

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

CAMILA GALAN DE PAULA

Num mundo de muitos corpos: um estudo sobre objetos e vestimentas  
entre os Wajãpi no Amapá

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo

2015

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

CAMILA GALAN DE PAULA

Num mundo de muitos corpos: um estudo sobre objetos e vestimentas  
entre os Wajãpi no Amapá

Dissertação apresentada ao Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia  
Social da Faculdade de Filosofia, Letras  
e Ciências Humanas da Universidade de  
São Paulo para obtenção do título de  
Mestra em Ciência Social (Antropologia  
Social)

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Dominique Tilkin Gallois

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo

2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

P324m Paula, Camila Galan de  
Num mundo de muitos corpos: um estudo sobre objetos e vestimentas entre os Wajãpi no Amapá / Camila Galan de Paula ; orientadora Dominique Tilkin Gallois. - São Paulo, 2015.  
231 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Cultura material indígena. 2. Corporalidade. 3. Vestuário. 4. Wajãpi. I. Gallois, Dominique Tilkin, orient. II. Título.

Nome: PAULA, Camila Galan de

Título: Num mundo de muitos corpos: um estudo sobre objetos e vestimentas entre os Wajãpi no Amapá

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestra em Ciência Social (Antropologia Social)

Aprovado em 12 de novembro de 2015.

#### Banca Examinadora

Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois (Presidente)      Instituição: FFLCH/USP  
Julgamento: \_\_\_\_\_      Assinatura: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Joana Miller (Titular)      Instituição: UFF  
Julgamento: \_\_\_\_\_      Assinatura: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés (Titular)      Instituição: FFLCH/USP  
Julgamento: \_\_\_\_\_      Assinatura: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Sylvia Caiuby Novaes (Suplente)      Instituição: FFLCH/USP  
Julgamento: \_\_\_\_\_      Assinatura: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Lúcia Hussak van Velthem (Suplente)      Instituição: MPEG  
Julgamento: \_\_\_\_\_      Assinatura: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Joana Cabral de Oliveira (Suplente)      Instituição: Externo  
Julgamento: \_\_\_\_\_      Assinatura: \_\_\_\_\_

Aos meus avós,  
com muita saudade

## Agradecimentos

Um pesquisa em antropologia, é sabido, faz-se com muitos diálogos. Os mais importante deles, sem dúvida, são aqueles estabelecidos em campo. Por esse motivo, agradeço de início a todos os Wajãpi com quem tive a oportunidade de conversar na T.I. Wajãpi, em Macapá, em São Paulo, pelo Facebook e por e-mail. Todas as conversas foram importantes para talhar esta dissertação e, também, para me ensinar a começar a ser pesquisadora, apesar da timidez. Agradecê-los num começo de dissertação não faz jus à gentileza e ao cuidado que todos sempre demonstraram a mim, por isso quero voltar. Se os agradecimentos são gerais, não posso deixar de me referir nominalmente a algumas pessoas. Em primeiro lugar, ao grupo de pesquisadores, as primeiras pessoas que eu conheci, por serem tão gentis comigo e pela disposição em conversar. Obrigada, Anã, Janaimã, Japu, Japukuriwa, Jatuta, Jawapuku, Jawaruwa, Kariki, Kupaenã, Kuripi, Marawa, Marãte, Nazaré, Pasiku, Patire, Roseno, Saky, Sava e Serete. Devo agradecer a todos que me receberam tão gentilmente em suas casas e aldeias. No Pairakae, agradeço a Sîgau e Kumare pelas conversas e atenção, e também a seu filho Asurui (e sua esposa Romajã) e filhas Sikomã e Sororo, pelos bons dias de convivência. No Mariry, agradeço a Waiwai por vir conversar comigo todas as manhãs, a Pikui pela hospedagem e a suas filhas, pela companhia nos banhos de rio, pelo fogo no qual cozinhar. Foi extrema a delicadeza do AIS Tameri em me levar a conhecer sua aldeia e de sua mãe, agradeço-o. Roseno, Marinau e Kasiripinã me levaram a realizar entrevistas na aldeia Yvytõtõ, e a conversar com Kujuri e Juramy, agradeço aos cinco. No Ytuwasu, sou particularmente grata a Kanani, Jawatona, Kapu'a, Pamy e Kenawari. Entre idas e vindas, Nazaré e Marãte sempre me receberam muito bem na aldeia Kwapo'ywyry. Obrigada às "irmãzinhas" Karota e Monĩ. Lá, também agradeço a Namaira, Viseni, Makarari, Sare, Tarko'ã e Kureni pelas conversas. A Viseni, também, pelas caronas de barco à aldeia Ytuwasu. É indescritível a cortesia de Jurara, sua esposa, filhas e genros em me receber no CTA, muito obrigada! Kurapi'a, Pi'i, João Paulo e família gentilmente conversaram comigo em Macapá em algumas ocasiões, agradeço-os.

A Dominique Tilkin Gallois, minha orientadora e professora, agradeço pela possibilidade de conhecer os Wajãpi, pelo convite de ir até o Amapá com ela, pelo

trabalho que realiza junto aos Wajãpi, de pesquisa e indigenismo. Desde 2010 sou sua aluna, nos cursos da graduação, e não posso deixar de agradecer sua dedicação ao ensino em todas as modalidades que pude acompanhar – graduação, pós-graduação, formação de pesquisadores wajãpi. É sempre estimulante participar de suas aulas e grupos de discussão. Obrigada por confiar em mim e sempre dar muito mais crédito às minhas capacidades de pesquisa e análise do que aos meus e-mails de desespero.

Minha trajetória na pós-graduação na USP não se desvincula dos anos imediatamente anteriores de graduação, e os agradecimentos que seguem são a gente que fez parte de ambos os processos.

Beatriz Perrone-Moisés foi minha primeira professora de antropologia. No primeiro dia de aula no curso de Antropologia I, perguntou quem na classe queria seguir pela antropologia. Timidamente ergui a mão. Se mantenho-a ainda erguida, certamente seus cursos têm influência nessa decisão. Pude acompanhar dois deles na graduação, um no mestrado (Teorias Antropológicas Clássicas) – que me fez adorar ler Mauss e uma antropologia “velha” – e ser estagiária (monitora) em um de seus cursos de graduação. Além disso, sou grata aos comentários no exame de qualificação, que certamente orientaram os rumos da pesquisa em direções mais interessantes do que as que eu vinha trilhando.

Agradeço a Marta Amoroso, minha primeira orientadora, por me aceitar como sua aluna quando eu sabia tão pouco. Obrigada, sobretudo, pelo rigor com que sempre leu o que eu escrevi, e por me mostrar que sempre há o que ser pesquisado. Agradeço sua disponibilidade e amabilidade constantes.

Agradeço a todos os professores do Departamento de Antropologia de quem fui aluna em algum momento de minha formação: Fernanda Peixoto, Heitor Frúgoli, José Guilherme Magnani, Júlio Simões, Lilia Schwarcz, Renato Sztutman e Stelio Marras (que é do IEB). Ao Renato, também muito obrigada por ter sido meu orientador *de jure* por um semestre, e por assinar todos os documentos necessários com muita simpatia; e, claro, aos ensinamentos nos cursos sobre cosmopolíticas e Pierre Clastres. Igualmente sou grata aos funcionários do DA – Ivanete, Soraya, Rose, Celso e Edinaldo – e aos do CEstA, Lucas e Frank, por todas as ajudas – e foram muitas.

Agradeço aos colegas das Ciências Sociais que se tornaram grandes amigos, por sempre estar perto, de um modo ou de outro, ao longo desses oito anos. Especificamente nesses últimos três, por me tirarem com bastante frequência da vida acadêmica, perguntando na medida certa sobre o mestrado. Obrigada, Maíra Andrade, Marília Persoli, Otávio Penteado, Nina Castellano, (Fabio) Zuker, Rodrigo Rodrigues (Digão). A Nina agradeço também por me receber no Rio. Também muito amigas, mas arquitetas, Alessandra Figueiredo e Fernanda Ocanhas sempre estiveram em minha vida.

Colegas de orientação, foram muito mais do que isso nesses três anos. Agradeço às conversas sobre antropologia, pesquisa de campo e temas não relacionados a nada disso a Alice Haibara, Augusto Ventura, Leonardo Braga e Talita Dal’Bó. Encontrar Juliana Rosalen na T.I. Wajãpi em fevereiro deste ano foi, sem dúvida, um grande presente e injeção de ânimo para a pesquisa prosseguir. Ana Yano e Leo Braga leram e comentaram partes desta dissertação, pelo que sou imensamente grata. A acuidade com que Ana leu e comentou meu texto é ímpar e possivelmente essa dádiva me deixará sempre em dívida com ela. Augusto também foi leitor de coisas diversas ao longo dos anos do mestrado, muito obrigada! Aos outros colegas de orientação, agradeço igualmente, pelas discussões em grupos de estudo e em eventos no CEstA: Adriana Testa, Camila Mainardi, Daniel Pierri, Lígia de Almeida, Nicodème de Renesse, Priscila Matta, Tatiane Klein.

Joana Farias foi a primeira pessoa a ler meu projeto de mestrado, muito obrigada!

Agradeço a Joana Cabral de Oliveira por compor a banca de meu exame de qualificação e pelos comentários feitos na ocasião. Agradeço também sua gentileza em responder meus e-mails com dúvidas práticas e me escrever com sugestões para a pesquisa.

Flora Dias Cabalzar foi igualmente gentil em me mandar sua dissertação digitalizada e enviar e-mails animadores com reminiscências de suas estadas entre os Wajãpi.

Gibran Teixeira, Jaqueline Teixeira, Helena Manfrinato foram representantes discentes junto comigo. Obrigada pela parceria nas tarefas por vezes difíceis de batalhar pelos interesses do corpo discente. Mariane Pisani e Túlio nos sucederam, com muita animação.



Os colegas da Comissão Editorial da revista Cadernos de Campo foram essenciais em mostrar que o tempo de mestrado é também de trabalho coletivo, e não somente de tocar uma pesquisa individual. Agradeço a Luisa Girardi, Sabrina D’Almeida, Thaiana Santos, Thiago Haruo, Valéria Santos, Laís Higa, Lucas Carvalho, Rafael Noletto e Juliano Bonamigo.

Aos colegas – agora amigos – que entraram no mestrado junto comigo, agradeço sobretudo aos momentos de descontração, presenciais ou virtuais e a todas as conversas e risadas. Nomeio os que ainda não apareceram aqui: Alvaro Russo, Ana Sertã, Antonio Gouveia, Bruno Morais, Cibele Assênsio, Isabela Venturoza, Jorge Gonçalves, Letizia Patriarca, Luiza Lima, Maria Isabel Zanotti, Olavo de Souza, Renan Arnault, Victor Alcântara, Yara Alves.

Ana Fiori revisou o Abstract desta dissertação, agradeço-a por isso e por todas as conversas, na sala 26 e pela internet sobre antropologia e muito mais.

Agradeço aos colegas e professores que compuseram nesses anos a comissão de ações afirmativas. Espero que nos anos que vêm a USP (ao menos o PPGAS) possa ser um lugar menos branco e elitista do que aquele em que eu estudei.

Mariana Cabral, arqueóloga do IEPA, estava na T.I. Wajãpi em três das quatro vezes em que lá estive. Obrigada por me introduzir à vida de aldeia, por incentivar minha pesquisa, pelo exemplo de respeito que demonstra aos Wajãpi na condução da sua pesquisa.

Agradeço a toda a equipe do Iepé que me ajudou de muitas formas, em Macapá e na T.I. Em especial, às pessoas do Programa Wajãpi e AWATAC: Lúcia Szmrecsányi, Bruno Caporrino, Ângela Rangel, Jefferson.

Em Macapá, Christina e Ricardo me receberam muito mais vezes e com muito mais amabilidade do que é legítimo esperar. Obrigada por me receberem como sua “filha” aí em Macapá.

Escrever foi um processo doloroso, literalmente. Agradeço à ortopedista e às fisioterapeutas no processo de recuperação de uma bursite de ombro.

Agradeço imensamente a meus pais, Carlos Henrique e Lenice, por me apoiar de muitas maneiras e por sempre me incentivar a fazer este mestrado, mesmo sem entender exatamente o que eu faço. Obrigada pelo carinho, amor, suporte

financeiro e emocional. Sou grata a minha irmã, Paula (de Paula), pelo bom humor. A minhas tias, tios, primos, pela presença constante em minha vida. A vó Carmo, por cozinhar para mim em alguns momentos de redação desta dissertação.

Finalmente, agradeço a Rodrigo Lazaresko Madrid, companheiro de vida nos (quase) três anos deste mestrado e nos três que os antecederam. Obrigada por partilhar as alegrias e dificuldades da vida acadêmica e por ter o mesmo interesse em ouvir os pormenores da minha pesquisa que em contar os da sua. Obrigada pelo amor e cuidado constantes, que são mútuos, bem como pelos muitos planos conjuntos para o futuro.

A pesquisa que originou esta dissertação foi financiada com uma Bolsa de Mestrado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), concedida entre 01/04/2013 e 31/03/2015. Processo: 2012/23868-3.

*A sensibilidade proscreve um poema ao estranhá-lo por completo. Mas com os objetos não acontece o mesmo. O estranhamento é uma necessidade, uma parte da incorporação das inovações poderosamente materiais. Ninguém questiona suas raízes. Chegam direto à medula avoenga e nela irradiam a evolução em relâmpagos que fragmentam. Logo há o enraizamento natural, e o mundo do trabalho encampa os utensílios ou os enxerta tão bem sem questionar sua origem que dificilmente se nota a necrose na metamorfose. No espírito não se dá assim. Não que o espírito não acame em si o estranho e o distante e o estrangeiro, mas ele o faz delatando, se estranhando e se opondo até deixar-se possuir e possuí-lo. [...] Ou então as coisas eram mais simples e quem estava fora do lugar era eu.*

*LUIZ SÉRGIO METZ. Assim na terra.*

## Resumo

PAULA, Camila Galan de. **Num mundo de muitos corpos**: um estudo sobre objetos e vestimentas entre os Wajãpi no Amapá. 2015. 231f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Esta pesquisa parte de preocupação inicial com a aquisição e circulação de bens industrializados por populações indígenas. A partir de pesquisa de campo com os Wajãpi no Amapá (grupo de língua tupi-guarani), seguem-se dois caminhos para lidar com a questão. O primeiro capítulo desta dissertação investiga o modo como os Wajãpi apreciam os objetos e os critérios usados para avaliar uma coisa como boa-bonita (*ikatuwa*) ou ruim-feia (*nikatuĩ*). A partir das avaliações desses indígenas, recusa-se a divisão entre objetos industrializados *versus* manufaturados nas aldeias. As discussões sobre os critérios avaliativos centram-se: (i) na avaliação das coisas por algumas de suas qualidades sensíveis; (ii) na relação entre um objeto, seu processo produtivo, seu produtor e o material utilizado em sua confecção; (iii) na distinção entre “originais” e “importados” para os produtos comprados nas cidades; (iv) na facilidade de uso que certas coisas e técnicas apresentam. O segundo capítulo investiga a questão das vestimentas, enfocando as considerações dos Wajãpi sobre o uso de roupas adquiridas nas cidades em comparação a outros elementos de fabricação corporal usados há mais tempo – pinturas com urucum, jenipapo, resinas odorantes, uso de tangas e saias vermelhas, miçangas. Em diálogo com análises de outros antropólogos, abordo de diversas maneiras as considerações dos Wajãpi sobre a questão. Acompanho suas comparações entre o uso de roupas e de pinturas corporais na modulação de relações com outras gentes – “sobrenaturais” na divisão naturalista. Trato da articulação entre o uso de certas roupas e a fabricação de corpos adequados e belos, a partir das ideias de *combinar* e de *vergonha*. As ideias de imitação (*wa’ã*) e de acostumar-se (*-jipokuwa*) são também investigadas. Relaciono a imitação dos não indígenas e o costume de usar suas roupas a outras práticas de imitação realizadas pelos Wajãpi. Por fim, esboço uma compreensão sobre o modo como a busca por certos bens é fomentada também pelas relações entre iniciadores e seguidores. Para tanto, parto das ideias de *fazer preconceito*, *desigualdade*, *ciúme*, *inveja*. Perpassa esta dissertação a questão da corporalidade e da fabricação corporal. Objetos possuem corpos, têm suas partes nomeadas em paralelo às partes dos corpos de gente wajãpi e de outras gentes – animais e plantas, na divisão naturalista. Seguindo outros autores, apresento elementos para problematizar a divisão entre pessoas e coisas, a partir de investimento investigativo na questão da fabricação corporal – na confecção de objetos e de gente wajãpi.

Palavras-chave: Cultura material indígena. Corporalidade. Vestuário. Wajãpi.

## Abstract

PAULA, Camila Galan de. **In a world of many bodies: a study of objects and garments among the Wajãpi (Amapá, Brazil).** 2015. 231f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This research addresses the acquisition and exchange of industrial goods by Indigenous peoples. Fieldwork was conducted among the Wajãpi (speakers of a Tupi-Guaranian language), in the state of Amapá (Brazil). The ethnographic enquiry lead to two investigative paths. The first chapter of this thesis researches the Wajãpi modes of appraising objects, as well as the criteria used by this people to judge things as good-beautiful (*ikatuwa*) or bad-ugly (*nikatui*). The separation of industrialized objects and those manufactured in Indigenous villages does not apply to Wajãpi modes of evaluation. Discussions on evaluation criteria of objects center on: (i) some of the objects' sensible qualities; (ii) the relation between an object, its productive process, its producer and the raw material from which it is made; (iii) the distinction between "original goods" and "imported goods", regarding products purchased in cities; (iv) the ease of use of certain things and techniques. The second chapter investigates clothing, focusing on Wajãpi regards to the use of garments acquired in cities and on Wajãpi comparisons between these clothes and other elements of body fabrication – urucu paint, genipapo paint, fragrant resins paint, red loincloths and skirts, glass beads. Discussing with other anthropologists' analyses, Wajãpi considerations on the subject of clothing are approached in some different ways. I follow their comparisons between the use of clothes and of body paint in the role of mediating Wajãpi relations with other peoples – "supernaturals" in the division of the naturalism. I discuss the link between the use of certain clothes and the fabrication of adequate and beautiful bodies, focusing on the ideas of *combinar* (to harmonize, to match) and *vergonha* (shyness, reserve). The ideas of imitation (*wa'ã*) and *acostumar-se (-jipokuwa)* [to accustom someone to] are also investigated. The imitation of non-Indigenous manners and the custom of using of their garments is described in regard to other imitation practices performed by Wajãpi people. Finally, I outline a first understanding of how the relations between leaders and followers compels Wajãpi people to seek certain goods. To this purpose, I discuss the ideas of *fazer preconceito* ("to make prejudice"), *desigualdade* (inequality), *ciúme* (jealousy), *inveja* (envy). Corporality and body fabrication are topics which pervades this thesis. Objects have bodies, their parts' names parallel the parts of Wajãpi bodies and bodies of other peoples – animals and plants, in the naturalistic division. Following other authors, I present data that leads to question the division between people and things, as an aftermath of investigating body fabrication – the making of objects and of Wajãpi people.

Keywords: Indigenous Material Culture. Bodily Practices. Clothing. Wajãpi.

## Lista de fotografias

Fotografia 1. Cestos confeccionados com cipó-titica ( <i>ysimo</i> ), conforme técnica aprendida com não indígenas. Aldeia Kwapo'ywyry. Fevereiro/2015. ....	121
Fotografia 2. <i>Kã'ãe renã</i> , artefato feito de cipó-titica para moquear pimenta (abaixo) e tipiti feito de arumã (acima). Aldeia Peyryrywyry. Novembro/2014. .	121
Fotografia 3. Cesto <i>rykyry</i> feito de cipó-titica. Aldeia Pairakae. Novembro/2014. ....	123
Fotografia 4. <i>Panakari</i> , cesto quadrangular trançado de arumã, não acabado, faltando fazer os pés. Artesão: Kujuri. Aldeia Yvytõtõ. Fevereiro/2015.....	125
Fotografia 5. Kasiripinã aponta <i>iporo'ã</i> (umbigo) do <i>panakari</i> . Aldeia Yvytõtõ. Fevereiro/2015. ....	125
Fotografia 6. Partes da peneira ( <i>orõpê</i> ). Aldeia Mariry. Fevereiro/2015.....	126
Fotografia 7. Nomes das partes do abano ( <i>tapekwa</i> ). Trançado com murumuru. Abano feito por Jako. Aldeia CTA. Março/2015. ....	127
Fotografia 8. Costas e barriga de abano ( <i>tapekwa</i> ). Traçado de murumuru. À esquerda, <i>ijape</i> (costas). À direita, barriga/abdômen ( <i>okape</i> ). Abano feito por Jako. Aldeia CTA. Março/2015.....	127
Fotografia 9. Orelha ( <i>-namî</i> ) de panelão ( <i>patuwasu</i> ). Painéis com bebida de cará ( <i>karary</i> ). Aldeia Ytuwasu. Outubro/2014. ....	128
Fotografia 10. Orelha ( <i>-namî</i> ) do caldeirão/panela ( <i>patu</i> ) de alumínio. Aldeia Mariry. Fevereiro/2015. ....	128
Fotografia 11. Rolete de barro sendo incorporado ao vasilhame. Oficina de cerâmica. Aldeia Myrysity. Outubro/2014. ....	129
Fotografia 12. Oficina de cerâmica. Aldeia Myrysity. 30/10/2014.....	130
Fotografia 13. Oficina de cerâmica. Aldeia Myrysity. 04/11/2015.....	130
Fotografia 14. À esquerda, Roseno explica <i>ojerê</i> . À direita, como a panela de barro ( <i>turuwa</i> ) deve ser. Aldeia Yvytõtõ. Fevereiro/2015.....	131

Fotografia 15. Torrador ( <i>jãpe</i> ) de cerâmica que é <i>ojerẽ</i> (inclinado) e <i>ikani</i> (ondulado).....	132
Fotografia 16. Torrador apoiado por trempe feita de painelas velhas. Aldeia Ytuwasu. Outubro/2014.....	132
Fotografia 17. Matã e Jurara fazem abano de folíolo de murumuru. Aldeia CTA. Fevereiro/2015.....	133
Fotografia 18. Abano novo trançado com murumuru feito por Jako (à esquerda) ao lado de abano usado de <i>kunanã</i> (à direita), feito por Philippe. Aldeia CTA. Março/2015.....	133
Fotografia 19. Massa de mandioca ( <i>pyraty</i> ) sendo amassada numa peneira, sobre bacia de alumínio. Aldeia Pairakae. Novembro/2014.....	134
Fotografia 20. Tipiti trançado de arumã, montado em sua estrutura de alavancas. Aldeia Pairakae. Novembro/2014.....	135
Fotografia 21. Esteira ( <i>mitu</i> ) cobrindo panelão com bebida de cará ( <i>karary</i> ). Aldeia Pairakae. Novembro/2014.....	136
Fotografia 22. Sacolas plásticas para armazenamento de objetos. Aldeia CTA. Fevereiro/2015.....	137
Fotografia 23. Sacolas plásticas de supermercado, malas e tangas penduradas no interior de uma casa. Aldeia CTA. Fevereiro/2015.....	137
Fotografia 24. Menina lava mandioca descascada em balde plástico. Aldeia Pairakae. Novembro/2014.....	138
Fotografia 25. Romaja faz <i>wasei panakõ</i> (cesto cargueiro confeccionado com folhas de açazeiro). Proximidades da aldeia Pairakae. Novembro/2014.....	139
Fotografia 26. <i>Wasei panakõ</i> pronto. Proximidades aldeia Ytuwasu. Outubro/2014.....	139
Fotografia 27. Rede <i>sawyra</i> , amarrada com fios de algodão, secando. Aldeia Ytuwasu. Novembro/2014.....	140
Fotografia 28. Rede <i>sawyra</i> , detalhe da amarração. Rede confeccionada com fios de algodão. Aldeia Ytuwasu. Novembro/2014.....	140



Fotografia 29. <i>Typoi jimojã</i> , tipoia de trama fechada, tecida com fios de algodão coloridos, comprados na cidade. Aldeia Mariry. Fevereiro/2015. ....	141
Fotografia 30. Crianças assistindo televisão. Aldeia Pairakae. Novembro/2014.	142
Fotografia 31. Makykyi usando maquiagem ( <i>karai sipy'yy</i> ). Aldeia Mariry. Fevereiro/2015. ....	144
Fotografia 32. Prato de cerâmica ( <i>yjy parapi</i> ) com pimentas. Oficina de cerâmica. Aldeia Myrysicsity. Outubro/2014. ....	144

## **Lista de quadros**

Quadro 1. Qualidades apreciadas nos objetos e critérios avaliativos .....	98
Quadro 2. Características e possíveis traduções .....	104

## Lista de desenhos

Desenho 1. Nomes das partes dos objetos. Desenho feito por Sikomã. Atribuição dos nomes das partes por Jatuta.....	122
Desenho 2. Nomes das partes do cesto <i>rykyry</i> . Desenho feito por Jatuta. ....	124

## **Lista de esquemas**

Esquema 1. <i>Otêre, ojerẽ, ikanikani</i> . Segundo desenho original de Jatuta. ....	131
Esquema 2. Feito com base em desenho original de Jatuta.....	143

## Lista de abreviaturas e siglas

AIS	Agente indígena de saúde
APIWATA	Associação dos Povos Indígenas do Triângulo do Amapari
AWATAC	Associação Wajãpi Terra Ambiente e Cultura
CFDW	Centro de Formação e Documentação Wajãpi
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IEPA	Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá
Iepé	Instituto de Pesquisa e Formação Indígena
Incra	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MinC	Ministério da Cultura
T.I.	Terra Indígena
USP	Universidade de São Paulo

# Sumário

<b>Introdução</b>	<b>22</b>
<i>Objetos, coisas, pessoas</i>	27
<i>A pesquisa com os Wajãpi</i>	30
Os Wajãpi e os bens industrializados	30
A pesquisa	33
<i>Uso de fotografias nesta dissertação</i>	38
<i>Resumo dos capítulos</i>	40
<b>Capítulo I – Avaliações de objetos</b>	<b>42</b>
1. <i>Introdução</i>	43
2. <i>As coisas, seus nomes e suas partes</i>	48
Os nomes das coisas: acentuando diferenças	48
Nomes das partes – corpos	51
3. <i>Avaliando os objetos – descrições</i>	58
Juntando avaliações esparsas e nem sempre verbais	58
Cozinhando, comendo e fazendo caxiri: cerâmica, painéis, pratos, fornos	59
A mandioca e as coisas trançadas: peneiras, tipitis, abanos, esteiras	69
Guardando: cestos, malas, sacolas, baldes, quartos	78
Carregando: cestos cargueiros, sacolas, mochilas	82
Cortando: machados, terçados e facas	83
Fiando e dormindo: redes e tipoias	88
Outras muitas coisas	91
4. <i>Discussão</i>	96
Qualidades sensíveis	98
As coisas bem feitas, os jeitos certos de fazer, os produtores, os materiais	104
A produção industrial: avaliações dos processos e materiais	109
Importados e nacionais/originais	110
Coisas que facilitam a vida	112
Objetos industrializados versus de manufatura local?	116
Acesso diferencial a salários e à cidade	117
5. <i>Finalizando: da beleza e adequação nas coisas e nas pessoas</i>	119
<b>Caderno de imagens</b>	<b>120</b>

<b>Capítulo II – Sobre vestimentas e corpos</b>	<b>145</b>
1. <i>Introdução</i>	146
2. <i>Corpos e enfeites - Descrições breves</i>	148
3. <i>Roupa, sabonetes, perfumes e desodorantes como proteção?</i>	155
4. <i>Roupas, enfeites e adequação</i>	170
Mulher nova não combina com miçanga vermelha	170
Zombarias e cochichos	177
Mulheres, calcinhas e calças: moderação	178
5. <i>Roupas e comportamentos: uma questão de imitação e costume</i>	184
Roupas, corpos e roupas-corpos na América do Sul indígena	184
Imitação ( <i>wa'ã</i> )	189
“Quem acostuma é porque quer”: <i>-jipokuwa</i>	198
6. <i>Sobre roupas e outras coisas: elementos sobre circulação, dinheiro e diferença</i>	204
Inveja, preconceito, disputa, desigualdade	206
As modas, os iniciadores e os seguidores	209
<b>Considerações finais</b>	<b>214</b>
Objetos industrializados <i>versus</i> feitos nas aldeias	216
Num mundo de muitos corpos	217
<b>Bibliografia</b>	<b>219</b>

## **Introdução**



Esta pesquisa surgiu de minhas inquietações, inicialmente muito vagas, sobre os modos como os bens industrializados são apropriados pelas populações indígenas. Preocupação difusa, certamente alimentada pelas primeiras leituras de trabalhos de Marshall Sahlins (1997a; 1997b; 2003; 2004; 2008), ainda na graduação, tal questão passou a orientar leituras e pesquisa bibliográfica. Por um lado, passei a ler de modo mais sistemático uma série de trabalhos recentes que vêm tratando da relação de ameríndios com mercadorias e dinheiro<sup>1</sup>. Por outro, engajei-me em pesquisa de campo com os Wajãpi no Amapá. Nesta dissertação, articulo questões trazidas do campo com os Wajãpi àquelas advindas da relação com a bibliografia.

As críticas antropológicas ao utilitarismo são já bastante sólidas e explicações para a adoção de produtos industrializados por povos indígenas em termos de eficácia e função caíram em desuso há décadas (Sahlins, 2003; Douglas & Isherwood, 2009; Hugh-Jones, 1992). Sigo as abordagens que visam a compreender o fenômeno do uso de mercadorias<sup>2</sup> pelos ameríndios inserindo-o em quadro mais geral, de maneira a contemplar as categorias e modos de relação operados pelos próprios

---

<sup>1</sup> Os trabalhos que reuni são os de: Karenina Vieira Andrade (2007) sobre os Ye'kuana; Barbara Maisonnave Arisi (2011; 2012) sobre os Matis; Gabriel Coutinho Barbosa (2005; 2007) sobre os Wayana e Aparai; Laura Bathurst (2009) sobre os Tacana; Oiara Bonilla (2005) sobre os Paumari; Marc Brightman (2011; 2012) sobre os Trio (Tiriyó); Beth Conklin (2007); João Dal Poz (2004; 2008; 2010) sobre os Cinta-Larga; Philippe Erikson (2009) sobre os Matis; Elizabeth Ewart (2007; 2013a; 2013b) sobre os Panará; Cesar Gordon (2006a; 2006b; 2014) sobre os Xikrin; Vanessa Grotti (2007; 2013) sobre os Trio (Tiriyó) e Wayana; Catherine Howard (2002) sobre os Waiwai; Elaine Lauriola [Moreira] (2003) sobre os Ye'kuana; Vanessa Lea (2012) sobre os Mëbêngôkre; Fabio Mura (2006; 2011) sobre os Kaiowá; Marina Novo (2015) sobre os Kalapalo; Joanna Overing (1992) sobre os Piaroa; Luís Roberto de Paula e Marcelo Calegari (2004) sobre os Guarani Mbyá; Fábio Nogueira Ribeiro (2009) sobre os Asuriní; Lucia Van Velthem (2002; 2003; 2010) sobre os Wayana e os Aparai; Harry Walker (2012; 2013) sobre os Urarina.

<sup>2</sup> Os termos usados por diferentes antropólogos para caracterizar aquilo que estou chamando de mercadorias ou bens industrializados: Howard (2002) trata de “mercadorias”, “bens”, “manufaturados”, “bens ocidentais”, “manufaturados europeus”, “mercadorias dos brancos”, “bens manufaturados”, “bens industrializados”, “bens de troca”. Já Van Velthem (2002) faz referência a “objetos industrializados”, “bens dos brancos”, “produtos industriais”, “bens industrializados”, “bens do contato”. Hugh-Jones (1992) fala em “bens manufaturados (manufactured goods)”, “mercadorias estrangeiras (foreign merchandise)”, “bens (goods)”. “Bens”, “bens industrializados” e “produtos industrializados” aparecem no artigo de Lauriola (2003). Brightman (2011) usa “trade goods”, “itens manufaturados (manufactured items)” e “objetos manufaturados (manufactured objects)”. Esse último termo é usado por Grotti (2013), assim como “bens manufaturados (manufactured goods)”. Gordon trata das “mercadorias”. Refiro-me a bens, mercadorias, objetos ou produtos industrializados para designar as coisas adquiridas nas cidades. Ciente das distinções conceituais entre mercadoria, bem e dádiva (cf. Gregory, 1982; 1997), não me valho desses conceitos por entender, assim como Cesar Gordon (2006b: 48-9), que tais discussões não iluminam minha etnografia.

índios. Situar a aquisição e circulação de bens industrializados no conjunto das relações indígenas é algo bastante amplo, e nos limites desta pesquisa priorizei certas abordagens. É isso que apresento abreviadamente a seguir.

Em primeiro lugar, investigo os critérios que os Wajãpi utilizam para avaliar os objetos com os quais costumam lidar – cestos, panelas, facas, tecidos etc. –, sem dividir os industrializados daqueles manufaturados nas aldeias. A não divisão dos objetos por origem ou modo de fabricação será explicada ao longo da dissertação. Adianto que tal separação não é acionada pelos Wajãpi, e esse é o motivo principal para deixá-la de lado. Se não é somente por cálculo racional dos agentes na verificação da eficácia entre meios e fins de um e outro objeto – uma explicação utilitarista –, o que informa a apreciação das coisas? Como os Wajãpi qualificam um terçado, uma panela, um cesto de arumã? A que atentam eles ao avaliar essas coisas? Tais questionamentos possibilitam abordar a atenção que os indígenas dispensam às qualidades materiais dos objetos – suas qualidades sensíveis, seus materiais, os processos produtivos –, algo que, a meu ver, a maior parte dos trabalhos que investigam a relação entre ameríndios e mercadorias tende a obliterar.

Inserir as mercadorias no conjunto das relações e preocupações indígenas pode significar percorrer diversos caminhos, como notei. Muitos trabalhos recentes tratam o “consumismo” indígena (Hugh-Jones, 1992: 43), ou o caráter “inflacionário” do consumo de industrializados pelos ameríndios (Gordon, 2006a; 2006b), a partir das relações de hierarquia entre as pessoas – relações entre chefes e comuns (Dal Poz, 2004; Gordon, 2006a; 2006b), entre homens e mulheres (Walker, 2013), entre parceiros de troca (Barbosa, 2007; Grotti, 2013). É a partir das mais variadas relações entre as pessoas – relações para a produção de parentes, relações de diferenciação entre famílias em contextos rituais e não rituais etc. – que se pode compreender o valor das coisas que circulam nas aldeias indígenas. Esse é o caso em diversos contextos ameríndios, e ao longo deste trabalho apresento em maior detalhamento algumas considerações sobre essa questão, inspiradas nas etnografias de alguns antropólogos. Aliado aos questionamentos acerca da apreciação dos objetos pelos Wajãpi, apresento o modo como certas relações interpessoais – baseadas naquilo que meus interlocutores

explicam em língua portuguesa como *fazer inveja, fazer preconceito, desigualdade, disputa* – contribuem para a aquisição de certos itens. Esse é outro aspecto que também abordo no presente trabalho.

Apresentei até aqui dois enfoques que utilizo para me aproximar dos usos de produtos industrializados pelos Wajãpi, sempre buscando inserir tais objetos em relações mais amplas – o que também significa colocar em diálogo minhas questões de pesquisa à bibliografia sobre os Wajãpi. Em campo, nas conversas com meus interlocutores indígenas, as discussões acerca das avaliações dos objetos recaíram, muitas vezes, em conversas sobre produtos e objetos como roupas, xampus, desodorantes, sandálias, etc. Vestimentas e ornamentação corporal pareceriam, de início, questões que se afastavam de minha preocupação inicial – o consumo de mercadorias por povos indígenas. Sigo o modo como pessoas wajãpi comparam cuidados e enfeites corporais usados há mais tempo (saias e tangas, urucum, jenipapo) com enfeites usados mais recentemente (desodorantes, camisetas, sutiãs, etc.) A partir dessas comparações, assim, novamente tangencio a inquietação que originou esta pesquisa, uma vez que trato do uso de roupas adquiridas nas cidades. Além disso, questões relativas a vestimentas e ornamentação corporal centram a discussão em temáticas clássicas da etnologia indígena, àquelas da fabricação corporal e da noção de pessoa.

A corporalidade passou a ser questão importante neste trabalho, e sobre isso teço breve comentário inicial. Trarei mais detalhes ao longo dos capítulos, ao escrever em maior profundidade sobre os Wajãpi. A fabricação corporal, importante elemento para abordar a noção de pessoa ameríndia (cf. Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1979), é questão que perpassa esta dissertação. Argumento que os objetos, para os Wajãpi, possuem corpos, que devem ser cuidadosamente feitos e cuidados. Igualmente, os Wajãpi ocupam-se sempre de fabricar corpos belos, bons, corretos e adequados – Gallois (1988) e Rosalen (2005) trataram da noção de pessoa wajãpi e de diversos cuidados associados à manutenção de sua plenitude. Ao longo da dissertação avizinho os processos de fabricação corporal dos objetos e das pessoas.

A divisão entre pessoas e objetos, para os indígenas, não corresponde à nossa. Diversos trabalhos que têm tratado do estatuto dos objetos na América do Sul

indígena (Miller, 2007; 2009; Hugh-Jones, 2009; Santos-Granero, 2009; Van Velthem, 2003) evidenciam que as considerações dos ameríndios colocam em questão a separação ontológica euroamericana entre pessoas e coisas. Formulações recentes entendem as cosmologias ameríndias como “animistas” (Descola, 1996) ou “perspectivistas” (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2006) e apontam para o fundo comum de humanidade compartilhado por diversas gentes – inclusive, em alguns casos, por “objetos”. É nessa paisagem monoculturalista ameríndia (cf. Viveiros de Castro, 2006) que, a meu ver, situam-se minhas considerações que ligam a corporalidade dos objetos à corporalidade das pessoas wajãpi. Não obstante sua insuficiência em traduzir as considerações wajãpi, continuo a usar o termo *objeto* na escrita desta dissertação, opção que explico a seguir.

## Objetos, coisas, pessoas

Pensar através das *coisas*, e não dos *objetos*, é o que propõem Henare, Holbraad & Wastell (2007). Segundo esses autores, que se caracterizam sua abordagem como ontológica<sup>3</sup>, coisas (*things*) “ought not to be delineated in advance of the ethnographic encounters from which they emerge” (ibid.: 5). É a partir da etnografia que se compreenderá o que conta como uma coisa para aqueles com quem se estuda. Para esses antropólogos, não é adequado tratar de *objetos*, pois esse conceito carrega uma teoria da materialidade específica à ontologia dos euroamericanos: a divisão entre matéria e mente, realidade e representação cultura e natureza, significado e coisa. É justamente à especificidade histórica da ideia de matéria que Marcel Mauss escreveu:

Le langage même et les catégories de l'esprit sont des 'extraits' de la manière de penser et de sentir d'un milieu social déterminé. [...] L'étude d'une pensée, comme celle qui aboutit à la notion de matière, est purement historique. [...]

L'opposition matière-esprit est beaucoup plus récente. Elle n'est venue qu'avec la notion de matière purement mécanique et géométrique qui date peut-être de Galilée, en tous cas de Descartes, et c'est surtout chez Spinoza. [...] Cette notion de matière épurée de tout élément spirituel s'est principalement développée en France et en Grande-Bretagne (Mauss, 1968-1969: 161-163)

Pensar a existência de objetos materiais sobre os quais incidem representações culturais específicas é ideia particular de certa ontologia, a euroamericana. Para Henare, Holbraad & Wastell (2007), assim, não faz sentido empreender estudos de cultura *material*, sobre *objetos*. Uma antropologia orientada por artefatos (*artefact-oriented*) deve seguir as *coisas* que de início nos parecem “entidades materiais ou físicas” (ibid.: 13). Conceber a maneira como essas coisas-conceitos existem para

---

<sup>3</sup> Virada ontológica (*ontological turn*) é questão bastante discutida na antropologia nos últimos anos. Henare, Holbraad & Wastell (2007), que apoiam-se nos trabalhos de M. Strathern, E. Viveiros de Castro e R. Wagner, notam que divisões como mente/matéria, coisa/significado, natureza/cultura são pressupostos da ontologia euroamericana. Afirmando a especificidade dessas divisões, os autores entendem que não se pode falar em uma natureza una sobre a qual se erguem representações culturais. Entender as elaborações dos outros povos como “visões de mundo” (*worldviews*), como cultura, é, segundo os autores, partir do pressuposto euroamericano da divisão natureza/cultura. Levar os outros a sério, segundo essa perspectiva ontológica, é conceber suas articulações “as enunciation of different ‘worlds’ or ‘natures’ without having to concede that this is just shorthand for ‘worldviews’” (ibid.: 10). Para discussões sobre a “virada ontológica” e usos da noção de “ontologia” na antropologia ver Carrithers et al. (2010), Holbraad, Pedersen & Viveiros de Castro (2014) e Almeida (2013).

os sujeitos das pesquisas é o que almeja tal antropologia. Segundo os autores, isso se dá a partir de um processo de criação conceitual:

[...] if the first step on the 'ontological breakthrough' is to realise that 'different worlds' are to be found in 'things', the second one is to accept that seeing them requires acts of conceptual creation [...]. On this view, anthropological analysis has little to do with trying to determine how other people think about the world. It has to do with how we must think in order to conceive a world the way they do (Henare, Holbraad & Wastell, 2007: 15)

Tanto Mauss quanto esses antropólogos contemporâneos deixam claro que a teoria de materialidade euroamericana não é universal. Com efeito, estudos sobre povos ameríndios têm demonstrado a insuficiência das divisões entre pessoas e objetos, material e imaterial, visível e invisível para dar conta das categorias indígenas (Hugh-Jones, 2009; Miller, 2007; 2009; Pellegrino, 2008; Santos-Granero, 2009; Souza, 2010; Van Velthem, 2003).

