UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Vestígios do rio Turuni:
Perseguindo fragmentos de uma história txikyana

Victor Alcantara e Silva

São Paulo
2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Vestígios do rio Turuni:
Perseguindo fragmentos de uma história txikyana

Victor Alcantara e Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Renato Sztutman

São Paulo
2016

Versão revisada após defesa

Resumo

No final dos anos 1960 os Waiwai, famosos por suas expedições a grupos indígenas isolados, entraram em contato com povos que habitavam o rio Turuni e levaram parte de seus habitantes para a missão evangélica *Kanaxen*, na Guiana Inglesa. Nesta dissertação pretendo reconstituir uma história que me foi por diversas vezes contada por Tikti, um homem que nasceu e cresceu no rio Turuni, mas que criou seus filhos entre os Waiwai. Através de histórias de migração, guerra e trocas de bens e pessoas, ele situa sua diferença em relação aos Waiwai através de uma trajetória própria que se constitui pela feitura de relações e lugares específicos, o que o qualifica como Txikyana. Mostrarei como a atual tentativa de um de seus filhos, Xokokono, de abrir uma aldeia no local onde seu pai viveu segue o movimento descrito por essas trajetórias, em que a memória dos lugares e alianças indica com quem e onde morar, se convertendo, nas mãos de conhecedores indígenas, em ensinamentos de um “bem viver” baseado no ideal da vida entre parentes, fortemente ligado à maneira de ocupação do território.

Palavras-chave: Etnologia indígena, Guianas, Txikyana, Waiwai, Memória, Xamanismo

Abstract

In the late 1960s the Waiwai, that are famous for their search expeditions seeking isolated indigenous groups, came into contact with some groups living at Turuni river managing to take the most of its residents to Kanaxen evangelic mission in British Guiana. In this dissertation I intend to reconstruct a history that has been told me several times by Tikti, a man that was born at Turuni but have raised his children among the Waiwai. By telling about migrations, conflicts and exchange of people and goods he places his difference in respect to the Waiwai by showing a particular trajectory constituted by specific relationships and places and which qualifies him as Txikyana. I will show how the current attempt of one of his sons, Xokokono, to form a village at the place where his father used to live follows the movement described by these trajectories, where the memory of places and alliances indicates with whom and where to live.

Key-words: Ethnology, Guianas, Txikyana, Waiwai, Memory, Shamanism

Agradecimentos

Todo texto é feito de múltiplos diálogos. Não seria diferente nesta dissertação, gestada durante quase três anos e realizada entre diversas pessoas e lugares que estimularam uma reflexão constante. Apesar da alegria pelo término da escrita e de muitos momentos compartilhados envolvidos na feitura desta dissertação, faço aqui apenas os agradecimentos mais formais, o que não os faz menos sinceros. Aos índios, aos amigos e à família o agradecimento é cotidianamente vivido pelo prazer da convivência.

Agradeço, portanto, ao PPGAS-USP pela acolhida do projeto e pela oportunidade de aprofundar os estudos em antropologia.

Ao CNPq pela bolsa de mestrado que me permitiu viver em São Paulo e me dedicar aos estudos.

Às professoras Beatriz Perrone-Moisés e Dominique Gallois pela leitura atenta e orientações valiosas na qualificação. A elas ainda pela participação novamente na banca.

A Denise Fajardo e a Márcio Silva por terem se disposto a ser suplentes da banca.

A Ruben Caixeta de Queiroz, que foi com quem aprendi a querer ser antropólogo ao assistir suas aulas, sempre muito inspiradas. A ele também por me ter aberto o caminho para trabalhar entre os Waiwai. Obrigado por mais uma vez estar presente em minha trajetória.

A Renato Sztutman, que com entusiasmo recebeu minha pesquisa e sempre deu o apoio e a orientação necessários a seu desenvolvimento.

Para meus pais

Nossa tarefa essencial como antropólogos não pode se desvincular da do narrador de mitos – contar a estória com os detalhes justos e suficientes, e no ritmo certo. No conjunto bem articulado dessas pictografias está o fundamental. O resto – conceitos, fórmulas, sínteses e outros apetrechos imprescindíveis de nossa filosofia – são artifícios didáticos.

Oscar Calávia Sáez, Variação mítica como reflexão

Sumário

Lista de fotos, mapas e figuras	10
Introdução	12
Capítulo 1 - Fugas, guerras e migrações: do Amazonas ao Turunî, ou de um mundo em constante transformação	32
<i>Narrativas de Tikti</i>	32
<i>"Txikyana" na literatura histórica e etnológica</i>	45
<i>A ocupação colonial do baixo Amazonas</i>	55
<i>Depopulação e estratégias de continuidade</i>	62
<i>O mundo como transformação</i>	77
<i>-yana e "mistura" como descrições nativas</i>	88
Capítulo 2 – Migrações, concentrações e profetismos: o interesse nas palavras estrangeiras como impulso às transformações	96
<i>Sobre rupturas e continuidades</i>	96
<i>Estratégias missionárias</i>	105
<i>Ewká e a emergência da nova chefia</i>	115
<i>Profetismos nas Guianas: o interesse nas palavras estrangeiras</i>	125
<i>Na trilha dos isolados</i>	133
<i>Metamorfoses transversais</i>	139
Capítulo 3 - Como "continuar" entre "outros": reocupando lugares, formando parentes	149
<i>A aldeia Kaari (ou morando numa aldeia "só nossa")</i>	149
<i>Casar longe para viver próximo</i>	158
<i>"Waiwaização"</i>	166
<i>Aldeias e chefias</i>	179
<i>Memória e transformações</i>	185
Conclusão	194
Referências Bibliográficas	205

Lista de mapas, fotos e figuras

Mapa 1 - Terras Indígenas na Calha Norte (FUNAI).	22
Mapa 2 - Região trombetana com delimitação de Terras Indígenas e Terras Quilombolas e indicação das aldeias e comunidades. (Fonte: Entre Águas Bravas e Mansas, CPI-IEPÉ 2015).	24
Mapa 3 – Carlin (2004) indicando as aldeias no Suriname e as línguas faladas nesses lugares.	29
Mapa 4 – Locais citados por Tiki e pelos informantes Kaxuyanas de Frikel na migração Warikyana.	36
Mapa 5 – Elaborado por Frikel sintetizando as migrações dos povos que formaram os Warikyana na bacia do Trombetas.	49
Mapa 6 – Resumo das referências aos Txikyana nas fontes e localização aproximada.	54
Mapa 7 – Elaborado por Frikel, indica a suposta área tradicional Kahyana e a área habitada nos anos 1950.	66
Mapa 8 - Reproduzido de Fock (1963) – Mapa mostrando a localização das aldeias próximas à Serra do Acari no ano de 1952.	106
Mapa 9 – Frikel (1971). Concentração causada pelas missões ao longo do tempo.	110
Mapa 10 – Concentrações missionárias com o ano de sua criação.	114
Mapa 11 – Estudos de “aproveitamento” hidrelétrico na bacia do rio Trombetas (CPI-SP).	200
Foto 1 – Pedrinho, morador de Cachoeira Porteira.	14
Foto 2 – Vista do Morro do Chapéu.	15
Foto 3 – Chegando a Cachoeira Porteira.	20
Foto 4 – Ronaldo e seus filhos na aldeia Chapéu, 2010.	26
Foto 5 – Aldeia Chapéu em 2010.	27
Foto 6 – Xokokono e Tikti.	33
Foto 7 – Marakri em Mapium.	43
Foto 8 – Fotos de Frikel (1966) dos moradores de Márunu.	68
Foto 9 – Série de fotos que mostram algumas das atividades desenvolvidas na Missão: catequese, aulas, ensino de ofícios (Frikel 1971).	111
Foto 10 – Desmundo reunido com lideranças Hixkaryana nos final dos anos 1950.	113

Foto 11 - Pastor Waiwai em meados de 1980.	116
Foto 12 – Aldeia Kassawá, rio Nhamundá.	140
Foto 13 – Aldeia Mapuera, rio Mapuera.	141
Foto 14 – Tamowiki.	157
Foto 15 – Série de fotos que mostram o local da antiga aldeia Yaskuryana, a poucos minutos da atual Yawará.	162
Foto 16 – Yawará.	163
Foto 17 – Xokokono, Rosene e Daine trabalhando em Placa.	168
Foto 18 – Daiane e Xoxuwa, filha e irmão de Xokokono.	168
Foto 19 – Kleberson, filho de Xokokono e Rosene.	169
Foto 20 – Xokokono.	177
Foto 21 – Rosene.	178
Foto 22 – Rio Mapuera com a serra Wakri (Bateria) ao fundo.	202
Figura 1 – Representação de aldeia Tupinambá do século XVI.	103
Figura 2 – Planta da Missão Tiriyós (Frikel 1971).	112
Figura 3 – Tabela de termos de parentesco (Howard 2003).	152

Introdução

Esta dissertação é fruto de uma contínua reflexão iniciada em meados de 2010, quando um grupo de alunos e professores de Arqueologia e Antropologia se reuniu em torno da elaboração de uma série de projetos que visavam abordar, de maneira interdisciplinar, a ocupação indígena da calha do rio Trombetas. Fui então convidado pelo professor Ruben Caixeta de Queiroz para começar um estudo entre os índios Waiwai através de iniciação científica, cujo resultado foi minha monografia de graduação (Alcantara e Silva, 2012), em que analisei brevemente a história de formação e a composição da aldeia Takará, no rio Mapuera, em rápido diálogo com a etnografia produzida sobre os Waiwai e alguns outros grupos guianenses. Portanto, durante a elaboração dos projetos e grupos de estudos, fui apresentado aos Waiwai através dos trabalhos de Catherine Howard (2003) e Carlos Machado Dias Jr (2005), que trabalharam com os Waiwai em Roraima, George Mentore (1984, 2005), que os conheceu na República da Guiana, e Ruben Caixeta de Queiroz (1999, 2008), que esteve entre eles no rio Mapuera, no Pará. Também comecei a adentrar o intenso debate a

respeito das formas de descrever essas sociedades (Rivière, 2001, Gallois, 2005, Gallois et al, 2007).

Ainda naquele ano tive a oportunidade de conhecer, para além dos livros, um pouco da região em que atualmente parte dos Waiwai habita. Integrando a equipe de arqueologia do Museu de História Natural da UFMG, em viagem coordenada pelo professor André Prouss em outubro de 2010, passei um mês trabalhando em escavações, alternando um período acampado na mata próximo à aldeia do Chapéu, no rio Cachorro, e outro passado na aldeia Mapium, no rio Mapuera. Dada a natureza do trabalho, pude circular bastante, mas permaneci menos tempo em cada lugar do seria necessário para de fato apreender algo da dinâmica das aldeias ou de sua história. Porém, ainda que breve, o contato com os índios nessa primeira viagem me deixou algumas impressões que passaram a orientar meu interesse de pesquisa. Trabalhando naquela ocasião com jovens da aldeia Mapuera e homens Katxuyana da aldeia Santidade, além de um morador quilombola da vila de Cachoeira Porteira, ouvi muitas histórias sobre a “volta” dos índios a antigos locais de habitação nos rios Mapuera, Cachorro e Trombetas.

Alguns, como os Katxuyana, diziam ter voltado há pouco tempo, vindos da Missão Tiriýós para reocupar a área que haviam deixado no final dos anos 1960. Outros, como os Waiwai, reocuparam a calha do rio Mapuera no final dos anos 1970, voltando de uma experiência de aglomeração em torno de uma missão evangélica na Guiana chamada *Kanaxen*, onde vários grupos que ocupavam a calha dos rios Mapuera, Nhamundá, Jatapu, Trombetas e ainda áreas da Guiana e Suriname haviam se reunido a partir de 1950. Contaram-me ainda dos Tunayana e Kahyana que vinham de outra concentração missionária no Suriname, *Kwamalasamutu*, para novamente se estabelecerem nas margens do rio Trombetas, Kaxpakuru e Turuni. Todas essas histórias tinham em comum o fato de se referirem a aldeias recentes, abertas no decorrer dos anos 2000 em um movimento declarado de reocupação de antigas áreas de habitação abandonadas no passado, quando resolveram se juntar às missões que, a partir dos anos 1950, se instalaram em diversos pontos da área habitada por povos de língua Caribe na calha norte¹.

¹ Veremos com mais detalhes no capítulo 2 quais foram essas missões, seu modo de atuar e as consequências de sua presença. Eram elas: Kanaxen, na Guiana; Kassawá, no rio Nhamundá; Alalaparu e Paloemeu no Suriname; Missão Tiriýós no rio Erepecuru; Bona e Apalai no rio Paru de Leste.

Foto 1 - Pedrinho, morador de Cachoeira Porteira, nosso guia em 2010 no morro do Chapéu, rio Cachorro.

Foto 2 – Vista do Morro do Chapéu a partir de nosso acampamento numa ilha do rio Cachorro.

Esta dissertação trata basicamente de uma dessas tentativas de “volta”, que acompanho há cerca de três anos. Vivendo atualmente em uma pequena aldeia próxima à foz do rio Mapuera, Xokokono, juntamente com seu pai, Tikti, planeja reocupar o lugar onde este viveu antes de seguir com os Waiwai para a missão *Kanaxer*² na então Guiana Inglesa. Ambos se dizem Txikyana, misturados a Tunayanas, Mînpowyanas e Katwenas³ do rio Turuni e, portanto, diferentes dos Waiwai do rio Mapuera. Juntamente com Xokokono e Rosene, sua esposa, por várias vezes me sentei com Tikti para ouvir as histórias de sua antiga aldeia, no igarapé Tarao – que é

² Cf. A seção “A chegada dos missionários: missões evangélicas e Missão Tiriýós”, no capítulo 2 desse texto para um breve histórico da missão.

³ Utilizo por vezes os nomes no plural com o intuito de dissipar a ideia “entitária” que se afirma na não flexão de número em relação aos nomes supostamente “étnicos”. Neste caso específico, quero dizer apenas que algumas pessoas reconhecidas como Tunayana, Mînpowyana, Katwena e Txikyana, ou seja, que tinham origens diversas, circunstancialmente se juntaram.

formador do rio Turuni, afluente da margem direita do Trombetas⁴ – e dos deslocamentos de sua família, que, devido a conflitos com gateiros e outros *karaiwa*⁵ que subiam o rio Trombetas, deixou a aldeia em que viviam nas proximidades de onde é hoje a vila de Cachoeira Porteira⁶ para se estabelecer entre outros grupos que também migravam para o rio Turuni. Juntos formaram uma grande aldeia chamada *Yewucwi*, onde estabeleceram relações que são perpetuadas ainda hoje e que indicam escolhas quanto à novas alianças e locais de moradia.

Histórico e condições da pesquisa

Ao longo de 2010 e 2015 estive diversas vezes entre os Waiwai. Todas essas estadas, porém, foram curtas e fragmentadas e algumas vezes combinadas com outras atividades. Isso, por um lado, me permitiu conhecer a maior parte das aldeias dos rios Mapuera e as duas do rio Cachorro, mas, por outro, limitou esse conhecimento a aspectos muitos superficiais dessa variedade de lugares. Por esse motivo, ao longo da pesquisa restringi o trabalho a uma família e decidi tentar descrever esse universo trombetano o mais próximo de seu ponto de vista, o que nem sempre foi possível, devido à restrição de meu material de campo.

Andando por esta região, encontrei uma multiplicidade de aldeias, nomes associados a grupos de pessoas, trajetórias de deslocamentos diversas. Em outubro de 2011 passei cerca de um mês na aldeia Takará, no rio Mapuera. Nesta viagem, surpreendentemente para mim – que finalmente chegava a campo depois tanto ler sobre os “waiwai”-, deparei-me com a contínua afirmação de que naquele rio já quase não havia Waiwai. Em Takará me ensinaram que aquela era uma aldeia xerew, formada por famílias que tinham tido trajetórias distintas: parte delas havia antigamente

⁴ A área em que Xokokono pretende formar sua nova aldeia se encontra fora das TIs atualmente demarcadas (Nhamundá-Mapuera e Trombetas-Mapuera) e dentro dos limites da recém-declarada Terra Indígena Kaxuyana-Tunayana.

⁵ *Karaiwa* é como chamam aos “brasileiros”, independentemente se brancos ou negros, tendo como critério principal o fato de falarem a língua portuguesa. Portanto, o termo é também aplicado aos negros que subiam o rio Trombetas. Tikti diferencia estes negros daqueles que vinham do Suriname, falantes de outra língua, e que não tinham o comportamento belicoso dos negros do Trombetas, ou seja, não roubavam suas mulheres ou lhes faziam guerras. Desconfio que *karaiwa* esteja, portanto, intimamente relacionado à forma violenta de relação proposta aos índios por esses falantes de português.

⁶ Cachoeira Porteira se localiza na confluência do Mapuera com o Trombetas, abaixo de uma grande falha que interrompe a navegação de embarcações de grande porte. A vila se formou em parte pela população quilombola que morava nos arredores do que viria a ser, nos anos 1970, base do canteiro de obras da construção do trecho da BR163 (Cuiabá – Santarém) que ligaria Oriximiná à porção paraense da BR210 (Perimetral Norte). Com o abandono da abertura da rodovia, Cachoeira Porteira serviu ainda como ponto de retirada de madeira para os fornos de secagem de bauxita da Mineração Rio do Norte e, posteriormente, ainda como base do consórcio que construiria uma hidrelétrica no rio Trombetas. Depois do abandono por parte das empresas, a vila foi efetivamente ocupada pelos quilombolas, que aguardam a titulação da área desde 2004.

migrado do rio Nhamundá para *Kanaxen* e daí para o Mapuera. Outra havia, no passado, deixado o rio Cachorro e se mudado também para o Mapuera, onde se aproximaram dos Waiwai que mais tarde se reuniram também em *Kanaxen*. De maneiras distintas, essas famílias, que haviam se separado no passado devido a conflitos, acabaram novamente reunidas através dos contínuos deslocamentos que vinham ocorrendo nesta vasta região e que foram posteriormente direcionados pelas missões religiosas que concentraram as outrora diversas aldeias dispersas em poucos centros, como veremos no capítulo 2. Quanto aos Waiwai, diziam-me os Xerew que não eram daquela área do Mapuera, e que tinham quase todos se mudado para aldeias no rio Jatapu e Jatapuzinho⁷, onde vivem até hoje.

Como mostram diversos autores que trabalharam com povos indígenas na Amazônia a segmentaridade nas sociocosmologias indígenas é central em sua forma de pensar (Lévi-Strauss 1993). Ainda que nas Guianas os movimentos de concentração tenham reunido grandes massas, vários estudos já mostraram que essa segmentação não desaparece, evidenciando-se seja na profusão de nomes de coletivos (Grupioni 2009, 2015), nos mitos (Gongora 2007), nas agressões xamânicas (Mentore 2004), na faccionalização das grandes aldeias (Dias Jr. 2005, Amaral 2014), como será abordado no final do capítulo 2. No momento de minha pesquisa, aliás, ela se evidenciava por meio das narrativas de retorno aos lugares antigos, que articulavam a diferenciação em relação ao nome “waiwai”, o reconhecimento de lugares próprios dos *-yana*, acusações mútuas entre os grupos de parentesco e a tentativas de reunião de parentes apartados pelos grandes deslocamentos propiciados pelas concentrações missionárias.

Essa segmentaridade, ainda que sempre presente, se apresentou de forma diferente nos trabalhos etnográficos realizados entre os povos que formam os Waiwai. Apesar dessa bibliografia não ser muito vasta, ela se distribui com certa regularidade no tempo, nos permitindo entrever, para além das ênfases de pesquisa impressas por seus autores, diferentes “presentes etnográficos”, que indico aqui a partir do meu interesse em relação aos movimentos de concentração e dispersão.

Niels Fock (1963) e Jeans Yde (1965), cujos períodos de campo datam de 1954-55 e de 1958, viram de perto o início dos trabalhos dos missionários estadunidenses da

⁷ Os povos considerados como Waiwai habitam vasta região, com aldeias nos Estados do Pará, Roraima e Amazonas, além de algumas na Guiana. No Brasil, são três as Terras Indígenas com presença waiwai: TI Trombetas-Mapuera, no Pará, Amazonas e Roraima; TI Nhamundá-Mapuera no Pará e Amazonas; TI Waiwai em Roraima. No processo de reocupação de antigos locais de habitação que teve curso a partir dos anos 2000 no rio Mapuera, algumas aldeias foram formadas fora da Trombetas-Mapuera, sendo abarcadas pela TI Tunayana-Kaxuyana. Ver mapas 1 e 2.

Unevangelized Fields Mission, em um momento em que as aldeias ainda mantinham-se pequenas, dispersas e ligadas por relações de trocas de pessoas e objetos, cantos e palavras em ciclos de intervisitações e festas. Fock (1963: 242) relata, porém, que em 1956, com a declarada adesão ao cristianismo de um prestigioso xamã regional, Ewká, há uma conversão em massa e o início de um movimento de migração para os arredores da missão *Kanaxen*, fazendo com que, já em 1958, muitas das aldeias mais próximas com as quais os Waiwai do rio Essequibo se relacionavam se agregassem à missão, que atingia então a marca de 250 pessoas.

Mais de duas décadas depois, Catherine Howard (2003) e Gerge Mentore (1984) realizaram trabalhos de campo no decorrer dos anos de 1980, principalmente nas aldeias *Kaxmí*, no rio Novo, em Roraima, e em *Xapariimo*, no rio Essequibo, na Guiana. Esse era um momento em que, após terem atraído, além daqueles grupos mais próximos com os quais se relacionavam mais intimamente, outros mais distantes com quem tinham contatos esporádicos ou indiretos, como os Katwena do rio Turuni, os Waiwai se lançavam novamente na empreitada de procurar povos isolados, chamados por eles de *enîhnî komo*, "gente não-vista", o que reforçava internamente o discurso de uma totalidade waiwai em contraposição a essa figura exterior. Neste período, como indica Howard, as novas aldeias que surgiram da migração da maior parte da população de *Kanaxen* para o território brasileiro⁸ no início dos anos 1970 foram formadas por líderes que legitimam sua posição através da busca pelos isolados, notadamente os Waimiri-Atroari e os Karapawyana.

O período de campo de Ruben Caixeta de Queiroz (1994, 1999) na primeira metade dos anos 1990 na aldeia Mapuera, rio Mapuera, no Pará, era ainda marcado por uma forte centralização nesta aldeia, que reuniu em 1973 a maior parte da população de *Kanaxen* no "retorno" ao território brasileiro, principalmente pessoas que se consideravam Xerew, Katwena, Hixkaryana e cujas histórias estavam ligadas aos rios Jatapu, Mapuera, Cachorro e Nhamundá. Carlos Machado Dias Jr (2005), que realizou trabalhos de campo no final dos anos 1990 e primeira metade dos 2000 nas aldeias do rio Jatapuzinho (RR), e principalmente na aldeia de mesmo nome – formada a partir da atração de um grupo isolado karapawyana e a dissolução de *Kaxmí* - mostra que, naquele momento, já não figurava imediatamente no horizonte de relações dos Waiwai a figura dos isolados, o que tornava mais evidente diferenças internas e propiciava a fragmentação política e formação de novas aldeias (idem: 128, 222).

⁸ Veremos no capítulo 2 os detalhes dessa migração.

Em meu próprio período de visitas ao rio Mapuera e à área do Trombetas, que começa em 2010, encontrei os índios em um momento de fragmentação das grandes aldeias, que no decorrer dos anos 2000 deram origem a ao menos uma dezena de aldeias nos rios Trombetas, Cachorro e Mapuera⁹. Nesse contexto, a diferenciação específica se sobrepunha à designação geral waiwai, e em cada aldeia em que passei, ouvi pessoas mais velhas relatarem suas trajetórias de migração e de relações que as definiam enquanto algum *-yana* particular, normalmente referido a algum lugar específico onde tais relações tinham sido travadas. Não raro, a memória dos lugares era elaborada através de um forte discurso que marca a vontade (por vezes uma *necessidade*) de “voltar” a ocupá-los, enfatizando que, apesar de viverem no Mapuera e serem conhecidos como waiwai, são, *na verdade*, de outros lugares e possuem outros nomes.

Comecei a perceber assim que a constante referência à “mistura”, tema fundamental da vida guianense, como mostram Girardi (2011) e Grupioni (2009b), indica certos adensamentos de relacionamentos de parentesco entre alguns *-yana* que historicamente trocam cônjuges entre si, estabelecendo alianças duradouras e que são, dentro de certo recorte temporal, identificados com alguns lugares específicos. Como argumenta Grupioni (2002), os *-yana* (ou outros grupos nomeados dessa maneira) não existem de forma auto-referenciada, ou seja, não são identidades e só existem uns em relação aos outros, formando unidades que trocam pessoas ao longo de tempo e formam uma espécie de “continuação” nomeada de pessoas. Em meu próprio campo, conversando sobre essas trocas me deparei várias vezes com a afirmação de que, em um passado imemorial, não havia “misturas” como agora. Essa talvez seja a grande utopia indígena, pois mundo onde não há “mistura” é um mundo em que não há alteridade, vive-se somente entre iguais. Mas a vida mundana é marcada por encontros entre diferentes, e “mistura” é uma ideia positiva da constituição dos *-yana*, que inclui sempre e necessariamente a diferença, mesmo que ela seja criada com o mínimo possível, entre pessoas muito próximas histórica e genealogicamente (o que talvez seja a mesma coisa). Por isso, ela não remete a uma confusão generalizada, à formação de grupos miscigenados e indiscriminados internamente.

Logo nos primeiros dias convivendo com Xokokono, percebi que entre seus irmãos (13 no total), os casamentos tinham sido realizados com pessoas consideradas

⁹ Atualmente se distribuem pelas margens do Mapuera as seguintes aldeias: Tawanã, Pasarã, Yawará, Mapium, Kwanamari, Takará, Inajã, Paraíso, Placa, Mapuera (ou Yxamna), Tamiuru, Pomkuru e Bateria (Wakri). No rio Cachorro: Chapéu e Santidade. No rio Trombetas: Kxapakuru (Vicina), Araçã, Turuni e Ayaramã. Ao longo do texto abordaremos a história de formação de algumas delas.

de apenas cinco entre mais de uma dezena de nomes de *-yana* que podem ser encontrados em aldeias waiwai (Katxuyana, Mînpow yana, Katwena, Xerew, Tunayana). Outros conjuntos desse tipo, apesar de não ter buscado traçá-los, me eram mais ou menos visíveis, como aquele entre os Waiwai e Mawayana, que é inclusive descrito por Fock (1963: 237) como sendo bem antigo, como veremos no capítulo 1. Apesar de terem por tanto tempo ocupado um espaço comum, as relações de parentesco entre esses blocos é tênue, o que sugere que antigas relações, travadas no momento em que as aldeias eram dispersas, continuavam se perpetuando através das alianças¹⁰.

Foto 3 – Chegando a Cachoeira Porteira.

Assim, todas essas novas aldeias que vinham sendo abertas no rio Mapuera, Cachorro e Trombetas, ainda que muitas vezes não fossem feitas exatamente nos locais considerados como dos antepassados, estavam marcadas por um discurso que relaciona uma diferença específica, elaborada em termos de pertencimento a algum

¹⁰ O que não quer dizer que novas alianças não tenham sido estabelecidas. Esse é um ponto que será discutido no capítulo 3.

grupo nomeado a partir de um *-yana* (palavra que provisoriamente traduzirei como “povo”, “gente”¹¹) específico, a um local de habitação. No entanto, não se trata de uma circunscrição de “etnia” ou de “território” e sua sobreposição. O que liga um grupo de pessoas a um nome e a um lugar, me parece, diz respeito a trajetórias de relacionamentos.

Dessa forma, ao falar de “migração” não quero dizer simplesmente a transferência de uma população de um local para outros, visto que são nesses deslocamentos que as relações são travadas, os espaços criados, os *-yana* nomeados. Os atuais habitantes dessa região são fruto desses deslocamentos, pois nomes, lugares e as próprias pessoas são feitas no contínuo movimento de aproximações e distanciamentos que caracteriza os povos guianenses, e a diferença ativamente traçada busca elementos nessas trajetórias específicas de pequenos grupos de pessoas para demarcar limites contextuais e variáveis. Mesmo aqueles que permanecem em grandes aldeias, como Mapuera e mesmo Takará, marcam uma diferença específica ligada a algum local antigo de habitação e nutrem o desejo de retorno, dificultado atualmente tanto pela distância geográfica mas principalmente pelo acesso a serviços prestados pelo Estado e o custo de transporte pelo território para acessar as cidades.

Essas questões foram surgindo ao longo dos trabalhos de campo, pois, quando, dando curso à proposta submetida ao PPGAS da USP, retornei ao Mapuera em dezembro de 2012 para passar 40 dias em campo, tinha o interesse específico de entender como as novas aldeias estavam sendo formadas, e pretendia mapear sua história de formação com especial atenção para os elementos que eram manejados pelos caciques que permitiam que eles emergissem enquanto novas lideranças. Desconfiava que essa emergência, que propiciava a abertura das novas aldeias, dependia em grande medida da multiplicação das possibilidades do acesso à cidade e aos elementos que passaram a ser importantes nas aldeias. O acesso a ferramentas de metal, motores, geradores, bem como a escola, atendimento de saúde, etc., antes restrito a poucas famílias nas grandes aldeias, se fragmentou na primeira década do século XXI.

¹¹ Discutirei essa definição ao final do capítulo 1.

Mapa 1: Terras Indígenas na Calha Norte (FUNAI)

Escolhi passar um tempo na aldeia *Yawará*, que se localiza já bem próximo à foz do rio Mapuera, pelo fato dela ser, até 2012, a menor e mais recente aldeia naquele rio. Eu já tinha algum contato com a família que morava lá, pois Xokokono, seu cacique, havia trabalhado com a equipe de arqueologia com quem voltei a campo em 2011. Neste ano, me lembro de ver *Yawará* do rio: era uma pequena roça num barranco alto, onde se vislumbrava uma pequena cobertura de palha cercada de bananeira e manivas. Ainda na cidade de Oriximiná, encontrei-me com Xokokono e combinamos que eu iria conhecer sua aldeia. Passei ainda mais de uma semana na cidade aguardando uma autorização da FUNAI para subir o Mapuera. Finalmente tomei o barco que faz a linha entre Oriximiná e Cachoeira Porteira. Dali para cima somente as canoas e voadeiras navegam por entre as pedras que formam corredeiras e estreitos canais, mapeados mentalmente pelos índios.

Chegando finalmente a *Yawará*, porém, não permaneci ali mais que dois dias. Xokokono e sua família pretendiam ir até Placa (ou *Watapa*), uma aldeia formada em 1996 por Tunayanas e Tíriyós vindos de *Kwamalasamutu* e que fica rio acima no Mapuera. Nesta aldeia, Xokokono havia morado com o pai, Tikti, antes de abrir seu

próprio lugar de morada. Em Placa, conhecendo a história da formação desta aldeia e os motivos que levaram Tikti e Xokokono a se mudarem da aldeia Mapuera para lá, percebi que eles ativamente se diferenciavam dos “waiwai”, pois diziam ser Txikyana, indicando com isso que provinham de outra região, contavam outras histórias, falavam outras línguas e que eram aparentados a outros grupos que não aqueles que foram visitados pelos missionários no alto Mapuera e que passaram a realizar as expedições de busca de isolados.

Surpreso por encontrar entre os Waiwai gente que reclamava uma origem tão distante do rio Mapuera, passei a questioná-los sobre os Txikyana. Foi Xokokono quem, uma noite, ante minhas tantas perguntas, me levou para conversar com seu pai, que segundo ele era quem *realmente* sabia dessas histórias. Algo que só fui notar depois, no momento em que me aproximei mais deles, o próprio Xokokono estava ativamente questionando o pai sobre o passado a respeito de seu antigo local de moradia, o rio Turuni, pois pretendia abrir uma nova aldeia naquele local, que é onde Tikti passou parte de sua vida antes de se juntar aos Waiwai em *Kanaxen*. Assim, em várias passagens pela aldeia *Yawará* ou na cidade de Oriximiná entre 2013 e 2015, fui aprendendo com Tikti e Xokokono sobre quem são os Txikyana através das histórias de acontecimentos que envolveram pessoas consideradas por eles como parentes e que abrangem um vasto recorte no tempo e no espaço. Com interesses distintos, eu, Xokokono e sua esposa Rosene, por diversas vezes nos reunimos com Tikti para ouvir e aprender as histórias do rio Turuni. Como não falo nenhuma das línguas faladas por essa família¹², nossas conversas sempre se deram em português, já que, ao contrário de Tikti, Rosene e Xokokono dominam bem essa língua. Surgiu entre nós, assim, uma parceria: tanto eu quanto Xokokono, cada um com seus objetivos particulares, tínhamos interesse em aprender com Tikti e em visitar o rio Turuni, no que me dispus a ajudá-los através da pesquisa. Essa viagem, ainda que planejada desde 2013 e cuja documentação pretendia que se tornasse essa dissertação, acabou jamais acontecendo¹³.

¹² Xokokono fala a língua waiwai e tiriyo. Rosene domina o waiwai, tiriyo e katxuyana. Tikti fala o txikyana, que é quase igual à língua katxuyana, e tunayana, muito parecido com o waiwai. Essas distinções me foram apresentadas por eles mesmos ao longo das conversas e traduções.

¹³ Uma série de contingências impediu a viagem, dentre as quais um período em que Xokokono adoeceu, outro que passou vários meses no Suriname, e ainda outro em que seu pai não poderia nos acompanhar.

Mapa 2: Região trombetana com delimitação de Terras Indígenas e Terras Quilombolas e indicação das aldeias e comunidades. (Fonte: Entre Águas Bravas e Mansas, CPI-IEPÉ 2015)

No decorrer de 2013, 2014 e 2015, retornei mais quatro vezes a campo para conversar com Tikti, Xokokono e Rosene a respeito das histórias de Tikti, num total de cerca de 90 dias. Seguindo esses relatos, me vi envolto em acontecimentos e lugares que marcam uma trajetória de misturas entre outras gentes do que estava acostumado a ler na literatura sobre os Waiwai, notadamente Tunayana, Katwena, Katxuyana, Mînpowyaná, Kahyana¹⁴, ocorridas ao longo do rio Trombetas e seus afluentes. Dessa forma, quase por acaso, me vi entre pessoas que reclamavam um laço com o rio Turuni e que se chamavam de Txikyana, um dos tantos nomes que formam hoje os Waiwai. Eu poderia ter contingencialmente seguido qualquer um desses nomes - como recentemente foi o caso em outros trabalhos, como o de Dias Jr. (2006) com os Waiwai de Roraima, Luísa Girardi (2011) com os Katxuyana do rio Cachorro ou Maria Luísa Lucas (2013) com os Hixkaryana do rio Nhamundá -, mas meu contato com Xokokono

¹⁴ Com isso não quero dizer que esses nomes não constem na literatura, mas que outros nomes aparecem com mais frequência.

e meu interesse por *Yawará*, que me levou a buscar entender como a aldeia havia se formado, me colocaram em contato com a trajetória de pessoas ligadas mais ao rio Trombetas que ao Mapuera e que possuem poucos laços de parentesco com os Waiwai.

Escolhi então fazer tema da dissertação a abordagem dessa história que me foi ensinada por Tikti e Xokokono. Dentre várias trajetórias possíveis daqueles que formam atualmente os Waiwai, selecionei apenas uma delas para trabalhar. Como meus campos foram sempre curtos e fragmentados, decidi me concentrar somente nessa história, que me foi continuamente repetida como um ensinamento (afinal, era preciso me ensinar, a mim que cheguei considerando todos como “waiwai”, que ali viviam Txikyana), e trabalhá-la em comparação com a literatura regional. Obviamente, esta dissertação é uma visão parcial e particular da região trombetana, dos povos e dos acontecimentos narrados, fruto principalmente da interlocução com Xokokono, Tikti e Rosene¹⁵. Apesar de parecer uma advertência ingênua, acredito ser importante frisar que o texto que segue se baseia em grande medida na interpretação elaborada em diálogo com eles, que possuem suas próprias perspectivas sobre as relações que compõem as redes de relação ali existentes.

Portanto, seguindo suas histórias, tentei observar como, atualmente, constituem sua diferença em relação a outros, índios e não-índios, ao me contarem sobre sua trajetória específica e planos de reocupação de seus lugares. Isso implica em uma elaboração que não se restringe ao contexto atual, mas que justamente se apropria dele (dos eventos, dos acontecimentos, da situação política) e os relaciona ao passado (mito, trajetórias) para produzir o discurso atual, introduzindo nessas histórias do passado, modificações¹⁶.

Descrevendo os Txikyana

¹⁵ Boa parte desta dissertação, inclusive, foi escrita em *Yawará*, principalmente o primeiro e terceiros capítulos, nos quais busquei discutir diretamente com seus moradores os textos de Frikel, suas classificações quanto aos Warikyana e interpretações sobre as guerras e migrações.

¹⁶ Inspiro-me aqui em Gallois 1994.

Foto 4 – Ronaldo e seus filhos na aldeia Chapéu, 2010.

Foto 5 – Aldeia Chapéu em 2010.

Tratando então de trajetórias em rede, uma das dificuldades enfrentadas se refere à forma de descrever essas sociedades, uma vez que a “mistura” e a movimentação são constantes e constituintes de sua formação. Justamente uma das características marcantes da socialidade na região é que, mudando o interlocutor, altera-se a descrição das redes de nomes e lugares, sendo impossível qualquer totalização exterior a elas (Gallois, 2007). O tema da “mistura” domina o discurso nativo sobre a constituição das pessoas e das aldeias, nos levando sempre além daquilo que poderíamos julgar como fronteiras territoriais ou identitárias. Os nomes usados para traçar diferenças são normalmente compostos a partir de alguma característica de comportamento ou local de habitação e acrescido do sufixo *-yana*, e são usados menos para definir unidades étnicas ou conformar grupos localizados espacialmente do que para evocar uma história de relacionamentos que formam parentes e lugares que são constantemente lembrados nas narrativas, e servem como orientação para a pessoa escolher com quem se casar, onde e com quem morar.

Ainda que atualmente os índios usem os nomes de *-yana* como marca da relação entre um grupo de pessoas e um lugar ou calha de rio, muito dificilmente ele poderia ser usado para fixá-lo a um local com fronteiras bem delimitadas, como abordaremos em detalhe no capítulo 1. Como se sabe, a região etnográfica das

Guianas - descrita geograficamente como uma grande ilha no norte do continente sul-americano (Rivière, 2001) - é habitada em grande parte por povos caribe que historicamente mantêm entre si intenso fluxo de trocas, formando redes de relações nas quais circulam pessoas, objetos, técnicas, agressões, palavras (Dreyfus, 1993, Gallois, 2005). Do que conhecemos através da literatura de viajantes dos séculos XVIII e XIX, além de registros antropológicos do século XX (Rivière, 1969, 2001; Overing, 1975, 1984; Frikel, 1958, 1971; Fock, 1963), o padrão de ocupação era disperso e com aldeias pequenas, em constante migração e intervisitação, o que não impedia que em certos momentos, como os de guerra ou de movimentos proféticos, houvesse aglomerações e formação de grandes aldeias (Perrone-Moisés, 2006, Abreu, 2005, Andrello, 1992).

O Frei Protásio Frikel (1958: 125) já se questionava se haveria entre os nativos, em relação aos nomes dos grupos, algo próximo do que entendemos como unidade étnica. Frikel reconhece uma cultura geral caribe na região, que incluiria o compartilhamento de técnicas, cosmologia, organização social, mas define grandes grupos formados historicamente por relações de trocas mais íntimas e que, por isso, compartilhariam elementos culturais e linguísticos específicos, constituindo-se em “pequenas províncias culturais dentro da cultura geral” (idem)¹⁷. Ruben Caixeta de Queiroz (2008) se apropria e modifica a classificação do Frei, identificando, na região de moradia daqueles grupos que formam os Waiwai, o “complexo cultural” tarumã-parukoto. Optando pela descrição através da ideia de “complexo cultural”, é possível superar fórmulas atomistas de descrição desses povos, pois

ao darmos mais atenção às relações intertribais, que promovem a fusão e a fissão dos grupos locais, abandonamos a perspectiva substancialista contida na noção de grupo étnico ou de tribo e atentamos para o complexo de relações rituais, comerciais e matrimoniais que tecem a organização desses grupos (idem: 203).

Essa opção, a meu ver, também permite evitar a circunscrição territorial e atentar mais para as áreas de circulação nas quais se constituem tais complexos.

Apesar da generalização da classificação “tarumã-parukoto” utilizada por Caixeta de Queiroz (2008, 2015) para o conjunto dos Waiwai, internamente existem ali misturados alguns *-yana* que, na classificação original de Frikel, elaborada antes das grandes concentrações missionárias, são identificados por ele como sendo de outros “complexos”, como os povos da calha do rio Trombetas (Warikyana, que congrega os

¹⁷ Abordaremos essa classificação no capítulo 1.

atuais Katxuyana e Kahyana) e aqueles da região do alto Erepecuru (Pianakoto-Tiriyó). Quanto aos Txikyana, Frikel os cita de passagem em seus estudos, sem, no entanto, conseguir classificá-los em nenhum dos “complexos” – na verdade, o Frei desconfiava que fossem Tupi. Mesmo na literatura etnográfica mais recente da região, as informações disponíveis sobre os Txikyana atuais são escassas. A linguista Eithene B. Carlin, que trabalhou nas aldeias *Kwamalasamutu* e *Tëpu*, de maioria Tiriyó e Wayana, no Suriname, lista cerca de 50 pessoas vivendo na primeira (Carlin, 1998, 2004). Enfatizando a composição múltipla da aldeia, a autora aponta que *“the sikiyana appear to have migrated from the West, and it is unlikely that they exist elsewhere now”* (Carlin, 1998: 14). Carlin diz ainda que, vivendo entre Tiriyós, os Txikyana eram, junto com os Akuriyó, algo menosprezados e preteridos como parceiros matrimoniais. Há ainda uma breve menção deles vivendo entre os Waiwai (Howard, 2003: 47) e na Missão Tiriyós (CEDI, 1983: 193, Grupioni, 2009). Além do número reduzido de pessoas nessas aldeias, fica claro que os Txikyana haviam se espalhado, indo viver em aldeias de outros grupos no decorrer da concentração missionária.

Mapa 3 – Carlin (2004) indicando as aldeias no Suriname e as línguas faladas nesses lugares.

Se, de acordo com a classificação de Frikel, os Txikyana podem ser considerados Wairikyana – pois, como afirma Tikti, são misturados aos Kahyana, Katxuyana, Yaskuryana -, a partir do século XX travam relações e se misturam também com grupos de outros complexos, como os Tunayana e Katwena (tarumã-parukoto) e Tiriyó (pianakoto-tiriyó). Dessa forma, para falar desses Txikyana que conheci, fez-se necessário passar pela bibliografia que trata de outros grupos e de outras regiões referidas por Tikti, pois seguir suas redes me levou ao Suriname, na aldeia *Kwamalasamutu*, entre Tiriyós e Wayanas, a *Kanaxen*, na Guiana, entre Waiwais, à Missão Tiriyós, à antiga aldeia *Yewucwi* no rio Turuni, à também antiga aldeia *Ayaramã* no igarapé Iriyó, a Mapuera, no Pará, às novas aldeias Tunayana Placa, Ayaramã e Turuni, bem como aquelas recentemente abertas no rio Cachorro por Katxuyanas - entre outros, à aldeia Kahyana de Kaxpakuru, ainda até aldeias Katxuyana e Kahyana entre Hixkaryanas do rio Nhamundá e a inúmeras aldeias antigas situadas desde a atual cidade de Santarém até a região de cabeceiras do rio Trombetas e Turuni.

Apoio-me sobremaneira, porém, na literatura sobre os Waiwai, uma vez que, em meados dos anos 1960, suas trajetórias se cruzam a partir de um encontro no rio Turuni em que Tikti decidiu ir viver em *Kanaxen* entre aqueles que se tornariam conhecidos como Waiwai, como veremos no capítulo 2. Conhecidos na literatura antropológica pelas expedições de busca e atração de grupos isolados que passaram a realizar após o contato com missionários evangélicos (Howard, 2003), os Waiwai investiram sobre um vasto território, logrando atrair muitos dos outrora dispersos agrupamentos para o entorno da missão *Kanaxen*, na então Guiana Inglesa, entre as décadas de 1950 e 1970, dentre os quais aqueles que então habitavam o rio Turuni.

Compreender essa movimentação do passado e os laços aí constituídos, os lugares e pessoas feitos, nos ajuda a entender como hoje novas aldeias são feitas em continuidade com esse movimento, pois sua composição e a escolha dos locais guardam relação intrínseca com esse passado e com as formas de pensar a aliança e a alteridade (ou a classificação das diferenças). Hoje, também, a constituição das chefias passa pela experiência da vida em “comunidades”, formadas quando as missões passaram a ajuntar as aldeias antes dispersas e a introduzir novos elementos cujo controle e distribuição passaram a fazer parte da formação das posições de liderança. Em suma, trabalharei sobre as histórias que me foram contadas por Xokokono e Tikti de modo a revisar parte do material sobre a região, buscando entender a dinâmica atual da formação de novas aldeias tanto em relação ao passado de migrações e

concentração em torno das missões, quanto em termos da constituição de novas chefias no contexto recente de abertura e expansão desses povos em direção às cidades, o que será abordado no capítulo 3. Como veremos, os antigos relacionamentos travados nos lugares anteriormente habitados são fundamentais para compreendermos as atuais estratégias matrimoniais e de composição de aldeias.

Capítulo 1

Fugas, guerras e migrações: do Amazonas ao Turunî, ou de um mundo em constante transformação.

Partindo de uma longa narrativa que me foi contada alguma vez por Tikti, este capítulo pretende situar os Txikyana na paisagem trombetana. Abordaremos, assim, o quadro especulado por Protásio Frikel (1955, 1958, 1966) a respeito das origens dos povos que, à época de sua pesquisa, em meados dos anos 1940, habitavam a calha do rio Trombetas e alguns de seus afluentes, como o rio Kaxuru (Cachorro) e Kaxpakuru. Veremos resumidamente também, do ponto de vista dos registros coloniais, acontecimentos que impactam a vida dos povos indígenas dessa região, principalmente quanto a dois pontos: a depopulação das margens do rio Amazonas e a formação de quilombos no rio Trombetas a partir das fugas de escravos das cidades do baixo Amazonas. Por fim, faremos a crítica ao modelo de Frikel através de uma análise comparada dos mitos e das narrativas de migração, com especial atenção à constante transformação dos etnônimos e dos lugares situados nessas histórias, visando refletir a respeito dos modelos descritivos das unidades sociais na região tendo a noção nativa *-yana* como norteador.

Narrativas de Tikti

Já noite, curvados com lanternas sobre um mapa em papel, eu e Xokokono íamos acompanhando a narrativa de Tikti sobre o abandono de antigas aldeias nas margens dos rios Amazonas e Trombetas e a ocupação de seus afluentes e cabeceiras. Xokokono ia guiando a memória do velho, já desgastada pelos tantos anos: percorrendo com os dedos a estreita linha azul que representava o rio, ele ia imaginando e descrevendo a partir do que via no papel cartografado paisagens por ele desconhecidas, curvas de rios, entradas de igarapés, corredeiras e ilhas, ajudando Tikti a rememorar os lugares que ele então ia nomeando, situando aldeias, narrando histórias de guerras, festas, fugas e alianças. Como dito acima, aos poucos fui sendo ensinado sobre quem são os Txikyana através dessas histórias. Xokokono foi quem, uma noite, ante minhas perguntas sobre onde viviam antigamente seus parentes, pediu para seu pai me contar o que sabia. Para minha surpresa, Tikti me contou uma história que remonta há séculos. Sua memória me levou até as beiras do rio Amazonas e me

guiou em um progressivo recuo rio acima desde a região de Santarém, e posteriormente ao Trombetas e daí para suas cabeceiras e afluentes.

Foto 6 – Xokokono e Tikti

Por diversas vezes, entre os anos de 2011 e 2015, estivemos reunidos eu, Xokokono e Rosene para ouvir as histórias de Tikti, que sempre as narrou na língua Tunayana, muito parecida com a Waiwai. Rosene, principalmente, traduzia tanto minhas perguntas quanto as falas do velho, sendo que por vezes Xokokono, sempre atento, explicava a ele o que eu queria saber, ou o ajudava a lembrar de coisas que ele já tinha lhe contado. Eu e Xokokono conversamos muito, em outros momentos, sobre a pesquisa, sobre as histórias do Turuni e sobre sua vontade de fazer uma aldeia naquele rio. Ambos tentavam compreender o interesse do outro nas histórias de Tikti para melhor abordar as narrativas. O relato que segue recupera informações de três longas entrevistas com Tikti e de um relato que transcrevi e traduzi junto com Rosene, além das conversas. Através desse material e do diálogo com Xokokono e Rosene, tentei recriar cronologicamente as migrações que o velho narra, apesar da dificuldade, para mim, de situar cada aldeia ou acontecimento no tempo e no espaço. Preferi, aqui, não

inserir outros dados que não fossem de sua narrativa e de outros que viveram com ele, para não descaracterizar a maneira como os acontecimentos me foram contados. No item 1.1.2 apresentarei outras narrativas que versam sobre a mesma região, num mesmo período, mas por outra perspectiva.

Tikti conta que os Txikyana viviam, muito antigamente, entre outros grupos em aldeias nas margens do rio Amazonas¹⁸, que foram sendo abandonadas devido aos conflitos com os *karaíwa*. Por isso, teriam por fim subido o rio Trombetas até suas cabeceiras, estabelecendo-se, principalmente, no rio *Pinama*¹⁹ (formador da margem esquerda do Trombetas) e cabeceiras do rio Kaxpakuru (afluente da margem esquerda do Trombetas).

Tikti nomeia três locais antigos de habitação no rio Amazonas: *Tunahereni*, aldeia do cacique Onuwayari, hoje a cidade de Santarém; a região onde hoje está cidade de Óbidos, que também abrigava aldeias; as proximidades da cidade de Oriximiná, cujo local era chamado *Osohku Miti*, onde havia a aldeia de Maani. Segundo conta, houve um progressivo recuo desde *Tunahereni* até a região de Oriximiná, onde viveram ainda algumas pessoas que foram seus contemporâneos, ainda que de gerações diferentes. Porém, também essa área foi abandonada e houve um grande recuo rio Trombetas acima. Tikti não detalha a ocupação mais antiga do Amazonas ou do Trombetas, nem o movimento de migração, limitando-se a marcar alguns locais importantes e os conflitos com os brancos. Apenas quando chegamos no tempo em que seus avós e pais viveram a narrativa ganha detalhes temporais, através das genealogias, e espaciais, com maior detalhamento dos locais e nomes das aldeias. Um desses locais importantes foi o lugar chamado *Yexamna* pelos Tunayana, ou *Orixamna* pelos Txikyana, nos arredores de onde hoje fica a vila de Cachoeira Porteira.

De acordo com sua narrativa, as pessoas as quais ele chama de Txikyana não deixaram o Amazonas todas de uma vez, mas foram aos poucos abandonando as regiões próximas do grande rio e adentrando o Trombetas, estabelecendo-se de maneira dispersa ao longo dos afluentes. Assim, *Yexamna* foi um ponto de reencontro quando, por fim, alguns grupos abandonam Oriximiná e se reencontram com outros

¹⁸ Protásio Friel (1970: 20) recolheu história semelhante entre os Kaxuyana no rio Cachorro nos anos 1940. A partir dos relatos nativos, o autor traça um grande movimento de migração desde o rio Amazonas para a região trombetana em sucessivas levas, que teria formado os grupos atuais através de misturas dos Warikyana, que subiam, e de grupos originários da região das serras dos formadores da bacia do Trombetas, como veremos abaixo.

¹⁹ O *Pinama* dos índios consta nas cartas oficiais do Brasil como Anamu. Este, juntamente com o Cafuine, são, respectivamente, os formadores esquerdo e direito do rio Trombetas. Friel se refere ao *Pinama* como Panamá. Em alguns mapas aparecem os nomes "Ponama", ou "Poana", referindo-se à parte baixa do Cafuine. Tikti se refere a todo o formador direito como *Kapuwini* e ao esquerdo como *Pinama*.

que já estavam vivendo nas cabeceiras do Trombetas - como o avô de Tikti, que desceu até *Yexamna* para ficar próximo aos Txikyana que então subiam, e aos Kahyana e Katxuyana que haviam permanecido ali anteriormente. Uma das pessoas que ainda chegaram a habitar as proximidades do Amazonas é Manutu. Vivendo na região de Oriximiná, ela empreendeu uma viagem até Santarém, como nos conta Tikti:

Manutu foi para Óbidos, ela era Txikyana, foi comprar algumas coisas.
E ela seguiu a viagem dela até Santarém.
Lá, um *karaíwa* pegou e a prendeu.
Ele a amarrou e a jogou dentro do barco.
Ela nem sabia por que a amarraram!
Depois Manutu voltou para Óbidos de novo.
Foi assim, foi assim que o *karaíwa* fez.
Aí esse pessoal continuou a viagem até aqui (Oriximiná).
O cacique era Moñetpo.
Ele morava na beira do rio.
E lá os *karaíwa* chegaram de novo.
O *karaíwa* falava na língua dele e os Txikyana não entendiam.
Os Txikyana não entendiam a língua do *karaíwa*.
Era assim que eles ficavam.
Esse era o nome de lá, *Osohkumîti*.
Era aldeia do Maañi.
Lá tinha muita gente.
Depois os *karaíwa* continuavam vindo atrás das mulheres.
Os Txikyana atiravam neles.
Os Txikyana que tinham coragem de matar os brancos!
Aí eles atiravam com todo tipo de flechas que tinham, *waiwî, raapu*.
Só que o *karaíwa* não tinha medo, e continuava vindo pegar as mulheres!
O *karaíwa* fez casa de lona na beira do rio.
Mas os Txikyana continuavam atirando neles.
Então eles [os Txikyana] saíram de lá novamente, e chegaram até *Yexamna*.
Karaíwa chama de Cachoeira Porteira, mas a gente chama *Yexamna* mesmo.²⁰

²⁰ Esse excerto e os outros que seguem foram retirados de uma entrevista realizada com Tikti em Junho de 2015, transcrita e traduzida por Rosene. A escolha das palavras na tradução se baseou muito na maneira como Rosene traduziu o relato. A "versificação" da fala tenta dar conta do ritmo utilizado por Tikti em sua narrativa, que se aproxima muito da fala formal chamada de "*oho chant*" por Niels Fock (1963), que veremos mais à frente. Em geral essas falas são cadenciadas com frases curtas, cujo final é marcado por uma mudança de tom.

Mapa 4 – Locais citados por Tiki e pelos informantes Kaxuyanas de Friel na migração Warikyana.

Se seu pessoal viveu anteriormente em *Yexamna*, ali deve ter sido um ponto breve de parada, porque Tikti conta que seu pai nasceu na antiga aldeia *Ayaramã*, no igarapé Iriyó, afluente do rio *Pînama*²¹. De lá, junto com seu avô, o pai desceu e viveu na região de *Yexamna*, próximo aos Kahyana, Katxuyana e Yaskuryana, que então ocupavam os baixos rio Mapuera e Cachorro, além da parte média do Trombetas. É a partir desse momento que Tikti narra outra história de deslocamentos, conflitos e fugas, essas de pessoas que foram seus contemporâneos. Em *Yexamna* havia várias aldeias: os Txikyana ficavam bem no encontro do rio Mapuera com o Trombetas, os Kahyana ficavam na margem do Trombetas, os Yaskuryana ocupavam tanto a boca do Mapuera²² quanto o rio Cachorro, juntamente com os Katxuyana. Vivendo nessa época em uma aldeia cujos caciques eram Tataki e Tuho, os Txikyana foram visitados pelos Tunayana que vinham do rio Turuni, de muito longe, de uma aldeia chamada *Yuuwa*. Subindo o rio Trombetas, porém, mais uma vez chegavam os *karaiwa*:

²¹ Protásio Friel (1971: 40), ao fazer um balanço da concentração dos Tiryó nas missões nos decorrer dos anos 1960, indica uma aldeia que foi abandonada no igarapé Iriyó cujo cacique se chamaria "Anyiaráma". Ver mapa 9, página 107, no capítulo 2 desta dissertação.

²² O local onde hoje se situa a aldeia de Xokokono, *Yawara*, fica muito próximo de um antigo local de acampamento Yaskuryana. Segundo me contou Xokokono, eles subiam o Mapuera para caçar e pescar, mas não para morar, indo somente até a primeira grande série de corredeiras, pouco abaixo da atual aldeia *Kwanamari*.

Chegaram também os *karaíwa*, encostaram o barco e falaram: - “Ei, tudo bem, Tunayana”?

- “Aham, tudo bem, *karaíwa*”, os Txikyana responderam já com os arcos na mão, preparados.

“Enganamos vocês e vamos flechar agora”, falaram os Txikyana. O homem puxou a flecha na frente do *karaíwa* e atirou nele, que gritou “aaah!”.

Outro *karaíwa* se levantou e o Txikyana segurou o terçado dele. Mas ele puxou o terçado e cortou todos os dedos do homem. Ele ficou sem dedos.

Isso acontecia por causa das mulheres.

Depois de vários conflitos com os *karaíwa*, Tikti diz que seu avô ficou com medo de continuar morando em *Yexamna* e decidiu seguir rio acima, para morar próximo aos Tunayana. No decorrer da longa viagem, conta que eles viram várias aldeias e conheceram outros Txikyana que então viviam entre os Katxuyana no rio Cachorro e também com os Kahyana no rio Kaxpakuru. Reconheciam antigos parentes pela língua, que apesar de igual à dos Katxuyana e Kahyana, guarda um sotaque particular²³. Continuaram subindo até chegarem a uma cachoeira próxima ao rio Turuni, chamada *Yaimo Kahxin* em waiwai e *PianaTohuru* em txikyana, onde seu avô, Payaya, fez uma aldeia. Lá foram visitados novamente pelos Tunayana, que iam dançar na aldeia deles. Por essa época, Tikti conta que já não havia mais aldeias na parte baixa do Trombetas, pois os *karaíwa* estavam entrando e os índios fugiam rio acima e para as cabeceiras²⁴. Vivendo perto das aldeias tunayana, os Txikyana passaram a se aproximar deles: entravam por terra pela margem do Trombetas e depois desciam de canoas até suas aldeias no rio Turuni, para trocar e fazer festas. Essa proximidade, porém, causava também tensões, que acabaram desencadeando um grande conflito, que iremos ver com mais detalhes à frente.

Por essa época começaram a aparecer novamente *karaíwa*. Chegaram alguns em *Yaimo* que sabiam falar a língua txikyana. Chegaram perguntando na língua: “ei, txikyana, tudo bom com vocês?”. Eles respondiam que sim, mas já sabiam que eles estavam lá para tentar pegar mulher deles e esperavam armados com bordunas e flechas. Um *karaíwa* queria levar a irmã de Pirihoput, um guerreiro, que não queria deixar que ele a levasse e resolveu matá-lo. Enganou-o, dizendo que sua mãe estava doente, que era para ele levar remédios para ela. Levando-o para dentro de aldeia, o

²³ Segundo Xokokono me explicou, a partir do reconhecimento do sotaque, procuravam parentes em comum.

