINOWSKI, Bronislaw. 1954. *Magic, science and religion*. New York: The Free Press.
- _____. 1986. "Teoria funcional". In: E. Ribeiro Durham & Florestan Fernandes (orgs.), *Antropologia: B. Malinowski*. São Paulo: Ática.
- MARCUS, George E. & FISCHER, Michael M. J. 1986. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the Human Sciences*. The University of Chicago Press: 1-44.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1992. "Desenvolvimento e direitos humanos. A responsabilidade do antropólogo". In: A. Arantes e outros (orgs.), *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- MEGGERS, Betty J. 1977. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Título original: *Amazonia: man and culture in a counterfeit paradise*. Chicago: Aldine, 1971; [Trad. de Maria Y. Linhares]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Col. Retratos do Brasil, v.100.
- MEGGERS, Betty M. & EVANS, C. 1964. "Genealogical and demographic information on the Wai Wai of British Guiana". In: *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas. Völkerkundliche Abhandlungen* (1): 199-207.
- MENTORE, George P. 1984. *Shepariymo: the political economy of the a Waiwai village*. University of Sussex. Thesis.
- _____. 1987. "Waiwai women: the basis of wealth and power". University of Virginia/Centro de Ivestigaciones Indigenas de Puerto Rico. *Man*, 22 (3): 511-527.
- MILLER, Robert Pritchard. 1996. "Movimentação Wai Wai". In: Carlos Alberto Ricardo (org.), *Povos indígenas no Brasil 1991/95*. São Paulo: Instituto Socioambiental: 256.

- MILLIKEN, William et al. 1992. *Ethnobotany of the Waimiri Atroari indians of Brazil*. J. M. Lock (ed.). Royal Botanic Garden, Kew.
- MORTON, J. 1983-84. "Women as values, signs and power: aspects of the politics of ritual among the Waiwai". In: A. B. Colson & H. D. Heinen (eds.), *Themes in political organization: the caribs and their neighbours*. Caracas: Fundación La Salle, *Antropológica*, 59-62.
- OLIVEIRA FILHO, João P. de. 1988. "*O nosso governo*": os Tikuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq.
- OLIVEIRA FILHO, João P. de & ALMEIDA, Alfredo W. B. de. 1989. "Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI". In: J. P. de Oliveira Filho (org.), *Os poderes e as terras dos índios*. Museu Nacional-UFRJ, *Comunicação*, (14): 3-112.
- OVERING KAPLAN. 1975. *The piaroa: a people of the Orinoco basin*. Oxford: The Clarendon Press.
- PEIRANO, Mariza. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro; Relume-Dumará.
- POPOVICH, Frances B. [s. d.]. *Antropologia para as Missões*. [S. L. : s. n.].
- RABINOW, Paul. 1986. "Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology". In: J. Clifford & G. E. Marcus (eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkley, University of California Press: 234-261.
- REDFIELD, Robert et al. 1976. "Memorandum for the study of acculturation". In: G. W. Stocking (ed.), *Selected papers of the American Anthropologist*. 1921-1945. Washington DC: American Anthropological Association: 230-233.

- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1975. *The Shaman and the jaguar: a study of narcotic drugs among the indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.
- _____. 1986. *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupes*. Bogotá: Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura.
- RIBEIRO, Darcy. 1977 *Os índios e a civilização*. 2a. ed., Petrópolis: Vozes.
- RIBEIRO DE SAMPAIO, F. X. 1985 [(1777) 1872] "Relação geographica-hostórica do Rio Branco da America Portuguesa" In: *As viagens do ouvidor Ribeiro de Sampaio*. Manaus: Fundo Editorial-ACA.
- RIBEIRO, Gustavo L. 1991. "Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia do desenvolvimento". *Rev. de antropologia*. São Paulo: USP, 34: 59-101.
- RICARDO, Carlos Alberto (org.). 1996. "Waiwai". In: *Povos indígenas no Brasil 1991/95*. São Paulo: Instituto Socioambiental: 252-256.
- RIVIERE, Peter. 1984. *Individual and society in Guiana*. Cambridge University Press.
- _____. 1995. "Houses, places and people: community and continuity in Guiana". In: Janet Carsten & Stephen Hugh-Jones (eds.), *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press.
- ROOSEVELT, Anna C. 1994. *Amazonian indians: from prehistory to the present*. Tucson & London: The University of Arizona Press.
- ROTH, Walter E. 1929. "Additional studies of the arts, crafts, and customs of the Guiana indians". Washington. *Bulletin, Bureau of America Ethnology*, vol. 91.

- SAHLINS, Marshall. 1979. *Cultura e razão prática*. Título original: *Culture and practical reason*. The University of Chicago Press, 1976: [Trad. de Sérgio Tadeu de N. Lamarão]. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____. 1990. *Ilhas de história*. Título original: *Islands of history*. The University of Chicago Press, (1985) 1987: [Trad. de Barbara Sette]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- SCHALKWIJK, Franz Leonard. 1991. “Os primeiros índios evangélicos do Brasil (350 anos atrás)”. Minas Gerais: Ultimato Ltda. *Rev. Ultimato*, 24 (213): 26-8, out.
- SCHOMBURGK, Richard. [1847-48] 1922-23. *Richard Schomburgk's travels in British Guiana*. 2 vols. Georgetown.
- SILVA, Orlando S; LUZ, Lídia; HELM, Cecília Maria V.(orgs.). 1994. *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- SOUZA, Márcio. 1994. *Breve história da Amazônia*. 2ª ed., São Paulo: Marco Zero.
- SPERBER, Dan. [] *O saber dos antropólogos*. Título original: *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann []; [Trad. de José Martha Aragão]. Lisboa: Edições 70.
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Título original: *Shamanism, colonialism, and the wild man - A study in terror and healing*. The University of Chicago, 1987; [Trad. de Carlos Eugênio M. de Moura]. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- TURNER, Terence. 1993. “De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”. In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP:FAPESP.

- _____. 1993. "Imagens desafiantes: a apropriação kaiapó do vídeo". In: *Revista de antropologia*. São Paulo: USP, (36): 81-121.
- VAN GENNEP, Arnold. 1977. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Título original: *Les rites de passage*. [Trad. de Mariano Ferreira]. Petrópolis: Vozes. Col. Antropológica, 11.
- VATTIMO, Gianni. 1996. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Título original: *La fine della modernità*. Garzanti Editore, 1985; [Trad. de Eduardo Brandão]. São Paulo: Martins Fontes.
- VILLAS BOAS, Orlando & Cláudio. 1974. *Xingu, os índios, seus mitos*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & SEEGER, Anthony. 1977. "Pontos de vista sobre os índios brasileiros: um ensaio bibliográfico". *BIB*. Rio de Janeiro, (2): 1-35.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. "O campo na selva, visto da praia" *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, 5 (10): 170-99.
- _____. 1986a. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro. Tese de Doutorado.
- YDE, Jeans. 1965. *Material culture of the WaiWai*. Copenhagen: Natinalmuseets Skrifter, etnografisk Raekke X.