Van Velthem (2003) e Santos-Granero (2009) argumentam que tanto objetos quanto pessoas são resultados de produções artefatuais. Joana Miller, nas palavras de Santos-Granero (2009: 8), sugere que "a native Amazonian theory of objects must be a theory of the person". A insuficiência dos termos – pessoas, coisas, visível, invisível, material, imaterial – fica patente em sua etnografia entre os Mamaindê (Miller, 2007): os corpos das pessoas são compostos de coisas, enfeites. O exterior dos corpos das pessoas é enfeitado com contas pretas visíveis a todos. Porém por dentro as pessoas também possuem contas invisíveis compondo seus corpos, que só são vistas pelos xamãs. Contas de tucum, objetos visíveis e tangíveis são partes de corpos de pessoas, que também possuem contas invisíveis para a maioria dos Mamaindê. Especificamente sobre os Wajãpi, menciono o trabalho de Sílvia Pellegrino (2008) que, ao tratar do modo como esses indígenas vivenciam a experiência com fotografias, assevera quão problemática é a divisão entre visível e invisível, tangível e intangível. Na legislação ocidental, o direito que uma pessoa ou comunidade tem sobre sua imagem e sobre suas produções culturais intangíveis calca-se na divisão entre material e imaterial, coisas e pessoas. Acontece que entre os Wajãpi, as fotografias não veiculam apenas a imagem visível de alguém, mas também seu princípio vital (-'ã). Além disso, as produções artefatuais dos Wajãpi –

objetos como cestos e peneiras – carregam em si o princípio vital de seu produtor. Objetos, assim, são permeados por partes de pessoas.

Etnografias detalhadas sobre diversos povos indígenas, assim, vêm mostrando a insuficiência de muitas das nossas divisões. No que diz respeito ao tema de estudo desta dissertação, a ideia de *objeto* é problemática, como mostram, por exemplo, os trabalhos reunidos na coletânea organizada por Santos-Granero (2009). Ciente de tudo isso, decidi continuar usando o termo *objeto*, bem como *artefato* e *coisa*, e explico minha posição. Marilyn Strathern (2006), na introdução de *O gênero da dádiva*, escreve:

[...] a expectativa aqui é por algo mais compreensivo do que simplesmente demonstrar a inaplicabilidade deste ou daquele conceito ocidental específico. É importante mostrar que a inaplicabilidade não é apenas um resultado de tradução inadequada. Nossas próprias metáforas refletem uma metafísica profundamente enraizada [...] A questão é como deslocá-las de maneira efetiva (Strathern, 2006: 38-9)

Uma vez que minha pesquisa, tão breve, não pode responder a questão sobre como deslocar de modo efetivo nossos conceitos, prefiro mantê-los, notando sua insuficiência. Substituir o termo *objeto* por *coisa* não resolveria o problema de eu partir de divisões euroamericanas – entre material e imaterial, pessoas e objetos. Inclusive, a própria separação entre objetos e pessoas informa a divisão dos capítulos desta dissertação. Ao longo do presente trabalho, contudo, é possível observar a insuficiência dessas divisões e conceitos. Sugiro, a partir do que entendi ser relevante para os Wajãpi<sup>4</sup>, alguns deslocamentos que podem ser interessantes, mas que só poderão ser plenamente realizados futuramente, pois dependem de uma compreensão muito mais sofisticada das considerações dos Wajãpi sobre aquilo que chamamos *objetos*.

---

<sup>4</sup> Strathern (2006: 46, nota 10) argumenta que ao “comparar ‘nossas’ categorias com as ‘deles’, está-se certamente comparando duas versões de nossas categorias, as ‘deles’ sendo derivadas daquilo que consideramos ser saliente ou relevante para eles, mesmo quando as idéias obtidas do que tomamos por serem as categorias ‘deles’ provêm de ‘nosso’ contato com eles.”

## **A pesquisa com os Wajãpi**

### **Os Wajãpi e os bens industrializados**

Saídos do baixo Xingu entre 1600-1700, os ascendentes dos atuais Wajãpi migraram em levas sucessivas para a região do sudoeste das Guianas (Gallois, 1986: 81), que até o século XVIII era ocupada por povos de língua Caribe e Aruak. A região em que atualmente se localiza a tríplice fronteira ente Brasil, Guiana Francesa e Suriname passou a ser ocupada por grupos afroamericanos de escravos fugidos da Guiana Holandesa, provocando deslocamentos dos povos indígenas da região. Houve guerras entre Wajãpi e grupos de língua Caribe até o século XIX.

Gallois (1986) identifica três levas principais de migração Wajãpi: a primeira onda fixou-se em cerca de 1800 nas bacias do alto Araguari, Oiapoque e Camopi; o segundo grupo chegou em cerca de 1840 ao médio Jari e posteriormente se deslocou para o rio Cuc. Essas duas ondas iniciais deram origem aos grupos Wajãpi que atualmente vivem na Guiana Francesa. Os Wajãpi no Oiapoque entraram em conflitos com Wayana, Emerillon e o grupo afroamericano Boni entre 1790-1850 (ibid.:118); o contato com os franceses – mediado pelos índios Piriú – no início do século XIX lhes rendia mercadorias. É provável que também tivessem contato, mais esporádico, com brasileiros. Já os Wajãpi que viviam no alto Jari no início do século XIX estabeleceram relações com balateiros a fim de conseguir armas e ferramentas (ibid.:122). Após conflitos com gateiros e balateiros, nos anos 1930, deslocaram-se para o rio Cuc e o contato com brancos passou a ser mais esporádico.

A terceira leva migratória oriunda do baixo Xingu deu origem aos Wajãpi que vivem no Brasil contemporaneamente. Esses grupos ocuparam o médio rio Jari (1800-1840), o baixo rio Inipuku (1840-1860) e posteriormente se expandiram para afluentes dos rios Jari e Araguari, a partir de 1860 (Gallois, 1986: 132-3). Esses Wajãpi entraram em conflito com povos Caribe que viviam na região. O contato com brasileiros foi esporádico, sendo um pouco mais frequente a partir de 1850, e Gallois (1986: 134) nota que nessas relações os índios buscavam obter ferramentas. É importante notar, contudo, que o acesso aos bens industrializados no século XIX não se deu prioritariamente pelo contato direto com brasileiros ou franceses, senão pelas transações realizadas através de redes de intercâmbio de



bens que se estendiam por toda a região das Guianas, envolvendo povos indígenas e afroamericanos (denominados *mekoro*, na formulação regional). Tais redes de troca são documentadas desde o século XVI, porém a partir do século XIX

[...] as relações comerciais tomariam uma nova orientação. A introdução de objetos importados, a utilização em grande escala dos índios como fornecedores de produtos silvestres e, eventualmente, a procura de escravos por intermédio dos próprios índios alteraram as antigas relações de troca e comércio (Gallois, 1986, p. 195).

A posição que cada população ocupava nessas redes era alvo de disputas, pois aquelas com maior proximidade de Paramaribo tinham maior acesso aos bens industrializados. Atentando aqui somente às porções das redes que tocam os Wajãpi: os afroamericanos Boni negociavam com os holandeses na cidade, e por sua vez forneciam industrializados aos Wayana e Aparai, que trocavam com os Wajãpi ao norte, e estes com os Wajãpi meridionais.

A partir dos anos 1960, os Wajãpi meridionais – aqueles que vivem no Brasil – passaram a ter contatos esporádicos com gateiros e garimpeiros, nas proximidades das bacias dos rios Jari e posteriormente Araguari (Gallois, 2011b: 32). Em 1973 a FUNAI criou uma frente de atração que “deveria ‘pacificar’ os índios que viviam na região do Amapari” (ibid.: 32) e reuniu em torno de dois postos de atração famílias wajãpi vindas de diversas localidades. À época, estava planejada a construção da Rodovia Perimetral Norte (BR-210), que atravessaria a região em que viviam esses indígenas e outros povos – Wayana, Aparai, Zo’é, Waiwai, Yanomami. Em 1976 o traçado da estrada foi interrompido, e atualmente a rodovia adentra a T.I. Wajãpi por cerca de trinta quilômetros.

Escrevendo em 1980, Gallois (1986) nota que a partir do processo de fixação das populações indígenas da região em postos de atração – e suas contrapartes francesas – as trocas ente grupos wajãpi e grupos caribe cessaram desde meados do século XX. Passou a ser mais fácil obter os bens desejados com a FUNAI, através de relações imediatas com os brasileiros. Os Wajãpi vivendo na Guiana Francesa, por sua vez, tornaram-se cidadãos franceses e passaram a contar com benefícios sociais, o que levou a afluxo de bens em suas aldeias (Gallois, 1986: 129).

A T.I. Wajãpi começou a ser identificada ainda nos anos 1970, mas só foi formalmente delimitada na década seguinte e a homologação de sua demarcação física ocorreu em 1996 (Gallois, 2011b: 17).

A Terra Indígena Wajãpi está localizada nos municípios de Laranjal do Jari e Pedra Branca do Amapari, no Amapá. Estende-se entre as bacias dos rios Jari (a oeste), Amapari (a leste) e Oiapoque (ao norte). [...] [Tem] extensão territorial de 6.070,17 km<sup>2</sup>, ou seja, 607.017,24 ha. A área é de floresta tropical densa e tem relevo acidentado, integrando o complexo das Montanhas do Tumucumaque (Gallois, 2011b: 17)

Atualmente, vivem na T.I. Wajãpi mais de 1.200 pessoas, distribuídas em mais de noventa aldeias, sendo algumas de ocupação permanente e outras habitadas apenas na estação seca. Os Wajãpi falam uma língua tupi-guarani e todas as pessoas são bilíngues, com exceção das crianças pequenas e de alguns velhos.

Apresentei, até aqui, as movimentações que levaram esses grupos wajãpi do baixo rio Xingu à região que atualmente ocupam, bem como um apanhado das relações de troca que estabeleceram com outros grupos indígenas e não indígenas. A partir de tais relações os diversos grupos wajãpi obtiveram objetos, técnicas artefatuais, grafismos, palavras e outros saberes. Após o contato oficial da FUNAI, como notei, a obtenção de bens industrializados passou a ocorrer, então em maior escala que antes, a partir prioritariamente da relação com a agência indigenista oficial.

Contemporaneamente, as relações dos Wajãpi com os bens industrializados, com dinheiro e com a cidade são mais frequentes e ocorrem por diversos caminhos, que não poderei exaurir neste estudo. Desde a década de 1990, o número de salários e aposentadorias aumentou. Se na década de 1970 apenas três homens wajãpi eram *assalariados* – esse é termo usado pelos indígenas para se referir àqueles que ganham ordenados mensais –, funcionários da FUNAI, nos anos 1990 os mais velhos começaram a receber aposentadorias do INSS. No início dos anos 2000, foi a vez da turma de professores indígenas em formação a passar à condição de *assalariada* (Tinoco, 2000). Posteriormente outras pessoas passaram a receber soldos mensais: agentes indígenas de saúde, merendeiras, serventes de escola, agentes indígenas de saneamento, entre outros. Quando têm filhos, as mulheres recebem Salário-maternidade, benefício pago às mães indígenas na condição de

Seguradas Especiais no INSS<sup>5</sup>. As posições assalariadas são bastante disputadas pelas famílias, como atestam discussões acirradas para o preenchimento de vagas em cursos de formação de professores, de agentes indígenas de saúde etc. que pude presenciar.

Alia-se à disponibilidade de salários a possibilidade de ir com maior frequência à cidade. Algumas famílias, desde o final da década de 2000, têm enviado filhos jovens para completar a escolarização básica em Macapá. As famílias assalariadas, de um modo geral, podem também comprar número maior de objetos na cidade. Esse é o caso sobretudo das famílias dos professores, aqueles mais bem remunerados. Nas aldeias que visitei, as casas dos professores costumam ser as únicas dotadas de televisores, antenas parabólicas e placas solares. Em geral, também são essas famílias que possuem motores de popa para barcos.

Ainda que eu tenha esboçado um quadro geral dos recursos financeiros através dos quais, hoje em dia, os Wajãpi adquirem as mercadorias, admito não ter sido possível, aqui ou no restante da dissertação, acompanhar a distribuição de salários e bens entre as pessoas wajãpi. Algumas explicações sobre as diferenças no acesso a dinheiro e mercadorias dos diversos moradores da T.I. Wajãpi aparecem em notas de rodapé ou em considerações abreviadas ao longo do trabalho. Detalhar esta questão requererá mais pesquisa.

## **A pesquisa**

Estive pela primeira vez na T.I. Wajãpi e julho de 2013. Nessa ocasião e em minha seguinte visita à T.I. acompanhei as pesquisadoras Dominique T. Gallois (orientadora desta pesquisa) e Mariana P. Cabral (arqueóloga do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá, IEPA) em uma etapa do programa de formação de pesquisadores wajãpi, com apoio do IPHAN<sup>6</sup>. Dominique e Mariana, junto com dois coordenadores indígenas (Aikyry e Jawaruwa), levavam adiante o projeto “*Jane ypy* – Documentação dos saberes wajãpi sobre a formação

---

<sup>5</sup> Segundo <<http://www.previdencia.gov.br/servicos-ao-cidadao/todos-os-servicos/salario-maternidade/>>. Acesso: 16/07/2015.

<sup>6</sup> Ver Gallois et al. (2013) para maiores detalhes sobre o programa de formação de pesquisadores wajãpi. Tal programa é coordenado por Dominique T. Gallois e realizado pelo Iepé – Instituto de Pesquisa e Formação Indígena com apoio do IPHAN-MinC.

da terra e da humanidade”<sup>7</sup>. Acompanhei as atividades da oficina de formação em pesquisa, e posteriormente o estágio de pesquisa de parte da turma dos pesquisadores, num período de treze dias na T.I. Wajãpi. Essas atividades aconteceram no Centro de Formação e Documentação Wajãpi (CFDW)<sup>8</sup>, nas proximidades da aldeia Kwapo’ywyry.

Minha segunda estada na T.I. Wajãpi, também no CFDW, aconteceu novamente para acompanhar as atividades do projeto *Jane ypy*. Mais uma vez participei das atividades de oficina em formação em pesquisa, entre 27 e abril e 5 de maio de 2014, e posteriormente de estágio dos pesquisadores, entre 17 e 28 de maio. Na ocasião, auxiliei os pesquisadores no manejo de computadores, *pendrives*, gravação de CDs, impressões, digitação, além de corrigir textos em língua portuguesa e ajudar Mariana Cabral na organização, junto com os pesquisadores wajãpi, de seus relatórios finais em língua portuguesa. Resulta de minhas primeiras visitas, além de uma familiaridade inicial com algumas pessoas, a marcação de que eu ocupo a posição de “assessora em formação”<sup>9</sup>, além de ser pesquisadora. Ou seja, em paralelo a minhas atividades relacionadas a este mestrado, eu estive desde o início realizando junto aos Wajãpi atividades não relacionadas a minha pesquisa. A expectativa é a de ir outras vezes à T.I. Wajãpi, para realizar atividades de formação de pesquisadores e professores indígenas como assessora, já não mais “em formação”<sup>10</sup>. Em minhas interações com as pessoas wajãpi sempre fiz questão de explicar quando eu estava nas aldeias realizando pesquisa, ou quando eu me dedicava a outro tipo de atividade. Quando eu realizava pesquisa, na maioria das vezes me apresentava como “aluna da Dominique”.

---

<sup>7</sup> Convênio n.774915/2012 – IPHAN/Iepé

<sup>8</sup> O CFDW foi construído como um dos apoios solicitados pelos Wajãpi no âmbito do Plano de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial Wajãpi, do IPHAN.

<sup>9</sup> Essa foi uma formulação usada inicialmente por Dominique T. Gallois para apresentar minha pesquisa e meu interesse em continuar trabalhando com os Wajãpi para além da relação de pesquisa. Posteriormente alguns dos pesquisadores utilizaram essa formulação ao me apresentar a chefes de aldeia e assim explicar o contexto de negociações de minha entrada em campo. Assim como Dominique T. Gallois e várias de suas orientandas, minha inserção na T.I. Wajãpi é entendida de modo duplo, a pesquisa acadêmica correndo em paralelo a outras formas de atuação junto aos Wajãpi. Ver os comentários de outras pesquisadoras sobre suas atuações em programas de formação de pesquisadores, professores e/ou agentes indígenas de saúde entre os Wajãpi (Oliveira, 2012a; Rosalen, 2005; Tinoco, 2000).

<sup>10</sup> Com efeito, isso é algo que está ocorrendo: entre a escrita da versão original da dissertação e esta versão corrigida, estive duas vezes na T.I. Wajãpi (outubro e novembro/dezembro de 2015), realizando atividades relativas ao Programa Saberes Indígenas na Escola, do Ministério da Educação, e outras atividades junto com o Iepé.

No final de outubro de 2014 apresentei aos Wajãpi um projeto de pesquisa, que foi aceito. A proposta inicialmente foi feita aos pesquisadores wajãpi, sob a forma de uma pesquisa colaborativa, em que pudéssemos realizar juntos (mas também separados) etapas de coleta de dados, entrevistas, escrita de textos, discussões. Alguns passos desse trabalho colaborativo foram iniciados, e me refiro ao longo desta dissertação aos contextos de colaboração<sup>11</sup> em que me envolvi com os pesquisadores wajãpi. Extrapolando o tempo de minha pesquisa de mestrado, a empresa colaborativa poderá continuar, e coaduna-se, a meu ver, com meu papel de “assessora em formação”.

Reflexões sobre pesquisa colaborativa são abundantes na antropologia, e a partir de trabalho de Rappaport (2008), teço breves comentários. Uma etnografia colaborativa nos moldes preconizados por essa antropóloga e por Lessiter (apud Rappaport, 2008) devem ter todas as etapas pensadas coletivamente pelos pesquisadores acadêmicos e pelos pesquisadores não acadêmicos envolvidos na colaboração. No caso de minha experiência de colaboração com os Wajãpi, esse não foi o caso: a partir de um tema de meu interesse, propus que alguns pesquisadores interessados também realizassem descrições e pesquisa sobre os critérios de apreciação de objetos. Alguns pesquisadores aceitaram a proposta, escolhendo alguns objetos (peneira, abano, esteira, faca, machado etc.) para trabalhar. Desses, apenas três escreveram descrições sobre as características apreciadas em certos objetos. Outros me acompanharam na realização de entrevistas com pessoas mais velhas e menos fluentes em português. Com alguns pesquisadores pude conversar sobre seus textos e cadernos de pesquisa, compartilhar algumas de minhas reflexões. No geral, contudo, não houve tempo suficiente para a realização de um efetivo exercício colaborativo, em que minhas interpretações e descrições pudessem ser comparadas às dos pesquisadores Wajãpi, para discussões conjuntas. Numa etnografia colaborativa, argumenta Rappaport (2008), pesquisadores acadêmicos e não acadêmicos não chegarão aos mesmos resultados de pesquisa, porém os momentos de discussão podem levar a cocriação teórica. Não foi o caso do breve e incipiente exercício de colaboração que propus.

---

<sup>11</sup> Algumas dessas etapas colaborativas realizadas em conjunto com alguns dos pesquisadores wajãpi: realização de entrevistas conjuntas, escrita de textos em conjunto, discussões sobre os textos que escrevemos. Cito, ao longo desta dissertação, alguns textos em andamento de Jatuta, Kariki e Pasiku.

Realizei minha primeira etapa de campo entre o final de outubro e o final de novembro de 2014, numa estada de cerca de trinta dias. Nesse período, visitei a aldeia Ytuwasu em duas ocasiões, por um total de três dias. Acompanhei as atividades de uma oficina de cerâmica organizada pelas mulheres wajãpi, realizada na aldeia Myrysity<sup>12</sup>. Posteriormente, passei onze dias na aldeia Pairakae, e mais alguns dias no CFDW, quando trabalhei com os pesquisadores Kariki e Pasiku, e onde realizei algumas entrevistas. Durante a oficina de cerâmica, hospedei-me no CFDW, bem como nos dias finais de minha estada na T.I. em novembro de 2014. Nessas ocasiões visitei também duas aldeias próximas, Kwapo'ywyry e Peyryrywyry, a convite de seus moradores, para ir a reuniões de caxiri.

Retornei à T.I. Wajãpi para uma segunda e última etapa de trinta dias de campo entre fevereiro e março de 2015. Na ocasião, fiquei onze dias na aldeia Mariry, e visitei algumas aldeias nas proximidades (Arikarakwara, Vyvaty, Wyrarewyry, Yvytõtõ). Em seguida, hospedei-me por cerca de cinco noites no CFDW, realizando visitas às aldeias Kwapo'ywyry, CTA e Manilha. Posteriormente passei uma semana na aldeia Ytuwasu, seguida de três dias em Kwapo'ywyry e quatro dias finais na aldeia CTA.

Esta pesquisa foi realizada integralmente em língua portuguesa, não sou capaz de compreender mais do que algumas palavras e frases simples em língua wajãpi. Em algumas ocasiões entrevistei pessoas menos fluentes em português (mulheres ou velhos) junto aos pesquisadores wajãpi ou a outros adultos jovens – professores e agentes indígenas de saúde, principalmente. Ainda que eu tenha, dentro do que é possível para uma antropóloga estrangeira e desconhecida, me envolvido nas atividades diárias das casas e aldeias em que estive hospedada, a maior parte da pesquisa se baseia em conversas formais que tive com diferentes pessoas, nas várias aldeias. Em muitos casos, tais conversas se deram sob a forma de entrevistas semiestruturadas, gravadas ou anotadas. Em outros, meus interlocutores tomavam para si a tarefa de delinear os rumos de nossos diálogos.

---

<sup>12</sup> Trata-se de uma oficina organizada pela AWATAC (Associação Wajãpi Terra Ambiente e Cultura), exclusivamente coordenada por mulheres. Mariana Cabral assessorou tal oficina, organizando as atividades junto com a coordenadora Sanã Wajãpi, vice-presidente do Apina – Conselho das Aldeias Wajãpi na ocasião, e Kanani Wajãpi, à época tesoureira da AWATAC.

Fiquei em torno de três meses na T.I. Wajãpi entre julho de 2013 e março de 2015, mas apenas cerca de dois deles realizando pesquisa de campo. É um tempo muito curto e por isso entendo que tudo o que segue é necessariamente provisório e incompleto.

## Uso de fotografias nesta dissertação

Nesta dissertação, o uso de fotografias visa tão somente a ilustrar aquilo que se explica no texto escrito. Não há aqui qualquer intenção de tomar as imagens como objeto de investigação, como faria a antropologia visual ou da imagem (Barbosa; Cunha, 2006: 7).

De partida, reconheço que há muito mais fotos de coisas do que de pessoas e há diversas razões para isso. Em primeiro lugar, eu tirei mais fotografias de peneiras, abanos, tipitis e panelas do que de gente, sendo, portanto, compreensível que aqui apareçam mais coisas do que pessoas. Vendo as fotografias tiradas em outras aldeias, meus interlocutores geralmente passavam mais rapidamente pelas muitas fotos de objetos, em busca daquelas que retratassem as pessoas e suas casas e roças. Por outro lado, nem sempre eram tão bem-vindas minhas tentativas de retratar as pessoas – ou eu assim o julgava, talvez por extrema timidez e pouco tempo passado em cada aldeia. Quando tratava-se, por exemplo, de fotografar um homem fazendo um abano, ou uma mulher tecendo uma tipoia, não parecia haver qualquer problema. Em algumas ocasiões certos homens pediam que eu os retratasse e suas esposas, filhos e netos, para que numa próxima visita eu desse-lhes uma cópia impressa da fotografia ou as enviasse por e-mail. No geral, porém, fotos posadas não eram muito solicitadas e algumas pessoas claramente não se sentiam a vontade em nelas figurar. Ressalto isso por um só motivo: o Capítulo II, em que trato do modo como as pessoas se vestem e se enfeitam, poderia ser mais preciso com número maior de imagens dos Wajãpi e suas roupas, maquiagens, enfeites, cortes e pinturas de cabelos. Nos poucos casos em que julguei que as descrições verbais não possibilitariam por si só a apreensão do que se descreve, inclui imagens. Não sem um certo desconforto.

Creio ser importante apontar que há críticas à pressuposição de acesso à imagem de outros povos (Farris, 2007: 82) por parte de fotógrafos e pesquisadores. Para além das críticas de antropólogos, as ideias que os próprios Wajãpi têm sobre a fotografia e a circulação de imagens de pessoas são suficientes para justificar minha reticência. Como escreveram os pesquisadores wajãpi (2008a) e Pellegrino (2008), para eles “não existe só ‘imagem’” (Pesquisadores Wajãpi, 2008a), pois a fotografia de uma pessoa também carrega consigo partes do retratado: seu



princípio vital (-'ã) e suas substâncias (*opiwarã*) (Pesquisadores Wajãpi, 2008a: 27). Isso implica em cuidados e perigos:

Então, quando forem tirar fotos, tem que tomar cuidado para não queimar as fotos e nem jogar no lixo e nem jogar em qualquer lugar. Se fizer isso, a pessoa vai ficar doente, com dor de cabeça, dor no corpo, como se fosse queimada no fogo até a morte. Por isso não se jogam fotos em qualquer lugar. De repente alguém pode pegar essas fotos para fazer alguma coisa, como fazer vingança, cantar na foto para matar (Pesquisadores Wajãpi, 2008a: 27)

É possível que com a difusão de celulares, computadores portáteis, *tablets*, câmeras digitais e o uso de redes sociais esse tipo de explicação tenha diminuído de intensidade ou frequência<sup>13</sup>: muitos Wajãpi retratam a si e suas famílias e divulgam suas fotografias em redes sociais. De todo modo, a circulação descontrolada das imagens das pessoas continua a não ser vista com bons olhos. Em uma aldeia, depois que eu fotografara diversas pessoas em atividades distintas, uma família se mostrou particularmente preocupada com o destino das imagens de seus parentes. Por um lado, tinham sido eles que pediram que eu fotografasse gente de lá, a fim de mostrar nas outras aldeias imagens de corpos pintados de jenipapo, panelas cheias de caxiri e jovens mulheres trabalhando com afinco nas tarefas de descascar e ralar mandioca. Havia, por outro lado, receio de que as fotografias caíssem nas mãos de pessoas de outras aldeias: segundo me disseram, há uns meses, professores não indígenas trabalhando na T.I. teriam compartilhado os arquivos digitais de suas fotografias com um professor indígena, cujos filhos alteraram as fotos de moradores de outras aldeias com o uso de programas de edição de imagem. Um chefe de aldeia, assim, teria tido sua imagem alterada para parecer uma mulher, o que o deixou enfurecido. Minhas fotografias poderiam ser mostradas a outros *karai kō* (não indígenas) e mesmo a outros Wajãpi. Pediram-me, contudo, que eu não as enviasse aos outros por email ou por redes sociais, temendo esse tipo de agressão contemporânea.

É por esses motivos que nesta dissertação o número de imagens de pessoas é reduzido. Remeto aos livros produzidos pelos pesquisadores wajãpi (2008a; 2009; Pesquisadores e Professores Wajãpi, 2009) para algumas imagens de pessoas.

---

<sup>13</sup> Pellegrino (2008: 58-9) nota que havia, na época de sua pesquisa, discordância sobre os perigos associados às fotografias em suportes digitais.

## Resumo dos capítulos

No **Capítulo I** apresento as considerações que meus interlocutores wajãpi fazem a respeito dos objetos, buscando perseguir os modos de avaliação das coisas como boas (*ikatuwa*) ou ruins (*nikatui*). Como dizem que é uma boa faca? E um bom tipiti? Não pretendo que essas avaliações expliquem o motivo para os Wajãpi quererem essas coisas, mas ressalto modos de avaliação que são ativados nas considerações sobre diversos objetos. Há ainda outra tentativa em jogo: a de não separar em princípio os bens industrializados dos bens de manufatura wajãpi. A decisão se dá porque tal divisão não é operatória para entender os processos de avaliação que os Wajãpi tecem sobre os objetos.

O Capítulo I divide-se da seguinte maneira: na **1. Introdução**, apresento a abordagem que utilizarei e contextualizo meu enfoque com relação aos trabalhos de outros antropólogos lidando com o tema das mercadorias entre povos ameríndios. Em **2. As coisas, seus nomes e suas partes**, apresento o nome dos objetos e o modo pelo qual as diferenças entre grupos locais são percebidas na nomenclatura das coisas. Além disso, aponto que os objetos têm suas partes nomeadas com palavras usadas para designar partes de corpos de gente. Já em **3. Avaliando os objetos – descrições**, reconstituo avaliações de meus interlocutores a respeito de diversos objetos. Em **4. Discussão**, analiso as avaliações apresentadas no tópico anterior a partir de algumas entradas, sempre discutindo com a bibliografia antropológica pertinente e trazendo outros casos etnográficos para comparação. As discussões centram-se: (i) na avaliação das coisas por algumas de suas qualidades sensíveis; (ii) na relação entre um objeto, seu processo produtivo, seu produtor e o material utilizado em sua confecção; (iii) na distinção entre *originais* e *importados* para os produtos comprados nas cidades; (iv) na facilidade de uso que certas coisas e técnicas apresentam. Por fim, em **5. Finalizando: da beleza e adequação nas coisas e nas pessoas**, retomo o percurso adotado no capítulo e introduzo as questões do Capítulo II.

O **Capítulo II** lida com a questão das vestimentas, assunto para o qual muitas vezes as conversas em campo rumavam. Tangas, saias, miçangas, urucum, jenipapo, chinelos, relógios, camisetas, sutiãs etc. integram conjunto de itens usados na fabricação corporal, na produção de pessoas belas-boas-adequadas. Analiso o uso

de roupas, pinturas corporais e outros enfeites pessoais a partir de uma série de abordagens que me parecem importantes para a compreensão de tal fenômeno. Sigo as comparações que diferentes pessoas wajãpi estabelecem (ou não) entre itens de fabricação corporal mais recentes àqueles de uso mais antigo (tinturas para pintura corporal, miçanga, pano vermelho). Ainda atenta às formulações de meus interlocutores, trato do uso de roupas adquiridas nas cidades (camisetas, sutiãs, calças) e do modo adequado das pessoas se apresentarem.

Na **1. Introdução** apresento o percurso do capítulo. Em **2. Corpos e enfeites – Descrições breves** descrevo as roupas e enfeites mais usados por gente wajãpi. Em seguida – **3. Roupas, sabonetes, perfumes e desodorantes como proteção?** – acompanho as considerações de diferentes pessoas wajãpi sobre o uso de roupas, pinturas corporais e substâncias perfumadas para a mediação de relações com outras gentes – não humanos, na divisão naturalista (cf. Descola, 2005). No tópico seguinte, **4. Roupas, enfeites e adequação**, acompanho: (i) aquilo que os Wajãpi traduzem por *combinar*, (ii) as explicações de meus interlocutores para o uso ou não de calças e calcinhas pelas mulheres wajãpi e o modo como isso se liga à vergonha e à moderação. Na seção seguinte – **5. Roupas e comportamentos: uma questão de imitação e costume** – estabeleço diálogo com reflexões recentes sobre o uso de roupas ocidentais por ameríndios na Amazônia e trato de duas noções trazidas pela etnografia com os wajãpi: a imitação (*wa'ã*) e o acostumar-se (*-jipokuwa*). Já na última parte do capítulo – **6. Sobre roupas e outras coisas: elementos sobre circulação, dinheiro e diferença** – retomo brevemente questões centrais a etnografias de autores como Gordon (2006a; 2006b), Dal Poz (2004; 2008; 2010) e Grotti (2013), sobre a relação entre a circulação das mercadorias e o prestígio.

As **Considerações finais** retomam o percurso da dissertação, evidenciando as ideias centrais que pretendi abordar. Entre os dois capítulos desta dissertação, inclui um **Caderno de imagens**, em que há fotografias, desenhos e esquemas cujo objetivo principal é o de permitir uma melhor compreensão das discussões, sobretudo daquelas empreendidas no primeiro capítulo.

## **Capítulo I – Avaliações de objetos**

## 1. Introdução

Tratar do fenômeno do “consumismo” (Hugh-Jones, 1992: 43) indígena nas terras baixas da América do Sul, ou da relação de ameríndios com mercadorias, de modo mais geral, tem sido objetivo principal ou secundário de diversos pesquisadores nas últimas décadas, conforme notei na introdução<sup>14</sup>. Certos autores (Fisher, 2000; Gordon, 2006b; Walker, 2013) refletem sobre a maneira como a relação dos indígenas com as mercadorias foram tratadas nos seguintes termos: antes alguns antropólogos explicavam a vontade dos indígenas em obter esses bens pela utilidade intrínseca aos objetos; já recentemente, o movimento seria o de compreender os usos desses bens a partir dos regimes indígenas – das relações adequadas entre as pessoas, da geração de valor, das relações com as diferentes gentes etc.

Harry Walker, sobre aquelas visões mais antigas, explicita o que Robert Murphy e Julian Steward (1956: 344<sup>15</sup> apud Walker, 2013: 52) escreveram nos anos 1950: o fascínio por esses bens estaria localizado “more in their sheer utility than in their exotic qualities,” notando, por exemplo, a eficiência das ferramentas de aço. Já Fisher (2000: 2) considera que esse tipo de explicação – cuja implicação é a de que “the allure of trade goods themselves explains the Indians’ desires for them” [...] – “transforms indigenous people into rational consumers who are merely expressing a preference among alternative uses of their time or resources.”

Tal visão é contraposta por Cesar Gordon nos seguintes termos:

[Não] se trata de negar, por exemplo, a superioridade da lâmina de aço sobre um machado de pedra para a derrubada de uma roça. Isso os Xikrin são os primeiros a reconhecer. [...] No interesse indígena pelos manufaturados há, certamente, aspectos utilitários e outros que resultam das novas condições geopolíticas do contato. O problema de argumentos como esses é que não explicam, por exemplo, por que os índios não aumentaram sua produção material (Lanna, 1972), se as ferramentas supostamente servem para isso; [...]

---

<sup>14</sup> Por exemplo, os trabalhos de Andrade (2009), Arisi (2011; 2012), Barbosa (2007), Brightman (2011; 2012), Conklin (2007), Dal Poz (2004; 2008; 2010), Erikson (2009), Ewart (2007; 2013a; 2013b), Faria (2007), Fischer (2000), Gordon (2006a; 2006b; 2014), Gow (2007), Grotti (2007; 2013), Howard (2002), Lauriola (2003), Mura (2006; 2011), Ribeiro (2009), Van Velthem (2002; 2003; 2010), Walker (2012; 2013).

<sup>15</sup> MURPHY, R., STEWARD, J. H. *Tappers and Trappers: Parallel Process in Acculturation*. Economic Development and Cultural Change. vol. 4, pp. 335–355. 1956

não explicam por que há, às vezes, um enorme esforço humano e político para adquirir um bem industrializado, que é simplesmente abandonado pouco depois. (Gordon, 2006b: 67)

Esse mesmo autor recoloca, assim, a questão dos motivos para a atração dos Xikrin pelos bens e buscar entender “o que os [indígenas...] fazem com os objetos industrializados produzidos pelos brancos – ou pretendem fazer, ou ainda, pensam que farão” (Gordon, 2006b: 69), inserindo “os bens industrializados e o dinheiro em um regime simbólico e sociocosmológico [...] mais geral” (ibid.: 65). Com ênfases distintas, é esse o caminho adotado por diversos antropólogos contemporâneos (Arisi, 2013; Ewart, 2013; Gordon, 2006a; 2006b; Grotti, 2013a; Howard, 2002; Hugh-Jones, 1992; Ribeiro, 2009; Van Velthem, 2002; 2010; Walker, 2013).

Seguindo outra abordagem, Fabio Mura (2006) aposta na ideia de que o rendimento mecânico, físico e químico dos objetos é levado em conta pelos índios quando optam por quais ferramentas e objetos utilizar. Resumindo o argumento de sua tese, tem-se necessidades de uso – “simbólicas” e “práticas” – como orientadoras da relação dos Kaiowá<sup>16</sup> com as técnicas de aquisição ou de produção. De acordo com as necessidades que têm, as pessoas realizam escolhas tecnológicas racionais, levando em consideração as qualidades dos objetos e sua disponibilidade (ibid.: 22). Menciono um exemplo da abordagem que o autor explora em sua tese para diversas épocas da relação dos Kaiowá com não indígenas no atual estado do Mato Grosso do Sul, a fim de exemplificar seu argumento:

A frequência com que encontrava recipientes de *hy'akua* [cabaça] com capacidade volumétrica de cerca de cinco litros paralelamente a garrafas térmicas com o mesmo volume [...] me levava a procurar explicações para este fenômeno não na presumida sobrevivência do uso de objetos em cabaça, mas no raciocínio feito pelos índios para justificar a manutenção deste material paralelamente aos procedentes de uma produção industrial. Com frequência os Kaiowa me diziam que o recipiente de *hy'akua* é ‘a geladeira do índio’, afirmação esta, de um ponto de vista técnico, muito relevante. Com efeito, as qualidades térmicas deste objeto são boas (Mura, 2006: 18).

---

<sup>16</sup> População falante de uma língua tupi-guarani que vive no estado do Mato Grosso do Sul.

Se na explicação de Mura não fica explícito o que entende por “necessidades de uso” e como elas se formam, o autor tem o mérito de considerar o interesse e atenção de seus interlocutores às qualidades concretas das coisas e de seus materiais. Desfazendo-me de noções como “necessidade” e “escolhas racionais”, minha intenção será justamente a de entender em que termos os Wajãpi com quem realizei pesquisa valorizam ou não determinada coisa, colocando em primeiro plano a atenção que eles dão às qualidades concretas dos objetos.

O esforço inicial é o de abandonar de antemão tanto a atribuição de utilidade aos objetos, quanto a oposição entre bens úteis e necessários e bens de luxos, supérfluos – e as ideias de necessidade e desejo a ela subjacente, pois tais valores não são universais (cf. Douglas; Isherwood, 2009; Graeber, 2011; Mauss, 2002a: 40; Sahlins, 2003; 2004). O questionamento desse tipo de divisão é antigo na antropologia (Douglas; Isherwood, 2009 [1979]; Sahlins, 2003 [1976]) e, com relação à América do Sul indígena, Stephen Hugh-Jones (1992: 55-58) já argumentou, com dados da região do rio Vaupés (Amazônia colombiana), que se ferramentas de aço e espingardas são desejadas pela eficiência e durabilidade, roupas igualmente apresentam novidade para a ornamentação das pessoas, e isso não é menos importante à vida dos Barasana<sup>17</sup>. Roupas e machados revelam-se igualmente importantes.

Em trecho de livro de Cesar Gordon (2006b: 67, grifo meu) citado anteriormente, lê-se, que no “interesse indígena pelos manufaturados há, certamente, aspectos *utilitários*”, que explicariam parcialmente “a superioridade da lâmina de aço sobre um machado de pedra para a derrubada de uma roça”. No meu entender, é possível ir além nas considerações a respeito da preferência dos Xikrin pelos machados e perguntar se os próprios indígenas apreciam machados de aço somente por sua eficácia. É possível que sim, mas a meu ver, é interessante colocar isso em questão. Ou seja, o que teriam os indígenas a dizer sobre os machados de aço e as panelas de alumínio? Em que termos eles comparam seu uso ao de machados de pedra e de panelas de barro? Como qualificam um objeto (comprado ou feito) como bom/bonito? Como se escolhe uma panela de alumínio ou uma rede em detrimento

---

<sup>17</sup> População falante de uma língua Tukano.

de outra? Neste capítulo, volto-me ao modo como os Wajãpi avaliam as coisas, aos critérios que informam as avaliações desses objetos.

Dito isso, não pretendo desconsiderar o fato de uma mulher wajãpi afirmar que é mais fácil descascar mandioca com terçados ou facas do que com lâminas de taboca (*kurumuri*). Apenas pretendo, por ora, não apartar essa qualidade – a possibilidade de tornar a tarefa da mulher que descasca tubérculos mais rápida – das demais que os Wajãpi enunciam ao falar de uma faca ou um terçado. Nos mundos ameríndios, a funcionalidade ou eficácia de um objeto não se separa de seu aspecto estético e moral, como lembram Joanna Overing (1991)<sup>18</sup> e Lúcia Van Velthem, que escreve, sobre os Wayana<sup>19</sup>:

A funcionalidade acrescenta aos valorizados atributos estéticos as não menos reputadas qualidades utilitárias que representam, na realidade, o corolário do processo de fabricação de um artefato, porque simbolicamente lhe confere movimento. É nessa dimensão que o objeto se socializa completamente, uma vez que o desempenho funcional atesta uma obra humana [...] (Van Velthem, 2003: 135)

Van Velthem (2002; 2003; 2010) estuda a relação dos Wayana com bens industrializados a partir dos “sistemas estéticos e cosmológicos indígenas” (id., 2002: 62). Segundo a autora, as estéticas indígenas se mantêm com a introdução de coisas como panelas, roupas e ferramentas, cabendo aos objetos vindos de fora adequar-se aos modos considerados bons e belos pelos indígenas. No caso wayana, há uma categoria abrangente de “coisas” (*etipalé*) e outra *imakhé*, “o que é (intrinsecamente) meu”, “enfeites” – na tradução dos próprios Wayana. Os itens dessa última categoria são artefatos completos, elaborados por um Wayana com determinados materiais e que possuem uma função específica e local determinado de armazenamento. Já os produtos industrializados não são “enfeites”, pois são feitos alhures, com materiais estranhos e não seguem os padrões criados pelos

---

<sup>18</sup> Overing (in Ingold, 1996: 213) nota que entre os Piaroa, os processos de embelezamento (*beautification*) dos objetos dizem respeito tanto à sua beleza quanto à sua “potência”, sua “capacity to deliver effects on the world”. Essa antropóloga (Overing, 1991) expande o que seja estética, a partir de práticas dos Piaroa e dos Cubeo. Se o que segue são apontamentos sobre uma “estética” Wajãpi, só o são nesse sentido muito alargado. Prefiro me referir aos modos de avaliação dos objetos operados pelos Wajãpi A prudência dos termos se dá pelo fato de eu não dialogar com as discussões e objetos do que se convencionou chamar “antropologia da arte” ou “antropologia estética” na Amazônia indígena (cf., por exemplo, Lagrou, 2007; Vidal, 1992).

<sup>19</sup> Grupo de língua caribe que vive na região fronteira do Brasil, Suriname e Guiana Francesa.



demiurgos, como é o caso do grafismo<sup>20</sup>. Podem, todavia, vir a ser enfeites, desde que sofram intervenções estéticas: painéis de alumínio, por exemplo, têm suas superfícies ornamentadas com ranhuras em linhas, de acordo com padrões decorativos wayana, sendo assim domesticadas<sup>21</sup>.