²⁴ Muito provavelmente esses *karaíwa* a que ele se refere entre seus contemporâneos são quilombolas fugidos de áreas das margens do rio Amazonas no século XIX. Ver Girardi (2011: 72-83) para um exemplo das narrativas nativas sobre conflitos nessa área com os negros que subiam o rio Trombetas.

flecharam. Outro, que tentou fugir para a canoa, também foi morto a golpes de terçado. Depois disso, resolveram abandonar a margem do Trombetas e formaram *Marani*, na boca do Turuni. Mas lá novamente apareceu outro *karaíwa*, e os índios resolveram logo dizer pra ele ir embora, que ele não era amigo e não levaria nenhuma mulher com ele. Se tentasse, seria morto.

Essas constantes aparições dos *karaíwa* os deixavam apreensivos, pela memória dos conflitos, e mais uma vez decidiram se mudar:

Depois meu pai entrou no rio Turuni, porque ficou com medo de *karaíwa*.

Lá ele casou com uma mulher tunayana.

Por isso que eu não estou falando na minha língua. Eu falo só a língua tunayana.

O meu pai subiu o rio Turuni, onde ele fez uma aldeia chamada *Mapotu Mapociki*.

Eles ficavam com medo de *karaíwa*, e foram derrubar a roça bem longe do rio.

O medo dos *karaíwa* fez seu pai abandonar a margem do Trombetas e entrar no Turuni, entre aldeias Tunayana. Foi em *Mapotu* que Tikti nasceu e cresceu. Ali, porém, viviam constantemente com medo de novos encontros com os *karaíwa*, que o velho Awii dizia serem matadores. Por isso decidiram fazer aldeias longe do rio. Uma série delas, como *Yawari*, *MawaThîrê* *Matitikiri*, foram feitas bem longe das margens dos rios grandes. Faziam isso porque a antiga Manutu, com quem conviveram, depois de ter sido raptada por *karaíwa* na região de Santarém e conseguido fugir novamente para onde vivia em Óbidos, havia lhes contado que os brancos não andavam pelo mato, só pelos rios. Essa mudança para a área de interflúvio, porém, tinha também o objetivo de fugir de um grande conflito entre aldeias no rio Turuni. A proximidade com os Tunayana, ainda que tenha gerado alianças, provocava também tensões.

Acima de aldeia *Yaimo* havia outra aldeia onde viviam alguns Txikyana, chamada *Pixko Kahxin* (Cachoeira do Jacamim). Esta foi uma aldeia Tunayana em que o pai de Tikti havia morado um tempo e onde alguns parentes que viviam no rio Kaxpakuru, que foram visitá-lo, passaram a habitar. Além deles, havia três homens mînpowyanas que chegaram até ali em fuga de um conflito com Xerews nas cabeceiras do rio Cachorro (no igarapé Kurutuaw). Vivendo ali, Tunayanas, Txikyanas e Mînpowyanas, se misturaram por casamento. O conflito começou porque Waraxa, um

velho mînpowyana, que era casado com a filha de Taruci, Tunayana e cacique de lá, decidiu que iria embora com sua jovem esposa para um antigo local de moradia nas cabeceiras do Turuni. Taruci não queria deixar, porque temia que, por não ser mais jovem, Waraxa fosse incapaz de cuidar bem da filha sozinho. Ante a insistência de Waraxa, Taruci decidiu matá-lo e para isso conversou com Ahiakwe para pedir a ajuda dos Txikyana, prometendo que as mulheres dos Mînpowyana, inclusive sua filha, seriam dadas para eles.

Como Waraxa tinha pedido ajuda para Taruci para puxar sua canoa até o rio, acima da cachoeira *Pixko*, ele aproveitou para fazer uma emboscada. Três homens já esperavam Waraxa escondidos e lá o mataram. Yawtî e Yawaraca, os outros homens mînpowyana, estavam na aldeia, onde foram atacados. Yawaraca foi morto, mas Yawtî fugiu com a esposa, chamada Maxkunu, para a mata, onde ficaram escondidos. Durante a noite, Maxkunu retornou à aldeia para buscar fogo e alimentos, encoberta pelos parentes. Pela manhã, quando soube que a tinham deixado voltar para o marido, Ahiakwe ficou muito bravo, porque queria Maxkunu para ele, e foi embora para a aldeia *Ararawahai*, rio abaixo. Os outros ficaram esperando Yawtî perto da roça para matá-lo e assim fizeram quando ele foi buscar alimentos. Maxkunu, porém, continuava escondida com seu filho pequeno. Os homens gritavam por ela, dizendo que saísse logo, pois seu marido já estava morto. Mas ela não respondia.

Taruci, já muito irritado, decidiu deixá-la, e já se preparavam nas canoas para a viagem rio abaixo, pois iam se mudar de aldeia, quando ela os chamou. Quando ela apareceu, Taruci matou seu filho, deixando-a muito triste, pelo que chorou durante toda a viagem. Chegaram no mesmo dia em *Ararawahai* e lá Taruci procurou Ahiakwe. Eles se chamavam de "amigo", *warawan*²⁵: -"amigo, aqui está a esposa de seu filho", disse oferecendo-lhe Maxkunu. Ahiakwe a pegou e disse que ele e o filho iam ficar com ela. Quando ia para o mato caçar, Tîrîmá levava Maxkunu, mas seu pai fazia o mesmo, o que o desagradava. Ele não queria dividir a mulher com o pai, que depois de uma discussão cedeu e a deixou com o filho. Logo depois disso, Tîrîma, ao fazer sexo com Maxkunu, sentiu muita dor e adoeceu. Procurou um xamã que o curou, mas, desconfiado do pai, deixou a ambos, ele e Maxkunu, indo morar com o pai de Tikti na boca do Turuni.

²⁵ *Warawan* é uma variação de um conceito panguianense (Dreyfus 1993: 24) que indica relações com pessoas ligadas a algum tipo de exterior, cujo significado "oscila entre a parceria, o parceiro de troca, uma categoria de alteridade genérica, um visitante-forasteiro qualquer" (Barbosa 2005: 92). Abordaremos no capítulo 3 essas variações com mais detalhes, retomando esse episódio da narrativa para refletirmos sobre o lugar da instituição de tipo *pawana* no estabelecimento de alianças entre grupos anteriormente não aparentados.

Maxkunu ficou com Ahiakwe, que já tinha outras cinco mulheres. Taruci também tinha mais de uma mulher: eram duas mulheres txikyana, Manutu e Arikawaru²⁶. Em *Ararawahai* ele as engravidou, mas quando os filhos nasceram, morreram logo depois. Mais uma vez engravidou as duas, que perderam os filhos tão logo nasceram. E isso aconteceu ainda mais uma vez. Na quarta vez que seus filhos nasceram, as crianças estavam saudáveis e foram crescendo. Um dia Maxkunu foi tirar batata e Taruci foi atrás dela. Ahiakwe vinha chegando, e Taruci se escondeu bem perto deles. Ela perguntou pro Ahiakwe: “cadê o seu amigo Taruci?” – “Está lá na aldeia, muito contente por causa das filhas dele”. Maxkunu retrucou que isso duraria pouco e que logo ele estaria sofrendo novamente, como ela havia sofrido por causa dele, pois as crianças morreriam também.

Taruci entendeu então que Maxkunu estava matando seus filhos para se vingar. Decidiu que iria matar Maxkunu. Taruci chamou Ahiakwe para irem onde tinham matado o Yawtî, dizendo que ia pegar coisas da antiga roça. Foram os dois e suas várias mulheres. Lá as mulheres trabalharam juntas, fazendo bebida e beiju. À tarde, enquanto os dois homens conversavam, as mulheres se deitaram para descansar. Já estava escurecendo quando ouviram o grito de Maxkunu, que estava muito ofegante na rede. As outras mulheres foram chamar Ahiakwe e acenderam fogo nas folhas de bacaba pra vê-la, mas Maxkunu já estava morta.

Ahiakwe percebeu que a viagem fora uma armação de Taruci e o confrontou lá mesmo: acusou-o de ter matado sua mulher, lembrando que ele tinha feito como um *karaíwa* que certa vez brigou com seu “amigo”, *warawan*, o que os impedia de continuar juntos. Taruci então ficou com muito medo de Ahiakwe atacá-lo com feitiço e resolveu matá-lo de borduna antes. Taruci foi procurar o pai do Tikti. Falou de seu medo e do plano de matar Ahiakwe. Rwetpo o lembrou que ele havia crescido sem pai por causa das brigas e o repreendeu, dizendo que ele iria recomeçar a guerra se matasse Ahiakwe. No entanto, ao saber que Ahiakwe planejava voltar ao Kxapakuru para passar um tempo, Taruci pensou que ele ia buscar os parentes para atacá-lo. Taruci então o convidou para ajudá-lo a escolher uma boa árvore para tirar sua canoa. Quando chegaram, tinha lá um pau caído. Ahiakwe se sentou nele e Taruci, com o terçado, veio limpando o tronco, raspando violentamente a lâmina na superfície até

²⁶ A figura de homens com muitas mulheres é recorrente nas histórias dos antigos. Eram grandes guerreiros, que matavam outros homens a fim de acumular mulheres, segundo Tikti. Frikel (1955) dá exemplos de outras histórias nas quais são comuns episódios de mortes, raptos e vinganças tendo esses homens como foco.

chegar perto de Ahiakwe, que, ao reagir à proximidade, foi logo golpeado na testa por Taruci. Também Tîrîma, seu filho, foi morto lá.

Esse episódio se desdobra em outros, cujos detalhes não tenho por ora. Tikti disse que, depois disso, Taruci ainda foi até o Kaxpakuru, ignorando mais uma vez os avisos de Rwetpo, que o advertiu que morreria, pois encontraria muitos guerreiros txikyana e kahyana, parentes de Ahiakwe. Partindo do rio Turuni com muitos homens tunayana, Taruci atacou uma aldeia próxima à boca do rio Kaxpakuru, onde os kahyana/txikyana os repeliram, matando quase todos, inclusive Taruci. Os sobreviventes fizeram ainda uma emboscada e atacam novamente os moradores do Kaxpakuru antes de voltarem ao Turuni. No entanto, os do Kaxpakuru os perseguiram até na boca do Turuni, onde arrasam todas as aldeias tunayana, fazendo a população se dispersar na mata. Voltando ao Kaxpakuru, eles também mudam suas aldeias para locais mais acima do rio.

Tikti conta que foi durante esse conflito que decidiram deixar as margens do Turuni e fazer as aldeias distantes²⁷. Passaram um longo período alternando entre as aldeias do interior e *Mapotu*. No entanto, vivendo assim isolados não conseguiam mais as ferramentas de metal. Faziam então uma longa viagem até o rio *Pînama*, onde era a antiga aldeia *Ayaramã*, para trocar com os Tiriýó, que haviam então ocupado este lugar, misturando-se aos Txikyana de lá. Levavam cachorros e trocavam por ferramentas. Uma vez chegaram a topar no caminho com um grupo Kahyana que fazia uma longa viagem desde o Kaxpakuru até *Ayaramã*, pelo mesmo motivo.

Foi somente após terem notícia de que esses conflitos tinham cessado que seu pai decidiu abandonar a parte baixa do rio Turuni e subir até *Yewucwi*. Esta era uma grande aldeia nas cabeceiras deste rio, reunindo gente dos rios Trombetas, Turuni e dos formadores do rio Cachorro e que seu pai o havia levado para conhecer quando ainda era criança. Lá, ele diz ter conhecido pela primeira vez os Katwena e Xerewyana, que frequentavam a aldeia para fazer festas e trocar objetos, como as cobiçadas ferramentas de metal. Conta que os Xerewyana e Mînpowyana tinham feito muita guerra entre si no passado, mas que naquele momento viviam juntos no rio Cachorrinho. Diversos deles foram morar também em *Yewucwi*. Também tomou contato com os Mawayana nessa época, que passavam pela aldeia também para trocar objetos. Mesmo alguns negros apareceram por lá, mas pela língua falada perceberam

²⁷ Lembremos que eles eram parentes daquelas pessoas do Kaxpakuru que atacaram as aldeias tunayana, entre os quais o pessoal de Tikti estava se aparentando. Tikti conta que foi um período muito difícil e triste, pois nessas guerras frequentemente parentes próximos viam-se em lados contrários do conflito.

não serem *karaiwa*, pois não falavam português²⁸. Em *Yewucwi* eram os Tiriyo quem os visitava, com quem continuavam trocando cães de caça por miçangas, terçados e machados²⁹. Essa aldeia, sendo muito grande, durou muitos anos e teve vários caciques: primeiro Eñekawa, depois Maiaka, e ainda Riiko, todos tunayanas.

Quando Tikti morava lá, os Waiwai de *Kanaxen* também chegaram ao Turuni³⁰. Quem liderava era Yakuta, irmão de Ewká³¹:

Estávamos dançando até o meio dia, quando ouvimos um barulho “Wih! Wih!”.
Pensamos “quem são essas pessoas?”
O pessoal waiwai que começou a chegar. Quando eles chegaram, eu os vi.
Antes eu nunca tinha visto os Waiwai.
Eu vi Yakuta, Manaka, Tamokrana, essas pessoas que eu conheci.
Eles estavam contando a história do livro grande.

Os Waiwai queriam levar todos de *Yewucwi* para conhecer sua aldeia, mas Tikti conta que poucos se interessaram inicialmente. Conversei com Marakri, que foi um dos primeiros que seguiram para *Kanaxen* nessa visita e hoje vive na aldeia *Mapium* no rio Mapuera. Ele era bem jovem quando Yakuta e outros Waiwai vindos da Guiana chegaram. Ele conta que os Waiwai deram tiros de espingarda nos arredores da aldeia para anunciar sua proximidade³². Depois entraram na aldeia enfeitados de penas e miçangas, vestindo bermudas. Marakri disse que os visitantes falavam uma língua só um pouco diferente da deles, e que chegaram querendo ensinar “palavra de deus”. Diante da perplexidade dos habitantes de *Yewucwi*, fecharam os olhos, rezaram e

²⁸ Eram provavelmente negros vindos do Suriname, chamados pelos índios de *Mekoro*. Historicamente grupos ex-escravos negros, como os Djuka e Boni, mantiveram contatos comerciais com os indígenas das regiões de fronteira, notadamente com os Wayana e Tiriyo (Barbosa 2007). Faziam (e ainda fazem) a mediação entre os indígenas e a costa, atuando como fornecedores de bens industrializados. Ainda hoje cumprem tal papel. Por exemplo, os Waiwai atualmente trocam cães de caça e papagaios por espingardas, enxós, painéis e bacias de alumínio, além de outros produtos industrializados com os Tiriyo, que os obtêm com os negros. Entre os Tiriyo e Wayana são chamados de *Mekoro*, uma categoria que se refere a esses negros do Suriname. Vimos que Tikti chama os negros do Brasil de *karaiwa*, pois se tratavam de relações diferentes.

²⁹ Como se percebe, *Yewucwi* foi criada em um lugar de intenso fluxo de pessoas. Frikel (1955: 224) fala de um caminho usado pelos índios que ligava desde a zona de campos do rio Erepecuru, passando pelo Trombetas, Turuni até chegar no Cachorro, que ele assim descreve: “ele vai do rio Kachuru [Cachorro], marginando, mais ou menos, o Itchitch.wahú, ou Igarapé do Ambrósio e, atravessando as cabeceiras deste, leva aos Yaskuri e de lá ao rio Kuha ou rio Velho [...]. Seguindo parte do curso do Kuha [Trombetas], atravessava para o Turuni e dali para o alto Kahu ou Trombetas (Kafuine), onde se unia com outra que vinha descendo das cabeceiras do Kafuine. Esta, por sua vez, levava, atravessando o Kahu e Wanamu (Panama) [Pinama, formador da margem esquerda], para os campos dos Pianokoto e Tiriyo até o Marapi e Erepecuru ou Parú de Oeste e mais além.”

³⁰ Talvez em meados dos anos 1960, que é quando Howard (2003) situa a atração dos Katwena.

³¹ Ewká foi um prestigioso xamã escolhido pelos missionários como alvo de seu esforço de evangelização. Quando Ewká se declara convertido, há uma adesão coletiva ao estilo de vida crente. Cf. Queiroz 1999 para detalhes dessa história.

³² Como diz Howard (2003), os Waiwai temiam aqueles que chamavam de *enînikomo* – os “povos não vistos”, ou os “isolados” como os chamam em português –, tidos como desconfiados e violentos.

cantaram hinos evangélicos, dizendo que assim deviam fazer aos Domingos, pois daquela maneira lhes ensinaram os missionários, *paranakari*³³. Apenas Marakri, Putaya e outros dois homens seguiram com Yakuta para a missão, numa viagem de três dias varando por terra as cabeceiras, “para ver a aldeia deles, ver como eles estavam morando”, como me disse Marakri.

Foto 7 – Marakri em Mapium

³³ *Paranakari* é uma palavra de origem antiga, usada pelos caribes da costa no período colonial para se referir aos holandeses – *parana-kari* (Dreyfus, 1993). Entre os Waiwai, atualmente *paranakari* designa povos não indígenas, geralmente de pele muito clara, que não falam o português. Aos missionários foi atribuído posteriormente o nome *amerkan* (Howard, 2003).

Após um ano vivendo em *Kanaxen*, construíram canoas e retornaram com Yakuta a *Yewucwi* pelos rios. Quando chegaram, diversas pessoas de outras aldeias próximas se reuniram para vê-los e para escutar a narrativa da viagem. Marakri contou-lhes que a vida em *Kanaxen* era muito boa e que queria levar todos outros para lá. Que lá aprendiam os hinos e rezas de Deus na igreja e que os caciques não deixavam haver briga. Tikti conta que os Waiwai chegaram novamente falando das “palavras de deus”, dos ensinamentos dos *paranakari*, e que queriam levar a todos para viver em *Kanaxen*. Uma vez mais, nem todos se dispuseram a ouvir os Waiwai, mas Tikti acompanhou alguns homens Katwena - aos quais ele era ligado pelo fato de ter tomado duas irmãs e cedido uma sua a um deles, Kîrîcawa - que decidiram seguir os Waiwai, interessados nos visitantes e nas novas palavras que apresentavam. Outros, porém, permaneceram em *Yewucwi*³⁴.

Para a viagem, Tikti disse que fizeram várias canoas com troncos e cascas e seguiram por mais de dois meses até chegar a *Kanaxen*, com pouca comida e se alimentando praticamente só carne de caça, sofrendo muito. Pensavam então que seria apenas uma visita, pois deixaram a maioria de seus pertences arrumados em grandes potes de barro na aldeia. Mesmo os cães e as galinhas foram deixados para trás. No entanto, conta o velho, uma vez na missão foram constantemente desencorajados pelos Waiwai e pelos missionários a retornar. Ele diz que não gostava de lá, que não podiam cantar, não podiam fazer as festas de bebidas, que os Waiwai brigavam com eles se mexessem nas roças. Eles tentaram voltar, mas Ewká, que era o cacique geral em *Kanaxen*, dizia que todos que saíssem de lá morreriam, que iam morrer no caminho, porque agora já tinham tomado remédio, vacina, que precisavam dessas coisas. No entanto, mesmo assim Tikti retornou para buscar seus irmãos, mas ao chegar encontrou a aldeia totalmente abandonada³⁵. “Agora estou velho, já não aguento. Se fosse jovem te levava lá onde meu pai ficava”, ele me disse.

Apesar do desejo de voltar, Tikti permaneceu contrariado por muitos anos em *Kanaxen* e retornou ao Brasil com os Waiwai quando eles decidiram abrir a aldeia no rio Mapuera. Como tantos outros que deixaram suas aldeias e lugares para se juntar aos Waiwai, Tikti tentou abrir aldeia própria no rio Mapuera, mas a atração que a aldeia grande causava nos seus filhos, devido aos recursos que concentrava, o deixou sozinho

³⁴ Tikti conta ainda de um grupo que vivia próximo a eles, mas com os quais não mantinham contato frequente, chamado por ele de Xanawarayana. Provavelmente permanecem nesta região, visto que não foram mais vistos.

³⁵ Como ficaram sabendo depois, os demais habitantes haviam seguido para outra concentração missionária, chamada Alalaparu, estabelecida entre os Tiriyo pelos mesmos fundamentalistas que atuavam entre os Waiwai, como veremos melhor no capítulo 2.

na empreitada. “Por isso”, ele diz, “não consegui até hoje retornar ao Turuni, por falta de ajuda”.

Façamos aqui uma pausa nesta narrativa – que retomaremos no capítulo 3 ao falar da formação de novas aldeias no rio Mapuera – para relacioná-la a outros eventos que tiveram curso nos locais e períodos referidos por Tikti e que nos ajudarão a continuar seguindo esta história Txikyana.

“Txikyana” na literatura histórica e etnológica

Como vemos, a narrativa de Tikti é muito ampla, no tempo e espaço. O movimento de progressivo recuo que descreve, desde a aldeia em Santarém até a migração para *Kanaxen*, remete a um período de fugas e perdas demográficas que não se restringem à região do Trombetas, mas afeta vastas áreas da Amazônia durante o período colonial. A ocupação indígena recente dessa região guarda relação íntima com os acontecimentos ligados à política colonial e posteriormente, já no século XX, às missões religiosas que investem no baixo Amazonas. A partir dos anos 1940, o Frei Protásio Friel monta um quadro da ocupação indígena da região trombetana com dados colhidos em diversas viagens realizadas por ele nas bacias dos rios Trombetas e Erepecuru, que tinham como objetivo detalhar a presença nativa. Com base em informações obtidas em mais de 18 aldeias visitadas, nas quais colheu mais de 100 nomes referentes a grupos desta vasta área, o autor constituiu um quadro de classificação geral para os povos de língua Caribe que vivem na Calha Norte com base em características linguísticas, de cultura material e proximidade geográfica, dividindo-os em cinco grandes grupos, no interior dos quais se abrigariam diversos “subgrupos”. São eles (Friel, 1958: 119):

- 1) os Parukotó-Carumã, nas regiões ocidentais, do Jatapu através do Nhamundá, Mapuera, Turúnu até o Trombetas;
- 2) os Waríkyana ou Arikíéna, no setor central, nas zonas próximas às margens do próprio Trombetas;
- 3) os Pianokotó-Tiriyó, na parte ocidental da bacia do Trombetas, do Panamá através do Marapi e Paru de Oeste até o Okômôkê e Matáwari (alto Paru de Leste), como também nas cabeceiras do Chipariwíni, Tapanani e Paruma;
- 4) os Urukuyána [Wayana] no Paru de Leste, Jari, Itani e Paruma;

5) os Aparai no mesmo Paru de Leste, Jari, mas também no Maecuru e Curuá de Alenquer.

Quanto a essa divisão, Frikel chama atenção para o fato de todos esses grandes grupos estarem separados por limites naturais: entre os Carumã e Pianokotó estaria o Trombetas, entre os Pianokotó e os Urukuyana-Aparai estariam os campos gerais do Marapi e as serras do Chitaré. Quanto aos Waríkyana, sua ressalva é que teriam se instalado no Trombetas recentemente, ocupando seu setor médio e alto, inserindo-se como uma “cunha” entre os Parukoto-Carumã que ocupam este rio, o que seria atestado pela história de migração relativamente recente para este rio.

De fato, em suas viagens Frikel colheu diversos relatos entre os Katxuyana que indicavam que sua presença na região do Trombetas era relativamente recente, propiciada pela migração a partir das margens do rio Amazonas. Como lhe ensinou um xamã no rio Cachorro no fim dos anos 1940:

Antes que ‘branco’ veio descobrir a terra, ‘*panano*’ [os “antigos”], mas os bem antigos, moravam no *Arikuru*, que é o [...] Amazonas, lá embaixo. [...]. *Panano* tinha muitas casas ali, gente e maloca grande. Morava na boca de um grande rio que vem do outro lado, do *Arikuru*. O lugar chamava-se *Txuruta-húmu*, ou também *Iraikámana/Arikamána*, é o lugar onde depois português fez Santarém. Ali morava também o grande chefe que mandava em todos.

Quando português descobriu a terra, *prê.no* [*purehno*³⁶] fugiu. Português vinha de Kámpixi. Fica no nascente, onde depois fizeram Belém. Perto de Kámpixi morava outro povo, os Mêrêwá ou Marawá que nós também chamamos Maráwana. Outros os chamam Mêrêyó ou Marayó. Eles eram do mesmo sangue de *panano*. Português perseguiu nossa gente, que fugiu. Depois Mêrêwá fugiu também. Vinham subindo o *Arikuru* e ficavam morando em *Txuruta-húmu*.

Mais pra cima morava outro *purehno*: os Pawíxi, Pawitxi. Estes também tinham um *ptaitono*, um chefe. Mas em *Txuruta-húmu* morava o grande chefe que mandava em todos, também nos Pawíxi. O último grande chefe chamava-se Tawirikemá. Ele mandava também nos Pawíxi, que moravam na boca do *Kahú* (Trombetas), lá onde português, mais tarde, fez Óbidos e Oriximiná.

Quando Marawaná chegou, ficou primeiro com *panano* em *Txurutá-húmu*. Mas depois português veio também perseguir *purehno* ali e matou muita gente. Tawirikemá resolveu ir embora e partiu com toda a gente dele. Mudou-se para a

³⁶ *Purehno*, de acordo com Grupioni (2009: 14), é uma autodesignação Katxuyana que poderia ser traduzido como “gente”. Girardi (2011: 92) indica que atualmente “em determinados contextos, o conceito de *purehno* é acionado como autorreferência dos indígenas que compartilham as terras dos rios Cachorro e Trombetas, em contraste tanto a índios do Mapuera ou do Paru d’Oeste quanto a não-índios do baixo Trombetas ou de Oriximiná. A palavra também pode significar ‘índigenas’, em oposição aos *karaíwa*, não-índigenas”. Diferentemente de uma identidade, *purehno* serve como um marcador de relação próximas, sendo utilizado nas formas *purehnoma* para se referir a parentes, ou *purehriri* para os corresidentes.

terra dos Pawíxi e ficou morando na região da boca do Trombetas. Primeiro, todos ficaram juntos. Depois Pawíxi foi embora. Subiu o Paríkuru (Cuminá) e fez maloca grande no Ponékuru (Penecura). *Panano* também foi embora, com os outros. Subiu o Rio Grande, o *Kahú*. Ali *purehno* se espalhou. Alguns ficaram no rio morto [parte baixa do Trombetas, antes da cachoeira Porteira, de águas calmas]. Outros entraram no rio *Kaxúru* [Cachorro] e *Txôrôwáhô* [Cachorrinho] e aí viraram Kaxuyana. Outros ainda ficaram no *Yaskurí*, são os Warikyana. *Panano* subiu mais ainda e foi morar nas cabeceiras dos braços do *Kahú*, tornaram-se Kahyana. Mêrêwá foi também, mas entrou muito pra dentro, para o centro. E lá ainda está. Assim ficou por muito tempo. Ainda tem Ingarüne³⁷ [Ingaryana] nas cabeceiras do Trombetas. São amigos dos Mêrêwá, se visitam mutuamente e vão ver as aldeias deles. Todos eles são do mesmo sangue e falam a mesma língua (Frikel, 1970: 20-21).

Esta narrativa evidencia um impressionante conhecimento de ocupação e migração, misturas e afastamentos ocorridos em ampla escala de tempo e espaço e, tal como o relato de Tiktí, situa a ocupação do rio Trombetas a partir de uma longa trajetória de migrações motivadas pela fuga dos colonizadores.

Em geral, as demais pessoas sabem pouco do passado, cujo conhecimento fica centrado em alguns poucos, notadamente xamãs, que guardam uma memória dos acontecimentos associada intimamente aos locais onde ocorreram. Cabe notar que Tiktí, que se formava xamã até a chegada dos Waiwai à sua aldeia *Yewucwi*, é reputado por aqueles que lá viveram como alguém que conhece bem aquela região e sabe muito das histórias dos acontecimentos do rio Turuni. É Frikel (1970: 23) ainda quem dá um exemplo dessa associação entre os xamãs, a memória e os lugares: um xamã kaxuyana, chamado Entí, lhe contou a mesma história de migração nomeando cerca de 380 espíritos e seus locais de moradia do baixo rio Amazonas até o alto rio Trombetas.

Os Kaxuyana, da maneira que Frikel interpreta suas narrativas³⁸, seriam assim fruto de uma mistura entre os Warikyana, que adentravam a bacia trombetana, e de povos muito antigos que viviam nas áreas de serras que formam os rios Cachorro, Cachorrinho e Trombetas, que teriam baixado. Desse encontro, em que, segundo

³⁷ Os Kaxuyana, depois de terem migrado para a Missão Tiriyós, em 1968, visitaram algumas aldeias ingarüne no rio Kaxpakuru. Desde então não mais voltaram, e nem os Igarüne foram vistos.

³⁸ Frikel tende a considerar as narrativas mais recentes como históricas, ao passo que as muito antigas teriam sido guardadas nos mitos, que seriam assim uma “proto-história” da região. Faremos a crítica dessa divisão na penúltima parte deste capítulo ao mostrar que, tanto os mitos quanto as narrativas tratam da relação do passado com o presente a partir de uma lógica própria, que elenca elementos comuns para tratar dessa relação através da possibilidade constante de criação, ou transformação do mundo.

diziam os xamãs, "*primeiro brigaram, depois se ajeitaram; e por fim se misturaram*" (idem: 9), teriam se originado os Katxuyana. O relato transcrito acima segue:

(...) mais tarde, no tempo quando meu pai era novo ainda, os Ingarüne se separaram [...] e parte deles baixou. Ficaram com os Waríkyana que já eram poucos. Casaram e ficaram ali. Se misturaram com os Waríkyana, porque eram do mesmo sangue. Moravam no Yaskurí. Depois veio muita doença, febre e sarampo que os mocambeiros do Trombetas trouxeram das suas viagens à zona civilizada. Estes moravam, naquele tempo, no mocambo chamado Campíchi. Morreu muita gente e os Waríkyana desgostaram do lugar. Não queriam mais ficar e baixaram para o igarapé Ambrósio. Encontraram os Kaxúyana que também eram poucos e se misturaram com eles, casando, porque eram do mesmo sangue. Depois, uma turma se separou e voltou para o *Kahú*. São os Kahúyana. Mas nosso nome mesmo é Ingarüne. Os do Itxitxwáhô também são Kaxúyana, mas são Waríkyana. São os nossos parentes. Mas os Kaxúyana, eles mesmos (quer dizer: os legítimos, puros) não existem mais. Morreram todos. Hoje somos Kaxúyana, porque moramos no rio Kaxúru... (Frikel, 1970: 22).

Com base nesse relato, Frikel (1970) especula um quadro regional da distribuição dos povos do Trombetas a partir de um grupo comum, os Warikyana, que, ao subirem o rio e ocuparem áreas distintas, misturando-se às populações locais, teriam dado origem a grupos diversos, adquirindo outros nomes mas permanecendo como parentes, de mesmo sangue e mesma língua: os que se estabeleceram acima da primeira cachoeira do rio Trombetas, nos rios Cachorro, Ambrósio (Itxitxiwahu) e Cachorrinho (Txuruahu), ficariam conhecidos como Katxuyana. Outros, se separando do grupo anterior, ocuparam as cabeceiras do Itxitxiwahu e o Yaskuri, mantendo um caminho por terra entre os dois. Frikel diz que esses seriam os Warikyana propriamente, que mantinham relação de proximidade com os do Cachorro. Uma outra parcela teria se estabelecido no médio e alto curso do rio Trombetas e afluentes como o rio Velho (Kuha), o Kaxpakuru e o Rio Grande (Imnohumu), passando a ser conhecidos como Kahyana, Katxpakuyana. Por fim, algumas pessoas se dirigiram para o Ponama e se misturando posteriormente com os Maratxó, tido pelo autor como um grupo Tiriyo. Seriam os Ingarüne (ou Ingaryana) (Frikel, 1970: 21)³⁹.

³⁹ O autor diz ainda que os Pawxis se estabeleceram na foz do rio Erepecuru.

Como situar, neste quadro, a trajetória Txikyana contada por Tikti? Apesar dos nomes dos lugares diferirem e de não haver referência ao nome Txikyana nos relatos que Frikel reproduz, a história contada por Tikti é muito parecida, indicando que também os Txikyana atuais se originaram da migração a partir do rio Amazonas⁴⁰. Tikti reconhece um íntimo parentesco com os Kahyana, chegando inclusive a usar este nome e Txikyana indistintamente em alguns casos. Se considerarmos também os Txikyana como Warikyana, temos então que supor que a “cunha” de que fala Frikel, que teria irrompido entre os povos dos complexos Carumã-Parukoto e Pianokoto-Tiriyó pelo ímpeto de grupos em fuga das margens do rio Amazonas, se inseriu de maneira mais profunda do que atualmente se supõe, chegando não apenas ao alto Trombetas, mas também ramificando-se nos formadores do Trombetas, Pînama e Kafuwini, e nos rios Turuni e Marapi, o que ocasionou misturas com povos de ambos os complexos.

Apesar de não constar nos relatos dos Katxuyana levantados por Frikel, o autor cita um encontro, em 1953, com um grupo de nome “Tchikoyána” no rio *Kapuwini*:

Estavam ali a fim de realizar permutas de objetos com os Marah.tchó⁴¹ e falavam também o dialeto deles. Todavia quero crer que não era esse o seu dialeto próprio. Os seus elementos culturais eram em parte Karib; as suas flechas, porém, tipicamente tupi. Deles recebi ainda a indicação da sua área de residência e número de malocas. Afirmaram-me, outrossim, que não existe outra tribo vivendo no Kuratari. [...]. Os Tchikoyána são conhecidos principalmente pelas tribos do leste do Trombetas” (idem: 177).

A partir desse breve encontro, o autor hesita em inseri-los em sua classificação geral dos povos caribe da área trombetana, uma vez que, entre outros grupos, obteve tanto informações de que seriam Carumã quanto de que seriam Pianokotó⁴², além de que ele mesmo desconfiava que seriam tupi. Através de conversas com esses Txikyana, além de informações dadas por Tiriyó e Wayana, Frikel os situa nas porções médias dos rios Ponama e Marapi, além do Kurátari, afluente da margem direita do alto Kaxpakuru.

⁴⁰ O quadro geral montado por Frikel é uma especulação baseada no amalgame de vários relatos de deslocamentos e de relatos míticos. Não quero aqui reforçar esse quadro, que é múltiplo e formado por trajetórias variadas. Apenas noto que foi Tikti quem remeteu a origem dos Txikyana a antepassados que viveram nas regiões por ele apontadas como sendo as proximidades de Santarém, Oriximiná, Óbidos, que foram, durante o século XVIII, aldeamentos missionários.

⁴¹ Os Marah.tchó são tidos por Frikel (1966) como um “subgrupo” Tiriyó, que habitava à época o rio Marapi. Mantinham contato com os Kahyana através das cabeceiras do rio Kaxpakuru.

⁴² Essas informações eram obtidas através de grupos com os quais Frikel mantinha contato. O autor cita que em geral as classificações dos índios quanto a grupos pouco conhecidos se baseia na língua, isto é, associam a língua falada a alguma outra conhecida por eles (Frikel, 1957).

Referências mais antigas sobre os Txikyana são feitas por Robert Schomburgk, que realizou viagens na região de fronteira entre o Brasil e Guiana nos anos de 1835 e 1844. Apesar de não ter se encontrado com eles, faz menção aos “Tshikianas”, reputados pelos Pianokoto como uma gente guerreira que vivia nas margens do alto Trombetas e Ponama (*apud* Rivière, 2006: 186). William Farabee (1924: 184) faz uma breve menção aos “Chikenas” quando esteve entre Parukotos que viviam provavelmente em algum igarapé nas cabeceiras do rio Cafuine (Kafuwini)⁴³. Naquele momento, em meados de 1914, o autor diz não haver conflitos entre os Parukoto e os Txikyana. No entanto, a aldeia Parukoto em que estava era formada por remanescentes de outra aldeia que havia sido aberta rio abaixo e que fora atacada pelos Txikyana:

The final destruction of the old chief's village was accomplished by a more distant tribe of Chikenas, who came to exterminate them because they had blown an epidemic of sickness upon the Chikena village and caused the death of many of their people. (idem: 185)

Farabee diz que a briga começou logo depois que os dois grupos entraram em contato, quando os Parukoto desceram o rio Cafuine e encontraram os Txikyana. Apesar da desconfiança mútua, por vezes se visitaram em suas aldeias para trocar objetos e, para testar a fidelidade um do outro, se engajavam em lutas corporais simuladas. Aconteceu que em uma dessas lutas um homem Parukoto matou um Txikyana, desencadeando o conflito, o que fez os sobreviventes Parukoto retornarem para as cabeceiras e os Txikyana recuarem, talvez para o Ponama ou o Trombetas.

Como vemos, a presença dos Txikyana no alto Trombetas data de, pelo menos, meados do século XIX, não se restringindo somente às margens do rio principal, mas adentrando seus dois principais formadores, o Cafuine e o Ponama, levando-os a estabelecer contatos tanto com os grupos da bacia do Erepecuru (Pianokoto) quanto do Mapuera (Parukoto). A ambiguidade da classificação levantada por Frikel é real, ou seja, que os Txikyana se misturaram tanto com povos do complexo Carumã-Parukoto, como a história de Tikti confirma, uma vez que se misturam aos Tunayana e Katwena, quanto muito provavelmente com os Pianokoto-Tiriyo, visto que alguns dos locais de habitação dos Txikyana que Tikti me apontou são justamente as cabeceiras do rio Kaxpakuru, através das quais os Txikyana adentravam o Marapi e visitavam aldeias

⁴³ Digo provavelmente porque, na ausência de um mapa e o uso apenas dos nomes nativos nos textos de Farabee, torna-se quase impossível desvendar os cursos d'água de que fala. No entanto, ele diz encontrar essas aldeias no rio “Apiniwau”, que Schomburgk havia descido em 1837 depois de atravessar a fronteira com o Brasil na latitude 1° 30”, que é exatamente o local de nascente do rio Cafuine, formador da margem direita do Trombetas. Na viagem de Farabee, ele atravessa com os Waiwai do Essequibo direto nas cabeceiras do Mapuera, de onde partiu a pé até chegar ao Apiniwau.

Tiriyó⁴⁴. Além disso, a antiga aldeia *Ayaramã*, situada no alto Ponama, é reputada por Tikti como um local que reuniu grande população composta, entre outros, por Txikyanas e Tiriyós.

Esse contato dos Txikyana com os povos do alto pode ser ainda mais antigo, pois no relato de Frei Francisco de São Manços, datado de 1728, há uma referência a um grupo “Xikena” localizado pelos Parukoto do alto Mapuera em um afluente do rio Urucurim, nomeado no texto como Huheini. Ainda que Antonio Porro (2008), que recentemente analisou o relato, não tenha conseguido identificar este igarapé com referência aos nomes modernos, por se tratar de um afluente do Urucurim (que é formador da margem esquerda do rio Mapuera), muito provavelmente o Huheini é um curso d’água que corre leste-oeste, ou seja, sua cabeceira aproxima-se dos formadores do Trombetas. Embora Porro diga que as informações geográficas deixadas pelo relato sejam de pouca valia, pela dificuldade em atualmente encontrar os locais correspondentes aos nomes levantados, o relato de São Manços lista uma série de etnônimos ainda encontrados na área, dentre os quais Xerew, Txikyana, Parukoto, Karapawyana.

O relato foi baseado em uma expedição que partiu da missão de Faro, que fica na foz do rio Nhamundá com o Amazonas, no ano de 1727, que percorreu o baixo rio Trombetas e o rio Mapuera até suas cabeceiras. Fundada no século XVII, em 1693 a gestão da aldeia jesuítica de Santa Cruz de Jamundá foi transferida à gestão dos Capuchos da Piedade, que a renomearam para São João Batista de Nhamundás e a transferiram, alguns anos depois, para as margens do lago de Faro. Em 1725, São Manços realizou uma primeira entrada no baixo Trombetas, trazendo consigo cerca de 160 índios “Babuhi” (Abuí, Wabuí, Uaboy) e ainda outros 70 “Nhamundás”⁴⁵. Segundo relata, os Babuhi lhes diziam haver ainda outras “incógnitas nações”, que estariam acima da primeira cachoeira do rio Trombetas, hoje conhecida como Porteira. Assim, no ano seguinte, São Manços envia o Frei Francisco de Alvor, juntamente com um soldado da delegacia de Óbidos e 41 índios, em uma expedição com o objetivo de explorar o rio Trombetas acima da cachoeira. Ainda que no relato seja feita referência

⁴⁴ Em mais de uma ocasião Friel cita relações entre os Kahyana no Kaxpakuru e um suposto grupo Tiriyó que vivia nas cabeceiras deste rio, próximas à calha do rio Marapi, os Maratchó. Como aventa, (1966), o fato de se juntarem a eles em diversas ocasiões de queda demográfica deve indicar antigas alianças e laços matrimoniais.

⁴⁵ O rio Nhamundá possui duas embocaduras: uma próxima às cidades de Faro e Nhamundá, saindo para o Amazonas, e outra que deságua na boca do rio Trombetas em frente à cidade de Oriximiná, depois de correr paralelo ao rio Amazonas. De acordo com Friel (1958), Wabuí seria a maneira coletiva pela qual os povos do rio Nhamundá se nomeavam.

ao rio Trombetas, Porro diz que eles entraram pelo rio que hoje ficou conhecido como Mapuera, seguindo seu curso até encontro com um de seus formadores, o rio Urucurina (ou Urucurim), que é como o Mapuera passa a ser chamado acima da foz do rio Tawini, um importante afluente da margem direita. Entre acidentes e baixas por doenças, somente oito pessoas entram em contato com os índios, já no rio Urucurim. De lá foram levados até Frei Alvor, que permanecera acampado rio abaixo com os doentes e feridos, um casal de indígenas Parukotos, filhos de chefes de duas aldeias e que, já na missão, teriam insistido para que São Manços os visitasse e levasse os demais para lá.

Em 1727 o próprio frei São Manços refaz, junto com sessenta índios, o trajeto feito por Alvor até o alto Mapuera e produz o “Relato”, que lista os habitantes de suas margens até o encontro com os Parukoto. Sua viagem durou cerca de três meses, dos quais 20 dias foram passados entre os indígenas no alto Urucurim. O frei conta que, no caminho, tomou conhecimento dos Cereu e Carabeaná⁴⁶, próximos ao afluente que ele nomeia Goayhini, que Porro acredita ser o atual Acari⁴⁷. Estes dois povos, cujas aldeias se estendiam da margem direita do Mapuera até o rio Nhamundá, supostamente davam guerra a todos os outros e entre si, deixando suas aldeias para fazer guerra aos Parukoto, que habitavam majoritariamente a margem direita do Mapuera. É, porém, entre os Parukoto, e não por observação direta, que São Manços obtém uma série de nomes, que ele atribui a “nações”, os quais relata ao Rei, rendendo-os à vassalagem deste. São cerca de 50, distribuídos no rio Urucurim e seus afluentes, além de alguns que ele situa “terra adentro”.

Uma das conclusões que se pode tirar do relato de São Manços, como diz Ruben Caixeta de Queiroz (2015: 115), é que, naquele momento, as populações por ele visitadas estavam relativamente distantes das frentes da colonização portuguesa a partir da foz do Trombetas. Isso, no entanto, não significava que não sofressem pressões da presença europeia, pois no século XVIII, a partir do norte os holandeses organizavam, via as redes de trocas, a caça de escravos em territórios distantes (Farage, 1991: 85). No caso dos Txikyana, sua presença próxima aos Parukoto nas cabeceiras do Mapuera foi fruto da opção de fugir das frentes de colonização que atingiram o rio Amazonas, levando-os ao Trombetas e posteriormente a alguns afluentes, onde se

⁴⁶ Possivelmente os atuais Xerewyana e Karafawyana.

⁴⁷ A tradição oral dos atuais Xerew situa o Acari como um local importante de habitação, como me foi dito diversas vezes em campo.

misturaram a grupos que já estavam ali naquele momento, como indicam ainda outras narrativas warikyana vistas acima.

Resumidamente, podemos dizer que desde o início do século XVIII, pelo menos, os Txikyana estavam próximos do alto rio Trombetas, em um afluente do rio Urucurim. Vimos também que, pela classificação de Frikel, os Warikyana foram mais longe do que ele supunha – a porção média e alta do Trombetas –, e chegaram até as cabeceiras do Trombetas e rios adjacentes das bacias do Erepecuru e Mapuera, como o Marapi e Urucurim, entrando em contato com povos Parukoto, a oeste, e Pianokoto, a leste. Contato esse marcado pela guerra, mas também por aproximações e trocas. Essas migrações e relações, como fica claro, foram afetadas pela invasão e ocupação dos territórios habitados por esses povos, que os levaram a se refugiar em rios de menor circulação. No entanto, a relação com os brancos não determina as estratégias de movimentação e de misturas com outros povos, visto que ela acontece com base em princípios nativos, que podem ser vistos nas narrativas e mitos dos grupos, como veremos à frente. Na seção seguinte apresentarei um resumo dos eventos coloniais que impactam os povos indígenas da região trombetana e que nos ajudam a situar as migrações que nos narra Tikti para os Txikyana.

Mapa 6 – Resumo das referências aos Txikyana nas fontes e localização aproximada

A ocupação colonial do baixo Amazonas

O relato colonial, feito a partir de fontes escritas, traz pouca informação direta a respeito dos indígenas do Trombetas, justamente pelo fato de que eles estavam se evadindo da violência das frentes de colonização. Não nos é possível, nem é aqui o interesse, fazer coincidir os acontecimentos narrados por Tikti àqueles documentados nas fontes escritas coloniais, mas mostrar, do ponto de vista dessas fontes, outros acontecimentos que se situam próximos no tempo e espaço àqueles da narrativa indígena e que impactam esses povos, o que trará novos elementos para que continuemos perseguindo os meandros dessa narrativa.

Dado o conjunto de informações que levantamos, não seria absurdo pensar que o longo movimento de migração que Tikti remete ao rio Amazonas, do progressivo deslocamento rio acima, e posteriormente seu abandono, remonta provavelmente a meados do século XVII, quando a depopulação indígena das margens do rio Amazonas se intensifica. Como nos mostra Antonio Porro (1995), com a instalação do Forte do Presépio em Belém em 1616 pelos portugueses, como resposta a incursões espanholas que desciam o rio Amazonas a partir do Peru, intensifica-se a caça aos índios como mão de obra na calha deste rio. Os portugueses rapidamente alcançam toda a extensão do Amazonas e baixos cursos de seus principais afluentes, mormente no curso das expedições de Pedro Teixeira a partir de Belém: o Xingu em 1625, o Tapajós em 1626, o Negro em 1656 e o alto Solimões em 1690, dirimindo a presença de espanhóis, ingleses e holandeses que haviam se instalado desde a costa do Amapá até o baixo Xingu. Já no final do século XVII, os relatos apontam que as margens do rio Amazonas estavam praticamente despovoadas de aldeias indígenas, seus habitantes ou dispersos nos rios de menor circulação ou aldeados no entorno de missões, o que contrasta com os relatos deixados pelas várias expedições espanholas como as de Orellana (1542), Diogo Nunez (1538), Ursua e Aguirre (1561), que nos mostram vislumbres de grandes populações vivendo ali (Porro, 1995: 43). Sobre os antigos povoamentos indígenas, missionários instalaram reduções a partir das quais tentavam realizar os descimentos das populações refugiadas no alto curso dos rios, dando origem a cidades como Santarém, Monte Alegre, Óbidos no Pará e Faro e Parintins no estado do Amazonas (idem: 69).

Quanto à região do Trombetas, as informações sobre a ocupação indígena são escassas, já que somente no ano de 1727 o Frei Francisco de São Manços, considerado

o “descobridor do Trombetas”, faz uma incursão no seu baixo curso – a partir da primeira cachoeira, São Manços segue pelo rio Mapuera –, deixando o relato de que falamos acima. No decorrer do século XVII diversas ordens religiosas passaram a atuar no Maranhão e Grão-Pará e, devido ao embate entre os moradores dos fortes e os jesuítas, que mantinham certo monopólio sobre o trabalho indígena, a Coroa portuguesa instituiu, em 1693, províncias missionárias, dividindo este território entre elas (Farage, 1991: 33). Aos franciscanos couberam as áreas do Cabo do Norte (atual Amapá) até o rio Trombetas⁴⁸. Assim, assumiram duas missões jesuítas próximas à foz deste rio: Santo Antônio de Pauxis e Santa Cruz do Jamundá, que posteriormente dariam origem às cidades de Óbidos e Faro⁴⁹.

A exploração econômica na região do Pará, principalmente, se baseava na extração das “drogas do sertão” apoiada na exploração da mão de obra indígena, uma vez que o isolamento da colônia tornava o preço do escravo africano proibitivo, além de não haver grandes investimentos de capital, que eram direcionados às *plantations* do nordeste, mais rentáveis. Na ausência de uma atividade econômica de peso, também era pequena a presença de colonos (idem: 24). A agricultura, então, restringia-se a poucos produtos destinados ao consumo das colônias, sendo que os produtos do extrativismo eram exportados. No século XVII, portanto, a entrada de mão de obra negra no Pará foi mínima, ao passo que a exploração do braço índio era vista como adequada ao tipo de atividade extrativista que se desenvolvia então⁵⁰.

Como mostra Farage (idem), nesse período cria-se um embate entre os colonos, que demandavam a mão de obra indígena, e os missionários jesuítas, que formavam aldeamentos de índios livres através dos descimentos. No período pré-pombalino havia duas categorias em que se dividia a possibilidade de extrair mão de obra dos índios, a de indígenas livres e escravizados. A obtenção de escravos indígenas se dava através dos “resgates” e da “guerra justa”, categorias que passaram por modificações constantes ao sabor das expectativas coloniais em relação às populações nativas⁵¹. Resumidamente, a “guerra justa” foi movida por motivos como alianças com inimigos da Coroa, impedimento da pregação do evangelho ou circulação dos colonos, defesa

⁴⁸ O território do Maranhão e Grão-Pará era uma região ligada diretamente a Lisboa e abrangia muito mais do que os atuais estados do Maranhão e Pará, já que era composto por toda a Amazônia portuguesa e, até o século XVIII, ainda o Piauí e o Ceará (Farage, 1991).

⁴⁹ Luisa Girardi (2011: 45-59), em dissertação de mestrado que tem como foco os Kaxuyana, faz um levantamento do quadro da ocupação colonial nessa área.

⁵⁰ Farage (1991: 26) cita um número de 1208 escravos introduzidos no Maranhão e Grão-Pará entre os anos de 1692 e 1721.

⁵¹ Cf. Farage (1991: 26-34) para um resumo dessas categorias e das leis que as regiam.

da vida e propriedade dos colonos, etc. Já o “resgate” era praticado em dois casos: a compra, por portugueses, de cativos de guerra entre os grupos indígenas e a compra de escravos dos índios que fossem considerados legítimos de acordo com os meios assim reputados pelos portugueses. Ambas as práticas estavam sujeitas à aprovação oficial, função que recaía principalmente sobre missionários. Esses dois mecanismos de obtenção de escravos foram usados ao bel-prazer dos colonos e de acordo com suas necessidades, uma vez que, apesar das legislações vigentes instituindo as “tropas de resgate” particulares e mais tarde passando-as ao monopólio do Estado, as fraudes eram constantes. Além disso, havia toda uma rede de apresamentos clandestinos, nos quais se envolviam os missionários e autoridades coloniais (idem: 30).

A mão de obra indígena livre se concentrava nas missões, que consistiam em aldeamentos formados pela junção de índios de territórios distintos, normalmente atraídos de lugares distantes. Dividiam-se em “aldeias do serviço das ordens religiosas”, “aldeias do serviço real” e “aldeias de repartição”. Sob o regime de servidão chamado de “repartição”, as missões submetiam os homens indígenas a um inventário, separando 25 para uso do missionário, os demais servindo de reserva de mão de obra para fazendeiros e moradores que demandassem trabalho (Porro, 1995: 65). A estratégia missionária desses descimentos era, segundo o autor, através de algum índio desgarrado, atingir seu grupo e estabelecer relações amistosas através da dádiva de ferramentas e utensílios, de modo a criar a expectativa do acesso a esses bens na missão. Combinando com o chefe a “visita” à missão no ano seguinte, seus residentes iam preparando as casas e roças para receber os visitantes. Em geral, os missionários planejavam expedições que buscassem grupos distantes o suficiente da missão para desencorajar a volta para os antigos locais de habitação.

As missões funcionavam assim como um sistema de aquisição e divisão de mão de obra, no qual apenas aquelas de “repartição” cediam trabalho aos moradores, o que dava aos missionários o controle de dois terços da força de trabalho. Como argumenta a autora,

um longo embate entre os colonos e missionários, em especial jesuítas, caracteriza assim o período pré-pombalino; no centro da disputa, além do grande poder de decisão que os missionários detinham quanto à escravização, estava o acesso e controle dos índios aldeados. A Companhia de Jesus foi, com efeito, quem desempenhou o papel mais proeminente nesse processo” (idem: 32).

Esse embate, como vimos, resulta na divisão das províncias missionárias com o intuito de enfraquecer a Companhia. Farage mostra que a oscilação da legislação sugere uma disputa entre religiosos e moradores a respeito dos índios, indicando que o Estado mantinha uma expectativa dúbia em relação aos indígenas, ora demandando-os como mão de obra e assim facilitando a escravização, ora coibindo-a na tentativa de tornar os índios súditos e povoadores do território português. Essa última faceta, se já se insinuava, só se explicitaria no período pombalino, que se inicia a partir de 1750, no contexto do Tratado de Madri. Os novos limites traçados entre Portugal e Espanha se baseavam na ocupação efetiva dos territórios, fazendo com que a Coroa se empenhasse em desenvolver economicamente e povoar a região amazônica através de três medidas principais: a formação da Companhia Geral de Comércio do Maranhão e Grão-Pará, o fim da escravidão indígena e retirada do poder temporal dos missionários dos aldeamentos indígenas.

A Companhia de Comércio, formada em 1755, visava, além do monopólio do comércio, fomentar a introdução de escravos africanos no Território. Intensifica-se o povoamento devido ao incentivo econômico em torno do extrativismo e da agricultura, ao mesmo tempo em que diversas leis davam liberdade aos índios e era incentivada a compra de escravos negros. Porém, devido à debilidade do comércio sobretaxado pela Coroa e aos preços altos dos escravos, essas medidas geravam tensão com os colonos, que resistiam em abrir mão dos índios como escravos. Ainda assim, entre 1756 e 1788, é estimada a entrada de cerca de 16 mil escravos no Grão-Pará, muitos dos quais, porém, logo seriam revendidos para outras regiões devido ao endividamento de seus compradores (idem: 39). Às pressões dos colonos, que insistiam em usar a mão de obra nativa, o Governador Mendonça Furtado respondia serem os negros melhores trabalhadores, cabendo aos índios apenas os trabalhos de coletas das drogas do sertão e os trabalhos do Estado, como os de remeiros.

Em 1777, com a queda do ministério de Marques de Pombal, extingue-se a Companhia de Comércio. O impacto de sua atuação para o povoamento e desenvolvimento da economia no Grão-Pará é tema de controvérsia (Farage, 1991: 39). Fato é, porém, que a mão de obra indígena continuou sendo largamente usada no período pombalino em diversas regiões deste Território, principalmente onde ainda persistiu a coleta das drogas do sertão como atividade principal, fazendo com que o projeto da Coroa de usar os índios como massa de ocupação dos territórios conquistados no Tratado de Madri ficasse ameaçado devido à violência empregada contra as populações indígenas, que fugiam. A autora diz que a pressão pelo trabalho

indígena era crescente já desde a década de 1760, quando a presença do Estado se fortaleceu através da construção de vários fortes pelos portugueses na Amazônia. Até o final do século, os índios aldeados foram constantemente demandados para a construção dos fortes, de pontes, manutenção de estadas e viagens de vigília pelos rios, o que reduzia constantemente sua população, levando ao aumento dos descimentos. Dessa forma, *"a depauperação do número de população aldeada, além de reforçar os descimentos privados, trouxe à cena, com força renovada, a escravização que, mesmo à margem da lei, nunca cessou de todo"* (idem: 53).

Se do lado português os índios sofriam a pressão dos descimentos e da escravização direta, do lado caribenho a estratégia dos holandeses diferia. Valendo-se das redes nativas de circulação, seus mercadores travavam alianças com os índios que os permitissem adentrar o território e, mesmo que indiretamente, acessar produtos e cativos de regiões remotas. Assim, a partir de postos de comércio instalados em locais estratégicos, redirecionam essa circulação de bens e pessoas, inserindo bens manufaturados em um sistema de trocas nativo que abrangia desde a região do Orinoco, passando pela bacia do rio Branco, atingindo o alto Essequibo a leste e o rio Negro ao sul (Dreyfus, 1993). Um exemplo de uma dessas rotas de comércio é descrita por Antônio Porro a partir do relato de 1695 feito por Samuel Fritz (Porro, 1995: 131):

Nas cabeceiras do Rio Branco os holandeses forneciam ferramentas aos Guaranagua (ou Uaranacoacena), que as passavam aos Cauauri (ou Caburicena), habitantes da bacia do Caurés, à margem direita do Negro. Esses Cauauri tornavam-se então os principais agentes do circuito comercial: faziam expedições para o sul levando as ferramentas até a várzea do Solimões (seiscentos quilômetros em linha reta: muito mais ao seguir os rios e igarapés); aqui viviam os remanescentes dos outrora poderosos Jurimagua ou "Solimões", que eram especialistas na fabricação de um certo tipo de contas de caracóis" mais apreciados por aquela gente do que as contas de vidro". Eles ficavam com as ferramentas e os Cauauri levavam as contas com as quais, em algum lugar entre o Solimões e o Negro, compravam escravos de outras tribos e os levavam consigo na viagem de volta para o norte. Atravessavam o Negro e entregavam os escravos aos Guaranagua, que lhes haviam fornecido as ferramentas; estes, por sua vez, faziam chegar os escravos aos holandeses, fechando o circuito.

Através desse sistema de endividamento, as mercadorias holandesas percorriam áreas extensas da Amazônia, a ponto de atingir as vilas portuguesas e espanholas pelas mãos dos índios (Dreyfus, 1993: 29). Esse sistema permitiu que a influência e comércio holandeses se expandissem em toda a região, facilitando seu estabelecimento na costa

e permitindo o acesso às terras do interior, enquanto Portugueses e Espanhóis não avançavam. Apesar do caráter distinto da atuação dos holandeses, os efeitos sobre as populações indígenas não teriam sido muito diferentes. Aos poucos, os outrora grandes grupos foram sendo consumidos em guerras com outros indígenas e com europeus devido ao desequilíbrio causado pela oferta privilegiada nas redes de circulação dos bens, o que teria feito com que a guerra de captura de cativos explodisse. Enfraquecidas pelos conflitos, as populações indígenas foram sendo submetidas, quando não se dispersavam pelo interior, ou mesmo desapareciam.

Grupos exterminados pela caça aos escravos e o agravamento dos conflitos devido à intrusão europeia; grupos expropriados de suas referências culturais, arrancados de seu modo de vida e de seus territórios; grupos fugitivos, escondidos em lugares ainda inacessíveis aos estrangeiros – esta era a situação no Alto Orenoco no final do século XVIII, e assim ela se cristalizará até a época contemporânea. (Dreyfus, 1993: 32-2)

O quadro pintado pela autora para a região do Orinoco certamente se parece com aquele deixado pelos portugueses em sua porção da Amazônia. O regime de escravidão implementado ao longo dos séculos XVII e XVIII entre os indígenas e a posterior entrada de escravos africanos teriam consequências importantes no Trombetas. Sendo Óbidos o principal polo missionário e econômico deste rio no período colonial, uma vez que Oriximiná só seria formada na década de 1870⁵², para lá convergiram tanto indígenas descidos de diversos rios, como também o trabalho escravo negro empregado nas lavouras. Por isso, esta cidade foi local de várias revoltas, que levaram à fuga de muitas pessoas que dariam origem a grupos habitantes do rio Trombetas e outros, como o Erepecuru. Protásio Friel (1966: 39) mostra que em Óbidos, onde juntamente com a missão que já atuava na região em 1697 foi instalado um forte, foram cometidos tais abusos contra os índios, chamados ali de Pawxis, que ainda no ano de 1747 houve uma revolta na qual massacraram os moradores e fugiram "*para a espessura do Trombetas*" (Baena, 1839: 324 *apud* Friel, 1966: 39).

Quanto à fuga dos negros, Girardi (2011) mostra que os primeiros documentos relativos ao combate aos mocambos datam do começo do século XIX, quando

⁵² Oriximiná foi formada por Padre Nicolino no decorrer de suas expedições na região. Ele buscava, com apoio de comerciantes de Óbidos e do Estado do Pará, um caminho para os campos localizados nas cabeceiras do rio Erepecuru. Unia assim seu interesse em atrair e catequizar os índios e negros com o dos comerciantes em implantar a criação de gado nos campos naturais.

expedições punitivas oficiais foram enviadas ao rio Curuá, a leste de Óbidos. No ano de 1827 ocorrem expedições ao Trombetas e Erepecuru, que se tornariam em pouco tempo importante reduto de mocambos, provavelmente devido ao fracasso da Cabanagem em 1836. Esses rios, muito encachoeirados, favoreciam a formação dos quilombos, cuja população se distribuía nas áreas de difícil navegação, desconhecidas por parte das autoridades coloniais. Lugares como o “Maravilha”, no alto rio Trombetas, foram inclusive descritos por missionários e agentes coloniais que indicavam que os negros mantinham contatos comerciais em Óbidos e Santarém⁵³. Protegidos pelas cachoeiras, os quilombos prosperavam a ponto de, em 1855, o governo dedicar uma expedição para destruir o “Maravilha”, que se localizava entre a foz do rio Kaxpakuru e Turuni. Comandada pelo capitão Maximiano, a expedição encontrou o local abandonado, já que os negros foram avisados da chegada das tropas e se dispersaram. O povoado não se estabeleceria ali novamente, mas provavelmente os residentes se deslocaram rio acima, abrigando-se em uma cachoeira chamada “Campiche” e no rio Turuni, em local que chamaram “Turuna” (Funes, 1995: 147).

Não por acaso, os locais escolhidos pelos negros como refúgio eram também áreas onde os índios já haviam anteriormente ocupado no progressivo deslocamento rio acima. A estratégia, aliás, era a mesma entre índios e quilombolas: abandonar as áreas de maior circulação e se estabelecer em cursos d’água menores ou de difícil acesso. Os mocambos, porém, contavam com a vantagem da aliança com comerciantes, que muitas vezes os avisavam das expedições (Funes, 1995: 130). Como aponta Girardi (2011: 52), na primeira metade do século XIX a ocupação quilombola no rio Trombetas se torna evidente, ao passo que as informações a respeito da população indígena escasseiam – contrastando com as das expedições científicas que percorreram a região de serras que viriam a ser as fronteiras entre Brasil e Suriname e Brasil e Guiana no decorrer do século XIX⁵⁴.

Essa disparidade se dá, muito provavelmente, porque inicialmente os índios se refugiavam nos afluentes e alto curso do rio Trombetas diante da subida dos negros – seguindo uma estratégia já usada anteriormente em relação aos brancos-, mas também porque tais relatos em geral têm como limite a primeira cachoeira, Porteira. No entanto, nos textos de pessoas que subiram até a área dos quilombos do médio

⁵³ Eurípedes Funes (1995: 130-5) argumenta que as expedições de destruição dos mocambos, que se organizavam motivadas pelos poderes de Estado e dos senhores de terras, encontravam entraves velados de pessoas ligadas ao comércio, uma vez que os quilombolas tanto supriam as vilas com produtos como a farinha, castanha e balata quanto se abasteciam através de regatões.

⁵⁴ Cf. Girardi (2011: 52), nota 61.

Trombetas, como aqueles da expedição de Maximiano em 1855 e do frei Mazzarino em 1867, constam evidências de contato comercial dos negros com índios e de ambos com os comerciantes do Suriname – chegando mesmo a terem notícias de índios "*de cor alva e barbados e outros de cor abronzado e cabellos crespos*" (Maximiano *apud* Funes, 1995: 150), evidenciando as trocas matrimoniais ou o rapto de mulheres. Essas relações continuam no decorrer do século, quando, a partir de 1860, são suspensas as expedições punitivas, o que possibilitou o lento retorno dos quilombos para a região de águas calmas, que facilitavam o comércio que estabeleciam com as cidades. Se havia relações de troca, as de guerras e conflitos entre negros e índios também abundavam: "*havendo grande falta de mulheres procuraram as que precisam entre os Arequenas que viviam mais ou menos dominados por elles, servindo não só de intermediários entre as outras nações, como de escravos*" (Barbosa Rodrigues, 1875: 28 *apud* Girardi, 2011: 56).

Depopulação e estratégias de continuidade

Indiretamente, os relatos coloniais nos fornecem algumas informações a respeito da população indígena da calha do rio Trombetas nos anos que antecedem as primeiras expedições científicas. Há, inicialmente, um grande movimento de migrações que parte das aldeias e missões das margens do Amazonas para alguns de seus grandes afluentes, como o Curuá e Trombetas. No caso dos povos indígenas da bacia do Trombetas, posteriormente eles ainda veriam a entrada de um outro tipo de *karaíwa*, os negros que fugiam das fazendas da região de Óbidos e que, diferentemente de outros que por ventura passassem pelo rio Trombetas, em geral comerciantes ou agentes coloniais, entraram mais longe e se fixaram em suas margens.

As reações a essa entrada dos negros não é passível de totalização, visto que uma variedade de estratégias de relação foi assumida. Inicialmente, porém, parece ter havido uma reação violenta e enfrentamentos entre índios e negros, fazendo com que, mais uma vez, os povos nativos recorressem à fuga para áreas de menor circulação nos rios da região. Estabeleceram-se, assim, em porções do rio Cachorro, Yaskuri, Kaxpakuru, alto Trombetas. Conforme me relatou Tikti, inicialmente os povos que subiam do Amazonas permaneceram na área de Cachoeira Porteira, onde existem atualmente diversos locais de aldeias antigas. A partir daí se dividiram, de acordo com as escolhas de pequenos grupos. Alguns optaram por permanecer próximos de

Cachoeira Porteira, no rio Cachorro. Outros seguiram para um pouco mais longe, no Kaxpakuru. Os Txikyana, porém, foram muito longe, até a área de cabeceiras do Trombetas, estabelecendo-se no Pînama e no igarapé Iriyó, formando, próximo a grupos Tiriýó, a aldeia *Ayaramã*. Esse é um ponto recorrente das histórias de Tikti: a impossibilidade de aliança com os *karaíwa*, negros ou brancos. Vimos que continuamente ele pautou conflitos decorrentes da tentativa por parte dos *karaíwa* de lhes tomarem as mulheres, o que os fez por diversas vezes recuarem para áreas onde julgavam que eles não chegariam novamente. Luisa Girardi (2011: 68) mostra, porém, que alguns grupos que permaneceram mais próximos dos negros acabaram por se “entrosar” com eles, chegando a estabelecer mesmo aldeias em conjunto no rio Cachorro.

Percebemos que os relatos da presença dos Txikyana no alto Trombetas é ainda anterior à entrada dos negros, uma vez que já em 1727 existem registros deles na área do Urucurim. Durante minhas várias conversas com Tikti, diferentemente do que os Kaxuyana disseram a Frikel, ele jamais citou o nome Warikyana como sendo o de origem dos Txikyana. Desde o princípio ele afirma serem Txikyanas aqueles que fizeram tal percurso até o rio Kahu. Intrigado pela pouca referência ao nome Txikyana nos escritos de Frikel, perguntei a Tikti e Xokokono qual poderia ser o motivo. Tikti prontamente respondeu que essa migração do Amazonas ao Kahu não se deu de uma vez, e que os Txikyana teriam sido um dos primeiros grupos a deixar o Amazonas e subir o Trombetas, segundo ele, até as cabeceiras. Lembremos que foi lá onde seu avô viveu e onde nasceu seu pai. Podemos ver então que no decorrer dos séculos, os lugares criados no deslocamento inicial, aquele do Amazonas até a cabeceira do Trombetas, foram constantemente reocupados de acordo com a dinâmica de ocupação: ora mais recuados nas cabeceiras, ora instalados nas margens do rio Trombetas.

Isso indica que a referência que Tikti faz aos Txikyana não é a um grupo uniforme: ao passo que parte dessas pessoas migrou muito antigamente para o Pînama, outra deve ter permanecido na região de Óbidos e Oriximiná até pelo menos o final do século XIX, como atesta a história sobre Manutu, que viveu lá e foi sua contemporânea no Turuni. Ou talvez ainda que o pessoal de Manutu tenha, em algum momento, decidido descer o Trombetas e reocupar locais antigos de aldeia. De toda maneira, tanto aqueles do alto Trombetas quanto os de Óbidos mais tarde se encontrariam novamente na região de *Yexamna*, onde novos enfrentamentos com *karaíwa* os faz decidir abandonar o local, parte misturando-se aos Tunayanas

originários das cabeceiras do rio Cachorro e Turuni e ainda outra indo ocupar o rio Kaxpakuru. O ponto interessante dessas histórias de migração é que os deslocamentos criaram, em uma paisagem nova, locais de referência que foram e continuam sendo continuamente reocupados.

Parece-me que se tentarmos definir os Txikyana, seja através de unidades étnicas ou territoriais, ou fazer coincidir um grupo específico de pessoas a territórios bem definidos, estaremos fadados ao fracasso, uma vez que a própria constituição dos Txikyana aponta para uma constante mistura entre diferentes grupos e fragmentação territorial. No entanto, a recorrente referência a lugares nomeados, que são constantemente reocupados, parece indicar que o reconhecimento enquanto Txikyana passa pela constituição de tais locais, ou seu compartilhamento, ao longo das migrações e que servem de referência para as escolhas dos locais de moradia em um território vasto. Em suma, me parece que possibilidade de dizer-se Txikyana passa pelo compartilhamento dessas trajetórias, inscritas nos espaços e nas relações neles travadas.

Continuando com a história de Tikti, de *Yexamna*, novamente a chegada dos *karaiwa*, dessa vez aparentemente os negros, e após conflitos com eles, se dividiram mais uma vez, uma parte seguindo com os Tunayana para a região do rio Turuni e outra entrando primeiramente no rio Kaxpakuru, e posteriormente subido ao Pânama, onde se estabeleceram próximos a outros grupos Tunayana e Tiriýó, misturando-se a eles e compartilhando o local da antiga chamada *Ayaramã*⁵⁵. Dessa forma, quando da passagem dos “padres”, que alguns deles conheceriam posteriormente na Missão Tiriýós, os Txikyana já residiam muito distante, misturados a outros⁵⁶, como me disse. No caso do pessoal de Tikti, seu pai se casou com a irmã de Taruci, que tinha como uma de suas esposas Manutu, indo viver na boca do Turuni. Como vimos, nessa viagem rio acima o pessoal de Tikti teve contato com outros Txikyana, reconhecidos como tais primeiramente pela língua, e depois através do parentesco. Nos estudos de Frikel, pautados entre interlocutores Katxuyana e Kahyana, muito provavelmente os Txikyana eram subsumidos aos Ingaryana ou mesmo aos próprios Kahyana, pois, como veremos, os Txikyana estavam provavelmente reduzidos a muito poucas pessoas a

⁵⁵ Este local foi recentemente reocupado por Tunayanas que deixaram o Suriname, mas foi abandonado devido a um surto de malária e problemas com atendimento à saúde devido à distância. A aldeia foi movida para a beira do rio Trombetas, mantendo o mesmo nome.

⁵⁶ Tikti conta que teve notícia da passagem do “padre” quando residia na boca do Turuni através de parentes seus Katxuyana que visitaram sua aldeia.

partir da primeira metade do século XX, vivendo nas cabeceiras do rio Trombetas e entre outros grupos.

A esses grupos aparentados aos Katxuyana que estavam no alto Trombetas, Frikel os chama coletivamente de Ingarune (1970: 21), seguindo as informações que lhe foram passadas por seus interlocutores no rio Cachorro. A partir do breve encontro que teve com os Txikyana no rio Ponomá, no entanto, o autor não os classificou como Warikyana, como vimos acima. Fica evidente que, ao falar do Trombetas, Frikel se refere àquela porção por onde circulou, que não vai além da foz do rio Kaxpakuru. Em decorrência das pressões que a colonização impunha às populações indígenas descritas acima, o autor (1970: 40) mostra um quadro de depopulação constante na bacia do Trombetas, desde, pelo menos, o século XIX, que coincide com a entrada dos negros na área acima das cachoeiras do rio Trombetas. Estas também eram as áreas onde os indígenas haviam se instalado em sua própria fuga dos colonizadores:

à medida que o homem branco foi ampliando a ocupação do espaço, forçou o nativo, em especial aquele que escapara da ação missionária, a recuar para áreas mais distantes [...]. Seria esse o espaço a ser ocupado, também, pelo negro ao escapar da escravidão. O encontro [...] foi marcado por momentos de conflitos e alianças [...]. (Funes, 1995: 103-4).

Inicialmente, tanto com a introdução de doenças como sarampo e gripe, como devido a conflitos com os mocambos, os índios sofreram contínuas perdas demográficas no final do século XIX. Frikel diz que a partir da Lei Áurea, e a consequente descida dos negros para as áreas mais baixas e de águas calmas, teriam se intensificado sua relação com os Katxuyana – que, ao contrário de outros grupos que subiram o Trombetas, permaneceram no rio Cachorro –, resultando inclusive em misturas de “sangue”. Essa proximidade, porém, contribuiu para a disseminação de doenças, causando surtos epidêmicos que continuaram a reduzir a população na primeira metade do século XX.

Além dos conflitos com os quilombolas, também os conflitos internos concorreram para a redução populacional dos Warikyana. É ainda Frikel (1966) quem nos apresenta um exemplo desses conflitos, cujo relato reproduzo aqui pelo fato de guardar relação com as brigas descritas acima entre grupos do Turuni e Kaxpakuru. Em 1948, Frikel subiu o Trombetas e entrou até o médio curso do rio Kaxpakuru, um afluente da margem esquerda. Visava, acompanhado de Katxuyanas, conhecer os Kahyana que ali eram situados pelos seus interlocutores. O autor indica a área

[illegible]

66

Conforme ainda conta o Freij, no ano seguinte, em 1949, novamente subiu o rio até as aldeias Katxuyana com o intuito de visitar novamente Márunu e tentar atingir a segunda aldeia no Kaxpakuru. Porém, seus interlocutores informaram que não havia mais aldeias, pois, logo após sua visita, houve um conflito ali: os habitantes de Márunu visitaram e convidaram os de rio acima para uma festa, na qual pretendiam trocar alguns objetos deixados por Frikel, no decorrer da qual estourou a briga. Reproduzo aqui o relato de Frikel que, apesar da crueza, explicita bem alguns dos relatos que eu mesmo ouvi sobre essa época:

Aconteceu [...] que o ‘velho’ [o cacique de Marunu], durante a festa, violentou uma das mulheres do grupo de cima. O marido, quando soube, não gostou. Mas receando a força dos homens, não quis provocar briga aberta. Pensou em liquidar o caso silenciosamente. Foi preparar veneno, misturando-o com cachiri. Quando, à noite, todos estavam dançando e bebendo, mandou a mulher oferecer ao chefe da aldeia uma cuia da bebida envenenada. Este bebeu, ofereceu ao filho que também bebeu e devolveu-a ao ‘velho’, que tragou o resto. Não demorou e os efeitos do tóxico fizeram-se sentir. Com dores de estômago que, mais tarde, resultaram em gritos lancinantes, o ‘velho’ foi para a rede, e de lá não se levantou mais. Morreu ainda na mesma noite. O filho vomitou muito, mas por ter bebido pouco do cachiri envenenado, melhorou no dia seguinte. Assim que *amu* [‘velho’ em Kaxuyana] adoeceu, pelos sintomas, os índios sabiam do que se tratava. Ademais, a aventura amorosa do ‘velho’ já tinha transpirado e desconfiou-se logo quem seria o autor da sua morte. Tudo começou com um bate-boca e resultou em briga de mão armada. As mulheres intervieram, provavelmente para apartar os homens, e apanharam também. Conclusão: de Márunu, uma das mulheres foi morta a cacetadas; do grupo de cima morreram dois homens e mais uma mulher [...]. Enquanto a briga se desenrolava, as mulheres do grupo visitante pegaram as redes, alguma comida e carregaram as canoas. Ainda no escuro, o grupo foi embora, subindo para a aldeia” (Frikel, 1966: 32-33).

A história não termina aí. Temendo a represália do pessoal de cima, os de Márunu se antecipam e os atacam novamente na aldeia, antes que tivessem tempo de preparar vingança. Os sobreviventes fugiram para as roças no Imnohumu e de lá imediatamente atacaram Márunu, deixando apenas três sobreviventes⁵⁷, que fugiram para uma aldeia Katxuyana. O restante do pessoal da aldeia de cima deixa o Kaxpakuru e se refugia no Imnohumu, de onde o autor teve mais notícias.

⁵⁷ Dentre os quais Pedro Okoí, que viveu por muito tempo na aldeia Kwamala, no Suriname, e veio a falecer na aldeia que seu filho, Simian, abriu na boca do rio Kaxpakuru. Okoí é filho de um irmão de Tikti.

Foto 8 – Fotos de Friel (1966) dos moradores de Márunu. As duas primeiras mostram Pedro Okói.

Como Tikti é parente de Pedro Okoí (Cf. nota 41), mostrei a ele e a Xokokono o texto de Friel (*Os últimos Kahyana*, 1966), resumindo a história contada pelo Frei. Tikti disse que, enquanto morava no Turuni, teve notícias de padres que circulavam na região de Cachoeira Porteira, ainda que não os tenha visto. Quanto ao conflito em Márunu, ele discordou dos motivos dados por Friel; segundo ele, essa briga era decorrência direta daquela que ele então me narrou e que se iniciou no rio Turuni, que relatei na primeira parte deste capítulo. Como disse, não tenho detalhes dos conflitos posteriores, mas conforme me disse rapidamente Tikti, o pessoal que formou Márunu se separou do grupo de cima porque já havia tensões entre eles. Devido ao conflito no Turuni e pelo fato dos grupos que nele se envolveram serem por vezes parentes, no interior das aldeias conviviam pessoas que tinham tido seus parentes mortos com aqueles que os mataram. Tikti conta que quando já estavam em *Yewucwi*, uma velha, que viveu o período de guerras, incitou um rapaz órfão a vingar-se ao contar-lhe sobre as brigas e indicar aqueles que tinham matado seu pai. Ao fazer isso, o rapaz teria novamente iniciado a guerra, que, através de ciclos de vingança, se alastrou pelo Turuni, fazendo parte da população de *Yewucwi* se dispersar, chegando, através da vendeta, também nos rios Pînama e Kaxpakuru, envolvendo os Txikyana, Tunayana, Kahyana e mesmo Tiriyo. Assim, também a guerra no Kaxpakuru, descrita por Friel, teria tido como motivação a vingança, por um jovem, da morte de seu pai.

Esses episódios são marcantes nas trajetórias desses variados grupos, uma vez que, reduzidos, buscavam refúgio entre aqueles mais aparentados, mas também enfraquecidos, dando origem, segundo o Frei, a somente duas novas “entidades populacionais”, conhecida por dois nomes: Katxuyana no médio Trombetas e afluentes, e Ingarüne no alto curso desse rio. No período em que Friel analisa, notadamente a primeira metade do século XX, depois de mostrar tristes imagens do extermínio de aldeias inteiras por doenças e conflitos, ele conclui que, dos antigos Wakiryana (isto é, da população emigrada no rio Amazonas), apenas os Katxuyana teriam conseguido sobreviver, exterminando-se todos os outros por mortes de fato ou pela fusão e assimilação por grupos maiores. Assim, os próprios Katxuyana teriam absorvido parte dos Kahuyana, Kahyana, Warikyana, etc.

No correr dos anos 1950, mesmo eles atingem um momento crítico do ponto de vista demográfico, já que, reduzidos a pouco mais de 60 pessoas divididas em três aldeias (uma no rio Cachorro, uma no Trombetas e uma no Ambrósio) – de uma população que o autor estima entre 300 e 500 pessoas só para os Katxuyana baseado em informações de antigos comerciantes que negociavam com os índios no Trombetas

- encontravam-se tão aparentados entre si que as possibilidades de casamento para os jovens eram poucas. Dessa forma, menos talvez devido à ausência de possibilidades de casamentos no “interior” do grupo, como Frikel especula, do que pelo isolamento que a depopulação pelas mortes e migrações para as missões⁵⁸ causou, decidiram abandonar o rio Cachorro e aproximar-se de outros grupos:

Sob o ponto de vista Kaxuyana havia somente duas possibilidades: uma era descer o rio Trombetas para a região da Porteira [da cachoeira], morar no meio da população negra e mesclar-se com ela. Mas isto não lhes agradava. Tinham ainda bastante consciência tribal de querer ser e continuar “gente”, isto é, índio. Outra era a de se agregar a um dos grupos dos altos rios. Visto que os Ingarüne, seus parentes, tinham abandonado o Panamá [Pínama], como bem sabiam⁵⁹, só lhes restava escolher um dos grupos mais afastados. Excluíram de antemão os Tunayana/Xaruma, portanto a região do Turunu. Experiências antigas tinham mostrado que não se davam muito bem com eles, embora não houvesse inimizade. As opiniões variavam entre os Hixkaruyana do Nhamundá e os Tiriýo do alto Paru de Oeste. (1970: 47)

Seguindo diferentes estratégias, duas famílias se mudam para o rio Nhamundá, para a recém-instalada missão do *Summer Institute of Linguistics*, na aldeia Kassawá⁶⁰. A maior parte, no começo de 1968, foi levada em aviões da FAB para o alto rio Paru de Oeste (Erepecuru) viver entre Tiriýós que se reuniam em torno da Missão Franciscana⁶¹ que ali se instalara em 1959 (Idem: 48). Dentre os motivos levantados pelo Frei, estaria certa simpatia dos Katxuyana pelos Tiriýo, além do fato deles serem mais numerosos que os Hixkaryana. Mas também havia antigas relações dos Katxuyana com os religiosos que formaram a missão, no tempo em que ainda eram vigários em Óbidos e Oriximiná. Foi através desses laços que os Katxuyana articularam a migração utilizando aviões da FAB que saíram de Óbidos, uma vez que a viagem pelos rios era bastante longa e penosa. Mas a mudança não se deu de uma hora para outra:

Primeiramente vieram duas famílias, via Panamá, averiguar a situação, para ver como era o ambiente, as condições de roça e caça, o gênio dos Tiriýo, etc. De fato, um belo dia (salvo engano em 1966) apareceram estes “embaixadores” na Missão do Paru de Oeste e ficaram aí e nas vizinhanças por mais de um ano. E

⁵⁸ Como veremos no capítulo 2, as investidas Waiwai e Tiriýo na bacia do Trombetas nos anos 1960 praticamente despovoou suas margens.

⁵⁹ Possivelmente seguiram com os Tiriýo para a recém-formada missão Araraparu.

⁶⁰ Como me contou Levi Feya, atual cacique de Kassawá, seu pai, Candinho Keywere, que foi quem abriu esta aldeia, visitou as aldeias do rio Cachorro pouco antes dos Katxuyana se mudarem para o Nhamundá. Katxuyanas e Hixkaryanas tinham um contato antigo, do tempo em que os Hixkaryana viveram mais próximos do rio Mapuera.

⁶¹ A instalação da Missão tinha como base uma parceria entre a Força Aérea Brasileira e a Prelazia de Óbidos com o intuito de fixar os índios nas fronteiras. Cf. CEDI (1983: 190).

só quando tencionaram voltar ao Trombetas, é que falaram ao chefe da aldeia e aos missionários, sobre o plano de uma mudança dos Kaxuyana. Pediram opinião e consentimento; e nem o grupo Tiriyó, nem a missão fizeram objeções (idem: 48).

O autor mostra que, em pouco tempo na Missão, seis casamentos de homens do rio Cachorro com mulheres Tiriyó ocorreram⁶². Apesar da garantia da sobrevivência “biológica” dos Katxuyana, Friel se mostra preocupado, no texto de 1971, com sua reprodução enquanto grupo, visto que poderiam ser absorvidos pelos Tiriyó, uma vez que se mesclavam e viviam entre eles. Esse é um ponto importante da leitura do Frei dos processos de migração e mistura que ocorriam com frequência na região. Não por acaso, seu texto que narra o conflito entre as duas aldeias Kahyana se chama *Os últimos Kahyana*, querendo dizer com isso que os poucos sobreviventes daquele conflito, sendo absorvidos nas aldeias de outros, deixariam de existir enquanto “grupo”.

Essa escolha diante de um quadro de depopulação, isolamento e limitadas possibilidades de aliança matrimonial também ocorreu com os Txikyana. Explicando-me o fato de seus antepassados terem se juntado aos Tunayana, Tikti frisou o fato deles terem ido atrás de suas mulheres, já que não as havia mais entre eles. Assim, seu pai casou-se com uma mulher Tunayana, irmã de Taruci, e se estabeleceu próximo a suas aldeias, formando *Yaimo*, na boca do Turuni. Como depreendemos de sua narrativa, as misturas são constantes: de modo geral, no Turuni, os Txikyana ainda se mesclaram aos Katwena e Mînpowyanas. Daqueles Txikyana que seguiram para o Kaxpakuru, sabemos que, depois de conflitos neste rio, subiram até as cabeceiras e se estabeleceram no Pînama, misturando-se a Tiriyós e Tunayanas. Dessas duas diferentes estratégias, resultaram duas grandes aldeias compostas por uma multiplicidade de – *yana*. *Ayaramã*, no Pînama, e *Yewucwí*, no rio Turuni. Nesta última aldeia é onde Tikti se casa, tomando duas irmãs de Kîrîcawa⁶³ como esposas e cedendo uma sua a ele. Além disso, outro homem Katwena se casa com uma irmã sua.

As relações travadas com os Tunayana e Katwena nesse percurso pelo rio Turuni iriam influenciar decisões futuras quanto às escolhas de local de moradia e de novas alianças. Quando outra grande investida externa impacta os indígenas dessa região, que foi a entrada massiva de missionários evangélicos vindos dos EUA nos anos 1940,

⁶² Interessante notar que entre os Kaxuyana que vieram para o Nhamundá não houve tal mistura, uma vez que estabeleceram poucos casamentos entre os Hixkaryana (Lucas, 2014: 165).

⁶³ Falecido em Junho de 2015, era o cacique de Tamiuru, no rio Mapuera, e tido como cacique geral do povo Katwena.

Tikti se ligou aos Katwena de tal modo que, ao serem visitados pelos Waiwai - que mantinham antigas relações de troca com os Katwena - os segue quando eles decidem se juntar a *Kanaxen* e deixa para trás seus irmãos e outros parentes, que acabam se juntando aos Tiriýó no Suriname, na missão Alalaparu, com quem os Txikyana mantinham antigas relações no alto Trombetas. Insisto em pontuar isso porque, atualmente, as relações tecidas nesses locais são imprescindíveis para compreendermos como, vivendo em meio aos Waiwai, Tikti traça uma continuidade em relação ao passado, constituindo parentes em conformidade com antigos relacionamentos, o que informa a maneira pela qual, hoje, se organiza o discurso sobre a “volta” e as novas aldeias, assunto de que trataremos no capítulo 3.

Esses movimentos de aproximação e fusão também aconteceram entre outros grupos caribe daquela vasta região. Niels Fock (1963), quando realizou seu trabalho de campo entre os Waiwai no rio Essequibo em 1955, diz que eles eram de origem “misturada”, formados a partir de Waiwais, Parukotos, Carumãs e Mawayanas. De fato, ele recupera as histórias dessas misturas: *“Waiwai history up to the present time is stamped by their almost complete extermination about the year 1890, and the subsequent heavy intermarriage with neighbouring tribes, particularly the Parukoto in the south and the Taruma in the north”* (idem: 237). Na época em que Fock esteve entre eles, identificou seis casamentos de homens waiwai com mulheres mawayana, além de três mulheres waiwai com homens mawayana. Outros homens ainda se casaram com mulheres hixkaryana e katwena de grupos próximos do rio Mapuera. Ainda uma mulher waiwai havia se casado com um taruma. Quanto aos Taruma, Fock afirma terem deixado de existir enquanto um grupo autônomo, havendo poucos indivíduos em aldeias waiwai e wapishana.

Essas misturas mostram que as redes de relacionamento nativas não se circunscrevem a etnônimos ou fronteiras territoriais, abrangendo uma diversidade de coletivos e se constituindo em um vasto território. No caso específico do final do século XIX e início do XX, porém, elas parecem estar marcadas pela tentativa dos grupos em se perpetuarem através de casamentos que, por vezes, se davam entre grupos previamente não-aparentados ou com quem mantinham relações tênues. Assim foi com os Katxuyana, que se aproximaram tanto dos Hixkaryana quanto dos Tiriýó, abandonando seu local de residência. Esse parece ter sido também o caso dos Txikyana de que nos fala Tikti, uma vez que, ao abandonar a região de *Yexamna*, onde viviam próximos dos Kahyana, Kaxuyana e Yaskuryana, se juntam inicialmente aos Tunayana e posteriormente ainda aos Xerew, Katwena e Mînpowyana.

É importante notar aqui que Tikti estabelece uma classificação desses *-yana*: ele diz que os Txikyana são gente próxima dos Katxuyana, Yaskuryana e Kahyana, ainda que os dois primeiros sejam muito mais aparentados entre si, da mesma maneira que ocorre entre os Txikyana e Kahyana. Quanto aos Tunayana, Katwena, Xerew e Mînpowyaná, ele diz serem também todos aparentados, mas muito mais os dois primeiros entre si, assim como os dois últimos entre si. Se pensarmos na classificação de Frikel, Tikti introduz nuances nela ao classificar quatro daqueles grupos Carumã-Parukoto como um adensado de relações que contém ainda divisões internas, bem como distingue internamente os Warikyana. Aqui os critérios de classificação diferem: enquanto Frikel se preocupa com uma relação histórica, que produziria proximidade linguística e geográfica, Tikti traça sua classificação a partir de laços de parentesco identificáveis, além de semelhança de “jeito” de viver, como me disse.

Essa palavra, dita em português, foi usada em uma série de situações que presenciei em campo para se referir a atributos corporais ou de comportamento de pessoas e animais. Por exemplo, em uma pescaria, Miquéias disse a respeito de um bagre que eu acabara de embarcar, que aquele era um peixe que fedia muito. “Fede?”, perguntei eu rindo, fingindo que ia cheirar o peixe. Ele logo emendou: “fede, mas não fede. É o ‘jeito’ dele”. Na hora, lembro-me de ficar intrigado pela afirmação e negação sobre o atributo do peixe em uma mesma sentença. Como pode feder e não feder ao mesmo tempo? A chave do enigma é justamente o “jeito”, pois, sendo o cheiro um atributo corporal do peixe que define seu jeito de ser (aquela espécie de peixe), obviamente ele não pode feder *entre os peixes de sua espécie*. Isto é, o peixe só fede na relação com os humanos. Essa expressão em português “é o jeito dele” é constantemente usada para se referir também aos hábitos dos animais: caça-se a paca à noite na beira do rio porque esse é o “jeito” dela, esse de ficar sentada perto d’água na madrugada. Ou procura-se a anta também no período noturno porque esse é seu “jeito”, o de gostar de andar à noite. *Awehtopo*, se diz em waiwai do jeito (*ehtoporo*) do outro, que contrasta com *oyehtoporo*, “meu jeito” de fazer as coisas. Quanto aos humanos, isso implica em uma miríade de comportamentos, desde comer, falar, maneiras de construir casas ou fazer roças, fazer aldeia, casar, etc.

Se cada animal tem seu próprio jeito, ele é melhor apreciável numa relação: não se vê como o animal, daí não ser possível afirmar *ser* o peixe fedorento. Mesmo no caso da observação dos hábitos noturnos da anta ou da paca, pouco se pode dizer além do fato observável de que gostam de caminhar à noite. Ou seja, é um enunciado perspectivista (Viveiros de Castro, 2002b), em que ao mesmo tempo o atributo físico

ou de comportamento marca a diferença específica e, portanto, de ponto de vista, impede que essa diferença seja usada para classificar em definitivo as posições (e disposições) de cada animal. Os bichos, afinal, *entre eles* possuem o jeito deles, como me foi dito alguma vez. Da mesma maneira acredito que se dê entre humanos, em que o jeito de cada um evidencia-se no contraste com o do outro. Lembremos que justamente atributos físicos e comportamento são elementos usados para se produzir as classificações a partir do sufixo *-yana*, o que só se dá entre dois, no mínimo, sendo marca de uma relação particular (ver *-yana* como descrição nativa no final deste capítulo). Sendo uma característica relacional, o “jeito”, veremos, é de fundamental importância para compreendermos a dinâmica de “volta” que pretendo mostrar, pois o desejo da realização de um “bem-viver” pautado nesse “jeito” parece ser a força que move os discursos sobre a reocupação dos antigos lugares, como veremos.

Além disso, o “jeito” me parece central no entendimento dessas aproximações com grupos não-relacionados, uma vez que a possibilidade de aliança parece ser dada pelo tipo de comportamento que esse outro mantém em relação a si. Lembremos que na história do conflito entre Tunayanas e Txikyana contado por Tikti, Taruci e Ahiakwe se chamavam pelo termo *warawan*. Este termo é variação de uma instituição panguianenese, correntemente referida por *pawana* e variações, que foi recentemente analisada sob o prisma das vastas redes de trocas de objetos descritas para as guianas desde o período colonial (Barbosa, 2005, 2007). Ainda que, de maneira geral, *pawana* designe uma parceria formal que envolve a criação de um vínculo entre indivíduos previamente não-aparentados e que é pautada na generosidade e comedimento em que estão envolvidas trocas de objetos, esta categoria também é usada para referir-se a um tipo específico de alteridade, aquela dos “estrangeiros” ou “visitantes”. No caso dos Waiwai⁶⁴, *pawana* designa “visitante”, ou seja, qualquer pessoa que visite temporariamente uma aldeia. A parceria formal entre casais ou indivíduos de mesmo sexo é chamada *warawan*, um termo que só existe na forma possessiva, “meu parceiro”, que expressa um vínculo longo e particular normalmente estabelecido entre pessoas de mesma geração e residentes em aldeias diferentes (Barbosa, 2005: 91). Como Barbosa chama atenção, retomando Catherine Howard (1993, 2002), não é fortuito o fato de o termo identificar tanto o forasteiro, um não-parente, quanto o parceiro de troca, uma vez que a troca é pensada como meio *para o estabelecimento de relações sociais*.

⁶⁴ Mais uma vez lembro que apesar de trabalhar com uma família Txikyana, sua língua predominante é o Waiwai, visto que passaram os últimos 40 anos entre eles.

Pawana pode assim ser pensado menos como apenas uma maneira de troca, mas como uma posição de relação entre grupos, em que as trocas são meio de estabelecer relações pacíficas, fazendo das parcerias deste tipo um importante mecanismo de comunicação entre grupos por fornecer, para além da troca de objetos, "*o modelo paradigmático para as demais formas de intercâmbio e de relacionamento interpessoal amistoso*" (Barbosa, 2005: 89). Por isso, diz Howard (1993: 240 *apud* Barbosa, 2005: 93):

embora um visitante possa vir a se tornar parceiro comercial de um residente, ou mesmo tornar-se um afim (se a troca vier a incluir cônjuges), tudo isso existe como potencialidade – como algo que deve ser fundamentalmente alcançado. O outro deve ser convencido a trocar, a se tornar parceiro comercial ou um afim, ou a aceitar um relacionamento social (...).

Convencer o outro a trocar, isto é, convencê-lo a uma aproximação, demanda o estabelecimento de uma conduta pacífica e generosa que substitui, ao menos temporariamente, o perigo do relacionamento com pessoas socialmente distantes. Isto é, a parceria formal estabelece, entre pessoas não-parentes, uma conduta baseada no comportamento prescrito pelo parentesco. Através da avaliação desta conduta pacífica propiciada pela troca de bens, que creio ser uma das facetas do "jeito" de que tantas vezes me falou Tikti – que, como veremos no capítulo 3, entra no cálculo das possibilidades de alianças –, é possível que se estabeleçam alianças de fato, tornando o outro parente. É o caso de Taruci e Ahiakwe, que, através de uma parceria *warawan*, puderam se aproximar, viver juntos e trocar pessoas, ainda que o desfecho de sua parceria mostre ser ainda tensa a relação assim criada⁶⁵.

Historicamente essas misturas, tanto entre pessoas já aparentadas quanto a formação de novas alianças, são comuns. Como vimos, nos momentos de depopulação atravessados no decorrer dos séculos XIX e XX, constantemente os grupos lançaram mão de estratégias visando sua perpetuação, o que incluía o estabelecimento de novas alianças⁶⁶. Mas isso não significa que apenas nesses momentos ocorram tais

⁶⁵ Uma outra forma de aproximação é a criação de parentesco "fictício". Conforme me relatou um rapaz Kaxuyana, na época em que ficaram isolados no rio Cachorro com poucas opções matrimoniais, um grupo de homens subiu o rio à procura dos Xerew, dos quais tinham um conhecimento vago à época. Acabaram encontrando uma aldeia, onde foram recebidos, comeram, dormiram. Nesta ocasião, trataram-se, Xerews e Katxuyanas, por termos de consanguinidade. Ainda assim, quando os Katxuyana retornam à aldeia Xerew, optam por raptar uma mulher e se afastar dos Xerew novamente.

⁶⁶ É importante ressaltar que o rapto de mulheres também foi uma constante na região nessa época, alternativa ao estabelecimento de trocas pacíficas. Ver nota 55 para um dos vários exemplos que me foram relatados em campo. A ênfase desta dissertação, porém, permanece na história contada por Tikti sobre a

movimentos de abertura, que são dados logicamente através das relações do tipo *pawana*. É preciso superar uma visão empiricista de grupo a fim de interpretarmos corretamente o idioma da mistura e deixarmos de ver nele o desaparecimento ou o englobamento de grupos menores por outros maiores. Os grupos se fazem na mistura. A despeito da preocupação de Frikel com o desaparecimento da distinção entre os grupos que vinham assimilando os sobreviventes e aqueles que se misturavam ao buscar novas alianças, uma breve viagem à região ou leitura das etnografias mostra que elas continuam e que aqueles grupos julgados extintos, como os Kahyana, atualmente reabrem aldeias no rio Kaxpakuru⁶⁷, bem como os Txikyana, que por muitos anos viveram misturados entre Tiriýós e Waiwais. Todo -yana é "total", não sendo possível estabelecer equações que visem totalizá-los em termos de grupos e subgrupos.

Há vários exemplos na literatura de que a maneira pela qual os índios concebem os nomes não é substancialista, isto é, não fixam *um* nome a *um* grupo de pessoas. Por exemplo, vemos em Frikel (1971) que do ponto de vista Tiriýó, os Tunayana são Carumã, e em Carlin (2004), que na aldeia Kwamalasamutu os Mawayana são chamados Waiwai pelos Tiriýó. Também entre Tiriýó, na Missão Tiriýós os Txikyana (e também Kahyana e Yaskuryana) são chamados de Katxuyana, porém, em Kwamalasamutu, são os Katxuyana quem, juntamente com os Kahyana e Yaskuryana são chamados de Txikyana. Carlin (1998) mostra ainda que, no momento de sua pesquisa, os Tiriýó diziam serem os Txikyana, na verdade, Maipuridjana. Além dos nomes recebidos de fora, no entanto, internamente a cada um desses grupos, as diferenças se multiplicam. Ser chamado de nomes diferentes, no entanto, não significa nenhuma espécie de submissão ou de assimilação. Como vimos acima, os nomes aparecem em profusão sempre que tentamos traçar a trajetória desses povos caribe. As tentativas de estabelecer listas, atribuindo cada nome a um grupo real, empiricamente localizável, levam ora à pressuposição de centenas de povos, como nas listas elaboradas por Frikel (1958) e São Manços (*apud* Porro, 2008), ora a de que vários nomes seriam, no fundo, "partes" de grupos maiores. Ou seja, sempre há o pressuposto de que cada um dos diversos nomes seja equacionável a um todo. Esse tipo de abordagem tem uma preocupação tipicamente moderna, pois projeta sobre os nativos uma pretensa estabilidade da relação dos nomes com um grupo específico, como se

trajetória de seus parentes, o que me fez focar no esforço do estabelecimento de novas alianças por parte dos seus.

⁶⁷ Atualmente são duas: Vicina e Araçá, ambas formadas por filhos de Pedro Okoí em locais próximos a antigas aldeias onde ele viveu no passado.

fosse a todo o momento possível localizá-los geográfica e historicamente, numa trajetória única. O que as narrativas acima mostram, porém, é que a diferenciação entre eles é constante, bastando que assumam diferentes estratégias de deslocamento no espaço ou de aproximação e alianças com outros para que possam assumir outros nomes. Ao invés de desaparecimentos, as misturas propiciariam justamente continuidade, expandindo as relações, o que leva ao acúmulo de nomes.

Se pressões externas, como as frentes de colonização e mais tarde a atuação missionária norte-americana afetaram as formas de organização espacial e sociológica desses povos, levando-os a longas migrações, dispersões e concentrações, vimos também que as estratégias são múltiplas e se desenvolvem segundo uma lógica nativa que tem na “mistura” seu enunciado privilegiado. Na próxima seção veremos que além das narrativas como a de Tikti, também os mitos situam elementos que nos permitem pensar a sociodiversidade guianense de uma perspectiva nativa, uma vez que neles a criação e transformação de diferentes tipos de gente, *-yana*, é constante, unindo o passado ao presente através de uma contínua feitura de pessoas e lugares.

O mundo como transformação

Em sua etnografia, Fock (1963) nos narra um mito aprendido com os Waiwai⁶⁸:

Muito tempo atrás, todos os moradores de uma aldeia waiwai foram festejar em outra aldeia. Somente permaneceram naquela aldeia uma velha e uma menina que tinha acabado de sair da reclusão decorrente do ritual relativo à primeira menstruação. A velha pediu para a menina pegar água no rio, não sem antes adverti-la: “Vá em direção certa, não vague, não olhe para o meio do rio Mapuera, pois, se isso acontecer, Okoimoyana virá lhe pegar”. A menina não obedeceu à velha e, ao olhar para o centro do rio, ela viu emergir dali todos os homens e as mulheres do povo Cobra-grande (Okoimoyana). Todas essas pessoas pareciam seres humanos, mas possuíam a alma (ekati) Cobra-grande, ou seja, eram pessoas Cobra-grande que apareciam na forma humana. A menina ficou com medo e saiu correndo em direção à sua casa. Quando lá chegou, disse para a velha: “Eu vi o povo Cobra-grande, ele está vindo atrás de mim. Onde posso me esconder?” A velha ficou furiosa: “Eu disse que não era para olhar. Não posso te esconder por causa do seu cheiro!”. Mesmo assim, ela escondeu a garota debaixo de um panela de barro. Quando chegaram, Okoimoyana ficaram festejando na clareira, do lado de fora da casa. Eles dançavam e aguardavam bebida, mas, na verdade, queriam tomar a menina

⁶⁸ Reproduzo aqui uma versão traduzida e modificada a partir de Ruben Caixeta de Queiroz (2015).

como esposa. Todos estavam paramentados para a festa, com plumagens e miçangas que os Waiwai nunca tinham visto antes. Para tentar afastá-los dali, a velha jogou no fogo a pimenta que estava numa cabaça. Okoimoyana tossiram e gritaram: “você quer nos negar a sua neta?”. A velha respondeu que somente ela estava na casa, que eles a viam e achavam que era uma jovem. Essa discussão continuou por longo tempo, enquanto o pessoal Cobra-grande dança a noite inteira na aldeia da velha. No final, desconfiados, mas resignados ao fato de que talvez a menina não estivesse ali mesmo, eles decidiram ir embora, não sem antes deixar em cima da casa todos os seus enfeites trazidos para a dança: braceletes, tubos para amarrar os longos cabelos, adereços de penas para o septo nasal e o queixo, brincos etc. Ao partirem, os Okoimoyana disseram para a velha: “Deixamos esses presentes para quando os cunhados retornarem da festa”. Os Waiwai amaram tanto os adereços deixados pelo povo Cobra-grande que jamais os esqueceram e comentaram a história por gerações e gerações: “Assim eram as pessoas Cobra-grande, elas eram muito belas!”

A história que esse mito conta poderia muito bem ser uma demonstração do que acabamos de dizer acima sobre as relações de tipo *pawana*, pois trata das tensões intrínsecas às perigosas e desejadas relações de afinidade. Okoimoyana chega à aldeia da mesma maneira que os visitantes atuais se aproximam nos dias de festa, enfeitados e animados, cantando à espera que os anfitriões sirvam bebida àqueles que vieram de longe para apresentar suas danças e cantos. No caso do mito, no entanto, a velha se recusa a receber Okoimoyana e frustra sua intenção de tomar a menina como esposa, mesmo diante da insistência dos visitantes que tentam a todo custo convencer a velha a ceder sua neta. Apesar da recusa de aliança, a reação dos Okoimoyana é pacífica, pois, quando por fim desistem, deixam seus adereços e enfeites na aldeia, como um presente para os “cunhados”, num gesto em que podemos entrever a tentativa de estabelecer uma relação mais duradoura com os Waiwai. Através dos presentes, tentavam convencer os Waiwai a estabelecer alianças.

Apesar das afinidades evidentes, seguindo as lições de Lévi-Strauss (2013), não trataremos aqui os mitos como “reflexos” da sociedade ou faremos leituras literais dos mitos quanto a aspectos sociológicos, como se seus enredos codificassem as “regras” sociais, ou ainda quanto a aspectos históricos, como se o mito quisesse contar, na verdade, sobre acontecimentos passados em uma linguagem fantasiosa. Se viemos tentando até aqui, um pouco à maneira de Frikel, traçar uma história sobre os Txikyana na região trombetana, devemos nos afastar deste autor quanto à forma com que ele trata as narrativas indígenas, pois, no esforço de constituir um quadro geral de migração desses povos, o autor reduz tanto os mitos Katxuyana, bem como os outros

relatos dos xamãs, a seu objetivo. Ao distinguir duas migrações sobre as quais lhe contavam os Katxuyana ao situar sua origem, Friel (1970: 25) distingue nas narrativas indígenas duas formas de “apresentação histórica”, que denomina “uma, de mítica, outra de realista”. Assim, quanto à migração de leste, isto é, aquela das margens do rio Amazonas, esta seria “realista”, por situar personagens reais e lugares conhecidos, como as cidades de Óbidos e Santarém. Já aquela referente à migração de oeste, que fala de povos muito antigos que viviam na região de serras da bacia do Trombetas, esta tenderia a “mitologizar” traços históricos e apresentar os acontecimentos muito antigos através de figuras zoomorfas e antropomorfas.

Friel elabora essas conclusões a partir do seguinte relato Katxuyana, que situa a origem de seus antigos, *panano*, que resumo a seguir:

Purá e Murá andaram pelo mundo criando outras gentes. Quando estavam na cabeceira do rio Cachorrinho decidiram fazer outra gente ali. Primeiro, talharam arcos em pau d’arco, que, longe da vista dos dois viraram gente. Purá mandou-os descer o rio e se estabelecerem no rio Cachorro, tomando cuidado com a Cobra Grande que vivia na cachoeira do Cachorrinho. *Marmaruimo*, a cobra, avisada pelo Japim da descida das pessoas fez um rebojo e engoliu a todos. Sem ter notícia de sua criação, Purá decidiu fazer novas pessoas e enviá-las novamente rio abaixo. Dessa vez só encontrou outro tipo de pau d’arco, mais fraco, para fazer os arcos. Eles se tornaram também pessoas, e Purá os enviou em várias canoas, esperando que alguma escapasse do rebojo da cobra. Navegando juntos, porém, mais uma vez foram todos engolidos por *Marmaruimo*.

Purá ainda tentou fazer novos arcos-pessoas, mas estes não se transformam em gente, ficando inertes onde foram deixados. É que não havia mais pau d’arco. Ele e Murá tentam fazer gente através de caroços do mato, mas eles viram todos bichos: queixadas, caititus, cobras. Em uma última tentativa, em que usaram a madeira mole e fraca do taixizeiro, os arcos se tornaram uma gente muito alegre e boa, mas frágil. Antes de enviar essa gente fraca rio abaixo, Purá e Murá decidiram matar eles mesmos a Cobra Grande. Carregando facas, deixaram-se ser engolidos pela cobra e partiram-na ao meio por dentro, da cabeça ao rabo, saindo pelo ânus. Do couro de *Marmaruimo* tiraram vários dos desenhos que são hoje usados nos cestos Katxyana. Os parentes da cobra, porém, tentaram se vingar quando as pessoas começaram a descer, mas sem sucesso. Assim, as pessoas passaram a viver no rio Cachorro e Trombetas.

Fazendo uma leitura literal do mito, Friel (1970: 18) vê no trajeto descrito, nos lugares citados e nas relações travadas com a gente-cobra e a gente-japim, um relato de antigas migrações e relações entre grupos que deram origem à situação dos

Katxuyana no momento de sua visita a eles. Assim, interpreta os caminhos e desvios que fizeram os ancestrais até o rio Cachorro como explicação para o fato de haver no momento de sua pesquisa um caminho que ligava o rio Cachorro ao Turuni, passando pelo Yaskuri e Kuha, onde havia grupos aparentados dos Kaxuyana, como os Kahyana. O autor também vê no embate entre os homens feitos por Purá e a gente-cobra e gente-japim evidências da presença de grupos que viviam há muito tempo ali, uma vez que os Katxuyana certa vez indicaram para ele os locais de aldeias e roças muito antigas dessas pessoas nas margens do rio Cachorro. A explicação dos xamãs Katxuyana é que um grande chefe e xamã, chamado Peuwariknomana, havia trazido desde o Amazonas um filhote de cobra, cavando para ela um buraco na margem do rio Cachorro. Ali se desenvolveu *Marmaruimo*, que depois cavou um buraco até o rio Cachorrinho.

Relacionando este trecho [...] sobre *Marmaruimo* com o mito sobre a imigração dos antigos Kaxuyana, torna-se patente que houve uma imigração de grupos amazônicos nas terras do rio Kaxuru [Cachorro], já antes da baixada dos 'homens feitos de arcos'. Seria esta a primeira invasão de tribos vindo do Amazonas (Frikel, 1970: 19)

Ainda que de fato os índios façam, através do mito, uma conexão entre passado e presente, cremos que ela não se dá da maneira literal, ou "realista", como Frikel pensa, como se o relato mítico se prestasse a ser meramente uma "proto-história" em contraste com os relatos que situam migrações recentes⁶⁹. Diferentemente, acredito que tanto as narrativas das migrações recentes quanto o mito colhido por ele possuem pontos em comum que nos permitem pensar em uma forma nativa de lidar com essas transformações.

Como mostra Dominique Gallois (1994), as narrativas indígenas não se distinguem por "gêneros", como seriam o "mítico" e o "histórico", mas muito mais pela temporalidade da história contada, o que é marcado pelo uso de enunciados diretos ou indiretos, no caso dos Waiãpi. Entre eles, é possível distinguir dois tipos de narrativas principais dentro daquilo que consideram ser algo total, "nossa fala", "nossas palavras": tempo dos *tamoko*, que é o tempo dos avós, antigos, ancestrais nomeados e localizados genealogicamente. São narrativas que contam seus feitos, seu modo de ser, etc.; tempo dos *taimiwer*, que são antepassados genéricos, de quem não se conhece o

⁶⁹ Inspiro-me aqui em Ruben Caixeta de Queiroz (2015), que recentemente analisou o mesmo conjunto de mitos, chegando a conclusões parecidas com as que aqui apresento.

nome ou qualquer relação que os situe historicamente, ou seja, genealógica. São histórias de antepassados contemporâneos da criação do mundo, atemporal.

Se, baseado nisso, é possível ao pesquisador, de uma perspectiva exterior, identificar diferenças que correspondem grosseiramente ao que consideramos mítico ou histórico, a passagem entre essas diferentes temporalidades se dá sem rupturas para os indígenas, que as marcam simplesmente alterando a maneira de enunciação. A do tipo "histórico" se faz com discurso indireto, buscando relatar com maior precisão possível o evento, explicitando a fonte e o que foi dito. O relato é situado no tempo e espaço a partir da identificação dos informantes.

os relatos sobre a história da ocupação (sucessão de aldeias e motivos de seu abandono, por exemplo) de determinados grupos locais, assim como a transmissão de cantos e motivos rituais acabam configurando "crônicas genealógicas" (cf. Viveiros de Castro, 1993), identificando sucessivamente todos os ancestrais que participam da cadeia de transmissão" (Gallois, 1994: 22)

O relato que se refere ao tempo mítico, por sua vez, não menciona a fonte, remetendo a categorias genéricas como os "antigos", "os primeiros humanos", como autores de uma informação que vem de gerações. Interessante que nesses dos relatos cuja origem é indefinida, eles são contados de acordo com a "necessidade" do momento, e podem ser mais ou menos completos, abordar um ou outro aspecto da narrativa. Sendo um saber, os mitos podem ser abordados de diferentes maneiras, produzindo efeitos também distintos. Ponto central da argumentação de Gallois, a articulação entre relações originárias marcadas nos mitos (como a origem de um relacionamento conflituoso com os brancos a partir de sua criação) são constantemente reavaliadas a partir de situações vividas, o que produz classificações e descrições detalhadas em outros planos discursivos.

"O mito não deve ser lido como derivação de relações concretas, mas como grade conceitual que permite as mais diversas interpretações" (idem: 65). Os eventos suscitam constantes reelaborações das classificações e sua manipulação com fins específicos. Se o mito propicia a classificação em grandes oposições, como índios x brancos, exigências atuais favorecem narrativas de tipo "histórico", mais voltadas para a reconstrução do tempo e espaço do contato de acordo com expectativas mais imediatas da administração dessas relações, o que leva a seu detalhamento (idem: 25).

Assim, acredito que menos do que nos preocuparmos com uma divisão entre mito e história, em relação às narrativas indígenas, é mais interessante atentarmos para as maneiras pelas quais os eventos e as situações vividas motivam novas interpretações, voltam a mitos há muito não-contados⁷⁰, novas exegeses e explicações que, tomando distinções marcadas nas histórias de origem, embasam classificações que se expressam em outros discursos. Ou seja, ver como os índios acessam o conjunto de saberes do mito para gerar conhecimento, ideias, interpretações novas. No caso dos povos de língua caribe de que venho falando, gostaria de, à maneira de Majoí Gongora (2007), mostrar que tanto o mito quanto os relatos de migração falam da sociodiversidade guianense a partir de uma reflexão a respeito da aliança e da alteridade, uma vez que pautam a constante formação de lugares e a criação e diferenciação de grupos, ou seja, pensam sobre a formação de nomes, ou a classificação de gentes, a partir de seus modos de ser, das relações travadas com eles, de seu lugar de moradia, etc., mantendo a possibilidade criativa sempre aberta.

Utilizando em grande medida o método estruturalista, Majoí Gongora (2007: 22) mostra que, nas guianas, a figura da Cobra Grande aparece associada à produção de diferença, uma vez que em várias narrativas os fragmentos ou partes de seu corpo morto dão origem à distinção entre sujeitos. Ou, em uma linguagem levi-straussiana, a Cobra Grande opera a passagem de um descontínuo inicial, seu próprio corpo, ao descontínuo representado pela criação de intervalos diferenciais entre os seres. Ainda que em sua análise da mitologia indígena, condensada na série *Mitológicas*, Levi-Strauss enfatize essa passagem através dos mitos que não tratam diretamente da diferenciação entre grupos humanos, preferindo aqueles que explicitam a formação dos afastamentos diferenciais por outros elementos - como a origem das cores dos pássaros -, Gongora mostra que o conjunto mítico guianense trata explicitamente do surgimento de distinções entre grupos humanos, ou da instauração da sociedade, a partir da fragmentação do corpo da Cobra Grande (idem: 72). Um outro mito Waiwai nos ensina:

⁷⁰ Um caso interessante é aquele exposto por Caixeta de Queiroz (2004). Diz o autor que, no momento de sua pesquisa de campo, em 1990, os Waiwai não dotavam seus grafismos de nenhuma origem especial, ao passo que, em 2002, diziam ser os desenhos que enfeitavam seus corpos, potes e cestos os mesmos existentes na pele de *Urupere*, um animal supostamente mitológico que habita regiões de serras. Como diz o autor, a história Urupere, por tanto tempo esquecida, foi reavivada pelo interesse de um turista alemão nos grafismos do tal bicho. "Os Waiwai, que há muito tempo não falavam do Urupere, depois do turista alemão, passaram a acreditar nas "estórias" contadas pelos "antigos" e a dotar esse mundo mitológico de uma realidade muito "natural", a tal ponto de Cemxi querer usar do sobrevôo de identificação e delimitação de uma terra indígena para descobrir onde morava o Urupere e depois, talvez em troca de algum dinheiro, levar o alemão até lá para lhe mostrar ao vivo a 'cultura de seu povo'" (idem: 6).