Em artigo mais recente, Van Velthem (2010) indica outro modo de classificação pelo qual as coisas têm sido avaliadas. Os Wayana e Aparai dizem, em língua portuguesa, que as coisas podem ser “originais” ou “importadas”, o que, segundo a análise da antropóloga, guardaria menos relação com uma suposta origem das coisas que com uma apreciação valorativa da qualidade do objeto. Alguns bens industrializados são considerados “originais”, enquanto certos artefatos feitos pelos Wayana são ditos “importados”.

Pode-se entender, com Van Velthem (2002; 2010), que certos modos de avaliação das coisas como belas são acionados pelos Wayana na apreciação tanto dos manufaturados indígenas quanto das produções industriais. Essas últimas podem, a partir de certos critérios, não ser consideradas boas, belas, “enfeites”; inversamente, podem ser tidas por “originais”, tanto quanto os artefatos feitos por pessoas wayana. É justamente disso que trata o presente capítulo: de que modo os Wajãpi avaliam as coisas como boas-belas (*ikatuwa*) ou ruins-feias (*nikatui*)? Diferentemente de Van Velthem (2003), contudo, prefiro abordar a um só tempo os artefatos feitos pelos Wajãpi e os bens que eles adquirem fora das aldeias, buscando compreender quais os critérios acionados na avaliação de todas essas coisas. Não intento, pois, separar os bens de manufatura local daqueles comprados na cidade, decisão que explicarei mais adiante. Se esses modos de avaliação dos objetos se aplicam a algumas coisas e não a outras, será preciso acompanhar o que dizem os Wajãpi.

---

<sup>20</sup> Em outro artigo, Van Velthem argumenta que “um artefato considerado *imakhé* não é estético em si mesmo, mas referenda uma relação que, esta sim é estética, uma vez que esse valor é antes atribuído à relação e do que ao artefato” (Van Velthem, 2010: 149).

<sup>21</sup> Com vieses distintos, Erikson (2007), Grotti (2013) e Howard (2002) também escrevem sobre domesticação dos bens industrializados, mas atentam mais aos usos dessas coisas, ou às relações que elas medeiam, do que propriamente a critérios estéticos.

## 2. As coisas, seus nomes e suas partes

### Os nomes das coisas: acentuando diferenças

Quando apresentei aos pesquisadores wajãpi o projeto de realizar uma etnografia colaborativa, eles logo listaram alguns objetos que poderíamos estudar e em seguida dividiram entre si a tarefa de descrever cada um deles. Assim, estabeleci um primeiro contato com os nomes das coisas sobre as quais viria a conversar com homens e mulheres wajãpi, no curso de minha pesquisa. A lista com as palavras em língua portuguesa e em língua wajãpi parecia, a princípio, indicar concordância sobre como as coisas são denominadas: *ōropē* (peneira), *raparã* (flecha), *waryppy*, *туруwa* (ambos tipos de recipientes de cerâmica), *apyka* (banco), *panakō* (cesto cargueiro), *mitu* (esteira), *panakari* (cesto quadrangular trançado de arumã), *tepisi* (tipiti), *tapekwa* (abano), *rykyry* (cesto de trama aberta), *purure* (enxada), *jyy* (machado), *kea* (rede), *saa* (terçado), *marijã* (faca), *pina* (anzol), *pururepa'i* (enxadeco), *patu* (panela), *saapina* (foice), *mo'yry* (miçanga).

Ao longo da pesquisa, à medida que aprendia os nomes das coisas, ouvia de meus interlocutores que os nomes, como as próprias coisas, eram diferentes no tempo “dos nossos avós” (*tamō kō*), e que os Wajãpi aprenderam os termos contemporâneos com a gente do Pirawiri (*Pirawiri wanã kō*), um grupo wajãpi que é considerado mais próximo dos Wajãpi da Guiana Francesa do que daqueles que vivem hoje no Brasil. Assim nos explica Kariki em sua pesquisa “sobre os encontros e trocas dos Wajãpi do Brasil com os Wajãpi que hoje vivem na Guiana Francesa”:

[...] *Wajapuku wanã* (o grupo do rio Oiapoque) e *Pirawiri wanã* (o grupo do igarapé Pirawiri). Antigamente *tamō kō* (nossos avôs) não tinham terçados, não tinham machados. *Wajapuku wanã* já usavam terçados e outras ferramentas nessa época. É por isso nossos avós foram encontrá-los (Pesquisadores Wajãpi, 2008b: 8).

As trocas dos *wanã kō* (grupos locais) wajãpi que vivem onde hoje é o estado do Amapá foram abordadas por Dominique T. Gallois (1986) e não serão retomadas aqui. Nas extensas redes de intercâmbio das Guianas, os Wajãpi do Amapari trocavam coisas com outros grupos wajãpi, que por sua vez trocavam com grupos caribe, cujos bens eram obtidos junto a grupos afroamericanos chamados genericamente de *mekoro*. Nessas trocas, ocorreu não somente a “aquisição de

ferramentas” (Gallois, 1986: 215), objetivo principal dos Wajãpi residentes no Brasil, mas também a adoção de palavras usadas por outros grupos locais e de “técnicas tipicamente Caribe na ergologia Waiãpi [...mais] por imitação [...do que] por aquisição do artefato em si” (ibid.: 215). Voltarei mais adiante, nas descrições dos objetos, aos casos em que meus interlocutores imputam origens caribe a certas técnicas artefatuais. Cumpre notar, por ora, que a origem estrangeira de objetos, técnicas e palavras foi ressaltada a mim por diversas pessoas.

Se atualmente o termo corrente – aos menos nas aldeias em que estive na T.I. Wajãpi – para designar faca é *marijã*, algumas pessoas, sobretudo as mais velhas, fazem questão de falar *kyse*, termo que “os avós” (*tamõ kõ*) usavam. Este é o caso, também, de outros termos: terçado (*saa* no Pirawiri, *kyseu* na aldeia Mariry, *paka* na aldeia Ytuwasu); *kysemiti* para canivete (aldeia Mariry); determinado cesto com tampa era designado pelos “avós” como *pakara* (aldeia CTA), enquanto o termo *uru karyru* (*karyru* de arumã) foi aprendido com a gente do Pirawiri. Também na aldeia CTA, Matã e Jurara disseram-me que um certo cesto de trama fechada é chamado de *matura* por Pirawiri *wanã kõ*, seus avós designando o mesmo artefato como *rykyry anã*. É o caso, também, de *patu* e *parapi*, termos aprendidos no Pirawiri para designar, respectivamente, painéis de alumínio e pratos. *Sa’i kõ* (“nossas avós”) falavam “*panera*” e “*parato*”, disseram-me tanto na aldeia CTA quanto gente que vive nas aldeias Ytuwasu, Okora’yry e Piauí<sup>22</sup>. O nome para os torradores de beiju e farinha: *jãpe* (Pirawiri) e *jãponã* (Amapari). Segundo Porã, na aldeia Ytuwasu, as redes de trama fechada que *sa’i kõ* faziam eram chamadas de *kea jimojã* (“rede que a gente tece”) e *ini*, termo usado contemporaneamente, foi aprendido com gente do Pirawiri

Longe de ser exaustiva, a lista acima somente busca apontar para o fato de que, em muitos casos, meus interlocutores faziam questão de marcar a origem estrangeira dos nomes que usam e de alguns objetos – não somente os industrializados, mas também, por exemplo, redes e tipoias confeccionadas de certa maneira, conforme

---

<sup>22</sup> Essa nomenclatura dos objetos pode indicar os caminhos da aquisição dos bens pelas diferentes parentelas que vivem atualmente na T.I. Wajãpi. Para efetivamente traçar esses fluxos e procedências, eu necessitaria de mais dados. Gallois (1986) trata das relações de troca e aproximações de grupos wajãpi com não indígenas e com Wajãpi na Guiana Francesa. *Panera* e *parato*, termos oriundos da língua portuguesa, são usados por gente das aldeias ao sul da T.I. A própria confecção de artefatos cerâmicos em formas de prato possivelmente liga-se também à convivência com não indígenas no século XIX (Dominique T. Gallois, informação pessoal).

mostrarei ao longo deste capítulo. Atualmente a marcação principal de diferença, no que tange o nome das coisas, é entre as palavras usadas pelos grupos wajãpi que hoje moram na Guiana Francesa e aqueles que vivem no Amapá. Habitantes de diferentes aldeias da T.I. Wajãpi, contudo, por vezes também denominam as coisas e suas partes com termos distintos.

Em resumo, o que busquei destacar até aqui foi: (1) a marcação de diferenças entre grupos locais e aldeias expressa-se de muitos modos – “sotaques”, conhecimentos e modos de fazer festa (Pesquisadores Wajãpi, 2009) – dentre elas os nomes das coisas; (2) a marcação estrangeira dos nomes e dos objetos liga-se ao fato de que todos – incluindo as pessoas jovens – lembram que certas coisas e técnicas vêm das trocas com grupos wajãpi da Guiana Francesa. Dentre esses objetos estão facas, machados de aço, pano vermelho industrializado, mas também certos modos de fazer redes e tipoias e de trançar peneiras. Esse é um dos motivos que torna ilegítimo, creio eu, separar as coisas industrializadas daquelas de manufatura local<sup>23</sup>, pois tal divisão não é a operada pelos Wajãpi. Além disso, a maioria dos meus interlocutores nunca usou panelas de barro para cozinhar, lâminas de taboca para descascar mandioca, com exceção de poucas mulheres mais velhas. Homens e mulheres das gerações mais velhas usaram tangas e saias tecidas pelas mulheres wajãpi, mas na atualidade todos vestem tangas de pano industrializado.

Outro aspecto que gostaria de destacar é que produtos como panelas de alumínio, por exemplo, não são denominados do mesmo modo que panelas de barro. As exceções de que tenho notícia são: torradores, que se diz *jãpe* ou *jãponã* tanto para os de cerâmica quanto os de ferro; *karyru*, termo que designa certo tipo de cestos de arumã com tampa e as malas compradas atualmente em Macapá; *kea*, palavra para rede, tanto aquelas feitas por mulheres Wajãpi (de tipo *ini* ou *sawyra*) quanto as adquiridas na cidade, amiúde designadas por *karai kea*; pratos de barro são *yjy parapi* (*yjy* é o nome usado para a argila) ou *yvy parapi* (prato de terra), e os pratos de metal ou plástico, apenas *parapi*<sup>24</sup>. Mesmo sendo designadas por termos distintos, panelas de alumínio (*patu*) e de cerâmica (*turuwa*) têm algumas de suas

---

<sup>23</sup> Ver Fotografia 1, de cestos produzidos localmente com técnica aprendida com não indígenas.

<sup>24</sup> Ver nota 22: os vasilhames cerâmicos em forma de prato provavelmente passaram a ser feitos depois que os Wajãpi vivendo em região mais ao sul tiveram contato com não indígenas.

partes denominadas pelos mesmos termos. É justamente da nomenclatura das coisas que tratarei a seguir.

Antes de abordar os nomes das partes é necessário observar, ainda, dois outros modos usados pelos Wajãpi para nomear os objetos. Alguns artefatos e o material de que são feitos são homônimos<sup>25</sup>: é o caso dos arcos (*paira*) e das *kupai*, espécie de longa colher usada para mexer *kasiri pupura* (um tipo de caxiri cozido), feitas de *kupai'y*<sup>26</sup>. Outras coisas, por sua vez, podem ser nomeadas por aquilo que armazenam, não possuindo um nome específico. Ao discorrer sobre um artefato elaborado com arumã para moquear pimenta (ver Fotografia 2), o pesquisador Patire chamou-o de *kã'ãe renã*, literalmente, “lugar de pimenta” ou “recipiente de pimenta”; o mesmo nome foi-me indicado em outra casa, situada na aldeia Kwapo'ywry<sup>27</sup>. Ao questionar duas pessoas diferentes se havia uma palavra em língua wajãpi para designar garrafas de plástico – e em ambos os casos eu apontei garrafas cheias de água –, elas me disseram *yy renã* (recipiente de água). Penso que se esses mesmos recipientes estivessem cheios de tucupi, pimenta ou caxiri doce – usos comuns para garrafas de água e refrigerante vazias –, meus interlocutores denominassem-nos de outra maneira<sup>28</sup>.

### **Nomes das partes – corpos**

Assim como os nomes das coisas, os termos para designar suas partes são, às vezes, distintos para as gentes de diferentes aldeias ou *wanã kō* (grupos locais), e aqui apresento apenas algumas dessas diferenças<sup>29</sup>. O que gostaria de destacar é

---

<sup>25</sup> Van Velthem (2003: 120) comenta processo de nomeação semelhante entre os Wayana, para quem “os objetos que são fabricados com arumã e muitas outras matérias-primas, têm no material o principal referencial nominativo das categorias artesanais”.

<sup>26</sup> ‘-y, indica Oliveira (2012a: 75), pode ser traduzido por “pé de..., algo [e é] equivalente à nossa terminação ‘eira’ em amoreira, goiabeira etc.”. É o caso também em outras línguas tupi-guarani. Em zo’ é ver (Bindá, 2001).

<sup>27</sup> Esse tipo de artefato é somente confeccionado quando se quer moquear pimenta, não é algo que se encontra em uma residência caso não esteja sendo usado.

<sup>28</sup> Garrafas de vidro são chamadas *kutei*, termo provavelmente vindo do francês *bouteille*.

<sup>29</sup> Se aqui trato de processos e categorias “wajãpi”, concebo-nos como um recorte analítico, e não empírico ou político. “Os Wajãpi” se reconhecem como uma unidade somente em alguns contextos, e certamente apenas após os processos de contato e restrição a uma terra delimitada e demarcada, como Gallois (2005b; 2011a) já deixou claro.

que as coisas, para os Wajãpi, são pensadas como corpos: suas partes recebem nomes que são os mesmo das partes dos corpos de gente<sup>30</sup>.

Também entre muitos outros povos sul-ameríndios, coisas são pensadas como corpos (Barreto, 2013; Santos-Granero, 2009; Van Velthem, 2003). Entre os Wayana, “os seres arquetípicos e seus bens [transmutaram-se] nos artefatos empregados atualmente” (Van Velthem, 2003: 92) e “pessoas e coisas estão estreitamente unidas por analogias simbólicas” (ibid.: 119) que não são meramente metafóricas, uma vez que ambos são produzidos pelos mesmos processos tecnológicos. Os Wayana dizem descender de uma mulher feita de arumã, e a matéria-prima de que são feitos seus corpos é, portanto, a mesma utilizada na produção de alguns artefatos. De sua parte, Fernando Santos-Granero sintetiza algo que seria percebido no caráter construcional (*constructional*) das cosmologias da região: “the creation of life is a constructional process in which primordial bodies and body parts – often conceived of as prototypical artifacts – play a crucial role” (Santos-Granero, 2009: 6). Reconhecendo a importância dos corpos como “the main instruments to convey social and cosmological meanings”, o autor se vê “forced to conclude that the model of the human body is not the body of animals but rather the body of artifacts” (ibid.: 7).

Para o caso wajãpi não se trata de artefatos conformando corpos primordiais, como ocorre nos casos wayana (Van Velthem, 2003) e no Alto Rio Negro (Hugh-Jones, 2009). Apenas ressalto que o modo como meus interlocutores nomeiam as coisas tem por referência os corpos de diferentes gentes. A partir de um conjunto de trabalhos que enfocam a relação entre corpos de pessoas e coisas ou artefatos (Santos-Granero, 2009; Miller, 2007; 2009; Hugh-Jones, 2009; Van Velthem, 2003), é possível levantar a hipótese de que no caso wajãpi, igualmente, a nomeação das partes das coisas por analogia às partes de corpos de gente não seja uma mera metáfora.

Passo, então, ao modo como as partes das coisas são denominadas. Observem-se os desenhos (Desenho 1) feitos por Sikomã, cujos nomes das partes foram atribuídos

---

<sup>30</sup> Por “gente” entendo aquilo que a divisão naturalista (cf. Descola, 1996; 2005) qualificaria tanto como “humanos” quanto como “não humanos”. Penso que esse uso tem maior rendimento para falar das ideias e práticas wajãpi. Como se verá, panelas podem ter “braços” ou “rabos”, ou seja, partes de “gente humana” e “gente não humana”, nas nossas divisões.

por seu marido, o pesquisados Jatuta. O cesto de trama aberta (*rykyry*) e os pratos-panels (*parapi*) têm algumas partes com mesmo nome: a base da panela é denominada *evikwarã* (ânus) ou *evira* (traseiro); a parte externa (o corpo<sup>31</sup>) desses recipientes é denominada *ijãpe*<sup>32</sup>, sendo *-jãpe* o termo usado para se referir às costas das pessoas. Para *rykyry*, há quem denomine essa parte de *ikuwa*, que, conforme me explicaram, é o termo que designa as costelas de uma pessoa<sup>33</sup>. O corpo de uma garrafa plástica, disse-me Nazaré na aldeia Kwapo'ywyry, pode ser chamado de *ete*, o que ela traduziu justamente, por “corpo”<sup>34</sup>; Kanani, na aldeia Ytuwasu, também chamou essa parte de uma panela de alumínio (*patu*) de *ete*, *paturete*. A borda dos pratos e cestos é denominada *-eme*, cujo significado é “lábio”. Já o fundo desses recipientes é chamado *waipy*, termo que significa “fundo”, mas que também pode ser usado para se referir ao ânus<sup>35</sup>. Essa nomenclatura – *evikwara/evira*, *ijape/ete*, *eme*, *waipy* – é utilizada para toda uma série de coisas: vasilhames de cerâmica (*туруwa* e *warypy*), panels de alumínio e de ferro, pratos, cestos, garrafas de plástico, baldes.

Há termos que, até onde consegui pesquisar, são específicos de alguns objetos. Os cestos de trama aberta, denominados *rykyry* (ver Fotografia 3) ou *rykyry kwakwarã* (*rykyry* com buracos), possuem olhos (*rykyry re'a*) algo que me foi dito por apenas um interlocutor. No Desenho 1, Jatuta denominou essa parte de *eakwarã*. Já no Desenho 2, também feito por ele, chamou essa parte de *eakwakwarã*, o que traduziu como “olhos”, em língua portuguesa.

---

<sup>31</sup> Não apenas nas tradições ameríndias os vasilhames têm suas partes nomeadas por analogia às partes do corpo humano. É o caso também da nomenclatura técnica empregada pelos estudos de cerâmica, ao menos nas línguas latinas. Em língua espanhola, por exemplo, um vasilhame cerâmico tem *cuerpo*, *boca*, *labio*, *cuello*, *gollete*, *pie*, *oreja* (Balfet; Fauvet-Berthelot; Monzón, 1992).

<sup>32</sup> *Ijãpe*, “suas costas”, o que é indicado pelo “i-”. Para as partes do corpo, não existe a possibilidade de se falar delas sem fazer referência ao seu possuidor. Não se pode, assim, dizer somente *nami* (orelha), mas é necessário especificar de quem é tal orelha: *inami* (a orelha dele), *enami* (minha orelha). Esse fenômeno linguístico é encontrado em outras línguas ameríndias.

<sup>33</sup> Jatuta, no Desenho 2, chamou essa parte de *iku'a*, termo que em uma conversa traduziu por “ao redor”, ou “circunferência”. Ver esquema baseado em desenhos desse pesquisador (Esquema 2).

<sup>34</sup> Segundo Dominique T. Gallois (informação pessoal), *-ete* não é exatamente “corpo”, mas indica a presença do corpo.

<sup>35</sup> De acordo com informações de Dominique T. Gallois (informação pessoal).

Um *panakari*<sup>36</sup> (ver Fotografia 4), cesto quadrangular trançado de arumã, dotado de pés e usado para receber a massa de mandioca (*pyraty*) peneirada possui umbigo (*iporo'ã*) (ver Fotografia 5). Abanos também têm umbigo, que pode ser chamados de *iporo'ã* ou de *iso'ã*, que é a maneira como os Wajãpi designam o umbigo saltado para fora, como me contou o professor Jako, residente na aldeia CTA. Tal como em português pode-se dizer “pé” para os suportes do *panakari*, esse tipo de cesto tem *ipyta* – traduzido por Oliveira (2012a: 50) como “pata”, mas que pode designar os apoios das pessoas wajãpi<sup>37</sup>. Segundo o pesquisador Roseno e seu sogro Kasiripinã, *panakari* também ficam em pé: emprega-se o termo *opõ'ã*, o mesmo usado para falar de uma pessoa em pé. Os apoios desse cesto, assim, são também pensados como bases de corpos, patas/pés. Cestos desse tipo possuem ainda cotovelos, *isiriminy*, que são as junções de duas laterais. Painéis de ferro podem possuir pés (*ipy*), contou-me Nazaré.

Outra parte que muitos objetos possuem é *ijã*. No desenho feito por Sikomã (Desenho 1), vê-se que espingardas (*moka*), cestos *rykyry* e espelhos (*waruwa*) têm *ijã*, que correspondem a suas “alças”. As alças de mochilas, cestos cargueiros e caldeirões de alumínio também são denominadas por esse termo. Já *ijã* dos chinelos de borracha correspondem a suas tiras. *Ijã* (“amarração dele”) refere-se a todos esses exemplos e também designa a alça das roupas, os fios de miçanga, em suma, qualquer amarração<sup>38</sup>. Percebe-se, assim, que corpos de gente são enfeitados com roupas e outros adornos que possuem amarrações. De maneira semelhante, também os corpos dos objetos têm amarrações que ligam suas partes e seus enfeites.

As painéis com cabo (*parapi wai mǎ'ẽ*) são utilizadas e denominadas pelos Wajãpi como pratos (*parapi*), pois são usadas para comer e não para cozinhar. Seus cabos podem ser chamados de *wai*, rabo, ou então, de *i'y*. Facas também possuem *i'y*. Oliveira (2012a) traduziu em diversas passagens de sua tese *i'y* por “tronco”<sup>39</sup>. No caso específico dos objetos, os Wajãpi, quando falavam comigo em português sobre essas partes das facas e “pratos”, diziam “cabo”. Outras pessoas me disseram que

<sup>36</sup> Segundo me disse Jawatonã na aldeia Ytuwasu, também se pode chamar *panakari* de *orõpẽ raveka*.

<sup>37</sup> Segundo Dominique T. Gallois (informação pessoal).

<sup>38</sup> De acordo com Dominique T. Gallois (informação pessoal).

<sup>39</sup> Ver nota 26.



os cabos dos pratos-panels se chamam *ijyva* (braço). De todo o modo, esses recipientes são pensados como corpos, constituídos de braços ou rabos.

No Desenho 1, vê-se que o espelho ilustrado por Sikomã possui uma parte chamada *ijyta*. Em conversa com Kasiripinã sobre *panakari*, *ijyta* foi traduzido por “vara”. As varas das peneiras (ver Fotografia 6) também podem ser denominadas *ijyta*, como me disseram Sikomã e seu pai, Kumare. Já Jatuta, genro de Kumare e oriundo de outra aldeia, chama essa mesma parte de *ipõ’ã kãmya*, termo que, conforme me disse, designa o polegar. Kumare concordou que *ipõ’ã kãmya* e *ijyta* podem ambos ser usados para designar o dedo, indicando que ele usa o segundo termo. Em outra aldeia (CTA), Jurara e seu genro Calbi foram mais específicos ao me explicar que *ijyta* é a vara, e *ipõ’ã kãmya*, a parte lateral trançada de arumã. O fundo da peneira é chamado *evikwara* e a parte de cima do trançado, *waipy*, termos que também são usados na designação de partes das vasilhas e que são partes de corpos.

Um abano (*tapekwa*) possui *eme* (lábios-bordas). Geralmente coloca-se uma alça (*ijã*) na parte superior do *tapekwa* para pendurá-lo em cima do fogo, a fim de que fique seco e duro. De acordo com Jatuta, a parte do abano segurada pelas mulheres para virar beiju ou para abanar o fogo é chamada de *ipõ’ã kãmya*. Já seu cunhado Asurui chamou essa mesma parte de *ipyra*, cujo significado é “pegar”; (ver Fotografia 7). Um abano também tem costas (*ijape*) e abdômem/barriga, *okape*, como me explicou o professor Jako, na aldeia CTA (ver Fotografia 8), assim como umbigo (ver discussão mais acima).

Como pude observar, panels, vasilhas de cerâmica, garrafas, abanos possuem lábios, *-eme*. Também têm *-eme* os beijus, as redes, as bolsas e sacolas. Assim, é possível pensar que *-eme* designa as bordas – “*eme* é a beira”, disse-me Asurui, sobre um *rykyry* – do mesmo modo que em língua portuguesa e espanhola se chamam as bordas de uma ferida de “lábios”, segundo definições dicionarizadas desse vocábulo<sup>40</sup>. No caso wayana, também beiras podem ser nomeadas “lábios”: a região periférica da aldeia é chamada *ëutë etpi*, termo que Van Velthen (2003: 163)

<sup>40</sup> No dicionário Aulete Digital (<http://www.aulete.com.br>), para “lábio”, a quarta definição é “Cada borda de um ferimento”. Em espanhol, segundo a versão eletrônica do *Diccionario de la lengua española* da Real Academia Española (<http://lema.rae.es/dra>), “labio” pode ser definido (segunda definição) como “Borde de ciertas cosas” e nos exemplos: “*Los labios de una herida, de un vaso, del cáliz de una flor*”. Acesso em abril/2015.

traduz por “lábios da aldeia”, e o mesmo se dá no caso das bordas dos torradores (ibid.: 189), objetos que têm, ainda, pênis (cilindro de sustentação) e esposas (apoiadores).

Apresento por fim o que são as orelhas dos recipientes de cerâmica e panelas. Dos recipientes de cerâmica, apenas *y'a*, vasilhame utilizado para carregar e armazenar água tem *-nami*, orelha. *Patu wasu* (“panelões”), possuem também *-nami* (Fotografia 9). Têm ainda *-nami* os caldeirões com alça (*ijã*), que é a parte em que *ijã* (alça) é presa (Fotografia 10).

As coisas são compreendidas como corpos, suas partes são nomeadas em paralelo às partes de corpos de gente. Esse é o caso também na nomenclatura botânica: partes das plantas cultivadas são denominadas por termos como “cabeça”, “canela” e “braço”. De acordo com Oliveira (2006: 167), *-akã* designa os galhos ou a copa das plantas, e igualmente se refere às cabeças de humanos e de animais. Já *-jyva*, no caso das plantas, refere-se ao pecíolo da folha, e no caso dos humanos, aos braços, conforme já mencionado. A casca de certos frutos e tubérculos, por sua vez, possuem o mesmo nome que a pele humana e o couro de certos animais; por exemplo, ainda de acordo com Oliveira (2006: 167): “*mani'opirera* (casca do tubérculo de mandioca), *akaju'ypirera* (casca do tronco do cajueiro), *epirera* (minha pele), *taitetupirera* (couro do catitu)”. Se *eretamã* significa “minha canela”, *asikaruretamã* é o caule (ou a canela) da cana (*asikaro*). Ainda com relação à cana, seus nós ou gemas são chamados de *asikarureakwerã*, olhos da cana.

Vasilhames podem ter bunda, ânus, costas, lábios, orelhas, braços, rabos. De maneira semelhante, abanos têm costas, barriga, umbigo e lábios. Os corpos de gente, desse modo, servem de modelo aos objetos e às plantas. Ou melhor dizendo, coisas, plantas e pessoas possuem partes que são analogamente nomeadas, pois os objetos, o mundo botânico e os humanos possuem corpos.

Cabe, nesse momento, perguntar se os objetos, que têm corpos, são gente. No atual estágio de minha investigação entre os Wajãpi, responderia que o são por hipótese. Aparecida Vilaça (2005: 456), ao tratar da agência dos objetos num artigo sobre a noção ameríndia de corpo, sugere que as coisas têm “agência potencial”. Os Wari' com quem trabalhou não dizem que os objetos possuem almas “as a principle of subjectification”. A antropóloga, porém, argumenta que “[i]t is a widespread idea

in Amazonia that human status is potentially attributable to all things when seen by a carefully trained eye.” (Vilaça, 2005: 456). Complementa seu argumento mencionando mitos amazônicos em que os objetos possuíam almas e as perderam. Os Wajãpi contam que no tempo em que as caças e as plantações falavam, também o machado cortava árvores sozinho, a panela de caxiri caminhava por conta própria, e esses objetos também falavam. A meu ver, esse é mais um elemento a reforçar minha hipótese de que os objetos possuem corpos e são, potencialmente, gente.

### 3. Avaliando os objetos – descrições

#### Juntando avaliações esparsas e nem sempre verbais

Como é uma peneira bem feita? Como as mulheres wajãpi sabem que determinada panela de alumínio “não presta” e outra é boa? Ainda no começo do campo, quando apresentei meu projeto de pesquisa aos Wajãpi, obtinha a esse tipo de pergunta respostas como *peneira boa é peneira bem feita*. Ou *um abano bom é ikatuwa*, termo que se traduz como bom/bonito/bem feito. Resposta semelhante eu obtinha para os questionamentos a respeito de como eram as coisas ruins:

*Camila- Uma flecha ruim, como é?*

*Pesquisador wajãpi- Nikatui.*

*Camila- Nikatui. Mas como é flecha nikatui?*

*Pesquisador wajãpi- Malfeito.*

*Nikatui* é a negação de *ikatuwa*, e os Wajãpi em geral traduzem esse termo por “não presta”. A partir disso procurei estabelecer conversas que elucidassem o que são, para os Wajãpi, coisas *ikatuwa*, boas/bonitas e coisas *nikatui*, mal feitas. Ou seja, quais são os modos de avaliação em jogo nessas atribuições de valor.

Apresento adiante descrições de como os Wajãpi qualificam as coisas como bonitas ou que “não prestam”. Na maioria dos casos, obtive essas informações através de entrevistas ou conversas formais; as demais advêm de textos escritos pelos pesquisadores wajãpi. Verbalizar detalhadamente todas as qualidades de uma coisa não parece ser prática corrente de meus interlocutores. O que segue são compilações dessas descrições, feitas por mim, a partir de conversas com diversas pessoas.

Há certamente maneiras diferentes de expressar as qualidades de um determinado objeto. O que interessa não é tanto estabelecer um tipo-padrão que corresponderia a “uma panela perfeita” para todos os Wajãpi – o que talvez não exista – mas explicitar os critérios usados na apreciação das coisas. Se os sumários descritivos que seguem possuem artificialidade no que tange à enunciação – nenhuma pessoa jamais me descreveu, de um só fôlego, todas os atributos possíveis de ser usados

na avaliação de um objeto –, não creio que deixem de apresentar os elementos que os Wajãpi usaram para me falar dessas coisas<sup>41</sup>.

Uma última observação: algumas vezes as explicações sobre como se percebe que dada coisa é ou não boa eram expressas por meio de gestos ou recursos a outros mecanismos não verbais de comunicação. Na medida do possível, tento reconstituir essas explicações.

Seguem-se, pois, os resumos descritivos, aglutinados por critérios que entendi fazer sentido para meus interlocutores. Na seção seguinte deste capítulo discuto essas descrições a partir de algumas entradas analíticas que me parecem pertinentes.

### **Cozinhando, comendo e fazendo caxiri: cerâmica, panelas, pratos, fornos**

Poucas são as mulheres que alguma vez em suas vidas cozinharam em panelas de cerâmica ou os homens que comeram refeições preparadas nesse tipo de recipiente. Aqueles que o fizeram, os mais velhos, ressaltam a boa qualidade da comida e do caxiri ali preparados. Homens mais velhos gostam de contar como o caxiri armazenado em *warypy*<sup>42</sup> – recipiente de barro alto e comprido – ficava mais forte. Muitos Wajãpi sempre comeram alimentos preparados em panelas de alumínio, presentes na região pelo menos desde a chegada da FUNAI em 1973<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Um breve comentário sobre os termos usados pelos meus interlocutores para qualificar uma coisa. Na maior parte dos casos, as pessoas começavam falando todos esses adjetivos e termos em língua portuguesa e eu, na maior parte dos casos, pedia para que me as dissessem em língua wajãpi. Depois de algum tempo, percebendo que ou eu já conhecia essas palavras em sua língua, ou que eu as queria aprender, as pessoas passavam a já as dizer em língua wajãpi. Ou, no caso em que realizei entrevistas em colaboração com os pesquisadores, algumas vezes eu conseguia identificar essas palavras, junto com o nome das coisas, em meio a muitas outras que eu, evidentemente, não compreendia. No decorrer deste capítulo tento apresentar os termos primeiro em língua wajãpi, sempre oferecendo um termo de comparação em língua portuguesa. Ver o Quadro 2 mais adiante neste capítulo. Representações gráficas são também apresentadas em esquemas (Esquema 1 e Esquema 2).

<sup>42</sup> A arqueóloga Mariana Cabral (informação pessoal) pretende escrever acerca dos tipos de vasilhames cerâmicos reconhecidos e nomeados pelos Wajãpi. Em sua tese, apresenta um inventário preliminar das formas de cerâmica etnográfica wajãpi (Cabral, 2014: 125, Figura 4-8). Assim, eximo-me de inventariar esses artefatos, tarefa para qual ela certamente tem bastante mais competência. Em geral, as pessoas me falavam de dois tipos de recipientes cerâmico: os *turuwa*, usados para cozinhar e os *warypy*, usados para armazenar caxiri, além dos fornos torradores (*jãpe*).

<sup>43</sup> Há divergências se nas trocas com os Wajãpi da Guiana Francesa também circulavam panelas. A maior parte das pessoas me disse que não, pois mesmo no Pirawiri as panelas eram

Quando eu iniciava uma conversa sobre panelas e outros recipientes – deixando claro meu interesse em falar tanto daqueles de cerâmica quanto de alumínio e ferro – muitas vezes as pessoas enumeravam os motivos para não usar mais panelas de barro. Com muita frequência, alegavam a falta do material para confeccioná-las, uma mistura correta de certos tipos de argila (*yjy*). Isso também é apontado por Mariana Cabral que nota sobre uma interlocutora:

[...] como ela e muitas outras mulheres wajãpi me explicaram, a tarefa de encontrar os barreiros não é fácil. Muitas me justificaram que não fazem mais cerâmica porque não tem mais barro, apontando justamente para esta dificuldade de acesso à argila. [Ela ...] havia localizado um barreiro nas proximidades da aldeia há pouco tempo, após uma intensiva procura experimentando barros de vários igarapés no entorno. Apesar da busca, ela encontrou apenas um local com barro bom (*ijy*) [*yjy*]. O barreiro fica dentro de um pequeno igarapé, e para retirar a argila é preciso cavar dentro d'água, retirando um primeiro barro chamado pelas wajãpi de fezes do barro (*yjy reposikwerã*) (Cabral, 2014: 166).

A falta dos materiais para fazer panelas, fios de algodão, arcos, flechas, coberturas de palha para as casas, dentre outros, era assunto muito frequente em nossas conversas. Por um lado, ocupações mais perenes das aldeias, desde a chegada da FUNAI nos anos 1970<sup>44</sup>, certamente afetaram a disponibilidade de certas matérias-primas. Por outro, percebe-se que não se trata somente de escassez do material necessário à confecção de certas coisas; há, também, preferências por outros objetos, incluindo itens adquiridos na cidade.

Volto às panelas. Conforme enunciado, as panelas de barro fazem boas comidas e bebidas<sup>45</sup>; o caxiri nelas armazenado é melhor<sup>46</sup>. Há, em algumas aldeias, pequenas panelas de barro e até mesmo *warypy*. Nas aldeias próximas ao Mariry, cujos

---

escassas. Segundo Waiwai, na Guiana Francesa não havia *patu*, panela de alumínio, somente panelas *suiwera* (de ferro).

<sup>44</sup> Sobre esse processo de sedentarização, tentativas de mudá-lo, e embates acerca disso, ver os trabalhos de Dominique T. Gallois (2000; 2002b; 2011b) e de Catherine Gallois (2004).

<sup>45</sup> Entender o que são boas comidas, ou acompanhar as noções culinárias e gustativas envolvidas na avaliação de alimentos levaria a caminhos outros, que não serão possíveis trilhar na dimensão desta dissertação. Cito aqui como exemplo: uma mulher me disse que carne de caça preparada em panela de barro era boa porque, por demorar mais a cozinhar, ficava mais mole (*ipyu*).

<sup>46</sup> Uma mulher mais velha me disse que os jovens não gostam de caxiri feito no *warypy*, pois é muito forte. Com efeito, seu filho disse que a única vez em que tomou caxiri armazenado nesse tipo de recipiente achou muito forte e seus olhos arderam.

moradores vivem parte do ano em aldeias “no limite”<sup>47</sup> – aldeias mais distantes –, muitos me contaram que nessas aldeias distantes há *туруwa*, *warypy* e torradores *jãpe* de cerâmica. A produção cerâmica de Paruwa na aldeia Najaty, “no limite”, é alvo de comentários de Cabral:

Sua produção cerâmica é impressionante. Há potes de muitos tamanhos e formas por toda aldeia. Além dos potes que ela usa para cozinhar e guardar comidas, ela também faz potes para trocar. Alguns potes têm desenhos, que são incisões feitas na argila ainda úmida (Cabral, 2014: 133).

Segundo me disseram, apenas nas aldeias mais antigas e centrais haveria a necessidade do uso de recipientes de alumínio. Nas casas em que vi panelas e *warypy* de barro, contudo, eles em geral não eram usados. Os recipientes confeccionados nas recentes oficinas de cerâmica organizadas pelas mulheres wajãpi foram, em sua maioria, destinados à venda, tendo sido adquiridos por outras famílias wajãpi ou por não indígenas. De cerâmica, apenas os torradores são usados com alguma frequência, em certas casas.

As panelas de alumínio são os únicos recipientes que vi ser usados para cozinhar. Já o caxiri e outras bebidas são armazenados em panelas, panelões, baldes. As canoas de caxiri feitas de madeira, existentes em muitas aldeias, são cheias apenas para festas, como me disseram. O beiju e a farinha são torrados em fornos de barro ou de ferro, ou em outros objetos improvisados, como descrevo mais adiante. Apesar de ser pouco confeccionados – as moças e mulheres jovens em geral não sabem fazê-los – os vasilhames cerâmicos são apreciados, e sabe-se dizer se estão

---

<sup>47</sup> Nos anos 1970, com a chegada do Frente de Atração da FUNAI, iniciou-se processo de sedentarização dos Wajãpi em torno de postos de atração. Com a demarcação da T.I. Waiãpi em 1996, iniciou-se programa voltado à ocupação e vigilância do território pelos Wajãpi, o que abarcava a ideia de ocupar os limites da terra demarcada, em processo de retomada da mobilidade de aldeias. Gallois (2011b: 28) transcreve a fala de uma pessoa wajãpi sobre a ocupação dos limites, em que se vê que essas aldeias são caracterizadas pela fartura de caça e pesca: “Decidimos há muito tempo ocupar os limites da Terra Indígena Wajãpi porque assim podemos proteger nossa terra das invasões dos não índios. Fica fácil fazer a vigilância se morarmos junto dos limites. E ali temos muita caça e lugares bons para abrir nossas roças. Nós já sabemos há muito tempo que a mudança de aldeias melhora nossa saúde, porque os lugares novos têm muita fartura e nossas famílias vão se alimentar bem”.

bem feitos ou não. Em todas as aldeias em que havia *turuwa*, *warypy* e *jãpe*, as pessoas faziam questão de mostrá-los a mim<sup>48</sup>.

Como, afinal, é um bom *turuwa*? Durante a oficina de cerâmica que acompanhei, em outubro de 2014, obtive algumas respostas. Sobre uma base de barro as mulheres começam a sobrepor roletes, que depois serão juntados e alisados. Não pretendo descrever o processo técnico de confecção cerâmica, visto que não disponho de muitos detalhes. Remeto à Fotografia 11, em que se vê um rolete de barro no topo do vasilhame, sendo alisado com um pedaço de cuia para ser incorporado ao que já fora alisado. Todo o barro tendo sido incorporado, passa-se ao longo trabalho de alisar e dar a forma final aos vasilhames. Compare-se, nas imagens (Fotografia 12 e Fotografia 13) que datam de 30/10/2014 e 04/11/2014, respectivamente, a diferença entre os potes em um e no outro dia.

Como falavam as mulheres wajãpi – e os homens, curiosos, que vinham observar a atividade da oficina – que essas panelas deveriam ser? Incorporado todo o barro, as mulheres passavam a alisar os vasilhames com as mãos. Após alguns dias de oficina, observei que diversas mulheres repetiam um gesto para avaliar, àquela altura do processo, se os vasilhames estavam bons: colocavam uma mão dentro e outra fora dos potes. Questionadas, responderam que assim faziam para ver se estavam grossos (*ijãnamu*) ou finos. Se estivessem finos (*isavevo*), não quebrariam na hora da queima. Uma mulher me disse que era preciso limpar a panela para “ficar bem fino, igual como leve”. Não era somente à leveza ou à facilidade de carregar uma panela menos pesadas que se referia, mas ao fato de que *turuwa* com paredes finas não quebraria ao queimar. Gallois<sup>49</sup> nota que *isavevo* se refere à distinção leve/pesado, mas que em língua portuguesa essas mulheres estariam dizendo “fino” para indicá-la. Parece haver uma concatenação dessas qualidades

---

<sup>48</sup> Não se pode ignorar, com respeito a isso, o efeito que a relação com outras pesquisadoras produz na expectativa de meus interlocutores. Mariana Cabral percorreu várias aldeias em sua pesquisa – cujo resultado por ser lido em sua tese (Cabral, 2014) – e sempre demonstrou interesse nos recipientes cerâmicos, fotografando-os e sobre eles perguntando. Talvez, pelo mesmo motivo – interesse de pesquisadoras que antes de mim estiveram nas aldeias – algumas mulheres gostavam de me contar os nomes de todos os tipos de mandioca de suas roças (ver Oliveira [2006] sobre a classificação das plantas cultivadas). Não se pode imaginar, porém, que a relação pregressa com outra investigadora seja o único motivo para os recipientes cerâmicos serem sempre mostrados a mim, uma vez que mesmo em aldeias em que Cabral não esteve as pessoas me mostravam suas panelas.