Havia um homem que era dono de uma cobra-grande. O dono da cobra disse para sua mulher: "Vamos fazer um cercado na beira do rio". Ali eles davam comida para a cobra: carne de akri [cotia], paski [cotia pequena] e pakria [caititu]. Sempre lhe davam comida, e a cobra crescia. Ela comia muito, a barriga dela ficava grande, estava alegre por haver tanta comida. Ela ficava mansinha, igual mesmo cachorro quando chega e lambe o seu dono. Ela parecia mesmo gente de verdade. Aí o dono falou: "Vamos botar um nome nela, um nome bonito: Petaru". Todo mundo passou a chamá-la de Petaru. Ela cresceu ali, dentro do cercado, onde fez um poço bem fundo, pois cresceu. Davam comida para Petaru e ela vinha lamber o corpo da mulher. Ela tinha muita comida, estava alegre, ficou mansa. Até que Petaru ficou muito grande. Petaru queria falar: 'iiiii'. Um dia, como de hábito, o dono saiu para caçar pakria. Os meninos, logo em seguida, vieram cochichar com Petaru: "Ei, ei, o seu dono é mentiroso; ele foi caçar pakria [cotia], mas vai trazer para você só paski [cotia pequena]. Ele vai dizer que só matou paski, ele está te enganando, ele vai trazer só o pequeno para você, não vai trazer o grande não". Então, o dono chegou da caça e foi chamar Petaru. Chamou: "Petaru, Petaru, Petaru!" Ela não respondeu, estava só boiando. Aí Petaru queria matar o dono, estava muito brava. O dono chegou perto, Petaru não respondeu. O dono disse para sua mulher: "Por que Petaru não me respondeu? Eu a chamei e ela não respondeu, está com raiva". Aí, a mulher do dono foi ver o que acontecia, chegou perto do cercado, perto do rio e Petaru derrubou a cerca e engoliu a mulher. Todo mundo se perguntou: "Por que Petaru levou a mulher do dono dela?"; "A água estava borbulhando!", exclamaram as pessoas. Todo mundo ficou triste: "Por que será?". Depois, as pessoas foram falar com o pajé Xurupana. Ele disse: "Vamos procurá-la". E todo mundo virou wayawaya [ariranha], foram todos juntos para o rio, havia muita gente, o rio ficou cheio. "Ela fugiu rio abaixo", disseram. Cantavam, rezavam: "Petaru fugiu mesmo rio abaixo, foi lá para o poço Weyun. Ela parou lá onde tem o poço Wamá, perto da cachoeira Uakri [cachoeira Bateria, rio Mapuera]". Aí Petaru pensou: "Cheguei muito longe, ninguém vai me achar". O povo Wayawaya cantou a mesma música: "wayawaya, wayawaya, wayawaya....". Aí saíram todos à procura de Petaru. "Onde está Petaru?", perguntaram a um povo de uma aldeia rio abaixo, que respondeu: "Petaru estava aqui até ontem, mas já foi embora". O pessoal wayawaya desceu mais o rio, até encontrar outra aldeia, e perguntou: "Será que Petaru não passou por aqui não?" - "Passou sim, agorinha mesmo, mas já foi embora", responderam-lhes. Petaru não parava não, ela ia descendo o tempo todo, até o poço Weyun. "Cadê Petaru?" - "Saiu daqui ontem", respondiam. O povo Wayawaya ia descendo, todos juntos, eles eram muitos. No caminho, encontravam outras pessoas: "Onde está Petaru?", perguntavam. Até que chegaram onde estava Petaru. "Vamos cercá-la, não vamos deixá-la fugir", disseram. "Uns vão para lá, outros vão para cá", combinaram. O pessoal wayawaya avistou o poço; viram uma cobra pequena e perguntaram: "Cadê Petaru?". Ela estava ali no poço, escondida atrás das cobras pequenas. Aí alguns wayawaya voltaram até a aldeia Kuumutîrî, lá onde Petaru

havia crescido e de onde tinha fugido. Eles contaram para o povo de Kuumutîrî: “Nós achamos Petaru, o que vamos fazer agora? Vamos matá-la?”. Eles contaram para o marido da mulher, o dono da Petaru. Aí o marido foi perguntar para o pajé da aldeia: “O que eu devo fazer?” – “Você é quem sabe”, respondeu o pajé. Respondeu o marido: “eu vou escolher uma mulher velha, que tenha muito umawa [timbó] nos braços, e vamos lá no poço onde está Petaru”. A velha se prontificou: “Vamos baixar o rio, onde está a Petaru?” E a velha levou o pessoal todo com ela: Kworô [arara vermelha], Kwayari [arara vermelha de asas azuis], Xaapi [arara de cor azul e amarela], Yakwe [tucano de peito branco], Peeu [galo das rochas], Worohku [pássaro de tamanho médio e avermelhado]. A velha levou todo mundo com ela; desceram o rio e chegaram bem perto do poço onde se encontrava Petaru. “Amanhã cedo vamos botar veneno, vamos botar timbó para a Petaru”.

No dia seguinte botaram veneno no rio. Morreu uma cobra: “Será que é a Petaru?”, perguntaram-se. Não era. “Será aquele?” Também não era. Botaram muito veneno, estava igual a barro branco. “Será que é aquele?” Ainda não era. O veneno estava no corpo da velha, ela estava cheia de veneno. “Cadê Petaru, é aquela?” – “É sim”. Ela estava morrendo, flecharam-na. Morreu, puxaram-na para a pedra e vieram todos os povos: os Kworô, os Kwayari, os Peeu... Cortaram Petaru. Ela estava muito comprida, cortaram o rabo dela, cortaram de novo, cortaram muitos pedaços. Hoje, lá onde ela foi cortada chama-se Okoimokoto [pedaço da cobra-grande]. É assim que chamamos esse lugar. Quando acabou de cortar a Petaru, tudo ali estava cheio de sangue. Aí perguntaram: “Quem quer sangue de Petaru? Quem quer botar no corpo dele?”. Aí o Kwayaryana [povo arara vermelha de asas azuis] disse: “Eu quero”. E botou um pouquinho no seu corpo, por isso não ficou bem vermelho. Já o Kworoyana [povo arara vermelha] botou muito sangue no corpo e ficou bem vermelho. Todos passarinhos chegaram, Worohku também ficou bem avermelhado. Já o Yakwe colocou só no rabo, ficou só um pouquinho vermelho. Por fim, chegou o Xaapyana [arara amarelada] e disse: “Eu quero, me dá sangue”. A velha indagou-lhe: “Por que não veio antes? Está atrasado, você é preguiçoso”. Xaapi botou só um pouco de sangue e, por isso, ela é amarelada só no peito. A velha disse: “Todo mundo já botou sangue no corpo, vamos voltar para a aldeia”. Então começou a viagem de volta. Andaram, andaram... A chuva veio, era tempo de chuva, chovia muito! Não havia casa para todo mundo esconder. Kwayari foi logo para a casa dele. O Yakwe se molhou um pouco e a água lavou suas costas. Xaapi, que era preguiçosa, correu para sua casa bem atrasada, a chuva limpou quase todo seu corpo e, por isso, ela é amarelada. Depois da chuva, voltaram para a aldeia Kuumutîrî [o lugar da bacaba], lá onde moravam os Kworoyana, os Kwayaryana... lá havia muita bacaba”.

Esse mito Waiwai, que novamente trata da Cobra Grande, Okoimo, tanto complementa quanto contrasta com aquele que abrimos esta seção. Novamente ele situa a Sucuri como origem de elementos que fazem a distinção entre gentes, *-yana*, diferentes. Se no primeiro caso essa marca se faz pelos adereços, oferecidos pela cobra como uma forma de convencer os humanos, isto é, os Waiwai, a estabelecer com elas uma aliança duradoura, aqui são os humanos quem, respondendo à predação de Petaru, com a ajuda de outras gentes matam a cobra e tomam dos pedaços de seu grande corpo o sangue que irá diferenciar os pássaros, que no fundo são gente-pássaro, através de um distintivo corporal: as cores das penas. Processo parecido ocorre no mito de Pura e Mura, que ao cortar *Marmuruimo* ao meio, retiram dela os padrões gráficos que irão distinguir sua criação, os Katxuyana, dos demais grupos.

Aqui a origem dos intervalos lógicos e a da sociodiversidade é a mesma. Como nota Gongora (idem: 47), nas narrativas selecionadas por Lévi-Strauss para tratar da passagem da natureza à cultura, ou do contínuo ao descontínuo, esse caminho não se completa definitivamente, isto é, a passagem não é pensada como irreversível, pois algumas série míticas reaproximam a diferenciação criada a ponto de confundi-las novamente. Penso que essa reversibilidade prevista no mito pode ser vista por outra via, como por exemplo, no contraste entre o mito de Okoimoyana e Petaru, uma vez que em ambos trata-se da relação entre os humanos e a gente-cobra, mas com desfechos distintos. Ao passo que na primeira história a relação entre humanos e cobras é pacífica, ainda que temida, na segunda ela se desenvolve no plano da predação. Quer dizer, o mito não fixa as posições ao traçar distinções, elas podem constantemente ser reelaboradas, o que acontece sobremaneira no plano da vida vivida, das relações entre diferentes grupos, na relação dos grupos com os lugares.

Assim, nos interessa particularmente a maneira como os indígenas continuamente transformam as classificações, atualizam os mitos, retraçam divisões a partir de situações vividas. Ou seja, é preciso uma boa dose de reflexividade sobre o mito, e aí importa *quem* pensa o mito, isto é, através de qual pensamento o conhecimento é produzido a partir dos mitos e outros relatos. Inspiro-me aqui em Roy Wagner (2010) e sua descrição de uma “antropologia reversa”, que o autor pensa como consequência da constatação de que todos, brancos ou nativos, nos relacionamos com os outros através de extensões de sentido de nosso próprio mundo de referências, de maneira análoga ao que fazem os antropólogos ocidentais ao conhecer os outros através da noção de cultura. Como mostra o autor (Wagner, 1978), sendo uma categoria ambígua por se referir ao mesmo tempo ao fenômeno universal humano e a

fenômenos humanos particulares, a noção de cultura indica dois esforços complementares do mundo ocidental: se refere tanto à objetificação dos diferentes modos de agir e pensar quanto ao nosso esforço em sistematizar o mundo dos fenômenos. Nesse sentido, para nós, a cultura é um meio de construir ordens convencionais, de reduzir os incidentes do mundo em padrões racionais e utilitários.

This compound definition implies very strongly that all human cultures are like our own in that they deliberately set out to systematize a world of unique incident, and it implies that all human cultures (or 'human culture' itself) deal with the same phenomenal "reality" (Wagner, 1978: 20).

Isso, no entanto, não seria verdade para todas as formas de criatividade, já que outros povos selecionam outros elementos para objetivar, ou metaforizar, a diferença percebida em relação a outros. Uma implicação das ideias de Wagner é que cada cultura seleciona, entre seu conjunto de significados, aqueles que são básicos, ou "ínatos" e aqueles que são "convencionais". Ou seja, existe uma parte do mundo que é tida como dada e outra sobre a qual recai a ação humana. Entre nós, justamente a "cultura" é tida como convencional, ao passo que nas sociedades tribais os atributos humanos é que seriam dados. E essa diferença, aponta o autor, é fundamental:

A tradition that takes responsibility for the deliberate ordering of knowledge and human affairs will obviously approach the issue of 'meaning' very differently from a tradition dedicated to the indirect elicitation of an innate knowledge (idem: 23).

Por isso, ainda que o método levi-strassiano revele elementos lógicos fundamentais do pensamento ameríndio, tende, por restrições impostas por esse mesmo método, a limitar a análise dos mitos ao plano de uma ordenação interna. O método, assim, seleciona as possibilidades de análise do mito, direcionando-o para aquilo que toma como "ínato", como se a ordem emanasse do próprio mito. Interessa-me, porém, nesse momento, também pensar em como o mito é igualmente um objeto de reflexão para o nativo. Ainda sobre os Daribi, Wagner (1978: 29) nos diz:

Daribi tradition allocates human responsibility to the realm of the incidental and tropic, and the Daribi do not built themselves orders of knowledge. Indeed, in a world where convention and relational order are held to be innate, such articulation would be a bit silly: shall man replicate the work of the creator, like a foolish younger brother (...)? Instead of pooling their knowledge as 'culture' and drawing from the pool, instead of linking fact to fact and making understanding part of the collective effort, Daribi articulate and prize their

flashes of understanding as things-in-themselves, frozen lightning bolts to be thawed out in nightly sessions by the firepit.

O que foi dito para os Daribi poderíamos talvez estender para os ameríndios: seus sábios abordam as narrativas através dos acontecimentos e da experiência vivida para daí gerar ideias e potência criativa e explicativa. O mito é tomado como uma experiência com a qual se pode aprender a lidar com novas situações, de onde é possível extrair ideias. É interessante notar outra implicação que decorre dessa diferença entre o que é tomado como inato entre os povos tribais e entre os modernos: ao passo que tomamos a responsabilidade pelo ordenamento das questões humanas, a forma de agir da ciência postula que o conhecimento advém da descoberta de ordenamentos na natureza. É como se eles estivessem lá, simplesmente esperando serem descobertos e colhidos para serem organizados em sistemas. Se acreditamos por um lado que somos donos de nosso destino, limitamos o conhecimento a uma imitação do que seria dado pela Natureza, ou seja, sua revelação. Por outro lado, se os nativos assumem ser a organização da humanidade um dado, herança de antigos ensinamentos e dádivas narradas nos mitos, eles se permitem acessar esse conjunto de maneira a produzir, junto com as experiências aí condensadas, novas ideias e classificações. O mito é, assim, fonte de reflexão e conhecimento, abordado constantemente pelos nativos, que imprimem reflexões e modificações a seus enredos.

Dessa maneira, é possível ver nos três mitos relatados acima, não somente operações lógicas internas, mas relações que os índios que os contaram estabelecem entre seus enredos e a situação vivida naquele momento. Podemos então aproximar aqueles relatos “realistas” e os míticos através da característica comum entre eles: ambos refletem sobre situações contemporâneas através de uma “herança”. Os mitos, tanto quanto as outras narrativas que falam da migração, criam um vínculo entre presente e passado ao situar os locais atuais de moradia como lugares onde acontecimentos que envolveram os povos atuais ou seus ancestrais tiveram lugar. Como Frikel (1970: 23) mesmo indica, há, entre os povos originados da diferenciação dos Warikyana, uma tendência a transpor os acontecimentos, personagens e lugares narrados nos mitos para novos locais, como se se tratasse

da transferência de um antigo ambiente a um mais recente ou, quiçá, no fundo, da tentativa de transferência do próprio ambiente anterior a um novo ou atual,

de forma que o “ambiente-fundo” sempre fica o mesmo, embora as circunstâncias externas ou acidentais mudem.

Essa possibilidade, nada contraditória como poderia parecer à primeira vista, é dada pelo fato de que a classificação da diferença está sempre aberta e sendo avaliada através de experiências e acontecimentos, permitindo alterar as interpretações, os mitos, as relações, os lugares, mantendo o mundo em uma constante criação através do esforço humano. Não é uma simples transposição, mas verdadeira criação, tanto de gentes quanto de lugares possibilitada pelo trato com a alteridade. Por essa perspectiva, nem os etnônimos e nem os lugares são fixos, como bem nos mostrou a narrativa de Tiktì, em que ocorrem constantes misturas que tanto permitem a formação de novos nomes quanto a continuação de antigos, bem como a contínua criação ou “transposição” de lugares que articulam essas trajetórias de diversos –yana ligados por eles. O mito, assim visto, atua como um fundo que fala de origens que podem ser constantemente recriadas, mas que são tidas como perenes, o que permite a constante reavaliação da situação vivida a partir de situações postas nas histórias que contam. Ainda que os discursos de volta, em geral, não se apoiem diretamente em origens míticas dos lugares, eles se calcam em possibilidades que foram dadas desde o tempo mítico: a constante criação de gentes e lugares.

Vejamos abaixo como podemos usar essas conclusões para pensar a caracterização das unidades sociais nas Guianas.

–yana e “mistura” como descrições nativas

Peter Rivière (2001), ao fazer sua síntese da região guianense nos anos 1980, enfatizou o ideal endogâmico dos grupos locais em detrimento das redes de relações mais amplas. Ele usa o termo *elementar* para descrever a organização social guianense, uma vez que acreditava ter encontrado ali a sua forma mais simples entre os ameríndios. Como não identificou instituições sociais duradouras nas guianas, como metades, grupos de descendência, linhagens, etc., Rivière dizia que a configuração social observada entre os guianenes – definida por características como “*descendência cognática, uma terminologia de relacionamentos prescritiva que abrange a linha paterna e materna, padrões preferenciais de assentamento, endogamia e/ou residência uxorilocal, a ênfase na co-residência [sic], em se tratando da ordenação dos relacionamentos, além de aldeias pequenas e impermanentes*” (Rivière, 2001: 25) –

seria resultado da negociação individual das alianças, cujo jogo político envolvido resultaria na uxori-localidade e na “aversão ao exterior”.

A ausência de grupos formais somada à grande mobilidade o levou a eleger os assentamentos como unidade de estudo, uma vez que a aldeia constituída explicitaria os princípios estruturais da vida social e a gama de escolhas que essa estrutura disponibiliza ao indivíduo. Essa sua escolha, porém, parece advir de uma necessidade de postular uma existência “corporativa” entre os guianenses, isto é, de descrevê-los enquanto “sociedade” (França, 2006: 40), o que produz uma imagem que tende a enrijecer os limites entre interior e exterior dos grupos. Não à toa, as redes de interação por casamento, guerra, rituais, comércio que ligam esses povos – que são descritas desde o século XVIII para a região – são relegadas para segundo plano em sua análise.

Denise Grupioni (2005: 41) chama atenção para o “paradoxo” entre as evidências da grande circulação nas Guianas e as imagens de fechamento – onde a abertura aparece apenas como fracasso do ideal autárquico. De acordo com a autora, o grupo local tomado como sinônimo de “aldeia” cria problemas quanto à continuidade social, uma vez que os assentamentos são instáveis e conjunturais, o que cria a consagrada imagem da “frouxidão” social guianense pela constante reunião e dispersão de pessoas. A mudança de foco das relações locais e sincrônicas para uma perspectiva diacrônica e multilocal revela a outra parte da dinâmica social, a da “abertura ao exterior”. Nessa perspectiva, a aldeia é tomada não só como uma unidade que se realiza em um determinado espaço, mas também se liga a uma história de relações que vai além do período de existência da aldeia (idem: 42).

Podemos pensar que é a própria necessidade de descrever a maneira pela qual os índios fazem sua vida social através da ideia de “sociedade”⁷¹ que produz imagens negativas dos povos guianenses como “amorfos”, “fluidos”, “inconstantes”, etc. É interessante que esse mesmo tipo de recurso foi usado na Melanésia para caracterizar a organização social dos Daribi. Termos como “estrutura frouxa” e “grupos flexíveis” foram utilizados por antropólogos para tentar dar conta das discrepâncias e sobreposições que surgiam ao tentarem classificar agrupamentos de acordo com os nomes que os nativos usam para se identificar (Wagner, 2010b: 254). É que, como

⁷¹ Quando digo “sociedade” tenho em mente a imagem que Wagner (2010b) descreve quando do encontro dos Daribi com os agentes coloniais, que diante de uma miríade de nomes, agrupamentos e terras de famílias, organizaram aldeias, desfizeram as casas coletivas e distinguiram grupos e territórios. Ou seja, criaram uma imagem de sociedade como conheciam: fizeram coincidir uma terra para um grupo, entre pessoas que, mostra o autor, prescindem disso em sua socialidade.

mostra o autor, os nomes não servem para fazer “sociedade”. Diferentemente, servem como contrastes que são usados para formar grupos contextuais que se evidenciam como lugar de fala (ou de olhar, de classificação, de ponto de vista). A isso Wagner chama “eliciação”, cuja diferença criada no momento da fala não precisa permanecer para além da situação que a demanda. Não haveria, entre os Daribi, a necessidade de se pensarem enquanto sociedades, isto é, fixando permanentemente as diferenças. Ou seja, os nomes marcariam ali diferenças sempre contextuais, dependendo de quem fala e para quem se fala: *“a socialidade nativa não resulta de “agrupamento”, mas é antes produto de eliciação indireta, ela assume uma aparência distinta a cada mudança de perspectiva do observador”* (Wagner, 2010b: 253).

Essa característica “perspectivista” é identificada por Dominique Gallois (2007) entre os Wajãpi do Amapá. A autora mostra que os Wajãpi utilizam diversos conjuntos de elementos como modos de vida, substância, aparência para classificar grupos como próximos ou distantes e também por vezes para nomeá-los. A escolha de conjuntos tão variados, segundo a autora, garante que as classificações sobre a diferença permaneçam sempre abertas, em infinitas possibilidades, baseadas nas elaborações e estratégias pessoais ou de pequenos grupos e famílias, inexistindo posições que totalizem unidades em relação a todos os outros. Assim, os classificadores de alteridade e identidade circulam através das redes multilocais pelas quais as populações guianenses se relacionam, nas quais não há pontos de vista sociocentrados ou que representem totalidades sociopolíticas, já que, no seu caso de estudo,

não há uma posição ‘dos Wajãpi’ sobre os outros, nem eles consideram que seus vizinhos tenham um ponto de vista único sobre eles. Toda vez que se procura alguma coerência nos julgamentos sobre sua relação com os outros, encontram-se apenas divergências (Gallois, 2007: 68).

Oscar Calavia Sáez (2002) também indica essa característica aberta dos nomes utilizados por indígenas de língua Pano na região dos rios Jurua-Purus. De fato, os problemas que coloca para o estudo nesta área se assemelham muito àqueles notados na região guianense:

Os grupos indígenas são pequenos e numerosos, mudam de lugar e de nome com frequência; inseridos num quadro étnico e linguístico variegado [...] recebem nomes diferentes de vizinhos diferentes; a grafia multiplica essas variações, e muitas vezes as suas inovações acabam passando ao uso oral; cada grupo guarda a memória de nomes anteriores, às vezes propostos como mais autênticos, e, enfim, adota vez por outra o nome de outro, aceitando o

equivoco criado pelos estrangeiros, ou provocando-o eles mesmos (Sáez, 2002: 38).

Através da utilização de diferentes sufixos de acordo com as línguas, como –*nawa*, –*djapá*, –*ineri* e –*madiha*, semelhantes ao –*yana* caribe, esses povos classificam diversas modalidades de alteridade com a característica comum de manter a classificação, ou a possibilidade da formação de novos nomes, sempre aberta. Através de nomes tomados principalmente de animais, mas também de outros conjuntos, como aspectos de comportamento, diversos etnônimos são criados quando acrescidos destes sufixos, marcando uma multiplicidade de relações. Sáez chama a atenção para a importância e precisão que esses nomes assumem, uma vez que constantemente esses grupos afirmam, na verdade, serem algum outro –*nawa*. Assim, os nomes podem se multiplicar nas mãos de “eruditos locais”, que pulverizam um –*nawa* em uma miríade de outros nomes.

Este tipo de precisão referida a si mesmos pode-se aplicar também a outros. Assim, dizem os Yaminawa que aqueles conhecidos pelos brancos como Kaxinawá não são verdadeiros Kaxinawá, mas Sainawa, sendo que os verdadeiros Kaxinawá, um pequeno grupo de índios brabos, foram assimilados por eles decênios atrás. Se no plano do cotidiano os nomes nem sempre têm alguma correspondência com características perceptíveis do povo que designam, em mãos dos eruditos eles se apresentam carregados de informação, e são um suporte considerável de etnohistória: assim, os Ushunawa receberam esse nome porque andavam sempre de noite ou porque eram muito brancos; os Marinawa porque roubavam mandioca das roças alheias; e os Yaminawa pelo seu apaixonado interesse pelos objetos de metal dos brancos (idem: 39).

Como fica claro nesses exemplos, os nomes criados por esses sufixos, seja no Jurua-Purus ou nas Guianas, oscilam constantemente. É possível ser nomeado e nomear-se de maneiras diversas, uma vez que os nomes são criados abundantemente de acordo com os acontecimentos, com as diferenças percebidas, com os deslocamentos, etc., além de serem utilizados de maneira descentralizada, isto é, não há apenas uma maneira de se nomear alguém. O nome é sempre uma relação específica. Como diz Sáez, para os conhecedores nativos eles são história, pois através dos elementos escolhidos para formá-los, carregam informações de relações, escolhas e acontecimentos passados. Além disso, não são equacionáveis em um todo que os fixe a determinados agrupamentos de pessoas. Há sempre mais nomes do que agrupamentos, e só podemos esperar encontrar incongruências se tentarmos enxergá-

los em termos de grupos reais, com limites bem definidos. Dessa forma, a despeito do corrente uso do *-yana* como "povo", ou "gente", penso-o aqui como um classificador de alteridade, o que quer dizer que ele não é autorreferenciado, já que depende, essencialmente, de uma visada exterior para existir. Isto é, o *-yana* é o nome de si dado pelo outro. E, por isso, condensa trajetórias de relações.

Mais uma vez a comparação com os estudos de Sáez é interessante. Comparando o conjunto de mitos Shipibo-conibo, Kaxinawa e Yaminawa com interesse na figura do Inca, o autor chega à conclusão que ele pode ser usado para pensar os nomes em uma terra de "pronomes sociológicos" (Sáez, 2000: 25). Nesta terra, em meio a uma multiplicidade de nomes, o Inca fornece formas de pensar a alteridade e a aliança de maneira que as unidades sociológicas são conformadas, em termos nativos, de modos distintos:

No caso shipibo (um termo que poderia alargar-se em Shipibo-Conibo-Shetebo-Isconahua-Remo e além...), aglutina mitos e populações em uma nação de tamanho considerável para os padrões amazônicos atuais. No caso kaxinawá, fixa um outro avesso à troca matrimonial, fazendo da primeira pessoa do plural — HuniKuín — uma entidade discreta e substancial não questionada pelas trocas externas. No caso yaminawa a "opção nome" manifesta-se em outro âmbito, fazendo dos etnônimos uma rede totêmica (os pseudo-clãsnawa) que ocupa o plano mais visível da estrutura social. Os Shipibo-Conibo, para expressá-lo de outro modo, existem do ponto de vista do Inca; os Yaminawa, do ponto de vista dos outros Pano; os Kaxinawá, do seu próprio ponto de vista, com a ajuda de um espelho inca e um outro Branco (idem).

O Inca, diz o autor, assume papéis diferentes (e mesmo fica ausente nos mitos yaminawa) de acordo com a maneira pela qual cada sociedade pensa a alteridade e a aliança. A organização social e os mitos, assim, se "combinam" ao pensar mutuamente esses temas. No conjunto yaminawa, ainda que ausente diretamente, a figura do Inca aparece diluída em outros personagens que cumprem papéis parecidos em mitos Shipibo e Kaxinawa. De forma geral, diz o autor, o Inca nos mitos pensa a relação da sociedade com seus outros, ou seja, reflete sobre a alteridade e seus perigos. Baseado em Joanna Overing (1983-4), Sáez diz que

se as sociologias ameríndias se ocupam tanto da afinidade é, em boa medida, para sublinhar sua pesada ambivalência. Casar é necessário para fundar uma sociedade, mas é ao mesmo tempo uma condenação a viver perpetuamente "no meio dos outros" . A

afinidade inicia uma sociedade que teme seu próprio fundamento e tende a postular um ideal endógamo, seja como ideologia seja como utopia (2000: 20)⁷².

As diferentes maneiras de lidar com esses perigos levam a formas também variadas de abertura à aliança: entre os Kaxinawa ela é elaborada através de um cuidadoso sistema de identidades que fomenta um ideal de alianças endogâmicas. Entre os Yaminawa - que segundo Sáez concebem a sociedade tanto como formada por cognatismo no qual se distinguem metades exogâmicas (visão a partir do grupo doméstico) quanto como formada pela soma de "clãs" patrilineares (perspectiva presente nos discursos políticos e históricos) -, a aliança é pensada como uma relação "trágica" com a alteridade, o que faz com que os termos de afinidade sejam mascarados. Se no cotidiano a afinidade é mascarada, nos mitos Yaminawa, justamente esses termos afins evitados são usados diretamente pelos animais em relação aos humanos. "A afinidade aparece, em suma, empurrada para o lado da alteridade, como um subconjunto da predação; não raro os animais que casam com humanos nos mitos acabam sendo tratados como excelentes peças de carne" (idem: 21).

Não por acaso, os etnônimos yaminawa se formam a partir dos nomes de animais, revelando a ambiguidade dada à alteridade e à aliança. Apesar da proximidade genealógica e histórica entre aqueles agrupamentos que trocam cônjuges, os Yaminawa marcam/produzem ativamente a diferença entre eles – ao recusar um marcador externo de identidade –, fragmentando a humanidade constantemente em uma multiplicidade de grupos –*nawa*. Observando essas diferenças entre os conjuntos Pano,

o ponto estratégico das estruturas sociais desloca-se do centro — tradições, terminologias ou regras de aliança — para as fronteiras, para a delimitação de identidades; é mais um modo de dizer que elas são produto da história ou mais concretamente dos historiadores ou mitógrafos nativos (Sáez, 2000: 25).

Como vim dizendo, no caso dos povos trombetanos, penso ser mais interessante, ao invés de procurar grupos através dos nomes, ver como as trajetórias das pessoas criam os nomes, ou melhor, as possibilidades de se nomear. Pronunciado por pessoas como Tikti, que carrega consigo uma longa memória de ocupação e

⁷² E por isso as escatologias tendem a projetar um pós-vida ideal onde não há afinidade, pois não há aliança. Um além sem perigo, mas também inerte, incapaz de se reproduzir. Um exemplo interessante do cruzamento desse mundo sem afins com a escatologia cristã do indivíduo está em Vilaça (2007).

deslocamentos, um nome, antes de se referir a um grupo de pessoas somente, conta uma história de relações e lugares tecidos a partir de estratégias diversas. Nessas estratégias, entrevemos maneiras de lidar com a diferença, que propicia casamentos preferenciais. Nas histórias de Tikti são constantes as diferenciações de pessoas genealogicamente muito próximas, o que se torna paradoxal para nós. Mas justamente a lógica da mistura demanda a alteridade para haver aliança. Caberia ao pesquisador, assim, não organizar os grupos de acordo com os nomes, mas, a partir deles, tentar entender e mapear os conjuntos de relações que os possibilitam (e que eles possibilitam por sua vez). Essas relações, muitas vezes pautadas pelo parentesco, mas também pelos conflitos, se desenrolam de maneira múltipla e descentralizada, sendo produzidas por estratégias de poucas pessoas ou famílias. Procurar uma síntese dos nomes na história, como vimos acima, além de tarefa confusa e cansativa, é fadada ao fracasso devido à natureza mesma dos nomes, que são múltiplos e usados de maneira contextual.

Os grupos locais tratados como aldeias – ou os nomes como entidades corporadas, como “grupos” e “subgrupos” – criam uma falsa expectativa em relação à forma como os nomes circulam e os aldeamentos são criados. Em lugar de extermínios e incorporações, temos, nas palavras dos índios, “misturas” constantes. A questão que devemos nos colocar, que foi aquela que os próprios índios se colocaram em diversos momentos de sua história recente – quando se viram isolados de tal maneira que era preciso migrar para locais muito distantes para procurar cônjuges -, é: “como fazer para se perpetuar, para formar novas aldeias, para fazer novos parentes?” Isto é, em suas palavras, quando traduzem para o português, como “continuar” e “aumentar”? Questões essas que não aparecem somente no momento de crise, mas que são permanentemente vividas ao traçarem as alianças, escolherem os locais de moradia, decidirem com *quem* e *onde* viver.

A perspectiva dos estudos pautados nas redes multilocais de relacionamentos nos permite pensar que, para além do ideal endogâmico de aldeia, existe uma dimensão temporal das relações que é levada em conta na constituição dos assentamentos guianenses. Joanna Overing (1975), ao considerar as regras de casamento entre os Piaroa, diz ser melhor pensarmos as categorias prescritivas guianenses para casamento entre primos cruzados em termos de afinidade, ou seja, como uma aliança com as (os) filhas (os) dos afins dos pais, o que faz com que o contraste entre consanguíneos e afins, e não entre parentes paralelos e cruzados, se torne mais evidente. Essa distinção, de acordo com a autora, é importante para

pensarmos os grupos locais no tempo, pois, "*in perpetuating affinities made in the parental generation, the marriage exchange on this level also gives the unit existence through time*" (Overing, 1975: 197 *apud* França, 2006: 48). Isso permite vermos no ideal endogâmico menos a marcação de uma relação espacial, e mais o esforço de se traçar o casamento com o parente mais próximo, calculado na geração dos pais, o que muitas vezes implica em se deslocar para ser realizado. Isso não quer dizer, porém, que novas alianças não possam ser feitas. Toda a história narrada por Tikti entre os Tunayana se refere justamente à tentativa de estabelecer laços de aliança entre pessoas não-aparentadas, nas quais as relações do tipo *warawan* ou de parentesco "fictício" são fundamentais.

Dessa maneira, menos que existir empiricamente num dado espaço, podemos pensar que os grupos locais se desenvolvem virtualmente no tempo através da reiteração de alianças preferenciais, tornando possíveis uma multiplicidade de configurações de assentamentos. Esses locais de moradia são, também preferencialmente, feitos como reocupações dos antigos lugares onde essas relações de troca foram travadas. Nas narrativas vistas acima, são constantes os deslocamentos buscando a aproximação com antigos parceiros, bem como, em determinados momentos, novas alianças são firmadas, multiplicando nomes, lugares e possibilidades de relação. É mapeando essas possibilidades que as pessoas decidem com quem se casar, com quem e onde morar, para onde migrar.

Essas conclusões, baseadas em parte na história de Tikti, nos ajudarão a pensar como atualmente as novas aldeias estão sendo abertas no rio Trombetas e nos seus afluentes por pessoas que, por muito tempo, foram afastadas entre si e isoladas em poucos centros missionários, passando longos períodos longes de seus lugares. No entanto, como veremos, a memória mesma desses lugares atesta as antigas relações e uma maneira particular de viver, que são constantemente evocadas pelos velhos que mobilizam os mais jovens, que muitas vezes nunca estiveram nesses locais, para "voltar". Veremos isso com detalhes quando, no capítulo 3, explorarmos a trajetória de Tikti no rio Mapuera e, especialmente, a de seu filho Xokokono, que de certa forma assumiu o papel de perpetuar o conhecimento do pai. Antes, porém, veremos como o movimento de missionarização que toma conta do noroeste do Pará a partir dos anos 1950 impacta na forma com a qual os indígenas naquela região se organizam, concentrando aldeias, isolando parentes.

Capítulo 2

Migrações, concentrações e profetismos: o interesse nas palavras estrangeiras como impulso às transformações

No decorrer dos anos 1950, toda essa área de que viemos falando passa por um forte processo de missionarização. Muitos dos grupos que nesse período tinham, por décadas, mantido apenas contatos esporádicos com não-indígenas, representados principalmente por pesquisadores que atuaram nas comissões de demarcação de fronteira, comerciantes de peles e castanha, além de quilombolas com quem comerciavam no Trombetas e no Suriname, passaram a conviver permanentemente em contato com missionários evangélicos e católicos, com grandes implicações para a organização espacial desses povos, uma vez que tem início um forte processo de concentração de aldeias que reúne em poucos centros uma população outrora dispersa. Nos afastaremos aqui um pouco da narrativa de Tikti para observarmos com detalhes a investida missionária e suas estratégias com vistas a entender, de um ponto de vista indígena, os motivos que poderiam tê-los levado a se reunir nas missões. Assim, refletiremos sobre a variação do padrão de assentamento e sobre os movimentos de concentração e dispersão em relação à transformação das figuras de chefia.

Sobre rupturas e continuidades

A caracterização das sociedades guianenses a partir da dispersão e autonomia de seus grupos locais foi sintetizada por Peter Rivière no livro *Individual and Society in Guiana*, de 1984, cujo esforço comparativo cobriu a produção etnológica realizada na área até então, tendo como foco os elementos que seriam invariantes. Um traço comum entre seus estudos e aqueles de Jonna Overing (1975, 2002), o “horror ao exterior”, foi usado de maneiras distintas pelos dois autores como explicação para caracterizar os assentamentos guianenses, principalmente no que tange à tendência uxorilocal, ênfase na coresidência e aldeias pequenas e impermanentes (Rivière, 2001: 25).

Rivière o deriva da necessidade de controle sobre o que ele diz ser o bem escasso da região, o trabalho humano, obtido através dos responsáveis por sua

reprodução, as mulheres. Ele afirma que, pelo fato de não haver instituições formais que regem a troca de mulheres, as negociações se dariam individualmente, resultando na uxorilocalidade e endogamia pelo temor da não-reciprocidade. Dessa preocupação decorria a negação da afinidade, ou, como prefere o autor, a ênfase na consanguinidade no âmbito da aldeia, que cria um exterior e interior ideais associados, respectivamente, ao perigo e segurança, afinidade e consanguinidade.

Já Joanna Overing (2002), ao observar a associação entre interior e segurança *versus* exterior e perigo, reconhece haver nas guianas uma teoria indígena que pensa a "diferença" associada ao perigo, ao mesmo tempo em que a julga essencial à constituição da sociedade. Assim, a autora afirma que a vida social é tida pelos ameríndios como a *"adequação de elementos e forças, que devem, necessariamente, ser diferentes uns dos outros para que a sociedade exista: é apenas por meio de tal mistura 'adequada' que a segurança pode ser conquistada"* (Idem: 123). De acordo com a autora (1991: 27), haveria então um limite para o tamanho dos assentamentos Piaroa, uma vez que sua filosofia acerca da comunidade implicava que a noção positiva da socialidade estava relacionada a um tipo de unidade social relativamente pequena e íntima. Para além desse limite, as relações se tornam predatórias, pois travadas entre afins não corresidentes e outros povos. Somente as relações no interior da comunidade não eram conceitualmente selvagens, o que ocasionava certa preferência endogâmica.

Ambos os autores buscam levantar elementos no mundo nativo para justificar a existência (e a suposta preferência) dos pequenos e dispersos assentamentos, mas não questionam o modelo de fundo, que é pensar que as sociedades amazônicas tradicionalmente são constituídas dessa maneira. Denise Grupionni (2005: 25) aponta que a área da Guiana foi delimitada no *Handbook of South American Indians* (Steward, 1946) como uma subárea etnográfica da Amazônia, cuja "operacionalização" se iniciaria a partir dos estudos de Peter Rivière (1963), ainda anteriores ao campo entre os Tíriyó do Suriname. A imagem típica delineada por Steward para os povos da floresta tropical – pequenas populações, dispersas, autônomas, etc., – perdurou nos estudos posteriores sobre os nativos dessa região. Como aponta Eduardo Viveiros de Castro (2002: 323), essa imagem típica dos povos da floresta perdurou de maneira geral, e, ao passo que os ecólogos e materialistas culturais buscavam "descobrir quais eram as determinações ambientais que respondiam por esse perfil sociopolítico 'simples'", os antropólogos sociais procuravam explicar a autonomia, igualitarismo e economia reduzida das sociedades indígenas, "não por pressões ambientais extrínsecas, mas por limitações socioculturais intrínsecas e positivas". Como resultado desse processo, houve a

polarização dos estudos sobre a Amazônia, tendo de um lado os herdeiros de Steward - na figura dos ecólogos (materialistas) culturais, que buscavam as determinações da natureza sobre a sociedade, desembocando nos estudos sobre "fatores limitantes" - e de outro os estudiosos de cunho estruturalista, preocupados com o ordenamento simbólico da natureza e que realizavam estudos sincrônicos de sociedades específicas (idem).

Nessa discussão ampla sobre a impossibilidade de grandes populações terem existido nesse ambiente, a região guianense teve papel destacado, uma vez que na preparação do *Handbook*, Julien Steward (1946) determinou que ali havia algo culturalmente mais elevado que as "tribos de floresta tropical", devido a evidências históricas e arqueológicas de grandes populações nas ilhas, costa e interior do caribe. Preferiu então dedicar um volume especial a essas sociedades, que chamou de "Circumcaribenhas", um dos estágios evolutivos criados pelo autor para tratar da diversidade da América indígena (Carneiro, 2007). A divisão incluía quatro estágios evolutivos - marginal, floresta tropical, circumcaribenho e andino - cujo desenvolvimento era determinado pela disponibilidade de recursos do ambiente. Quanto maior o acesso a recursos, maior e mais adensada a população, conseqüentemente mais complexa a organização política e social. Steward acreditava que o estágio circumcaribenho seria uma involução do andino, marcado pelo sacerdócio e centralização política, uma vez que grupos migrados das terras altas para a Amazônia não teriam encontrado condições ambientais para sustentar seu antigo tipo de vida nesse novo ambiente. Por essa razão, o padrão das florestas tropicais seria marcado por "tribos" autônomas, igualitárias e dispersas, limitadas por uma tecnologia simples.

Essa tese ensejou diversos estudos arqueológicos a partir dos anos 1950 que tinham como foco a discussão do que ficou conhecido como "cacicado". Esses estudos postulavam um tipo de organização sociopolítica na Amazônia, derivado dos modelos andinos, que seria marcado por estratificação social e hierarquia, o que, para esses pesquisadores, surgiu necessariamente com o adensamento populacional e a evidência de especialização técnica, através da presença de cerâmicas elaboradas como a marajoara. Discutiu-se muito, portanto, sobre as condições que teriam dado origem a essas formações sociopolíticas, se tais formações eram "involuções" de populações migradas de áreas mais "avançadas" ou se a Amazônia teria tido condições ambientais de fazer "evoluir" povos em estágios inferiores (Meggers, 1976).

Para o que nos interessa aqui, é notório que os povos Caribe e Tupi tenham fomentado a imaginação antropológica e arqueológica sobre os limites da sociedade primitiva. Robert Carneiro (2007), por exemplo, busca em estudos etno-históricos, baseados nas descrições dos cronistas, evidências de que os Tupi da costa brasileira e os Caribe das ilhas e costa das Guianas “estavam no limiar de tornarem-se cacicados, ou tinham na verdade cruzado esse limite” (idem: 149). Baseando-se nos trabalhos de Neil Whitehead (1988), Carneiro apresenta dados do que teria sido a organização sociopolítica dos grupos caribenhos do continente no passado: aldeias organizadas em tornos de chefes de guerra e de paz, posições conquistadas de acordo com a bravura em combate e testes de coragem. Nos contextos de guerra, diversas aldeias se uniam em torno de um líder guerreiro conceituado, que adquiria autoridade para comandar expedições que reuniam mais de 300 homens. Essa autoridade, porém, uma vez terminada a guerra, era perdida, ainda que os grandes chefes tivessem influência entre as aldeias aliadas depois dos conflitos.

A essa configuração do continente, que Carneiro define como “não mais que dando os primeiros passos em direção à formação dos cacicados” (idem: 150), pois era apenas em tempos de guerra que havia um chefe supremo, o autor contrasta os ilhéus. Lá, devido à circunscrição geográfica⁷³, teriam surgido chefes que mandavam em toda a ilha. Carneiro não apresenta senão um trecho ambíguo do Padre Roquefort, que diz que, na presença do chefe, nenhum ilhéu fala a não ser que seja chamado a tanto (Carneiro, 2007: 150). No entanto, ao mostrar como as ilhas podiam se unir em expedições guerreiras nas quais elegiam um chefe supremo temporário, o autor parece apenas reafirmar a imagem de Whitehead, uma vez que, cessado o conflito, a autonomia entre as ilhas era restituída.

No caso dos Tupinambá, Carneiro acredita estar diante do mesmo “confuso quadro de desenvolvimento político” (Idem: 151), pois algumas regiões apresentariam cacicados, enquanto em outras a autonomia das aldeias só se perdia no momento dos conflitos. Apostando na guerra como fator de agregação, indica que, tanto no caso caribe quanto tupinambá, era a atividade militar que criava as chefias regionais, cujo reconhecimento atravessa não só diversas aldeias, como inclusive a história. Ainda que insista nos dados Tupinambá e Caribe como demonstrativos da plausibilidade dos

⁷³ “Brevemente, circunscrição social resulta quando densidade populacional cresce em uma dada área, chegando ao ponto em que as pessoas são impedidas de se mover de seus locais porque todas as terras em volta estão ocupadas. As consequências militares e políticas da circunscrição social são claras. Ela age essencialmente da mesma maneira que a circunscrição ambiental. Um grupo vencido na guerra, não tendo para onde ir, é então subjugado à incorporação forçada na unidade política dos vencedores” (Carneiro 2007: 127).

cacicados, o autor não identifica nenhum mecanismo que permita a esses chefes guerreiros fixarem e legitimarem seu poder de comando dos tempos de conflito permanentemente em contextos de paz. Ainda assim insiste em que tenha havido um “limiar” ou “ponto crítico” em que as aldeias autônomas teriam se transformado em cacicados, pois não duvida da descrição dos cronistas a esse respeito.

Robert Carneiro parece enxergar o movimento em direção à hierarquização e centralização política como natural, uma tendência inerente às sociedades indígenas, que se efetua desde que sejam garantidas as condições necessárias – ambientais, políticas, históricas, etc. – cabendo ao pesquisador determiná-las corretamente. É como se essas formações guerreiras estivessem à beira de produzir chefias permanentes devido ao grande prestígio que alguns desses chefes guerreiros acumulavam, em um movimento inexorável, mas detido pela invasão dos europeus. No entanto, como é possível perceber, a argumentação a respeito dos cacicados patina quando confrontada acasos históricos bem conhecidos, uma vez que não há indícios claros de como haveria a mudança, essa espécie de assinatura do “contrato social” indígena, muito menos de que essas organizações rumavam de fato para a centralização.

Mesmo para Pierre Clastres (2003) os Tupinambá pareciam “paradoxais”, uma vez que pareciam possuir, no momento da conquista, chefes supralocais muito prestigiosos. O autor acreditava haver uma diferença de natureza da chefia entre aquele chefe sem poder de um pequeno bando nômade e os chefes, que exerciam influência sobre milhares de pessoas. No entanto, Clastres encontra movimentos no interior mesmo da sociedade tupi que tratavam de esvaziar o poder dos chefes, como o profetismo. É como, se diante da possibilidade do surgimento do poder, houvesse um dispositivo que o abortasse. Dessa forma, o profeta, ao propor o abandono das regras sociais para alcançar a vida divina, dissolveria a sociedade, ao passo que o chefe, engrandecido pelo prestígio guerreiro, levava-a a tangenciar a unificação. Afigura do guerreiro o intrigava, uma vez que encarnava tanto o movimento de dispersão, produzido pelo conflito, quanto o de concentração, gerado pelo prestígio que acumulava. No entanto, se os profetas esvaziavam o poder dos chefes guerreiros em ascensão, em torno de suas palavras reuniam grandes massas, compostas por pessoas de grupos de aliança distintos unidas pelas pregações, trazendo o perigo do “começo do Estado pelo Verbo” (2003: 234).

No campo da arqueologia, Anna Roosevelt (1992) realizou a crítica ao modelo das sociedades indígenas como pequenas e limitadas pelo ambiente. Argumenta a

autora que as descobertas arqueológicas na Amazônia mostravam a existência de grandes populações no passado, devendo servir para que os estudos não mais tendessem a tomar os atuais grupos indígenas como figuras de uma “originalidade” nativa, destacando-os do contexto histórico em que estavam inseridas e projetando esse modelo ao passado histórico e pré-histórico da Amazônia. Ou seja, ela propõe que as atuais sociedades não são representativas daquelas do passado, visto que a conquista teria causado uma ruptura entre o passado das grandes e “complexas” populações e os atuais grupos “simples” no que tange à técnica, tipo de ocupação, princípios de organização, etc.

Na vertente estruturalista, um exemplo da crítica pode ser vista em Fausto (1992), que, a respeito dos Tupi, argumenta haver entre eles um tipo de estrutura aberta à história, isto é, que a incorpora à sua lógica de funcionamento. Ao contrário da imagem de “simplicidade” atribuída aos grupos Tupi contemporâneos em relação àqueles que no século XVI habitavam o litoral, Fausto, comparando os grupos atuais àqueles descritos historicamente pelos cronistas, percebeu que a lógica de funcionamento entre essas sociedades permaneceu praticamente a mesma, apesar das mudanças morfológicas pelas quais passaram desde o início da conquista até agora (idem: 381). Em sua análise, deixa claro que o processo histórico é fundamental na dinâmica política tupinambá, uma vez que suas aldeias, compostas de conjuntos de grupos locais aliados, não possuíam autoridade comum e nem fronteiras fixas, mas estavam todo o tempo se definindo através dos jogos de aliança e guerra (idem: 385). Assim, o autor rejeita a divisão traçada por alguns pesquisadores que apostam na ruptura entre o passado e o presente indígenas devido à “complexidade” política e social que teria existido antes da conquista europeia, uma vez que o caso dos Tupinambá mostra que a densidade populacional que alcançaram não implicou no desenvolvimento de um tipo de organização sócio-político baseado em hierarquias ou formações proto-estatais.

Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman (2010) questionam-se a respeito dos diversos termos que surgem nas fontes ao tentar descrever as formações políticas tupi: federações, confederações, proto-estados, cacicados... o que essas palavras, tomadas de nosso vocabulário político dominado pela forma unitária do Estado, poderiam significar do ponto de vista dos índios? O que os autores mostram ao abordar a famosa confederação dos Tamoio, é que, apesar da mania dos colonizadores em nomear grupos e chefes, o que os faz abundar nas fontes, àquilo que chamavam Tamoio, assim como outros etnônimos, eram na verdade unidades contextuais e

relacionais, formadas no jogo da guerra propiciado pela vingança. Os nomes eram antes qualificadores de posição, marcando relações de inimizade, afinidade, parentesco. Os Tamoio só assim se definiam enquanto inimigos dos Tupiniquim. Os que eram Tamoio para os portugueses, eram Tubinambá para os franceses, termos que só existem por oposição, como aos Tupiniquim, aliados dos portugueses, e com quem faziam guerras. Assim, a unidade dos tupi estava em um lugar insuspeito para os modernos:

na aplicação constante e consistente de princípios de diferenciação recíproca ao longo do tempo. Para seus contemporâneos europeus como para especialistas de séculos seguintes, colocaram o paradoxo: que unidade pode ser essa, cuja dinâmica inclui e exclui alternadamente grupos que, do ponto de vista moderno, tudo deveria unir? (Idem: 417)

Eram iguais no modo como constantemente se opunham, juntavam, separavam, unidos pela guerra, permanecendo refratários a qualificação de tribo ou etnia, que era como os europeus tomavam os nomes de chefes e desses conjuntos de alianças, como unidades sociopolíticas etnias bem delimitadas e representadas por seus respectivos chefes provinciais. Certamente os etnônimos se multiplicariam ao infinito, ao sabor dos constantes arranjos propiciados pela lógica do conflito. Dessa maneira, apesar da grande população e do prestígio de chefes regionais, as unidades formadas pela e para a guerra tendiam a se desfazer, em um constante ciclo de concentração e dispersão, empoderamento e esvaziamento de poder de chefes, mantendo a segmentaridade política. Assim, o “normal” das sociedades indígenas não seria nem as formas dispersas e pequenas, com chefes esvaziados de poder, nem as grandes populações reunidas em torno de chefes magnificados, mas justamente um constante oscilar entre elas, fazendo da concentração uma transformação da dispersão, e vice-versa.

Figura 1 – Representação de aldeia Tupinambá do século XVI.

Para nosso caso de estudo essas são conclusões importantes, pois trataremos abaixo de um evento, a entrada dos missionários nas redes indígenas, que causou um abrupto adensamento de grupos e a concentração populacional em grandes aldeias. Teríamos que escolher entre considerar o padrão de assentamento disperso anterior à chegada dos evangélicos como tradicional e o adensamento causado por fatores externos? Ou podemos pensar, tal como argumenta Fausto, Sztutman e Perrone-Moisés, que é possível haver os dois tipos de organização sem que isso dependa do contraponto entre “complexidade” das grandes aldeias e “simplicidade” das pequenas, isto é, sem que se altere o fundamento da organização social?

Tal como descrito por Rivière, também os Waiwai e outros povos das calhas dos rios Mapuera e Trombetas viviam de maneira dispersa antes da chegada dos missionários (Fock, 1963, Meggers, 1955, Friel, 1958, 1966, 1971). Isso, no entanto, não significou que não pudesse ter havido grandes aldeias também. Vimos nas falas de Tikti exemplo de pelo menos duas delas: *Yewucwi* e *Ayaramã*, ambas formadas em antigos locais conhecidos pelos índios como locais de comércio, onde se reuniram em momentos de guerra, nas quais buscaram aproximação junto a grupos vizinhos. Também Denise Grupioni (2002: 14) colhe entre os Tiriyo na Missão Tiriyo informações sobre uma antiga aldeia, *Samuwaka*, que diziam os índios ter sido tão grande como a Missão e reunido diversidade de grupos, antes dispersos, em um período de guerra. Beatriz Perrone-Moisés (2006) fala de um processo parecido: em 1769, Claude Tony deixou um relato no qual descreve um grande assentamento, formado no rio Maroni – atual Guiana Francesa – pela reunião de várias aldeias Wayana e Emerillon, chefiado por um “capitão geral”. Tony qualifica o assentamento como uma formação militar, seja pela disciplina dos homens armados, pelo aspecto ordenado da aldeia ou a autoridade incontestável do chefe. Como chama atenção a autora, sua descrição bate com aquelas feitas pelos defensores dos cacicados, cuja existência seria atestada pela hierarquia, autoridade, especialização, grandes construções. Além disso, os Wayana mencionaram a aliança de diversos grupos aliados em torno de um chefe supralocal comum.

No entanto, apenas dez anos depois outro viajante, Leblond, percorreu a mesma região e encontrou os indígenas dispersos em pequenos grupos locais, isolados e autônomos. A autora refuta a ideia de que tal mudança se devesse à desagregação de uma sociedade complexa e hierarquizada destruída pela colonização. Essa seria a explicação dos partidários dos cacicados, uma vez que nesse modelo o cacicado é pensado como uma fase intermediária entre o “bando” e o “estado” e a presença de algum traço julgado como fazendo parte dele representa um caminho inexorável rumo à formação proto-estatal que só poderia ser impedido por algum cataclismo. Diferentemente, Perrone-Moisés aposta que a ambiguidade gerada pelas formas política ameríndias decorre de nossas preocupações com “identidades, essências, cristalizações e permanências”, questões essas alheias ao mundo dos índios, em que diferir é a regra. No caso das Guianas, a autora constata que *“a pesquisa (...) tem, de fato, indicado que tanto a formação de grandes aglomerados quanto a dispersão de pequenos ‘grupos locais’ são constantes, de modo que se pode considerá-las ambas ‘típicas’ na região”*.

Vimos já acima que a mitologia dos índios da região nos permite pensar em um mundo em constante transformação através da feitura de parentes e lugares. Neste mundo aberto, as possibilidades de concentração e dispersão parecem dadas de maneira não contraditória. No caso daqueles antepassados de Tikti, a guerra foi o motivo principal das migrações que levaram ao arranjo territorial e societário descrito por Friel nos anos 1940, que rapidamente irá mudar a partir da atuação das missões. A partir de então, não mais a guerra, mas a “religião” (que pode neste caso ser entendida como a negação da guerra, como veremos) irá afetar novamente o padrão de assentamento, concentrando a população anteriormente dispersa em poucos centros, com o fortalecimento de chefes regionais que surgem a partir da transformação dos papéis de chefia e aliança com os missionários. Neste capítulo vamos pensar em como podem ter se formado essas grandes aldeias em torno da mensagem missionária de um ponto de vista que considere as formas indígenas de organização. Não falaremos ainda de como elas são mantidas ou desfeitas (o que será feito com maior ênfase no capítulo 3), mas especularemos sobre sua formação a partir da linguagem profética, tão comum na região e entre os povos de língua caribe em geral, em um esforço que visa situar a transformação a partir das possibilidades pensadas pelos índios.

Estratégias missionárias

Em fins dos anos 1940, missionários norte-americanos passaram a realizar visitas ao rio Essequibo, na então Guiana Inglesa. Os religiosos protestantes da *Unevangelized Fields Mission* - UFM (atualmente Missão Evangélica da Amazônia - MEVA), filiados no Brasil à Missão Cristã Evangélica do Brasil – MICEB, haviam se instalado no Brasil no início da década de 1940, visando evangelizar entre os índios das savanas no Território do Rio Branco (atualmente o Estado de Roraima) e da Guiana, notadamente os Wapixana, Macuxi e Ingarijó. Entre esses índios, escutaram relatos a respeito de grupos isolados e belicosos na região de densas florestas e serras ao sul da Serra do Acari, a que os povos da savana chamavam “Waiwai”, os quais os irmãos Neill, Rader e Robert Hawkins decidem contatar. A intenção dos missionários da UFM era estabelecer uma missão do lado brasileiro da Serra, no alto Mapuera, onde sabiam serem os índios mais numerosos. Foram, porém, impedidos pelo governo brasileiro, que temia que novas mortes de missionários acontecessem entre indígenas no Brasil (Cf. Valentino, 2010: 23). Enquanto Rader permaneceu no Brasil tentando negociar a instalação da missão, seu irmão Robert, recém-chegado dos EUA à Guiana, tentava a

autorização com as autoridades para contatar os Waiwai, o que conseguiu em 1949, mesmo ano em que, juntamente com guias wapixana, sobem o rio Essequibo, onde encontram a aldeia de *Erepoimo*, então com cerca de 45 pessoas. Enquanto Neill ficou na Guiana, os outros irmãos continuaram a viagem rumo ao lado brasileiro da Serra do Acarí, visando encontrar os outros grupos waiwai que viviam nas cabeceiras do rio Mapuera.

Mapa 8 - Reproduzido de Fock (1963) – Mapa mostrando a localização das aldeias próximas à Serra do Acarí no ano de 1952 (identificadas por triângulos). A faixa mais escura é a Serra do Acarí, divisor de águas entre a bacia do Essequibo, à direita, e do Mapuera, à esquerda.

Essa viagem durou cerca de três meses, nos quais os irmãos sondaram um local para estabelecer a missão. Iniciaram também o estudo da língua, bem como fizeram pregações sobre Deus e Jesus, com ajuda de intérpretes wapixana. Após a partida dos missionários e guias wapixana, uma epidemia se espalha entre os moradores de *Erepoimo*, matando vários deles. Em 1950, Neil e Rader retornam para abrir uma pista de pouso próxima a *Erepoimo*, e passam a distribuir remédios entre os indígenas. Quando retornam para estabelecer a missão, no ano seguinte, *Erepoimo* tinha sido abandonada devido ao grande número de mortes ocorridas ali, e seus residentes haviam se mudado rio acima para uma nova aldeia, *Yakayaka*. Próximo a essa aldeia, os missionários iniciam a instalação da missão *Kanaxen* (que segundo os missionários significa “Deus te ama” (Howard, 2003: 57), de *kaan*, palavra inventada pelos missionários para Deus e *xe*, desejar, querer).

No decorrer dos próximos anos chegam a *Kanaxen* Claude e Barbara Leavitt, além da enfermeira Florence Riedle, e os Hawkins, que tinham treinamento em

linguística, avançam no estudo da língua, na tradução de trechos da bíblia e de hinos evangélicos (Valentino, 2010: 25). Como ficaram impedidos de atuar diretamente no Brasil, os missionários logo passariam a organizar expedições rumo às cabeceiras do rio Mapuera, onde estavam aldeias, com o intuito de atrair os índios para a missão. A construção da estrutura da missão atraiu pesquisadores para a região, que deixaram relatos sobre os primeiros anos de *Kanaxen*. A fala de um dos missionários, colhida pelo botânico Nicholas Guppy, que trabalhava na região em 1953, dá dimensão da estratégia elaborada naquele momento. Frente ao questionamento de Guppy do porque trabalharem com um grupo tão pequeno na Guiana, Claude Leavitt respondeu:

Uma vez que alguns artigos como armas para os homens, ou roupas para as mulheres, tenham se tornado necessários para eles, nós podemos facilmente catequizá-los, pois eles terão que ganhar dinheiro e como consequência morar próximo da missão, onde podemos controlá-los e guiá-los para caminhos melhores. (...) Há provavelmente duzentos índios depois da fronteira, no Brasil, e é neles em que estamos realmente interessados. Os Waiwai da Guiana vão atuar como sementes, espalhando a Palavra para os outros – e é por isso que devemos concentrar esforços para convertê-los primeiro. Por enquanto estamos tentando convencer os índios brasileiros a deixar suas aldeias e se assentar aqui. Estamos oferecendo a eles miçangas, facas, espelhos – tudo o que adoram. Nós mandamos mensageiros através da fronteira para dizer a eles que aqui viverão muito melhor. E alguns estão vindo. (Guppy, 1958 apud Valentino, 2010; tradução minha).

Esse tipo de abordagem, que obteve sucesso entre os Waiwai, seria empreendido pela UFM em outros campos (Friel, 1971: 30). Com a missão entre os Waiwai estabelecida, Claude Leavitt partiu, juntamente com algumas famílias Waiwai de *Kanaxen*, para entre aldeias tiriyo no Suriname, onde formaram a missão Araraparu, nas cabeceiras do rio Kuruni, no começo dos anos 1960. Na aldeia Kassawá, em Agosto de 2015 conversei com Benedito Ikafiana, um velho Xerew que participou das expedições rumo aos Tiriyo nos anos 60. Com a ajuda do cacique Levy, que traduzia para o português, colhi um relato que transcrevo de maneira indireta aqui: Ikafiana conta que algum tempo depois de Ewká se converter, Bam (Robert Hawkins) e Kron (Claude Leavitt) resolveram fazer uma viagem até o Suriname para procurar isolados. Foram de avião até um local chamado Kuruntini, uma pista de garimpo, de onde partiram para realizar sobrevoos, em um dos quais viram uma aldeia. Pousaram então em um campo natural e dali foram abrindo caminho no rumo de onde tinham avistado os isolados. Dividiram-se em duas turmas, lideradas cada uma por Bam e Kron. Junto com Bam e Yapomá, Ikafiana encontrou um caminho largo na mata, que começaram a seguir. Chegaram à beira de um rio, onde já estavam Kron com os outros. Ali pararam e se enfeitaram com penas e desenhos na pele. Caminhando perto do rio finalmente

encontraram gente. Apresentaram-se como Waiwai, ao passo que os outros disseram ser Tiriýó. Prontamente os Waiwai tomaram os arcos dos Tiriýó e mesmo os americanos tomaram algumas flechas deles. Dormiram por ali naquela noite e no dia seguinte seguiram para a aldeia daquelas pessoas, chamada Tepü. Dali, Kron foi até outra aldeia maior, chamada Matitikiri. Foi no local chamado Araraparu (ou Alalaparu)⁷⁴, no entanto, que Kron decidiu abrir uma pista de pouso que o permitiu começar visitas regulares na área.

Da mesma maneira que em *Kanaxen*, convertidos alguns Tiriýó, estes, juntamente com os Waiwai, passaram a visitar outras aldeias no Suriname e Brasil, visando atrair sua população para Araraparu. Segundo Friel (idem: 31), usavam a mesma estratégia usada entre os Waiwai:

Contavam aos Tiriýó as "coisas boas" que havia em Araraparu e como prova davam-lhes pequenos presentes, facas, espelinhos, etc., e cantavam com eles hinos a Jesus, pois o índio, de fato, gosta de cantar. Nessas ocasiões convidavam os Tiriýó a se mudarem para Araraparu por ser lá tudo muito melhor que aqui, em terras do Brasil. Aplicaram estas técnicas, especialmente, quando sabiam que o chefe da aldeia tinha falecido (e, naquela época, morreram vários) e que a orientação da aldeia ainda estava descoordenada. Desta maneira, os pregadores de Suriname conseguiram que, realmente, grande parte dos índios moradores dos rios Panamá (Ponama), Marapi e Kuxaré (Cuxaré), emigrasse para Araraparu.

Outra missão evangélica se instalou no rio Paloemeu, entre aldeias Tiriýó e Wayana, na mesma época. De origem holandesa, atuavam entre os negros Djuka, os quais ajudaram a formar a missão. A estratégia seria a mesma: após a atração das aldeias mais próximas e a conversão de alguns indígenas, atingir no Brasil as áreas mais povoadas a fim de concentrar a população no entorno de Paloemeu. As incursões foram feitas no médio e alto Paru de Leste, que se tornou praticamente desabitado, uma vez que Tiriýós, Wayanas e Aparais decidiram ir até a missão.

As duas missões, apoiadas pelas estratégias já demonstradas, de fato disputaram os indígenas, causando o despovoamento de vasta região de habitação dos Tiriýó, Wayana e Aparai (ver mapa acima) – da mesma forma como havia sido feito no alto Mapuera entre os Waiwai, Parukoto, Xerew, etc. -, concentrando praticamente toda a população, estimada por Friel em 800 pessoas para os Tiriýó, em duas aldeias. A exceção foi a pequena parcela de Tiriýós que permaneceu nas cabeceiras do rio Erepecuru (Paru de Oeste), próximos à missão Franciscana que se instalara ali em 1959.

⁷⁴ Formada por volta de 1963, Araraparu foi depois abandonada em 1976 e sua população se deslocou para as aldeias Tepü e Kwamalasamutu (Carlin 2004).

Esta missão surgiu de um projeto da Força Aérea Brasileira – FAB, que havia idealizado um plano, batizado Trinômios, para estabelecer postos em áreas remotas de fronteira. Tendo à frente o Coronel Camarão, tal plano previa uma parceria entre a FAB, missionários e indígenas, visando uma gradual aculturação indígena, a cargo dos missionários, com o intuito de povoar as fronteiras. À FAB caberia prover comunicação e transporte para suprir a missão, bem como assistência médica aos índios, ao passo que estes ficariam encarregados da conservação da pista e outras instalações da Missão.

Dessa maneira, o Coronel Camarão convidou os Franciscanos da Província de Santo Antônio, ligados à prelazia de Óbidos, e que já tinham alguma experiência entre os Tiriyo. Inicialmente, em 1958, serviram de guias e de mediadores entre os indígenas e os militares, passando a atuar permanentemente a partir de 1963 (idem: 17). Como indica Frikel, os Franciscanos não tinham o interesse em concentrar os indígenas no entorno da Missão, mas prestar assistências variadas, dentro de uma perspectiva de lenta “aculturação”⁷⁵ nas aldeias dispersas. As missões protestantes, porém, tinham um viés salvacionista, e apelavam para a necessidade da imediata salvação da alma dos índios, a ser realizada nas missões através da abrupta transformação de costumes julgados pecaminosos. A eficiência dessas atrações por parte das duas missões no Suriname fez com que a missão católica reagisse e passasse também a tentar concentrar os índios, o que de fato aconteceu: além de dois agrupamentos que espontaneamente tinham se juntado à Missão anteriormente, as outras aldeias que haviam permanecido em território brasileiro foram atraídas, bem como algumas famílias que já estavam vivendo no Suriname. Elevou-se, assim, a população de cerca de 50 para perto de 220 pessoas em 1970.

⁷⁵ Como dito, o plano Trinômios previa “treinar” lentamente os índios para servirem de povoadores de um futuro núcleo populacional na fronteira. Os missionários intentavam criar entre os índios noções que tornassem a transição menos traumática. Dessa forma, “os franciscanos, no Paru de Oeste, pretendiam que, nos primeiros anos, ficassem mais no foco de suas atividades os problemas de aculturação em nível adaptativo (a cultura material, portanto), tempo de entrosamento quanto ao conhecimento mútuo da cultura Tiriyo e da nossa civilização, aos estudos de línguas por ambas as partes (Tiriyo-Português), etc., enquanto a catequese religiosa, por ora, ficaria em segundo plano, embora sem excluí-la totalmente (Frikel, 1971: 20).

Mapa 9 – Friel (1971). Concentração causada pelas missões ao longo do tempo. Friel diz que parte da migração da região do rio Ponamá se deveu à pressão dos Txikyana na área, o que fez os Tiriyo migrar para o Marapi. A aldeia de número 38, no igarapé Iriyó, muito provavelmente é a *Ayaramã* de que fala Tikti. Friel diz ser seu cacique uma pessoa de nome "Anyiárama".

Foto 9 – série de fotos que mostram algumas das atividades desenvolvidas na Missão: catequese, aulas, ensino de ofícios (Friel 1971).

Figura 2 – Planta da Missão Tiriýs (Friel 1971)

Também os Hixkaryana do rio Nhamundá se aglomeraram no final dos anos 1950. Tendo sido visitados pelos Waiwai, que os convidaram para *Kanaxen*, apenas 15 famílias permaneceram no Nhamundá, vivendo em aldeias dispersas (Caixeta de Queiroz, 2009). Nessa época, Desmond e Grace Derbyshire, missionários ingleses atuando pelo *Summer Institute of Linguistics* - SIL, visitaram *Kanaxen* a convite de Robert Hawkins, e de lá partiram para o Nhamundá para atuar entre as famílias que não haviam se juntado aos Waiwai. No decorrer de 1958 e 1959, Desmond sobe o rio com não-indígenas que exploravam pau-rosa na região e trava contato com alguns Hixkaryana, se estabelecendo por fim na aldeia *Kassawá*, então recém aberta por apenas uma família. A partir daí inicia os estudos da língua e passa, junto com os índios, a visitar outras aldeias com o intuito de levar todos para *Kassawá* com a justificativa de que facilitaria o trabalho de alfabetização e tradução da Bíblia, no que obtém grande sucesso (Lucas, 2014: 60).

Foto 10 – Desmundo reunido com lideranças Hixkaryana nos final dos anos 1950.

Por fim, como vimos acima, também os Katxuyana, que restaram praticamente isolados no rio Cachorro, decidem migrar, juntando-se parte aos Hixkaryana em *Kassawá* e parte aos Tiriýó na Missão em 1968, sendo seguidos no ano seguinte por um grupo Kahyana (Txikyana) /Ewarhowyana que estava nas cabeceiras do rio Kaxpakuru. Todas essas investidas missionárias legaram um quadro em que, no fim da década de 1960, os povos caribe que até então se distribuía nos arredores das serras do Acari (que divide Brasil e Guiana), Tumucumaque (divisor entre Brasil e Suriname), além das bacias dos rios Nhamundá, Mapuera, Trombetas e Paru de Leste – à exceção daqueles que optaram por se isolar - estavam concentrados em apenas cinco grandes aldeias: *Araraparu* e *Paloemeu* no Suriname, Missão Tiriýós e *Kassawá* no Brasil e *Kanaxen* na

Guiana⁷⁶. Todas essas aldeias tinham como característica serem compostas por grupos provenientes de diferentes regiões, com diferentes origens. No caso dos Waiwai, além de viverem juntos, passaram a ser alfabetizados pelos missionários em Waiwai, além de assumir, em alguns contextos, essa designação para si mesmos.

Mapa 10 – Concentrações missionárias com o ano de sua criação. Kwamalasamutu foi formada depois do abandono de Araparu. População antes dispersa em toda a Calha Norte acabou aglomerada em poucos e distantes centros.

De todas essas experiências de missão, veremos com mais detalhes apenas *Kanaxen*, visto que foi para lá que Tikti se mudou juntamente com os Katwena quando foram visitados pelos Waiwai em meados dos anos 1960. Após os primeiros contatos e o estabelecimento da missão, os irmãos Hawkins deram curso ao seu plano de converter primeiramente os residentes de *Yakayaka*, para então utilizá-los como

⁷⁶ Ainda nos anos 1990, Ruben Caixeta chama atenção que a concentração era forte, havendo apenas 5 aldeias entre os Waiwai/Hixkaryana no Mapuera, com cerca de 1300 pessoas; Jatapuzinho, no rio Jatapuzinho com cerca de 300 pessoas; Anauá, no rio Anauá com cerca de 150 pessoas e Shapariymo, no rio Essequibo na Guiana com cerca de 150 pessoas e Kassawá, no rio Nhamundá com aproximadamente 600 pessoas (Caixeta de Queiroz 2008:218). Havia ainda três aglomerações Tiriyó no entorno das antigas missões, uma vez que, apesar da descentralização iniciada nos anos 1970, os índios alternavam temporadas nas aldeias menores e nas missões (Grupioni 1999).

pregadores em outras aldeias. Sua escolha, porém, não foi aleatória, e recaiu sobre um jovem xamã, Ewká, que no contexto mesmo desses contatos com os brancos se tornava muito influente entre os habitantes do rio Essequibo e Mapuera.

Como vimos pela fala de Leavitt, reproduzida por Guppy, os próprios missionários apostavam que a circulação dos índios seria capaz de propagar a doutrina, o que de fato se confirma dado o afluxo para *Kanaxen*, que passa de 33 pessoas em sua fundação para mais de 250 ainda em 1958 e chega a 450 no fim dos anos 1960. Não há, porém, como saber se essa aposta se devia ao conhecimento da importância dessas redes de contato dos índios, ou se acreditavam que os Waiwai, então já se dizendo crentes, teriam realmente assumido a missão evangelizadora. O fato dos Waiwai terem rapidamente assumido o planejamento e execução das expedições, relegando aos norte-americanos apenas o apoio “logístico”⁷⁷ (Howard, 2003: 293) talvez indicasse, para os próprios missionários, que os índios tinham apreendido a tese da responsabilidade quanto à necessidade da propagação da palavra de Deus. O fato é que os Waiwai convertidos usaram essas antigas relações para circular por entre povos conhecidos – e também por áreas distantes – para convidá-los para conhecer a missão e os brancos, o que é de extrema importância para entendermos a intensa migração que aconteceu para *Kanaxen*, como veremos mais à frente.

Ewká e a emergência da nova chefia

Os únicos relatos que contam com depoimentos diretos de Ewká sobre a conversão são propagandas missionárias⁷⁸ sobre essa experiência (Dowdy, 1997), vista como “um milagre de Deus na floresta”, que teria libertado os indígenas do medo através da fé. No ano de 1954, Ewká se declara convertido, o que é posteriormente seguido pela maioria dos residentes de *Yakayaka*, que são batizados em 1958 (Valentino, 2010: 27). Florine Hawkins⁷⁹, em um vídeo que comemora 50 anos de ação da MEVA no Brasil, publicado em 2009⁸⁰, justifica a conversão de Ewká dizendo que

⁷⁷ O que, segundo Howard, se deveu ao desejo dos Waiwai de manter sua influência política entre os povos vizinhos pelo controle e distribuição dos recursos dos missionários.

⁷⁸ Apesar disso, Leonor Valentino (2010: 28) aponta que o jornalista Dowdy visitou a missão e colheu a história de vida de cerca de 30 índios, incluindo Ewká, o que permite que acompanhem os passos da conversão em detalhes.

⁷⁹ Esposa de Robert Hawkins, Florine chegou em Kanaxen em 1951 e trabalhou por muitos anos entre os Waiwai.

⁸⁰ Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=t2xUbTaRf5s>. Acessado pela última vez em 05 de Julho de 2015.

"ele era pajé, mas queria ser pajé para ajudar a gente, não para matar. Assim Deus trabalhou no coração dele preparando para receber a cristo". Essa fala é emblemática do processo de conversão empreendido pelos missionários: baseados numa certa visão do xamanismo e empenhados em abolir sua prática, eles escolheram estrategicamente Ewká para ser primeiramente convertido, acreditando talvez que, apesar de utilizar os conhecimentos "errados", o que ele fazia era essencialmente "bom", porque assim o era o próprio Ewká. Essa bondade, juntamente com seu potencial de liderança, o qualificava para ser o novo líder que os missionários intencionavam criar, o pastor nativo. Ewká e os Waiwai, no entanto, jamais negligenciaram a potência do xamanismo, cuja lógica continuaria sem a figura pública do xamã, e se empenharam nas transformações das chefias com vistas a controlar essa fonte potencial de conflito, como mostrarei adiante.

Foto 11 - Pastor Waiwai em meados de 1980

Quando ocorreram as primeiras visitas dos missionários, descritas acima, Ewká se iniciava no xamanismo. Os Waiwai do Essequibo já estavam acostumados com o contato com os povos da savana, com os quais negociavam artigos manufaturados (Dowdy, 1997), mas naquela época evitavam esses encontros devido às doenças trazidas pelos Wapixana. Com o rumor de que chegaria uma expedição, os xamãs começaram a se preparar, o que incluía o treinamento de Ewká, que passara a sonhar com o porco-do-mato, demonstrando capacidades xamânicas. Como aponta Valentino (2010: 61), havia pessoas muito influentes nos dois lados da serra do Acari, principalmente os xamãs, cuja maioria era também chefe de aldeia: Myia no Essequibo, Maporiô e Xiriminau no Mapuera. Myia, por sinal, foi reconhecido por Fock (1963: 231) como maior autoridade na região no ano de 1954. No decorrer de uma festa que reunia diversas casas coletivas, Ewká começou a ser iniciado pelo irmão de sua mãe, Mapale, e passou a receber ensinamentos de todos os xamãs reunidos: Maporiô, Myia, Mapale e Feuê, chefe de *Erepoimo*. A expedição dos missionários chegou justamente em meio à festa, atraindo a atenção dos participantes. Myia e Ywkuma, filho de Mapale, foram os que mais se acercaram dos missionários, tendo recebido muitos presentes.

Apesar de ter mantido uma atitude mais reservada em relação aos visitantes, Ewká tomou parte na expedição que continuou rumo às cabeceiras do rio Mapuera, no Brasil. Quando os missionários finalmente partiram, vários índios ficaram doentes por onde tinham passado, e os xamãs circularam por muitas aldeias nas tentativas de cura, inclusive Ewká, que continua seu aprendizado com Myia depois que Mapale adoeceu e morre. Também Feuê falece, o que abre uma disputa pela liderança em *Erepoimo*. Ao retornar à aldeia, Ewká rivaliza com Ywkuma pela posição de Feuê. Ewká se casa com Ahrmori, viúva de Mapale e filha de uma influente mulher de *Erepoimo*, Totxi, passando a ser reconhecido como cacique de *Erepoimo*. Quando decide deixar *Erepoimo* e formar *Yakayaka*, ele já havia se tornado muito prestigioso, exercendo influência até mesmo nas aldeias do Mapuera. Quando os americanos voltam um ano depois à região, o xamã já era um líder reconhecido, e, ao mesmo tempo em que os missionários o escolhem agora como foco da campanha, ele os acolhe e passa a se interessar por sua mensagem.

É interessante ressaltar a maneira pela qual Ewká decide pelo local de mudança da aldeia. Uma estratégia antiga dos Waiwai sempre foi transitar de um lado a outro da Serra do Acari como forma de escapar das doenças (Caixeta de Queiroz, 2008). No caso de *Erepoimo*, onde as mortes pelas doenças avançavam, seus habitantes decidiram abandoná-la imediatamente e passam a se estabelecer em acampamentos nas

margens do Essequibo. Myïa tentava atrair essas pessoas para sua aldeia, *Mauika*, e enviou um mensageiro para convidá-los para uma dança. Sua mensagem se dirigiu a Ywkuma, através do diálogo formal que Fock chama de "canto *oho*", que envolve muita habilidade oratória e persuasiva, já que pode durar horas. Ywkuma, no entanto, não teria respondido o mensageiro à altura, o que foi visto como uma falha pelos Waiwai, uma vez que dominar o *oho* é uma característica importante de um chefe (Valentino, 2010: 67). Talvez por isso, poucos seguiram com Ywkuma até a aldeia de Myïa, que envia então seu filho, que era casado com uma irmã de Ewká, para buscar o restante do pessoal. Ainda que o grupo tenha visitado Myïa, decidem não ficar em sua aldeia, preferindo atravessar a Serra e ir viver no Mapuera.

Pouco antes da partida para a mudança, porém, Ewká sonha com um homem branco que lhe diz para não atravessarem as montanhas e permanecerem no Essequibo (Idem: 68). Ouvindo a narrativa desse sonho, os demais resolvem esperar e recebem outro convite de Myïa, dessa vez dirigido a Ewká, que leva todos à festa, ao fim da qual partem para abrir *Yakayaka*, onde meses depois seriam visitados novamente por Robert Hawkins. A recorrência aos sonhos é comum na narrativa de Dowdy (1997) a respeito da conversão de Ewká, e de fato os Waiwai até hoje se referem muito aos sonhos, que em alguns casos, como os de doença, são vistos como experiências reais de encontro com pessoas, animais, espíritos. Da maneira como Fock (1963: 125) os descreve, os sonhos seriam experiências reais vividas pelo *ekati*⁸¹, que vaga independente do corpo quando a pessoa dorme. Essa característica do *ekati* é comum a todos, mas os xamãs são aqueles que a têm mais desenvolvida, uma vez que sabem como enviá-lo para travar comunicação com os *kakenau-kworokjam* (os espíritos de animais)⁸². Como aponta Valentino (2010: 68), o fato de Ewká ter se comunicado em sonho com um branco semelhante aos missionários pode ter significado, para ele e os demais Waiwai, que adquiria uma nova capacidade em relação à alteridade que os missionários traziam, o que teria ajudado a firmar sua posição de liderança.

No período em que visitou as aldeias Waiwai, Fock (1963: 231) aponta que em quatro das cinco pelas quais passou, a pessoa que ocupava posição de cacique (*kayaritomo*) era também xamã (*yaskomo*). Essas aldeias, dispersas nos rios Essequibo

⁸¹ A alma da pessoa enquanto viva. Quando o *ekati* deixa definitivamente o corpo, passa a chamar-se *ekatinho*.

⁸² Fock (1963: 128) diz que o xamã pode enviar seu *ekati* a três diferentes domínios: para o "céu", *kapu*, onde se comunica com os *kakenau-kworokjam* que são espíritos-auxiliares, *hyasîrî*. Também pode enviá-lo à morada do porco-do-mato, onde vive o dono dos porcos-do-mato (*poniko-yin*) junto com todos os da espécie, a fim de convencê-lo a saltar porcos nos arredores de uma aldeia. E ainda ao fundo da água, *Tuuna-ipu*, onde se encontra com o povo cobra-grande (*okoimoyana*). Todos esses domínios são habitados por seres que são espíritos-auxiliares comuns dos xamãs waiwai.

e Mapuera, eram unidades políticas autônomas e não havia liderança que representasse ou que tivesse autoridade sobre todas elas, o que não impedia que houvesse a tendência de que algum cacique local fosse muito prestigioso nas outras aldeias, como foi o caso de Myïa e posteriormente de Ewká. O *kayaritomo* seria uma espécie de representante de sua aldeia face às outras e aos estrangeiros, recebidos quase sempre de maneira formal: após anunciarem sua aproximação, eram recebidos pelo *kayaritomo* na borda da aldeia, onde ambos sentavam-se nos bancos entalhados para travar o diálogo *oho* mencionado acima. O diálogo *oho*, que Fock (1963: 216) chama "*oho chant*",

covers a special mode of expression. In official announcements, requests, and claims. It is characteristics of the *oho* that the speaker, or *oho*-opener, in short, fast and firm sentences chants what he wants to tell his opponent, who at the end of each sentence answers '*oho*' ['sim']

O diálogo caracteriza-se assim como uma fala formal, que demanda experiência daqueles que nela se engajam, uma vez que o *oho* exige boa pronúncia e rapidez de pensamento para sustentar o diálogo, que normalmente dura algumas horas. Também é comum o uso de palavras antigas, fora de uso corrente. O diálogo se dá sempre entre duas pessoas, que se sentam opostos um ao outro. Normalmente o *oho* é realizado entre homens, ainda que eventualmente mulheres se envolvam num *oho* com um homem, mas não com outra mulher. Aquele que propõe o diálogo o inicia com um longo discurso no qual deprecia a si mesmo ao mesmo tempo que exalta e elogia o outro, a quem, em seguida, expõe sua demanda. A fala tem uma cadência especial e as sentenças terminam com um aumento de tom, ao fim da quais o outro diz *oho*, "sim"⁸³. O diálogo se desenvolve em fases em que os dois alternam suas falas, cujo final é marcado por uma queda de tom. Tudo isso é feito sem interrupções, o que exige muita habilidade.

Seu uso cobre uma variedade de situações, normalmente que envolvem alguma tensão, como no caso de casamento, em que o pai do rapaz chama o pai da mulher pretendida para um *oho*. Também é usado no caso de trocas de objetos, para a negociação, ou ainda no convite de aldeias distantes para uma festa. O *oho* é usado ainda para negar envolvimento em caso de suspeita de assassinato por feitiçaria, e, no caso de qualquer morte, um parente próximo do morto vai dirigir um *oho* para um co-

⁸³ O que Fock grafa aqui como *oho* é a palavra Waiwai para "sim". Os missionários da UFM grafaram a palavra como "nhk", visto que ela é gutural.

residente que não seja nem consanguíneo e nem primo cruzado. Neste caso, o lamento pela morte é ao mesmo tempo uma maneira de dissipar suspeitas de feitiçaria no interior da aldeia. Outro uso no interior das aldeias se dá em ocasiões em que os chefes se dirigem a seus corresidentes em diálogos *oho* particulares quando é necessário realizar algum trabalho coletivo, como a construção de casas ou em caçadas (idem: 218).

A importância do diálogo formal para lidar com as questões que envolvem algum grau de tensão e perigo reside no fato de que a posição do cacique, *kayaritomo*, não é formalmente instituída. Uma pessoa que se torna *kayaritomo*, diz o autor, é aquela que tem autoridade pessoal suficiente para que as pessoas o sigam quando decide abrir uma aldeia, uma vez que o princípio básico da formação da aldeia é o estabelecimento de uma família, à qual indivíduos ou outras famílias se ligam. A posição de chefia depende, portanto, fundamentalmente dos laços de parentesco, e só é mantida pelo prestígio pessoal, donde o *oho* tem um papel fundamental por ser através dele que o chefe, demonstrando uma habilidade pessoal, persuade seus corresidentes a realizar os trabalhos coletivos mantendo a igualdade nas relações, uma vez que "*the ordinary waiwai detests any form of restriction on his personal liberty. A yayalitomo [kayaritomo] is thus only 'the first among equals' so long as his initiatives are accepted*" (idem: 231).

Acredito que, se por um lado, com diz Fock, uma vez estabelecido o *kayaritomo* este não deseja que as pessoas deixem sua aldeia, penso ser mais interessante pensarmos no chefe pelo fator de atração que ele exerce sobre outras famílias por suas habilidades reconhecidas. À época de Fock, coincidia de um *yaskomo* ser também *kayaritomo*, o que não era regra, mas "*an important qualification for later becoming a kayritomo*" (Idem: 232). É possível então pensarmos que as qualidades do xamã eram valorizadas pelos Waiwai à época, que, como Ewká, eram reconhecidos por sua capacidade de cura, no encantamento de armadilhas e anzóis, pela propiciação da fartura na caça do porco-do-mato, todas atividades que envolviam alto grau de contato e controle representado pela alteridade dos inimigos, que enviavam feitiços, e dos espíritos do cosmo Waiwai⁸⁴, em uma época marcada por muitas guerras, doenças e ciclos de vingança (Caixeta de Queiroz, 1999: 271). Por isso também ter sido o *yaskomo* Ewká quem, para além de seu papel de receber os visitantes como *kayaritomo*, se aproximou mais dos missionários com interesse em suas palavras.

⁸⁴ Para uma descrição desse cosmo ver Fock (1963: 20).

Evidentemente, com a conversão e a declarada rejeição do xamanismo pelos Waiwai, essas habilidades e o reconhecimento delas passa por transformações.

Desde o começo de *Kanaxen*, os missionários se empenharam no estudo da língua e à tradução da bíblia. Iniciaram ainda cursos dominicais, nos quais ensinavam hinos evangélicos e passagens bíblicas, além de aulas de alfabetização, nas quais principalmente os homens tomavam parte, na expectativa de "*aprender a fazer o papel responder*" (Valentino, 2010: 69)⁸⁵. Durante três anos os missionários se esforçaram para converter Ewká e os outros residentes de *Yakayaka*, sem sucesso. O xamã tanto ouvia às pregações e cantava os hinos evangélicos quanto praticava os tabus alimentares e os transes. Diante de uma doença, rezava e curava por meio dos espíritos auxiliares (Queiroz, 1999). Essa atitude contrariava muito os missionários, que insistiam que ele deveria escolher apenas uma dessas práticas, que julgavam incompatíveis.

Um episódio, que me foi relatado várias vezes em campo, foi marcante em sua decisão de renunciar ao xamanismo. Em meio às muitas mortes por doenças que aconteciam no período, os missionários apontavam a dúvida de Ewká como responsável pelos infortúnios. Aconteceu também de seu filho cair muito doente, e apesar dos esforços de Ewká com ele na *shutepana*, a cabana de palha construída para as curas – onde o xamã consome muito tabaco – seu filho não melhorava. Ante a insistência dos missionários, Ewká teria decidido: se através das rezas seu filho se curasse, ele largaria o xamanismo e seria "crente", do contrário, continuaria como antes. Assim, ele cantou e rezou muito com os missionários junto ao filho, que se recuperou alguns dias depois⁸⁶.

Ruben Caixeta de Queiroz (1999) argumenta que esse era um momento de dúvida quanto aos poderes de cura dos xamãs, uma vez que os meios tradicionais começavam a se mostrar falhos frente às doenças trazidas pelos ocidentais. Nesse quadro, os missionários passaram a pressionar Ewká a abandonar o xamanismo e a administrar, junto com as rezas, os remédios alopáticos aos índios, contrapondo um método de cura ao outro. Diante da eficiência da enfermagem dos americanos, a confiança nos xamãs teria diminuído gradualmente, ao ponto de Ewká não ser mais

⁸⁵ Apesar do interesse dos Waiwai, as atitudes repressivas dos missionários causaram alguns conflitos com os índios (Dias Jr., 2005: 43). Foi-me falado, inclusive, de uma tentativa de matar Robert Hawkins ainda em *Kanaxen*, que falhou. Dias Jr (idem) interpreta essa tentativa como um acirramento das disputas políticas entre as aldeias de Ewká e de Myia, que foi quem planejou a morte de Hawkins.

⁸⁶ Também em Kassawá ouvi relato semelhante quanto à conversão de Candinho. Levi Feya disse que seu pai era também um pajé, mas que decidiu ficar com a palavra de Deus porque temia que sua filha pequena morresse depois dele ter flechado um animal que correu ferido para a mata, ocasião em que os donos do animal se vingariam causando algum mal a seus filhos pequenos. Conversando com Desmundo, ele lhe disse que nada aconteceria se ficasse com Jesus.

capaz de se comunicar com seus espíritos-auxiliares para realizar as curas. Segundo Dowdy (1997), Ewká teria interpretado esse episódio como um abandono de seus espíritos, que o teriam deixado pelo fato dele estar mais próximo de Deus (ou dos missionários), o que teria lhe causado muitas dúvidas. Assumindo uma perspectiva individual de conversão, o livro de Dowdy narra a “conversão” de Ewká como um embate de consciência que lhe surge ao reconhecer em si o “pecado” e a “maldade”, que o teria levado à decisão de abandonar o xamanismo de vez e se dedicar a aprender a Bíblia. Essa suposta “crise de consciência” teria advindo de sonhos sucessivos do *yaskomo* Ewká com figuras semelhantes a Robert Hawkins, que lhes dizia para deixar os pecados e falar com Jesus. Ewká e sua esposa, Ahmori, por sua vez interpretaram isso como um encontro direto do xamã com o espírito de Deus. Nesses encontros, plenamente xamânicos, Ewká recebia orientações de como se comportar que aos poucos decide seguir, aproximando-se dos missionários (Valentino, 2010: 73).

Pelo que contam os Waiwai, depois do episódio de cura de seu filho, o xamã toma a decisão de jogar fora seus apetrechos de cura e, ainda mais surpreendente para os residentes de *Yakayaka*, ele sai para caçar porcos-do-mato, o que lhe era interdito devido a sua parceria com seu espírito auxiliar. Essas atitudes submetiam Ewká e os outros residentes da aldeia ao perigo, como narra Irene Benson (apud Caixeta de Queiroz, 1999), missionária que atuou entre os Waiwai:

Havia pessoas que não gostavam desta decisão. A esposa dele [de Ewká] não queria de jeito nenhum e ela disse: “olha, nossos filhos vão morrer e você vai ser o culpado”. Durante o primeiro ano os índios pensavam que, qualquer coisinha que acontecia com o Ewká ele ia morrer. Ewká, como pajé, nunca podia comer carne do porco do mato (maior); esse era seu espírito especial. Depois que ele fez a decisão (de abandonar a pajelança), os porcos sumiram daquela região e todo mundo ficou com raiva dele: “olha, antigamente estes porcos eram especiais para você, eles chegavam e a gente comia muito, agora eles sumiram e nós estamos sofrendo muito”. Qualquer coisa que era anormal naquele ano era culpa do Ewká: se chovia demais, se não chovia, tudo era culpa dele. Ewká realmente sofreu bastante.

Durante cerca de um ano, Ewká permaneceu sozinho nessa decisão, uma vez que os outros Waiwai apenas participavam das atividades missionárias sem adotar a conduta que eles pregavam. Muitos se referiam a Jesus como mais um *kworokjam*, e usavam as rezas e hinos evangélicos como cantos tradicionais, *eremu*⁸⁷. Myïa se posicionava abertamente contra os evangélicos, e incitava os Waiwai a recusar os remédios. No entanto, em mais um surto de doenças que abate diversas pessoas em

⁸⁷ O *eremu* é um tipo especial de fala, usada para cura ou para ataques de feitiçaria. Envolve sopros e manipulação de objetos.

sua aldeia *Mauika*, sua mulher morre, o que mina seu prestígio e faz de Ewká a maior referência entre os Waiwai. Assim, apesar dessa resistência inicial, logo todos da aldeia passaram a se dizer crentes e já em 1954, os waiwai permitem que Robert Hawkins e Claude Leavitt os acompanhem em visita aos Xerew que viviam no médio e alto Mapuera junto a grupos Parukoto que os missionários visavam atrair. Acompanhados dos Waiwai, que viajavam para trocar objetos nessas aldeias, os americanos levaram bens manufaturados e pregaram entre os Xerew através de intérpretes, com forte ênfase escatológica, o que teria feito esses indígenas buscarem a missão como refúgio ao fim do mundo (Howard, 2003: 64). Depois dessa passagem pelo rio Mapuera, vários grupos que habitavam as cabeceiras também passam a se aproximar de *Yakayaka*, como os Mawayana e outros Waiwai. A presença da missão criava, para além das expedições, uma força de atração local para as aldeias próximas.

Em trabalhos de campo que realizei entre os anos de 2010 e 2014, eu mesmo escutei algumas narrativas sobre as expedições. Wihxo, um velho Xerew, contou-me que após uma guerra no rio Cachorro, fugiram para o baixo rio Mapuera e aos poucos foram se estabelecendo rio acima, até chegarem próximo às aldeias Waiwai e Parukoto. Lá foram visitados pelos missionários, acompanhados de Ewká. Ele disse que os missionários levaram poucos presentes, prometendo que teriam muito mais se fossem para *Kanaxen*. Desconfiado de Ewká e dos missionários, ele não os seguiu, apesar de parte dos Xerew, inclusive seu filho, terem ido com os visitantes (Dias Jr., 2005: 49). Também outro velho, Wiku, foi visitado nas cabeceiras do rio Cachorro. Disse-me que receberam muitos presentes, e que foram recebidos com fartura na missão depois de uma longa viagem. Ambos me falaram que, quando chegaram à missão, Ewká lhes falou longamente, o que se repetia a cada novo grupo que chegava a *Kanaxen*: dizia que conhecia como era a vida deles e que deviam abandonar, como ele já havia feito, toda a feitiçaria, as danças do *Yamo* (uma festa em particular na qual os homens vestiam máscaras de palha de buriti desses espíritos), as bebidas fermentadas, o xamanismo e ficar somente com Deus.

Nessas primeiras expedições, em que os missionários ainda participavam, Ewká e outros Waiwai convertidos faziam a mediação e tradução das palavras dos brancos. No entanto, ouvi de Wihxo e Wiku que, diferentemente dos missionários, que enfatizavam a distribuição de presentes nessas viagens, Ewká e outros Waiwai utilizavam apenas sua fala para convencer as pessoas a segui-los para *Kanaxen*, sob a promessa de uma vida de abundância e paz, onde as guerras e o rapto de mulheres não aconteceriam mais, como está descrito na literatura sobre os Waiwai (Dias Jr.,

2005: 50). Quando perguntados sobre o porquê de terem abandonado suas aldeias para seguir os Waiwai, ouvi respostas variadas, mas todas tocavam no mesmo ponto: "fomos para *Kanaxen* para ouvir a palavra de Deus, que os Waiwai mostraram para nós".

Se não tomarmos essa explicação como uma justificativa *a posteriori* da suposta conversão, qual seria seu sentido? Isto é, não tendo, no momento das expedições, conhecimento prévio dessas palavras, qual seria o interesse dos índios em ouvi-la? Já fica claro aqui que a estratégia usada pelos missionários e pelos Waiwai diferia, uma vez que a dos primeiros se pautava na criação de dependência material sobre os índios, ao passo que a dos Waiwai expressava uma proposta de transformação, aliada ao ensinamento de novas palavras aprendidas com os missionários através da Bíblia, *KaanKarintano* papel de Deus. Acredito que a chave para entendermos essa estranha relação entre expedicionários indígenas e os que se tornaram alvo delas, que os Waiwai passaram a chamar de *enîhni-komo*, "gente não-vista", possa residir justamente no interesse por essas palavras e em sua circulação.

Como vimos, a relação de Ewká com os ensinamentos missionários acontece da mesma maneira com que lidava com o xamanismo, que se apresenta e desenvolve através dos sonhos, tidos como experiências reais vividas pelo *ekatî*. Anteriormente, Ewká havia aprendido a lidar com o dono dos porcos-do-mato, *poniko-yin*, por meio do desenvolvimento gradual da capacidade de se comunicar com ele – primeiramente em sonhos esporádicos e depois intencionalmente na *shutepana*. Aproximando-se dos evangélicos, ele passa a se comunicar com outros espíritos, como Deus e Jesus, da mesma forma que lhe apareciam os porcos. Com a intensificação dessa comunicação, os antigos *kakenau-kworokjam* deixam de atender a seus chamados, e Ewká recebe diretamente de Deus instruções de como agir, que aceita e passa a ensinar aos outros.

A "conversão" é, portanto, muito mais complexa do que supuseram os missionários, que viam nessa transformação de Ewká a criação de uma noção de individualidade e do discernimento entre o bem e o mal. Sendo um xamã, Ewká se aproxima dos missionários e passa a adquirir conhecimentos que o permitem entrar em contato direto com novos espíritos, que, no entanto, lhe exigem novas formas de conduta, que causarão mudanças no modo de vida dos Waiwai. Juntamente com essas novas orientações, as antigas festas vão sendo transformadas e novos cantos introduzidos na vida ritual Waiwai, que passa a ser concentrada em datas cristãs, como o natal e ano novo. Além disso, Ewká e outros se interessam sobremaneira pela palavra

escrita, o que vai ao encontro do desejo missionário de alfabetizar os índios para a leitura da Bíblia. Todas essas características poderiam ser facilmente tomadas como mudanças impostas aos índios, não fosse o interesse ativo de alguns deles nesses novos elementos e a forma xamânica como se processou a interpretação desses acontecimentos. Enfatizo esse interesse entre os Waiwai, pois na literatura a respeito dos profetismos na Guiana, que foram melhor estudados entre os grupos caribe do entorno do Monte Roraima, esse é um ponto chave para compreendermos o fenômeno, que tem nas interpretações xamânicas e em sua circulação um fator decisivo nas inúmeras “conversões” e transformações que tiveram curso entre eles.

No caso dos Waiwai, após esse conturbado período de dúvidas, elaborações e testes, Ewká e outros passam a organizar expedições de contato com outros grupos e encontram grande adesão em suas pregações. Pelas semelhanças com os profetismos de outros povos caribe, acredito que a “conversão” e as expedições Waiwai sejam melhor compreendidas se lidas em comparação com essa literatura. Principalmente se levarmos a sério o que nos dizem hoje aqueles que foram atraídos pelos Waiwai no passado, cujo interesse recai sobre as palavras novas que traziam. Especulemos sobre seu sentido.

Profetismos nas Guianas: o interesse nas palavras estrangeiras

Um relato que ouvi no começo de dezembro de 2015 no rio Jatapu entre Hixkaryanas que viveram também na missão *Kanaxen*, dá uma ideia do que vinha ocorrendo na região quando da chegada dos missionários:

Antes da chegada do SPI na área do rio Jatapu, que ocorreu no começo dos anos 1960, contaram-me que havia muita gente vivendo nos igarapés do interflúvio dos rios Jatapu-Nhamundá: Xowyanas, Kamarayanas, Hixkaryanas, Parukwotos, Karahawyanas mantinham muitas aldeias por ali, onde tinham encontros esporádicos com não-indígenas que exploravam pau-rosa, balata, peles de animais naquela área. Se viviam próximos e se encontravam para festas e trocas, havia também muitas brigas entre algumas aldeias, como aquelas xowyana e hixkaryana, que se acusavam de fazer feitiços, retribuídos por vezes por assaltos de bordunas, o que fez com que, como dizem, quase se acabassem. Nesta região, em uma aldeia chamada *Matxiká*, morava um pajé de nome Atxá. Diz-se que era um homem muito conhecido por todos, que circulava muito e

realizava muitas curas. Sonhava constantemente, fazia previsões quanto à presença dos porcos do mato, era capaz de atrair a caça. Contaram-me várias vezes que ele era capaz de ir aos céus de corpo e tudo: quando não compreendia direito um sonho, ia diretamente conversar com os espíritos. Deixava sua rede com grande estardalhaço de penas, como um grande pássaro, e passava dias sumido. Em terra, as pessoas ouviam os murmúrios de suas conversas celestes. Assim, no céu, ele obteve várias pedras que utilizava nas curas. Eram dadas a ele por um homem de pele clara, vestido de branco, como um padre, que lhe ensinava cantos e maneiras de curar em português.

Em uma dessas viagens ao céu, Atxá foi informado que caso não parassem as brigas, as pessoas iriam se acabar. Se isso acontecesse, também o mundo acabaria, o que não podia acontecer. A ele caberia acabar com as brigas. Atxá passou então a enviar “mensageiros” a todas as aldeias conhecidas chamando as pessoas, segundo me contaram, para “ouvir sua palavra”, a “*palavra de Atxá*”. Era perigoso, pois muitas se mantinham belicosas e desconfiadas, mas aos poucos *Matxiká*, onde já havia grande circulação de pessoas que o procuravam para as curas, se tornou um grande assentamento, reunindo várias daquelas aldeias antes dispersas. Lá, Atxá incitava a todos ao comportamento pacífico, ao abandono das agressões por feitiço, opondo-se abertamente àqueles que insistiam em pratica-las, o que causava tensões. Ainda assim, pelo que recordam os velhos que contaram a história, esse foi um período pacífico, em que as mortes cessaram ou diminuíram e no qual estavam vivendo bem.

Foi no momento em que estavam concentrados dessa maneira que o SPI chegou à região, instalando-se justamente próximo a *Matxiká*, de onde partiam para “atrair” (na verdade capturar) aqueles que se mantinham afastados nos interflúvios. A chegada do SPI e contato permanente com seus inspetores desencadeou séries de epidemias que voltaram a matar. Apesar de haver outros pajés como Atxá, não conseguiam curar com eficiência e mesmo eles morreram de tosse e febre. As pessoas morriam em tal quantidade que não conseguiam sequer queimar todos os corpos. O subposto do SPI, onde eram realizados tratamentos médicos, também foi ocupado pelos índios e logo todas ou a maior parte das aldeias se juntam aos postos. Por fim, também Atxá morreu. Antes de falecer, porém, em outro sonho, recebeu a mensagem de que os

Waiwai iriam até *Matxiká* e orientou as pessoas a recebe-los bem, não agredi-los e ouvir o que eles tinham para dizer.

Algum tempo depois chegou um pessoal de *Kanaxen* e *Kassawá* como “mensageiros” de Ewká, chamando-os para se juntarem à sua aldeia na Guiana a fim de ouvirem a “*palavra de deus*”. Isso aconteceu pouco depois do novo inspetor do SPI e posteriormente chefe de posto da FUNAI anunciar que iria transferir o posto do Jatapu para o Nhamundá, devido à presença da mineradora Siderama na área. Orientou os índios a migrarem, pois, sem o posto, aquela se tornaria uma área perigosa para eles. Muitos não queriam deixar o Jatapu, tinham medo de morar entre tantos outros desconhecidos nessas grandes aldeias que eram *Kassawá* e *Kanaxen*, mas por fim decidiram, contrariados, deixar o Jatapu. Muitos foram até somente *Kassawá* e tentaram voltar ao Jatapu em seguida. Contaram que os Waiwai e o pessoal de *Kassawá* insistia que o mundo estava prestes a acabar e que, sem conhecer a “*palavra de deus*”, iriam todos morrer. Resolveram ir até *Kanaxen* para aprender.

A importância da aquisição de novas palavras aparece com bastante ênfase na literatura sobre os fenômenos proféticos relatados na região circunroraimeense (Abreu, 2004, Andrello, 1992, Amaral, 2014). A comparação entre o caso Waiwai e esses profetismos se justifica pela generalidade do fenômeno entre os povos caribe das Guianas e por sua abrangência, uma vez que através das redes nativas as pregações dos profetas atingiam regiões muito distantes, tendo chegado aos Waiwai e Carumã no alto rio Essequibo na primeira década dos 1900. Circulando pelas Guianas, as pregações e notícias de visitas de missionários causaram, desde o século XVIII, vários movimentos de migração e concentração populacional.

Geraldo Andrello (1992), por exemplo, se dedica a investigar se as migrações Taurepang do início do século XX para a Venezuela não teriam sido influenciadas pelo interesse nas pregações empreendidas por missionários adventistas naquele território. Dito de outro modo, Andrello acredita que, ao contrário das indicações de que seria a pecuária de gado nos campos de Roraima o principal fator da migração para fora do território brasileiro, para os Taurepang essa migração estaria ligada à continuação do fervor profético que, desde o século XVIII, se desenvolvia na região entre os povos caribe.

Percorrendo as referências sobre os Taurepang e grupos vizinhos, como os Macuxi, desde os anos 1840, Andrello mostra que diversos deslocamentos, aglomerações e dispersões de aldeia se relacionam com o surgimento de profetas e sua circulação, o que muitas vezes causava a migração e concentração de grupos distintos em torno de suas pregações (Idem: 110). Com a chegada de missionários adventistas entre os Taurepang no ano de 1911, teria acontecido então um afluxo de pessoas para a aldeia Kawarianamoerong, na Venezuela. Essa aldeia era chefiada por Jeremiah, já então um proeminente líder religioso, que recebeu o pastor O. Davis no começo do século XX e com entusiasmo acompanhou as pregações.

Ainda que essa convivência tenha sido curta, devido à morte do missionário no ano seguinte, Jeremiah “criou” um conjunto de cerimônias a partir do cruzamento dos cantos ensinados por Davis com danças antigas, que eram chamadas de Aleluia. Junto com essas cerimônias, Jeremiah pregava sobre um bom lugar, preparado por Jesus, a ser alcançado por todos aqueles que observassem certas práticas, como proibições alimentares e abandono das curas xamânicas, ensinamentos que eram passados a vários grupos que eram convidados para se reunirem em sua aldeia durante a época de natal (Andrello, 1992: 126). Muitos desses grupos, todavia, não retornavam, permanecendo nos arredores de sua aldeia, o que aos poucos criou um grande aglomerado que só se dissiparia anos depois, com a morte de Jeremiah, formando pequenos núcleos próximos da fronteira entre Brasil e Venezuela.

O surgimento de novas cerimônias, como a que Jeremiah criou, não era raro na região. Desde as primeiras descrições de viajantes, há a menção à religiosidade extrema e o interesse pela catequese entre os Caribes no interior das Guianas e próximo ao Monte Roraima. Stela Abreu (2005), que investiga a gênese da religião do Aleluia, mostra que as temáticas caras a essa prática religiosa entre os Ingarikó (Kapon), vizinhos dos Macuxi – transformação da pele, troca de linguagem, acesso a um “bom-lugar” – têm origem muito antiga. Já em 1797, é registrado um caso de aglomeração em torno de um chefe Kapon que percorreu diversas aldeias no rio Essequibo anunciando a transformação iminente dos índios em brancos e dos brancos em índios, uma vez que os primeiros já haviam adquirido o sangue branco, faltando apenas a transformação de sua pele (Idem: 26). Posteriormente, em 1860, há o relato de outra concentração motivada por uma profecia. Um xamã Kapon da aldeia Ibirimayeng, na base do Monte Roraima, havia sido informado por Makunaima que os índios transformar-se-iam em homens brancos. Para tanto, reuniram-se em um local denominado Beckeranta (“terra dos brancos” em crioulo holandês), para onde afluíram

diversos grupos. Para cada família eram entregue três pedaços de papel impresso, guardados como amuletos. A profecia previa, todavia, que “aqueles que matassem uns aos outros durante três dias ressuscitariam, no quarto dia, em um corpo não somente redivivo, mas, antes, composto por pele branca. Além disso, tornar-se-iam ricos e superiores aos brancos estrangeiros” (idem: 27). Com a falha da profecia, o xamã foi morto e os grupos se dispersam novamente.

A ideia da transformação em branco, através da troca de pele e de linguagem, era acompanhada da criação de ritos, cantos e danças, repetidos à exaustão. Essas cerimônias, como vimos no exemplo de Jeremiah, eram criadas no cruzamento de cantos e danças já realizados e palavras trazidas pelos missionários. No decorrer dos anos 60 do século XIX, segundo a autora, diversos Kapon, Arekuna, Macuxi e Maïogong visitaram missões na costa da Guiana Inglesa a fim de conhecer essas palavras, que faziam circular até o interior mais remoto através das rotas de comércio nativo. Segundo a autora relata (Idem: 40), mesmo os missionários se impressionavam com a “conversão espontânea” dos índios do interior, já que muitos desses grupos já sabiam cantos e rezas cristãos mesmo antes de sua visita, através da circulação pelas redes nativas, e demonstravam grande interesse nas palavras dos religiosos.

A imbricação do surgimento do Aleluia e o contato com as pregações missionárias é tal que um dos relatos de sua origem é que ele foi revelado a um xamã Kapon por Noé, que prometeu que se os índios perseverassem no rito, viria dos céus em um navio trazendo tudo o que os índios precisam – facas, armas, roupas –, dançaria com eles e levaria todos para o céu. Outras histórias de origem ainda são registradas, como a que diz respeito ao xamã Bichiung, que em uma expedição distante a local desconhecido, toma contato com a pregação e se encontra com “God” ao ser levado em sonho por espíritos que revelam a ele as danças e os cantos. Eles lhe dizem que se aos brancos cabia ler e rezar, aos Kapon, que não sabiam ler, caberia beber, dançar, cantar e rezar em determinadas épocas do ano, o que seria chamado de Aleluia.

Abreu (idem: 39) mostra que o fundamento dessa religiosidade profética era a troca de pele, ou a transformação em branco, que Andrello (1992:109) vê como um meio de adquirir uma superioridade técnica que os índios viam “corporificada” nos brancos. Nesse contexto, os profetas se tornavam detentores, através dessas palavras misteriosas, da revelação da inversão entre nativos e brancos – e muitas vezes os missionários foram recebidos pelos indígenas como mensageiros de Jesus e anunciadores desse acontecimento. Ambos os autores apontam que os ritos do tipo do

Aleluia visavam maneiras de conquistar um “bom lugar” em que estavam associadas a aquisição dessa superioridade dos brancos com ausência de doenças e mortes, do fim da necessidade de trabalhar, da conquista da imortalidade. Porém, se inicialmente esses movimentos propunham a transformação imediata da pele e da linguagem, índices dessa possibilidade, como meio de conquistá-la, aos poucos as cerimônias se institucionalizam e as pregações se voltam para a conquista celeste de um paraíso, o que demanda um comportamento rigoroso em terra, marcado por calendários religiosos e regras de conduta.

De toda forma, os movimentos caribe parecem apontar para uma visão particular das transformações em curso ao mesmo tempo em que meio de produzir mudanças. Um dos aspectos tratados por Andreello é que esses fenômenos tinham lugar em regiões de contatos esporádicos, e por isso não poderiam ser vistos como reação à conquista, já que não haveria grandes mudanças para serem digeridas. O autor os diferencia daquilo que chama de “messianismo”, ancorado na interpretação de Bruce Albert (1985: 183 apud Andreello, 1992: 112) que define os movimentos messiânicos como tentativas de remodelar a sociedade “*de acordo com um modelo ritual de reapropriação político-simbólica das mudanças impostas*”. Ou seja, haveria entre profetismo e messianismo um certo purismo do primeiro, que se desenvolveria a partir de contradições internas, não devendo sua existência ao contato. Também Hélène Clastres (1975) travava essa distinção parecida, uma vez que diferia o profetismo Guarani de movimentos messiânicos ao lhe creditar valor puramente religioso, ao passo que os messianismos ocorreriam como uma corrupção das sociedades indígenas, que se deixavam contaminar pelas disputas de poder decorrentes do contato.

Concordo que o profetismo não deve ser tomado como uma “produção” do contato (ou ainda dos próprios pesquisadores). No entanto, é evidente que muitas vezes ele acontece justamente no encontro entre os “brancos” e indígenas, que os incluem em seus discursos apocalípticos e de renovação. No caso caribe, como vimos, a imagem do branco, seu corpo, sua linguagem, foram associados a um meio ritual de produzir transformações no mundo – e às vezes como anunciadores do fim dos tempos. Como mostra Renato Sztutman (2012: 484), além de promover a dissolução de coletivos, o profetismo também tem a capacidade de refundar ordens: nas pausas dos movimentos surgem novas possibilidades de formações sociopolíticas, chefes religiosos se tornam caciques de aldeias, cultos são instituídos. A recusa de um mundo implicaria, por contrapartida, as condições de possibilidade de superação desse

mundo, ou seja, a criação de um novo. Sztutman mostra que, diferentemente de ser criado pelo contato, o profetismo é uma forma de relação com a história (ou a produção da história) pela perspectiva nativa, e, assim, o aparecimento desses movimentos são fruto de certa “aceleração” dessa história:

Se constatamos que a “religião profética” como chave de leitura para a história e fundamento para a ação sempre esteve lá, a chegada dos brancos só pode “catalisar” certas leituras e certas ações, tornando visível o que permanecia latente, produzindo o movimento (Idem: 486).

Assim, os movimentos proféticos podem ser tomados como uma reflexão sobre o possível que o abre para reformulações, e cujo impulso, no caso dos profetismos que viemos a conhecer no período colonial, é justamente a diferença apresentada na relação com os colonizadores. Em situações de contato, os brancos muitas vezes assumem posição ambígua devido à sua capacidade de curar e de matar e pela posse de tecnologias e mercadorias: são tanto associados ao cataclismo – como o apodrecimento da terra, a queda do céu, a inundação ou queima total da Terra – quanto são tomados como demiurgos ou feiticeiros devido a essas capacidades, sendo-lhes atribuídas qualidades xamânicas. Esse impacto levaria à reflexão sobre as transformações, em uma “redefinição cósmica” (idem: 492). Isso seria possível, continua o autor, baseando-se em uma leitura do perspectivismo (Viveiros de Castro, 2002), devido à característica das divisões do mundo ameríndio, passíveis de serem constantemente comutadas pelos xamãs, que transitam entre os pontos de vista humanos e não-humanos sem se perder entre eles, mantendo assim as posições do cosmos. O vislumbre do cataclismo, no entanto, pode induzir uma reflexão a respeito da alteração dessas posições, justamente porque representa uma confusão do cosmos. É por isso que

o profetismo atua por um razoável radicalismo – é preciso reverter ou mesmo abolir as posições demarcadas no cosmos. Pois o que se tem é uma crítica à própria condição humana, esta que se ergue quando da perda da comunicação entre os diferentes seres do cosmos (Sztutman, 2012: 491).

Essa leitura xamânica da história se assenta sobre a ideia de que a composição do mundo atual se dá através da “perda” de agência dos atuais humanos na passagem do tempo mítico para o atual, como mostram as narrativas sobre o tema da vida breve, em que os humanos perdem a imortalidade, ou no tema da má escolha, em que os

índios deixam com os brancos as ferramentas e armas de fogo⁸⁸. A lógica do xamanismo atuaria exatamente na mediação entre essas agências, recuperando-as em pequenas doses, e o profetismo, ao propor um retorno ao tempo do mito para reformular essas distinções e reconquistar essas agências, seria como um “aquecimento histórico do xamanismo” (Viveiros de Castro, 2008).

Quanto aos casos analisados por Andrello e Abreu, sobre a base profética da região, os “brancos”, seus bens e palavras se tornaram alvo de interesse dos índios, principalmente dos xamãs, que propunham meios de reformular a relação índios-brancos, invertendo-a para o bem dos índios. Acredito que o essencial desses movimentos tenha sido a aquisição da potência dos missionários, associada, nestes casos, a suas palavras – faladas, cantadas e escritas – e à pele, que permitiam aos índios criar rituais, inventar novos cantos e danças que, claramente, visavam produzir transformações em suas sociedades, orientadas por um desejo próprio de transformações que incluía a apropriação acelerada de elementos exteriores. Visto dessa forma, é possível compreender o interesse ativo por essas palavras muitas vezes incompreensíveis, mas poderosas nas mãos de xamãs que imprimiam sobre elas novos sentidos, compartilhados e valorizados regionalmente⁸⁹.

Se voltarmos novamente a Jeremiah, Andrello (1992: 144) nos mostra que muito de seu prestígio advinha do fato de ser reconhecido pelos Taurepang como alguém que tinha a capacidade de falar inglês. Ele tinha um repertório vasto de cantos de outro conjunto de cerimônias, denominado *chimiting*, em cujos versos havia palavras em inglês que eram simplesmente repetição de algumas letras do alfabeto ou de números. Abreu (2004: 37) dá outro exemplo da importância de repetir essas palavras através do relato do naturalista Inn Thurn, que em 1884 presenciou uma dança que durou toda a noite embalada por gritos incessantes de “aleluia, aleluia!”. Outro aspecto ressaltado pelos autores era a importância do papel impresso – que antes da bíblia eram pedaços de jornal, ou mesmo papel em branco – entre os índios, que os tinham como amuletos que continham os ensinamentos do Aleluia. Isso, a meu ver, mostra que mais do que o significado literal das palavras, elas importavam como potência, como possibilidade de transformação via ritual que apresentavam.