<sup>49</sup> Dominique T. Gallois, em informação pessoal.



sensíveis que em português diríamos “leve” (por oposição a “pesado”) e “fino” (por oposição a “grosso” ou “espesso”). Ou seja, uma tradução direta para o português não é tão simples de se empreender, sendo preciso notar que os próprios recortes do que se escolhe para avaliar num objeto não se faz do mesmo modo numa e noutra língua. No caso ora em destaque, pelo que entendo, a qualidade de leve-fino opõe-se à de pesado-espesso, na condensação do que em língua portuguesa se distingue como dois pares (fino/espesso e leve/pesado).

Apenas dois vasilhames *warypy* foram produzidos nessa oficina que acompanhei. Depois de ter todo o barro a ele incorporado, o maior desses *warypy* caiu. A mulher que o fazia recomeçou o trabalho – agora com a argila mais seca – e conseguiu terminar a tempo. Seu marido explicou-me, apontando uma viga de sustentação da maloca em que eram realizadas as atividades cerâmicas, que era porque o *warypy* estava “como assim” – apontou uma primeira viga – e não “assim”, apontando outra viga de sustentação da casa, esta última mais grossa que a primeira. É importante que as paredes fiquem finas e portanto mais leves, mas os roletes precisam primeiro ser grossos para dar sustentação ao pote. Ainda sobre as espessuras dos vasilhames cerâmicos: Waiwai, quando estive na aldeia Mariry, contava-me sobre os intercâmbios pretéritos com outros grupos wajãpi. Trocavam panelas que aqueles grupos do Pirawiri tinham aprendido a fazer com grupos caribe (“Rucuyana” e “Wayana”):

*Waiwai- Lá [no] Pirawiri compra de novo outra panela.*

*Camila -Panela [dos] karai kō?*

*Waiwai - Não, yjy [argila], Wajãpi.*

*Camila - Comprava panela de yjy [argila]?*

*Waiwai- Muito leve, bonito, vai comprar traz, Pirawiri wanã mulher.*

*Camila- Mais bonita a panela?*

*Waiwai- Bonito.*

*Camila- Como era panela de Pirawiri wanã [kō]?*

*[Marawa traduz]*

*Waiwai- Ijevui katu, muito, não tem grosso. Nijanãi, nijanãi [não espesso].*

*Camila- O que é nijanãi?*

*Waiwai- Muito fino, fino. Não tem grosso. [...] Aí compra [de] Pirawiri wanã, traz [para] mamãe, vai olhando, mamãe.*

*Camila- Para fazer igual?*

*Waiwai- Aqui, ikatuwa [bonito/bom]. Aí mamãe vai aprender, okuwa, aprender. [...] Wayana trouxe panela lá [para] Pirawiri, muito leve, leve, leve. “Ah, panela Rucuyana kō, ah, ikatuwa [boa/bonita]”.*

*Camila- Yjy [argila]?*

*Waiwai- Yjy. Aí papa kō [nossos pais...] compra. Traz.*

*[...] Bonito, muito nipowyi [não pesado].*

*Camila- Nipowiyi?*

*Waiwai- Moma'e? Leve? [...] Leve, leve. Aí mamãe “Ah, [fala em língua wajãpi]”*

*Marawa- Conhecimento dele, porque avó dele falou para o outro grupo, Wayana, aí aprendeu com Wayana e...*

*Camila- Para fazer?*

*Marawa -Para fazer, para fazer.*

*Camila- Panela leve?*

*Marawa -Panela leve.*

*Waiwai- Aquele mamãe, pesado.*

*Camila- Aí aprende com Wayana?*

*Waiwai- Wayana depois.*

*Camila- E tinha kusiwã, panela de Wayana?*

*Waiwai- Não, só outro, Aparai, kusiwã. Aparai diferente.*

*[fevereiro/2015; aldeia Mariry]*

Com Waiwai, aprendemos que o modo como os grupos caribe outrora faziam cerâmica era considerado bonito pelos Wajãpi, pois as panelas eram *nipowyi* (não pesadas; leves), *ivevui katu* (bem leves), *nijanãi* (“não tem muito grosso”; não espessas). Já as panelas feitas pelas mulheres wajãpi não seriam tão bonitas, por ser pesadas e grossas.

Volto, com isso, à oficina de cerâmica que acompanhei. Ao mesmo tempo em que acertam a espessura dos vasilhames as mulheres limpam e alisam (*mosarã*) tais recipientes com a ajuda de cuias, seixos (*tako'ã*), saliva, água. O propósito, com isso, é conferir um acabamento liso ao pote. Apontando a parte de relevo liso de

um copo de vidro em que eu bebia café – o restante do copo continha padrão em alto-relevo – uma mulher explicou-me no que consistia o trabalho de passar pedaços de cuia nas paredes dos *turuwa*.

O pesquisador Roseno e eu entrevistamos Juramy, uma mulher velha que vive na aldeia Yvytõtõ. O pesquisador conversou com ela em língua wajãpi e em seguida me relatou em português o que disseram:

*A gente tem as pessoas que fazem bem. Tem pessoas que fazem ruim, também. Então para ficar bem bonito a gente tem que usar uma receita de uma árvore para ficar bem liso, assim. [...] A gente vê esses turuwa, as pessoas que fazem bem. Essas pessoas fazem bem lisinho e não fica nem torto, assim [gesto da mão, ver Fotografia 14]*

*[fevereiro/2015; aldeia Yvytõtõ]*

Um *turuwa*, assim, tem que ser *isarã* (liso) e não pode ser *ojerẽ* (torto). Um torrador tampouco pode ser *ojerẽ* (torto, desequilibrado, irregular) ou *ikani* (torto, sinuoso)<sup>50</sup>. Na Fotografia 15, um homem me mostrou um torrador, feito por sua sogra, que segundo ele é tanto *ojerẽ* quanto *ikanikani* – o primeiro termo se referindo ao fato dele ser abaulado, o segundo, ao de não ter a superfície lisa.

Atualmente, apenas algumas mulheres wajãpi, em geral mais velhas, sabem fazer panelas. Na oficina de cerâmica que acompanhei, uma mulher, já avó, nunca fizera *turuwa*. A certo momento, todas as participantes da oficina se puseram a rir e a olhar e comentar a panela feita por ela. Depois, explicaram-me o motivo: sem nunca ter feito uma panela de cerâmica, ela não sabia que *turuwa* precisava ter *jajura*<sup>51</sup>, parte do lábio da panela que é sobressalente para fora. Um *turuwa* sem *jajura*, disseram-me algumas mulheres, não é bom porque quando a panela ficar quente, não haverá onde segurar. Embora os caldeirões de alumínio tenham *jajura* não é nele que se segura esse tipo de panela; o fato de terem alças (*ijã*) é uma das características apreciadas nesses objetos.

Os caldeirões com alça na parte superior são chamados *patu*, ou *panela*, em português. É neles que as mulheres cozinham. Os caldeirões grandes, em geral

<sup>50</sup> Ver o Esquema 1, feito com base em explicações de Jatuta, Asurui e Kumare, para os termos *ojerẽ*, *ikani* e *oterẽgatu* (bem reto).

<sup>51</sup> Ao menos uma pessoa me disse que *jajura* se pode ser traduzido por “pescoço”.

usados para cozinhar grandes quantidades de batata ou cará e para armazenar caxiri, são chamados de *patu wasu*, *panelão* ou *panelão wasu*. Aquilo que em português eu chamaria também de panela, ou panela com cabo, é denominado *parapi wai ma'e*, conforme já dito, e usado como prato. Em língua portuguesa, o pesquisador Jatuta referiu-se a elas como “prato com cabo”<sup>52</sup>. Em língua wajãpi, como descrevi, pode ser um prato com rabo ou com braço.

As panelas de ferro são chamadas *suiwera* e são associadas com sua origem da Guiana Francesa, pois são as panelas usadas nas aldeias do Camopi. Só vi uma dessas panelas, na aldeia Mariry.

Ao falar sobre panelas de alumínio, muitas vezes os Wajãpi comparam-nas àquelas de barro. Esse procedimento comparativo é acionado muitas vezes, inclusive pelas mulheres que nunca cozinham em *туруwa* e pelos homens. Dizem meus interlocutores que as panelas de alumínio são boas porque são *ivevui* (leves) e não quebram ao cair, qualidades importantes quando se trata de transportá-las durante uma viagem, quando se vai “para o mato”, nas idas às aldeias do limite. Além disso, panelas de alumínio “rápido cozinha” ou “ferve rápido”, e para esquentá-las não é necessária tanta lenha. Em sua aldeia, o AIS Tameri me mostrou um *parapi wasu* (frigideira grande), usado no lugar de um torrador. Disse-me que ele e a esposa trouxeram-no de sua aldeia do limite, onde passam boa parte do ano, justamente por ser leve e esquentar rápido, sendo mais fácil de usar nos dias em que cozinham no mato, no trajeto entre uma e outra aldeia. Já na aldeia do limite usam *jãpe* de barro.

“Porque *туруwa* é difícil, tem que queimar ainda, preparar ainda para ficar duro [atã]. *Patu* é só comprar,” assim me disse Apamu, comparando panelas de alumínio e barro. O fato de as primeiras serem compradas e não precisarem ser confeccionadas – caso das segundas – foi apontado também por outras pessoas.

Se as panelas de alumínio são leves, as de barro são *ipowyi* (pesadas) e levantá-las do fogo é difícil, pois ficam quentes (*aku*). *Patu* têm alças (*ijã*), podendo ser suspensas; é mais fácil levantá-las para abanar o fogo, vantagem apontada por muitas mulheres com quem conversei. Também é mais fácil carregá-las quando cheias de água.

---

<sup>52</sup> Em seu caderno de pesquisa em andamento.

Observei igualmente modos de escolher uma panela de alumínio, de avaliar uma panela em comparação com outras. Diversas mulheres me mostraram, com um gesto de apertar com o polegar, como escolhem panelas de alumínio nas lojas em Macapá<sup>53,54</sup>: se a panela for *ipyu* (mole) e amassar, ela não é boa; é preferível que seja *atã* (dura, firme). A espessura das paredes não pode ser *isavevo* (fina-leve), caso contrário furará muito depressa. Por outro lado, se for muito *ijanãmu* (grossa), a comida demorará a cozinhar. Outro aspecto avaliado são os lábios-beiras (*eme*). Ao entrevistá-la na companhia dos pesquisadores Roseno e Marawa, Juramy nos disse que sabe se uma panela é boa por essa parte: no caso de *patu* (panelas), é bom *eme* ser fino – diz-se *eme'i*. Já *patuwasu*, *panelões*, são apreciados quando têm borda *ijãnamu* (grossas). Em duas aldeias, Ytuwasu e CTA, usei um caldeirão (*patu*) que foi alvo de comentários elogiosos e pedidos de presentes. Na aldeia CTA, disseram que minha panela “parece *туруwa* pequeno”, comentário que não entendi de pronto. Arana'i apertou-a com o polegar, exclamando “*atã!*” (dura). Seu genro, o professor Jako, mais tarde me explicou que as mulheres também gostaram porque *eme* era fino (*eme'i*), e não grosso, como nas panelas que adquirem em Macapá. Em ocasião diversa, assim explicou-me uma mulher wajãpi sobre a escolha das panelas:

*Taresa – Nós vimos aquela panela [que] tem igual como panela de barro, bem fino.*

*Camila - Fino? Como fala fino?*

*Taresa- Eme'i.*

*[fevereiro /2014; aldeia Mariry]*

Há também outro fator não desprezível nas decisões de compra de panelas e de outras coisas: o preço. No Ytuwasu, um adulto perguntou quanto eu pagara pela

<sup>53</sup> Apenas uma mulher foi enfática ao dizer que não aperta as panelas quando vai comprar, afirmando quem diz fazê-lo está mentindo. Segundo ela, panelas de alumínio são duras, não amassam e por esse motivo não há porque apertá-las.

<sup>54</sup> As mulheres raramente saem da T. I. Wajãpi, mas não todas. As poucas mulheres que são assalariadas – professoras, agentes indígenas de saneamento e merendeiras – vão a Macapá com a mesma frequência que os homens, assim como algumas mulheres aposentadas, para retirar seus pagamentos e fazer compras. As esposas de homens assalariados, em especial de professores, também se deslocam a Macapá mais regularmente. Algumas, ainda, têm filhos estudando na capital, e hospedam-se em seus “aluguéis” quando vão para lá. Por outro lado, há mulheres (e também alguns homens) que raramente saem da T.I. Uma mulher casada, já com dois filhos e dezoito anos de idade me disse ter ido a Macapá somente uma vez. Outra, já avó, foi poucas vezes à capital, a última delas para retirar o benefício do Salário Maternidade.

minha panela; quando lhe disse o valor, trinta reais, concluiu que o preço devia ser um motivo para ela ser boa: aquelas que costuma comprar para as esposas custam em torno de dezoito reais. Certa vez uma faca ruim foi caracterizada a mim como *barata*. Ainda que o preço de uma panela pese na decisão de compra<sup>55</sup>, as pessoas sabem dizer se suas panelas são ou não boas, ou ainda, quais de suas panelas são boas e quais quebrarão logo. No Mariry, Waiwai e sua esposa Paruwa mostraram-me uma panela nova, adquirida naquela semana em Macapá (ver Fotografia 10). Ambos disseram, sem muita preocupação, que a alça (*ijã*) daquele caldeirão soltaria logo do *inami* (orelha). Quando isso ocorre, a alça original pode ser substituída por outra, em geral feita de pano vermelho, de retalhos de tangas e saias envelhecidas. Panelas velhas, sem alça e muito amassadas, podem ter outros usos, como apoiar torradores (Fotografia 16)<sup>56</sup>.

Na Fotografia 16 vê-se um torrador de ferro sendo usado. Em algumas outras casas, as mulheres usam *jãpe* de barro, feitos por elas, suas mães ou sogras. Na maior parte das cozinhas, contudo, vê-se fornos de metal, cuja manutenção é custosa e com a qual nem sempre os Wajãpi conseguem arcar. Nesses casos, temporariamente usam-se outros objetos: uma panela de ferro para fazer beiju, uma bacia de alumínio para torrar farinha, o fundo de uma velha voadeira para fazer beiju. Nesse último caso, as mulheres que usavam um pedaço de casco do barco lamentavam não poder torrar farinha ali. Esse objeto improvisado, porém, era razoavelmente bom para fazer o beiju, esquentando (mais que) o suficiente. Observando uma mulher que fazia beijus ali, vi que no lugar de um abano (*tapekwa*) ela usava uma tampa de panela para virar beiju. O motivo para tanto,

---

<sup>55</sup> Um assunto de que não tratarei, mas que é preciso registrar: algumas pessoas, mesmo assalariadas, me disseram não ter dinheiro para comprar tudo o que querem. Ir à cidade diversas vezes ao ano para pegar salários e fazer compras implica em gastos como o frete de carro até a capital e a hospedagem na cidade. Isso sem mencionar as dívidas de crédito consignado e de outros tipos que muitas pessoas me relataram ter.

<sup>56</sup> Mariana Cabral (informação pessoal) explicou-me que os suportes de fogueira são sempre em número de três, o que lhe foi dito pelos pesquisadores wajãpi numa atividade de construção e interpretação de sítios arqueológicos (Cabral, 2014: 84-87). Foi ela quem chamou minha atenção às panelas velhas fazendo as vezes de trempes, quando estivemos juntas na aldeia Ytuwasu, em outubro de 2014, e agradeço-a por isso. Dominique T. Gallois (informação pessoal) disse-me que era muito comum pedaços de *туруwa* virarem trempes. Segundo ela, aliás, a trempe “é sempre feita desse jeito, com restos”. O emprego de objetos inteiros “de segunda mão” para novos usos, não deixa de ressoar os procedimentos dos *bricoleurs*, tal como tratados por Lévi-Strauss (2010: 36, nota 2). A *bricolage*, para esse antropólogo, representa no plano técnico aquilo que a “ciência do concreto” é no plano intelectual.

segundo me disse, era que, diferentemente do *jãpe*, o fundo da voadeira queimava abanos, por esquentar demasiadamente. Abanos e demais utensílios trançados envolvidos na lida com a mandioca, beiju e caxiri serão alvo de comentários a seguir.

### **A mandioca e as coisas trançadas: peneiras, tipitis, abanos, esteiras**

Os derivados da mandioca – farinha, beiju, tucupi, caxiri fermentado e doce – constituem importante parte da alimentação dos Wajãpi. Abanos, peneiras, tipitis e esteiras são usados nos processos de confecção desses alimentos. Com exceção das esteiras, esses – junto com as tipoias e cestos *rykyry* – são dos poucos objetos confeccionados em todas as aldeias em que estive, e disso trato mais adiante. São também as coisas que um homem casado deve saber fazer para sua esposa. Reproduzo, por julgar bastante detalhada, descrição feita por Joana C. de Oliveira acerca das etapas do processamento da mandioca:

Após a colheita dos tubérculos [mandioca] esses são descascados [com facas ou terçados] e, em seguida, ralados manualmente [num ralo de alumínio, *semari*, sobre coxos]. A massa resultante é espremida no tipiti (trama feita de arumã), o líquido proveniente é recolhido num recipiente [em geral uma panela ou balde] e deixado em repouso. Desse resíduo são retirados o tucupi e a tapioca. O tucupi é o líquido em suspensão, que é cozido e depois usado na confecção de cozidos de caça ou peixe e para aromatizar o mingau matutino feito de amido de mandioca (*mĩnga'u syry*). A tapioca ou goma é o amido que fica depositado no fundo do recipiente, que é consumido nas formas de: *mĩnga'u syry*, no qual o amido [bolo de goma] é misturado em água e cozido; *typy'okuru*, um mingau feito a partir do amido [bolo de goma] previamente assado e; *meiju typy'o*, um tipo de beiju feito exclusivamente de amido peneirado e assado no forno.

A massa espremida (*piraty* [pyraty]) retirada do tipiti é armazenada no moquém, sendo conservada pela fumaça constante. O *piraty* [pyraty] é a base culinária do beiju (*meju*) e da farinha (*kwaky* ou *u'i*). A farinha é feita a partir da massa peneirada [numa peneira, *õropẽ*], que é colocada no forno [torrador, *jãpe*] e lentamente assada enquanto é espalhada de um lado para o outro até torrar. [...] O beiju também é feito de *piraty* [pyraty] peneirada, que é disposta em forma circular no forno e levemente pressionada com o *tapekwa* (abano) [que também é usado para virar o beiju]. [...]

O beiju também serve como base para o *kasiri* [caxiri]. Nesse caso, trata-se de um produto diferente daquele que é destinado ao consumo alimentar. Esse beiju para o *kasiri* parece ser feito de modo quase displicente: a massa peneirada em peneiras largas é colocada

em grande quantidade no forno, o que resulta em um beiju muito grosso que é esquecido no forno alto até queimar. [...] Queimar beiju é importante para não deixá-lo estragar nem ficar com gosto e cheiro desagradáveis, segundo suas produtoras. (Oliveira, 2006: 133-4)<sup>57</sup>

### *Abanos*

Abanos (*tapekwa*) são feitos de folíolo de *murumuru* ou de *kunanã*<sup>58</sup>. Enquanto algumas pessoas disseram-me que antigamente só faziam *tapekwa* de *kunanã*, os abanos de *murumuru* tendo sido aprendidos junto aos Tiriyó, outros afirmaram que os avós sempre fizeram abanos de ambos os materiais, e o uso de uma ou outra palmeira dependia da sua abundância nos locais próximos às aldeias. De todo modo, os abanos de *kunanã* são considerados melhores, conforme me disse um professor. De acordo com ele, esses duram mais e são mais *ipo'i* (finos)<sup>59</sup>.

Com efeito, quando se vai fazer um abano, ele não pode ficar *ijãnamu* (grosso, espesso). O pesquisador Kariki descreve, no texto abaixo reproduzido, a confecção de um abano e as características que ele deve ter:

Para fazer abano tem que ir buscar folíolo do *murumuru* no mato, tem que tirar somente folíolo do *murumuru* e *konãã*. Quando tira esse folíolo tem que raspar todo porque essa palmeira tem espinho, quando acabou de tirar espinho, pode tirar folha com a faca bem fininho para poder fazer abano. Não termina no mesmo dia, pode terminar no outro dia, pode terminar só metade porque folha está nova ainda, não está seca, então pode colocar no sol para secar. Depois que pode terminar todo, quando está trançando pode puxar forte para fica bem grudado. Depois que terminar tudo pode amarrar com fibra de *kurawa* passar *mani* (breu) com *kurawa* para abano secar bem, para amarrar fura o abano com chifre de veado. Abano é usado para virar beiju (*meju*) e também para abanar fogo<sup>60</sup>.

Além de fino, o *tapekwa* tem que ficar “bem grudado” (*ojimoty*), com a trama bem fechada, não pode ficar “transparente” – assim me disse Makarari<sup>61</sup>. A qualidade de

<sup>57</sup> Coloquei em itálico os termos em língua wajãpi. No original, Oliveira não utiliza essa marcação.

<sup>58</sup> Respectivamente *Astrocaryum sciophilum* e *Astrocaryum paramaca*, segundo Grenand (1989).

<sup>59</sup> Ver Fotografia 17, homens fazendo abano.

<sup>60</sup> Kariki Wajãpi, texto de pesquisa em andamento, 2014.

<sup>61</sup> Questionado, Makarari me disse que poderia dizer *ojisasa eje* para “transparente”, termo que se usaria também para falar da transparência do vidro. Em conversa em novembro/2014 com o pesquisador Kariki, ele usara a mesma palavra para se referir a vidro. Já a translucidez dos tecidos muito finos, que as mulheres não gostam de usar para suas saias, é referida por



ter trama bem fechada é associada aos tipitis. Já as peneiras possuem trama mais ou menos fechadas, de acordo com seu uso. O trançado de *tapekwa* deve também ser *isarã* (liso), ou seja, não pode ter tiras de *murumuru* ou *kunanã* saindo. Tampouco pode ser *ojerẽ* (torto), devendo ser *nojerei* (não torto), ou *ojevokatu* (“tudo igual”, Kumare).

Se o *tapekwa* deve ser fino, seu *eme* (borda-lábio) precisa ser *ijanãmu* (grosso), asseverou Seremete. Dois interlocutores – o professor Kenawari na aldeia Ytuwasu e o AIS Asurui na aldeia Pairakae – disseram que a parte mais importante do abano é a borda (*eme*):

*Camila- Como que vê que coisa é boa [...]? Eu vi que ontem você estava fazendo tapekwa. Como é tapekwa bom, tapekwa bonito?*

*Kenawari- Tapekwa bonito é... quando a gente faz tapekwa bonito, primeiro a gente trouxe aquele folha de murumuru para fazer, né. Aí depois a gente faz, faz e o tapekwa para ficar bonito aquele eme, né. Principal esse para a gente fazer bem feito.*

*Camila- Ah! Esse tem que fica bem feito, o resto, não?*

*Kenawari- O resto também para ficar bem fechado...*

*Camila- Como fala bem fechado?*

*Kenawari- Bem fechado é... bem fechado é ijãmu karãkarã.[...]*

*E também para ficar bonito o tapekwa tem que ter fechado e eme tem que ter... não pode ojerẽ. Ojerẽ, né, não pode ficar assim [mostra com dedo curvado], redondo, assim.*

*[março/2015; aldeia Ytuwasu]*

Se o trançado deve ser bem feito, o *eme* é o “principal”, como também me disse Asurui:

*Asurui- Esse eme, esse eme que a gente fala tem tapekwa para durar um tempo tem que saber tecelar, tem esse eme tem que ser bem grosso.*

*Camila- Tem que ser grosso.*

---

*jarakaka eni* ou *isavevo eni* (segundo Jawapuku e Namaira; Seremete também usou o primeiro desses termos para se referir a um abano malfeito). Já sobre o mosquiteiro, diz-se *nijanãi* (não grosso; fino).

*Asurui- Para virar beiju, para não queimar rapidinho quando na hora de virar beiju. Tem outro tapekwa que a beira é bem fina.*

*Camila- Aí não é bom?*

*Asurui- Não é bom, não. Quando mulher vai virar o beiju, aí...*

*[...]*

*Camila- Não pode ser fino, né? E esse fino como é que fala?*

*Asurui- Isavevo. Eme savevo. Aí tem que saber se é para a esposa que vai fazer, para virar beiju tem que ser bem grosso essa beira aqui.*

*[...]*

*Asurui- Porque essa ponta que vai entrar, né, na hora de vai virar beiju. Essa ponta que vai entrar.*

*[novembro/2014; aldeia Pairakae]*

É justamente quando seu *eme* arrebenta que o abano deixa de servir para virar beiju e passa a ser usado somente para abanar fogo.

Há, também, diferenças entre abanos novos e já usados. Um abano usado fica *ipyu* (mole), e já um abano novo seria *atã* (duro), segundo o professor Jako (aldeia CTA). Assim ele me disse ao mostrar um abano novo, nunca usado, que fizera, em contraste a outro feito por um homem mais jovem – marido da filha da irmã de sua esposa (ver Fotografia 18). Os abanos usados, para que continuem duros, podem ser pendurados em cima do fogo. Na casa desse professor, bem como em outras em que estive, havia mais de um *tapekwa* pendurado, ao menos um deles nunca usado.

### *Peneiras*

Durante minha estada na aldeia Pairakae, trabalhei com o pesquisador Jatuta em entrevistas conjuntas e na escrita de textos colaborativos. A seguinte descrição foi feita por mim, com incorporação dos comentários e correções desse pesquisador wajãpi.

Versão 3 - Õropê

Há dois tipos de *õropê*: *õropêana* e *õropê moasapa*. O *õropêana* tem fundo/trama

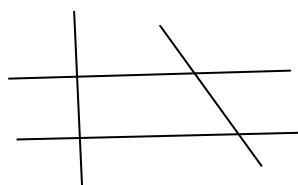
(*waipy*) mais fechado (*ijanã*) e é usado para coar *kasirimiti* (caxiri doce, pouco fermentado). O *ōropē pyraty moasapa* é usado para coar *pyraty* (massa de mandioca).

O trançado da peneira é feito de arumã (*uru*). As varetas que formam as bordas, precisam ser bem retas (*oterē gatu*). Para essas varetas laterais há dois nomes: *ijyta* ou *ipoã kamyã*. Algumas pessoas chamam de *ipoã kamyã* a parte lateral trançada de arumã e as varetas propriamente ditas de *ijyta*. O *ōropē* pode ter três, quatro ou cinco varetas laterais. Alguns dizem que o jeito de fazer com quatro ou cinco varas foi aprendido com gente do Pirawiri. Outros explicaram que preferem fazer a peneira com quatro varetas para a massa da mandioca não cair pelas laterais quando a mulher for peneirá-la.

Para o *ōropē* ser bom ele tem que ser *itarawãgatu* (“bem quadrado”, segundo Jatuta; não comprido) e *ojevokatu* – todos os lados do *ijyta/ipoã kamyã* têm que ser bem feitos, bem retos e estar “equilibrados” uns com relação aos outros. Se a peneira não está *ojevokatu*, bate-se nela com uma faca para que fique boa.

Um *ōropē* é ruim se está torto (*ojerē*). Se as varetas não estiverem bem retas (*oterēgatu*) a peneira estará malfeita (*nikatui*).

Exemplo:



*ōropē* que não está  
*ojevokatu*

Quem faz *ōropē* são os homens, mas são as mulheres que os utilizam.

As peneiras de trama fechada, *ōropē anã*, são chamadas de *ōropē my'yi* em algumas aldeias (CTA e Ytuwasu), por gente de lá. Já as de trama mais aberta, nessas duas aldeias, podem ser chamadas de *ōropē teakwakwara*. Tanto os trançados das peneiras quanto os dos tipitis são feitos de arumã. Segundo um homem, as tiras de arumã usadas para peneiras são mais curtas que aquelas usadas para os tipitis, essas sendo *ipoko* (compridas, longas)<sup>62</sup>.

### Tipiti

Com relação aos tipitis, não tive muita oportunidade de conversar a respeito deles com os homens wajãpi. Segundo o professor Moropi, o arumã para fazer esse tipo de objeto tem que ser *ajy* (flexível). É dito que um homem, ao se casar, deve saber fazer um tipiti. Em muitos casos, porém, eles aprendem depois de casados, com

<sup>62</sup> Ver Fotografia 19, *pyraty* sendo amassado numa peneira sobre uma bacia de alumínio.

seus sogros. Em mais de uma aldeia conversei com homens casados, com um ou mais filhos, que estavam aprendendo a fazer tipiti. Na fala abaixo transcrita, Asurui comenta brevemente como deve ser feito um tipiti. Também discorre sobre outro tema importante: o fato de que não dá para ficar sem esse objeto:

*Asurui- Também, para fazer tipiti, Camila, a gente não tira qualquer arumã, não.*

*Camila- Não?*

*Asurui- Tem que ser arumã reto, também.*

*Camila- Também tem que ser reto...*

*Asurui- É, porque aqui arumã ikanikani [ondulado] não dá para tecelar bem, não dá para se fechar bem aquele, ficar bem assim.*

*Camila- Como é que fala, assim?*

*Asurui- Okarã gatu . Porque tem que ser bem apertado, um com o outro, não pode ser assim, buraco, senão não vai ser...*

*Camila- Aí não aperta bem, né?*

*[...]*

*Asurui- Isso que a gente usamos, que nós, Wajãpi usamos para tirar tucupi para ficar só a massa.*

*Camila- Não tem outra coisa que dá para usar, é só tipiti?*

*Asurui- Só tipiti mesmo. Só tipiti.*

*Camila- É, usa, vários povos indígenas usam, né?*

*Asurui- É, é. Eu vi os karai kō [não indígenas], né, moradores aí no [assentamento do INCRA] Tucano, usa aquele saco de farinha de 50 quilos. Ele coloca a massa, só que dá muito trabalho. Eles colocam, corta grande com motosserra e coloca, coloca, coloca, depois de outro para apertar.*

*Camila- Ah, é mais difícil apertar?*

*Asurui- É, muito trabalho.*

*Camila- Eles deviam comprar tipiti.*

*Asurui- É, tipiti é mais melhor, a gente, as mulheres colocam, é só engatar lá e colocar para amarrar, sozinho fica lá. Vai saindo tucupi.*

*Camila- Vai saindo. Entendi. Não tem coisa que dá para apertar, outra coisa?*

*Asurui- Não, não, não tem não.*

[novembro/2014; aldeia Pairakae]

Asurui, ao explicar-me que sem tipiti não dá para amassar a mandioca ralada e extrair seu veneno, compara a técnica que os Wajãpi utilizam para isso (com o uso de tipiti – ver Fotografia 20) àquela empregada pelos moradores do assentamento Tucano II, às margens da Rodovia Perimetral Norte, a comunidade mais próxima à T.I. Wajãpi. De acordo com ele, usar tipitis seria mais fácil. Comentei com o professor Viseni que em todas aldeias em que eu estivera até então havia algumas coisas com as quais eu invariavelmente me deparava: peneiras, abanos, tipitis<sup>63</sup>.

*Camila- Mas tem coisas que toda aldeia tem, né? Õropẽ, tepisi, tapekwa...*

*Viseni- Sem esse a gente não vive, não.*

*Camila- Não tem como comer?*

*Viseni- Não tem como comer, não.*

*Camila- Não tem outro jeito de fazer beiju, de fazer farinha?*

*Viseni- Não, não tem. Só õropẽ, tepisi, esse principal na cultura do Wajãpi, esse é principal. Se não souber fazer, depende muito dos outros.*

[fevereiro/2014; aldeia Kwapo'ywyry]

Em seguida, ele me contou um pouco sobre experiências com prensa metálica de mandioca nos anos 1970, quando ele ainda era criança. Essas prensas foram logo abandonadas por ser perigosas: amassavam os dedos das pessoas. Tipitis, abanos e peneiras são entendidos como *utensílios* – na divisão que alguns Wajãpi aprenderam a estabelecer entre *utensílios*, usados pelas mulheres wajãpi, e *artesanatos*, destinados à venda<sup>64</sup> – que todos os homens devem aprender a fazer

---

<sup>63</sup> Não excluo a possibilidade de haver outros artefatos nas aldeias, pois não me foi dado ver todos os objetos de uma casa, algumas coisas sendo guardadas. Tipoias, por exemplo, existem em todas as aldeias, feitas com fios confeccionados localmente ou comprados em Macapá. Cestos *rykyry* são também muito presentes. *Panakari*, esteiras e outros tipos de cestos eu vi em número muito pequeno, somente em poucas aldeias.

<sup>64</sup> Em entrevista concedida a Dominique T. Gallois e Luís Donisete Grupioni, Aikyry Wajãpi (2014) comenta essa divisão. Explicando resumidamente, *utensílios* são aqueles artefatos feitos para ser usados nas casas wajãpi. Já os *artesanatos* são vendidos para não indígenas. Uma peneira pode ser *utensílio* ou *artesanato*, porém uma peneira feita para venda aos não índios poderá ser confeccionada sem a dimensão apropriada para ser usada. Para ser vendida, uma peneira deverá ser bonita e bem-feita, mas de acordo com critérios estéticos diferentes daqueles usados pelos Wajãpi para qualificar as peneiras que são *utensílio*. No caso de

para suas esposas, não podendo ser substituídos. Como me disse Keremeti, quem não faz essas coisas fica “igual como pobre” e daí a esposa tem que usar peneira velha, o que não é bom<sup>65</sup>.

Um adulto me contou que quando casou e foi viver na aldeia de seu sogro, não sabia fazer peneira:

*Homem- [...] antes, quando eu casei com ela [aponta para sua esposa], a minha sogra mandou eu fazer peneira, eu nem sei tirar aquele arumã.*

*[...]*

*Homem- [...] Só que eu, eu sei tirar arumã com terçado, eu sei cortar certinho, só que eu não sei tirar é aquele, a parte de cima do arumã, para fazer peneira, aí eu cortei lá, deixei lá, “como é que eu posso fazer?” Não tem ninguém por perto, aí fiquei com vergonha, até, porque a minha sogra pediu, aí fiquei vergonha, não voltei para aldeia. [...] Lá fora da aldeia, à tardinha eu deixei arumã lá, fora do caminho, para ninguém ver.*

*Camila- Para ninguém ver. [risos]*

*Homem- [risos] É. Aí depois voltei, à tarde, desde manhã.*

*Cunhado- Essa hora [quase escurecendo].*

*Homem- Essa hora assim, com vergonha, eu nem quero ver rosto da minha sogra, nem meu sogro, aí eu fui, fui lá conversar com minha esposa. “E aí, você fez, já terminou de fazer ôropê?” Aí falei “Que nada, não acabei, eu nem sei tirar a parte de cima do arumã.” Aí, “Onde está o arumã? Por que tu não trouxe para meu pai fazer?” ela disse assim. Aí eu falei “Deixei lá, fora do caminho”. Aí de manhã meu sogro conversou comigo “Por que você não falou antes que você não sabe tirar a parte de cima do arumã?” “Não, eu pensava que eu sei, sogro”. Aí fiquei*

---

*artesanato*, a peça não precisa ser funcional; a funcionalidade, conforme argumento ao longo deste trabalho, seguindo outros autores, é característica que conforma o âmbito do belo/bonito/adequado.

<sup>65</sup> Keremeti continuou, a respeito da ideia de *pobreza*, com reflexão que incluía o dinheiro. Se no trecho reproduzido no corpo do texto ele explicava que um homem que não sabe fazer peneira é *pobre* por não poder produzir artefatos para a esposa, ele também disse que fazendo *artesanato* um homem poderia conseguir algum dinheiro. Disse, ainda, que sua sogra aconselhava as jovens a aprender a fazer redes, pois se em algum momento não houvesse dinheiro, elas ainda assim teriam onde dormir. Com efeito, com o aumento da entrada de dinheiro na T.I., na forma de salários, auxílios maternidade, aposentadorias etc. o número de itens comprados aumentou, segundo me disseram. Remeto a entrevista concedida a Dominique T. Gallois e Luís Donisete B. Grupioni (Wajãpi, 2014) pelo professor Aikyry Wajãpi para a relação que ele estabelece entre o aumento de dinheiro e a diminuição no interesse das pessoas em fazer artesanato para venda.

*com um pouco de vergonha, né, porque meu sogro falou comigo “Por que você não falou antes que você não sabe? Então pega lá, já”. Então que fui pegar arumã, amarrei muito assim [indica o volume dos talos com as mãos].*

*Camila- Um monte?*

*Homem- É, um monte, eu pensava que eu ia fazer três òropẽ, aí o meu sogro que fez, depois.*

*Camila- Aí você aprendeu a fazer?*

*Homem- Aí eu aprendi.*

*Panakari* e esteiras – além dos tipitis, peneiras e abanos – costumavam ser coisas envolvidas na produção de alimentos de mandioca. Sobre o *panakari* – cesto quadrangular trançado de arumã – as mulheres wajãpi peneiravam *pyraty* (massa de mandioca), e o beiju pronto podia ser posto sobre uma esteira (*mitu*)<sup>66</sup>. No entanto, *panakari* e esteiras são pouco usadas atualmente. Esteiras existem em algumas aldeias, e eu as vi ser usadas para tapar *panelões* de caxiri (ver Fotografia 21), ou para apoiar beiju. Já *panakari* não vi em uso, o único desse artefato que vi estava ainda sendo confeccionado (Fotografia 4), provavelmente para venda enquanto *artesanato*. A massa de mandioca, assim, é hoje peneirada sobre bacias e baldes, mas com peneiras que continuam sendo feitas pelos homens wajãpi.

Observei que meus interlocutores não especulam por que os tipitis, abanos e peneiras não foram substituídos, enquanto *panakari*, sim. A despeito de Asurui e Viseni afirmarem ter visto ou ouvido falar de outros modos de espremer a mandioca – com sacos de farinha ou prensas metálicas – reiteraram que é mais fácil ou mais seguro que as mulheres continuem usando os tipitis. No caso da substituição dos *panakari* por bacias de alumínio, especulei junto ao pesquisador Roseno e sua esposa, a professora Marinau, o motivo para isso ter acontecido: ele disse que trocaram pelas coisas dos *karai kô* (não indígenas), como vasilhas e bacias, e que as mulheres teriam gostado desses vasilhames a ponto de os homens decidirem parar de fazer *panakari*. Mais tarde, refletindo com calma, chegou à conclusão de que não foram as mulheres que preferiram usar bacias, mas os homens que julgaram mais fácil comprar bacias a fazer *panakari*. *Tapekwa* (abanos), *tepsisi* (tipitis) e *òropẽ* (peneiras) não têm como ser substituídos, esse é

<sup>66</sup> *Mitu* é um objeto polivalente, servindo para apoiar beiju, para tampar recipientes de caxiri, como apoio sobre o qual sentar etc.

um dos motivos para ainda ser feitos pelos homens wajãpi. Friso, contudo, que especulações como essa não são frequentes, sendo parcialmente motivadas pelo meu interesse em questionar meus interlocutores wajãpi.

### **Guardando: cestos, malas, sacolas, baldes, quartos**

*Rykyry* é um cesto de trama aberta, em geral trançado de cipó-titica (*ysimo*), mas que também pode ser feito de arumã (*uru*). Vi esse objeto em quase todas as aldeias em visitei, e em sua maioria era confeccionado de cipó-titica<sup>67</sup>, pois, segundo me disseram, dura mais tempo (ver Fotografia 3, Desenho 1 e Desenho 2). O pesquisador Serete contou que há diversos tipos de cipó-titica, mas só o *ysimo*<sup>68</sup> é bom para fazer esse tipo de cesto, pois é mais *ijanãmu* (grosso); *asimotiti*, por exemplo, “não presta para fazer”, por ser *ypo’i* (cipó fino, pequeno), “quando tira casca quebra mais rápido” (Serete). Se a trama do *rykyry* é fina, ela arrebenta rapidamente. As tiras de *ysimo*, precisam ser alisadas/retificadas com o auxílio de uma faca, para que fiquem *isarã gatu* (bem lisas), assim me explicou Asurui, fazendo o gesto de alisar o cipó-titica apoiando-o no calcanhar e puxando-o com o fio de uma faca.

Tal como as panelas (de alumínio ou barro), abanos e peneiras, *rykyry* não podem ser *ojerẽ* (tortos). Seu *eme* deve ser *oterẽ gatu* (bem reto), e o cesto precisa ser *ipoko* (comprido), segundo o pesquisador Jatuta. Já sua esposa Sikomã notou que um *rykyry* deve ser *itãrawa gatu* (bem redondo, não curto).

Nos cadernos de pesquisa de Jatuta, lê-se nos trechos em língua portuguesa o seguinte sobre *rykyry*:

#### *Rykyry*

Para fazer *rykyry* bem acabado, a gente tem que tirar cipó-titica bem reto. Se a gente tirar *asimo inakĩ kani*, na hora de fazer o *rykyry* vai ficar torto. Mas tem outra explicação que o Wyrapa’ará contou sobre o *rykyry* torto, quando a gente viu o pica-pau (*pekõ*) voou, depois na hora de fazer alguns artesanatos, aí vai ficar torto, porque o pica-pau deu e passou o jeito dele para a gente. Por isso a gente não pode ver quando o pica-pau voa.

<sup>67</sup> O único *rykyry* de arumã que vi foi o que um rapaz fez para mim. Seu pai frisou que duraria menos que aqueles feitos de cipó.

<sup>68</sup> Algumas pessoas também grafam *asimo*.



Esse *rykyry* que nós fizemos serve para armazenar as coisas: cuias, algodão, frutas, pupunhas moqueadas, pratos etc... Não somente os homens que sabem fazer o *rykyry*, as mulheres também sabem fazer o *rykyry*, mas não são todas as mulheres Wajãpi sabem fazer o *rykyry*, só algumas.

A regra de uso do *rykyry*: a gente não pode colocar o *rykyry* na nossa cabeça, senão a gente vai ficar enlouquecido, e também quando a gente dorme à noite, aí de repente a gente vai descer na rede, a gente vai fazer isso para sempre<sup>69</sup>.

Aparece em seu texto algo que já comentei: a necessidade do cipó ser reto para que o cesto fique bem feito. Nota-se ainda outro elemento que creio ser importante: segundo Wyrapa'arã, cunhado de Jatuta, não se pode olhar o pica-pau antes de fazer artesanato. Em seu caderno de pesquisa, Jatuta escreveu também que seu cunhado contara-lhe “que [...] a gente não pode ver quando o pica-pau (*pekõ*) voa”. Tal pássaro, contou-me Paiki, na aldeia Ytuwasu, “desvia quando voa”<sup>70</sup>. Paiki, no entanto, desconhece o cuidado de não olhar pica-pau antes de fazer artefatos trançados; relatou-me, contudo, que não se deve olhar *pekõ* voando antes de derrubar uma roça, pois a árvore não irá cair “no caminho certo, vai virar para o outro lado”.

Ainda na aldeia Ytuwasu, Sakyry mencionou outros cuidados associados ao trabalho com trançados – peneira, abano e tipiti – construção de casas e tecedura de redes e tipoias: não se deve confeccionar essas coisas à tardinha, depois da 17h ou 18h, sob o risco de o “espírito do japu” (ou do japiim, ele disse de um, depois do outro) furar o olho da pessoa com suas bicadas<sup>71</sup>. Outros interlocutores me disseram que o japu seria o dono (*-jarã*) do arumã, mas não consegui aprofundar essa discussão. Esse japu/japiim que fura os olhos dos artesãos que trabalham na penumbra é “invisível”, disseram-me aqueles com quem conversei sobre isso.

---

<sup>69</sup> Texto de pesquisa em andamento.

<sup>70</sup> Já Kumare, chefe da aldeia Pairakae e sogro de Jatuta, explicou-me que os pés do *pekõ* é que são tortos.

<sup>71</sup> A etnografia de Van Velthem (2003) revela que os Wayana também acham perigoso trabalhar no escuro, e isso também leva à cegueira. No entanto, os processos envolvidos aí são outros: é um quatipuru que ataca o *wayanaman*, componente da pessoa que é “a figura invertida que se apresenta nas pupilas, a qual habita os olhos e representa o verdadeiro detentor do conhecimento” (ibid: 143). Igualmente entre os Mamaindê, a confecção de artesanato na escuridão é perigosa: o dono do tucum pode castigar quem o faz (Miller, 2007: 236). Ainda entre os Marubo, evita-se a feitura de artefatos após o anoitecer, pois esse é momento liminar que “corresponde à transição entre duas diferentes fases do ciclo diário: o dia e a noite” (D. Melatti, 1986: 26 apud Miller, 2007: 236, nota 187).

Oliveira (2012b) faz uma discussão acerca da invisibilidade das substâncias dos pajés (*opiwarã*) que creio possa ser avizinhada: ditas “invisíveis” em língua portuguesa pelos Wajãpi, tais substâncias podem ser vistas pelos pajés e mesmo quem não tem pajé<sup>72</sup> pode percebê-las pelos seus efeitos, seus “sinais”. A invisibilidade completa dessas coisas, assim, não existe: aquilo que para a maioria é invisível pode ser apreendido pelos sentidos por quem tem pajé e até mesmo por quem não tem, pelos tais “sinais”. No caso do espírito do japu invisível que bica o olho do artesão na penumbra, a cegueira é o efeito que permite comprovar a existência desse ser.

Há, ainda, outros cuidados associados à confecção de trançados em geral: um homem com filho recém-nascido não pode fazer utensílios trançados, pois o bebê ficará doente, “daí criança vai ter dificuldade fazer urina, nem evacuação. E vai ter dificuldade fazer respiração”, explicou-me um agente indígena de saúde. Discuto mais adiante a associação entre trançar com arumã ou cipó e a torção das entranhas do bebê. O pesquisador Kariki ainda escreveu: “Tem regra de sentar em cima do abano, as crianças não podem sentar em cima, quando as crianças sentam em cima, bunda delas vão crescer, por isso não pode sentar em cima<sup>73</sup>”. Mais adiante discutirei alguns desses cuidados.

De volta aos *rykyry*, comento brevemente seus usos. Conforme escreveu Jatuta, em trecho acima transcrito, “*rykyry* [...] serve para armazenar as coisas: cuias, algodão, frutas, pupunhas moqueadas, pratos etc...”. Pode ainda ser usado para carregar da roça pequenas quantidades de batata, por exemplo. Também vi um pequeno *rykyry* feito exclusivamente para guardar as escovas de dente de uma família, objetos que, em outras residências, costumam ser guardados nas palhas das coberturas das casas. Não é incomum que cestos *rykyry* fiquem próximos ao fogo, guardando coisas que precisam ficar secas, como cuias, beijus e moqueados.

Já outros objetos são armazenados em recipientes como malas, mochilas, sacolas de plástico grosso com zíper, sacos de supermercado (ver Fotografia 22 e Fotografia 23), baldes com tampa (ver Fotografia 24). No início dos anos 1990,

---

<sup>72</sup> Gallois (1988) argumenta que *i-paje* traduz-me melhor por “ter pajé”, pois liga-se às substâncias corporais que se carrega. Campbell (1995: 190) também argumentou que entre os Wajãpi, pajé é “primarily an adjective, [...] a quality and not [...] a noun”.

<sup>73</sup> Texto de pesquisa em andamento, 2014.

Gallois (1992: 222) comenta que em dias de festa os Wajãpi tiravam panos vermelhos de dentro de cofos (*pakara*)<sup>74</sup>. Esse tipo de cesto/cofo é muito mais raro atualmente, e panos vermelhos novos, bem como documentos pessoais, cartões e senhas bancárias, dinheiro, miçangas, munição, roupas de usar na cidade, tênis etc. costumam ser guardados em malas, por vezes fechadas com cadeados, penduradas às vigas de sustentação do teto das casas ou suspensas em jiraus altos. Na dissertação de Catherine Gallois (2004) vê-se uma imagem do que ela denomina, a partir de formulação dos Wajãpi, “casa de guardar coisas”. Na legenda, lê-se:

Casa neo-brasileira do casal Pi'i e Kurapia, na aldeia Pinoty, à beira da estrada. A construção de uma casa neste padrão foi motivada pelo desejo de trancar as coisas compradas com o salário de Kurapia, evitando assim o ‘ciúmes’, pedidos ou furtos. Para eles, esta casa não é para se morar. O lugar de morar é o novo pátio e roça que estão fazendo nos arredores de Aramirã. No pátio das famílias que moram em Kwapo'ywyry, também há dois tipos de casas: casas para morar, no estilo wajãpi, e casas fechadas para guardar objetos comprados. (Gallois, 2004: 119, Prancha 9.2)

Em aldeias como Kwapo'ywyry e CTA, onde foram edificados banheiros – não utilizados pelos Wajãpi –, essas construções frequentemente são usadas para o armazenamento de combustível e outras coisas que não se quer que os outros vejam. O mesmo destino têm os cômodos da escola na aldeia Pairakae, onde é guardado tudo aquilo que as crianças não devem pegar. Pude observar que há pelo menos duas salas usadas para guardar coisas, sendo a porta de uma delas trancada à chave, que fica sob posse dos adultos. Em outras aldeias, malas guardam essas “coisas importantes” (Jawapuku). Relatos de malas ou portas arrombadas não são raros, e tais atos são sempre atribuídos a crianças<sup>75</sup>.

Mochilas e sacolas de plástico grosso também podem servir para guardar pano vermelho e roupas. Armazenam objetos de uso pessoal, como maquiagem, espelhos, sutiãs, cadernos, lanternas, pilhas etc. Se mochilas são usadas para as idas à cidade ou ao Aramirã<sup>76</sup>, cestos cargueiros são também usados em

<sup>74</sup> No Capítulo II detalho as vestimentas dos Wajãpi. O pano vermelho (*kamisa pirã*) é usado para as tangas dos homens e para saias das mulheres.

<sup>75</sup> Retomarei brevemente a questão dos roubos no Capítulo II.

<sup>76</sup> Local onde se encontra o Centro de Formação e Documentação Wajãpi (CFDW), construído em 2009, em que acontecem cursos, oficinas e reuniões. Quando se deslocam para lá, as pessoas em geral dormem no próprio Centro, ou em casa de apoio próxima, precisando

deslocamentos longos. Recipientes com tampa de fechamento hermético são usados para guardar e transportar pertences que não devem ser molhados e são particularmente úteis nas viagens de barco, pois mesmo se chover ou se a voadeira virar, as coisas guardadas nesse recipiente não molharão. Baldes com tampa, de fechamento mais simples, estão por toda parte da T.I. Wajãpi: armazenam e transportam água, tucupi, beiju etc., fazem as vezes de banco, servem para banhar bebês. Muitos desses baldes são de segunda mão, de marcas de margarina, e adquiridos em Macapá a um preço barato (Fotografia 24).

### **Carregando: cestos cargueiros, sacolas, mochilas**

Cestos cargueiros (*panakõ*) são os únicos recipientes usados para carregar mandioca e lenha. São, ainda, usados em deslocamentos longos para transportar os pertences das famílias. Vi, por exemplo, sacolas de plástico grosso e mochilas presas a um *panakõ* carregados por um casal recém-chegado a uma aldeia, após caminhada de um dia inteiro. Se mochilas e sacolas servem para armazenar e transportar objetos em alguns deslocamentos, nem sempre podem substituir os cestos cargueiros, que são capazes de suportar mais peso sem arrebentar.

*Panakõ* podem ser feitos de folhas de açazeiro (*wasei*) ou de bacababeira (*pino*). O primeiro é chamado *wasei panakõ*, o segundo, *panakõ jimojã* (“cesto cargueiros que a gente faz”). Este é mais *atã* (duro, ou “forte”) do que aquele, com durabilidade maior – “três meses”, alguém me disse, provavelmente quantificando em unidades de medida de tempo ocidentais o que se avalia pela possibilidade do cesto cargueiro ainda ser usado. Os cestos cargueiros de folha de açazeiro são feitos rapidamente, na hora em que precisam ser usados (ver Fotografia 25 e Fotografia 26). Mulheres adultas fazem *wasei panakõ* grandes para si e menores para as filhas pequenas quando vão à roça.

Assim como esteiras e cestos *rykyry*, os cestos cargueiros (*panakõ*) são polivalentes: quando deixam de servir para carregar coisas, passam a ser usados

como apoio sobre o qual se sentar, apoio para alimentos e panelas quentes etc. Até sua completa desintegração, os *panakõ* vão ganhando usos diversos<sup>77</sup>.

### **Cortando: machados, terçados e facas**

Machados, facas e terçados estão entre os itens frequentemente mencionados pelos Wajãpi por ocasião das trocas no Pirawiri<sup>78</sup>. São, também, itens sobre os quais as pessoas – sobretudo os homens – têm muito a dizer. Machados são usados pelos homens para a abertura de roças e pelas mulheres para rachar lenha. Facas e terçados têm usos múltiplos: abrir caminho, cortar palmeiras, cortar arumã e murumuru para fazer artesanato, repartir caça, descascar mandioca, cará, castanhas, pupunha, cortar pedaços de galhos, cavar a terra para desenterrar tubérculos<sup>79</sup> etc.

Questionados por mim, alguns interlocutores explicaram-me que esses instrumentos eram bons por ser mais fáceis de utilizar do que aquilo que era manuseado anteriormente. É mais rápido abrir roças com machados de aço – e mais rápido ainda com motosserras, muito usadas nos dias de hoje – do que por meio do uso de machados de pedra e paus<sup>80</sup>. Julga-se mais fácil descascar mandiocas com facas e terçados do que com lâmina de taboca. Ao que me parece, contudo, muitas pessoas, sobretudo as mais jovens, pelo fato de desconhecerem os instrumentos antigos, não comparam os usos dos instrumentos metálicos a outras ferramentas. Certa vez, descascando mandiocas com uma mulher um pouco mais velha do que eu, perguntei-lhe como as avós faziam, quando não tinha facas nem terçados para essa tarefa. Ela não soube me responder, e disse que jamais pensara

---

<sup>77</sup> Outra coisa com usos múltiplos de que não terei a oportunidade de tratar são os panos vermelhos. Pedacos de tecido vermelho pode ser vistos por toda parte em uma aldeia wajãpi: amarram chinelos quebrados, servem como alça para espingardas, substituem alças quebradas de panelas velhas, amarram escadas que levam ao andar superior das casas de tipo *jura*, recobrem feridas, tapam furos em voadeiras etc.

<sup>78</sup> Na lista elaborada pelo pesquisador Kariki (Pesquisadores Wajãpi, 2008b: 9), dos “artefatos que passaram a usar depois do ‘contato’” com gente do Pirawiri, terçados, machado e facas são os primeiros itens.

<sup>79</sup> Esse último uso dos terçados, que de início me pareceu inusitado (além de difícil), é também comum entre as mulheres wayana (Van Velthem, 2003: 185).

<sup>80</sup> Na realidade, não se abriam roças com machados de pedra. Gallois (informação pessoal) explicou que essas ferramentas eram usadas para machucar a casca da árvore, que secava e podia então ser queimada, possibilitando assim a abertura de uma roça naquele lugar. Os mais jovens, porém, não parecem conhecer essa técnica.

nisso. Mais tarde, perguntei a sua mãe, que disse ter ouvido de sua mãe que as mulheres wajãpi usavam lâminas de taboca.

Recorro mais uma vez às descrições do pesquisador Kariki:

### **Saa**

A gente não compra qualquer terçado porque tem terçado que não presta, por isso quanto entramos na loja temos que escolher qual que é bom. Porque outro tipo de terçado não ficou bom, quando é hora de precisar trabalhar com ele, quebra rápido. Também quando amola com a lima, não fica afiado porque tem aço. Então compra aquele que é bom e bem afiado essa daí presta. Não pode comprar o que tem cabo de madeira porque esse não dura muito quando trabalha com ele cabo vai quebrar todo, tem terçado melhor para comprar, que foi amarrado no cabo com arame esse que dura muito. Também quando corta árvore com ele não fica trincado.

### **Marija**

Não podemos comprar qualquer tipo de faca, porque tem faca que não presta. Então tem que escolher faca melhor para comprar porque tem que perceber antes de comprar faca, tem que verificar se ela é dura. Faca mole (*ipyu*) não é boa. Tem faca que não vai durar muito, essa não pode comprar, quando trabalhar com ela vai quebrar logo. Tem outro tipo de faca muito boa, aquela pode comprar<sup>81</sup>.

Facas não pode ser *ipyu* (moles). Quanto aos terçados, Kariki especifica um tipo que considera bom (*ikatuwa*): aquele cujo cabo é envolto por arame – que curiosamente alguns wajãpi acham ruim (*nikatui*).

Assim o professor Taraku'asi explicou a mim e a seu filho, o pesquisador Marawa, acerca dos terçados bons, *ipoko* (compridos):

*[Terçado curto] não presta. Porque quando compra o terçado curto, aí trabalha pertinho, cuidado. De repente a cobra está na frente, a gente não vê, aí de repente pega e aí... Saa poko [terçado comprido] não, porque comprido. Aí a gente vê a cobra que está. [...] Saa poko também dá para derrubar árvore, cortar árvore grossa.*

*[fevereiro/2015; aldeia Vyvaty]*

Na aldeia Kwapo'ywry, Kureni mostrou-me uma faca “que não presta”, de cabo plástico e lâmina *empenada*. No intento de me fazer entender porque aquela era

---

<sup>81</sup> Kariki, texto de pesquisa em andamento, 2014.

uma faca ruim, disse-me que ela era *barata* e que daí quebrava quando cortava coisas duras. Além disso, ela era *isavevo* (leve).

Outra coisa a se prestar atenção é o fio (*aime*) da faca, que deve ser um pouco *isavevo* (fino) e não deve precisar ser amolado sempre:

*Camila- Qual que é o terçado bom que você falou?*

*Moropi- Terçado bom .... antes a gente usava aquele que enrolado com arame, com cabo. Aí depois, nós compramos outro que mais boa, entendeu? Aquele que tá com o arame, nós falamos: “esse não é bom”.*

*Camila- Não?*

*Moropi- Porque a gente amola... fica rapidinho desamolado.*

*Camila- Ah, tem que amolar muito.*

*Moropi- Muito. Aí o outro não, você amola aí afia bem<sup>82</sup>. Aquele que o cabo é de madeira mesmo. Esse é bom terçado.*

*[...]*

*Camila- Mas olha pelo cabo, é isso? Já sabe pelo cabo?*

*Moropi- Não, pelo aço.*

*Camila- Aço?*

*Moropi- Olha pelo aço. Porque tem aquele... Aime é grosso também.*

*Camila- Aime?*

*Moropi- É, tem aime que é fino.*

*Camila- Aime é a parte que corta?*

*Moropi- É.*

*[...]*

*Camila- Aime, o bom é o fino ou o grosso?*

*Moropi- Não, é bom o fino. Um pouco fino. Bom não é muito grosso assim, não.*

*Camila- Ah, e como é que fala fino?*

*[...]*

*Moropi- É isavevo.*

*Camila- Tem que ser isavevo um pouco. Grosso não é bom, entendi. E é a mesma coisa para faca?*

---

<sup>82</sup> Talvez ele esteja se referindo à diferença entre facas com fio de ferro, que podem ser amoladas e aquelas com fio de inox, mais difíceis de afiar.

*Moropi- Faca é a mesma coisa, só que eu acho que karai kō agora, eles fabricaram malfeito, alguns, entende? E aí tem que procurar, procurar qual que é a bom, entendeu?*

*Camila- É, tem muita coisa ruim, né? Que dura pouco...*

*Moropi- Dura pouco, quando a gente corta assim o açai, aí de repente: “tim”, quebra!*

*[Março/2015; aldeia Ytuwasu]*

Waiwai, ao discorrer sobre os diferentes tipos de machado, alguns vindos outrora do Suriname, e aqueles adquiridos atualmente em Macapá, ressaltou o peso, dureza e espessura das lâminas:

*Waiwai- Machado muito pesado, francês machado. Ih...*

*Camila- Mas é bom?*

*Waiwai- Não, não é bom, não. Muito pesado.*

*[...]*

*Waiwai- Outro vem [dos] Wayana, [do] Suriname, machado novo [...]*

*Camila- É outro tipo?*

*Waiwai- Outro tipo, [do] Suriname.*

*Camila- Aí, bom?*

*Waiwai- É muito leve, machado é bom.*

*Camila- Como fala leve?*

*Waiwai- Ijevui.*

*Camila- Aí, bom?*

*Waiwai- É, bom. Machado corta bem. Outro machado, marikana. Jyy marikanã<sup>83</sup>.*

*Camila- E esse trazia da onde?*

*Waiwai- Outro tipo.*

*Camila- Suriname, não?*

*Waiwai- Suriname, jyy marikana.*

*Camila- E esse que compra em Macapá agora, é bom, também?*

---

<sup>83</sup> Segundo Dominique T. Gallois (informação pessoal), *jyy marikanã* é termo cunhado pelos Wajãpi da Guiana Francesa para um machado americano da época da segunda guerra mundial. Os Wajãpi distinguem *jyy marikanã* pelo formato da lâmina e pelo material de que é feita, ainda de acordo com Gallois.



*Waiwai- Também é bom, compra, primeiro compra logo, levar aqui derrubar, quebra tudo.*

*Camila- Não é bom?*

*Waiwai- Não é bom. Agora depois, procura, procura, outro compra, aí é bom machado.*

*Camila- Como sabe que machado é bom? Como você sabe que esse é bom?*

*Waiwai- Ikatuwa. Nikatui. Nãtã, quebra, nãtã. Yvyra [árvore] tem, quebra. Ojea, quebra. Outro machado é bom, outro. Tem muito [em] Macapá agora vai [no] mercado, vai lá procurar, “Cadê machado [que] é bom?”. Procura, procura, “Aqui mesmo”. [...] Aí compra. Terçado também, procura, procura, procura, [...] Amõ, outro grosso, grosso aqui, aime, não corta bem.*

*[Fevereiro/2015; aldeia Mariry]*

Assim, aprendemos com Moropi e Waiwai que lâminas com fio (*aime*) grossos não são boas, sendo preferíveis aquelas que são um pouco *isavevo* (finos). Com relação aos machados, preferem os *ivevui* (leves) aos pesados, por isso os surinameses eram melhores que os guianenses. O machado não pode ser *nãtã* (não duro; mole).

Facas *ipyu* (moles) tampouco são boas, segundo Jurara, que flexionou a lâmina de uma faca para me explicar isso. Nos dias em que eu fiquei na sua aldeia, CTA, Jurara mostrou-me diferentes facas, sempre flexionando-as para explicar se eram boas ou não. Sabendo de meu interesse, mostrou-me também seu machado, que disse ser muito bom. Pedi para eu escrever o nome da marca num papel, para que na próxima vez em que ele fosse a Macapá pudesse encontrar outro exatamente igual àquele. É interessante notar que ele identifica pela dureza das lâminas a boa ou má qualidade de facas e machados, mas na hora de procurar o produto em Macapá, julga ser mais fácil – para os não indígenas, talvez – procurar pelas marcas, ou pedir para que seus genros, letrados, o façam. Um jovem wajãpi me disse que compra qualquer faca, e comentou que só os velhos fazem aquele gesto de avaliar as lâminas, vergando-as.

Ainda na conversa com o professor Moropi, ele me explicou que não compra terçado *importados*, pois esses são ruins, prefere os *nacionais*. Comentou ainda sobre um tipo de terçado dito *maranhense*, “porque aqui na estrada eles que

usam”: muitas das comunidades às beiras da Rodovia Perimetral Norte (BR-210) são formadas por migrantes ou assentados oriundos do Maranhão.

### **Fiando e dormindo: redes e tipoias**

Redes (*kea*) e tipoias (*typoi*) são fiadas ou amarradas com fios de algodão fiados pelas mulheres wajãpi ou com fios coloridos comprados na cidade. Muitas mulheres relatam que atualmente há muita praga nos algodoeiros e por isso é difícil fazer fios. Em quase todas as aldeias em que estive, contudo, presenciei mulheres fiando em algum momento, ou então vi novelos de algodão ou fusos presos às palhas dos tetos das casas.

Praticamente todas as mulheres com filho de colo usam tipoias feitas por elas mesmas ou por outras mulheres – uma irmã, uma filha já moça, a mãe. Algumas dessas tipoias são compradas de duas irmãs, esposas de um professor, que, vindas do Camopi (Guiana Francesa), sabem técnicas de tecelagem diferentes daquelas conhecidas pelas mulheres da T.I. Wajãpi. As tipoias confeccionadas por essas duas irmãs são feitas de lã sintética. Já todas as outras tipoias são tecidas com fio que as próprias mulheres produzem, ou com fios de algodão coloridos comprados em Macapá. Estes parecem ser de preferência da maior parte das mulheres. Já as tipoias destinadas à venda na associação (AWATAC) são tecidas com fios de algodão de produção local<sup>84</sup>.

Se as tipoias são encontradas em todas as aldeias, nos corpos de quase todas as mulheres com bebês ou penduradas nas casas, as redes, por sua vez, são em sua maioria compradas na cidade. Em algumas aldeias não vi sequer uma rede feita pelas mulheres wajãpi. Em outras, poucas. Não é incomum uma mulher fazer uma rede para seu marido, mas não para si ou seus filhos. Da parte das pessoas mais velhas, elas preferem ainda hoje dormir em redes de fabricação wajãpi, que podem ser feitas por uma mulher próxima ou até compradas com artesãs de outras aldeias. Apenas uma vez vi rede tecida com fios coloridos: tratava-se de uma rede feita por uma professora e de uso de seu marido, um pesquisador.

---

<sup>84</sup> Houve uma decisão de só vender objetos produzidos com matérias-primas oriundas da T.I. Wajãpi. Sobre o fundo de artesanato da Apina e atualmente da AWATAC, ver Wajãpi (2015) e <http://cirandas.net/wajapi/quem-somos> (Acesso abril/2015).

Os fios usados em redes e tipoias são diferentes. Assim a pesquisadora Nazaré descreveu: “Usamos diferentes tipos de algodão e, com eles, fazemos muitos tipos de fios diferentes, um tipo para cada coisa: rede, ou tipóia, ou corda, ou amarração de colar, ou de enfeites” (Pesquisadores Wajãpi, 2008b: 35). Fios (*nimo*) para tipoias são *ipo’i* (finos), ou *nimo’i*. Já os de rede são mais grossos, caso contrário podem arrebentar. Durante seu aprendizado, a jovem menina wajãpi deve executar essa tarefa vagarosamente, prestando bastante atenção. Quando aprendeu, passa a fiar mais rapidamente.

Há dois tipos de tipoias e dois tipos de redes confeccionados pelas mulheres wajãpi. Um deles, de trama fechada, é o que as avós (*sa’i kō*) faziam antigamente. As redes tecidas desse modo são denominadas *ini* e as tipoias fechadas, *typoi jimojã* (“tipoia que fazemos”). Já as redes e tipoias de trama aberta são chamadas *sawyra* (Ver Fotografia 27 e Fotografia 28), e é o único tipo de rede que vi nas aldeias que visitei. A técnica de amarração das redes e tipoias *sawyra* foi aprendida com grupos caribe (“Wayana” ou “Aparai”<sup>85</sup>), como me contaram homens e mulheres mais velhos. Jurara me relatou isso, explicando porque as avós gostaram de *sawyra*. Eu mencionara *ini*, ao que ele prosseguiu:

*Jurara- Assim que é tamō kō [os avôs], sa’i kō [as avós].  
Agora essa [aponta rede sawyra, de trama aberta]...*

*Camila- Sawyra, não?*

*Jurara- Sawyra, não. Essa Aparai que fez, essa sawyra.*

*Camila- Ah, Aparai, aprendeu com Aparai?*

*Jurara- Até Pirawiri wanã kō aprendeu.*

*Camila- Aí Pirawiri wanã kō aprendeu, aí Amapari wanã aprendeu?*

*Jurara- Aprendeu também, agora aprendeu.*

*Camila- Sa’i não sabia fazer sawyra?*

*Jurara- Só ini, ini, ini, só. Porque agora aprendeu sawyra, né, quando leva no mato, leve. Ini, não, pesado.*

*Camila- Como fala em Wajãpi pesado?*

*Jurara- Opowyi.*

*[fevereiro/2015; aldeia CTA]*

---

<sup>85</sup> Algumas pessoas mais velhas usam o termo *panary kō* – ver nota 151 – já outros usam os termos étnicos contemporâneos, como Aparai e Wayana.

Nazaré também comparou as duas técnicas de confecção de redes, dizendo que crê que as avós gostaram de *sawyra* porque é mais fácil de fazer e demanda menos algodão. Já Seremete notou que *ini* dura mais.

Ainda que eu tenha visto duas mulheres tecendo tipoias de trama fechada (Fotografia 29), não conversei tanto sobre esse artefato, diferentemente das redes, que foram objeto de avaliação de homens e mulheres. A maioria de meus interlocutores diz preferir as redes confeccionadas pelas mulheres wajãpi. Segundo alguns, elas são melhores porque não deixam acumular resíduos de terra. “Rede do *karai kō* dá muita coceira”, foi o que disse o professor Tarku’asi a mim e a seu filho, Marawa, que explicou que o mesmo não ocorre com as redes *sawyra*, pois têm furos. É justamente porque as redes que as mulheres fazem têm “furos” que Marawa disse preferir as redes feitas pelos *karai kō*. Ao me dizer que atualmente não plantam tanto algodão quanto em outros tempos, atribuiu isso ao fato de que rede dos *karai kō* (não indígenas) é *aku katu* (bem quente), o que é bom: “Nossa rede dá muito frio para nós, por isso nós não gostamos”.

Qual seja a preferência, fato é que muitos Wajãpi adquirem suas redes em Macapá. Como sabem se essas redes são boas? Ouvi do professor Moropi algo interessante, posteriormente confirmado por outros interlocutores: muitas pessoas compram redes de trinta ou quarenta reais. Redes boas, segundo esse ele, são aquelas que custam mais de cem reais. Assim, as pessoas escolhem dentro de uma faixa de preços que podem pagar. De acordo com Moropi, quando os Wajãpi começaram a comprar redes – “em 2006”<sup>86</sup> – não sabiam escolher. Muitas pessoas contam histórias de alguma rede comprada que rasgou logo. Agora têm critérios para comprar redes que durarão mais tempo.

---

<sup>86</sup> Em conversa com o pesquisador Pasiku em novembro/2014, ele me explicou que antes do da alocação de salários aos professores e AIS wajãpi, não compravam tantas coisas na cidade. Redes, segundo ele me disse, são desses itens que passaram a ser adquiridos por muita gente depois do assalariamento dos professores e posteriormente dos agentes indígenas de saúde e merendeiras. Para me explicar que essa mudança na quantia de itens comprados era recente, me disse que isso passou a acontecer “depois de 2006”. Ao que me parece, a marcação temporal neste e em alguns outros casos – quando alguém me disse que um cesto cargueiro feito de folíolo de bacabeira dura “três meses” – se dá para que eu entenda que algo é recente, ou dura muito, como uma necessidade que os não indígenas têm de marcar a passagem do tempo com unidades de medida universalizantes e uniformes. Ver nota 95.

Redes *ivevui* (leves) são boas para caminhadas de alguns dias, por exemplo, quando as pessoas vão às aldeias dos limites. Nesse caso, as redes “de garimpeiro”, ou “de Exército”, aquelas feitas de nylon, são preferidas. Em geral, contudo, as pessoas gostam mais das redes de algodão. Muitos interlocutores disseram preferir redes *ijanãmu* (grossas), pois duram mais do que as *isavevo* (finas), que arrebentam rapidamente. Apenas uma mulher me disse preferir rede *isavevo*, pois o tipo que não o é “dá coceira” pois é “igual como areia”, “dá bolinha”. Segundo ela, redes finas são como se fossem *ini* (redes de trama fechada).

Uma rede costuma ser testada nas lojas, as pessoas puxam-na com as mãos para verificar se é *atã* – “qual rede é dura” (Jawapuku) –, pois rede *nãtã* “não é duro, não é resistente” (Jawapuku). Jawapuku ainda explicou que “vê pela visão, também” se a rede é boa: se for *jarakaka* (que dá para ver o outro lado, translúcida) não presta. O punho da rede também deve ser *mitirowã* (“grosso”, o contrário de pequeno). Como disse Calbi, a gente escolhe pelo punho, punho que dura muito. Aquele de marca, qualidade”.

### **Outras muitas coisas**

Até o momento dedique-me a descrever objetos sobre os quais conversei com as pessoas durante minhas estadas na T. I. Wajãpi. Em momento algum pretendi fazer um inventário de tudo aquilo que os Wajãpi usam e de todos os critérios usados para avaliação. Assim, as conversas costumavam girar em torno dos objetos que estavam à mão. Avaliações sobre outros itens apareceram mais esporadicamente, e apresento algumas delas a seguir.

#### *Pano vermelho e roupas*

Conforme procurarei detalhar no próximo capítulo, homens wajãpi vestem tangas vermelhas características das populações da região das Guianas. Essas vestimentas são feitas de *kamisa pirã* (tecido vermelho), e as mulheres usam saias que podem ser vermelhas (*-pirã*) ou estampadas (*wiri*). Aqui, ressalto o que meus interlocutores contaram-me sobre a espessura e peso dos tecidos para essas vestimentas.

*Kamisa* masculino deve ser *isavevo* (fino-leve), pois é *nipowyi* (não pesado, leve). Pelo modo como as tangas são presas em cintos (*ko'ã*) aos quadris, caso molhem na chuva tornam-se pesadas. É justamente pela leveza (*nipowyi* – não pesado – ou *ivevui katu* – bem leve) que algumas pessoas pensam que “os avôs” gostaram de tecidos industriais, obtidos na época das trocas interpessoais com outros grupos wajãpi:

*Camila- E por que gostou do pano vermelho, será?*

*Seremete- É bom, é bom porque dança.*

*Camila- Dança?*

*Seremete- Leve.*

*Camila- Ah, é leve! Como que fala leve?*

*Seremete- Nipowyi [não pesado]*

*[...]*

*Seremete- Ievvui katu [bem leve]*

*[novembro/2014; CFDW]*

Assim, se o pano vermelho for *ijanãmu* (grosso), no caso dos homens, ele ficará muito pesado e também machucará. Mas panos muitos finos também não são considerados bons.

As mulheres, por sua vez, não gostam de *kamisa savevo* (saia de tecido leve-portanto-fino), pois é *jarakaka* (translúcido), deixando o quadril visível. Todavia, o pano não pode ser muito *ijanãmu* (grosso), não é assim que compram, mas *kamisa anã* (grosso, mas não tanto). Isso relaciona-se à *vergonha*, questão que explorarei no próximo capítulo<sup>87</sup>. Para crianças o tecido das saias estampadas pode ser fino, pois meninas pré-púberes não têm vergonha. No caso dos panos vermelhos, eles são sempre de algodão. Já os estampados, algumas mulheres compram de tecidos sintéticos. Esses, no entanto, são *isarã* (escorregadios) e precisam ser usados com cintos de miçanga, para não cair.

Em São Paulo, acompanhei dois homens wajãpi à região da rua 25 de Março, para comprar miçangas. O professor Aikyry queria comprar um par de tênis para si e

---

<sup>87</sup> Gallois (1988: 215) explica que a vergonha associa-se ao estado de leveza, causado pela perda do princípio vital (-'ã), pela desintegração da pessoa. Uma pessoa plena é pesada. Não curiosamente, é um pano grosso e pesado que esconde os quadris femininos, prevenindo as mulheres wajãpi contra a vergonha e a leveza.

outro para um de seu filho, pois esses itens são menos caros em São Paulo que em Macapá. A caminho de um centro comercial notório por vender produtos piratas, alertei-o de que os tênis vendidos lá provavelmente não seriam de marcas originais. Ele, então perguntou se eram *importados*. Como eu não entendi exatamente o que queria dizer, perguntei se queria saber se eram falsificados. Explicou-me que queria saber se eram produtos “da China”. Ao que respondi afirmativamente, indagou-me onde poderia encontrar tênis *nacional*. Sakyry, na aldeia Ytuwasu, explicou sobre suas compras de roupas: “Compro *original*, não compro de vendedor na rua, rápido *okekeipa*<sup>88</sup> [rasga]”.

Muitas pessoas disseram preferir camisetas (*tyru*) de algodão – nas aldeias, alguns homens usam camisetas todo o tempo, mulheres muito mais raramente, ver Capítulo II – frisando que roupas de *nylon* não esquentam nas manhãs frias e dão muito calor durante o dia. Maiores detalhamentos na avaliação dos tecidos, no entanto, não apareceram nas conversas. O próximo capítulo detalhará discussões acerca do usos de vestimentas e ornamentos corporais.

### *Miçangas*

Assim como as roupas, o uso de miçangas será melhor detalhado no próximo capítulo. Aqui, apresento breves considerações dos Wajãpi sobre as miçangas. Dizem os Wajãpi que miçangas (*mo'yry*) boas são bem redondas (*ikanapu'a*), não são cortadas (*ojetata*<sup>89</sup>) e tampouco desbotam quando são lavadas. As preferências de cores serão apresentadas no próximo capítulo.

### *Computadores, celulares, relógios de pulso, lanternas*

Não parece haver critérios específicos para se avaliar eletrônicos como computadores, *tablets*, *smartphones*, telefones celular, jogos eletrônicos portáteis, televisores, todas coisas que vi ser usadas nas aldeias ou no CFDW, durante oficinas. Dentre os computadores portáteis que vi, quase a totalidade daqueles que

---

<sup>88</sup> Pelo que entendi, pode-se usar esse verbo para falar de roupas, tecidos e cadernos que rasgam, palhas da casa que estragam, peneiras que arrebentam. Apenas uma pessoa me disse que para roupa não se usa esse verbo.

<sup>89</sup> Essa palavra pode ser usada para falar também de cana e carne cortadas, por exemplo.

eram “particulares<sup>90</sup>” – que não pertenciam às organizações indígenas<sup>91</sup> – eram da mesma marca, SempToshiba. Alguns foram recentemente comprados: um professor indígena comprou o seu usado em Macapá; dois pesquisadores usam *laptops* recém adquiridos com o salário de suas esposas professoras; outro pesquisador e sua esposa, também professora, têm o computador SempToshiba há mais de um ano. Quando comentei com eles que os computadores eram sempre de mesma marca, diziam-me que era o computador mais barato na Domestilar, grande rede de lojas no Amapá. Em outra ocasião, o professor Aikyry afirmou que esses pesquisadores e professores tinham visto seu (antigo) computador e o *imitado*<sup>92</sup>. Aikyry, dois de seus filhos e um genro, tinham computadores portáteis de outra marca (Sony Vaio). Ainda com relação ao custo, algumas pessoas diziam preferir comprar da marca Dell, que elas tinham ouvido dizer que era melhor, mas era muito cara em Macapá<sup>93</sup>.

Relógios de pulso são muito usados, sobretudo por homens – lembro-me de ter visto apenas quatro mulheres usando, três delas irmãs. Quase todos são da mesma marca, Casio<sup>94</sup>, e praticamente do mesmo modelo, pretos e digitais. Um AIS disse usar por ser importante saber o horário da medicação daqueles que atende. Já outros homens atribuíram seu uso ao fato de ser interessante saber as horas quando saem para caçar em dias nublados; com isso podem certificar-se de que o anoitecer está próximo e retornar às aldeias<sup>95</sup>. Esse modelo de relógio é entendido

---

<sup>90</sup> *Particular*, “o meu particular” é um modo de falar daquilo que não é *coletivo*, é aquilo que se refere a uma pessoa ou a sua família. Gallois (2002b) apresenta essa distinção operada pelos Wajãpi no âmbito das políticas de geração de renda implementadas pelo CTI nos anos 1990.

<sup>91</sup> Há atualmente três organizações wajãpi: Apina – Conselho das Aldeias Wajãpi, AWATAC (Associação Wajãpi Terra Ambiente e Cultura) e APIWATA (Associação dos Povos Indígenas do Triângulo do Amapari). Tinoco (2000) escreve acerca da formação do Apina e comenta o surgimento da APIWATA.

<sup>92</sup> Sobre essa lógica da imitação, discorro brevemente no Capítulo II.

<sup>93</sup> Em uma das oficinas de formação de pesquisadores, levei um laptop Dell do CEstA/USP e em outra, o “meu particular”, da mesma marca. Muitas pessoas diziam-me que as coisas em São Paulo são mais baratas que em Macapá – na maior parte dos casos de fato o são –, o que muitas vezes era justificativa para que tentassem me encomendar as coisas mais variadas: das miçangas tchecas a mochilas, *tablets*, celulares; muita gente fazia questão de frisar que me pagaria pelas encomendas. Perguntavam-me sobre a origem de muitas das coisas que eu levei para campo, mesmo dos alimentos, que eu expliquei inúmeras vezes ter comprado em Macapá.

<sup>94</sup> Os Trio (Tiriyó no Suriname) também usavam relógios Casio, mas nesse caso metálicos, às vezes mais de um, na época em que Brightman (2012) fez pesquisa entre eles.

<sup>95</sup> Cumpriria saber, se minha pesquisa focasse isso, se com o uso de relógios os Wajãpi objetificam o tempo como os euroamericanos, tornando “time neutral, uniform and exchangeable by reducing them to numbers” (Brightman, 2012: 555). Minha impressão é a de



como bom por ser a prova d'água. Alguns me disseram que é o mais barato em Macapá, mas como custam sessenta reais (segundo os Wajãpi), imagino haver marcas mais baratas, não sendo o preço o principal determinante na escolha.

### *Baterias e placas solares*

Placas solares ou geradores e baterias são encontradas em quase todas as aldeias. São usadas para carregar celulares, computadores portáteis e outros eletrônicos, além de alimentarem com energia elétrica televisores e aparelhos de som. Televisões são itens quase indispensáveis nas casas dos professores (assalariados com renda mais alta) (ver Fotografia 30). Aparelhos de som estão presentes em algumas aldeias, e costumam ser ligados quando há reuniões de caxiri e as pessoas dançam ao som de música sertaneja, tecnobrega, melody, funaná. Esses itens estão presentes nas casas e aldeias, mas as pessoas não falam muito sobre eles. Jawapuku comentou que muitas pessoas compraram baterias, aparelhos de DVD, inversores em uma grande importadora localizada no centro de Macapá, mas essas coisas, por serem *importadas*, quebraram logo, eram ruins (*nikatui*).

---

que talvez a relação com a marcação do tempo possa ser diferente para diversas pessoas, algumas delas (sobretudo homens jovens) bastante acostumados a ter que medir o tempo em dias e horas por conta de compromissos com escola, organizações indígenas, reuniões. De todo modo, ainda que a enunciação do tempo em horas seja comum – e algumas pessoas chegavam a marcar hora para conversar comigo, mesmo sem eu ter um relógio – muitos dizem as horas e apontam para a direção do sol no céu, sobretudo como uma forma de traduzir para os mais velhos o que significa “12h30” em termos do sistema de marcação de tempo a que estão acostumados. Nesse sentido, parece-me que assim como entre os Trio, “[c]lock time functions as an extension of the language – I will go fishing tomorrow at the time when night is darkest and coolest – which happens to be three o’clock – and not simply because setting off at three o’clock allows me four hours fishing before the working day begins” (Brightman, 2012: 559).

#### 4. Discussão

Com respeito aos modos de avaliar as coisas como boas ou ruins, há alguns aspectos que eu gostaria de destacar. Em primeiro lugar, noto que não há só um critério envolvido na apreciação de um objeto. Abaixo discuto alguns daqueles que me parecem significativos.