⁸⁸ Em geral, a “má escolha” implica também em uma escolha moral positiva, uma vez que os brancos são afastados para outro lugar devido à sua belicosidade, avareza, etc.

⁸⁹ Não quero dizer com isso que apenas as palavras e a pele sejam os códigos apropriados pelos índios para promover essa transformação.

Se tornar-se branco era a grande profecia do passado, não devemos confundir aqui a transformação da pele e da linguagem naquela dos brancos como um “virar branco” no sentido de se comportar, ou viver, como os brancos. Adquirir essas palavras era um meio de produzir, ritualmente, essa transformação com vistas a se tornar detentor de determinadas agências perdidas no passado. Os brancos já figuravam no tempo mítico, e o interesse em suas palavras, objetos, maneiras de agir, etc. se pauta na possibilidade de retomar essa agência perdida nos episódios de “má escolha”. O ritual se configura, assim, em uma leitura da história e do contato, da diferença entre índios e brancos e uma forma de lidar com ela.

Pensando nos termos de Hélène Clastres, poderíamos enxergar os movimentos circum-roraimenses como profetismos, pelo menos em suas fases iniciais, quando os profetas, motivados por interpretações xamânicas da história, incitavam os índios a mudanças coletivas. Com a parada dos movimentos e a ortodoxia, a estabilização de ritos e cultos, a transformação dos profetas em pastores ou mestres de cerimônia, no entanto, a autora talvez visse aí a captura do discurso religioso pela política de chefes de aldeia. O caso dos Waiwai é algo intrigante, pois desde o princípio parece marcado pelo fortalecimento da posição de liderança de Ewká e da institucionalização de uma nova conduta sob os cuidados de pastores nativos. Voltemos aos Waiwai para explorar as semelhanças e as diferenças com os casos apresentados, atentando para a transformação das figuras da chefia e as possibilidades de configuração sociopolítica para que apontam (Viveiros de Castro, 2008).

Na trilha dos isolados

Esse desvio rumo ao monte Roraima começou com a sugestão de tornar menos estranha a afirmação dos velhos que vivem entre os Waiwai de que sua visita à antiga missão *Kanaxen* se deveu à dupla intenção dos Waiwai de ensinarem e deles de aprenderem a “palavra de Deus”. Seguir essa afirmação nativa em torno da palavra nos levou a vislumbrar um fundo profético comum em uma vasta região das Guianas, que se alimenta da circulação de ideias, palavras, objetos e pessoas pelas redes de relações, unindo povos distintos em ciclos de concentrações e dispersões em torno da pregação de profetas e missionários. Em relação aos Waiwai, fica patente um mesmo modo de desenvolvimento do fenômeno, com o primeiro contato de um pequeno grupo waiwai com os missionários e a rápida circulação da notícia de sua visita e de suas palavras, causando um afluxo inicial das aldeias próximas e posterior visita para espalhar a

boa nova (isto é, a visita dos missionários), que, sendo bem recebida, causa o ajuntamento de grupos distintos em torno de *Kanaxen*.

Ressalto, mais uma vez, que mesmo antes da chegada dos missionários da UFM, entre os Waiwai as palavras sobre Jesus e o interesse pelos missionários não eram novidade. O jesuíta Cary-Elwes, que esteve com o chefe Jeremiah em 1912, encontrou um grupo Waiwai que sabia algumas rezas. Indagados pelos missionários, disseram ter enviado mulheres para aldeias Wapixana para aprenderem (uma caminhada de 15 dias), ao ficarem sabendo que havia entre eles novas rezas (Abreu 2005: 44, 98). Se tomamos a demanda pela catequese como uma demanda por novas palavras, no sentido agentivo que estabelecemos acima, compreendemos o interesse dos índios em visitar os locais onde essas rezas eram criadas e disseminadas, seja por xamãs ou por missionários. Não é estranho, assim, que os Waiwai tenham se interessado tanto pela alfabetização e pela catequese, que em seus anos iniciais enfatizou bastante o ensinamento de hinos. Nem que mais tarde outros grupos se interessassem pelo discurso dos Waiwai⁹⁰. Friel (1971) dá outro exemplo dessa demanda pelas palavras quando diz que entre os Tiriyo que permaneceram no Brasil criou-se uma demanda por “miçangas e hinos evangélicos” suprida pelos indígenas concentrados no Suriname.

A fala de um Hixkaryana, que vivia no rio Nhamundá nos anos 1950, dá dimensão do início das expedições Waiwai:

Vieram outros, que eram Waiwai. O nome dele era Pywa. Ele era missionário do mesmo jeito que Desmundo⁹¹, era alguém que tinha ouvido antes um pouquinho. Tinha o filho dele também, o nome dele era Yempu. Ele ainda era menino, um jovem. Ele pregava e falava: “orem assim”. Ele falava: “orem e falem só um pouquinho”. Meu pai e os outros ouviam o que eles oravam: *kiriwanyehe, kiriwanyehe, kiriwanyehe*, que significa “bom” [em Waiwai], *ohxe*⁹². Era assim que eles oravam, porque eles não sabiam como fazer. Então eles só diziam *kiriwanyehe, kiriwanyehe, kiriwanyehe*. Eles não diziam “o Senhor é maravilhoso”, só diziam *kiriwanyehe, kiriwanyehe, kiriwanyehe*. Eles cantavam também, tinha música também. Eles estavam começando a ouvir. Eles estavam começando a ouvir assim: “Jesus vem, Jesus vem”. Era só isso. Porque eles não sabiam, eles cantavam só a mesma coisa. Eles estavam começando a entender. (Horyeharma, 2012 *apud* Lucas, 2014: 60)

Tal como os gritos incessantes de Aleluia!, a repetição da palavra Waiwai para belo/bom/correto foi repetida inúmeras vezes junto ao nome de Jesus no início do

⁹⁰ Mesmo hoje a criação de novas músicas tem papel central nas celebrações, sejam elas periódicas, como o Natal e Páscoa, ou esporádicas como as reuniões e assembleias. As aldeias anfitriãs criam músicas e passos de dança que são exaustivamente apresentados durante os eventos.

⁹¹ Desmond Derbyshire.

⁹² *Ohxe* é o equivalente a *kiriwanyehe* na língua hixkaryana.

movimento, como se aí residisse sua potência. Não há na literatura sobre os Waiwai o tema da transformação da pele⁹³ ou da linguagem, nem da inversão índios-brancos. Temos, no entanto, alguns indícios dessa leitura profética dos eventos, como no já relatado influxo a *Kanaxen* devido ao medo espalhado entre o povo Xerew de que o mundo estaria prestes a pegar fogo, logo após a passagem dos missionários por suas aldeias⁹⁴. Também obtive relatos, entre os primeiros Xerew atraídos, da associação entre a presença dos missionários à volta de Mawari, herói mítico que, após dar origem aos Waiwai/humanos e povoar a Terra com diversas criações junto de seu irmão/companheiro Woxi, foi para o patamar celeste com sua família.

Um exemplo interessante dessa associação entre a figura do branco e Mawari é dada por Maria Luisa Lucas (2014: 100) em dissertação recente entre os Hixkaryana no rio Nhamundá. Como a autora mostra, o par Mawari/Woxi (entre os Hixkaryana, Mawarye e Woxka) se insere no espectro do tema da gemelaridade na América do Sul (Levi-Strauss, 1993). Ora tidos como irmão, ora como companheiros, os dois, após terem nascido de ovos de jabuti e crescido entre onças, saem pelo mundo causando uma série de transformações que dão origem desde aspectos físicos da humanidade, como o pênis e a vagina, quanto instituições sociais como o casamento⁹⁵. Lucas indica que, a despeito da reiterada tentativa dos evangélicos em convencer os Hixkaryana que Deus criou o mundo a partir de um “nada”, o interesse dos índios se volta à qualificação desse vazio. Durante um curso bíblico que a autora testemunhou, os missionários tentavam explicar a seguinte passagem:

“A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava por sobre as águas” (Gn 1:2). A primeira questão que veio à tona foi “o que é um abismo?”. Tendo sido explicado que um abismo era o mesmo que um “buraco”, surgiu a outra dúvida: “o que tinha no fundo desse buraco? Terra?”; “Mas, como havia terra se no princípio não havia nada?”. As dúvidas foram se acumulando, e até mesmo os missionários ficaram confusos a respeito da quantidade de questões inesperadas (Lucas, 2013: 102).

⁹³ Se não há diretamente o tema da troca de pele, é patente entre os Waiwai uma quase obsessão pelas roupas. Houve mesmo momentos em que os pastores proibiram a todos de se enfeitar com penas ou se pintar para somente usar camisas, calças, sapatos, bem ao estilo evangélico. Mesmo em relação aos isolados uma das principais preocupações das lideranças é que possam usar roupas.

⁹⁴ Friel (1971) critica muito esse “terrorismo espiritual” que os Protestantes usavam como estratégia de concentração. O autor trata esses missionários como “especialistas” em atrair os indígenas e mantê-los aldeados a qualquer custo, inclusive com ameaças ou retendo membros de suas famílias nas missões quando os homens viajam, segundo ouviu de alguns Tiriyo. Como ele mostra, as atitudes imediatistas dos evangélicos causaram mal aos índios em vários níveis: perda de territórios, concentração e depopulação, fome e ainda e ainda no aspecto “societário”, ao tentar demonstrar que seu jeito é inferior ao dos brancos.

⁹⁵ Ver Lucas (2013: 98-102) para a versão colhida entre os Hixkaryana.

É evidente que a interpretação da criação bíblica contrasta com a lógica mítica, em que a origem das coisas tem pouca importância, visto que a transformabilidade é geral. Nas narrativas sobre os dois companheiros, praticamente tudo pôde ser criado por eles a partir de outros elementos que já existiam: pênis a partir de madeira e sementes, mulheres a partir de peixes, armadilhas de peixes a partir de pedras, eles mesmos, tornados homens a partir do jabuti, além de várias outras criações que surgem na narrativa ao gosto do contador. No entanto, ao passo que Mawari era quem sabia fazer as coisas, Woxi, atrapalhado, tomava decisões erradas que punham em risco as criações. É Woxi quem quase fica sem pênis pela pressa de penetrar as mulheres pescadas, que ainda tinham piranhas na vagina, e é Mawari quem conserta o pênis decepado de Woxi colocando uma semente no local decepado, por exemplo. Depois de muito andar e criar, os dois se casam e têm muitos filhos, que saem com as habilidades respectivas dos pais. Então os dois resolvem deixar o lugar em que viviam, levando seus filhos:

Mawarye resolveu ir pra direção onde o sol nasce. Woxka foi pro lado aonde o sol se põe. Foi assim que aconteceu. Assim que os velhos contavam. Mawarye era como um mecânico, que monta tudo. Ele sabe consertar as coisas. Ele era como um branco. Quando a gente tem dificuldade de montar motor de luz, de trazer escola, quando precisa mesmo, tem que chamar o branco. Assim era Mawarye, que disse pra Woxka que precisando dele era só mandar chamar. Foi isso que eles combinaram. Era como chamar um mecânico pra consertar o motor. Era assim que os velhos contavam, essa é a história. Foi assim que aconteceu (Txekeryefu *apud* Lucas, 2013: 99).

Como já discutimos no capítulo 1, o mito “serve para pensar” os acontecimentos a partir das classificações que possibilita, que são modificadas de acordo com a experiência. Por isso, a chegada do branco, com seus apetrechos e máquinas, potências de cura e de morte, pôde então ter sido interpretada como uma “volta” de Mawari, uma vez que no branco foi percebida a potência criadora do demiurgo que os mitos narram. Não à toa, quando, entre os Xerew da aldeia Takará me falaram dessa interpretação dos antigos, me apontaram um velho que, ao ver um pequeno avião cruzando baixo o céu acima de sua aldeia, teria corrido com seu arco e flechas e subido na árvore mais alta, dizendo que ia flechar e matar Mawari.

Se no começo do contato com os missionários, estes foram recebidos pelos Waiwai a partir do esquema interpretativo disponibilizado naquele momento pelo mito, essa interpretação sofre mudanças ao longo do tempo de convivência. Diferentemente dos casos Taurepang e Ingarikó, os Waiwai rapidamente se “ajustaram” à ortodoxia dos norte-americanos, sempre presentes. Como vimos, foram três anos

entre o estabelecimento de *Kanaxen* e a declarada conversão de Ewká, período em que o *yaskomo* deu curso à sua interpretação xamânica dos brancos e de Deus, encontrando-os em sonhos, aprendendo a lidar com sua presença e agência novas. No entanto, Ewká esteve sempre muito ligado aos projetos missionários, e em meio a suas dúvidas espirituais, se aconselhava tanto com xamãs mais velhos, como Myïa, quanto com Robert Hawkins. Decidido a se afastar dos antigos espíritos-auxiliares, Ewká se habilita a se tornar o pastor nativo que os missionários intentavam criar. Mas essa transformação da chefia, que irá formalmente separar o exercício religioso da função política (talvez por influência dos missionários, interessados em “purificar” a ação religiosa de outras esferas), seguirá necessidades do novo tipo de assentamento que ia surgindo, as “comunidades”, nas quais, segundo os Waiwai, “*pastor era para acabar com feitiço e tuxawa para ajudar a comunidade*” (Yakuta⁹⁶, 1999 *apud* Dias Jr., 2005: 47), divisão que aponta para a importância do controle do xamanismo.

Como vimos acima, em suas pregações, Ewká e outros que se tornavam pastores nativos enfatizavam as palavras, em detrimento dos bens que os missionários utilizavam como chamariz. Essas palavras, se eram repetições ou falavam de coisas estranhas aos isolados, estavam associadas à conquista de um lugar bom, onde as constantes guerras⁹⁷ e raptos de mulher teriam fim e onde viveriam em abundância. Essas promessas se assemelham àquelas dos profetas Taurepang e Ingarikó que no começo do Aleluia propunham o acesso imediato a um “bom-lugar”, mais tarde transferido para o pós-vida, em um plano celeste. Andrello (1992) diz inclusive que o cerne dos cultos era a conquista desse lugar, que os profetas teriam elaborado através da noção de *upatá* (lugar de morada), remetendo ao céu, preparado por Jesus Cristo para receber aqueles Taurepang que, em vida, conseguissem espelhar as condições e o comportamento do paraíso e se tornassem capazes de enfrentar os obstáculos que levam até ele.

Ainda que entre os Waiwai a vida depois da morte também leve a um lugar parecido⁹⁸, onde há abundância, festas constantes, ausência de morte, trabalho ou

⁹⁶ Yakuta é irmão de Ewká e liderou expedições de busca de isolados, como aquela que encontrou Yewcwi.

⁹⁷ Como averigüei em campo com os Xerew, eles dizem não ter havido doenças naquela época, apenas mortes por “brigas”, tanto entre os Xerew como destes com outros grupos, como os Katwena. Os motivos principais eram as disputas por causa de ciúmes ou rapto de mulheres e as vinganças de mortes por feitiçaria a grupos vizinhos. Como aponta Queiroz (1999), as doenças introduzidas pelos viajantes, interpretadas na lógica xamânica, causaram constantes conflitos e deslocamentos que duraram até a chegada dos missionários.

⁹⁸ O pós-vida waiwai era elaborado nos anos 1980 como um lugar onde “*everyone is decked in their most ‘beautiful’ bead and feather finery all the time and engaged in perpetual feasting, dancing and laughter. Each soul obtains a new spouse. No one has to work; nothing ever decays and food and wealth items just*

doença, sua ênfase atual não parece ser na forma de alcançá-lo no plano celeste, mas justamente seguir ainda a proposta de Ewká de viver em Terra esse lugar. Arrisco a dizer que a profecia iniciada por Ewká e outros que a elaboraram continua sendo vivida e adaptada atualmente nas palavras e ações de pastores e caciques de aldeia, empenhados, cada um a seu modo, na eliminação dos conflitos e na garantia dos meios de aquisição daqueles elementos trazidos de fora que são prezados pelos Waiwai como marcas⁹⁹ de uma boa vida. Parece ter havido entre os Waiwai maior elaboração na transformação terrena que celeste, o que indica a direção da transformação de suas relações com os brancos ao longo desses 60 anos. Nessa elaboração, a mudança de comportamento é central.

É possível ver a ênfase nessa elaboração na maneira como conceituam os “isolados”, que veem hoje como aquilo que foram eles mesmos: por serem agressivos e desconfiados, permanecem escondidos no mato, “não vistos”¹⁰⁰, sofrendo por não terem acesso aos bens como machados, facas, roupas. Viver assim é uma condição advinda da falta de informação sobre os brancos e outros índios, o que enreda os “isolados” num ciclo vicioso. São agressivos porque não têm conhecimento, mas não podem adquiri-lo porque sua desconfiança e agressividade os impede de se aproximar dos outros, principalmente dos brancos. A mudança de comportamento proposta, isto é, deixar de ser “isolado” –agressivo, esquivo, fugidio – é a maneira de obter essas coisas. E os Waiwai atuais recusam veementemente tudo o que remete a essa condição, que é o que querem fazer os isolados atuais abandonarem para poderem também acessar, de maneira correta, essas coisas. Esse, a meu ver, é o fundamento da “conversão” pela qual os Waiwai passaram e pela qual querem fazer os outros passar.

Teríamos talvez dois níveis para pensar a transformação dos Waiwai. Um primeiro que é o interesse dos próprios Waiwai e vizinhos próximos, aqueles primeiros contatados, pelas palavras e missionários. Um segundo seria a disposição dos isolados em relação aos Waiwai, que passam a fazer expedições para buscá-los. Digo isso porque temos que considerar as mudanças de relação dos Waiwai com os brancos ao

appear on their own. No one ages and no one can die; weapons would just pass through their diaphanous spirit-bodies” (Howard, 1990: 17 *apud* Queiroz, 1999: 278).

⁹⁹ Com isso não quero dizer que esses elementos são valorizados “apenas” por seu caráter simbólico, agentivo, pois não acredito que a materialidade, vista sob a perspectiva waiwai, desses elementos possa estar separada de sua agência.

¹⁰⁰ Ser “não-visto” é também não ver, não conhecer. Não por acaso os Waiwai falam de um espírito especial, aquele presente no fundo do olho, a pequena pessoa que se vê nos olhos do outro. Formado da pessoa Waiwai, o espírito-olho, *yewruekati*, só pode ser visto numa relação entre-dois. A própria condição de humanidade depende, então, de uma relação, do olhar de um outro sobre si. (Schuler, 2008, 2010). Não por acaso, por vezes os “isolados” são descritos como animais, comendo de qualquer jeito, se escondendo sem ter casas.

longo do tempo para entendermos seu discurso voltado aos isolados. Nesse processo, Ewká transitou entre ser xamã, tornou-se profeta, assumiu a posição de pastor e até hoje é reconhecido pelos povos Waiwai como a grande liderança geral que já tiveram. Devemos observar essas transformações juntamente com aquelas pelas quais passa o aglomerado, pois ao longo do tempo o caráter das expedições e a relação com os outros grupos muda, juntamente com o desenvolvimento das concepções sobre os brancos e a própria indianidade que tem como contraponto os isolados, como veremos no próximo capítulo. Agora nos voltaremos para as metamorfoses de Ewká, que indicam possibilidades de transformação dos personagens políticos ameríndios.

Metamorfoses xamânicas

Catherine Howard (2003: 288) monta um quadro dos contatos dos Waiwai com outros grupos desde os anos 1950 até 1982, quando ocorreram incursões aos Karapawiyana no rio Jatapu. Como mostra a autora, as primeiras viagens que os Waiwai fizeram acompanhados dos missionários, ainda em 1954 e 1955, foram visitas a grupos que já eram seus parceiros comerciais, como os Xerew e Mawayana no rio Mapuera. Os Waiwai não tinham então o interesse de atrair esses povos, e eram os missionários quem pediam para viajar junto com eles a fim de espalhar a pregação. Como já dito acima, nessas duas viagens os Hawkins pregam que o mundo estaria prestes a acabar em um grande fogo, o que causa uma migração em massa para *Kanaxen* dos Mawayana e Xerew. No ano seguinte os Waiwai retornam, sozinhos, para levar o restante deles para a missão.

Nos anos de 1957 e 1958, alguns Waiwai acompanham uma expedição de pesquisa até os Katxuyana, próximo à foz do Mapuera, e aos Hixkaryana no rio Nhamundá. Ainda em 1958, Neill Hawkins, junto com outros missionários e voluntários Waiwai, parte em uma expedição rumo aos Yanomami que faz contato entre os Xirixana, próximo dos quais abrem uma pista de pouso. No ano seguinte ainda contatam os Waika, e entre 1960 e 1962 continuam fazendo incursões no território Yanomami. Howard diz que os Waiwai não tinham interesse em atrair os Yanomami, pois os consideravam muito diferentes deles mesmos e de outros povos que conheciam. Eles estariam participando das expedições para ajudar os missionários e pelas viagens serem uma atividade prestigiosa, dando curso às viagens que sempre fizeram para conhecer outros povos ou reforçar laços com antigos parceiros através das expedições de comércio.

Em meados dos anos 1960, os Waiwai e missionários se voltam para os outros povos culturalmente próximos, como os Tiriýó, Tunayana e Katwena, entre os quais, lembremos, estavam Txikyanas. Em 1962, os Waiwai ajudam Claude Leavitt a estabelecer uma missão entre os Tiriýó no Suriname, de onde partiram para atrair grupos no Tumucumaque. No caso desses grupos, que eram mais distantes dos Waiwai, os laços eram tênues, a não ser por alguns casamentos passados e trocas comerciais. Os Tunayana eram parceiros de troca dos Mawayana, que também trocavam com os Tiriýó. Já os Katwena eram parceiros dos Tunayana e tiveram conflitos com os Waiwai e Mawayana no passado. Desses grupos os Waiwai tiveram sucesso atraindo principalmente os Mawayana e Katwena (que já teriam “atraído” os Txikyana e alguns Tunayana), que Howard diz terem sido completamente “absorvidos”. Outros, como os Xerew, teriam se dividido, parte indo viver entre os Hixkaryana e parte entre os Waiwai. Quanto aos Tiriýó e Hixkaryana, apenas algumas pessoas teriam se casado com Waiwai e ido viver entre eles.

Foto 12 – Aldeia Kassawá, rio Nhamundá.

No fim da década de 1960, a Guiana se tornou independente e instituiu um governo socialista que passou a vigiar o trabalho dos missionários norte-americanos, que acabaram expulsos em 1971 acusados de tomarem parte de uma revolta de

fazendeiros contra o governo¹⁰¹ (Idem: 299). Nesse período, o governo militar no Brasil lançava programas de povoamento das fronteiras, como o Trinômio da FAB, que ajudou a implantar a Missão Tiriyós como forma de fixar os índios e evitar o trânsito através das fronteiras. Com a saída dos missionários da Guiana, os serviços de saúde, educação e o apoio econômico pioram, fazendo com que parte dos Waiwai pensasse em “retornar” ao rio Mapuera, onde vários deles haviam vivido antes de se juntarem à missão. Jogando com os órgãos de assistência da Guiana, a FUNAI e os militares no Brasil, os Waiwai fazem acordos para terem apoio na fundação de suas novas aldeias. Como argumenta Howard, os Waiwai tinham consciência da importância de seu papel de intermediários entre os missionários e os isolados, o que lhes havia garantido por décadas a assistência missionária, e agora queriam usar esse papel para conseguir benefícios do governo.

Foto 13 – Aldeia Mapuera, rio Mapuera.

Ewká consegue o apoio da FAB para abrir a aldeia no rio Mapuera, de onde esperava atrair os Karapawyana, e Kirpaka consegue da FUNAI a promessa de ajuda para formar a aldeia Kaxmi, no rio Novo, próximos aos Waimiri-Atroari. Ainda outra parte dos Waiwai permaneceu na Guiana (Mentore, 2004). A partir do fim dos anos 1970, os Waiwai passam a fazer visitas aos Waimiri-Atroari, nas quais conseguem estabelecer relações amistosas. Até 1980 eram comuns visitas entre eles, até que a FUNAI, que antes havia apoiado a iniciativa dos Waiwai, os proibiu de tentar pacificar

¹⁰¹ Cf. Silva 2005 sobre a revolta do Rupununi, de 1969.

os Waimiri-Atroari e levou todos de volta a seu território, sob alegação de que os Waiwai, já tendo “perdido” muitas de suas tradições, os aculturaria¹⁰².

Em 1981, Ewká, trilhando os caminhos que seu irmão Yakuta seguia para encontrar os Karapawyana¹⁰³, finalmente estabelece contato com eles no rio Jatapu. Visitaram suas aldeias em três ocasiões, até conseguirem levar cerca de 18 pessoas para Mapuera. No ano seguinte, Ewká anuncia que retornaria à região do Jatapu para tentar buscar o restante dos Karapawayana (estimados em 10 famílias por aqueles que se mudaram para Mapuera) e então a FUNAI decide montar uma expedição conjunta com os índios. O sertanista Sebastião Amâncio da Costa e uma equipe de 14 Waiwai do Mapuera e dois Karapawyana, além de outra equipe de 9 Waiwai liderados por Yakuta da aldeia *Kaxmí*, em Roraima, percorre parte dos vale do Jatapu, encontrando 8 malocas abandonas (CEDI, 1983: 238). Interesses distintos, certamente, que acabaram convergindo: no contexto da construção da BR-210 (Perimetral Norte), que vinha sendo construída desde Roraima e Amapá e que eventualmente se encontraria nalguma parte do Norte do Pará, a atração de grupos que estivessem no caminho pelos Waiwai facilitaria. Os Karapwayana tinham, porém, se dispersado. No ano seguinte alguns dos que se mudaram para Mapuera morrem, fazendo com que todos decidam voltar ao Jatapu, no que são acompanhados por Ewká e outros Waiwai, que formam a aldeia de Jatapuzinho.

Ao longo dessas décadas de contatos com outros grupos, as formas de relação mudaram bastante. Como vimos, no início os contatos não eram feitos para evangelizar ou atrair, e mesmo quando passaram a ser, eram baseados no compartilhamento da palavra. Com a organização das expedições, que contavam com ajuda e certo direcionamento dos missionários, o objetivo delas teria passado a ser atrair os grupos que os Waiwai viam como próximos a eles ou auxiliar os americanos em seus projetos de missão em regiões distantes. Se nos primeiros anos a parte material era secundária, nas expedições organizadas em conjunto com órgãos de governo no Brasil ela passa a ser extremamente importante no discurso de

¹⁰² Howard (2003: 305) diz que o motivo real era a cumplicidade da FUNAI com projetos de mineração e a construção da hidrelétrica de Balbina no território Waimiri-Atroari.

¹⁰³ Karapawyana era o nome dado pelos Waiwai a um grupo belicoso que vivia na região do Jatapu. O grupo contactado por eles não chamava a si próprios dessa maneira, tendo logo assumido alguma das denominações correntes em Mapuera (Howard, 2003: 308).

“pacificação” criado pelos Waiwai nos anos 1970 e 1980, quando integram frentes de atração da FUNAI¹⁰⁴. Essa experiência com o órgão oficial foi replicada pelos waiwai.

Ao longo desse período, o papel dos Waiwai nessas expedições mudou: inicialmente, eram eles também “isolados”, isto é, dependentes daqueles brancos que chegaram trazendo elementos novos para seu aprendizado. Com a conversão, que pode ser entendida como um domínio desses elementos, passam eles mesmos a assumir o papel dos missionários, se colocando em relação aos isolados como aqueles que devem ensiná-los a obter tais elementos, o que passa por uma alteração de conduta.

Poderíamos pensar essa mudança através da distinção ideal traçada por Stephen Hugh-Jones (1996) entre duas formas de xamanismo na Amazônia, vertical e horizontal, pois me parece que entre os Waiwai - ao passo que o surgimento dos pastores nativos, aliados próximos dos missionários, inicia um processo de “verticalização” do xamanismo e de tendências de concentração e centralização sociopolítica -, a própria repressão à figura do xamã por parte deles e o contexto aglomerado que faziam emergir propicia a proliferação da prática xamânica guerreira, horizontal, que atua no interior mesmo das aldeias produzindo diferenciação e forças – ainda que latentes por um longo período – de dispersão.

No entanto, essa não é uma dualidade simples: o próprio Ewká foi, em diferentes períodos e repetidamente, ora xamã, ora profeta e ora pastor. E essa transição ocorria, a meu ver, a cada repetição das expedições de busca, quando o pastor Ewká se convertia, ao menos aos olhos dos isolados, numa espécie de profeta. Isso nos aproxima da análise de Viveiros de Castro que diz, a partir da constatação de que os movimentos proféticos milenaristas do Noroeste amazônico foram conduzidos por xamãs “horizontais”,

(...) que a distinção a fazer não seria tanto entre dois tipos de xamã, o xamã “propriamente dito” (horizontal) e o “xamã sacerdote” (vertical), mas entre duas trajetórias possíveis da função xamânica: a transformação sacerdotal e a transformação profética (Viveiros de Castro, 2008: 99).

¹⁰⁴ Os Waiwai participaram de frentes entre os Waimiri-Atroari, Karapawiyana e Arara no Xingu. Recentemente, alguns Waiwai foram até a TI Cachoeira Seca buscar famílias Arara para passar um tempo em Mapuera – também alguns Hixkaryana levaram famílias Arara para a aldeia Riozinho, no rio Nhamundá. Encontrei-me com eles chegando em Oriximiná e na sua subida até a aldeia Mapuera. A alegação dos Waiwai era que os Arara, que eles tinham ajudado a pacificar, estavam bebendo muito e não sabiam mais fazer roças, no que eles ajudariam. Havia um apelo de que ao verem como viviam bem em Mapuera, os Arara passariam a querer viver como eles. No caminho até Mapuera foram parando em todas as aldeias, onde eram alimentados e recebiam presentes, em uma demonstração de generosidade, como me diziam os Waiwai.

Atentando mais às transformações que às formas assumidas, poderíamos nos aproximar das formas propriamente indígenas da política, nas quais o profetismo como agenciamento na história parece ser marcante. E por isso a abordagem histórica se faz necessária, como aquela de Robin Wright (1999), que situa o profetismo do Noroeste Amazônico no desenrolar das relações traçadas em situação de contato. Uma diferença do profetismo Waiwai em relação àqueles do Noroeste Amazônico é clara: diferente destes, o waiwai não foi um movimento de fuga do contato ou expulsão dos brancos, mas de aproximação e incorporação deles em um novo arranjo que estava sendo criado.

Se em alguns momentos o profetismo de Ewká funciona como catalizador de transformações, noutros, em que ele se institui como pastor de aldeia, é justamente o contrário que se produz: de indutor de transformações, passa a mantenedor de uma dada ordem. Ou pelo menos é o que tentam os pastores. Se os missionários ignoraram a capacidade maléfica do xamanismo ao tentar aboli-lo, assim não pensaram os waiwai, para quem, na nova divisão da chefia que se firmava entre pastores e caciques, ambos têm papel fundamental na manutenção da harmonia aldeã. O pastor atua diretamente nas brigas, explicitando os conflitos. O cacique propicia estados de trocas generalizadas que unem o coletivo. Mas então seria o caso de ver os Waiwai rumando à unificação e à concentração de poder uma vez saídos do momento profético? Dito nos termos de Eduardo Viveiros de Castro (2008: 99), teria o xamanismo waiwai sucumbido à captura do poder político na passagem do "aquecimento" histórico do profetismo ao "resfriamento" político do sacerdócio? Dificilmente. E isso porque não se passa facilmente de um regime cosmopolítico a outro político, purificado em termos somente humanos. A conversão dos índios não significou a extinção dos antigos espíritos. Sem a mediação dos xamãs, que eram capazes de estabelecer comunicação e mediação com os *koworokajm*, os espíritos, a atitude destes assumiu caráter somente de predação, potencializando suas potências negativas e ocultas, cujo controle é feito principalmente pelas lideranças, pastores e caciques, ao evitar brigas e criar ambientes de trocas generalizadas que dissipam tensões e conflitos que podem levar a agressões xamânicas.

A morte e a doença continuam sendo interpretadas, em muitos casos, como fruto de feitiçaria, uma vez que, apesar da supressão da figura do xamã, o sistema causal xamânico não foi substituído. Como argumenta George Mentore (2004: 132), não somente para os Waiwai mas para a Amazônia em geral, toda morte é assassinato, isto é, deriva de uma intenção, geralmente atribuída a um "*darkshaman*", o feiticeiro,

capaz de capturar a vitalidade de sua vítima, ou ao ataque de um espírito. Os casos de acusação de feitiçaria engendram, atualmente, ciclos de conflito nas aldeias. A forma de afastar os perigos da feitiçaria não é nova, não surge com o evangelismo: as rezas e as festas contrastam com o feitiço por seu caráter coletivo, público. Contrastando com esse modo ideal de vida aldeã, tem-se justamente o comportamento oculto e isolado da feitiçaria. O *erem*, canto solitário de palavras que predam o *ekati*, princípio vital da vítima. Dando curso à fala de Yakuta, mostrada acima, se a feitiçaria é a preocupação principal do pastor nesse contexto aglomerado, é justamente porque nele está a capacidade de criar cisão e diferenciação interna, ameaçando a harmonia e a comunidade ao expor a afinidade no interior da aldeia. Se, por um lado, o “resfriamento histórico” introduzido pelos pastores em seu controle moral nos aglomerados e sua posição privilegiada criada em torno da waiwaização produz forças de concentração e hierarquização, por outro, o xamanismo, na forma feiticeira, produz forças de diferenciação e dispersão, justamente porque, segundo Mentore (idem: 141), o feiticeiro estaria exatamente entre os diversos centros de segmentaridade existente nas sociedades ameríndias, impedindo que haja, na coagulação desses centros, um único capaz de se apropriar politicamente do xamanismo.

Como argumenta Virgínia Amaral (2014: 50), em sua revisão sobre os movimentos proféticos da região circumcaribe, mesmo os grandes profetas não foram capazes de abolir um traço fundamental da constituição social guianense: a autonomia dos grupos locais. Como sugerem os dados coloniais, a emergência de lideranças regionais na área do rio Branco esteve ligada, no período colonial, ao estabelecimento de alianças de alguns chefes com os brancos, mas também à ascensão dos profetas. Amaral indica esses chefes emergentes tinham sua autoridade circunscrita a sua parentela, ainda que tivessem fama regional e se tornassem capazes de agregar muitas pessoas. Isso, porém, devia se dar ao custo de muitas tensões internas, que mantinha a segmentação política ativa. Parte dessas tensões certamente advém dos papéis contraditórios que surgiam nesses movimentos. Como Hugh-Jones (1996) percebe, nos profetismos do alto rio Negro, em geral eram os xamãs horizontais aqueles que se tornavam profetas. Detentores de capacidade mediativa entre os seres, eram capazes de se apropriar das potencialidades dos brancos: encontram-se diretamente com Deus em suas viagens no cosmos, fazem predições, adquirem novas capacidades de cura.

Esses xamãs-profetas, prossegue o autor (idem: 74), ameaçam as figuras do tipo “vertical”, cujos conhecimentos restritos e secretos, voltados ao interior e para a coesão da vida comunal contrastam com aqueles abertos e ambíguos, capazes de cura mas

também de mortes. Ainda mais quando tornam-se profetas, ameaçando fragmentar as aldeias ao atrair seguidores. Nesses termos, o interessante no nosso caso é que Ewká, ao se converter, assume tanto o papel de um profeta, ao adquirir novas capacidades e propor mudanças, recortando coletivos diversos em torno de uma promessa, quanto tornar-se pastor, ao se esforçar por manter coeso esse novo coletivo. Os pastores Waiwai assumiram um papel voltado pra dentro, pra manutenção de grupo coeso, o que fazem projetando um exterior perigoso e controlando conflitos internos, opondo-se veementemente aos xamãs. Importante notar que antes dos pastores, não há na literatura menção a algum tipo de liderança parecida com os xamãs "verticais", ao passo que os "horizontais" eram muito disseminados, acumulando inclusive o papel de donos de aldeia. No entanto, se tratamos essas transformações como "transversais", sua emergência entre os Waiwai não é estranha. E entre pastores e xamãs surge uma tensão que Hugh-Jones (idem: 71) já apontava entre os pajés e kubus nas sociedades rionegrinas:

the payés deal primarily with individuals and their role relates more to external relations of warfare and hunting also accords with this pattern. The payé is charged with horizontal, or foreing, relations. The ~kubu main concern is with reproduction of the group – the passage of generations through time – and with vertical relations between the living and the ancestors that are internal to the clan (Hugh-Jones, 1996: 71).

Dessa maneira, os xamãs waiwai tornados profetas e posteriormente pastores agora atacam decididamente o xamanismo, deslocado totalmente para o campo da feitiçaria. Não que o pastor, lidando de outra forma com os perigos dos espíritos, não aja no campo xamânico, mas parecem ter purificado a ambiguidade do xamanismo em figuras distintas. Ao passo que o pastor e cacique se esforçam em unir o interior, o xamanismo atua segmentando-o. Como argumenta Viveiros de Castro (2008: 22), mesmo em sociedades mais hierárquicas, o xamanismo horizontal permanece como um *"resíduo que bloqueia a constituição de chefaturas ou Estados dotados de uma interioridade metafísica acabada"*. O que entendo como a resistência, nessas sociedades, à constituição de um interior absoluto, indiferenciado, capaz de projetar para fora de si toda alteridade. Ou seja, o interior é sempre relacional aqui, não há meios de fixar a forma "Waiwai". No caso dos Waiwai, o profetismo iniciou grandes mudanças em sua sociedade, principalmente em torno da constituição dessa identidade "genérica" no quadro do contato com os brancos, que demandou a constante invenção de "outros", os isolados, para que fosse possível constituir uma interioridade minimamente comum, a dos "Waiwai", partilhada por aqueles que

partilhassem de seus princípios, independentemente de suas trajetórias e alianças anteriores. Alterada a sociedade, que se torna mais hierárquica e pacifista, altera-se também a relação com o xamanismo, que tende, ao menos publicamente, ao sacerdócio dos pastores evangélicos nativos.

Durante um longo período, porém, os Waiwai parecem ter operado simultaneamente as duas formas, profética e sacerdotal. Dos anos 1950 até 1984, as expedições de busca foram ativas, atraindo para as aldeias waiwai diversos outros grupos. Mas isso não quer dizer que nessas novas aldeias houvesse algo próximo a um movimento profético. Pelo contrário, havia ali o constante esforço de controle e construção do coletivo mais amplo, através da vigília missionária e dos pastores nativos. Esse profetismo era, na verdade, dos isolados, incitado por Ewká, que mobilizou centenas de pessoas para um suposto lugar onde haveria abundância de bens, paz, saúde, como já vimos. Projeto esse que falhou várias vezes, pela impossibilidade de realizar suas promessas. Mortes por doenças, fome, conflitos internos foram constantes. Mas isso não impediu que por diversas razões esses grupos permanecessem entre os Waiwai, mesmo que percebessem estar prejudicados, vivendo em terras alheias e em situação por vezes desvantajosa¹⁰⁵, o que dura até hoje. Escutei em campo de diversos velhos histórias dessa época sobre como os convenciam, uma vez estando nas aldeias waiwai, a não voltarem a sua terra. E a principal era a ameaça de que todos os que fossem morreriam, seja porque agora já estavam acostumados com os remédios e dependiam deles, seja pela ameaça de Deus em queimar a Terra. E entre, (ou *como*) waiwai permanecem até hoje, muitos bastante insatisfeitos com essa situação e falando em “voltar” para suas terras.

Atualmente, em um novo rearranjo, as forças de dispersão crescem, fazendo emergir diversas novas aldeias a partir daquelas poucas que existiram durante décadas concentrando a população. Juntamente com elas, surge o desejo de retomada dos antigos territórios e a diferenciação em relação à identidade waiwai, fazendo emergir as antigas autodenominações, fortemente ligadas aos locais de habitação abandonados. Esse movimento, não raro, está intimamente ligado a conflitos nas aldeias, nos quais as acusações de feitiçaria são frequentes. Contra a ação homogeneizadora da waiwaização, agora teríamos uma reação diferenciante em que a

¹⁰⁵ Vi várias situações em campo que indicam que as calhas dos rios possuem seus “donos”, centrados nas lideranças das grandes aldeias que os ocupam, como Mapuera e Kassawá, ou em famílias que reivindicam uma origem no lugar. Nas aldeias Katxuyana e Kahyana no rio Nhamundá, os caciques contaram de várias situações em que foram desrespeitados enquanto donos de suas aldeias justamente por, segundo aqueles que praticaram tais atos, “estarem na terra dos outros”. Como veremos no próximo capítulo, esse também foi o caso com a abertura de Yawará, tida como uma afronta pelos Waiwai de Mapuera.

ênfase na multiplicação de identidades e simetrização das relações entre os diferentes grupos que compõem o coletivo expõe novamente o xamanismo, enfraquecendo as posições hierárquicas, numa retomada de autonomia. Sinal de que, novamente, a sociedade muda, e com isso mais uma vez se alteram as relações entre forças centralizadoras e dispersivas, ou dos waiwai com o xamanismo.

Capítulo 3:

Como “continuar” entre “outros”: reocupando lugares, formando parentes

Terminamos o primeiro capítulo falando de como a memória, atrelada aos lugares onde certas relações ocorreram, são importantes nos discursos de “volta” a antigos locais de habitação por articular uma maneira particular de viver a locais específicos, que garantem sua plena realização. No capítulo dois, vimos como a atuação das missões alterou a circulação das pessoas ao concentrar a população de uma vasta área anteriormente habitada de maneira dispersa, o que causou afastamentos entre pessoas aparentadas e aproximação entre grupos previamente não-aparentados. Neste capítulo 3 veremos como, baseado na memória, Tikti transitou e continua a transitar entre os Waiwai e como Xokokono, ao decidir assumir as histórias do pai, torna-se não só um cacique de aldeia, mas uma liderança Txikyana ao articular a continuidade de relações com a abertura de aldeia. Veremos como, atualmente, novas chefias são engendradas no movimento de dispersão e reocupação de antigos locais de habitação.

A aldeia Kaari (ou morando numa aldeia “só nossa”)

Após a expulsão dos missionários de *Kanaxen* e a consequente lacuna na assistência à saúde que deixaram, parte dos residentes da missão decidiram migrar para o território brasileiro e ocupar locais de onde muitos tinham saído quando foram para a Guiana. Como já vimos, parte rumou para Roraima, seguindo Yakuta, e parte para Mapuera, junto com Ewká. Algumas famílias permaneceram na Guiana, formando a aldeia *Xapariïmo* (Mentore, 1984). Ainda outra parcela seguiu para a missão *Araraparu*, no Suriname (CEDI, 1983: 234). A aldeia Mapuera, também chamada de *Yxamna* e também de *Mawtohrî*, foi formada por volta de 1974 em um local de antigas aldeias Xerew, no médio rio Mapuera. Apesar da pequena dispersão ocorrida nesta migração, Mapuera concentrou uma grande população, estimada, em 1981, em 700 pessoas (idem: 229). Tal aglomeração, que permanece até hoje apesar da dispersão de aldeias que se acelera nos anos 2000¹⁰⁶, rapidamente impactou a quantidade de recursos nos arredores da aldeia, o que foi usado por diversos grupos ao longo dos

¹⁰⁶ De 2003 a 2015, dez novas aldeias foram abertas no rio Mapuera.

anos 1980 como motivo declarado para estabelecerem roças, ou “sítios”, distantes de Mapuera onde passavam alguns períodos do ano.

Os Katwena, reunidos em torno do agora falecido Kiricawa, fizeram roças em *Tamiuru*, os Xerew, dentre outros locais, roçaram *Wakri* (Bateria). Tikti também decidiu fazer uma roça sua, limpando uma área na boca do rio Acarí, afluente da margem direita do Mapuera, acima da aldeia grande¹⁰⁷. Nesse período, segundo me disseram Manasa (atual cacique de *Pasara*) e Luiz Ivenildo, funcionário da FUNAI que atuou como chefe de posto em Mapuera entre 1986 e 1991, era muito grande a influência da missionária Irene Benson nas decisões dos índios. Através dos caciques e pastores, mas jamais diretamente, ela influenciava nas decisões da aldeia grande. Uma de suas principais preocupações era a repreensão àqueles que resolvessem fazer festas, cantar seus cantos ou tocar as flautas, vestir as máscaras dos espíritos ou contar as antigas histórias. Como me disse Ivenildo, que se interessava pelas histórias e festas dos índios, certa vez, talvez animados pelas perguntas dele, alguns velhos se pintaram, fizeram máscaras, cantaram. Durante a dança foram interrompidos pelos pastores Waiwai, que aos gritos sobre a volta do “diabo”, encerraram violentamente a festa, repreendendo aqueles que haviam nela tomado parte.

Essa repressão se aplicava com muito zelo também à formação de novas aldeias. Seguindo ainda aquele imediatismo da salvação e preocupados com nada mais do que aspectos “religiosos” de sua atuação, Benson e os pastores waiwai impediam de toda maneira que os grupos se dispersassem, sob o medo de que voltassem a praticar o xamanismo, as danças, a bebedeira, estando longe do controle dos missionários e pastores indígenas (João Waiwai, comunicação pessoal). Aqueles que tentavam eram, de certa forma, abandonados à própria sorte, pois nem a missão nem os Waiwai dariam apoio. Ainda assim, algumas aldeias foram formadas nessas roças, dentre as quais *Tamiuru* e *Kaari*, tendo à frente Kiricawa e Tikti, respectivamente. Já vimos acima como esses dois homens se ligaram em *Yewucwi*, onde Tikti tomou duas irmãs de Kiricawa como esposas, enquanto este se casou com uma irmã daquele (além de uma mulher tunayana). Suas novas aldeias ficavam relativamente próximas, distando cerca de 5 km. Segundo me disse Xokokono, o pai se incomodava muito por viver em Mapuera. Não gostava das constantes discussões que via e que o lembravam do tempo das guerras. Tinha medo de que algo acontecesse a seus filhos, que “mexessem” com

¹⁰⁷ Esses exemplos não esgotam os locais de antigas roças. Viajando acima de Mapuera, os índios indicam diversos locais desse tipo, alguns hoje abandonados, outros onde ainda mantêm uma casinha e o roçado.

eles, pois muitas vezes acontecia de adoecerem e Tikti, por ser - ou ter sido outrora - xamã, sabia não se tratar de doenças, mas de "feitiço"¹⁰⁸.

Em 1986 ele se mudou com suas esposas Cana e Acuwu para *Kaari*, levando consigo boa parte das filhas e filhos (com essas duas mulheres ele teve 14, no total), dentre os quais alguns casados, como Mikiño, e as filhas Orko e Ceresa, também casadas. Como me falou Xokokono, desde que ele era pequeno ouvia o pai contar as histórias do rio Turuni e da vontade dele de retornar ou, ao menos, ter uma aldeia "só deles", já que tinha tantos filhos. Conversando com ambos, percebi que essa aldeia "deles" se constitui idealmente só por "parentes", isto é, por parentes consanguíneos e seus cônjuges. *Kaari* era formada "só pelo velho com suas mulheres e filhos", assim como também o era *Tamiuru*, disse-me Xokokono. Esse "ideal" de aldeia, que aparece relacionado à produção de um interior seguro, aparece em diversos estudos sobre populações nas guianas (Rivière, 2001, Overing, 2002).

Na classificação das relações sociais os Waiwai estabelecem uma divisão em duas grandes categorias, os "parentes" (*payino komo*) e "pessoas comuns" (*tooto mak*). Essas relações são classificadas, de acordo com Howard (2003: 101), pela presença ou ausência de laços duradouros de reciprocidade e de compartilhamento de substâncias que "*emergem da troca continuada de uma variedade de comidas, bens, trabalho e comida*". Os "parentes" são aqueles marcados por esses laços, contrastando com as "pessoas comuns" com quem apenas casualmente mantêm-se relações. Cada uma dessas divisões, por sua vez, podem se dividir ainda mais, quando são opostos os "afins" (*woxin komo*) aos "parentes consanguíneos" (*payino komo*) entre aqueles considerados "parentes" ou entre os "estranhos" (*anarîro*) e os "amigos" (*yakrono*), entre aqueles não aparentados, ou "pessoas comuns" (idem). A divisão entre consanguíneos e afins é acompanhada de uma mudança de atitudes: entre os primeiros as relações são ditas íntimas, marcadas por sentimentos de afeição ao passo que entre os afins as relações são mais formais e marcadas pelo medo/embaraço. Entre os *payino komo*, que Howard traduz como "aqueles de quem eu venho", ocorre ainda outra diferenciação, aqueles classificados pelo termo *epeka*, que se refere àqueles que são "*the closest, blood-related individuals of the same generation. Epeka are children of the same mother or of the same father, plus parallel-cousins, that is to say,*

¹⁰⁸ É preciso pensar melhor sobre a feitiçaria de que falam. Pelas várias histórias que já ouvi, o ato de "atacar" alguém pode ser intencional ou não. Alguns filhos de Tikti já quiseram aprender com ele a serem xamãs, o que o velho sempre negou, dizendo que eles não saberiam controlar a raiva e acabariam matando mesmo sem querer. Ele enfatiza que tornar-se xamã demanda muito sacrifício, jejuns, dietas e abstinências que duravam quase todo um ano, o que os mais jovens não estariam dispostos a fazer.

classificatory siblings" (Fock, 1963: 194). *Epeka* reúne, portanto, tanto filhos e filhas de mesma mãe e mesmo pai, quanto filhos e filhas de irmãos do pai e irmãs da mãe, considerados "irmãos". Ou seja, tal classificação exclui os primos cruzados bilaterais.

A tabela abaixo, reproduzida de Howard (2003: 106), mostra de maneira simplificada os termos vocativos (entre aspas) e os de referência (entre parêntesis) para afins e consanguíneos:

Geração	Consanguíneo		Afim	
G + 2	"poco" (opocon) GrF	"caca" (ocacan) GrM	"caca" (ocacan) GrM, FZ	"poco" (opocon) GrF
G + 1	"apa" (apapa) F	"yeme" (yememe) M		"taam" (otamru) MB
G 0	"ñoño" EB	"aaci" EZ	"poimo" (opamori) Primo cruzado de mesmo sexo	"---" (owayamnu) Primo cruzado de sexo oposto
	(oyakno)	(oyakno)		
	"pîtî, okopuci" YB	"moônia, okopuci" YZ		
G – 1	"okopuci" (omumuru) S	"okopuci" (oyemsîrî) D	"okopuci" (oparî) GrC	
G – 2	"okopuci" (oparî) GrC			

Figura 3 – Tabela de termos de parentesco (Howard 2003)

Howard chama atenção que os termos da tabela são classificatórios, ou seja, são aplicados a todas as pessoas que se adequem a alguma categoria, independente da genealogia "real". Por isso, devemos matizar os usos de algumas dos termos. Por exemplo, "apa" é usado normalmente para se referir ao pai e aos irmãos do pai. Mas também, de acordo com Fock (1963: 186), ao cacique de aldeia caso ele seja um homem mais velho. "Apa" também é a forma pela qual os xamãs relacionam-se com seus espíritos auxiliares, assim como atualmente é a forma pela qual os pastores e outros se referem a Deus nos sermões e orações. Da mesma maneira ocorre com "yeme", que cobre tanto a mãe quanto as irmãs da mãe.

Quanto aos termos de referência entre irmãs e irmãos (isto é, filhos de mesmo pai ou mesma mãe e filhos de irmãos do pai ou irmãs da mãe), ambos utilizam *oyepeka* ("meu *epeka*") uns para os outros, ao passo que irmãos referem-se uns aos outros como *oyakno*, o mesmo se dando entre irmãs entre si. Os vocativos, no entanto, fazem distinção de geração, sendo as irmãs mais velhas chamadas *aaci* e os irmãos mais velhos, *ñoño*. Quanto aos mais novos, apenas mulheres chamam suas irmãs menores de *moña*, ao passo que homens chamam seus irmãos mais novos de *pítî*, sendo mais comum irmãos de sexo oposto usarem o termo *okopuci* para indicar a diferença geracional.

Primas cruzadas referem-se como *apamori*, bem como primos cruzados. Entre primos cruzados de sexo diferente, o termo de referência é *owayamnu* (literalmente "meu jaboti", o termo indica disponibilidade sexual). Entretanto, se para todos os outros *epeka* existem termos vocativos, como veremos na tabela abaixo, entre os primos cruzados bilaterais de sexo diferente isso não acontece. A explicação para isso seria que a disponibilidade sexual e de casamento entre os primos cruzados de sexo oposto os tornaria envergonhados para conversas em público. Somente no caso de tornarem-se esposos passam a ser chamar de *opici* (minha mulher) e *oyiño* (meu marido), referindo-se mutuamente como *cíwya* (esposos) (Howard, 2003: 109). A efetivação do casamento entre primos cruzados bilaterais faz com que os irmãos do marido passem a chamar sua mulher de *aaci* e as irmãs da esposa a chamar seu marido de *ñoño*, alterando seu status de *owayamnu* e interditando-os enquanto parceiros sexuais potenciais. Essa mudança pode ser feita também por um acordo entre um homem e uma mulher que se declaram *aaci* e *wahret*¹⁰⁹, o que altera a potencial parceria sexual tornando a relação como entre irmãos (ou seja, implica obrigações "econômicas") (Fock, 1963: 136, 190).

Nas gerações +1 e +2, *caca* (por vezes *amîmî*) refere-se à avó, mas também à sogra e às irmãs do pai, ao passo que *poco* indica o avô. *Tamchi* (também *taamu*) é usado para nomear tanto o sogro quanto os irmãos da mãe, uma vez que idealmente o irmão da mãe será pai do cônjuge. Porém, não é incomum nesse caso que o sogro seja também chamado de "*apa*", pois, segundo me disse Xokokono, quando é parente o sogro ajuda a "cuidar" ou "criar" o filho que vai para longe.

Quanto ao casamento, é interessante a maneira como este autor interpreta a prescrição, ou o ideal. Ao ser questionado pelo etnógrafo sobre com quem se casa,

¹⁰⁹ Segundo Fock (1963: 187), uma palavra usada também para irmão mais novo.

Ewká respondeu que "*casa-se com aquele a quem não se chama de nenhum nome*", isto é, com qualquer pessoa não relacionada por laços de parentesco *epeka* ou *aware/woxin* (isto é, de afinidade efetiva). Essa "regra", diz o autor (idem: 194), somente devido ao tamanho reduzido dos aldeamentos e à tendência a procurar as alianças em seu interior, levaria ao casamento com o primo cruzado bilateral. Quer dizer, vista dessa maneira, a regra não indica com quem se casar exatamente, mas com quem *não* se casar, que são aqueles aos quais se direciona algum termo de parentesco. Isso é interessante para pensarmos nas grandes aldeias criadas no decorrer dos processos de concentração, pois nelas certamente as possibilidades de casamento seriam inúmeras devido à quantidade de pessoas não-relacionadas, e portanto a quem não se direciona um termo de parentesco, vivendo juntas. No entanto, se olhamos para os casamentos firmados pelos filhos de Tikti, vemos uma clara preferência de alianças com certos – *yana*, mesmo que isso signifique casar com pessoas que vivem em aldeias muito distantes.

Quando aos poucos comecei a conhecer melhor o pessoal de Tikti, percebi a recorrência de casamentos de seus filhos com pessoas tidas como Tunayana, Katwena, Mînpowyana, Xerew e Kaxuyana. Perguntei muito ingenuamente a Xokokono se ele mesmo e seus irmãos haviam se casado com parentes. Obviamente que a resposta foi "não", dada a explicação acima. A essa altura já tinha ouvido algumas histórias do Turuni e relacionava o fato do casamento com esses –*yana* como uma preferência em perpetuar antigos laços firmados naquele rio, mesmo havendo tantas outras possibilidades de casamento em Mapuera. Só consegui as respostas que eu queria quando mudei a pergunta: "dos casamentos dos filhos do seu pai, algum é com parente dele ou de suas esposas?" Dos 14 filhos de Tikti com Cana e Acuwu, Rosene e Xokokono se lembraram de dez realizados entre parentes do velho ou de suas esposas. Não sendo o caso de fazer genealogias¹¹⁰, reproduzo da maneira como me foram descritas algumas dessas relações¹¹¹. A lista abaixo indica o casamento, sempre com os filhos de Tikti com Cana e Acuwu na frente, além da maneira como traçam o parentesco entre o cônjuge dos filhos com os pais, além do –*yana* ao qual identificam o parceiro dos filhos:

¹¹⁰ Não tenho os dados necessários, dada a atual dificuldade para Tikti se lembrar de tantas informações, assim como não é de meu interesse tal nível de precisão com relação a esses casamentos. Reproduzidas como me foram ditas, indicam um dos caminhos possíveis para traçar o parentesco que justifica o cônjuge como legítimo, o que basta para o argumento (e para o casamento).

¹¹¹ Como elas me foram ditas por Xokokono e Rosene, que estão na mesma geração de que falam, elas provavelmente seriam referidas de maneira diferente por Tikti.

- Mikiño e Saari: mãe do Mikiño chama o pai de Saari de *taamu* (irmão da mãe). Tunayana.
- Kahsiro e Wotînî: a mãe de Kahsiro chama a mãe de Wotînî de *amîmî* (irmã do pai). Katwena.
- Simian e Ruci: a mãe de Simian chama o pai da mãe de Ruci de *taamu* (irmão da mãe). Mînpowyana.
- Maani e Xuuiwi: mãe da Xuuiwi é filha de um irmão de Tikti.
- Ceyasa e Suzana: mãe da Suzana era casada com irmão da mãe de Cana (pai da mãe de Ruci). Suzana é filha dela com outro homem. Mînpowyana.
- Nîiki e Wiripi: pai do Wiripi chama Tikti de *taamu* (irmão da mãe). Wiripi é filho do irmão da mãe de Tikti. Katwena.
- Ceynî e Mario: pai da mãe de Mario é irmão da mãe de Cana.
- Xokokono e Rosene: Rosene é filha de um irmão do pai de Tikti. Katxuyana.

Ainda outros dois casamentos, os de Orko e Xoxwa, não foram realizados entre parentes de Tikti ou de suas esposas. Eles se casaram com pessoas consideradas Xerew, um par de irmãos, Timoti e Orkiki, que, no entanto, são filhos de pessoas com quem Tikti conviveu nas cabeceiras do rio Cachorro antes das migrações para as missões. Diante disso perguntei a Xokokono e Rosene então se era possível se casar com qualquer um. "Não!" O casamento com pessoas Xerew só foi possível porque tinham um "jeito" parecido com o dos Txikyana, o que os fazia bons parceiros. Quanto a outros, como Mawayana e Waiwai, por exemplo, por terem jeitos muito diferentes, Tikti instruía seus filhos e filhas a não os tomarem como cônjuges. Eles me disseram que ainda fazem assim, que são os pais que decidem, ou influenciam ao máximo, com quem os filhos devem se casar. Afinal, teme-se que ao se casarem com não-parentes, sejam maltratados ou levados para muito longe, principalmente no caso dos filhos homens, que vão morar com a família da esposa e ficam à mercê do sogro e irmãos da mulher. No caso das meninas, apesar de ser bom casar com algum parente dos pais, pelo fato do homem vir morar com o sogro, tomar um homem não-relacionado como marido não é tão grave, uma vez que pai da menina "ensina" o rapaz a trabalhar bem e, conseqüentemente, a cuidar bem de sua filha.