Segue um quadro (Quadro 1) em que sintetizo as principais características que cada objeto deve ou não ter para ser apreciado:

Objeto (por ordem de menção)	É bom ser:	Critérios de avaliação:	Não é bom ser:
Vasilhames cerâmicos	Fino ( <i>isavevo</i> ); Não espesso ( <i>nijanãi</i> ) / Leve ( <i>ivevui</i> ) Liso ( <i>isarã</i> ) Fácil para carregar (não ser pesado/ ter parte para segurar)	Peso Espessura Facilidade para carregar	Espesso ( <i>ijãnamu</i> ) Pesado Não liso Torto ( <i>ojerẽ</i> ) Sinuoso ( <i>ikani</i> )
Panela de alumínio ( <i>patu</i> )	Ter alça ( <i>ijã</i> ) para não queimar a mão <i>Ivevui</i> (leve) Não quebrar Cozinhar rápido Não precisa confeccioná-la Dura/ resistente ( <i>atã</i> ) Mais cara é melhor	Peso Durabilidade Rapidez de cozimento e de confecção Preço	<i>Ipyu</i> (mole) <i>Isavevo</i> (fina-leve), pois fura
Panelão de alumínio ( <i>patu wasu</i> )	Não quebrar Ter borda grossa	Espessura Durabilidade	
<i>Parapi wai ma'e</i> (panela com cabo)	Ter cabo para não queimar a mão	Facilidade para carregar	
Abano	Durar bastante tempo Fino ( <i>ipo'i</i> ) Trama fechada Trançado liso ( <i>isarã</i> ) Lados iguais ( <i>ojevokatu</i> ) Ter boa beira-lábio ( <i>eme</i> ) – servir bem	Durabilidade Espessura Qualidade da trama Retidão Textura Equilíbrio da forma Eficácia – servir para virar beiju	<i>Ojerẽ</i> (torto) Mole ( <i>ipyu</i> )

	para virar beiju Duro ( <i>atã</i> )	Dureza	
Tipiti	Trama fechada Feita de arumã flexível ( <i>ajy</i> )	Qualidade da trama Flexibilidade	
Peneira	Ter varetas retas ( <i>oterê</i> ) <i>Itarawãgatu</i> (não comprido) <i>Ojevokatu</i> (todos lados iguais)	Equilíbrio dos lados Retidão	Torto ( <i>ojerê</i> )
Cesto <i>rykyry</i>	Feito de tiras de cipó-titica grossas ( <i>ijanãmu</i> ) e retas Ser feito com tiras retas Durável Comprido ( <i>ipoko</i> ) <i>Itãrawa gatu</i> (bem redondo, não curto)	Espessura das tiras de cipó-titica Retidão das tiras de cipó titica Durabilidade Comprimento	Feito de tiras finas de cipó-titica Ser feito com tiras curvas ( <i>ikanikaní</i> ) Torto Curto
Recipientes de fechamento hermético		Impermeabilidade	
Cestos cargueiros		Resistência Durabilidade	
Machado	Leve	Eficácia - rapidez para desempenhar trabalho Durabilidade Peso	Quebrar rapidamente
Faca	Lâmina fina	Eficácia - rapidez para desempenhar trabalho Durabilidade Dureza	Mole ( <i>ipyu</i> ) Quebrar logo De cabo de plástico Quebrar rápido Lâmina grossa
Terçado	Afiado Durar muito Poder ser amolado Bom para cortar árvore Lâmina fina "Nacional"	Eficácia - rapidez para desempenhar trabalho Durabilidade Resistência Comprimento Espessura da lâmina	Quebra rápido Ser de aço, não amolar Curto Lâmina grossa "Importado"
Rede <i>sawyra</i> (de trama aberta)	Leve Rapidez para	Peso Rapidez para	Pesado

	confeccionar Ter furos (sai areia)	confeccionar	Ter furos (faz frio)
Rede comprada	Quente ( <i>aku</i> ) Leve Durar muito Grossa ( <i>ijanāmu</i> ) por durar mais Fina ( <i>isavevo</i> ) por não dar coceira Punho grosso	Qualidade térmica Peso Durabilidade Espessura	Fina por arrebentar rapidamente
Pano vermelho para tanga masculina	<i>Isavevo</i> (fino-leve) <i>Nipowyi</i> (não pesado, leve) <i>Iivevui</i> (leve)	Leveza Espessura	<i>Ijanāmu</i> (grosso)
Pano vermelho para tanga feminina	Um pouco grosso	Espessura Textura	Fino ( <i>isavevo</i> ) Translúcido ( <i>jarakaka</i> ) Muito grosso ( <i>ijānamu</i> ) <i>Isarā</i> (escorregadio)
Pano colorido para tanga feminina		Textura	Escorregadio ( <i>isarā</i> )
Roupa/tênis	Originais ou nacionais	Durabilidade	Importados Rasgar rápido
Miçanga	Redonda ( <i>ikanapu'a</i> )	Cores (ver capítulo II) Forma	Cortada ( <i>ojetata</i> ) Desbotar
Eletrônicos		Durabilidade	Quebrar rápido Importados

**Quadro 1. Qualidades apreciadas nos objetos e critérios avaliativos**

### Qualidades sensíveis

Das descrições acima, percebe-se que alguns dos modos de avaliação dos objetos fundamentam-se em qualidades sensíveis, ressaltando aspectos que podem ser traduzidos como leve, pesado, fino, grosso, liso, áspero, quente etc. Uma panela de alumínio é boa por ser mais leve que uma panela de barro, o que se poderia entender pela facilidade de uso – critério que, de fato, não se exclui – mas há modos de comparar panelas de alumínio entre si que levam em conta o aspecto da dureza, do peso, da espessura. O mesmo no caso das facas, machados, terçados, abanos, redes, panos vermelhos.

Conforme descrevi, panos vermelhos são avaliados pelo seu peso: os panos industrializados – usados há muitas décadas pelos Wajãpi – são apreciados porque são leves. Seremete explicou-me isso de modo interessante: “é bom porque dança”. Nesse caso, os panos leves (*ivevui* ou *nipowyi* = não pesados) são bons, em contraposição a panos pesados (*ipowyi*). Também os tecidos usados nas saias femininas são escrutinados pela espessura, conforme expliquei. No caso dos panos coloridos, também usados nas vestimentas das mulheres, as Wajãpi geralmente optam pelos tecidos de algodão, pois os de *nylon* (sintéticos em geral) são escorregadios (*isarã*). Nesse caso, a contraposição entre algodão e *nylon* se dá pela textura, uma qualidade tátil. Além disso, camisetas de *nylon* não costumam ser apreciadas, a diferenciação entre os dois tecidos também remetendo a outra qualidade tátil: roupas de *nylon* dão muito calor, são muito quentes (*aku*).

Os Wajãpi também observam as panelas com muito cuidado. Vimos que os vasilhames de cerâmica e os de alumínio são comparados por critérios como peso e espessura. Waiwai, discorrendo sobre os recipientes cerâmicos confeccionados por grupos caribe, explicou-me que eram bonitos porque “*ivevui katu* [bem leve-portanto-fino], muito, não tem grosso. *Nijanãi, nijanãi* [não espesso].” Eram também belos porque eram “muito *nipowyi* [não pesado]”. Observa-se, assim, que panelas bem-feitas são finas-leves, por oposição a panelas de paredes grossas-pesadas. De maneira semelhante, caldeirões de alumínio com bordas finas/pequenas (*eme’i*) são bons, em contraposição a caldeirões com *eme* grossos, que não são bons (*nikatui*). Ainda no caso das facas, vê-se outros procedimentos avaliativos em que qualidades táteis estão envolvidas: facas e terçados de fio (*aimé*) grossos não são bons, os finos-leves (*isavevo*) são preferidos.

Em seus trabalhos sobre os Wajãpi, Joana C. de Oliveira (2006; 2012a) mostrou que para o caso das plantas (cultivadas e não cultivadas), aspectos do sensível são relevantes na classificação e nomeação botânica. No caso das plantas cultivadas ela apresenta como os códigos cromático, olfativo e de rigidez são importantes no estabelecimento de distinções entre as plantas e de que maneira os Wajãpi fundamentam categorias e nomenclaturas botânicas a partir dessas diferenças apreensíveis pelo tato e olfato. Sua discussão claramente apoia-se nas reflexões de Lévi-Strauss sobre uma ciência do concreto, que estabelece princípios de ordem e

classificação a partir de uma “attention plus soutenue envers les propriétés du réel, à un intérêt mieux en éveil pour les distinctions qu’on peut y introduire”, de um “appétit de connaissance objective” (Lévi-Strauss, 2010: 13).

Em sua tese, Oliveira (2012a) volta-se às características apreendidas pelo sensível, como a rigidez, os perfumes, as texturas, os formatos etc. e de que maneiras elas orientam os Wajãpi nas classificações das plantas não cultivadas. Ela escreve, por exemplo, que “as árvores duras são classificadas como *yvyra ãtã ma’e* (*yvyra* = árvore + *ãtã* = duro + *-ma’e* = coisa, matéria), as demais, como *yvyra nãtã ma’e*, árvores que não são duras” (ibid.: 35)<sup>96</sup>. Sobre a relação entre a seleção de alguns aspectos do sensível e a nomeação botânica, ela ressalta um ponto importante no modo como os Wajãpi avaliam os objetos a partir de características sensorialmente apreensíveis:

É importante notar que apesar de algumas características distintivas serem enfatizadas em uma planta ou outra (coloração da flor, textura do tronco, gosto do fruto, etc.), esses não são os únicos aspectos notados. Parece-me, ao contrário, *que toda e qualquer característica percebida é importante no processo de identificação, classificação e nomeação de um espécime*, pois é a sobreposição e o acúmulo de uma série de traços sensíveis que formam uma compreensão do todo de uma categoria nomeada como *peyryry* (angelim), *kumaka* (sumaúma), *jamaratãe* (gengibre)... Contudo, *só os traços tidos como diferenciais é que são marcados através de uma enunciação direta ou por meio da construção de um nome* (Oliveira, 2012a: 44, grifos meus).

Assim, mesmo nos casos em que certos aspectos do sensível relacionam-se à formação de categorias botânicas nomeadas, outras características das plantas são notadas com escrutínio pelos indígenas. Os Wajãpi, portanto, prestam atenção às muitas qualidades sensíveis do mundo vegetal, mesmo que algumas dessas características não apareçam na formação dos nomes dessas plantas. Gostaria, com isso, de argumentar que no caso dos modos de avaliação dos objetos, as propriedades apreensíveis pelo tato, visão, olfato<sup>97</sup> não conformam – ao menos até onde consegui pesquisar – um princípio de classificação por categorias nomeadas. Por outro lado, são importantes como critério de julgamento desses objetos.

<sup>96</sup> É porque há árvores que são duras que machados duros são necessários, como se lê na fala de Waiwai transcrita anteriormente.

<sup>97</sup> Trato de algumas substâncias perfumadas no Capítulo II.

Como se pôde observar nas descrições acima, contraposições baseadas em qualidades sensíveis são usadas na qualificação de uma coisa como boa ou ruim: panos leves-finos são bons para os homens por contraposição a tecidos pesados; panelas de barro são belas porque são finas e leves (*ivevui*), não sendo pesadas (*opowyi*); um utensílio cesto *rykyry* bem trançado é reto (*oterê*) e não ondulante (*ikani*). Pelo que pude notar, os procedimentos avaliativos dos Wajãpi incluem critérios que contrapõem qualidades sensíveis. Detalhamentos e sistematizações da maneira como a lógica do sensível opera nas classificações wajãpi necessitariam de mais pesquisa. Outras antropólogas (Gallois, 1988; Oliveira, 2006; 2012a; Rosalen, 2005) apresentam, para casos específicos, maneiras como alguns aspectos do sensível informam classificações dos Wajãpi: Oliveira (2006; 2012a) escreve sobre a classificação das plantas; Gallois (1988) nota o sistema leve/pesado na avaliação da plenitude de uma pessoa wajãpi; Rosalen atenta às qualidades de quente/frio nos fluídos corporais e alimentos e bebidas, estes últimos também entendidos como “substâncias permeadas simbolicamente pelos fluidos corporais e suas potencialidades” (Rosalen, 2005: 57). Por ora, imagino que minhas observações iniciais sobre o tema possam somar-se às dessas autoras, para ser sistematizadas futuramente.

Segue um quadro com algumas dessas características acionadas como critério para avaliar se uma coisa é boa/bonita (*ikatuwa*) ou “não presta” (*nikatui*). Além dos termos, na primeira coluna, insiro exemplos de contextos em que foram usados e possibilidades de tradução para a língua portuguesa, com base em termos usados por meus interlocutores, sugestões minhas e de Dominique T. Gallois e também traduções de Oliveira (2012a), Coudreau (2009 [1892]) e Grenand (1989). No caso de Coudreau, tratam-se de termos recolhidos em duas expedições na década de 1890 com os Wajãpi que viviam na região do rio Oiapoque. Françoise Grenand (1989) igualmente trabalhou com os Wajãpi na Guiana Francesa.

Palavras	Exemplos	Traduções possíveis
ajy	Coloca-se abano sobre o fogo para que não arrebente, fique “como duro”. Característica do arumã novo. Igual estilingue.	“Dá para puxar” (Kariki). Flexível.

aku	Panela de barro no fogo.	Quente
atã	Cabelo duro; panela boa é atã; panakō jimojã (feito de folíolo de bacabeira) é atã; passa-se tako'ã (seixo) no turuwa para que fique atã; borda do abano tem que ser atã; punho da rede (ijyta) tem que ser atã.	Duro, "forte"; "firme" (Oliveira, 2012a: 103; grafa <i>ātã</i> ). Grenand (1989): dur. [Nātã - não duro, mole. Alguns disseram ser o mesmo que <i>ipyu</i> ]
ijanãmu	Tiras de murumuru para fazer abano não podem ser ijanãmu; rede boa; ysimo é bom para fazer rykyry porque é ijanãmu; kamisa pirã das mulheres; panela ijanãmu não é boa porque demora a ferver ou panela ijanãmu é boa porque não fura rápido.	Grosso [nijanã - não grosso, fino]. Coudreau (2009 [1892]): "Mince, <i>sarara</i> ; I, <i>nyaname</i> .". Espesso (por oposição a não espesso) [Dominique Gallois]
ikanapu'a	miçanga boa; tako'ã (seixo); cuia, panela bem redonda como warypy, turuwa miti, bola, novelo de fio.	Bem redondo. Esférico. Grenand (1989): <i>sphérique</i> para "kanapua".
ikani	É ruim, se as seguintes coisas forem ikani: flecha, vara, arco, turuwa, borda do abano, rykyry, arumã. Também podem ser ikani: rio, caminho.	Torto, sinuoso, ondulado.
ikone		Curvo.
iku'au	Warypy tem que ter iku'au katu; canoa de caxiri grande	Redondo, fala-se de coisa muito grande - warypy, canoa de caxiri. "Ao redor" (Jatuta).
ikururu	Jãpe ikururu (com superfície irregular). Tronco de árvore.	"crespo, áspero, enrugado ou de superfície irregular" (Oliveira, 2012a: 103).
ikwã	Abano tem que ser curvo, como a base do pilão.	"Curvo" (Makarari). Que tem um bojo, um buraco (Dominique Gallois).
ipevo	Arumã muito grosso, que não é bom para fazer peneira.	Grosso, largo.
ipiye katu	<i>Sipy</i> , meu protetor solar, perfumes, desodorantes, sabonetes, xampus.	Cheiroso, perfumado, "cheiro bom" (Oliveira, 2012a). Coudreau: « Odorant. —. Qui sent bon, <i>ipié-catou</i> . » Cheiro agradável aos humanos.
ipo'i	Fio para tecer tipoia; tira de arumã boa para fazer peneira; ysimotiti (tipo de cipó-titica) que não serve para fazer rykyry por quebrar facilmente. Lápis.	"bem fininho". Coudreau: "Fin, menu : <i>pohi, pihi</i> . »
ipoko	Tira de arumã para fazer tipiti; turuwa não pode ser ipoko; terçado bom para trabalhar; kupai boa;	Comprido, "alto" (Oliveira, 2012a: 43). Coudreau: "Long, <i>poucou</i> ." Grenand (1989): "longueur, long, grandeur, grand, hauteur".



ipyry	Como a vara da peneira não pode ser	retorcido; Coudreau: “Enroule, roulé : <i>ipore</i> .”
ipyu	Parte da folha de murumuru que não se usa para fazer abano; panela de alumínio ipyu não é boa, amassa igual lata de cerveja; segundo alguns, pentes bons são ipyu (podem ser flexionados); camiseta de algodão; meus cabelos.	Mole
isarã	Como recipientes de cerâmica têm que ficar; abano e peneira têm que ficar isarã, sem partes do trançado saindo; kamisa isarã não é bom, escorrega; arco bem aplainado; lamaçal. Nylon (é ruim).	“liso brilhante” (Oliveira, 2012a: 24, que grafa <i>isyra</i> ); liso, escorregadio, “bem limpinho”, macio.
isavevo	panela de alumínio que vai furar rápido; rede que vai rasgar rápido; kamisa boa para tangas masculinas; pente ruim	Fino, “transparente” (sobre kamisa), “macio” e “liso” (Oliveira, 2012a: 103), mole/leve (ibid.: 171). Leve-portanto-fino (Dominique Gallois)
itārawa	Para panakari e peneira, não para panelas (segundo alguns). Para panelas e peneiras, dizem outros. Diz-se do que não é comprido (ipoko).	Quadrado, redondo. Ou só “quadrado”, segundo alguns. Não comprido. Coudreau: “Rond, <i>itanraouan catou</i> ”
itypy	Bem fundo, sobre warypy.	Fundo, bem fundo. Coudreau “Profond, I, <i>tépou</i> ”.
ivevui	Panela de alumínio é boa por ser ivevui, pois é mais fácil de carregar para o limite. Machado que vinha do Suriname, bom.	Leve
jarakaka eni	Tecidos finos, que as mulheres não gostam para suas saias. Abano malfeito, que se pode ver o outro lado.	“Transparente”; translúcido, diáfano
kegã		Fino. “Pequenina” (Oliveira, 2012a: 52), “pouco” (: 102)
mitirowã	Como deve ser murumuru para trançar abano. Como fica jampe se tiver muito yjy. Como deve ser um bom punho (ijyta) de rede.	“grande” (Oliveira, 2012a) “que não é pequeno (muito grande)” (: 43), “grosso”.
ojerê	Peneira, abano, cerâmica, flecha, arco, rukyry malfeitos, tortos. Facas, terçados tortos. Lua no céu, quando está <i>jayemypy</i> (que corresponde, aproximadamente, ao que chamamos lua crescente e lua minguante)	Torto; “redondo” (Kenawari sobre a borda do abano). Irregular, desequilibrado. Diz-se de alguém bêbado: <i>-jerêjerê</i> .
ojetata	Miçanga ruim, cortada. Usa-se para falar de cana e de carne (cortadas)	Cortado.

ojevo	De uma peneira ou panakari bem feito, com os lados iguais, retos.	Quadrado, que não está comprido, não torto (nojerei), reto, tudo igual, bem equilibrado, igualzinho.
ojisasa	Sobre abano mal trançado, quando se pode ver através do trançado.	Transparente (sobre trançado do abano que se pode ver do outro lado). Vazado.
ojymoty	Do abano trançado bem junto. “Se fecha tela do notebook, daí ojimoty” (a tela com relação à base/teclado) (Kariki)	“Bem grudado” (Kariki, sobre trançado), trama fechada.
omome	Como tem que ficar kurumuri para pôr na ponta da flecha.	Um tipo de fino, adequado para o fio cortante de facas e pontas de flecha (Dominique Gallois)
opowyi	Kamisa para saia feminina. Para homem, kamisa grosso é ruim pois se molha na chuva fica opowyi. Panela opowyi é ruim para carregar longe. Y'a (recipiente cerâmico para carregar água) é opowyi com relação a panelas de alumínio.	Pesado. Coudreau: "Pesant, pooui; I, <i>i-pooui</i> ". Grenand (1989) para " <i>lourd</i> ".
oterê	Como devem ser: flechas, varas das peneiras, arco. Rio e caminho podem ser ditos oterê.	Reto. [Noterêi - não reto]

**Quadro 2. Características e possíveis traduções**

Além desse quadro, que se desenvolveu a partir de uma lista que o pesquisador Jatuta elaborou e de nossas discussões sobre usos desses termos e possibilidades de tradução, ele também fez desenhos que representam graficamente alguns desses e outros termos. O Esquema 2 foi feito com base nos desenhos originais desse pesquisador.

### **As coisas bem feitas, os jeitos certos de fazer, os produtores, os materiais**

Vendo fotografias que eu tirara em outras aldeias, algumas pessoas me perguntavam quem tinha feito cada um dos objetos retratados. Fui repreendida por uma mulher mais velha por não saber a resposta na maior parte dos casos. Eu apenas sabia em que casa ou aldeia fotografara cada objeto, desconhecendo seu artesão.

Ao explicar como é uma peneira, um abano, uma rede etc. bons/bonitos, em geral as pessoas comentavam que eram aqueles que foram bem feitos. Há uma relação

estreita ente artesãos e aquilo que fazem<sup>98</sup>, entre o processo de produção e o resultado final.

São os mais velhos que fazem as coisas mais belas: os jovens ainda estão em processo de aprendizado. Um homem wajãpi explicitamente comparou peneiras feitas pelos seus filhos, um rapaz novo e outro já adulto, ressaltando que a peneira feita por este último era mais bem acabada, não era torta (*nojerêi*). Para que meus interlocutores falassem sobre os critérios usados para avaliar uma coisa, muitas vezes eu perguntava sobre coisas *nikatui* (não boas, malfeitas). Alguns homens, então, me explicaram que utensílios malfeitos são obra de jovens, que ainda não aprenderam bem. É fazendo muitas vezes um mesmo tipo de coisa que se aprende a fazê-las, até que fiquem boas. Atualmente quem não sabe fazer recipientes cerâmicos não os faz, recorre às panelas de alumínio. Em outros tempos, entretanto, a cerâmica constituía parte de um aprendizado necessário a todas as mulheres: “As pessoas têm que se esforçar para fazer [...] mesmo quando não sabe” (Roseno).

Nos escritos dos pesquisadores wajãpi (Jatuta e Kariki), reproduzidos ao longo deste capítulo, vê-se que o material e os modos de se fazer os artefatos são também importantes em sua descrição. O pesquisador Pasiku, por exemplo, inicia assim um texto sobre bancos (*apyka*): “Primeiro derruba a árvore que chama *kaisu*, depois corta para levar em casa para fazer banco. Aí vai descascar primeiro com o terçado e a faca e aplaina (*omosarã*)”<sup>99</sup>.

A relação entre a qualidade de um objeto, seu processo produtivo e a pessoa que o faz é, portanto, importante. Durante uma conversa com Kujuri e Juramy, o casal explicou a Roseno que os rapazes e as moças não podem dormir muito, devem acordar cedo se quiserem fazer bem determinado utensílio. “A gente tem que acordar cedo para pegar os donos [...] bons, que fazem bem”:

---

<sup>98</sup> Segundo os pesquisadores wajãpi (2009: 3), “Durante a vida, a pessoa trabalha bastante e faz muitas construções: casa, artesanato, flecha, etc. Por isso, as marcas das mãos (*ipoãgwerã*) e a alma (*i'ã*) da pessoa ficam para sempre nesses artefatos”; ver também Pellegrino (2008). Meus interlocutores não me falaram sobre esse tipo de relação entre as pessoas e as coisas que fazem. O que a bibliografia mostra é que divisões euroamericanas como visível *versus* invisível, material *versus* imaterial, pessoa *versus* coisas podem ser problematizadas: a “coisa” que uma “pessoa” faz passa a conter parte dessa “pessoa”, que é em geral “invisível”, mas que tem efeitos apreensíveis. Ver as discussões breves que empreendo na Introdução e as Considerações Finais.

<sup>99</sup> Texto de pesquisa em andamento, 2014.

*Para nós tem os donos invisíveis. [...] Tem donos invisíveis que são ruins e donos tem também os donos invisíveis que são bons, que são trabalhadores, que eles que fazem bem as coisas, fazem bem utensílios. Bem cedo esses donos andam [...] na aldeia, assim 6 horas da manhã andam só os donos ruins.*

*[Roseno; fevereiro/2015; aldeia Yvytõtõ]*

Infelizmente não aprofundei conversas sobre os cuidados requeridos, nem sobre avaliações das matérias-primas. Além disso, a ideia de que a relação de uma pessoa com certos donos possa ser uma relação de aprendizagem de confecção de artesanato não apareceu em outras conversas nem nos cadernos dos pesquisadores wajãpi.

No caso dos bens industrializados, o conhecimento que a maior parte das pessoas têm sobre os materiais é bem menor. Antes de passar a breves considerações elaboradas pelos Wajãpi sobre os materiais e processos industriais, gostaria de comentar sucintamente alguns cuidados associados à produção de artefatos. Conforme notei, a partir de conversas com meus interlocutores, não se pode ver pica-pau (*pekõ*) voar quando se vai fazer trançados ou abrir roças; não se deve fazer trançados, casas ou tecer redes e tipoias quando está escurecendo; homens com filhos recém-nascidos não devem fazer trançados.

Especificamente ao perigo de se fazer trançados quando se tem filhos recém-nascidos, lê-se outros depoimentos na dissertação de Rosalen (2005: 28) que indicam que “qualquer coisinha nós não podemos amarrar quando nosso filho está recém-nascido”, caso contrário ele ficará *ekarukay*. Segundo a antropóloga, a categoria nosológica *tekarukay*, “engloba um conjunto de sintomas, sendo o mais representativo e determinante na utilização desta classificação a ‘dor para urinar’” (ibid.: 25). O que me disseram sobre o perigo de se fazer trançados com filhos pequenos é que “daí criança vai ter dificuldade [para] fazer urina, nem evacuação. E vai ter dificuldade [para] fazer respiração”. Isso porque ela poderá ficar com suas entranhas retorcidas e amarradas, do mesmo modo que um cesto.

Ressalto outra vez o cuidado de não olhar um pica-pau (*pekõ*) voando durante a confecção de trançados. Do que pude observar, os Wajãpi dizem que o voo desse pássaro é torto, e por isso quem o vê poderá produzir cestos e peneiras tortos, ou,

ao abrir uma roça, poderá se machucar com árvores que cairão na direção errada. Como escreve Jatuta, “o pica-pau deu e passou o jeito dele para a gente”<sup>100</sup>. O que esse pesquisador formula como *passar o jeito*, tem sido pensado na etnologia como circulação de atributos e comportamentos, ou como transferência de afetos<sup>101</sup>. Viveiros de Castro (2006: 380) explica que os “afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário...” são “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*”.

Na literatura sobre os Wajãpi, fica patente que a incitação ou evitação da transferência de modos de ser de certas gentes é recorrente nas vidas dessas pessoas. Cito alguns trechos em que isso aparece na tese de Gallois (1988). Os resguardos visam a, entre outras coisas<sup>102</sup>, evitar certas transferências de substâncias que possam veicular os modos de ser – as afecções, segundo literatura mais recente – e a forma física de algumas caças e outros alimentos. As seguintes falas de Nazaré Wajãpi foram registradas por Gallois (1988: 197), e indicam isso: “Grávida não é bom comer paca, porque a criança nasce com braço pequeno. [...] (Nazaré, 1984)”; “Não é bom comer beiju com tapioca [que o torna gosmento, duro], será difícil nascer filho. (Nazaré 1983)” (Gallois, 1988: 198, interposições da autora). A antropóloga ainda nota, por exemplo, que no caso do resguardo da menarca, as moças devem andar sobre troncos e não pisar diretamente no chão. O perigo está tanto no “contato com donos de espécies naturais” (ibid.: 206) quanto com “a contiguidade física com um animal ‘mole’, numa associação ao comportamento ‘preguiçoso’”, pois seus interlocutores lhe explicam que a moça “[...] não pisa na terra por causa de *y’boí* [=minhocas]: se pisa, aí cansa logo, fica com

---

<sup>100</sup> Texto de pesquisa em desenvolvimento, 2015.

<sup>101</sup> Ainda que seja usada por muitos autores, a ideia de “lógica de transferência de afetos” – originária de um dos platôs de Deleuze e Guattari, introduzida por Viveiros de Castro (2006) no americanismo tropical – chamou-me a atenção na leitura da dissertação de Daniel Pierri (2013: 169-254) sobre os Guaraní Mbyá.

<sup>102</sup> Sobre os resguardos wajãpi, Gallois (1988: 196-201) explica que são medidas profiláticas para resguardar o princípio vital (-’ã) das pessoas que partilham um mesmo grupo de substâncias. A autora trata os resguardos como cuidados que uma pessoa wajãpi precisa ter durante a vida toda, a fim de não passar por processos de desintegração corporal, causados pela perda de componentes da pessoa. A perda do princípio vital (-’ã) causa estado de leveza. Uma pessoa plena deve estar pesada. Ver também Rosalen (2005), que também trata de alguns resguardos e cuidados corporais entre os Wajãpi.

a perna fraca, não consegue carregar nada peso. (Kumai, 1987)” (Gallois, 1988: 206, interposições da autora).

Essas transferências de afecções nem sempre buscam ser evitadas, podendo também ser incitadas. Como disse a Gallois um de seus interlocutores, “Os antigos batiam nas pernas de seus filhos pequenos com *jacamin py-kwer* [pata e garras de jacamin, literalmente: o que era pata do jacamin] ou pata de saracura ‘para correr muito quando caça’ (Kumai, 1987)” (Gallois, 1988: 203, interposições da autora).

Os exemplos poderiam se multiplicar, a partir da tese de Gallois (1988) e de outros materiais sobre os Wajãpi. Uma vez que esse não é o tema principal desta dissertação, apenas registro que também no domínio das produções artefatuais os Wajãpi se preocupam que certas gentes não lhes passem “seu jeito”. Não presenciar o voo do *pekõ* pode ser uma das condições para que trançados não fiquem tortos e sejam considerados belos, bem feitos.

Ainda com relação a trançados de arumã e tecedura de tipoias e redes, conforme escrevi, um homem me disse haver relação entre bons trançados e o japu ou japiim, dono do arumã. O que me disse, mais especificamente, é que um desses pássaros, sob forma não visível às pessoas sem pajé, bica o olho do artesão ou artesã que trabalha na penumbra. Japu e japiim são pássaros que trançam seus ninhos<sup>103</sup>. Mais uma vez, é pela ciência do concreto que se pode entender a relação entre a feitura de certos artefatos e os cuidados a ela associados.

Como notei, há diversos cuidados associados à fabricação de utensílios: é necessário escolher os materiais corretos para a execução de um objeto, bem como fazê-lo de modo adequado. De maneira semelhante, a feitura de uma pessoa wajãpi é repleta de cuidados. A fabricação de corpos wajãpi foi tema de trabalhos de Gallois (1988) e Rosalen (2005), e não retomarei os profusos cuidados adotados pelos Wajãpi, que essas etnografias apresentam; tratarei da fabricação corporal novamente no próximo capítulo. Saliento que tanto objetos quanto pessoas wajãpi, ambos dotados de corpos, precisam ser confeccionados com cuidado. Mais uma vez, sugiro pensar a produção de objetos em paralelo à feitura de corpos wajãpi.

---

<sup>103</sup> Agradeço a Beatriz Perrone-Moisés que, na banca de defesa desta dissertação, deu-me esta informação.

Nos dois casos, parece-me que se trata de investimentos na produção de corpos corretos e belos.

### **A produção industrial: avaliações dos processos e materiais**

Se a produção artefactual, o artesão e a matéria-prima guardam estreita relação com o objeto resultante desse processo, como são avaliados os bens industrializados com relação a sua fabricação e suas matérias-primas?

Faço uma breve digressão a outros contextos indígenas. Os Wayana, como se viu na introdução a este capítulo, parecem julgar os bens industrializados como esteticamente desagradáveis, necessitando de certas intervenções para ser aceitos. Mesmo assim, não serão jamais “enfeites”, pois não são feitos com os materiais, formas e funcionalidades adequadas. Saindo da região etnográfica das Guianas, os Xikrin consideram os objetos industrializados feitos pelos brancos como “belos” (*mejx*), conceito que se refere tanto a uma valoração estética, quanto moral. “A fabricação industrial é vista por eles como um processo que produz objetos bem-acabados, perfeitos, esteticamente agradáveis” (Gordon, 2006b: 298). Os Panará, também falantes de uma língua jê, mostram-se curiosos com os resultados e materiais dos processos industriais, como evidencia a fala de um interlocutor à antropóloga Elizabeth Ewart:

[...] why do white people know everything? Nothing was left for Indians. Look at a bicycle, so many small pieces. How do you make the transparent parts of glass? The thing I most wonder about is fishing line. How do you make it? [...] This is what they are saying here in the men’s house: white people know everything. Everything. There isn’t even anything left for panará. That is what they are saying. Why do they know everything? (Paturi, ~18 years old) (Ewart, 2013b: 112)

Esse homem panará demonstra minuciosa atenção às coisas de produção industrial que usa ou conhece, como bicicletas e linha de pesca. Os Wajãpi igualmente atentam às coisas que lhes caem às mãos, olham-nas com atenção, têm curiosidades sobre os processos de produção daquilo que usam. Alguns homens já visitaram uma fábrica de cosméticos em São Paulo, e um velho esteve em uma montadora de automóveis nos Estados Unidos. Portanto, muitos já ouviram relatos sobre o processo fabril de produção. Ainda assim, a curiosidade sobre onde

determinado objeto foi produzido permanece, e algumas pessoas indagaram-me onde foram produzidas diversas coisas que usam ou conhecem – aviões, carros, panos vermelhos, facas, machados...

Já os materiais de que são feitos os objetos industrializados são pouco conhecidos pelos Wajãpi. Os mais velhos parecem não reconhecer o nome de materiais que os mais novos distinguem, como “alumínio”, “aço”, “ferro”, “plástico”. Ao perguntar a um senhor sobre painéis “de alumínio”, ele não entendeu ao que eu me referia; depois falei “painel de *karai kō* (não indígenas)” e ele tinha muito a me dizer. Esse mesmo homem, mostrando uma faca de cabo plástico, comentou que ele “está preto”, mas não falou de seu material, assim como não o fez com relação às painéis de tipo *suiwera* (de ferro), que explicou ser as painéis oriundas da Guiana Francesa. Uma mulher me disse que essas painéis são “de aço”. Pessoas mais jovens conhecem materiais como alumínio, ferro, plástico. Também com relação aos tecidos os Wajãpi não estabelecem muitas distinções: há “algodão” por oposição a “nylon”, termo que engloba uma gama de tecidos sintéticos.

Outra característica dos produtos industrializados que foi notada por dois homens wajãpi é o fato de os produtos adquiridos atualmente não ser tão bons quanto aqueles que a FUNAI levava. Segundo Kasiripinã, as lanternas e motores da época da FUNAI duravam mais; as lanternas podiam cair inúmeras vezes no chão e não quebravam. Hoje, motores e lanternas que compram em Macapá quebram com mais rapidez. Kasiripinã, entendendo que eu queria investigar os motivos para os jovens não fazerem artesanato bonito – visto minhas perguntas sobre como se percebe que uma peneira, um abano um tipiti etc. estão malfeitos –, traçou um paralelo entre os jovens wajãpi não fazerem bem artefatos e os *karai kō* produzirem hoje coisas ruins, que duram pouco. Assim, o processos produtivos cuidadosos e habilidosos engendram bons objetos.

### **Importados e nacionais/originais**

Conforme se pôde ver, em alguns casos, os Wajãpi falam que comprar *importados* é ruim. Moropi disse isso com relação aos tênis. Aikyry, por sua vez, não quis comprar tênis *importados* em São Paulo, buscando os *nacionais*. Já Sakyry afirmou não comprar roupas em camelôs, preferindo as *originais*.



Van Velthem (2010) notou que os Wayana dividem as coisas entre “originais” e “importadas”, sendo estas ruins e malfeitas e aquelas bem feitas e belas/boas. Segundo a antropóloga, a categorização de uma coisa em uma ou outra categoria não tem a ver com a origem do objeto, mas com apreciação a partir de um olhar estético. Assim, industrializados podem ou não ser considerados belos. Nas palavras dessa autora:

[...] observa-se que determinado objeto é rotulado como “importado”, não pelo fato de ter origem alógena, o que o contraporaria a um produto original, mas sim devido à série de percepções e apreciações que suscita. Primeiramente, o termo “importado” indica que um artefato industrial é de baixa qualidade, precário, de pouca duração. Essa designação faz igualmente referência aos artefatos wayana que não possuem as mesmas qualidades técnicas, estéticas, materiais que são atribuídas aos objetos “originais”, porque sofreram reelaborações. Os artefatos wayana “importados” são geralmente destinados ao comércio e assim podem ser miniaturizados ou agigantados, realizados com materiais substitutos, ou então terem sido mal elaborados ou mal acabados. Neste caso, e no outro, está patente uma constatação de ordem depreciativa. (Van Velthem, 2010: 151)

As coisas *importadas*, de um lado, e as *originais* ou *nacionais*, de outro, de que os homens wajãpi falam são todas industrializadas e adquiridas na cidade. Creio que a compreensão de que coisas *importadas* são ruins deriva da má qualidade, percebida pelos Wajãpi, de itens *made in China* comprados nas grandes importadoras de Macapá<sup>104</sup>, o que também é notado por Van Velthem (2010: 151), pois é nessa cidade que os Wayana e Aparai fazem suas compras.

Ao que me parece, o julgamento dos Wajãpi (e dos Wayana e Aparai) de que os produtos de origem chinesa são ruins coincide com aquele de muitos não indígenas com quem eles têm contato. Diferentemente dos Wayana e Aparai, contudo, os Wajãpi não parecem transpor a divisão entre *importados* e *nacionais/originais* para os artefatos que produzem. Ao menos eu não vi o termo *importado* ser usado para qualificar utensílios ruins (*nikatui*) feitos por pessoas wajãpi. Por outro lado, quando Kasiripinã confronta os bens levados pela FUNAI nos anos 1970 e 1980 com aqueles que ele compra atualmente, percebe-se

---

<sup>104</sup> Nos municípios de Macapá e Santana (AP) há área de livre comércio e importação criada pela Lei Federal nº 8.387 de 1991 (Brasil, 1991) e regulamentada pelo Decreto nº 517 de 1992 (Brasil, 1992).

comparação de bens que é análoga à divisão dos bens industrializados em *originais/nacionais e importados*.

Também a diferenciação por preço poderia ser aqui avizinhada: facas e panelas *baratas* são ruins, sendo os bens *caros* melhores. Os *importados* são muitas vezes preferidos pelos seus baixos preços, porém muitos Wajãpi sabem que esses bens não serão tão bons quando os *caros* objetos *originais*, ou *nacionais*.

### **Coisas que facilitam a vida**

There was no doubt about it; they *wanted* shotguns. They could kill so much more. The day out would be much easier and much more successful [...] Waiapí, like everybody else, were delighted by technological advance and labour-saving techniques. Machetes and steel axes made life in the forest enormously more comfortable. Switching from bows and arrows to shotguns made hunting a lot easier. (Campbell, 1995: 48-50)

O trecho acima refere-se aos Wajãpi nos anos subsequentes ao contato oficial da FUNAI, nos anos 1970. Allan Campbell nota que os homens queriam espingardas por ser um instrumento que tornaria a caçada mais rápida e simples. À parte o fato de que aprender a manipular esse novo instrumento demanda se familiarizar com seus modos de uso<sup>105</sup>, o que esse antropólogo nota é que as armas de fogo são entendidas por ele e pelos indígenas como “labour-saving techniques” (Campbell, 1995: 49). Com efeito, no caso das panelas de alumínio, facas, machados, terçados, tecidos industrializados, as pessoas parecem gostar deles também porque são mais fáceis de se fazer ou obter, economizam tempo. Marcel Mauss formula esse tipo de preferência nos seguintes termos:

Normalement, a moins d’être dénué de main-d’oeuvre, ou de volonté, ou de matières premières, et à moins de préjugés, une société fait

---

<sup>105</sup> O modo de uso (*mode d’emploi*) é um dos aspectos que se deve estudar ao observar e descrever técnicas – “des actes traditionnels groupés en vue d’un effet mécanique, physique ou chimique, actes connus comme tels”, segundo Mauss (2002a: 22). A meu ver, a técnica de caçar com espingardas (ou de cozinhar em panelas de alumínio) deve ser aprendida, e esse aprendizado pode ser difícil. Gordon (2006b: 173) apresenta em sua etnografia que as mulheres xikrin começaram a comprar fogões a gás, mas não sabiam cozinhar neles, e queriam que cozinheiras não indígenas lhes dessem “cursos de preparação de alimentos em fogão industrializados”. Imaginar que os indígenas efetuam exclusivamente esse cálculo utilitário para a escolha de ferramentas é se render a explicações utilitaristas. No caso dos fogões, só vi um em uma aldeia wajãpi. Muita gente dizia que eram perigosos ou eram ruins para preparar alimentos como ensopados de caças grandes, beiju e farinha.

tous ses efforts pour adopter et faire siennes les techniques dont elle constate la supériorité. [...] le plus souvent ce ne sont que questions d'intérêt, de *recherche d'une vie meilleure et plus facile* (Mauss 2002b: 40, grifos meus).

Esses objetos tornam a vida mais fácil, e isso os Wajãpi dizem em suas comparações entre panelas de barro e de alumínio, por exemplo. Conjugados a essa característica, contudo, há outros critérios para escolher panelas compradas, como busquei descrever ao longo deste capítulo. A facilidade de uso apresentada por certos objetos, assim, é uma das diversas características levadas em conta na avaliação dos Wajãpi.

É nesse sentido que não penso ser possível argumentar que os Wajãpi escolhem fazer uso de certos objetos ou instrumentos somente por sua utilidade ou eficácia. A relativa facilidade de uso das espingardas para caçar é levada em conta, sem dúvidas<sup>106</sup>. Assim como o são tantos outros aspectos dos objetos manuseados com interesse pelos Wajãpi. Afirmar que esses indígenas escolhem os objetos somente pela eficácia é supor que eles apoiem as avaliações de tais coisas em pressupostos funcionalistas e utilizem-se de lógica utilitarista para optar por este ou aquele artefato. Argumentou Sahlins (2003: 205) que “o valor funcional é sempre relativo a um esquema cultural” e não se baseia em necessidades naturais<sup>107</sup>. O

---

<sup>106</sup> A respeito de outro contexto, Arisi (2012) argumenta que a aquisição de fogões e botijões de gás por mulheres matis (população de língua pano) está ligada à facilidade que o uso desses objetos apresenta com relação a carregar lenha. O mesmo pode ser dito sobre a preferência por panelas de alumínio às de barro para transporte de água entre mulheres matis e de garrafas de PVC a recipientes de cerâmica pelas mulheres marubo (população de língua pano). Contudo, as mulheres matis continuam usando panelas de cerâmica para cozinhar macaco e as mulheres marubo, usam as “panelas com pescoço”, de cerâmica, para cozinhar, usando as garrafas de PVC ou panelas de alumínio apenas para apanhar água. Não se trata completamente de substituição, e a avaliação dessas mulheres dos usos das panelas parece se apoiar em critérios que não podem ser descritos como de eficácia, mas Arisi não explora essa questão.

<sup>107</sup> Dentre os antropólogos que recentemente lidaram com o tema das mercadorias entre indígenas na América do Sul, Fabio Mura (2006) é o único a usar-se da noção de necessidade para explicar o consumo de certos bens. Outros autores usam o termo (Ewart, 2013: 43), sem discutir a questão. Dal Poz – e em certa medida também Mura (2006) – argumenta em favor da compreensão de que “interesses e necessidades [são] decerto culturalmente orientados e historicamente constituídos” (Dal Poz, 2008: 43), e só podem ser compreendidos a partir da relação dos Cinta-Larga com as populações regionais.. Ewart (2013: 43) também se refere a desejos, sem se alongar. A meu ver, há uma abordagem interessante, que não pude explorar para o caso wajãpi, sobre as explicações indígenas para a atração pelas mercadorias que as insere no campo do desejo, da sedução, da atração. Howard argumenta que “o discurso waiwai sobre os bens ocidentais adquiridos de seus parceiros *warawan* está saturado de simbolismo de reprodução [...] de modo mais geral, os Waiwai apelam para um idioma do desejo quando

utilitarismo, portanto, também é culturalmente referenciado<sup>108</sup>. Assim, entendo não ser adequado imaginar que os Wajãpi tenham aderido ao uso de tecidos industrializados, painéis de alumínio, espingardas e facas tão somente por questão de eficiência ou utilidade. Busquei reunir diversas qualidades que meus interlocutores usam para escrutinar as coisas. Se dividi os processos avaliativos usados pelos Wajãpi, foi somente para facilitar a exposição: creio que esses processos devam ser pensados em conjunto e não me parece correto imaginar que um deles se sobreponha aos outros na qualificação de algo como bom (*ikatuwa*) ou ruim (*nikatui*).

Friso ainda, conforme destaquei anteriormente, que meus interlocutores nem sempre comparam os objetos que hoje utilizam para determinada atividade àqueles usados anteriormente por seus pais ou avós. Se meus interlocutores cotejam amiúde painéis de cerâmica às de alumínio, não parecem comparar com frequência o uso de terçados e tabocas para descascar tubérculos, bacias e *panakari* sobre os quais peneirar *pyraty* (massa de mandioca). O pouco interesse dos Wajãpi em comparar os instrumentos usados para um mesmo fim parecem-me indicar que não se pode argumentar em favor de uma lógica utilitarista sendo exclusivamente acionada para qualificar os objetos.

Há ainda uma última questão que gostaria de apresentar e que, em minha opinião, também é importante para ressaltar a inadequação em explicar somente pela eficácia o uso de certos objetos pelos indígenas. Conforme muitos estudos têm

---

descrevem o seu fascínio pelas mercadorias” (id., 2002: 48). Note-se, também que os Barasana diziam a Hugh-Jones que os bens industrializados possuíam *ewa*, “an irresistibly attractive and potent force which leads them to act in an uncontrolled manner and to do things against their better judgement” (Hugh-Jones, 1992: 46). O trabalho de Howard (2002) também explora o interesse pelos bens industrializados por parte dos Waiwai a partir do idioma do desejo sexual.

<sup>108</sup> Karl Polanyi, ao definir abordagens substantivistas e formalistas da economia, ressalta que o utilitarismo é característica das economias de mercado: “The substantive meaning of economic derives from man’s dependence for his living upon nature and his fellows. It refers to the interchange with his natural and social environment, in so far as this results in supplying him with the means of material want satisfaction. The formal meaning of economic derives from the logical character of the means–ends relationship, as apparent in such words as ‘economical’ or ‘economizing’. It refers to a definite situation of choice, namely, that between the different uses of means induced by an insufficiency of those means” (Polanyi, 1957: 243 apud Isaac, 2005: 15). O debate clássico em antropologia econômica entre formalistas *versus* substantivistas é recuperado por Dal Poz (2004), Graeber (2001), Ribeiro (2009), Wilk & Cliggett (2007). Por caminhos diferentes, Sahlins (2003) e Douglas & Isherwood (2009) demonstram como mesmo no ocidente teorias utilitaristas não dão conta de explicar o modo como as pessoas escolhem os objetos que usam.

demonstrado, as cosmologias ameríndias possuem a característica de “abertura ao outro” (Lévi-Strauss, 1993)<sup>109</sup>. Muitos antropólogos que pesquisam a adoção de mercadorias e produtos industrializados por povos indígenas argumentam, justamente, a favor do caráter predatório desse processo<sup>110</sup>. Gordon (2006b), por exemplo, explicita que o valor e beleza dos bens, que marcam e instauram as diferenças internas entre as pessoas xikrin, “provém do fato de que os itens que o expressam são índices ou signos de relações sociais de gente mebêngôkre entre si e de gente mebêngôkre com outras gentes, outros seres, que habitam o mundo” (Gordon, 2006b: 409, grifo meu). Tratarei brevemente do primeiro aspecto ressaltado por Gordon – o valor e beleza que as coisas adquirem pelas relações entre gente xikrin – no segundo capítulo, mas para o caso wajãpi. Já a importância do caráter alógeno dos bens para sua valorização – a relação com outras gentes – é um aspecto que não pôde ser desenvolvido em profundidade nesta dissertação, embora eu faça menção à origem estrangeira de certos objetos neste e no próximo capítulo.

A bibliografia sobre os Wajãpi evidencia que diversos objetos, técnicas e saberes usados por esses indígenas, segundo eles, possuem origem estrangeira, foram aprendidos com outras gentes (Gallois, 1988; 2012; Pesquisadores e Professores Wajãpi, 2009; Oliveira, 2012a). A valorização daquilo que vêm de fora, por parte dos ameríndios, é a meu ver mais um argumento de que não se pode explicar o desejo por ferramentas de metal somente por sua eficácia, mas também pelos contextos de relação em que os bens são obtidos. No caso das trocas interpessoais com outros grupos wajãpi e com pessoas de línguas caribe em que os Wajãpi se envolviam até meados do século XX, os bens e saberes aprendidos nessas

---

<sup>109</sup>Mais contemporaneamente, Viveiros de Castro (2006: 343) tem formulado a ideia de que as cosmologias ameríndias têm por característica “uma ideologia da predação ontológica como regime de constituição das identidades coletivas”.

<sup>110</sup>Essa inserção de bens baseada na lógica simbólica da alteridade/predação é explorada de maneiras bastante distintas para os diferentes contextos indígenas: a partir das mercadorias, quer-se domesticar os brancos (Grotti, 2013 para os Wayana e Trio; Howard, 2002 sobre os Waiwai; Van Velthem, 2002; 2010 sobre os Wayana e Aparai) ou ser domesticado por eles (Walker, 2012 sobre os Urarina; Bonilla, 2005 sobre os Paumari); firmam-se parceria de troca a partir da circulação dessas coisas (Barbosa, 2007 sobre os Aparai e Wayana; Grotti, 2013; Hugh-Jones, 1992 sobre os Barasana); os bens estrangeiros são julgados belos ou bons justamente por serem de fora (Ewart, 2013 sobre os Panará; Gordon, 2006 sobre os Xikrin; Ribeiro, 2009 sobre os Asuriní) e perigosos (Van Velthem, 2002; 2010); quer-se estabelecer relações duradouras com os inimigos (Ewart, 2013).

experiências eram valorizados justamente pelas relações e deslocamentos envolvidos no processo das trocas. A respeito das redes de troca da região das Guianas, mas tendo por foco os Wayana e os Aparai, Gabriel Barbosa (2007: 34-5) argumenta que não era a dificuldade na obtenção de bens que movia os indígenas dessa região a estabelecer intercâmbios de artefatos, mas a vontade de se estabelecer relações interpessoais com outros indígenas e com não indígenas<sup>111</sup>.

### **Objetos industrializados *versus* de manufatura local?**

Ao longo deste capítulo não dividi os objetos usados pelos wajãpi em industrializados, por um lado, e manufaturados pelos Wajãpi, de outro, pois essa divisão não é operada pelos meus interlocutores. Conforme anuncie no início deste capítulo, é preciso entender, a partir de suas considerações, o modo como os Wajãpi dividem – se é que a questão importa a eles – aquilo que dividimos como bens industrializados *versus* manufaturados indígenas. As discussões que empreendi apontam, justamente, que alguns critérios de julgamento dos objetos atravessam essa divisão. Dado o pouco tempo de pesquisa, não foi possível chegar a entender se, entre os objetos que usam em seu dia-a-dia, os Wajãpi estabelecem algum tipo de divisão que possa substituir a nossa. Por ora, é possível comentar dois dos aspectos que inviabilizam, a meu ver, a divisão industrializado *versus* manufaturados nas aldeias.

Alguns aspectos do sensível são eleitos para caracterizar as coisas como boas ou ruins, para avaliá-las. Esse modo de avaliação, conforme apresentado, refere-se tanto a peneiras, redes, fios de algodão e cestos de cipó quanto a facas, terçados, tecidos industriais – todos itens presentes na vida dos Wajãpi há muitas décadas, alguns deles por mais de século. Por outro lado, não pude observar esse tipo de avaliação com relação a, por exemplo, computadores, baterias, celulares. É bem verdade que conversas sobre esses itens foram mais escassas. De todo modo, sugiro que alguns modos de avaliação – aquele que se refere às qualidades sensíveis das coisas, por exemplo – não concirnam a esses objetos eletrônicos e

---

<sup>111</sup> Barbosa (2007) destaca também o papel das dívidas e da reciprocidade protelada nas relações interpessoais de troca e seu papel na manutenção de tais relações. Escreve: “Cumpre assinalar [...] que essa ‘dívida’ diz respeito menos ao valor das coisas intercambiadas do que às ações esperadas. Ao agir generosamente, um parceiro espera que o outro também o faça.” (2007: 58).

elétricos. Os dados de campo indicam que há maior escrutínio das qualidades sensíveis dos objetos que são usados há mais tempo, que estão mais presentes nas atividades diárias. Ao menos, foi sobre eles que mais conversei com as pessoas.

Não se pode ignorar, além do mais, que a produção das coisas seja importante na avaliação do resultado final. Um bom artesão faz boas peneiras. No caso dos industrializados – e retomo a divisão apenas para frisar sua insuficiência – isso também é notado. Quer-se saber como são feitas as coisas que são julgadas belas/boas. Onde são feitas, ao menos, já que não é possível saber que pessoa as produziu. Os materiais desses objetos feitos pelos não indígenas também são aprendidos com interesse, ainda que sejam mais ou menos desconhecidos, conforme discuti. Se os diferentes materiais metálicos não são conhecidos pelos seus nomes, por exemplo, os Wajãpi avaliam sua boa ou má qualidade por sua dureza, flexibilidade, peso.

### **Acesso diferencial a salários e à cidade**

Existe outro aspecto concernente à escolha dos objetos comprados que não pude aprofundar: há entre as pessoas wajãpi diferença no acesso a dinheiro e à cidade. Enquanto diversas pessoas recebem salários – professores, agentes indígenas de saúde, agentes indígenas de saneamento, merendeiras, serventes de escola – ou aposentadorias por idade, muitas outras famílias têm acesso mais raro a dinheiro<sup>112</sup>. Aqueles que recebem salários – sobretudo os professores, os mais bem remunerados – vão com maior frequência à cidade, conseguem pagar os fretes de veículos para levar suas famílias a Macapá, onde fazem compras de maior número de itens. Nos últimos anos, vários assalariados passaram a enviar seus filhos a estudar na capital. Para tanto, alugam casas ou quartos na cidade, em que vivem os filhos nos períodos letivos. No caso de certas famílias, alguns adultos passaram também a morar parte do ano em Macapá, ou ao menos passaram a visitar cidade com bastante frequência e por longos períodos de tempo.

Os jovens que estudam na cidade, e mesmo os adultos que lá passam períodos consideravelmente extensos, travam relações de amizade com não indígenas e com

---

<sup>112</sup> Por exemplo, na forma de Salário-maternidade, benefício pago às mulheres indígenas na condição de Seguradas Especiais no INSS <<http://www.previdencia.gov.br/servicos-ao-cidadao/todos-os-servicos/salario-maternidade/>>. Acesso: 16/07/2015.

indígenas de outras etnias. Aprendem a usar certos objetos e vestimentas, questão que aponto no capítulo seguinte. As distinções que seus amigos macapaenses fazem das mercadorias passam a se somar a outras qualidades avaliadas nos objetos.

As famílias com mais dinheiro também conseguem comprar maior variedade de itens – computadores, tênis, celulares de última geração, gêneros alimentícios em grande quantidade, miçangas – e ao voltar à T.I. Wajãpi *fazem preconceito* ao mostrar tais objetos. Exploro brevemente, no capítulo seguinte, como certas modas passam a incluir bens comprados na cidade, o que acirra a busca das famílias por dinheiro e posições assalariadas. Conforme enunciei, não consegui pesquisar com profundidade a diferença de acesso a dinheiro e salário e apresento apenas elementos iniciais para pensar essa questão. Aponto, entretanto, que tal investigação adensaria o entendimento da valorização dos bens pelos Wajãpi.



## **5. Finalizando: da beleza e adequação nas coisas e nas pessoas**

Busquei neste capítulo evidenciar que há diversos critérios informando a avaliação dos objetos pelos Wajãpi, não sendo possível explicar a valorização de uma coisa com base em um só critério. O que quis trazer à tona são os processos avaliativos, que atentam às qualidades materiais das coisas – a suas qualidades sensíveis, às matérias-primas, à facilidade de uso e eficácia, ao modo como são feitas. Assim, se as coisas são valorizadas por estabelecer relações entre as pessoas, também são apreciadas pelas relações que as pessoas estabelecem entre as coisas e o que se considera belo/bom, pela valorização estético-moral.

Nos casos ameríndios, defende Joanna Overing (1991), é preciso pensar uma estética que não se separa daquilo que é entendido como “moralmente bom” ou “moralmente ruim”. Els Lagrou (2007: 87) explica essa ideia de maneira clara: “tudo é julgado esteticamente, não somente produções materiais, mas também ações: o modo de falar, sentar, comer, os gestos, o comportamento social, o cheiro e a textura corporal, a saúde”. Embora não seja possível explorar todas esses processos de julgamento estético e de embelezamento, no próximo capítulo tratarei das considerações estéticas em que a beleza dos corpos é explorada. Da “beleza fora de si” – nas coisas – à “beleza em si”, nos termos mobilizados por Van Velthem (2003), explorarei como certas coisas (tecidos, roupas, chinelos, maquiagem...) são usadas na ornamentação e produção dos corpos. A beleza e adequação de um enfeite ou roupa não se separa de comportamentos tidos como adequados. Assim como no presente capítulo, a discussão das roupas não me parece suficientemente contemplada se abordada por um único viés. Será por diversas entradas analíticas que buscarei lidar com o tema das vestimentas e enfeites entre os Wajãpi.

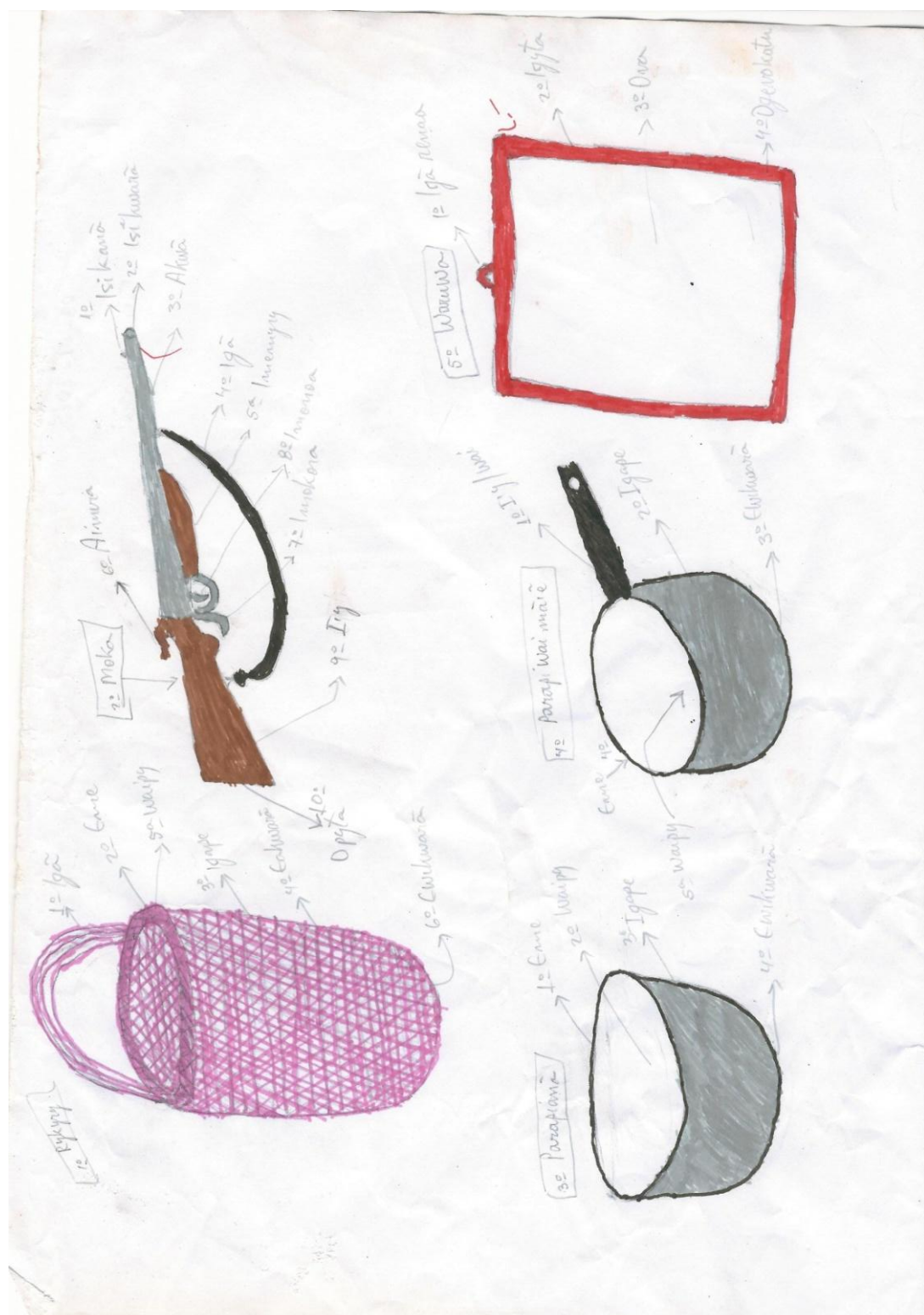
## **Caderno de imagens**



**Fotografia 1.** Cestos confeccionados com cipó-titica (*ysimo*), conforme técnica aprendida com não indígenas. Aldeia Kwapo'ywry. Fevereiro/2015.



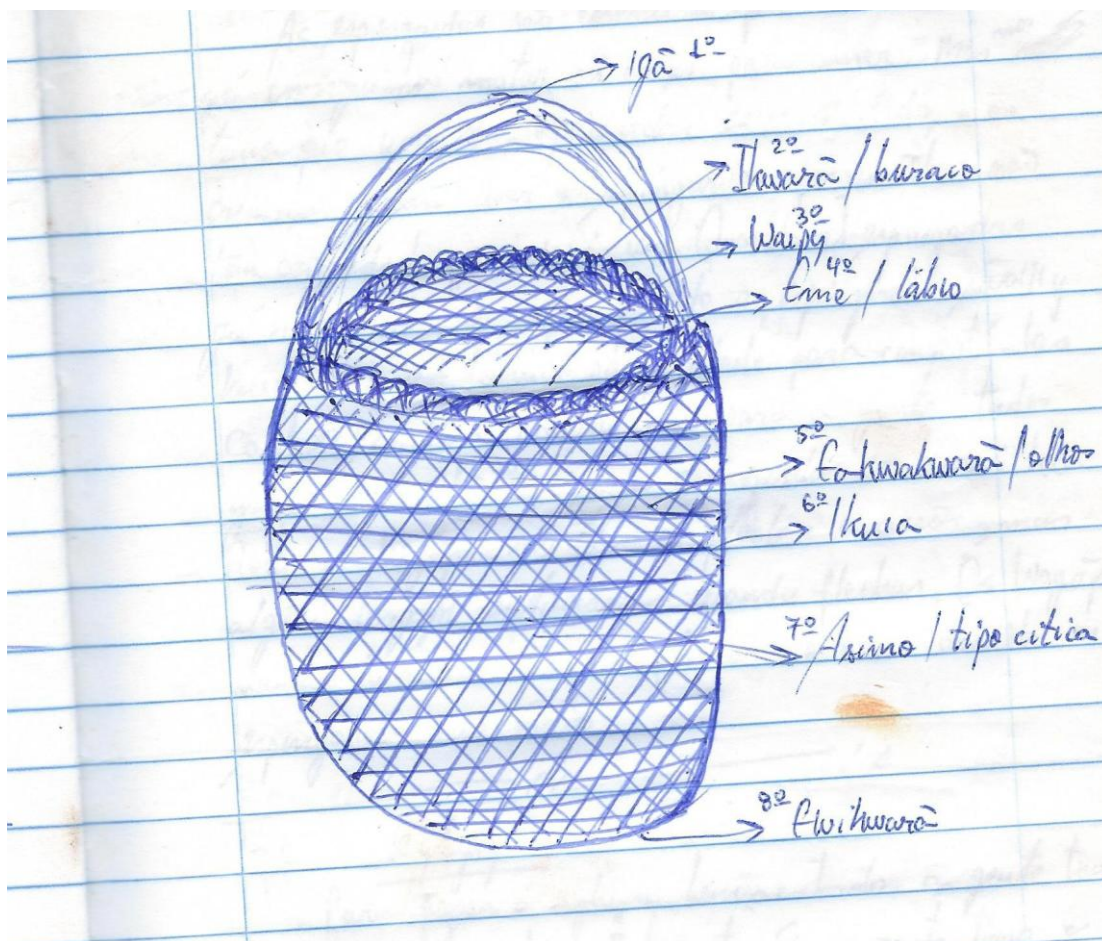
**Fotografia 2.** *Kã'ãe renã*, artefato feito de cipó-titica para moquear pimenta (abaixo) e tipiti feito de arumã (acima). Aldeia Peyryrywry. Novembro/2014.



Desenho 1. Nomes das partes dos objetos. Desenho feito por Sikomã. Atribuição dos nomes das partes por Jatuta.



**Fotografia 3. Cesto *rykyry* feito de cipó-titica. Aldeia Pairakae. Novembro/2014.**



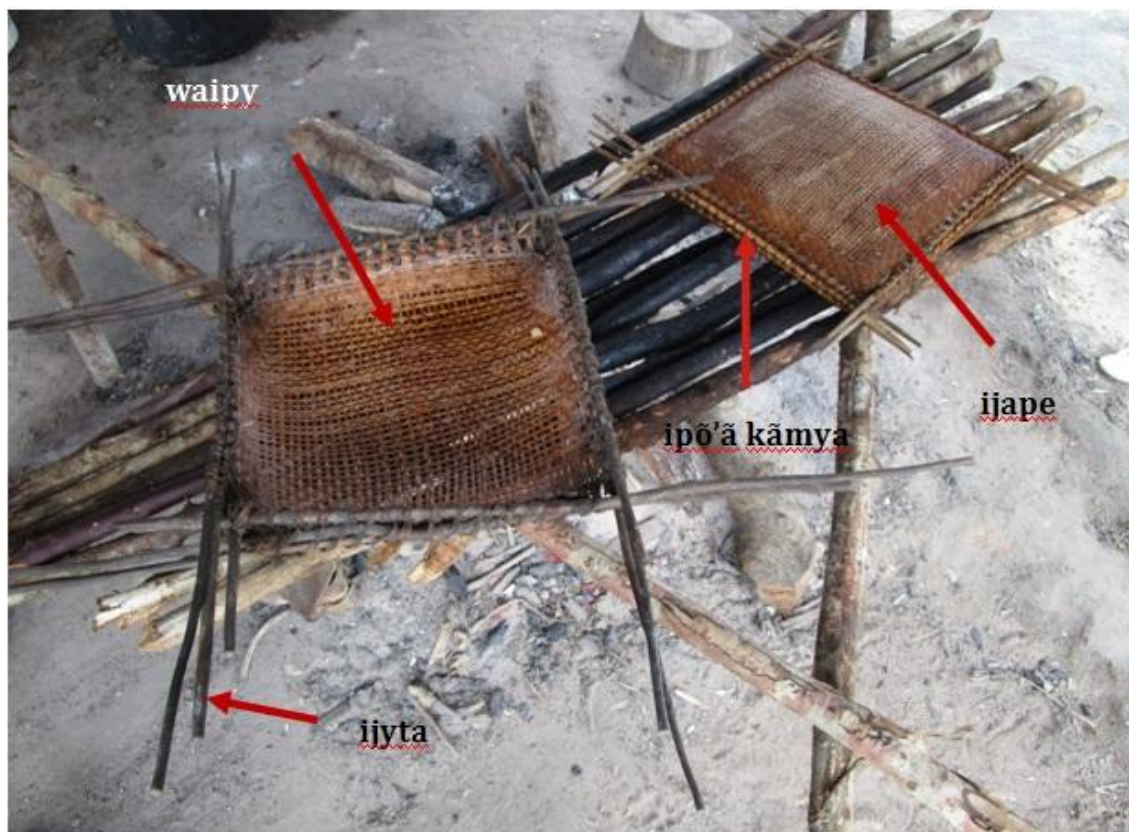
Desenho 2. Nomes das partes do cesto *rykyry*. Desenho feito por Jatuta.



Fotografia 4. *Panakari*, cesto quadrangular trançado de arumã, não acabado, faltando fazer os pés. Artesão: Kujuri. Aldeia Yvytõtõ. Fevereiro/2015.

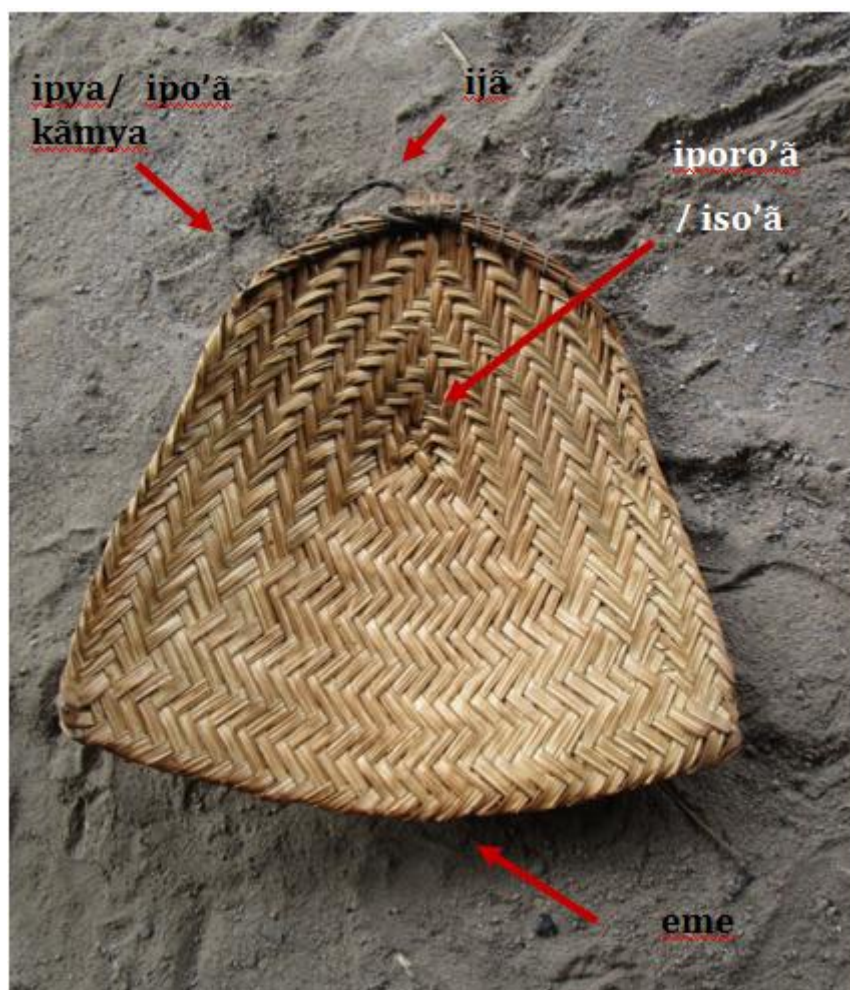


Fotografia 5. Kasiripinã aponta *iporo'ã* (umbigo) do *panakari*. Aldeia Yvytõtõ. Fevereiro/2015.



Fotografia 6. Partes da peneira (*orõpê*). Aldeia Mariry. Fevereiro/2015.





Fotografia 7. Nomes das partes do abano (*tapekwa*). Traçado com murumuru. Abano feito por Jako. Aldeia CTA. Março/2015.



Fotografia 8. Costas e barriga de abano (*tapekwa*). Traçado de murumuru. À esquerda, *ijape* (costas). À direita, barriga/abdômen (*okape*). Abano feito por Jako. Aldeia CTA. Março/2015.



Fotografia 9. Orelha (-*namî*) de panelão (*patuwasu*). Panelas com bebida de cará (*karary*). Aldeia Ytuwasu. Outubro/2014.



Fotografia 10. Orelha (-*namî*) do caldeirão/panela (*patu*) de alumínio. Aldeia Mariry. Fevereiro/2015.



**Fotografia 11. Rolete de barro sendo incorporado ao vasilhame. Oficina de cerâmica. Aldeia Myracity. Outubro/2014.**



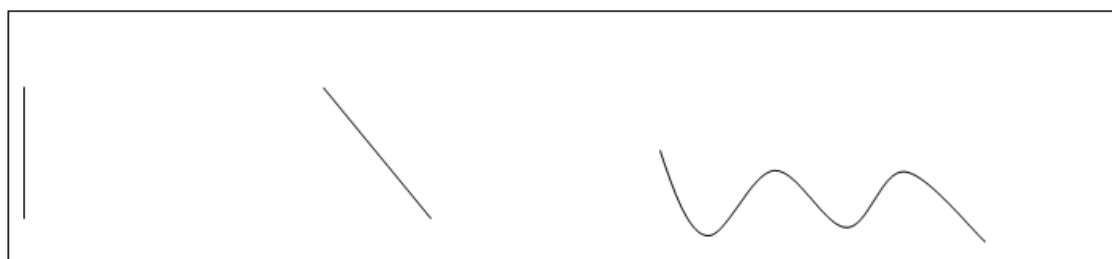
**Fotografia 12. Oficina de cerâmica. Aldeia Myrysity. 30/10/2014.**



**Fotografia 13. Oficina de cerâmica. Aldeia Myrysity. 04/11/2015.**



**Fotografia 14.** À esquerda, Roseno explica *ojerẽ*. À direita, como a panela de barro (*turuwa*) deve ser. Aldeia Yvytõtõ. Fevereiro/2015.



**Esquema 1.** *Otẽre, ojerẽ, ikanikani.* Segundo desenho original de Jatuta.



Fotografia 15. Torrador (*jãpe*) de cerâmica que é *ojerê* (inclinado) e *ikani* (ondulado).



Fotografia 16. Torrador apoiado por trempe feita de panelas velhas. Aldeia Ytuwasu. Outubro/2014.



**Fotografia 17. Matã e Jurara fazem abano de folíolo de murumuru. Aldeia CTA. Fevereiro/2015.**



**Fotografia 18. Abano novo trançado com murumuru feito por Jako (à esquerda) ao lado de abano usado de kunanã (à direita), feito por Philippe. Aldeia CTA. Março/2015.**



**Fotografia 19. Massa de mandioca (*pyraty*) sendo amassada numa peneira, sobre bacia de alumínio. Aldeia Pairakae. Novembro/2014.**





**Fotografia 20. Tipiti trançado de arumã, montado em sua estrutura de alavancas. Aldeia Pairakae. Novembro/2014.**



Fotografia 21. Esteira (*mitu*) cobrindo panelão com bebida de cará (*karary*). Aldeia Pairakae. Novembro/2014.



**Fotografia 22. Sacolas plásticas para armazenamento de objetos. Aldeia CTA. Fevereiro/2015.**



**Fotografia 23. Sacolas plásticas de supermercado, malas e tangas penduradas no interior de uma casa. Aldeia CTA. Fevereiro/2015.**



**Fotografia 24. Menina lava mandioca descascada em balde plástico. Aldeia Pairakae. Novembro/2014.**



**Fotografia 25.** Romaja faz *wasei panakō* (cesto cargueiro confeccionado com folhas de açaizeiro). Proximidades da aldeia Pairakae. Novembro/2014.



**Fotografia 26.** *Wasei panakō* pronto. Proximidades aldeia Ytuwasu. Outubro/2014.



**Fotografia 27. Rede *sawyra*, amarrada com fios de algodão, secando. Aldeia Ytuwasu. Novembro/2014.**



**Fotografia 28. Rede *sawyra*, detalhe da amarração. Rede confeccionada com fios de algodão. Aldeia Ytuwasu. Novembro/2014.**

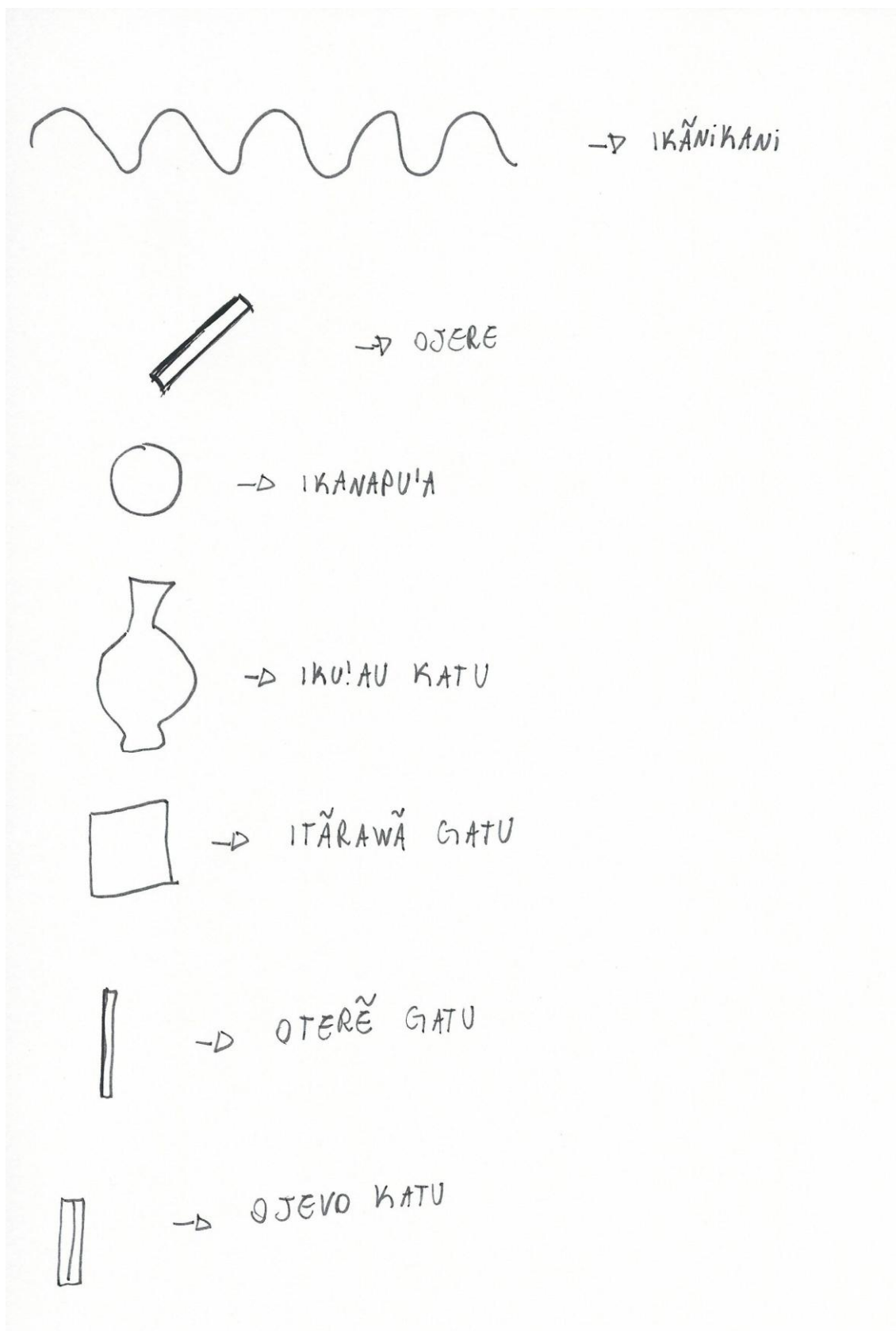


**Fotografia 29. *Typoi jimojã*, tipoia de trama fechada, tecida com fios de algodão coloridos, comprados na cidade. Aldeia Mariry. Fevereiro/2015.**



**Fotografia 30. Crianças assistindo televisão. Aldeia Pairakae. Novembro/2014.**





Esquema 2. Feito com base em desenho original de Jatuta.



Fotografia 31. Makykyi usando maquiagem (*karai sipy'yy*). Aldeia Mariry. Fevereiro/2015.



Fotografia 32. Prato de cerâmica (*yjy parapi*) com pimentas. Oficina de cerâmica. Aldeia Myrivity. Outubro/2014.

## **Capítulo II – Sobre vestimentas e corpos**

## 1. Introdução

No primeiro capítulo debruçei-me sobre os modos wajãpi de apreciar as qualidades de objetos do cotidiano. Neste capítulo, avanço para outra questão recorrente nas minhas conversas em campo e que se coloca em continuidade à discussão anteriormente apresentada: ao discorrer sobre as coisas boas ou ruins, bonitas ou feias, muitas vezes parecia inevitável falar sobre roupas e enfeites pessoais. O presente capítulo trata, portanto, da fabricação corporal wajãpi e dos diversos itens que a compõem. Corpos belos são também corpos que se comportam adequadamente, conforme notei a partir das discussões de Overing (1991). Aliado a isto, tratar do uso de roupas compradas na cidade por povos indígenas na América do Sul implica em discutir corpos, como muitos estudos já demonstraram (Ewart, 2007; Gow, 2007; Vilaça, 2000).

As questões da corporalidade e da fabricação de corpos belos e adequados são enfrentadas a partir de entradas distintas. Dominique T. Gallois (1988) e Juliana Rosalen (2005) já trataram de diversos aspectos que dizem respeito à corporalidade e noção de pessoa wajãpi. Apoio-me em suas discussões para sugerir leituras possíveis para o uso de roupas adquiridas na cidade pelos Wajãpi, com foco na questão das transformações e seus limites: de que modo as práticas e ideias sobre o uso de certos enfeites pessoais estendem-se ao uso de roupas confeccionadas na cidade e a outros produtos de uso corporal (sabonetes, desodorantes...)?

De início, traço breves descrições da maneira como os Wajãpi se vestem. Em seguida, investigo as relações que determinadas pinturas corporais (com urucum, jenipapo e resinas perfumadas) estabelecem entre os Wajãpi e outras gentes, e a possibilidade, para os Wajãpi, de estender tal capacidade às roupas e perfumes industrializados. Na seção seguinte, tomo como ponto de partida duas questões etnográficas para discutir a relação entre o uso de certos ornatos e a fabricação de corporalidades consideradas adequadas. Mais adiante, discuto com a bibliografia contemporânea sobre roupas e corporalidade na Amazônia (Ewart, 2007; Vilaça, 2000) e ainda com estudos dedicados aos processos de imitação e do acostumar-se entre os Wajãpi (Gallois, 2012; Pesquisadores Wajãpi, 2008a; Pesquisadores e Professores Wajãpi, 2009; Oliveira, 2012a.). Encerro o capítulo com uma seção em

que apresento alguns elementos para pensar a circulação dos bens entre os Wajãpi, bem como os processos de manutenção e instauração de diferença entre as famílias.

## 2. Corpos e enfeites - Descrições breves

Para refletir acerca das vestimentas e adornos corporais usados pelos homens e mulheres wajãpi, será interessante partir de uma descrição feita no início dos anos 1990 por Dominique Tilkin Gallois (1992). Em um capítulo dedicado aos padrões gráficos usados pelos Wajãpi, a antropóloga insere a pintura corporal em um conjunto mais amplo de elementos da decoração do corpo, como o uso de miçangas e de adornos plumários. Sumariamente, as vestimentas e ornamentações corporais dos Wajãpi são assim caracterizadas:

[...] a decoração corporal inclui um conjunto limitado de itens: a tanga ou saia de pano vermelho, as fieiras de miçanga (que substituíram as antigas bandoleiras de fios de algodão), a coroa de plumas de tucano (*akã'neta*) e a pintura corporal em suas três variantes – urucum, jenipapo e resina –, muitas vezes usadas conjuntamente. São esses, segundo os Wajãpi, os elementos normais da vestimenta diária. É claro, porém, que nem todos se vestem “ao completo” no cotidiano. Os colares incomodam em tarefas da roça e na caça; o ritmo dos trabalhos de subsistência às vezes compromete as sessões de pintura... Observei que os que mais cuidam de sua aparência são rapazes e moças solteiras, que ostentam quase sempre no rosto motivos *kusiwa*<sup>113</sup>, com resina ou jenipapo. Por outro lado, as mães procuram sempre adornar seus filhos pequenos com os motivos *kusiwa* e os revestem com camadas de urucum após cada banho, de manhã e à tarde. Os homens adultos são pintados pelas esposas, sem que existam períodos específicos para essa atividade, essencialmente lúdica.

Por ocasião das festas de *caxiri*, homens e mulheres retiram de seus cofos [...] *pagara*, pano vermelho novo para tanga ou saia; os homens colocam seus *akã'neta* e, às vezes, cedem-nos a suas esposas. Dos cofos são também retiradas, dentre outras coisas, pesadas fieiras de miçangas, usadas como colares, bandoleiras, tornozeleiras e joelheiras.