Como se vê, a regra dá as possibilidades de casamento, que são então equacionadas com o perigo de se casar muito distante. Escolhe-se o casamento mais próximo não por necessidade, devido à demografia (sendo o contrário também

verdade: não se deixa a aldeia para casar fora somente devido à falta de cônjuge¹¹²), mas pelo perigo de se submeter a sogros ou outros parentes afins que poderão tratar mal os filhos. É uma questão de confiança, de conhecer com quem se vai casar os filhos, de saber seu “jeito”. Para além do cálculo do parentesco, há aquele que leva em conta o *modo de se comportar do outro*, tornando-o apto às novas alianças desde que se comporte *como parente*. O incômodo de Tikti com Mapuera, a meu ver, se dava justamente porque, entre tantos diferentes, era impossível efetivar essa vida entre pessoas que se comportam como parentes, criando um ambiente de desconfiança permanente.

Por causa desse incômodo, quando em 1996 algumas famílias da aldeia *Kwamalasamutu* decidiram abrir uma aldeia no rio Mapuera, Tikti se juntou a eles. Ele já havia abandonado *Kaari* por volta de 1991, após um surto de malária, mas principalmente porque, segundo ele, os filhos não queriam ajudá-lo, preferindo ficar na aldeia grande. Essas famílias, lideradas pelo falecido Miicu, decidiram reocupar o antigo local de *Ayaramã*, no rio Pînama (Ponamá) em meados da década de 1990. Já instalados em *Ayaramã*, porém, obtiveram uma negativa por parte da FUNAI quanto à assistência da aldeia devido à distância. Optaram então por procurar os caciques da aldeia Mapuera, até então o núcleo populacional mais próximo do Trombetas, e pedir para se estabelecer no rio Mapuera. Foram convidados para ficar na aldeia grande, mas após alguns meses ali, decidiram abrir uma aldeia própria. Escolheram o limite sul da TI Nhamundá-Mapuera, um local conhecido como *Watapa Kahxin* (Cachoeira do *Watapa*, que é o nome de uma árvore abundante nas ilhas dessa corredeira), ou Cachoeira da Égua em português. Bem próximos ao local onde ficava a placa da demarcação da TI começaram a abrir uma roça com pequeno apoio dos Waiwai, que mandaram um pouco de comida e pessoas para ajudar.

Placa então era composta por cinco famílias, constituídas de Txikyanas, Tunayanas e Tiriýós, densamente aparentadas entre si. Tikti os ajudou a abrir a roça, voltando para Mapuera em seguida. Passou ainda algum tempo frequentando a aldeia, sem efetivamente morar lá até que, por volta de 2002, se mudou definitivamente levando consigo Ceresa e Wîrîkmî e Orko e Timoti, além de seu filho Samiu, que foi para Placa como Agente de Saúde Indígena. Para além da proximidade de “jeito” com

¹¹² Como já vimos, são vários os fatores envolvidos no cálculo do casamento. Overing (1975) diz que, além da genealogia, outros aspectos estão envolvidos, fazendo com que a genealogia seja “corrigida” por contingências políticas e demográficas, que acabam tendo primazia sobre o ideal de casamento. A forma de relacionamento *pawana* também indica o gosto pelo estabelecimento de relações distantes, que podem vir a se tornar laços de aliança, o que complementa aquilo que Brightman (2007) diz sobre a circulação como fonte de prestígio e conhecimento.

esses *-yana* com quem havia convivido no rio Turuni, pesou o fato de Tikti reconhecer alguns parentes em Placa: a esposa do falecido Miçu (visto por Tikti como Txikyana), Tamowiki, é considerada filha por Tikti. Além disso, o próprio Miçu era filho de uma mulher que havia sido esposa de seu irmão Taruci, que é também pai de Pihcibo, mulher de Ompiki.

Foto 14 – Tamowiki

Quando pude conhecer Placa, no início de 2013, do pessoal de Tikti, apenas Orko e Timoti ainda moravam lá. O próprio velho e Cana (Acuwu já havia falecido),

além de Ceresa e Wîrîkmî e Xokokono e Rosene haviam ido para *Yawará*. Além deles, também Samiu deixou a aldeia, indo juntar-se ao pessoal que então deixava Tamiuru para formar a aldeia Paraíso. A disposição da aldeia era tal que dividia claramente no espaço os adensamentos de parentesco. Perto do rio moravam as famílias do Suriname, na parte alta do terreno, o pessoal de Tikti. Um pouco afastado do espaço da aldeia ficava Noel, um homem Waiwai casado com uma mulher Tunayana, cujo pai também morava próximo de Noel.

Casar longe para viver próximo

Quando Tikti se mudou para Placa, Xokokono não estava no rio Mapuera. O pai o havia mandado para a Missão Tiriyós passar um tempo com uma parente sua, Jacria Pamkîkî, que é filha de Ahîkînî, irmão de um homem a quem Tikti chama de pai. Esses parentes viviam antigamente na aldeia Katxuyana cujos residentes foram para a Missão Tiriyó e para o Nhamundá. Antes de seguirem com os padres, porém, ao saberem que Tikti havia ido para *Kanaxen*, Albino, Mario, Okoí e Honorato o visitaram lá. Xokokono me contou:

Quando meu pai foi pra Guiana, ficava preocupado, pensando no pai da Rosene. “Será que ele ficou no rio Cachorro”? Depois contaram história de que o padre tinha levado eles pra missão. Ficou muito triste, pensando que era muito longe. Ele tinha parentes aqui [na região de Cachoeira Porteira], Mario Wetxo, Albino, Honorato. Até agora ele está pensando neles, moram em Missão. Quando eu encontrei eles, em Belém, choraram muito os parentes: “cadê o Tikti”, perguntaram? “Está em Placa”. Aí chorou, chorou.

Após essa visita, nunca mais se viram, mas o laço anterior foi mantido, mesmo à distância, e reafirmado através do envio de Xokokono para junto deles, para passar um tempo, mas principalmente para tomar a filha de Albino e Jacira, Rosene, como esposa. Xokokono, então com 16 anos, primeiramente passou cerca de um ano lá, retornando ao Mapuera com Rosene para passar outro ano. Depois de casados, mudaram-se para a Missão, onde permaneceram até 2003. Vivendo lá, Xokokono partilhava da casa dos sogros, e me disse inclusive que criou o irmão mais novo da esposa “igual filho”¹¹³. Após o falecimento de Jacira eles retornaram à aldeia grande por curto período, após o qual seguiram também para Placa.

¹¹³ Atualmente Xokokono pensa em casar seu filho com uma filha deste homem. Assim, diz ele, poderá sempre visitá-lo e saber que o filho será bem cuidado.

Xokokono e Rosene me contaram que quando chegaram em Placa, encontraram o velho Tikti triste devido a “fofocas” que faziam dele os Tunayana. Xokokono então decidiu que, seguindo as orientações do pai, abriria uma aldeia só deles. Passou então a conversar muito com o velho, ouvindo as histórias antigas, aprendendo a respeito dos lugares e os acontecimentos, sobre os caciques passados e a maneira como viviam antigamente. Somente no final de 2010, entretanto, Xokokono partiu, juntamente com seu cunhado Wîrîkmî, para derrubar uma área no local conhecido como *Yawará*. Talvez tenha pesado o fato da morte do cacique Miicu, no final naquele ano, para decidirem se mudar de vez. Apesar de desde o início a vontade de Tikti fosse abrir uma aldeia no rio Turuni, ele e Xokokono escolheram uma área de antiga circulação Yaskuryana no baixo rio Mapuera, não muito distante de *Yexamna ou Orixmna*, onde o pai de Tikti tinha vivido. Tikti me contou que quando veio com os Waiwai para o Mapuera nos anos 1970, uma vez baixou até Cachoeira Porteira e reconheceu ali o local sobre o qual falava seu pai como sendo local de várias aldeias de seus parentes:

Eu vi o lugar que antigamente meu pai falava, que chamava *Yexamna*.
Fiquei muito tempo lá em cima [em Mapuera], mas eu conhecia porque meu pai contava.
Meu pai contava que era aldeia do antigo Tataki.
Isso que eu sabia, só que agora o *karaíwa* que está morando lá.
Hoje estão chamando de Cachoeira¹¹⁴.
Eu falei pro meu filho pra fazer uma roça logo, porque nossa antiga aldeia já foi ocupada pelos *karaíwa*!
E ele derrubou a roça que chama *Yawará*.
É assim que os *karaíwa* ocuparam nossa terra e estão morando lá!

Para fazer *Yawará*, portanto, foi preciso que Xokokono se acercasse do conhecimento do pai para a escolha do lugar de aldeia, que apesar de ainda não ser o ideal, foi justificado pela ocupação passada dos Yaxkuryana, gente muito próxima dos Txikyana.

Meu filho não conhece, mas eu que estou contado a história dos antigos pra ele ficar sabendo.
Só esse meu filho [Xokokono] que sabe um pouco da história porque eu conto pra ele.
Ele está me perguntando a história, mas meu filho mais velho [...] nem pergunta dos antigos e não está sabendo.
Eu conto pra esse aqui que eles viviam assim.
Só ele me pergunta, os outros filhos não. E eu tenho muitos filhos.
Eu te contei a história muito rápido, mas ela é bem longa.
Eu acho que você nem entendeu.
Agora já estou velho, e agora meu filho me fala que quer morar lá onde a gente morava.
Meu filho mais velho não me fala isso, ele quer ficar na aldeia grande.

¹¹⁴ Trata-se da região Cachoeira Porteira, atualmente ocupada por uma vila constituída em sua maioria por Quilombolas.

Só esse meu filho que fala pra mim que quer ir lá onde o avô dele morava, ele quer ir pra lá.
E eu disse pro meu filho que tinha uma aldeia do avô mais perto, que chamava *Mahoxiki*.
E que tem outra aldeia, um pouco longe. Era uma aldeia chamada *Yewucwi*.
Eu falo pro meu filho que quero ir pra lá, mas agora estou velho e não posso ir.
Se eu não fosse muito velho, eu ia já fazer uma aldeia onde eu morava em *Yewucwi*.

A partir de um conhecimento aprendido com o pai, foi possível a Xokokono tanto retomar um lugar considerado deles no rio Mapuera, quanto propiciar em sua aldeia um tipo de vida que seu pai dizia ser o deles: aldeias pequenas, compostas somente de parentes, próximas de outras aldeias formadas por pessoas aparentadas. Como vimos no capítulo 2, essas aldeias antigamente se articulavam de várias maneiras, seja pelas festas constantes, ou pelas trocas (que aconteciam simultaneamente às festas), seja pelos conflitos que por vezes eclodiam motivados pela captura de mulheres. A memória de Tikti, em um contexto de concentração populacional e tentativa de controle missionário, mostra-se, ao ser vertida para os filhos, em um *ensinamento* de como viver bem, o que tem a ver com uma maneira de constituir e ocupar um território. Esse ensinamento só se torna possível, porém, quando Xokokono decide aprender as histórias com o objetivo de formar uma aldeia e efetivar um modo de vida que nelas é narrado, tornando-se um *kayaritomo*, isto é, um dono de aldeia. Outro aspecto surge também desse aprendizado: para além de dono de aldeia, ele passa aos poucos a ser reconhecido por outras pessoas ligadas ao rio Turuni como alguém que conhece bem as histórias daquela região e das pessoas que nela circularam, adquirindo qualidades de outro tipo de liderança, como veremos ao final deste capítulo¹¹⁵.

¹¹⁵ É muito comum ouvir no Mapuera histórias desse tipo: ao decidirem fazer novas aldeias, os jovens procuram aqueles velhos reconhecidos como conhecedores da trajetória de certos -yana para aprender sobre as histórias e os lugares possíveis de serem reocupados.

Foto 15 – Série de fotos que mostram o local da antiga aldeia Yaskuryana, a poucos minutos da atual Yawará, e objetos encontrados por Wirikmî quando foi abrir uma roça: raladores e formas de ferro, cacos de cerâmica de torrador de beiju.

Se os *karaiwa* estavam ocupando os lugares das antigas aldeias, a briga para retomar *Yawará* não foi apenas com eles, porém. Entre 2009 e 2010, quando Xokokono derrubou a área, foi logo chamado para uma reunião na aldeia Mapuera. Avisados por outras pessoas que viram o roçado quando subiam o rio, os caciques de aldeia grande o chamaram para uma conversa. Era um momento delicado na relação entre os indígenas e os quilombolas da vila de Cachoeira Porteira, uma vez que o GT de Identificação e Delimitação da FUNAI estava concluindo os estudos, nos quais a área da vila era reivindicada como pertencente aos indígenas Katxuyana, Kahyana e Tunayana. O processo de demarcação havia começado ainda em 2003, quando algumas famílias que haviam deixado o rio Cachorro rumo à Missão Tiriyós em 1968 decidiram voltar e encaminharam à FUNAI um pedido tanto de apoio logístico quanto da regularização fundiária de suas terras (Girardi, 2011: 97). Desde que haviam deixado a área, ela passou a ser usada pelos quilombolas para a pesca e caça, mas principalmente para a coleta de castanha. A proposta de inclusão da vila na Terra Indígena foi vista pelos quilombolas como uma “traição” dos índios, uma vez que afirmavam saberem de sua antiga presença ali. Curiosamente, o fato de índios e quilombolas considerarem-se como “parentes”, de terem “sangue misturado”, serviu

tanto para os negros lembrarem aos índios de sua antiga presença no Trombetas e do convívio entre eles antes da migração, o que os habilitava os chamarem de “traidores”, quanto as alianças passadas foram lembradas para apaziguar os ânimos e tentarem um acordo (idem: 18).

Como mostra Girardi, as antigas relações foram usadas de maneira ambígua pelos índios para ora aproximar, ora afastar os quilombolas, alternando-se numa linguagem de afinidade e consanguinidade. O caso de *Yawará* é interessante nesse movimento. Naquela reunião de Mapuera, o cacique geral avisou a Xokokono que ele não deveria abrir a aldeia ali por causa da disputa com os quilombolas, argumentando que a FUNAI havia proibido a abertura de novas aldeias fora das terras já demarcadas¹¹⁶. Xokokono, no entanto, disse que não abandonaria *Yawará*, já que a terra, ali, não era dos Waiwai. O cacique geral então pactuou com a comunidade que não o ajudassem no estabelecimento da aldeia, e nem no conflito com os quilombolas que, segundo ele, queriam matar Xokokono.

Foto 16 – Yawará

¹¹⁶ O que nunca aconteceu, segundo João Waiwai, Coordenador da CTL Oriximiná. Segundo Xokokono, *Yawara* era muito usada como local de caça pelo pessoal de Mapuera, que se enciumou quando o viram abrindo aldeia ali.

Rosene, que é filha de um casal que morou no rio Cachorro antes de 1968, me disse que foi então a Cachoeira Porteira saber dessa história. Lá lhe disseram que, não sendo a aldeia de Waiwai, mas dela, que ficasse tranquila e dissesse a Xokokono que ele poderia fazer a aldeia e as roças à vontade. Pouco antes dessa conversa, também os quilombolas, ao repararem a abertura de uma nova roça na área procuraram saber de quem seria. Temiam que fosse do pessoal de Mapuera, que já havia ensaiado ocupar o lugar, o que, agora, representaria uma ameaça no contexto da demarcação da TI. Em uma reunião na vila, na qual os moradores se posicionavam contra a permanência de *Yawará*, Ester, uma moradora de Cachoeira Porteira chamada de “prima” por Rosene, lembrou-lhes que Rosene é filha de Albino e Jacira, neta de Juventino. Relembrar antigos laços entre eles e os Katxuyana, ainda que de forma imprecisa, fez com que boa parte dos quilombolas, principalmente aqueles mais velhos que conviveram com os Katxuyana antes de sua ida para a Missão, aceitasse a presença próxima da aldeia *Yawará* sem problemas¹¹⁷.

Xokokono disse que durante alguns anos tudo correu bem: os quilombolas, quando subiam, paravam em sua aldeia para conversar, comprar alguma comida, avisar que estavam indo para o castanhal no igarapé Cachimbo¹¹⁸. Inclusive chegaram a trabalhar juntos na coleta de castanha em 2012. No entanto, no correr do processo de titulação da terra quilombola, após uma oficina em Cachoeira Porteira e talvez inflados pelos boatos da certeza da titulação de todas as terras requeridas – que agora, numa inversão da situação anterior, passava a considerar a área onde os índios tinham aldeias como terra quilombola¹¹⁹ –, alguns moradores da vila fizeram um “ataque” a *Tawana* e *Yawará*: subindo com três canoas cheias de homens, destruíram uma roça do irmão de Xokokono que mora em *Tawana*, atearam fogo em uma casa e ainda desembarcaram em *Yawará* para ameaçar Rosene e Xokokono, dizendo que eles deviam abandonar a aldeia, parar de derrubar roças e caçar por ali, uma vez que a terra já seria deles¹²⁰.

¹¹⁷ Rosene me contou que o pessoal de Cachoeira Porteira a trata de maneira diferente em relação aos Waiwai. Ela disse que eles a “ajudam” comprando banana, farinha e outros produtos da roça na sua mão.

¹¹⁸ Esse igarapé fica alguns minutos rio acima da aldeia de Xokokono e é um local importante de coleta de castanha usado pelos quilombolas de Cachoeira Porteira.

¹¹⁹ As áreas de *Tawana*, *Yawará*, *Pasará* e *Mapium* no rio Mapuera e *Kaxapakuru*, na boca do rio homônimo, foram incluídas na proposta inicial da titulação da terra quilombola. Quando estive no Mapuera no começo de 2013, os índios dessas aldeias estavam apreensivos e havia diversos boatos circulando de que logo teriam que deixar suas aldeias.

¹²⁰ Outros conflitos ainda aconteceram em Cachoeira Porteira, onde os Tunayana que moram no alto Trombetas mantêm uma casa de apoio. Depois de uma série de reuniões entre lideranças indígenas e quilombolas, um acordo sobre os limites das terras e um Termo de Ajuste de Conduta a respeito do uso dessas áreas foi assinado em 2015.

Ainda que se deem em torno de questões diferentes, ambos os conflitos se articulam basicamente por uma linguagem de parentesco. Naquele com os Waiwai (que nesse caso são os caciques hixkaryana/mawayana que dominam a política “formal”), o problema não foi Xokokono ter ocupado um lugar para fazer sua aldeia, nem o fato dele não ter pedido autorização, como alegaram os caciques¹²¹, mas o fato de Xokokono não ter parentes entre aqueles nos papéis de liderança na aldeia grande e de ser visto por essas lideranças como alguém que não é “waiwai”, e cujo comportamento é agressivo. Ele mesmo me disse, comparando, que quando outro homem abriu uma aldeia poucos minutos acima de *Yawara*, não houve problema algum, porque ele é Mawayana, e, portanto, ligado por parentesco àqueles caciques, ou seja, é “waiwai”.

Ao mesmo tempo em que Xokokono se reconhece de maneira distinta daqueles que ele chama de Waiwai, estes também o excluem. A explicitação dessa barreira, ainda que esteja baseada no parentesco, é dada não em termos genealógicos, mas de “comportamento”, o que tem implicação direta com um “ser waiwai” desenvolvido no decorrer das atrações e a aglomeração em *Kanaxen*, como veremos na próxima seção. Antes de entrarmos nesse assunto, é importante ressaltar mais uma vez que, apesar da aglomeração na Guiana ter juntado grupos de diferentes trajetórias em um mesmo espaço, isso não significou uma mistura indiscriminada de pessoas via casamentos, o que formaria uma população fortemente amalgamada e aparentada. Como vimos no caso de Tikti, houve uma clara preferência por reiterar laços formados anteriormente e evitar alianças com pessoas tidas como socialmente muito distantes. Dessa maneira, é possível identificar hoje pelo menos dois grandes agrupamentos de relacionamentos no rio Mapuera: aquele que une os grupos que mantinham contato antigamente nas cabeceiras do rio Mapuera e Essequibo, normalmente chamados de Mawayana, Taruma, Parukoto, Waiwai, e outro formado pelos laços próximos entre os que se chamam Xerew, Katwena, Tunayana, Txikyana. Cada nome desses, como já dissemos acima, pode congrega vários outros e se multiplicam quando percorremos suas trajetórias¹²². Trata-se assim, menos de agrupamentos bem definidos genealogicamente do que de *densidades* de relações que nos permitem observar

¹²¹ Que foi o motivo expresso pelos caciques para a reunião. No entanto, Xokokono sabia que, caso pedisse, eles negariam da mesma maneira. Além disso, como Xokokono disse não ser aquela área Waiwai, não havia motivos para ter que pedir autorização a eles.

¹²² Por exemplo, Tikti estabelece ainda outra distinção quando se refere ao momento anterior de misturas com os Tunayana, agrupando por um lado Kaxuyana, Txikyana, Kahyana e Yaskuryana, por outro Mawayana, Waiwai, Hixkaryana, Xowayana e Karapawayana e ainda Katwena, Xerew, Tunayana e Mínpowayana. São vários recortes possíveis.

conjuntos difusos de alianças preferenciais, que inclusive se refletem nos espaços das aldeias, divididas em “bairros” conhecidos pelos nomes do grupo majoritário ali.

“Waiwaização”

Como vimos no capítulo 2, a atração que a missão causou nos grupos próximos a *Yakayaka* e posteriormente as expedições organizadas pelos moradores de *Kanaxen*, causou forte concentração populacional. Especulamos acima sobre suas causas, bem como o esforço e as consequências cosmopolíticas de tal arranjo, que demandou uma alteração na relação com as agências invisíveis que influenciam a vida humana. Veremos agora como, ao atrair para dentro de suas aldeias gente não-aparentada e potencialmente perigosa, os Waiwai se esforçaram em constituir um tal arranjo entre os humanos que permitisse que essa convivência se tornasse segura.

De acordo com Catherine Howard (2003: 322), no decorrer de sua formação, os Waiwai criaram uma autoimagem como um povo pacífico (*tawakem komo*). Vimos acima que juntamente com a alteração da relação com os *kworokjam*, Ewká incentivava o abandono de práticas potencialmente perigosas de serem realizadas entre estranhos, como as festas de bebidas. Como argumenta Carlos Dias Jr. (2005), sua experiência de campo com os Waiwai do Jatapuzinho continuamente reafirmou a ideia de que a opção de vida nos aglomerados implicava um pacto entre os grupos de que não haveria mais feitiçaria, que a conduta agressiva seria substituída pela generosidade. Esse “ser Waiwai”, que é pacífico, é oposto principalmente aos isolados – mas também a outros indígenas, como os Waimiri-Atroari, por exemplo –, considerados desconfiados e agressivos (*tîrwoñem komo*) (Howard, 2003: 322). A transformação dessa agressividade em convivialidade é, segundo a autora, o fundamento do que ela chama de “waiwaização”, na qual transformar esses estranhos em parentes é central. Esse processo inclui quebrar a desconfiança e atrair os isolados para aldeias waiwai e ensiná-los uma conduta pacífica, torná-los cristãos e gradualmente incorporá-los nas relações de troca, que envolvem comida, trabalho, alianças e assim finalmente torná-los parentes.

Como argumenta Leonor Valentino (2010: 7), esse ideal de pacificidade é central na noção de pessoa Waiwai, um estado atingido através da plena socialização realizada por sua vez através da reciprocidade e generosidade da vida entre parentes. A forte ênfase na harmonia aldeã é recorrente na região guianense (Overing, 2002) e

também entre grupos caribe de outras regiões, como os Arara (Teixeira-Pinto, 1997). Associadas à segurança do interior, as relações com o exterior são marcadas por comportamento de desconfiança, e por vezes agressividade. Assim, o desafio no caso das aldeias aglomeradas foi criar condições para que grupos distintos, que continuaram reproduzindo os princípios cosmológicos e de organização social anteriores nesse novo espaço compartilhado, convivessem harmonicamente entre si, uma vez que esse exterior foi “introjetado” em um espaço comum. Essa introjeção, porém, não é novidade na constituição das aldeias guianenses, que lidam com a figura ambígua do exterior, desejado e temido (Overing, 2002), uma vez que é através da afinidade que se faz a aliança que constitui politicamente a aldeia. No entanto, parece haver uma diferença fundamental de *escala* nos grandes aglomerados, o que leva a certa “especialização” no exercício da chefia para o controle e mediação desses perigos.

É conhecido que os caciques, donos de aldeia, são aqueles que expandem os valores do parentesco, da vida harmoniosa e generosa, à totalidade da aldeia, o que produz um senso comunitário (Brightman, 2007: 22). Isso continuou sendo feito nas grandes aldeias, porém de forma intensificada, levando à divisão dos papéis da chefia para cuidar de maneira especial com os conflitos. Pastores e caciques lidam, cada um à sua maneira, com o controle da violência. Entre os Waiwai, os primeiros coíbem a feitiçaria ao explicitar as tensões e disputas que poderiam levar a essa agressão. O dono de aldeia, por seu turno, promove constantemente situações que produzam convivência para além dos círculos familiares, como as festas e trabalhos coletivos, reforçando as trocas e o estado de alegria (*tahwore*) que formam parentes via a troca de substâncias. Como diz George Mentore (2005: 86):

Os Waiwai dizem que viver com outras pessoas em uma mesma aldeia durante um longo período de tempo faz com que uma pessoa não apenas adquira o cheiro, mas também a aparência daqueles com quem se vive. Isso ocorre porque o espaço e o tempo encorajam a troca necessária de substância entre os corpos, o que faz com que a vida comunitária exista. Compartilhamento de comida, de fluidos, de palavras e ideias ajudam na produção cotidiana da vida comunitária e na qualidade e características do ser individual.

Foto 17 – Xokokono, Rosene e Daine trabalhando em Placa

Foto 18 – Daiane e Xoxuwa, filha e irmão de Xokokono.

Foto 19 – Kleberson, filho de Xokokono e Rosene

O interessante no caso dos Waiwai é que eles elaboraram uma generalização ideal do comportamento pacífico entre parentes através de uma apropriação da linguagem cristã. Valentino (2010: 79) mostra que, diferentemente da maneira como os missionários interpretaram a conversão dos índios¹²³, a ideia de salvação (ou santificação) não foi tomada como algo individual. Para se efetivar, ela depende justamente das relações sociais pacíficas, que são marcas da vida entre parentes, pois é a convivialidade que produz os sentimentos harmoniosos no interior da aldeia. De certa forma, expandiu-se aquele ideal de pessoa constituída por relações pacíficas e generosas, que se restringia ao interior das pequenas aldeias, para toda a coletividade reunida nos grandes assentamentos. E isso foi feito, na prática, com um peso

¹²³ Publicações missionárias.

fundamental das igrejas, local onde, reunida toda a comunidade, assuntos particulares como as brigas e as “fofocas” são constantemente “publicizados” e discutidos coletivamente.

Processo esse no qual as palavras tem papel fundamental:

Para os Waiwai, as palavras e os discursos têm um sentido muito especial: palavras pacíficas entram pelo ouvido e vão até o ventre; parte do corpo onde mora a alma, as emoções, a sabedoria. Lá as palavras educam, acalmam a raiva e fazem a alma ficar “dura”, firme ao corpo, o que equivale dizer que a pessoa torna-se madura, sábia, socializada. Somente as mais “duras” almas waiwais (hoje pastores, antigamente os xamãs) são capazes de “amadurecer” os outros, através de suas palavras pacíficas e “endurecedoras”, que moldam e firmam ao corpo as almas dos que as ouvem durante os cultos evangélicos (antigamente, durante os rituais) (Caixeta de Queiroz, 1999: 275).

Entre os Hixkaryana do rio Nhamundá (Estado do Amazonas), Maria Luisa Lucas (2013) chama atenção para a prática das confissões na igreja. Aos domingos, após o momento das pregações bíblicas, ocorre uma ceia na qual aqueles que carregam “pecados” – que a autora diz restringir-se normalmente ao sexo fora do casamento – não podem tomar parte. A “eficácia” dessa proibição reside no medo que os Hixkaryana têm de ao tomarem a ceia tendo “pecado”, desencadear alguma desgraça para si e conseqüentemente sua família.

Esse é um assunto recorrente entre os Hixkaryana, e o menor indício de “desgraça” (uma gripe, um acidente na mata, etc.) já são motivos para se desconfiar que algo está errado. Assim, todos notam quando uma pessoa não participa da ceia dominical, e mesmo que ela não busque ajuda junto aos pastores (o que acontece algumas vezes), o próprio fato de abster-se fará com que esses líderes lhe façam uma visita para saber o que aconteceu (Lucas, 2013: 126).

Nessa visita, normalmente confessa-se o pecado e é-se afastado dos cultos por um período de três meses, que valem também para os membros da família nuclear do pecador, principalmente se tiverem algum cargo na igreja. Ao final deste período, a pessoa faz uma confissão de seu pecado no culto, em geral não entrando em detalhes e ressaltando a maneira como Satanás a enganou, levando-o a pecar. Lucas interpreta a confissão como um meio de anular o pecado, que, independente de sua natureza, ao ser atribuído a Satanás, tem seu mal extinguido. A ênfase nessa anulação e não no ato de pecar em si, talvez derive justamente da ênfase entre os Hixkaryana de que as atitudes tomadas por uma pessoa possam causar mal como morte, doença, acidentes

aos membros de sua família, o que se manifesta fortemente na igreja segundo a autora (idem: 128).

Tanto no caso dos Waiwai quanto dos Hixkaryana trata-se de criar ambientes seguros através das práticas religiosas. Entre os Waiwai, ainda que a prática de confissão não seja tão explícita, os pastores são responsáveis junto com os caciques por mediar conflitos e explicitar fofocas, impedindo assim que os desentendimentos se desenvolvam para agressões xamânicas. Os princípios que regiam o âmbito do parentesco, marcado por trocas generosas e relações seguras e harmônicas (Howard, 2003: 190), foi estendido para toda a comunidade. Um exemplo disso nos é dado por Howard (2003: 316), que mostra que semanas antes da partida de uma expedição de busca por isolados eram feitas diversas reuniões públicas para que todos da aldeia pudessem se livrar de seus pecados e para que fossem resolvidos desentendimentos entre os moradores. Isso porque as doenças e infortúnios, causados por ataques de espíritos, entram nas comunidades através da desarmonia e das brigas, ou seja, pelo afastamento de "Deus". Dessa forma, uma conduta pecaminosa coloca em risco não somente a pessoa e seus familiares, mas todos os moradores da aldeia.

A "conversão" pode ser entendida não como uma opção individual, mas somente coletiva (Vilaça 1996), uma vez que converter-se não é simplesmente o abandono de práticas ou a alteração de um modo de vida, mas principalmente o ajuste coletivo de relações de modo a criar convivência em um *lugar comum*. Isso só é feito através de uma visão própria de um "bem viver" que é pautada em uma conduta compartilhada centrada no controle pessoal de elementos sociais. A meu ver, é justamente esse "controle" que parece estar em pauta na elaboração da conduta pacífica almejada pelos Waiwai:

The Waiwai claimed that the *tîrwoñem komo* were constantly at war with each other, much like they were themselves before allowing themselves to be "pacified". Because these groups *lacked self-control*, they were quick to take offense, locking them in cycles of revenging. Being unevangelized, they did not yet know that "Jesus loves them", so they did not love each other (Howard, 2003: 318 grifos meus).

Vanessa Grotti (2007: 67) nos dá outro exemplo da associação entre a "dureza" propiciada por certas práticas e seu efeito de "controle" ao reproduzir a fala de um Katxuyana da Missão Tiriýós em visita à aldeia Tëpu no Suriname:

...you see I know I should not be drinking all the time, but I enjoy it so much, I cannot say no, but people here [in Tëpu], they don't drink as much as we do in Missão. Over there, we are always drinking, fighting, arguing, cheating on each

other, we do not control ourselves; but here people do, they know how to control themselves, they don't drink too much, enough to be happy, to have a good time, but then they stop. People here are constant [repeated with emphasis], they have rules, they have respect [more emphasis], because they are Baptists. They know how to control themselves, not like we Catholics, we are disorderly.

No decorrer das atrações de grupos isolados que promoveram, na tentativa de transformar o comportamento belicoso em “autocontrole”, os Waiwai incluíam os isolados em um intenso circuito de trocas que, segundo Howard (idem: 329), tinha o objetivo de moldar seu comportamento e incorporá-los às aldeias. Inicialmente, os recém-chegados eram recebidos com muita fartura de comida e abrigados por voluntários que passavam a cuidar deles. Aos poucos, começavam a ser inseridos nas relações da aldeia, primeiramente nos trabalhos das roças e na preparação da comida junto com seus anfitriões. Mais tarde, quando eram convidados a abrir um espaço de cultivo na roça de algum residente da aldeia, passavam a fazer parte de circuitos de trocas mais amplos. Iam ganhando autonomia, ainda que muito limitada, pois não possuíam roças próprias. Em cerca de um ano, porém, passavam a trabalhar suas próprias roças, fruto da inserção no trabalho coletivo da aldeia, e a viver em suas próprias casas¹²⁴.

Outra esfera dizia respeito às trocas matrimoniais. Não era senão a partir da segunda geração que os Waiwai admitiam casamento com aqueles trazidos de fora. Os jovens temiam especialmente a feitiçaria de seus potenciais sogros. As gerações nascidas em aldeias waiwai, no entanto, já eram identificadas como Waiwai, uma vez que cresceram e foram socializadas no espaço compartilhado. Ainda assim, nesse momento as trocas eram vistas como um pouco hostis, uma vez que eram diretas, ou seja, trocavam-se irmãs (ou primas paralelas), pois havia o risco da não- reciprocidade. Essas primeiras trocas formavam alianças que se repetiam na próxima geração, quando as trocas assumiam feição de reciprocidade adiada. Este tipo é considerado o ideal, pacífico, pois indica confiança entre as parentelas. É neste momento, diz Howard (2003: 339), que se completa o ciclo de pacificação, uma vez que o que ela chama de “etnogênese” waiwai – o processo de “waiwaização” – é atingida através dos ciclos de trocas. De relações marcadas inicialmente por hostilidade e desconfiança entre

¹²⁴ É o caso, hoje, dos Arara que vivem em Mapuera. Acompanhei sua chegada no começo de 2013, quando foram trazidos da aldeia Laranjal, no rio Xingu, por alguns Waiwai. Conversando com Txohtxo em 2015, ele me disse que já tinham roças e casas próprias e que estavam decidindo se ficavam no Mapuera ou voltariam a Laranjal, mas que não tinham se casado por lá.

estranhos, passava-se finalmente à convivência alerta entre afins e, por fim, à confiança e congenialidade entre consanguíneos.

No entanto, se a troca matrimonial adiada era o ponto culminante da incorporação dos isolados ao núcleo político Waiwai, uma vez que demonstra confiança mútua, e meio de sua perpetuação e recriação no tempo, nesse processo há um tipo de troca desbalanceada que estabelece uma relação desigual que, a meu ver, é constantemente *atualizada* nos aglomerados. Howard indica que no processo de “metamorfose” dos grupos isolados em Waiwai, a transmissão de conhecimentos e informações adquiridos dos brancos, além do cristianismo, era essencial, pois era através da assimetria criada em sua transmissão que o caráter das pessoas era moldado e sua conduta direcionada. Segundo a autora, há educação de tipos distintos entre os Waiwai: o compartilhamento de informações, a instrução em habilidades práticas e a orientação moral dos códigos de conduta. Esse último inclui a pregação evangélica e a exortação à generosidade e reciprocidade, com vistas a fazer os isolados refrearem as características negativas que os Waiwai imputam a eles: o nomadismo e o comportamento belicoso e a feitiçaria, tida como uma fala agressiva que se opõe aos hinos e rezas, que são falas que produzem um estado de pacificidade (Idem: 340).

Vanessa Grotti (2007), em tese desenvolvida entre os Tiriyo e Wayana no Suriname, aborda esses processos de atração de grupos isolados para as grandes aldeias sob influência evangélica através de noções de corporalidade. Vistos pelos Tiriyo como perigosos por serem mais “selvagens” e “nômades”, os Akuriyo trazidos para suas aldeias nos anos 1970 passaram por um período intenso de domesticação de seus corpos através da alimentação provida pelos Tiriyo. Através do que a autora chama de “*nurturing technics*”, que, por meio de fluxos de substância são capazes de aparentar ou produzir alteridade, os Tiriyo teriam sido capazes de direcionar a potência transformativa dos Akuriyo (associados aos perigos xamânicos da floresta), mantendo-os dependentes de seus cuidados, em um eterno processo de socialização via cuidados principalmente através da alimentação.

Essas trocas, se do ponto de vista daqueles que atraíam os isolados visavam transformar os outros, moldar seus corpos e a partir disso seu comportamento, tornando-os propriamente humanos, causava também a pacificação deles mesmos, ao exercitarem os princípios que fazem a pessoa *tawake* (Howard 2003: 339). Poderíamos pensar que duas imagens são formadas nesse processo: a dos Waiwai como seres plenamente socializados, e uma outra em que tudo aquilo que visam abolir de seus

aglomerados, como as brigas, a feitiçaria, o comportamento agressivo é projetada, criando a imagem de um Outro que se contrapõe a uma ideia do que é ser Waiwai. Isso, em determinados momentos gera uma unidade que une diversas pessoas para além de termos étnicos ou de parentesco, dando certa coesão às comunidades aglomeradas. Para reunir tantas diferenças em um mesmo espaço, projetou-se um interior homogêneo contra um fundo perigoso representado pelos isolados.

As festas são fundamentais na formação dessas unidades. Catherine Howard (1993) mostra como, através do que ela chama de “farsa dos visitantes”, os Waiwai continuaram criando figuras de alteridade através da encenação cômica das antigas visitas entre aldeias, que deixaram de existir devido à reunião da população e distância entre os aglomerados. Nessas festas, dois grupos se dividem entre os que representam os próprios waiwai, anfitriões, e os visitantes, que são bastante caricatos. Basicamente a encenação se resume a um diálogo improvisado em que são encenadas trocas de objetos, propostas de casamento, oferecimento de alimento. Os visitantes, que normalmente representam índios isolados, e por vezes brancos, se comportam de maneira bizarra, pois são ignorantes quanto às trocas matrimoniais e comerciais, bem como em relação à conduta correta, o que causa muitas risadas na plateia. Se durante muito tempo os visitantes tiveram que ser “inventados” internamente, atualmente, com a dispersão de aldeias, a presença dos estrangeiros nas festas novamente adquire um caráter de intervisitação (Lucas, 2015). O que importa ressaltar é que nesses encontros, e principalmente nas brincadeiras da “farsa”, estabelecem-se posições relacionais entre dentro/fora, socialização/animalidade, corresidente/visitante, waiwai/outros.

Pensadas de maneira cômica nas festas, essas posições são flutuantes nas aldeias. Dessa maneira, dificilmente poderíamos determinar aqueles que são plenamente “waiwai”, pois as duas imagens (os Waiwai e seus Outros) convivem nas aldeias. Dias Jr. (2005: 78, 130) mostra que não raro ocorrem situações de conflitos internos ou de disputas políticas, nas quais grupos de parentesco são explicitados a partir da demarcação de diferenças baseadas em traços de comportamento dos distintos *-yana*. No momento de sua pesquisa, no início dos anos 2000, não mais figurava de maneira importante no horizonte político waiwai as expedições de busca por isolados, o que, segundo o autor, fazia com que as vizinhanças ou “bairros” que compõem as grandes aldeias passassem a acentuar particularidades específicas entre si (idem: 128). Essas particularidades, pautadas nos tipo de comportamento, normalmente se elaboram em termos de acusação de uma falha de conduta, ou seja,

acusa-se alguém de agir agressivamente, de causar conflitos, de consumir bebidas alcoólicas, etc., por não ser *verdadeiramente* waiwai, mas algum outro –*yana* qualquer.

Desse ponto de vista, ser “waiwai” não é apenas compartilhar um comportamento ou moral coletiva, mas uma marca de diferença que remete a uma posição política: ao acusar um outro de não ser waiwai, implica colocar-se enquanto waiwai na tentativa de estabelecer uma assimetria na relação. Remetendo essa assimetria à falta de “controle” do Outro, por não saber se comportar como um crente, aquele que acusa o marginaliza política e socialmente ao situá-lo mais no âmbito exterior que interior do espaço social. E como já visto, acusa-se de não ser waiwai aquele não aparentado, o que faz aparecer os blocos de alianças que continuam se desenvolvendo nessas grandes aldeias, expondo as diferenças internas. Apesar do que diz Howard, de que em poucas gerações todos estão suficientemente “waiwaizados”, o uso dessa categoria é flutuante, e principalmente usado como ferramenta política nas mãos de grupos que hoje se situam de maneira mais central no que tange à representação formal das aldeias situadas no rio Mapuera com as agências de governo, como veremos na próxima seção.

Dessa forma, apesar do esforço de consubstancialização generalizada tentado nas grandes aldeias através da elaboração de situações de trocas que extrapolam o âmbito do parentesco, como as festas e os trabalhos coletivos, os grupos de parentesco se perpetuam e, no momento dos conflitos, se evidenciam sob o fundo comum waiwai. As festas e trabalhos coletivos formam uma unidade efêmera, logo desfeita novamente em círculos familiares. Dessa forma, devido à continuação das alianças preferenciais, as diferenças são continuamente refeitas através de classificações pautadas principalmente nas formas de comportamento - lido ainda como um ideal de conduta pacífica e generosa, mas expresso agora em termos de um pertencimento evangélico. São classificações que estão sempre se modificando ao longo do tempo e se atualizando nas relações vividas.

Dessa forma, podemos compreender as constantes oscilações das aldeias Waiwai, ora unificadas e pacificadas contra uma imagem de exterior perigoso representado pelos isolados, harmonizadas pelas festas, trocas e trabalhos coletivos, e ora cindida por grupos de parentesco que traçam alianças preferenciais e se distinguem a partir de comportamento e origens diferentes, o que as abre à desconfianças mútuas e disputas internas. Assim, devemos pensar na categoria Waiwai como formada a partir do compartilhamento de uma história e de um espaço por

vários grupos distintos, mas que julgaram haver proximidade o suficiente para viverem juntos. Isso não abole a possibilidade de assumir-se como um *-yana* específico, com suas relações de continuidade particulares. Aliás, ser Waiwai passa a ser mais uma dessas possibilidades de se nomear, ao ter sua trajetória incorporando também a história de formação dos Waiwai. Num limite, ser waiwai atualmente é compartilhar das relações traçadas no decorrer da história de migração e concentração, que incluem mediações importantes, como aquelas com órgãos de governo, etc., e habitar uma das aldeias formadas a partir dessas relações. Se a “waiwaização” se define pelo compartilhamento das redes de trocas waiwai, sejam elas de objetos, pessoas ou informações, como mostra Howard, é possível também, portanto, deixar de ser waiwai ao criar-se outros canais de mediação.

Essa mediação no rio Mapuera, atualmente, recai principalmente sobre a figura do cacique geral da Aldeia Grande, que acaba por “representar” todos os “índios” deste rio perante um exterior formal, encarnado principalmente nos órgãos de Estado com os quais lidam constantemente, como a FUNAI, Secretarias de Saúde e Educação, Prefeitura, etc. Ou seja, um “nós waiwai” emerge nessas relações, sem que isso signifique a dissolução das diferenças internas. É justamente esse “nós” que vem sendo negado com veemência por Tikti e Xokokono atualmente, desejosos de se afastar dos Waiwai e de sua maneira de viver. Como vimos, a abertura de *Yawará* foi um desafio por não contar com esses canais de mediação, uma vez que lhes foi negado o apoio da comunidade e, portanto, o acesso àquilo que o cacique geral negocia com os órgãos de governo para as novas aldeias, como sistema de radiofonia, gerador, voadeira, motor de popa, posto de saúde, escola, etc. Tendo isso negado, Xokokono se encarregou ele mesmo de adquirir alguns desses bens, o que de certa forma lhe deu grande autonomia em relação a Mapuera, ao ponto de ele dizer que o cacique de lá não é o seu cacique.

Como já vi várias vezes em viagens pelo Mapuera, o fato de Xokokono ter equipado sua aldeia por conta própria levanta uma série de controvérsias: aqueles politicamente mais próximos de Mapuera o acusam de ter conseguido dinheiro de maneira ilícita para comprar tantas coisas boas, como o grande gerador, a voadeira, motosserras e os vários motores de popa, bens que são muito caros. Depois de abrir *Yawara*, Xokokono passou a ser muito marginalizado no rio Mapuera, sendo sempre atribuída a ele a alcunha de ser um “não-waiwai”, o que é acompanhado de uma crítica

ferrenha ao seu comportamento visto como “agressivo”, o que permanece até hoje¹²⁵. Essa marginalização aparece em vários momentos, como na constante afirmação, em algumas aldeias, de que ele não é o cacique de *Yawara*, mas sim seu cunhado *Wîrîkmî*, ou no fato de não convidarem Xokokono para reuniões de caciques em Mapuera. Isso, porém, não parece incomodá-lo, e até mesmo o diverte o fato de o acharem “brabo”, o que ele sempre diz, entre risos, não ser. Nem “brabo” e nem “waiwai”, diz ele, mas *txikyana*, como seu pai¹²⁶.

Foto 20 – Xokokono

¹²⁵ Por outro lado, essa alcunha é tida como positiva. Em mais de uma ocasião de reunião com representantes da SESAI que acompanhei, Xokokono foi requisitado por algumas lideranças para participar justamente porque “fala bem” com os *karaíwa*, isto é, não teme falar com eles e é direto em suas críticas e demandas.

¹²⁶ No entanto, ele mesmo me disse que sabe que antigamente os Kahyana e Txikyana eram muito “brabos” e estavam sempre envolvidos em brigas.

Outros admiram sua aldeia por estar sempre limpa, haver fartura de comida e de bens. Para estes últimos, Xokokono se mostra um bom *kayaritomo*, dono de aldeia, visto que é papel do cacique cuidar de sua aldeia e das pessoas que nela residem, promovendo seu bem estar e saúde. Isso, como mostrarei abaixo, atualmente passa por manejar canais de comunicação com as cidades, de onde provêm tais elementos como os bens e os serviços de saúde e educação, e uma boa liderança é aquela que sabe como fazer bem essa mediação. Dessa forma, ao articular seus parentes para reocupar o rio Turuni, Xokokono enfrenta a dificuldade de formar outra maneira de obter das cidades e dos brancos aqueles elementos que hoje julgam importantes para suas aldeias. Aliás, é a meu ver justamente pela multiplicação das possibilidades de se obter essas coisas, propiciadas pela maior abertura dos Waiwai às cidades iniciada nos anos 1980 - que atualmente fomenta a formação de novas chefias e com elas novas aldeias -, que se formam em geral em locais de antigas habitações e tomam o nome de um *-yana* específico.

Foto 21 – Rosene

Marc Brightman, em tese recente sobre a chefia entre os Tiriyo e Wayana, concluiu que *"it is useful to think of leadership throughout Amazonia as a quality, which persons may possess to different degrees, rather than a formal hole"* (2007: 18). Com isso entendo que o autor propõe que busquemos não esquemas de sucessão ou "regras" relacionadas à chefia, mas que a vejamos como decorrência de certas qualidades que algumas pessoas desenvolvem e que as qualificam enquanto chefes. Posição parecida foi defendida por Fausto (1992) em relação aos Tupi quinhentistas, que segundo o autor teriam sua dinâmica social formada mais pela performance do que por regras, uma vez que suas aldeias, compostas de conjuntos de grupos locais aliados, não possuíam autoridade comum e nem fronteiras fixas, mas estavam todo o tempo se definindo através dos jogos de aliança e guerra.

Vista dessa maneira, a liderança se constitui mais a partir de qualidades e habilidades pessoais do que de uma posição pré-determinada. Nas guianas, com o advento da concentração iniciada com as missões e progressivo aumento da relação dos índios com os brancos, seus bens e serviços, boa parte dessas qualidades passaram a se relacionar com a capacidade de acessar e distribuir esses elementos, ainda que sua natureza, fundada no manejo da alteridade, não tenha se alterada (Brightman, 2007: 19, 41). Entre os Tiriyo reunidos na Missão Tiriyo, Grupioni (s/d) mostra que a formação de novas aldeias que se acentua nos anos 1980 e 1990 se apoia na implementação do Programa de Proteção de Terras da Amazônia Legal (PPTAL) que propiciou a descentralização dos serviços de saúde e educação e o acesso ao transporte aéreo, elementos que se tornaram básicos para as aldeias.

Brightman descreve o chefe como aquele que mantém o dever da "comunicação" perante as pessoas que se juntam ao seu redor. O controle dessas redes de comunicação, que incluem negociação com outros – sejam humanos ou não-humanos – é fundamento do poder político. Nessa política, o poder não é determinado por coerção, mas pela capacidade de influenciar que advém dos conhecimentos adquiridos nas variadas relações estabelecidas pelo chefe. A chefia, vista como uma posição de responsabilidade daquele que lidera em relação aos que o seguem, se fundamenta assim na capacidade do chefe em assegurar a seus co-residentes os meios de terem uma vida boa, segura, o que implica ter controle sobre elementos exteriores de forma a trazê-los e distribuí-los sem perigo para dentro das comunidades. O chefe, quanto mais conhecer – o que implica, por exemplo, viajar a locais distantes – mais

será capaz de multiplicar as relações que possam garantir o acesso a esses elementos, reforçando suas qualidades.

Por essa perspectiva, no caso dos Waiwai é possível identificar na literatura etnográfica ao menos três momentos diferentes na constituição da chefia, no que diz respeito às qualidades constitutivas de um chefe: um xamânico, até a “conversão”, outro ligado às expedições de busca pelos isolados, e um terceiro e contemporâneo que diz respeito ao manejo das relações com as cidades. O primeiro podemos perceber na etnografia de Fock (1963), que mostra que no momento de sua pesquisa, das cinco aldeias que conheceu, em quatro as os donos de aldeia (*kayaritomo*) eram também xamãs (*yaskomo*). Como já vimos no capítulo 2, o próprio autor reconhece que ser um xamã não era condição de ser chefe, mas uma qualidade muito valorizada (idem: 232), visto que propiciava segurança e fartura para a aldeia, uma vez que o xamã, tendo acesso privilegiado aos espíritos, era capaz de mediar a relação humana com eles, garantindo saúde ao evitar seus ataques causadores de doenças, além de propiciar a efetividade na caça ao negociar com seus donos. Tanto é que quando Ewká decidiu cortar as relações com seus espíritos auxiliares, foi expulso da aldeia pelos demais residentes que temiam os infortúnios que esse ato certamente causaria.

Com a conversão dos xamãs em pastores, houve a divisão incitada pelos missionários entre pastores e caciques de aldeias, posições que não deveriam se confundir. No entanto, já tivemos a oportunidade de mostrar acima que tanto pastores quanto caciques envolvem-se basicamente na resolução de conflitos internos, misturando esses papéis, já que o fator “social” influencia diretamente o “religioso”, uma vez que eram os conflitos as fontes do perigo da feitiçaria. Porém, sendo o xamanismo algo a ser publicamente evitado, também os xamãs entram em declínio, ao menos aparentemente. Outras formas de chefia então emergem, como aquelas ligadas às expedições e aos missionários. Como mostra Howard (2002: 314), todas as aldeias surgidas a partir do final dos anos 1950 tinham sido fundadas por alguém que liderou ou teve papel proeminente em uma dessas expedições. Mapuera, Kaxmi e Jatapuzinho tinham sua história ligada a deslocamentos relativos à busca pelos isolados, fazendo com que as expedições se tornassem o principal meio de legitimação para alguém iniciar uma aldeia nova.

Atualmente, quando as expedições não figuram mais no horizonte waiwai, outra forma de chefia aparece em função do rápido processo de abertura vivido pelos Waiwai no final dos anos 1990. Até então, no rio Mapuera os missionários exerciam

ainda grande influência sobre os caciques e pastores, principalmente pressionando-os a não permitir a abertura de novas aldeias, situação que durou até meados dos anos 2000 (Caixeta de Queiroz, 2008: 208). Nessa época, segundo apurei ao longo de minhas estadas em campo, já havia um grande fluxo de pessoas entre a aldeia Mapuera e a cidade de Oriximiná, o que criou o interesse pela escola na aldeia. Já desde os anos 1980 esse fluxo vinha crescendo, principalmente devido à instalação do canteiro de obras da continuação da BR163 em Cachoeira Porteira, o que formou uma pequena cidade ali. Posteriormente o local foi ainda ocupado por empresas do consórcio que construiria uma hidrelétrica neste local. Por essa época, segundo me relatou Luiz Ivenildo, era comum a “fuga” de jovens, que saíam escondidos da aldeia para passar algum tempo em Cachoeira Porteira ou Oriximiná a fim de ganhar dinheiro, aprender português, ver a cidade, etc. Como ele era chefe de posto, foi constantemente procurado pelos pastores de Mapuera para usar a voadeira da FUNAI para buscar os rapazes fujões.

O conflito pela escola parece ser a culminação de várias insatisfações em Mapuera. Conversei com algumas pessoas, principalmente na aldeia Takará sobre isso¹²⁷. Muitos me falaram que havia um desconforto com a crescente desconfiança com as doenças e mortes por feitiço, com a distância das roças e a escassez geral de caça e pesca nos arredores, com as constantes brigas por espaço para fazer casas e roças. Havia ainda uma pressão sobre a missionária Irene Benson, que era a diretora da escola na aldeia Mapuera, pela municipalização do ensino e a inclusão de diversas matérias na grade curricular. Pelo que me disseram, Irene se recusava, dizendo que isso levaria os índios a quererem ir para a cidade beber, fumar, mexer com mulheres, etc. O cacique da época¹²⁸, muito próximo dela, reforçava sua posição, o que foi causando seu desgaste com diversos dos grupos que compunham a aldeia. Irene passou a ser acusada de “roubar” os índios, uma vez que estaria escondendo em sua casa muitos bens que não eram mais distribuídos aos Waiwai. Também o cacique passou a ser visto como alguém que conseguia recursos com ela e outras fontes, como a prefeitura de Oriximiná, para distribuir apenas para aqueles de sua família. Por fim, decidiram mandá-la embora: fizeram um documento denunciando-a à MEVA em Boa Vista, que pediu que ela se retirasse. Pouco depois, como o cacique se recusava a ceder seu próprio posto para outra pessoa, realizaram uma eleição em Mapuera na qual elegem

¹²⁷ Em minha monografia de graduação (Alcantara e Silva, 2012), busquei mapear a história de formação de Takara, que pouco antes da minha chegada tinha recebido um afluxo de pessoas vinda de Inajá, aldeia formada pelo antigo cacique de Mapuera quando foi substituído.

¹²⁸ Opto, ao narrar essas situações de conflito, por não citar os nomes das pessoas envolvidas, a não ser que tenha delas o aval, como no caso do pessoal de Xokokono.

um homem mais jovem. Deposto, o antigo cacique deixou Mapuera para formar uma aldeia própria.

No decorrer desses conflitos, várias famílias deixaram a Aldeia Grande e se estabeleceram ou em roças que já possuíam ou abrindo outras. Foi em uma dessas aldeias que fiz meu primeiro campo, em 2011, quando passei cerca de 30 dias em *Takará*. A história de sua formação dá uma boa dimensão do que vinha ocorrendo. Algum tempo antes de derrubar a roça em *Takará*, o cacique dali havia derrubado o lugar onde hoje se situa a aldeia Inajá juntamente com o irmão de sua esposa e com um homem casado com sua irmã. Acontece porém que o antigo cacique de Mapuera mandou um genro seu para ocupar esta roça e formar uma aldeia. As pessoas que tinham aberto primeiramente a clareira então se dispersaram: um foi para o rio Jatapu, outro decidiu fazer outra roça rio abaixo, em *Kwanamari* e o outro resolveu fazer *Takará*. Os motivos para a saída deles são vários: insatisfação com a maneira como o cacique de Mapuera os tratava, superpopulação, suspeitas de feitiçaria. *Takará*, quando foi formada, se constituía basicamente do cacique, seu pai e parte de seus irmãos e irmãs, além dos cônjuges destes. O cacique me contou que quando decidiu fazer a aldeia, conversou muito com o pai, um homem já bem idoso à época (e que veio a falecer em 2013), que tinha vivido ao longo do rio Mapuera depois de abandonar as cabeceiras do rio Cachorro. Assim, o cacique, ao avistar um local que julgou bom para a roça, por não ser inundável e conter terra preta, confirmou com o pai se tratar de uma aldeia antiga Xerew, o que legitimava sua reabertura por eles (Alcantara e Silva, 2012: 36).

Com a mudança de cacique em Mapuera (que ainda é o atual), este passou a apoiar a abertura de novas aldeias, tendo como principal motivo explicitado a necessidade de ocupar a nova terra que acabava de ser homologada, a TI Trombetas-Mapuera. Assim, o rio Mapuera, que até então tinha apenas quatro aldeias (Mapuera, Tamiuru, Pomkuru e Placa), passou a contar, até o final dos anos 2010, com mais seis, sendo elas Tawana, Mapium, Kwanamari, Takara, Inajá e Bateria. Mais tarde seriam formadas ainda Yawara e Pasara em 2010/2011 e ainda Paraíso em 2014. Interessante notar que as aldeias formadas no correr dos anos 2000 têm à frente homens que, durante os anos 1990, passaram algum tempo na cidade, dominam o português, mantêm contatos múltiplos em Oriximiná, seja com comerciantes ou com políticos, como vereadores. Brightman (2007: 51) chama atenção de como viver entre os brancos por algum tempo se tornou uma espécie de iniciação informal para os homens jovens. Tanto entre os Tiriýó, mas também em outras regiões, como entre os Barasana (Hugh-

Jones, 1992 *apud* Brightman, 2007), o fato de viver entre os brancos e adquirir conhecimentos valorizados entre eles marcaria uma espécie de passagem à vida adulta. Conhecimentos esses, que, como vimos, passaram a ser essenciais na formação de novas chefias na medida em que possibilitam o acesso a recursos julgados atualmente necessários aos assentamentos.

Se as transformações vividas no decorrer dos últimos 60 anos não alteraram a natureza da chefia, elas afetaram, porém, sua dinâmica. Uma maior sedentarização, decorrente da dependência de certos recursos que entram nas aldeias através dos canais criados principalmente com agentes de governo e missionários, faz com que a formação de novas aldeias seja dificultada na medida em que o acesso a esses canais é mais restrito. Tal quadro fortalece hierarquias baseadas nesse acesso ao restringir a circulação de elementos desejados, uma vez que aqueles poucos sujeitos capazes de adquiri-los e distribuí-los, tornam-se capazes de manter outras pessoas em sua esfera de dependência. Esse é o caso, por exemplo, dos Akuriyó que vivem na aldeia Tëpu, no Suriname. Marc Brightman (2007) mostra que os conhecimentos dos grupos que compõem a aldeia foram hierarquizados com base na capacidade de acesso aos elementos valorizados dos brancos. Sendo hoje esse acesso principalmente através dos aviões, que permitem longas viagens, são os Tiriýó, mais próximos de funcionários de governo e missionários, aqueles que conseguem se utilizar dos voos, valendo-se de relações pessoais.

Como os Akuriyó, quando foram capturados e trazidos para a aldeia pelos pastores Tiriýó, eram andarilhos e não mantinham roças ou aldeias, eles são associados ao conhecimento dos caminhos na floresta, do comportamento dos animais, do xamanismo, saberes que, com o maior interesse nos brancos, foram se tornando pouco valorizados. Apesar de terem sido trazidos para a aldeia e “domesticados” (Grotti, 2007), isso se deu somente até certo ponto, porque não houve trocas matrimônias com eles, e até hoje eles são mantidos como dependentes de algum núcleo familiar e não podem manter roças próprias. Um exemplo de sua dependência e marginalidade é o fato de não possuírem canoas, cuja construção demanda trabalho coletivo convocado através do oferecimento de bebidas fermentadas. Para tanto, precisariam tanto manter muitas relações na aldeia quanto possuir grandes roças de mandioca, coisas que lhes são negadas¹²⁹. Assim, quando precisam se deslocar seja para viajar ou caçar e pescar em lugares melhores, dependem daqueles que possuem as canoas, motores e acesso

¹²⁹ Brightman (2007: 47) diz que mesmo quando um Tiriýó se casa com uma Akuriyó, o sogro não é capaz de fazer valer o “serviço da noiva”.

ao combustível, reforçando sua posição subordinada em relação aos Tiriýó, entre os quais ainda vivem (Brighman, 2007: 50).

A meu ver, os Akuriýó são um exemplo extremo de relações assimétricas que se generalizaram nos grandes assentamentos missionários, uma vez que as fontes de elementos valorizados se restringiram, inicialmente, a algumas poucas famílias que mantinham relações próximas aos missionários, o que sustentava as concentrações. Creio ser possível ver isso tanto no caso dos Waiwai quanto dos Tiriýó da Missão. Entre esses últimos, já nos anos 1970 alguns grupos constituíram aldeias menores no entorno da Missão, alternando entre as duas durante o ano. Como já vimos, apenas com a implementação do PPTAL essa tímida dispersão ganha força¹³⁰ (Grupioni, 1999, 2011). Entre os primeiros, a grande concentração em *Kanaxen* se organizava em torno da relação privilegiada de Ewká com Robert Hawkins, fazendo dele o canal através do qual fluíam os bens, mas também as palavras, desejadas. Nos final dos anos 1970, com a negociação tanto com a FAB quanto com a FUNAI para um retorno ao território do Brasil, fragmenta-se esse núcleo em três assentamentos distintos: *Xapariímo* na Guiana, *Kaxmi* em Roraima e Mapuera no Pará. A partir dos anos 2000, quando o acesso à cidade se multiplica, quase uma dezena de novas aldeias surgem, se valendo da maior facilidade na obtenção de dinheiro e, conseqüentemente, dos bens e relações que eles propiciaram com os brancos.

A multiplicação das possibilidades de estabelecer essas relações de certa forma autonomizaram aqueles grupos que, ao migrarem para a missão, foram incorporados em relações das quais não tinham um domínio direto. Maria Inês Smiljanic (2002), ao tratar da aglomeração de vários grupos yanomami em Maturacá, nos dá um exemplo de como lá foram criadas hierarquias que se perpetuam geracionalmente. Com o contato dos Masiripiwëteri com uma missão salesiana, em pouco tempo diversos outros grupos passaram a se acercar da missão:

A transformação gradual do circuito de trocas e das relações intercomunitárias veio a atingir também os grupos circundantes, que se viram privados de importantes parceiros. Um homem Herowëteri relatou que seu grupo desfrutava de um lugar privilegiado no sistema de trocas intercomunitárias, detendo o monopólio da produção e comércio de panelas de barro na região, por ter o controle dos pontos de coleta de argila que mantinha sob vigilância de homens armados. Dentre os motivos citados pelos Herowëteri para o esfacelamento do grupo e a sua dispersão está o fim da rede de trocas. O grupo acabou sendo incorporado pelos Masiripiwëteri, Wawanawëtari, Pukimapiwëteri e Pohoroapihiwëaitei, grupos com os quais mantinham relações de trocas.

¹³⁰ O que vale para os habitantes da Missão na verdade ocorre também com os Wayana e Apalai das TIs Parque do Tumucumaque e Paru d'Este, cuja maior parte da população, antes concentrada em apenas 3 centros (Missão, Bona e Apalai), dispersaram em mais de 50 aldeias (Grupioni, 2011).

Assim, gradualmente, as comunidades de Maturacá incorporaram boa parte das outras com as quais estabeleciam trocas (idem: 11).

No decorrer dessas incorporações, relações desiguais foram criadas entre os Masiripiwëteri e os demais. Segundo a autora, essa desigualdade se mantém no tempo, uma vez que há a transmissão geracional do privilégio da relação com os brancos, por linha agnática, da identificação *periomí*, que discrimina o grupo central da aldeia daqueles incorporados posteriormente. Esses últimos passaram a ser chamados de *kasiterí*, que indica uma posição marginal. Através dessa divisão, aqueles primeiros habitantes da aldeia garantem privilégios no acesso aos bens ocidentais. Dessa forma, a autora diz que os Yanomami de Maturacá "*formalizaram uma relação de posse sobre os 'seus brancos' (...), garantindo uma relação privilegiada com os representantes da sociedade nacional*" (Smiljanic 2002: 8).

Diferentemente desse caso, porém, entre os Waiwai essa assimetria não se fixa numa oposição entre dois grupos, nem se perpetua como um privilégio no correr das gerações, mas se baseia em posições alternantes constantemente manipuladas nas disputas políticas. Lembrando o que foi dito acima, justamente a transmissão de conhecimentos do exterior era um dos fundamentos dessa hierarquia no processo de "waiwaização" de que fala Howard. Fragmentando-se as fontes desse conhecimento, multiplicou-se a possibilidade de novos chefes surgirem ao se apropriarem delas em benefício dos seus, rompendo as assimetrias criadas no correr da aglomeração e propiciando a formação de novas aldeias.

Memória e transformação

A abertura de *Yawará* ainda no rio Mapuera se deu, de acordo com Xokokono, pela dificuldade deles, naquele momento, de empreender um retorno ao Turuni. Como venho acompanhando já há três anos, desde que combinei com Xokokono de ajudá-lo a visitar o Turuni, foram diversos os entraves para nossa viagem, sendo o principal o alto custo para fazer uma viagem em voadeira e motor até o local dessas antigas aldeias, atualmente. Como vim conversando com ele durante este ano, em que mais uma vez planejamos ir até lá, seriam necessárias várias idas até o estabelecimento da aldeia: uma com o rio cheio, para ver os locais de alagamento e não correr o risco de fazer aldeia num baixio que irá alagar; outra com o rio seco para aprender os canais de navegação, escolher um bom lugar de pesca, além de iniciar a derrubada da roça; outra

ainda para a queima da roça e plantio. E ainda, somente depois da roça começar a produzir, iniciar o transporte dos bens da aldeia: gerador, motores, raladores de mandioca, tábuas das casas, etc.

Esse tipo de dificuldade demanda a mobilização de muitos recursos para serem sanadas, o que em geral é resolvido com o apoio de órgãos de governo, como a prefeitura de Oriximiná¹³¹, ou parceiros institucionais como ONGs. A mediação com esses parceiros, porém, em geral se dá através de representantes formais, como o cacique geral da aldeia Mapuera ou os presidentes de associações indígenas. Através desses canais fluem sistemas de radiofonia, motores, combustível, fornos, assistência à saúde, escola, acesso a políticas públicas variadas, salários, etc. Nesse sentido, estar representado enquanto Waiwai garante, no mínimo, que se dispute esses recursos requeridos em nome da comunidade waiwai. Claro que isso não é tão simples. Como acompanhei em *Yawará*, a aldeia ficou por muito tempo desamparada, sem nem mesmo um sistema de radiofonia. Por muitas vezes Xokokono não foi chamado para reuniões com parceiros institucionais em Mapuera, e nem mesmo o cacique geral parava em sua aldeia. A aldeia não tem posto e seus filhos estudavam em outra aldeia. E ainda é comum ouvir pelo rio Mapuera que o cacique geral joga com sua posição para conseguir recursos em nome de todos os Waiwai, mas distribuindo somente entre pessoas mais próximas na Aldeia Grande. A autonomia gerada pelo maior acesso à cidade encontra aí seu limite por enquanto. É necessário, em níveis de mediação mais distantes, estar incorporado sob algum rótulo genérico.

Por isso, para além das dificuldades de ordem material, pioradas pelo fato de, ao abrir *Yawara*, sua posição "marginal" ter sido explicitada sob a acusação de agressividade e por ter sido, no limite, excluído do circuito mais amplo de mediações waiwai, Xokokono enfrenta o desafio justamente de, ao escolher viver longe dos Waiwai, ser capaz de manter aberto o fluxo de elementos que constituem atualmente uma aldeia. De certa forma, esses canais já se multiplicaram, uma vez que aquelas aldeias que a partir de 2003 passaram a se instalar nos rio Cachorro e Trombetas, formadas por famílias que vieram das aldeias *Kwamalasamutu* no Suriname e Missão Tiriyós preferiram formar uma associação própria a se integrar àquela dos povos do rio Mapuera, como era a vontade destes. Entre os Katxuyana, também surgiu a figura de um cacique geral, o que não ocorre entre os Tunayana e Kahyana das aldeias *Kaxpakuru*, *Turuni* e *Ayaramã*. Ainda assim, elas se valem em grande medida da

¹³¹ Por exemplo, é comum que a prefeitura acolha pedidos de fornos para torrar farinha, combustível, geradores, etc.

representação formal através da AIKATUK (Associação dos Indígenas Katxuyana, Tunayana e Kahyana), capitaneada por Kaxtuyanas.

Pelo fato de ter parentes entre essas aldeias, a mudança de Xokokono para o rio Turuni certamente se valerá dessas relações. No primeiro semestre de 2015, Xokokono passou vários meses entre as aldeias *Kwamalasamutu*, Turuni e Kaxpakuru. Desde que abriu *Yawara*, é patente seu esforço em tentar juntar a maior quantidade possível de irmãos para morar com ele. Em *Kwamalasamutu*, segundo me disse, encontrou vários parentes do pai que não conhecia, eles também conhecedores das antigas histórias e desejosos de retornar. Em várias conversas sobre os antigos parentes e aldeias, eles o incentivaram a abrir a aldeia no Turuni, dizendo-lhe que se mudariam para lá tão logo fosse possível. Desde que comecei a me interessar pela história de *Yewucwi* e a circular com Xokokono, vi várias vezes essa cena se repetir, seja entre seus irmãos, entre parentes de seu pai ou entre aqueles não-aparentados que viveram nesta aldeia e desejam voltar. Antes mesmo de existir a aldeia, Xokokono vai se tornando uma liderança ao articular antigas relações, hoje fragmentadas no espaço, através da ideia do retorno.

A junção de seu conhecimento e de sua capacidade de manter *Yawara* e cuidar de seus corresidentes, ou seja, sua trajetória enquanto *kayaritomo*, juntamente com o conhecimento obtido do pai a respeito do passado, dos lugares de moradia, das maneiras de fazer aldeia e das antigas relações, o qualificam não só enquanto alguém capaz de abrir uma nova aldeia, mas o faz ser visto por aqueles que têm suas próprias trajetórias ligadas àquele local como alguém que conhece bem os lugares, acontecimentos e relações que os situam atualmente no tempo e espaço. Entre os Tiriyo, Denise Grupioni (2002, 2005, 2009) identificou uma forte ideia de continuação, nomeada pelos indígenas de *itüpü*. Ainda que sua autodesignação seja *Tareno*, que significa “aqueles daqui”, há ainda a identificação de diversos outros grupos nomeados a partir da adição de um sufixo (*-yana*, *-yó*, *-soe*, *-koto*) a algum nome tomado de animais, objetos, características sociais, etc. De acordo com a autora, esses nomes indicam continuações genealógicas traçadas por linha paterna, formando “grupos temporais” que contrastam com os grupos locais presentificados no espaço da aldeia (*pata*), que só são evidentes em um recorte sincrônico. Uma *itupu*, no entanto, só existe em relação a uma outra, uma vez que se constituem enquanto unidades trocadoras. Isto é, são pessoas que traçam origens distintas, baseadas no parentesco, mas que procuram seus cônjuges entre pessoas de outra origem.

Grotti (2007: 19) diz que o termo “mistura” é atualmente usado nas aldeias aglomeradas Tiriyo, que reúnem uma diversidade dessas *itupu* num mesmo espaço, justamente para explicar a atual reunião de pessoas que não tinham laços consanguíneos anteriores. Esta autora, no entanto, não concorda com a explicação de Grupioni de que o termo *itupu* signifique uma continuação genealógica. Grotti (2007), ciosa da crítica feita por Peter Rivière (2001) quanto à ausência de grupos corporados, enxerga no *itupu* de Grupioni uma tentativa de restabelecer grupos de descendência. Segundo a autora, a maioria das pessoas não sabe bem a qual “grupo histórico” pertence, em termos de descendência, ainda que se interessem muito pelo assunto (idem: 50). Para Grotti, a continuidade histórica é pensada pelos indígenas por via da transformação ocorrida nas últimas décadas a partir da reunião dos diversos grupos não aparentados através da contínua alteração de comportamentos belicosos em práticas pacíficas que marcam uma perspectiva plenamente humana no mundo. Essa alteração, segundo ela, se dá através de técnicas de cuidado, que incluem trocas diversas, mas principalmente aquelas de comida e bebida fermentada, que promovem a aproximação corporal e consubstancialização (Grotti, 2007: 51). Segundo a autora, a continuidade não seria genealógica, mas de cuidados e trocas que promovem a plena socialização ao moldar comportamentos pacíficos e generosos (idem: 55).

Na minha própria investigação com Tikti e Xokokono, penso que ambas as coisas aparecem, tanto um sentido que poderíamos com ressalvas chamar genealógico quanto um outro transformativo. Mas é preciso matizá-los. Parece haver, ao menos no discurso, uma mudança fundamental nas falas dos velhos entre o tempo passado e aquele da missão. Como vim mostrando, na missão, antigas relações foram perpetuadas de maneira que atualmente informam maneiras de se relacionar, indicam alianças possíveis e como e onde viver. A diferença que os velhos marcam passa justamente por um contraste entre a violência do passado e o esforço a partir de *Kanaxen* em manter um comportamento pacífico generalizado. Tikti por exemplo, jamais quis ensinar aos filhos as práticas xamânicas porque, segundo ele, os filhos não seriam capazes de se controlar e acabariam, em um momento de raiva, causando algum mal de maneira não intencional. A ideia da contínua transformação, isto é, formação de uma perspectiva humana através da plena socialização, também é corrente entre os moradores do Mapuera, que de fato marcam esse processo em sua própria narrativa sobre os acontecimentos recentes. No entanto, como situar as narrativas de um passado mais antigo, que indicam trajetórias específicas, anteriores ao momento da aglomeração?

A capacidade transformativa não advém dos aglomerados, mas é dada desde o tempo mítico. O mito de origem dos Katxuyana narrado no capítulo 1, por exemplo, indica a dinâmica de misturas e as transformações delas decorrentes que marcam o plano social, constantemente enfatizada pelos indígenas na região. De fato, a “mistura” é fundamental na constituição das pessoas e das aldeias, pois através delas traça-se a diferença necessária à aliança. No entanto, toda diferença é potencialmente perigosa e necessita de cuidados e domesticação para tornar-se produtiva e segura. No longo dos deslocamentos rio acima, o pessoal de Tikti continuamente traçou alianças entre pessoas não-aparentadas criando laços do tipo “*warawan*” (*pawana*) de maneira a aproximar seus corpos, conviver em aldeias em comum, o que nem sempre resultou em segurança, vide os inúmeros conflitos que resultaram dessa aproximação. Ainda assim, são essas antigas relações que permitiram a Tikti traçar os casamentos dos filhos com pessoas consideradas portadoras do comportamento correto para tornarem-se bons cônjuges, bem como a Xokokono escolher o local de sua nova aldeia e planejar a reocupação do rio Turuni. “Mistura”, por isso, não pressupõe um momento em que as diferenças estavam separadas e a partir do qual se cruzam, quer dizer, a dinâmica de trocas atual não pode ser entendida como derivada das concentrações missionárias.

Grupioni (2002) mostra que, para os Tiriyo, *pata* (local de morada) e *itupu* (“continuação”) situam simultaneamente uma pessoa no tempo e espaço. Sendo a *pata* efêmera, uma vez que o conjunto de pessoas que a forma pode se dispersar, a continuidade no tempo é informada pela *itupu*. No entanto, para se perpetuar uma *itupu*, é necessário se juntar a alguma *pata* para formar alianças, o que, devido à tendência uxorilocal, faz com que os homens se dispersem. No entanto, diz a autora, independentemente das relações travadas na *pata*, uma pessoa sempre vai dizer-se pertencente a alguma *itupu*, uma vez que carrega consigo a memória de uma continuação feita de pessoas que se sucedem no tempo. Figura central na constituição dessa memória entre os Tiriyo é a figura do *tamutupë*, homens conhecedores das trajetórias que se tornam como que representantes de uma *itüpü* ao lidar com a existência temporal pautada na continuação do que a autora chama de “homens importantes”, notadamente xamãs. Ainda que possa ser também *pata entu* (dono de aldeia), diferentemente deste o *tamutupë* lida não com as alianças e relações de proximidade e distância que constituem o grupo local, mas com a dimensão temporal das alianças que permitem a continuação dessa linha de ancestrais, diferenciada de outras e nomeada pelo reconhecimento de um conjunto de lugares e caminhos específicos percorridos pelas pessoas que a constituem.

A semelhança com o que venho mostrando de Tikti e Xokokono é patente. Ainda que eu não tenha jamais escutado um termo específico para esses homens que guardam a memória de suas “continuações”¹³², Tikti é um conhecedor do tipo *tamutupë*, uma vez que guarda a memória de ocupação e das relações travadas por gente que considera seus parentes ao longo dos séculos. Sua narrativa não tenta dar conta da totalidade dos acontecimentos, mas centra-se naqueles vividos por seus parentes, o que constitui uma trama de lugares, pessoas e eventos através da qual flui uma ideia de pertencimento. A profundidade temporal, ainda que extensa, se vale de artifícios diversos para travar a continuidade entre aqueles atuais Txikyana com antepassados tão distantes quanto aqueles que viveram nas proximidades de Santarém: as referências muito antigas se alimentam dos nomes de pessoas importantes, ou que foram donos de aldeias, e de seus lugares de morada. Nestas, os eventos são narrados de forma difusa e a narrativa tem enunciados parecidos com o dos mitos, como “*on wara pahxa...*”, que remetem a um tempo indeterminado, e termos de parentesco também indeterminados, como *amîmî ou poco* (“avó” e “avô”). No entanto, quando se chega ao tempo em que é possível traçar laços genealógicos, estes assumem o papel de marco temporal de acontecimentos cujos detalhes são mais vivos, ainda que apreciados indiretamente. Eventos vividos pelos avós ou pelos pais já passam a situar no tempo e espaço relações que hoje informam diretamente as escolhas de casamento e moradia.

Como já dito acima, a descrição desses deslocamentos, a seleção de certas pessoas e lugares para compor uma trajetória, não quer dizer que a continuidade se pautar numa “transposição” de pessoas de um lugar a outro. Essas narrativas mostram justamente a constante transformação, ou feitura, dos lugares e pessoas através dos movimentos de aproximação e estabelecimento de laços e aldeias, bem como de distanciamentos e dissolução desses assentamentos. Os Txikyana de hoje são resultado de transformações particulares, ao que hoje os índios dão, em português, o nome “mistura”. Quanto ao casamento, a preferência com certos *-yana* parece ser mais uma consequência daquilo que é explicitamente buscado: a aliança mais “próxima” possível, o que leva ao casamento com parentes dos pais, reiterando laços passados. Ou seja, através do reconhecimento de acontecimentos e lugares que possibilitaram a aproximação e convivência harmoniosa antigamente, buscaram-se novos laços possivelmente pacíficos. No fundo, é uma questão de achar boas companhias.

¹³² Além de minha pesquisa não ter sido feita na língua nativa, entre meus interlocutores são faladas diversas línguas: Xokokono fala Waiwai e Tiriyo. Rosene fala Kaxuyana, Tiriyo e Waiwai. Tikti fala Tunayana e Waiwai.

Vemos que apesar da proximidade genealógica e histórica, os grupos são pensados como fragmentados, nomeados a partir de diferenças percebidas na relação (como comportamento, local de moradia, etc.). A aliança, assim, ainda que buscada entre parentes, é pensada como uma relação com um fora, um flerte com o perigo criativo da diferença, o que leva à afirmação da origem “misturada” dos grupos. Ao mesmo tempo, porém, as aldeias, ou grupos locais, são ditos idealmente consanguíneos e homogêneos quanto à sua formação. Como sintetizou Bernardino¹³³, cacique da aldeia Cafezal, no rio Nhamundá, “viver só com parente é melhor porque ninguém esculhamba a gente”. Em Cafezal, dizia-me, só viviam mesmo Katxuyanas. Essa afirmação, talvez um pouco motivada pelo fato dele viver em um rio dominado por Hixkaryanas, talvez pareça falsa ao ser confrontada com uma rápida genealogia feita entre os moradores: em torno de Bernardino e sua esposa Regina, a aldeia é basicamente formada por suas filhas e filhos casados, a maioria com cônjuges reconhecidos como Katwena. Mas isso não é por acaso: antigamente, enquanto ainda viviam no rio Cachorro, Onório e Albino subiram o Trombetas até o Turuni para caçar, onde encontraram com alguns Katwena da aldeia *Yuwa*. Hoje, em Cafezal mora um casal idoso (cuja mulher é irmã da mãe de Xokokono) que viveu nesta aldeia, e são seus filhos aqueles casados com os de Onório e Bernadino.

A dupla afirmação (somos todos “misturados”, somos todos parentes) não é contraditória. Vista no tempo, a “mistura” domina a constituição dos *-yana*, no espaço, em um recorte sincrônico, as aldeias são pensadas como comunidades consanguíneas e homogêneas, apesar da constituição via afinidade.

O palco desta relação entre *itüpü* diferenciadas é o espaço físico e social da *pata*. É na *pata* que os propósitos aliancistas da *itüpü* se concretizam. Neste cenário, a descendência e a exogamia deixam de fazer o mesmo sentido que fazem no cenário da *itüpü*. A *pata* é, logicamente, fruto de uma aliança inicial exogâmica e o movimento da *pata* é o de reiterar laços de aliança pré-estabelecidos entre pessoas pertencentes à *itüpü* diferenciadas, que passaram a compartilhar uma vida em comum. Neste sentido, seu movimento é lógico e idealmente endogâmico e, neste plano, a importância da descendência dá lugar à importância da aliança, e o ideal exogâmico dá lugar ao ideal endogâmico. (Grupioni, 2002: 32)

A aparente contradição se dissolve, pois as afirmações se dão em esferas distintas, uma no tempo e outra no espaço: dois domínios articulados por essas chefias locais e aquelas temporais, que articulam de maneira diferente os problemas da continuidade e da moradia. A “mistura” depende, pois, da diferença, que permite o

¹³³ Bernardino viveu na aldeia Katxuyana no rio Cachorro antes da migração para a Missão Tiriýós e rio Nhamundá.

estabelecimento da relação de troca, da aliança, que por sua vez se realizam através da constituição das aldeias.

Creio, assim, que a ideia de continuidade não precisa, necessariamente, estar ancorada na historicidade dos nomes, ou dos grupos, como se eles se perpetuassem sempre iguais ao longo do tempo e nem em uma genealogia precisa, como em um sistema de linhagens do tipo que regula heranças. Afinal, os nomes se multiplicam ao sabor das alianças, e a memória genealógica curta não garante a transmissão precisa de uma linha de ascendentes. O que se “herda” aqui é uma *trajetória*, na medida em que são perpetuados lugares e relações transmitidas por conhecedores do tipo *tamutupë*, que são efetivadas pelos donos de aldeia, o que permite, no fundo, a assunção de diversos nomes criados nessas relações. O problema de “como continuar” passa então por conhecer a fundo esse conjunto de relações que permite localizar-se no tempo e espaço e assim produzir continuidade ao efetivar corretamente um modo de vida, que depende por sua vez da contínua feitura de parentes e lugares. Penso, por isso, que a ideia de continuidade esteja mais pautada, no caso que venho expondo, nos lugares criados por acontecimentos cuja memória é preservada. Mesmo atualmente estando distantes desses locais, as pessoas permanecem ligadas a eles pelas relações traçadas ali que se perpetuam em seus corpos, nomes, jeitos, enfim, tudo aquilo que constitui a pessoa.

No esforço para morar no rio Turuni, Xokokono se acercou daqueles que mantiveram contato com seu pai antigamente, muitos dos quais já possuem aldeias no rio Turuni, Trombetas e Cachorro. A expansão das aldeias propiciada por uma maior abertura e acesso às cidades, propicia também esse movimento de retorno, que faz com que diversos grupos que por um longo período permaneceram como que subsumidos politicamente àqueles maiores, como os Waiwai e Tiriyo, agora se autonomizam novamente, elegendo seus próprios caciques e fundando aldeias. Essa memória transmitida pelos velhos serve de baliza para esses novos caciques ocuparem a terra, escolherem as relações corretas e propiciarem um tipo de vida que julgam produzir um bem viver que se pauta na convivência entre parentes próximos, em pequenas aldeias cercadas de abundância. Nesse movimento, as hierarquias formadas com as grandes concentrações se afrouxam e um novo arranjo espacial vai se desenhando, uma vez que aquelas antigas relações distendidas quando da formação de poucos centros populacionais são novamente reunidas em espaços próximos, como é o caso das aldeias Tunayana, Kahyana e Katxuyana dispostas ao longo do rio Trombetas, às quais Xokokono pretende se juntar. Dessa maneira, aos poucos o rio

Trombetas, há tanto deixado por aqueles que o fizeram seu lugar num longo e penoso movimento de migração motivado pela pressão e violência colonial vai sendo reocupado por suas gentes, em uma continua criação de um mundo em que vale a pena viver.

Considerações finais

Comentei na introdução que a ideia para esta dissertação seria fazer a documentação de uma viagem ao rio Turuni, vontade cultivada por mim e Xokokono ao longo de nossas conversas com seu pai. Queríamos ver os locais onde o velho situa os acontecimentos e aldeias, procurar os antigos locais de moradia, as cachoeiras, os caminhos. Eu, com objetivos ligados à antropologia, desejava filmar, fotografar, registrar em mapas e texto esses caminhos, histórias, lugares. Xokokono, até onde entendo, queria conhecer tudo isso – o que ficaria então guardado em sua memória enquanto relato – para ser capaz de constituir uma nova aldeia e continuar a trajetória do pai. Como ele me disse diversas vezes, quando seu pai morresse, ele mesmo “ficaria”. Em nossas conversas com Tikti, de formas diferentes, ambos mapeávamos aqueles relatos de acontecimentos não vividos por nós, situados em locais pelos quais jamais passamos.

Tim Ingold (2000: 189), tratando de superar uma divisão que julga estéril na abordagem das atividades humanas (aliás, de sua impressão num ambiente) entre uma que vê a paisagem como elemento neutro e suporte para essas atividades e outra que a toma como simples resultado de uma ordenação simbólica do espaço, propõe que assumamos “*a ‘dwelling perspective’, according to which the landscape is constituted as an enduring record of – and testimony to – the lives and works of past generations who have dwelt within it, and in so doing, have left there something of themselves*”. Essa perspectiva, do ponto de vista da antropologia, demandaria do pesquisador levar em conta o conhecimento que as pessoas derivam da experiência, da vida vivida no mundo. A paisagem, vista dessa forma, seria uma espécie de “crônica” daqueles que por ela andaram e ajudaram em sua formação. Assim, “*to perceive the landscape is therefore to carry out an act of remembrance, and remembering is not so much a matter of calling up an internal image, stored in the mind, as of engaging perceptually with an environment that is itself pregnant with the past*” (idem).

Dessa maneira, a paisagem atesta um passado vivido, e por isso ela é história, justamente porque aqueles que a formaram, ao fazer isso, a impregnaram com suas vidas. No caso que viemos analisando, mais do que *deixar* algo de si na paisagem – nos lugares, como venho chamando – as pessoas *carregam* algo dela consigo, o que permite que continuem mapeando relações constitutivas de suas pessoas em outros

ambientes sociais e geográficos, possibilitando sua constante criação ou transformação. Os antigos lugares lembrados e constantemente evocados marcam assim possibilidades de continuação, não sendo meros espaços ou porções de terra.

Em Junho deste ano de 2015, em mais uma tentativa frustrada de ir ao Turuni com Xokokono, desistimos da viagem porque seu pai não poderia nos acompanhar. Dessa maneira, Xokokono preferiu não ir, me dizendo que se fôssemos sem um velho, estando no Turuni iríamos apenas *olhar*, mas sem conseguir *ver* nada. Tentamos em vão procurar outros velhos que por lá tinham morado para nos acompanhar, principalmente porque Tikti descartou vários daqueles que com ele lá viveram, justamente por não terem percorrido muitos dos lugares que ele nomeia, e portanto, não os tinham visto, conhecendo-os apenas de ouvir falar. Mesmo Xokokono, apesar de ouvir muito as histórias do pai, diz não saber bem porque não viu ainda os lugares. Falta, assim, algo importante ao seu conhecimento, que ele quer suprir antes que seu pai, já muito idoso, faleça. Uma parte do conhecimento e da memória que Tikti carrega está nos lugares, e é preciso estar lá para vê-los, para acessá-los.

Lembrando de Xokokono e Tikti conversando debruçados sobre um mapa em papel sobre esses lugares, cito mais uma vez Ingold (2000: 221):

Indeed the native inhabitant may be unable to specify his location in space, in terms of any independent system of coordinates, and yet will still insist with good cause that he knows where he is. This [...] is because places do not have locations but histories. Bound together by the itineraries of their inhabitants, *places exist not in space but as nodes in a matrix of movement*. I shall call this matrix a 'region'. It is the knowledge of the region, and with it the ability to situate one's current position within the historical context of journeys previously made – journeys to, from and around places – that distinguishes the countryman from the stranger. Ordinary wayfinding, then, more closely resembles storytelling than map-using.

Diferentemente de mim, e talvez de Xokokono, que nunca estivemos nesses lugares, para Tikti eles existem através das histórias vividas. A memória delas atesta o lugar, e o lugar, por seu turno, permanece presente não só como imagem, mas como um nodo que condensa as antigas relações ali travadas e as maneiras de fazer as coisas, de se comportar, de se constituir, que em português frequentemente traduzem como "jeito". A memória dos (e nos) lugares atesta um modo de viver diferente

daquele instaurado pelas missões. Desde as primeiras vezes que conversei com Tikti sobre o passado, ele foi enfático em dizer que não gostava da vida em *Kanaxen*. Xokokono traduzia, me explicando: "é que ele tinha o jeito dele antes".

O incômodo da vida entre os Waiwai (quer dizer, um tipo de vida instaurado na relação com os missionários, de grandes aldeias) já me foi expresso de diferentes maneiras, por diferentes pessoas, inclusive como justificativa para deixar a aldeia grande e formar ou se mudar para as menores. Em geral se referem aos conflitos decorrentes dos constantes furtos, o que os leva muitas vezes a cercar seus quintais e trancar a casa a cadeado, das disputas por áreas de roça ou de habitação e da desconfiança que as mortes por doença na aldeia levantam quanto à prática da feitiçaria. É comum, nas grandes aldeias, a constante acusação de que o outro não é "Waiwai", isto é, não se comporta como deveria um "crente", pacificamente. Acusação essa que recai constantemente sobre aqueles que são pouco aparentados aos descendentes e parentes daqueles que estão hoje ligados a um núcleo político que envolve a chefia geral do rio Mapuera e os pastores desta aldeia, o que afeta Tikti e seus filhos.

Nesses movimentos de "volta", essa diferença usada como acusação está sendo justamente explicitada positivamente na afirmação de um nome distinto, de uma trajetória diferente, de um lugar próprio. E a memória indica a possibilidade de retomar um modo de vida diferente daquele instaurado pelas concentrações missionárias. Como vimos acima, há certo "ideal" guianense que concebe as aldeias como locais constituídos por parentes de sangue, ainda que de maneira "ficcional". E os antigos locais de moradia, que evocam um jeito de se viver que não se encontra atualmente nas concentrações missionárias, atestam essa possibilidade. Esse "jeito de viver", baseado na vida entre parentes, é usado como justificativa dos velhos quando dizem querer voltar para os locais de antigas aldeias. Vemos aqui que a forma de ocupação do território está intimamente ligada a uma ideia de "como viver bem", que por sua vez se baseia na maneira da constituição das aldeias.

Isso nos afasta dos modelos de ocupação pautados em limitações naturais, como se a população se mantivesse dispersa devido a algum tipo de escassez de recurso. Vimos ser possível, tanto no passado quanto no presente, o estabelecimento de grandes assentamentos que por sua vez não alteram os princípios de organização baseados na segmentaridade dada pelo parentesco. No entanto, se existe essa oscilação entre momento de dispersão e de concentração, (ou entre essas duas

possibilidades, visto que em geral elas se realizam simultaneamente), baseado no que expusemos, esses grandes assentamentos parecem contrariar um ideal de vida, ainda que, em determinados momentos, podem justamente servir para perpetuar sua existência. Num mundo em que tudo é transformação, a preocupação com a fixação em um desses polos só pode ser uma projeção de nossas angústias sobre povos que preservam o conhecimento necessário para constituir e perpetuar pessoas e lugares, corpos e territórios, produzindo uma forma de ocupação ideal ancorada na dispersão de aldeias e na vida entre parentes próximos.

Ainda que não tenha elementos para uma comparação aprofundada, é interessante notar que, entre povos de língua tupi e guarani, o “jeito de ser” aparece intimamente ligado aos lugares de habitação, uma vez que neles estariam as condições de sua realização. Para os Guarani discute-se se o *teko*, normalmente traduzido como “modo de ser/viver”, deve ser pensado como *o* modo ou *um* modo possível de viver, cuja continuidade dependeria justamente da constante mudança como modo de efetivar um ideal de boa vida, baseado na partilha e colaboração entre parentes (Pissolato, 2006 *apud* Macedo, 2009: 72). Devido à característica dispersiva dos grupos de parentesco, a efetivação do *tekoa*, isto é, do local de moradia – entendido como “local de realização do *teko*” – estaria dada pela circulação de pessoas por diversas localidades, cada qual com condições específicas de vida, mas sempre realizada entre parentes.

Também entre os Awá-Guajá, Uirá Garcia (2010) mostra que a noção de território passa por aquilo que os índios chamam *harakwá*, atualmente traduzido por eles como “minha área”, mas que, etimologicamente, remete a algo como “meu conhecimento”. Usado como sinônimo de *haka’á*, “minha mata”, *harakwá* remete a uma rede de caminhos cujo conhecimento íntimo por uma família ou grupo local qualifica seu uso exclusivo. *Harakwá* não se refere somente ao espaço ou à mata, mas ao conhecimento que permite estabelecer relações

entre pessoas, animais, plantas, acidentes naturais e todos os elementos que estejam relacionados com território”, pois evoca “espaços onde ações, história e memória coletiva estão sendo inscritos. *Harakwá* é uma noção central na socialidade Awá, e expressa a relação dos humanos com o seus espaços mas de outros seres, com seus sítios de vida (floresta, águas, céu, aldeia, dentre outros)” (idem: 45).

Se existe uma proximidade entre a noção Awá de *harakwá* e aquela Guaraní de *tekoa*, o autor enfatiza que ela não está necessariamente na ideia de “realização de um modo de ser/viver”, mas que ambas se aproximam por apontarem para

um território que é suporte para o exercício de relações sociais definidoras, seja de caça e coleta, alianças ou rituais. Uma territorialidade, cujo espaço não é dado *a priori*, e que aparece de acordo com as interações entre as pessoas, o ambiente e os diversos seres no mundo (ibidem: 66)

No entanto, penso existir outra aproximação possível, uma vez que o *harakwá* se define através de coletivos, e é ao mesmo tempo seu definidor. Garcia afirma que seu uso é pensado como exclusividade de um grupo consanguíneo, o que faz com que varie de acordo com as alianças (com certa inferência da descendência) (idem: 47). Essa variação possibilita que os *harakwá* estejam a todo momento sendo feitos, criação essa por meio das quais novos laços são firmados através do compartilhamento de um espaço comum. Da mesma maneira que o *tekoa*, que depende da circulação entre parentes para ser efetivado, o *harakwá* poderia ser pensado como constituído através dessas relações que imprimem a um local qualquer uma marca particular, que une as pessoas através de sua feitura.

Mais próxima da ideia Guaraní de *tekoa* é o *-koha* Zo'é, exposto por Nadja Havt (2001). Segundo essa autora, o termo é usado para falar do “jeito de ser” não só dos humanos, referindo-se, ao ser associada a uma espécie, a lugares, características ambientais, hábitos alimentares e hábitos de vida que ligam a espécie a certos ambientes (idem: 77). O uso pelos Zo'é de termos referentes às relações sociais entre humanos para falar dos animais, como *jet* (relação de zelo, cuidado), *puri* (viver junto) e *koha* (realização de um jeito de ser), fez com que a autora passasse a

entender o conceito sob a ótica do lugar de exercício de um jeito de ser/viver, o que era o mesmo que falar do lugar de relações sociais próprias a cada jeito de ser particular. Além disso, do ponto de vista da constituição do território zo'e, o conceito parecia indicar que era preciso não ficar preso à idéia do lugar em termos de uma materialidade exclusiva – nem quanto ao espaço, nem quanto aos recursos, mas considerar “lugar” principalmente como possibilidade do exercício de relações definidoras do jeito de ser zo'e: formação e pertencimento aos grupos locais, estar próximo e estar distante, caçar e comer, cultivar roça e fazer farinha, visitar os mortos através dos sonhos, etc. (idem: 80)

Da mesma maneira que o *tekoa* e o *harakwá, koha* nos leva a uma ideia de espaço ligada à possibilidade de constante criação através do estabelecimento de relações, seja entre humanos ou destes com outros sujeitos que habitam o mundo, capazes de possibilitar a realização de uma maneira de viver pautada ao mesmo tempo na constituição dos coletivos via parentesco quanto no uso dos recursos destes locais. Penso que seja possível fazer uma aproximação destas ideias tupi guarani com aquela que expus a partir das narrativas de Tikti, já que todas elas apontam que a constituição tanto de parentes, ou dos grupos locais, quanto do território dependem da circulação que permite a aquisição de conhecimentos que mantêm o mundo em constante feitura. Interessante notar que, ao mesmo tempo em que os locais são de suma importância nas narrativas de Tikti, por situarem certas relações que são importantes para ele, a possibilidade de criação tanto de novos lugares quanto relações permanecem abertos, propiciando, em sua realização, novas associações. Como diz Havt, o lugar não precisa ser pensado em termos da materialidade, mas se afirma como possibilidade da efetivação de certa maneira de viver.

No caso de Tikti, essa forma de viver que ele conta e ensina a Xokokono através das histórias de acontecimentos do rio Turuni, a da vida entre parentes, em locais de abundância de alimentos, se contrapõe àquela instaurada pelas missões. Assim, a oposição que faz entre os Txikyana e os Waiwai se pauta no “jeito” de cada um, e essa diferença serve como motivo e impulso para o afastamento atualmente desejado, em que reocupar a antiga área do pai garante a Xokokono a autonomia para efetivar esse jeito. Não que a dispersão atual, pautada por essa relação entre os jovens caciques e os velhos moradores dessas áreas, signifique que viverão como os antigos viveram. Viver *como* Waiwai permitiu a aquisição de diversos conhecimentos que hoje fazem a vida ser diferente. Mas a opção de afastamento dos Waiwai e de seus lugares, ou seja, de suas redes de relação, certamente indica que a ocupação dos antigos lugares - novamente sua transformação - causará novas associações e o rearranjo das redes regionais.

No caso específico de Xokokono, algum tempo depois que comecei a ouvir as histórias do rio Turuni percebi que sua vontade de ir para lá tinha outra motivação para além da vontade de se afastar dos Waiwai (no sentido de recusar seu modo de viver). *Yawará*, aberta em local de seus antepassados, formada entre parentes, já lhe dava conforto nesse sentido. Mas por volta de 2013 começaram rumores de que a construção da hidrelétrica de Cachoeira Porteira ia ser retomada e a área alagada provavelmente alcançaria *Yawará*. Em 2014, em minhas visitas, Xokokono se mostrou

sempre preocupado com essa questão, me perguntando coisas que eu não sabia responder: o quanto a barragem alagaria, ou se iam realmente construir a represa. Por fim, ele me disse que o melhor a fazer era ir mesmo embora, para muito longe, onde o *karaíwa* não atrapalhasse. Era hora, mais uma vez na trajetória dos Txikyana, de se afastar da relação violenta proposta pelos brancos.

Aproveitamento Hidroelétrico da Bacia do Rio Trombetas.

Mapa 11 – Estudos de "aproveitamento hidrelétrico na bacia do rio Trombetas (CPI-SP)

Mas não corremos aqui o risco de reiterar a imagem das sociedades indígenas como sendo, na verdade, aquela de pequenos e dispersos grupos? Como se ela só deixasse esse estado por algum acontecimento extraordinário que a tire de seu "normal", ao qual tão logo possível retornaria? Não há também um "desejo" de concentração? A recorrência desses momentos ao longo da história parece indicar que sim. As concentrações são momentos de trocas intensas, de inovações, de criatividade

exacerbada. Nelas, como vimos nos exemplos acima, são feitos ritos, cantos, apreendem-se novas palavras e técnicas, aprende-se outra forma de estar no mundo, renovam-se as classificações e interpretações dos mitos. As grandes aldeias, no entanto, não podem durar, pois mesmo que se tornem mais hierarquizadas e que seus chefes tendam a centralizar a política, a segmentaridade não desaparece.

De onde tiram, então, sua estabilidade, mesmo que passageira? Da mesma força que fundamenta os pequenos grupos, eu diria: da segurança e conforto da vida entre parentes. Não vimos o esforço dos Waiwai em continuamente estender os sentimentos e comportamentos do parentesco, a pacificidade e generosidade, a todos das grandes aldeias? Aliás, não era essa a promessa de Ewká: uma vida de abundância, sem guerras, sem feitiço? Uma vida, enfim, entre parentes. Nos aglomerados, criando situações de fluxos que extrapolam o âmbito doméstico, os chefes emulam no conjunto comunitário comportamentos que são marca da intimidade familiar, consanguínea. De maneira geral, tanto no tempo, aquele das continuidades traçadas através das alianças pelos *-yana*, quanto no espaço das aldeias constituídas, as pessoas lidam com a construção da segurança a partir do perigo: nos cálculos de casamento, na consanguinização dos corresidentes. Mesmo as pequenas aldeias possuem o perigo da alteridade em seu interior, pelo casamento. Tanto nelas quanto nos grandes aglomerados trata-se de técnicas de controle, formas de dosar esses perigos. A “mistura”, temida e buscada, é a base da aliança.

Papel dos chefes de aldeia, tanto dos grandes quanto dos pequenos assentamentos, estender o parentesco, criar a “ficção” das aldeias consanguíneas e seguras; é o chefe quem discursa, ainda que muitos finjam não ouvi-lo, a respeito da necessidade da generosidade, da pacificidade¹³⁴, que com seu exemplo organiza trabalhos coletivos, promove festas. Entre as grandes e pequenas aldeias, talvez a diferença esteja justamente aí, na dificuldade em se manter tal ficção, em evitar os conflitos e disputas que expõem a afinidade, recorta blocos, explicita a diferença que ameaçam os assentamentos de dissolução. Menos que uma mudança de natureza, uma vez mais uma alteração de escala, haja vista que os princípios e formas de constituir (e também de desfazer) as aldeias continuam os mesmos.

A segmentaridade representada pelos conjuntos de parentesco, pelas densidades de alianças, pelas continuidades, pelos *-yana* ligados a trajetórias

¹³⁴ “The verbalisation of convivial communication can thus be seen as apolitical strategy to promote the common feelings of domestic kinship among the widerlocal population and thus to encourage a sense of collectivity and community”. (Brightman, 2007: 58)

específicas, pelos lugares marcados, porém, não cessa. Como todo arranjo nas Guianas, ele é instável, surge fadado a se desfazer. A aglomeração a todo o momento oscila entre uma unidade forjada nas festas, trabalhos coletivos, expedições a isolados e as diferenças específicas, que anunciam a possibilidade de sua dissolução. Mas também as aldeias dispersas, organizadas em torno de chefes “donos” de aldeia, reconhecidos por suas habilidades de alianças com fins de obter os elementos desejados, possuem a potencialidade de ver um desses chefes se engrandecer por suas alianças e atrair pessoas interessadas em usufruir de suas capacidades.

Nessa perpétua oscilação seguem as populações guianenses, a todo momento driblando nossa capacidade de descrição, constituindo criativamente seus universos, movimentando-se e adquirindo conhecimentos, buscando maneiras belas de “continuar” e de ver os seus “aumentarem” nesse mundo.

Foto 22 – Rio Mapuera com a serra Wakri (Bateria) ao fundo.

Referências bibliográficas

ABREU, Stela.

2004. O Aleluia e o Banco de Luz. Campinas, CMU.

ALCANTARA E SILVA, Victor.

2012. Da dispersão à concentração e o caminho de volta. Belo Horizonte, FAFICH-UFMG (monografia de graduação).

AMARAL, Virgínia.

2014. A caminho do mundo-luz celestial: o Areruya e os profetismos Kapon e Pemon. Rio de Janeiro, Museu Nacional. (Dissertação de mestrado).

ANDRELLO, Geraldo.

1992. Os Taurepang: memória e profetismo no século XX. São Paulo, UNICAMP. (Tese de doutorado)

ALBERT, Bruce.

1985. Temps du sang, temps des cendres : representation de la maladie, system e rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est. Paris: Univ. de Paris X, 833 p. (Tese de Doutorado)

BARBOSA, Gabriel Coutinho.

2005. "Das Trocas de Bens". In: GALLOIS, D. T. (org.) Redes de Relações nas Guianas. São Paulo, Humanitas/Fapesp

2007. Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio. São Paulo: USP. (Tese de Doutorado)

BINDA, Nadja Havt.

2001. Representações do ambiente e territorialidade entre os Zo'é/PA. São Paulo : USP. 209 p. (Dissertação de Mestrado)

BRIGHTMAN, Marc.

2007. Amerindian Leadership in Guianese Amazonia. Submitted for the Degree of PhD St. John's College & Department of Social Anthropology University of Cambridge.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben.

1999. "A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai." In WRIGHT, Robin (Org.). Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. da Unicamp.

2004. Urupere: eis que a história ressurge da mitologia (ou seria o contrário?). ANPOCS.

2008. Trombetas-Mapuera: Território Indígena. Brasília: Funai/PPTAL.

2015. Cosmologia e história Waiwai e Katxuyana: sobre os movimentos de fusão e dispersão dos povos (yana) In GRUPIONI, D e ANDRADE, L. Entre Águas Bravas e Mansas. São Paulo, CPI – SP/IEPÉ.

CAIXETA DE QUEIROZ, R.; MESQUITA, Cláudia.; MIGLIANO, Milene.

2009. Encarte. Histórias de Mawary. [Filme-vídeo]. Produção de MESQUITA, Cláudia e MIGLIANO, Milene. Direção de QUEIROZ, Ruben. Belo Horizonte: Associação Filmes de Quintal. DVD, 56min. color.

CARLIN, Eithne.

1998. "Speech community formation: a sociolinguistic profile of the Trio of Suriname." *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* 72, no. 1/2 (1998): 4-42

2004. A Grammar of Trio, a Cariban Language of Suriname. In *Duisburger Arbeiten zur Sprach- und Kulturwissenschaft / Duisburg Papers on Research in Language and Culture*. Frankfurt am Main, New York, etc.: Peter Lang.

CARNEIRO, Robert.

[1997] 2007. "A base ecológica dos cacicados amazônicos". *Revista de Arqueologia*, N. 20. 117-154.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI).

1983. "Tiriyó", "Kaxuyana" e "Índios do Nhamundá/Mapueras". In *Povos Indígenas no Brasil*, vol. 3: Amapá/Pará. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.

CLASTRES, Hélène.

1975. *Terra sem Mal*. São Paulo: Editora Brasiliense

CLASTRES, Pierre.

[1974]. 2003. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify

DIAS JR., Carlos.

2005. *Entrelinhas de uma rede. Entre linhas Waiwai*. São Paulo: USP. (Tese de Doutorado)

DREYFUS, Simone.

1993. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental de 1613 a 1796. In: VIVEIROS de CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP pp. 19- 41.

DOWDY, Homer.

1997. *O Pajé de Cristo*. Tradução: Fausto Camargo César. São Paulo: Editora Sepal.

FARABEE, William C.

1924. *The Central Caribs*. University Museum Anthropological Publications. Vol. 10. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.

FARAGE, Nádia.

1991. *Mulharas dos Sertões: os povos indígenas do rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS.

FAUSTO, Carlos.

[1992] 2006. "Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In: Carneiro da Cunha, Manuela. História dos índios no Brasil. São Paulo: Cia das Letras.

FRANÇA, Luciana.

2006. Controle e canibalismo: imagens da socialidade na Guiana. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. (Dissertação de Mestrado)

FRIKEL, Protásio.

1955. "Tradições histórico-lendárias dos Kachuyana e Kah.yana (versão Kachuyana)". Revista do Museu Paulista, nova série, vol. IX.

1958. "Classificações lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes". Revista de Antropologia. São Paulo, n. 6.

1966. "Os últimos Káhyana". Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n.1 (separata). São Paulo: IEB.

1970a. Os Kaxuyana: notas etno-históricas. Publicações Avulsas N. 14. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

1971a. Dez anos de aculturação Tiriyo: 1960-70: mudanças e problemas. Publicações Avulsas. N. 16. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

FOCK, Niels.

1963. Waiwai: religion and society of an Amazonian tribe. Copenhagen: The National Museum.

FUNES, Eurípedes.

1995. Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, Tese de Doutorado.

GALLOIS, Dominique Tilkin.

1994. Mairi Revisitada: a reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. São Paulo, NHII/USP – FAPESP.

2005. Org. Redes de Relações nas Guianas. São Paulo, Humanitas/Fapesp

2007. "Gêneses Waiãpi: entre diversos e diferentes". REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, V. 50 N.º 1.

GARCIA, Uirá.

2010. *Karawara*: a caça e o mundo dos Awá-Guajá. São Paulo, USP. (Tese de Doutorado)

GIRARDI, Luisa.

2011. Gente do Kaxuru': 'mistura' e transformação entre um povo indígena karib-guianense. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

GONGORA, Majoí.

2007. No Rastro da Cobra-Grande. Variações míticas e sociocosmológicas: a questão da diferença na região das Guianas. Dissertação (Mestrado), FFLCH/USP, São Paulo

GROTTI, Vanessa.

2007. Nurturing the Other: Wellbeing, Social Body and Transformability in Northeastern Amazonia. Tese de Doutorado. Cambridge: Trinity College & Department of Social Anthropology, University of Cambridge.

GRUPIONI, Denise Fajardo.

1999. Catolicismo, protestantismo e conversão : o campo de ação missionária entre os Tiriyo. In: WRIGHT, Robin (Org.). Transformando os Deuses : os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas : Unicamp, 1999. p. 425-46

2002. Sistema e Mundo da Vida Terêno: um "Jardim de Veredas que se Bifurcam" na Paisagem Guianesa. São Paulo. Tese (Doutorado) – FFLCH/PPGAS/USP

2005. "Tempo e espaço na Guiana Indígena". In: Redes de Relações nas Guianas. São Paulo, Humanitas/Fapesp.

2009. "Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de 'gente'". Paper apresentado na Villa RAM, Buenos Aires. s/d.

2009b. Os Kaxuyana, os Tiriyo e mundo não-indígena: tão perto, tão longe... XXXI Convegno Internazionale di Americanistica – Perugia.

s/d. Dispersão sedentarizante nas Terras Indígenas Tumucumaque a Paru d'Este.

GUPPY, Nicholas.

1958. Wai-Wai: through the forests north of the Amazon. London: John Murray Publishers

HOWARD, Catherine.

1990. Trade beads, men's oratory and women's sexuality among the Waiwai of Northern Amazonia. Mimeografado.

1993. "Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Amazônia: etnologia e história indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo - USP/FAPESP, p. 229- 264.

2003. Wrought Identities: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of northern Amazonia. Tese de Doutorado. Chicago/Illinois: The University of Chicago.

HUGH-JONES, Stephen.

1996. "Shamans, Prophets, Priests and Pastors". Shamanism, History and the State: 32-75.

INGOLD, Tim.

2002. The Perception of the Environment Essays on livelihood, dwelling and skill. Taylor & Francis e-Library.

LEVI-STRAUSS, Claude.

1993. História de lince. São Paulo: Companhia das Letras.

2013 "A gesta de Asdiwal", in LÉVI-STRAUSS, Claude, Antropologia Estrutural Dois, São Paulo, Cosac Naify.

LUCAS, Maria Luísa de Souza.

2014. Antes a gente tinha vindo do jabuti: notas etnográficas sobre algumas transformações entre os Hixkaryana no rio Nhamundá/AM. Dissertação de mestrado. PPGAS Museu Nacional, Rio de Janeiro.

2015. A "volta" dos rawana : notas sobre as festas regionais entre os Hixkaryana. In GRUPIONI, D e ANDRADE, L. Entre Águas Bravas e Mansas. São Paulo, CPI – SP/IEPÉ.

MACEDO, Valéria.

2009. Nexos da Diferença: Cultura e afecção em uma aldeia *guarani* na Serra do Mar. São Paulo, USP (tese de doutorado).

MENTORE, George P.

1984. Shepariymo: The political economy of a Waiwai village. Ph.D. dissertation, University of Sussex.

2004. "The glorious tyranny of silence and the resonance of shamanic breath". In: Wright, R. & Whitehead, N. (Orgs.). In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia. Duke University Press.

2005. Of passionate curves and desirable cadences. Themes on Waiwai social being. Lincoln & London: University of Nebraska Press.

MEGGERS, Betty.

1976. Amazônia: A Ilusão de um Paraíso. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.

OVERING [KAPLAN], Joana.

1975. The Piaroa: a people of the Orinoco Basin. Londono: Clarendon Press/Oxford. 235p.

1991. "A estética da produção e o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". Revista de Antropologia, N. 34. São Paulo: USP.

[1983/1984]. 2002. "Estruturas elementares da reciprocidade". Cadernos de Campo, N. 10, Ano 11. São Paulo: PPGAS/USP.

OLIVEIRA, Leonor Valentino.

2010. O cristianismo evangélico entre os Waiwai: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980. Dissertação, Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, p.129.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz

2006. Notas sobre uma certa confederação guianense.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz e SZTUTMAN, Renato.

2010. "Notícias de uma certa confederação Tamoio". MANA 16(2)

PORRO, Antonio.

1995. Povo das Águas. Vozes, Petrópolis.

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

RIVIÈRE, Peter.

1969. Marriage among the Trio: a principle of social organization. London: Claredon Press – Oxford.

1963. An Ethnographic Survey of the Indians on the Divide of the Guianese and Amazonian River Systems. Oxford: University of Oxford.

[1984] 2001. Indivíduo e sociedade na Guiana. Um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: EDUSP.

2006. (Editor) The Guiana Travels of Robert Schomburgk, Volume 1: explorations on behalf of the Royal Geographical Society. London: The Hakluyt Society.

RIVIÈRE, Peter, GRUPIONI, Denise Fajardo, GALLOIS, Dominique Tilkin, BARBOSA, Gabriel, SZTUTMAN, Renato e DUARTE DO PATEO, Rogerio.

2007. "Debate: a propósito de Rede de relações nas Guianas". Mana 13(1): 251-273.

ROOSEVELT, Anna.

[1992] 2006. "Arqueologia Amazônica". In: Carneiro da Cunha, Manuela. História dos índios no Brasil. São Paulo: Cia das Letras

SAEZ, Oscar Calávia.

2000. O Inca pano: mito, história e modelos etnológicos. Mana 6(2):7-35

2002. "Nawa, Inawa". Ilha. Florianópolis, v. 4, n.1, p37-57.

SÃO MANÇOS, Francisco.

1728. "A relação". Disponível em: http://www.resgate.unb.br/resgate_busca.php.

SILVA, Carlos Alberto Borges.

2005. Revolta do Rupununi: uma etnografia possível. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

SMILJANIC, Maria Inês.

2002. Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami Ocidentais (Amazonas, Brasil) Journal de la Société des Américanistes, Paris, v. 88, p. 137-158

STEWART. Julian.

1949. "South american cultures: an interpretative summary". In: STEWARD, J. (org). Handbook of South American Indians. Washington: Smithsonian Institution. v.5.

SZTUTMAN, Renato.

2012. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. EDUSP, São Paulo.

VILAÇA, Aparecida.

1996 "Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova)". Mana: estudos de Antropologia Social. 2 (1): 109-137.

2007. "Indivíduos celestes – Cristianismo e Parentesco em um Grupo Nativo da Amazônia". In: Religião e Sociedade 27 (1). Rio de Janeiro. P. 11 – 23.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1993. Histórias Ameríndias. Novos estudos CEBRAP, vol. 36.

2002. "Imagens da natureza e da sociedade". In: A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios. São Paulo: COSAC&NAIFY. P. 317– 344.

2002b. "

2008. "Xamanismo transversal: Lévi-strauss e a cosmopolítica amazônica". In: Queiroz, R. & Nobre, R. (Orgs.). Lévi-strauss: Leituras Brasileiras. Belo Horizonte, Editora UFMG.

WAGNER, Roy.

1978. Lethal Speech: Daribi myth as symbolic obviation. Cornell University Press.

[1975]. 2010. A invenção da Cultura. São Paulo: CosacNaify.

[1974] 2010b. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?. Cadernos de Campo, nº 19, São Paulo, USP.

WHITEHEAD, Neil.

1988. Lords of the Tiger Spirit: A history of the caribs in colonial Venezuela and Guyana, 1498-1820. Leiden, KITLV Press – Dordrecht, Foris Publications ("KITLV Caribbean Studies Series" 10).

WRIGHT, Robin.

1999. Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. da Unicamp.

YDE, Jens.

1965. Material culture of the Waiwai. Copenhagen: The National Museum.