Na véspera de uma festa, todos cuidam especialmente de sua pintura corporal, exibindo elaboradas composições de *kusiwa*, aplicadas com jenipapo sobre um fundo de urucum (Gallois, 1992: 222-3).

Ainda sobre as pinturas corporais com jenipapo, é possível observar “estilos” masculinos e femininos. A partir dessas observações, apreende-se também uma

---

<sup>113</sup> Trata-se do conjunto de “[...] padrões gráficos que representam, de forma sintética e abstrata, partes do corpo ou da ornamentação de animais e de objetos” (Gallois 2002a: 14). Ver também Pesquisadores e Professores Wajãpi (2009).

oposição entre adornado/não adornado no conjunto da decoração corporal dos Wajãpi:

[...] a profusão de decoração marca a plenitude da pessoa. Assim, por ocasião das festas de *caxiri*, adultos e crianças se paramentam com tangas compridas e outros elementos do vestuário, raramente usados no dia-a-dia. [...] São nessas ocasiões, enfim, que podemos reconhecer mais facilmente a situação individual de cada membro do grupo, quanto a sua origem e, sobretudo, seu estado pessoal. A ausência de decoração marca os estados liminares (parto, menstruação, resguardo e luto), que exigem das famílias atingidas um comportamento discreto e um afastamento da vida social (Gallois, 1992: 224).

O uso de urucum, jenipapo e resinas, explica Gallois (1988; 1992; 2002a), produz relações de aproximação ou afastamento com seres da floresta e dos rio, aspecto que explorarei mais adiante.

Por ora, tratarei do modo como os Wajãpi se vestem atualmente. Nota-se, ainda nos dias de hoje, a distinção entre estar ou não adornado. Além disso, o uso de certos itens, guardados em malas e não mais em cofos (ver Capítulo I), restringe-se a apenas algumas ocasiões. Aliado a isso, a despeito de algumas mulheres nutrirem apreço por panos coloridos, tangas e saias de pano vermelho são de uso corrente, as miçangas são bastante apreciadas, pinturas com urucum, resinas perfumadas (*sipy*) e jenipapo revestem corpos de muita gente. Por outro lado, não se pode mais dizer que “a decoração corporal inclui um conjunto limitado de itens”, pois muitos outros são usados contemporaneamente<sup>114</sup>: roupas para bebês, calcinhas, sutiãs, maquiagem (lápiz de olho, sombras coloridas), batons, esmaltes, chinelos, camisetas, casacos, brincos, cortes de cabelo imitando jogadores de futebol ou cantores de música sertaneja, enfeites de cabelo, presilhas... Além das roupas usadas tão somente para visitas à cidade, como calças compridas e bermudas (para homens e algumas poucas mulheres), vestidos e saias, camisetas, tênis, meias, óculos de sol.

---

<sup>114</sup> Compreender exatamente quando cada item passou a ser utilizado pelos Wajãpi não se colocou como um objetivo para o presente trabalho, e imagino que seja muito difícil de ser realizado. Cortes de cabelo ao modo dos macapaenses, pelos homens, e uso de calcinhas, pelas mulheres, parecem já datar de décadas. Não se deve desconsiderar, todavia, que salários, aposentadorias e outras formas de obtenção de renda se estabeleceram com força entre os Wajãpi somente no início dos anos 2000, possibilitando-lhes a aquisição de maiores quantidades de vestimentas e enfeites.

Nas aldeias que visitei foi possível observar que homens e mulheres usam tangas e saias de tecido industrial vermelho, denominadas pelo termo indicando o tecido: *kamisa pirã*<sup>115</sup>. Algumas mulheres alternam as saias vermelhas com outras de tecido estampado, designadas, por sua vez, *kamisa wiri*<sup>116</sup>. Assim como as saias vermelhas, seu tecido não deve ser muito fino, dando-se preferência aos panos de algodão, que fixam melhor aos quadris. Disseram-me que o uso de *kamisa wiri*, bem como de sutiãs, foi aprendido com mulheres wajãpi da Guiana Francesa, residentes no conjunto de aldeias denominado Camopi<sup>117</sup>, com os quais os Wajãpi do Amapá retomaram o contato no início dos anos 1990. Alguns deles deslocaram-se até a Guiana Francesa, outros apenas viram fotografias e vídeos. Atualmente na T.I. Wajãpi muitas mulheres apreciam panos estampados e procuram adquirir tecidos diferentes umas das outras. Da parte dos homens o uso de *kamisa tawa* (tangas de tecido alaranjado) é mais raro e também se associa ao Camopi. Conforme apontou Gallois (1992: 222-3), algumas pessoas costumam reservar *kamisa* novos e longos para as ocasiões festivas.

Mencionei anteriormente que algumas mulheres wajãpi passaram a usar sutiãs influenciadas pelas mulheres residentes em Camopi. Em geral tal vestimenta é reservada para situações nas quais podem se deparar com outras pessoas não indígenas, circulando pela estrada<sup>118</sup>, ou na escola; ainda assim, nem todas usam essa peça de roupa. Nas aldeias mais distantes da estrada, o uso é mais raro. De

---

<sup>115</sup> As tangas de tecido vermelho são ou foram também usadas pelos grupos indígenas de língua caribe da região das Guianas (Tiriyó, Aparai, Kaxuyana, Waiwai), e são igualmente designadas *kamisa*. Assim escreve Van Velthem: “Essa indumentária e sua nomenclatura são antigas, sendo descritas por Stedman em fins do século XVIII (1972: 209) nos seguintes termos: ‘the only dress worn by these Indians (os Carib) consists of a slip of black or blue cotton worn by men and called camisa’” (Van Velthem, 2003: 281, nota 47). *-pirã*, em língua wajãpi, designa a cor vermelha.

<sup>116</sup> As listradas, que vi poucas vezes, são chamadas *kamisa rajana*.

<sup>117</sup> Até hoje muito do que me pareceu à primeira vista ter sido copiado dos não indígenas foi, na realidade, aprendido com gente do Camopi ou mesmo com os Tiriyó, encontrados na cidade de Macapá, em eventos indígenas ou na Casa de Saúde Indígena (Casai). O ritmo musical caboverdiano funaná veio da Guiana, a adoção de nomes não indígenas também. Disseram-me que os jovens da T.I. Wajãpi imitam os modos dos jovens do Camopi de se retratar para publicar no Facebook. Alguns dizem que o uso de calças compridas por mulheres wajãpi é imitação das mulheres tiriyó. Ver Ewart (2007, 2013b) sobre os vestidos que as mulheres panará aprenderam a costurar com as mulheres kisêdjê e a comprar igual aos das mulheres kayapó.

<sup>118</sup> A rodovia Perimetral Norte (BR-210), cujo traçado inicial recortaria a área em que viviam os Wajãpi, adentra a T.I. Wajãpi por cerca de trinta quilômetros, onde termina. Algumas das aldeias wajãpi localizam-se próximas a essa estrada. De modo geral, as pessoas vivendo próximas à rodovia têm contato mais frequente com não indígenas.



todo modo, junto com os bustiês esportivos, os sutiãs compõem o vestuário cotidiano de algumas mulheres mais jovens, como é o caso daquelas que não estão amamentando<sup>119</sup>. Alegando estar com frio, as mulheres mais velhas costumam usar camisetas; assim também fazem os Wajãpi pela manhã ou quando vão à roça: no momento de arrancar mandioca e carregar os pesados cestos cargueiros, vestem-se com camisetas velhas. Entre os homens observei que muitos usam camisetas diariamente e em conversa com alguns deles, disseram-me que já *se acostumaram* com essa peça de roupa – abordarei este ponto mais adiante. Quando saem para caçar, muitos portam jaquetas esportivas; vi somente um homem trajando bermuda: trata-se de um homem adulto que se mudou para a T.I. Wajãpi ao se casar, vindo de uma aldeia wajãpi na Guiana Francesa onde não se usam mais tangas. Mesmo esse homem, porém, usou tanga na maior parte do tempo em que estive na aldeia em que mora.

No caso dos bebês, é recorrente, sobretudo nas aldeias próximas à estrada, encontrá-los completamente vestidos, até mesmo com meias e gorros de lã sintética. Isso me parece ser recente, mas, em conversa com Nazaré, cujo falecido marido foi um dos primeiros Wajãpi a receber salário, ela me contou que desde o nascimento de uma de suas filhas – hoje uma mulher madura, com netos, na casa dos trinta e poucos anos – vestiu seus filhos pequenos com roupas. As mães de bebês alegam protegerem-nos do frio e da chuva, para que não peguem pneumonias ou gripes.

Meninas pequenas, que já andam sozinhas, usam calcinhas; algumas também usam *kamisa pirã* ou *kamisa wiri*. A idade para começar a usar saias e tangas, aliás, parece variar de família a família, de aldeia a aldeia<sup>120</sup>. É comum os meninos pequenos andarem apenas com o cinto (*ko'ã*) usado para prender a tanga, mas ainda sem trajar tal vestimenta. São poucos os meninos e homens wajãpi que usam cuecas, a não ser que estejam na cidade. Mesmo na cidade, os homens mais velhos às vezes usam a tanga por baixo da calça ou da bermuda.

---

<sup>119</sup> Cabalzar (1997) nota que o formato dos seios é usado pelos Wajãpi como medida de maturação e envelhecimento das mulheres. As mulheres adultas com dificuldades para engravidar passam muito tempo sem amamentar e, segundo elas, suas mamas murcham, assemelhando-se aos seios de mulheres velhas.

<sup>120</sup> Quando a oferta de panos não era tão grande, era na puberdade que as tangas começavam a ser trajadas, quando os rapazes já tinha pelos pubianos; as saias femininas eram usadas após a menarca da garota (Rosalen, 2005: 83-4).

O uso de miçangas varia muito, há quem use muito e quem raramente se adorne com esse tipo de enfeite. No dia-a-dia algumas mulheres usam pequenos colares, joelheiras, pulseiras e tornozeleiras feitos dessas contas. Cintos (para mulheres), colares de muitas voltas (para mulheres) e bandoleiras (para homens) são usados, sobretudo, em festas e ao visitar os parentes residentes em outras aldeias ou nos cursos e reuniões nas escolas ou no CFDW<sup>121</sup>. Como nota Gallois (1992: 222), enfeitar-se excessivamente pode atrapalhar a pessoa nos trabalhos da roça; ainda assim, é possível ver jovens moças usando largas joelheiras de miçanga durante a colheita do roçado e ao carregar cestos cargueiros repletos de mandioca. Rapazes e moças solteiras são, em geral, os mais enfeitados.

Há cores que se destacam na preferência das pessoas wajãpi: o azul médio (-*sovã*), em primeiro lugar, sucedido por tons como *kure reposi* (“fezes de papagaio<sup>122</sup>”, corresponde a um tom azul claro ou turquesa), branco (-*sĩ*), preto (-*pijõ*), amarelo (-*tawa*). Laranja, vermelho (-*pirã*), marrom e verde (-*jaky*) são cores também usadas, mas menos compradas ou pedidas. As contas *transparentes* (*isyryny*) são também apreciadas. *Isyryny* refere-se também ao brilho das estrelas e do ouro. Como discuti no capítulo anterior, a transparência do vidro é referida por outro termo. *Mo’y syryny* são chamadas pelos Wajãpi de “miçangas transparentes”, quando falam sobre elas em língua portuguesa, mas eu sugiro “miçangas brilhantes”. Segundo Dominique T. Gallois<sup>123</sup>, o termo *isyryny* remetia ao brilho do *tupasã* – fios finos que ligam os donos (-*jarã*) a seus xerimbabos – e das pedras de cristal.

Todas as pessoas usam chinelos de dedo. Em algumas aldeias, pude notar que as cores das sandálias acompanham as cores das miçangas. Assim, o azul médio (-*sovã*) é a tonalidade mais procurada, seguido pelo azul claro (*kure reposi*), turquesa (*namuropi’a*, ovo de inhambu), amarelo (-*tawa*) e branco (-*sĩ*). Quando comentei tal fato com algumas pessoas, elas concordaram com minha observação. Em outras

---

<sup>121</sup> O Centro de Formação e Documentação Wajãpi (CFDW) foi construído com patrocínio da Petrobras via Lei Rouanet como um dos apoios para os Wajãpi solicitados por eles no âmbito do Plano de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial Wajãpi. Neste local, nas proximidades da aldeia Kwapo’ywyry, são realizados cursos, oficinas, reuniões e assembleias dos Wajãpi.

<sup>122</sup> Ver Oliveira (2012a: 49) sobre certos nomes de cores que apoiam-se nas cores de “elementos do mundo”.

<sup>123</sup> Informação pessoal.

aldeias, a variação de cores dos chinelos é maior. Cor de rosa é usado somente por mulheres.

Nos dias atuais são poucos os homens que mantêm seus cabelos longos, preferindo cortá-los curtos e ao estilo de pessoas famosas, como jogadores de futebol e cantores de sertanejo, ou parecido com o corte dos amapaenses não indígenas. Outrora os homens wajãpi mantinham seus cabelos longos e passaram a cortá-los após a chegada da FUNAI, nos anos 1970. Muitos contam tê-lo feito para não ser reconhecidos como indígenas em Macapá, dado o preconceito que sofrem na cidade. Atualmente, porém, jovens solteiros ou recém-casados disseram-me cortar os cabelos curtos por ser a preferência das mulheres jovens. Estas, por sua vez, parecem ser menos inovadoras no que diz respeito aos penteados<sup>124</sup>. Um velho wajãpi me disse certa vez que não gosta do modo como suas filhas e netas penteiam os cabelos de lado. É comum também ver jovens meninos e meninas com mechas loiras.

As pinturas corporais continuam a ser usadas. O urucum é usado nos corpos com bastante frequência: quando vão à roça, as mulheres costumam pintar-se com essa tintura, o mesmo fazem os homens quando vão caçar. As pinturas de jenipapo, com padrões *kusiwarã*, são feitas por quem preparou ou obteve tintura desse fruto. Pintar a si, aos filhos, maridos, irmãos é uma ação “essencialmente lúdica”, não havendo “períodos específicos para essa atividade” (Gallois, 1992: 222). Resinas perfumadas também são usadas em algumas ocasiões. Além dessas pinturas corporais, há também, nos dias de hoje, maquiagem (*karai sipy'yy*) e batons<sup>125</sup>. Lápis e sombras coloridas são usados para compor padrões nas faces de homens e mulheres; as mulheres, sobretudo as mais jovens, fazem maquiagens mais elaboradas (Ver Fotografia 31) e disseram-me gostar da ampla gama de cores dos estojos de sombra. Uma mulher contou-me que acha bonito usar diversas cores para colorir seu rosto, pois as maquiagens permitem-na pintar-se com as várias tonalidades dos pássaros. Raramente aplicam sombra nas pálpebras, à maneira das mulheres não indígenas. Esse é um uso que os homens jamais fazem, sendo

---

<sup>124</sup> Walker (2013: 56-7) nota algo semelhante, mas sobre o uso de roupas, a respeito das mulheres urarina na Amazônia peruana.

<sup>125</sup> Pelo que pude perceber, “maquiagem” refere-se às sombras coloridas, blush e lápis de olho, mas não a batom. No livro *Kusiwarã* os pesquisadores e professores wajãpi (2009: 20) também escrevem sobre as maquiagens (*karai sipy'yy*), mas somente em língua wajãpi.

associado ao estilo feminino. Batom e esmaltes de unha, usados por algumas mulheres, são também exclusividade feminina.

De um modo geral, são esses os enfeites e roupas usados nas aldeias. Certamente há outros itens utilizados pelos Wajãpi, mas, de todo modo, a partir desse quadro descritivo geral será possível seguir com as discussões.

### 3. Roupa, sabonetes, perfumes e desodorantes como proteção?

De acordo com Gallois (1988; 1992; 2002a: 9), pinturas, revestimentos corporais à base de urucum, jenipapo e resinas perfumadas<sup>126</sup> “interferem na relação entre a pessoa [wajãpi] e o mundo à sua volta” (id., 2002a: 9). O urucum é aplicado uniformemente sobre o corpo, e em motivos simples nos rostos. Tal revestimento “dissimula” a pessoa, que se torna menos visível para os “espíritos da floresta, que são também distanciados pelo ‘cheiro’ desta planta” (id., 1988: 278), e é por essa razão que os Wajãpi costumam se pintar de urucum quando saem para caminhar na mata e em viagens de barco nos rios e igarapés. Quanto à resina perfumada, ela “tem a capacidade de seduzir e amansar. Assim, é sobretudo utilizada pelos jovens para atrair suas namoradas, ou pelos anfitriões que desejam receber com alegria hóspedes em uma festa, ou desconhecidos que chegam à aldeia” (Gallois, 2002a: 9). O jenipapo, por sua vez, aplicado em padrões gráficos, “aproxima entidades espirituais diversas [...] e são] referências diretas à beleza e à potência dos seres dos tempos das origens. Considera-se que esses motivos tornam as pessoas particularmente visíveis aos mortos” (ibid.: 9).

Quando vão à roça, as mulheres aplicam urucum em seus corpos, e assim também fazem os homens ao sair para caçar. Além de tornar a pessoa menos suscetível ao olhar de determinados seres que povoam a mata, esse revestimento protege o corpo de picadas de mosquitos e formigas. Nessas ocasiões, não é incomum ver as pessoas, e sobretudo os homens, vestirem camisetas ou agasalhos. Essas roupas protegem do sol, de picadas de mosquitos e, no caso das mulheres, podem ser usadas quando carregam cestos cargueiros muito pesados, repletos de mandioca e outros víveres.

Será que camisetas e casacos também possuem a capacidade de dissimular as pessoas dos espíritos da floresta? A julgar pela fala de um interlocutor de Joana C. de Oliveira, registrada em sua dissertação (2006), é possível levantar essa hipótese: “A gente pinta de urucum porque qualquer *jarã* [donos] pode comer *i’ã* [espírito vital] da pessoa. Gosta de gente *isukyry* [branco, limpo], também de gente pelada. *Karai kô* [os brancos] usa essas roupas aí, por isso eles têm medo de

---

<sup>126</sup> Para uma explicação sobre o preparo desses revestimentos, ver Pesquisadores e Professores Wajãpi (2009: 24-27) e Gallois (1992).

você” (Oliveira, 2006: 153, interposições da autora, grifo meu). A meu ver, o referido interlocutor explica à antropóloga que as roupas dos não indígenas podem protegê-los de alguns donos (-jarã) à maneira como o urucum oblitera corpos wajãpi aos olhos de certas gentes da mata. Assim, o uso de roupas também teria a capacidade de ocultar corpos (dos não indígenas, ao menos) dos olhos dos donos da floresta. Será que teria também a capacidade de ocultar gente wajãpi dos diversos habitantes da mata?

De início, a resposta é negativa: durante minha pesquisa de campo, nenhum de meus interlocutores traçou paralelo entre o uso de urucum e o de camisetas, mesmo quando explicitamente perguntados por isso. O professor Taraku’asi, por exemplo, foi enfático em me dizer que roupas não possuem a capacidade de controlar relações com outras gentes:

*Camila- Mas tem gente que falou que põe camiseta, só para ir na roça, homem só para ir caçar. Também tem isso?*

*Taraku’asi- Roupa?*

*Camila- É.*

*Taraku’asi- Eu uso sempre quando eu vou caçar.*

*Camila- Por que usa?*

*Taraku’asi - Para proteger [do] frio, para proteger [de] mosquito.*

*Camila- Só frio, mosquito?*

*Taraku’asi - E na chuva.*

*Camila- Na chuva...*

*Taraku’asi - Para não ficar muito frio.*

*Camila- E quando passa urucu também é para proteger?*

*Taraku’asi- Proteger, também.*

*Camila- Proteger do que?*

*Taraku’asi - Bichinho do mato.*

*Camila- Bichinho do mato. Não protege também de coisa invisível?*

*Taraku’asi - Protege.*

*Camila- De que?*

*Taraku’asi - Coisa invisível, espírito mau.*

*Camila- Como chama esse espírito mau?*

*Taraku'asi - Ka'a jarã [dono da mata]*

[...]

*Taraku'asi- Taiwerã [espectro dos mortos].*

*Camila- E roupa também protege disso?*

*Taraku'asi- Não, isso aí não protege não. O que protege é urucu, sipy [resina odorante]. Urucu protege também para não pegar o carrapato no mato.*

[fevereiro/2015; aldeia Vyvaty]

Camisetas e agasalhos protegem de mosquitos, de formigas, de carrapatos, do sol excessivo, bem como protegem as crianças de contrair pneumonias e resfriados<sup>127</sup> – motivo muito apontado por mães e avós ao explicar porque em algumas aldeias os pequenos estavam sempre vestidos. Seria possível, desta feita, falar em um “approach to the use of clothing [that] is highly utilitarian or pragmatic”, como Ewart (2007: 43) caracteriza o uso que os Panará fazem de roupas para se proteger de ferroadas de vespas e picadas mosquitos. Por outro lado, a reflexão comparativa do interlocutor de Joana C. de Oliveira, registrada anteriormente, permite indagar se outras pessoas wajãpi também não põem em paralelo roupas e pinturas corporais, avizinhando suas capacidades de instauração ou evitação de relações com outras gentes<sup>128</sup>.

Há, ainda, outro elemento de proteção associado ao uso de roupas. Em conversa com alguns Wajãpi, em distintos momentos, disseram-me que na cidade é importante usar roupas para se proteger da poluição. Registro essas observações

---

<sup>127</sup> Seria interessante, mas não foi possível aprofundar esse ponto, entender de que modo essas pessoas entendem que roupas protegem do frio a partir dos referenciais que operam para compreender as causas das doenças. De modo mais amplo sobre as categorias nosológicas operadas por pessoas wajãpi, ver Gallois (1988) e Rosalen (2005). Além disso, não pude explorar as noções que as mães wajãpi têm sobre o aquecimento e resfriamento corporal de seus filhos. Rosalen (2005) trabalhou o tema dos perigos associados ao calor ou frio excessivos nos corpos wajãpi, bem como os procedimentos adotados para evitar os extremos térmicos.

<sup>128</sup> É importante comentar que, em campo, nas conversas com os Wajãpi, não percebi que as roupas, na fala do interlocutor de Joana Cabral de Oliveira, não obliteram corpos, mas assustam os donos (-jarã). A capacidade do urucum de tornar corpos invisíveis a certas gentes não é igual a dita capacidade de assustar essas gentes. O efeito explicitado pelo entrevistado de Oliveira é outro, e não atentei a isso no momento da pesquisa. Quando comento, mais adiante, acerca dos produtos perfumados, ficará claro que a comparação entre desodorantes e resinas cheirosas é estabelecida a partir de um mesmo critério: o perfume agradável aos Wajãpi e desagradável a outras gentes.

sobre roupas como proteção para poluição, explicitando que a própria ideia de *poluição* precisaria de maior investimento investigativo.

*Kumare- [...] Também aqui para a gente, aqui nossa aldeia, estou falando, também não tem poluição, aqui para a gente. Aqui nossa terra, agora Macapá não, tem poluição muito. E tem que vestir roupa.*

*[...]*

*Kumare- Para não pegar.*

*Camila- Não pegar poluição?*

*Kumare- É. Não pegar a poeira também. E aí Wajãpi pensamento assim, o sapato, não pode assim andar.*

*Camila- Descalço?*

*[novembro/2014; aldeia Pairakae]*

Com relação ao uso pragmático e utilitário das roupas, como qualifica Elizabeth Ewart, não se pode descartá-lo: em diversas conversas, com pessoas diferentes, esse aspecto aparecia como sendo dos mais importantes para a adoção de certas peças de roupa. Aquecer do frio, proteger de picadas e ferroadas, calçar pés que caminhavam descalços, tudo isso é, para os Wajãpi, relevante no uso de certas vestimentas.

Passando do uso de roupas para produtos odorantes como sabonetes, perfumes e desodorantes, questiono de que modo eles também se inserem no conjunto de cuidados dispensados pelos Wajãpi na fabricação de seus corpos. Início tratando dos cuidados da couvade, apresentando os escritos dos pesquisadores wajãpi a respeito da questão:

*Temos um jeito de resguardar e cuidar do rapaz quando está com filho recém-nascido pela primeira vez<sup>129</sup>.*

*Ele não pode fazer várias coisas. Não pode andar de baixo de sol, tomar banho no rio, pisar em cima da terra, pensar em qualquer coisa. Não pode caçar, não pode comer qualquer comida, não pode beber muito caxiri.*

*O RAPAZ NÃO PODE QUEBRAR AS REGRAS, SENÃO PODE TER VÁRIOS PROBLEMAS, COMO FICAR DOIDO OU ATÉ MORRER. ELE, O FILHO OU A ESPOSA (Pesquisadores Wajãpi, 2009)*

---

<sup>129</sup> Segundo Gallois (1988: 200), os cuidados da couvade são observados, sobretudo, no nascimento do primeiro filho.



Esses cuidados explicam-se porque logo após o nascimento de uma criança, ela e seu pai compartilham o princípio vital (-'ã), de modo que seu genitor deve evitar situações excessivas, como ir caçar, andar muito, abrir roças, pois há o perigo de desprendimento do -'ã do corpo do bebê (Gallois, 1988: 199). A fim de situar a leitora, apresento brevemente algumas considerações dos Wajãpi sobre a composição das pessoas, questão aprofundada por Gallois (1988) e posteriormente por Rosalen (2005). *I'ã* é traduzido pelos pesquisadores wajãpi (2008: 26) como princípio vital, alma, memória, experiência, e manifesta-se pela respiração, fala, pulsação do coração, em suma, pelas “faculdades que inexistem no corpo morto, pois ‘vão embora com a palavra’. Elas indicam que a pessoa está viva: ela ‘está’, ‘é.’” (Gallois, 1988: 178).

Durante a gravidez, o bebê é concebido através de múltiplas inserções de -'ã de seu pai<sup>130</sup>, via esperma. Após o nascimento da criança, seu princípio vital liga-se ao de seu genitor, conforme adiantei. Assim, um homem precisa resguardá-lo, a fim de que não saia do corpo do bebê. Quando pequenas, as crianças são consideradas “moles” (Gallois, 1988: 202) e seus envelopes corporais (*re teke*) são menos capazes de reter o princípio vital. É por esse motivo que os pais deverão recolher com as mãos o -'ã de seu bebê dos lugares em que estiveram.

Para além do princípio vital (-'ã), Dominique Gallois explicita os demais componentes corporais de uma pessoa wajãpi:

O corpo é essencialmente visto como ‘envelope’ ou ‘recipiente’ do princípio vital e de suas várias manifestações. Ele é normalmente referido a partir dos elementos que se relacionam diretamente com a manutenção da vida: a pele (*pire*) dá a noção de ‘recipiente’, a carne (*iane ro'õ* = nossa carne - *o'õ* carne) e o sangue (*iane rowy* = nosso sangue - *wy* sangue), como substâncias que “alimentam” o princípio vital. (Gallois, 1988: 176)

Não é somente na infância que os cuidados de retenção do -'ã da pessoa são necessários: a integridade corporal – a conjunção de um -'ã e o envelope corporal

---

<sup>130</sup> Em tese, pode haver mais de um genitor, pois a teoria da concepção wajãpi admite a múltipla paternidade.

(*re teke*) (ibid.: 176-9) – é buscada o tempo todo, através de resguardos, dietas e da adoção de atitudes moderadas. Isso porque, conforme escreve Rosalen:

Alguns suportes permitem que o princípio vital circule [...] como é o caso dos fluidos corporais, dos excrementos (fezes), do rastro, dos sonhos e da respiração. Os Wajãpi ressaltam que todas as substâncias que o corpo produz contêm princípio vital: lágrima, suor, urina, esperma, sangue. Mas, além dessas substâncias, as fezes, cabelo, pêlos e o rastro das pessoas (lugares onde passou, sentou etc.) também possuem ‘-ã’ (Rosalen, 2005: 42).

Os sonhos, “a tristeza ou a alegria, são concebidos como alterações no peso da pessoa, que afeta sua existência como ser humano” (Gallois, 1988: 217). A experiência onírica, bem como a de tristeza, são estados de desprendimento do -ã, de esvaziamento do corpo, que levam a um perigoso estado de leveza, que deve ser sempre evitado através da “ética da moderação e [d]as regras de boa conduta” (ibid.: 218) nas relações interpessoais. Esses cuidados permitem a manutenção de corpos plenos e adequadamente pesados.

Uma vez que o princípio vital de um bebê é frouxamente ligado a seu mole revestimento corporal, o pai de um recém-nascido precisa tomar cuidado em não deixar que os componentes de seu filho se desprendam, adotando os cuidados apontados anteriormente. Os Wajãpi são especialmente temerosos de agressões perpetradas por xamãs ou donos diversos: “Assim, quando o jovem pai deixa de caçar, pescar e cortar árvores ele procura não provocar os donos dessas espécies, que se vingariam sobre aquela parte mais ‘mole’, mais desprotegida e sua pessoa, o -ã de seu filho” (Gallois, 1988: 201). Os donos sentem o cheiro exalado pelo bebê<sup>131</sup>, impregnado no corpo do pai, e é por essa razão que este último não deve tomar banho no rio nem sair para caçar enquanto a criança for muito pequena<sup>132</sup>. Nessa linha de pensamento, teriam os desodorantes, perfumes e sabonetes alguma

---

<sup>131</sup> De acordo com Rosalen (2005: 59) o “odor é uma qualidade sensível importante no mundo wajãpi [...] é capaz de alterar sentimentos, mas principalmente atrair os donos das espécies naturais ou dissimular frente a eles a presença das pessoas”.

<sup>132</sup> De acordo com um interlocutor de Gallois (1988: 202), há cuidados que não precisam ser mais adotados assim que a criança consegue sentar sozinha e outros que precisam ser tomados até que ela aprenda a andar. Uma criança deixará de ser considerada mole quando aprender a falar (ibid.: 202). Os Wajãpi apreendem a maturação e envelhecimento das pessoas por marcas corporais, conforme discutem Gallois (1988), Cabalzar (1997) e Rosalen (2005).

eficácia para disfarçar ou neutralizar o cheiro de recém-nascido do corpo de um jovem pai?

Comumente adquiridos nas cidades, esses itens são onipresentes nas famílias wajãpi assalariadas. Ao sentir o perfume que desprendia de um pote de xampu, um jovem wajãpi me disse que já tinha *viciado*<sup>133</sup> naquele cheiro, a ponto de não conseguir mais ficar sem usar tal produto. Na concepção de alguns jovens, as coisas odorantes adquiridas na cidade aproximam-se, de certo modo, aos cuidados dispensados em razão do odor que exala o corpo de um recém-nascido: nesse caso, sabonetes e desodorantes se prestariam a ocultar ou disfarçar o cheiro do bebê. Desta feita, pai e filho ficariam a salvo da predação de diversos donos que habitam a mata. Assim eu ouvi do professor Viseni:

*Viseni- Por exemplo, quando tem nosso filho recém-nascido não podemos pisar na terra. Não podemos tomar banho, não podemos ir no mato, não podemos caçar, matar caça [...], não podemos pescar. Por exemplo, podemos pescar, traíra pode, quando tem um mês criança, aí pode. O aracu que não pode, não. Esse não pode. [...]*

*Camila- E faz resguardo, hoje?*

*Viseni- Não sei. É muito difícil, muitos meus parentes que não estão respeitando, agora.*

*[...]*

*Camila- Eu vi gente que faz...*

*Viseni- Faz, tem gente que faz e tem gente que não faz.*

*[...]*

*Viseni- Hoje em dia diz “Temos perfume, temos sabonete, para não cheirar aquele mama de criança, leite de mãe”.*

*Camila- Porque leite de mãe...?*

*Viseni- Dá um cheiro diferente e criança também tem cheiro diferente.*

*Camila- Criança tem cheiro diferente? Mas esse cheiro o que tem ele, não entendi. Com sabonete...?*

*Viseni- Por exemplo, com sabonete, com perfume você bem perfumado, bem perfumado.*

*Camila- Aí não fica cheiro...?*

---

<sup>133</sup> Essa foi a tradução que usou para *ajipokuwa*, amiúde dito “eu me acostumei” em português, ideia que será discutida mais adiante neste capítulo.

*Viseni- Não fica cheiro de criança [no pai].*

*[...]*

*Camila- Quem sente o cheiro? Dono sente o cheiro?*

*Viseni- Deixa eu lhe explicar. Princípio vital.*

*Camila- I'ã?*

*Viseni- I'ã, isso. [...] Espírito do mato pode pegar i'ã da criança [...].*

*Camila- Ka'a jarã [dono da mata]?*

*Viseni- Ka'a jarã [dono da mata], yy jarã [dono da água], yvy jarã quer dizer para nós Mãe da Terra que é o grande minhoca que tem embaixo da terra.*

*Camila- Mas como tem perfume, sabonete, aí não precisa mais fazer resguardo?*

*Viseni- Isso, muitos meus parente fala isso. E eles vão tomar banho desde, com 15 dias, 20 dias, filho recém-nascido eles vão tomar banho. E também está causando muito problema para nós, dá dor de cabeça, pensa que está dando dor de cabeça à toa, não é, não.*

*Camila- É porque não fez resguardo?*

*Viseni- Isso. Também estar debaixo de sol e sol pode atacar também ele.*

*[...]*

*Camila- Mas hoje está ficando [debaixo do sol]?*

*Viseni- Hoje está ficando. Hoje diz que tem guarda-chuva, sombrinha.*

*[fevereiro/2015; aldeia Kwapo'ywry]*

Duas pessoas com quem conversei a respeito da substituição dos cuidados da couvade pelo uso de perfumes e sabonetes disseram que esses itens não são eficazes: segundo elas, são outras pessoas, de outras famílias ou aldeias que não cumprem os resguardos e recorrem, nos dias de hoje, aos sabonetes e outras coisas perfumadas <sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> Como muitos comportamentos considerados inadequados, não cumprimento do resguardo é sempre imputado aos outros, sejam outras famílias ou gente de outras aldeias. Com efeito, a despeito de muitos homens resguardarem seus primeiros filhos, as moças ficarem reclusas quando menstruam pela primeira vez, mulheres menstruadas não se banharem nos rios, comentários de que as outras famílias não cumprem o resguardo são recorrentes. Cito como exemplo uma situação vivida em campo: no mesmo dia em que vi uma mãe e outras parentes brigando com uma moça reclusa que derrubara seu sangue na beira do rio ao coletar água em

De todo o modo, há pessoas wajãpi dispostas a estender aos desodorantes, sabonetes e xampus a possibilidade de camuflar os odores corporais para os donos da mata, da água, da terra. Nesses casos, admite-se que os cuidados corporais tenham se transformado – passar sabonete ao invés de se abster do banho no rio. Já o perigo baseia-se na mesma pressuposição sobre o mundo: há seres que ao sentir o cheiro de recém-nascido em um homem adulto podem predar o princípio vital compartilhado por pai e filho.

Não somente pais de crianças recém-nascidas recorrem aos produtos industrializados para se proteger de possíveis agressões por parte dos donos da mata. De acordo com Kasiripinã, quando os Wajãpi vão fiscalizar a demarcação da T.I. – feito que exige uma longa caminhada, por vários dias – costumam passar desodorante “para ficar com cheiro bom”: trata-se de uma maneira de evitar cheiros corporais tidos como desagradáveis aos Wajãpi, de se proteger de *ka’a jãra* (dono da mata), *yvyra jarã* (dono da árvore) e de outras gente, do mesmo modo que o urucum protege. Pelo que entendo, o desodorante tem cheiro bom (*ipije katu*) para os Wajãpi, sendo fétido a essas outras criaturas (ver também Oliveira, 2012a: 104). Segundo Kasiripinã, ao questionarem um pajé se perfumes e desodorantes poderiam protegê-los dessas gentes da mata, ele respondeu aos Wajãpi que sim, mas que a proteção desses produtos não é tão eficaz quanto o urucum.

Voltando aos cuidados da couvade, ressalto que raras vezes ouvi das pessoas que não fazem ou deixaram de fazer resguardo. Ao visitar uma aldeia, o agente de saúde indígena (AIS) que me acompanhava instruiu-me a não falar com seu irmão, pois seu primeiro filho havia nascido há poucos dias. No caminho de volta, essa mesma pessoa me contou que não fez resguardo quando seu primeiro filho nasceu, pois ouvira dos não indígenas que esse tipo de cuidado não era necessário e, assim, resolveu arriscar banhando-se no rio e saindo para caçar. A despeito de nada ter

---

garrafas plásticas para tomar seu banho longe dali, um casal me disse que atualmente as mulheres jovens não respeitam mais e tomam banho de rio quando estão menstruadas. É importante notar, no que tange ao resguardo dos filhos, que os homens devem atualmente conciliá-lo com o calendário escolar e as reuniões de organizações políticas. Assim, é possível que um homem tenha que andar sob uma sombrinha para se deslocar à escola. Não deixará de estudar, mas tentará se abster de conversar com outras mulheres, de ingerir certos alimentos.

acontecido a ele e a seu primogênito, decidiu resguardar-se por ocasião do nascimento de seus outros filhos.

Como esse homem, outros Wajãpi têm defrontado os conceitos indígenas de corpo e de cuidados corporais àqueles veiculados pelos agentes não indígenas como a saúde, a escola, a missão. É disso que pretendo tratar agora.

Viveiros de Castro (2006: 380-393) argumenta que para a lógica perspectivista ameríndia são os comportamentos e as formas corporais a eles associados que agenciam o ponto de vista. Na retomada da já famosa anedota da mulher piro contada por Peter Gow – uma mulher indígena diz a uma professora que em Lima as pessoas talvez precisem beber água fervida para não ter diarreia, mas para os Piro beber água fervida é o que provoca diarreia –, Viveiros de Castro (2002: 137-140) nota que dali se apreende uma diferença entre corpos, no caso, entre os indígenas do baixo rio Urubamba, na Amazônia peruana, e os não indígenas. A diferença expressa pela mulher piro não é da ordem do multiculturalismo, mas do “multinaturalismo”, argumenta Gow (apud Viveiros de Castro, 2002: 138). Para Viveiros de Castro a partir da referida anedota – e de outros exemplos ameríndios – é possível pensar em um “mundo *possível* no qual os corpos humanos sejam diferentes [...] – no qual seja *necessário* que os corpos dos brancos e dos índios sejam diferentes” (Viveiros de Castro, 2002: 139-140):

O que o argumento piro manifesta é *uma idéia não-biológica de corpo*, idéia que faz com que questões como a diarreia infantil não sejam tratadas enquanto objetos de uma teoria biológica. O argumento afirma que nossos ‘corpos’ respectivos são diferentes, entenda-se, que os *conceitos* piro e ocidental de corpo são divergentes, não que nossas ‘biologias’ são diversas. A anedota da água piro não reflete uma *outra* visão de um *mesmo* corpo, mas um outro conceito de corpo, cuja dissonância subjacente à sua ‘homonímia’ com o nosso é, justamente, o *problema*. Assim, por exemplo, o conceito piro de corpo pode não estar, tal o nosso, na alma, isto é, na ‘mente’, sob o modo de uma representação de um corpo fora dela; ele pode estar, ao contrário, inscrito *no próprio corpo* como perspectiva (Viveiros de Castro, 2002: 140).

Dado que se trata de outro conceito de corpo, é interessante notar que, no caso de meu interlocutor wajãpi que não fez o resguardo de seu primogênito, ele também parece refletir sobre essa aparente homonímia entre seu conceito de corpo e o dos não indígenas. Afinal, se os não indígenas não precisam fazer resguardo de seus

filhos, é porque para nós um pai e seu filho não compartilham substâncias. Uma leitura multiculturalista diria que Wajãpi e não índios possuem representações divergentes sobre o que seja um corpo, mas corpos seriam dados biológicos. Para o pensamento perspectivista seria necessário entender que os conceitos de corpos indígenas e dos brancos são diferentes, pois as diferenças de perspectiva entre as distintas gentes situam-se nos corpos e em como esses se objetificam pelo agenciamento de comportamentos e afetos. Indígenas e *karai kō* (não indígenas), na perspectiva dos Wajãpi, vivem mundos distintos, criados pelos pontos de vista situados em seus corpos.

Retornando ao caso do AIS wajãpi, parece-me possível indagar se ele perscruta as diferenças de corpos a partir de uma leitura perspectivista – como a mulher piro – ou, ao contrário, se meu interlocutor experimenta com o pensamento universalista ocidental. Esse homem disse ter aprendido que para os não indígenas não há a necessidade de se fazer resguardos de bebês. Como explicitado pela professora não indígena dos Piro, os cuidados de saúde veiculados pelos brancos fundamentam-se no universalismo dos corpos: nenhum pai precisaria resguardar seu filho, pois segundo certas noções ocidentais não existe ligação corporal entre um homem e um recém-nascido. Os Wajãpi, ao menos aqueles que tomam contato com a escola e outras formações baseadas nesse universalismo multiculturalista, sabem disso e confrontam-se com essas noções universalizantes com bastante frequência. Ao invés de uma resposta ou atitude baseada na noção de que os conceitos de corpos são distintos para Wajãpi e não indígenas – uma resposta como a da mulher piro –, esse homem wajãpi parece experimentar com o universalismo das noções ocidentais. Será, então, que nenhum pai precisa resguardar seu filho? Será que afinal, como dizem os conhecimentos dos não índios, não há ligação corporal entre pais e recém-nascidos? Isso só pode ser confirmado pela experimentação. É justamente nesse sentido que argumenta Oliveira<sup>135</sup>:

---

<sup>135</sup> Em um artigo no qual apresenta parte das discussões levantadas em uma oficina de formação de AIS, Oliveira (2012b: 60) argumenta que “para os AIS wajãpi a autoridade do saber dos não-índios está apoiada em nossa visão privilegiada sobre o mundo micro. É o microscópio que confere veracidade ao nosso conhecimento, e que pode vir suplantar em certos momentos alguns saberes wajãpi, tal como a teoria da concepção, pois, como concluiu o jovem AIS, o não-índio ‘*Viu no microscópio que não pode mais do que um pai...*’.” Em seu artigo, Oliveira investiga os modos “de conferir autoridade e *status* de verdade aos saberes de acordo

A experimentação legítima e autoriza, assim, não só os saberes wajãpi, mas todo e qualquer saber que porventura venha a ser adquirido de outrem. A proeminência dos saberes científicos em alguns contextos é dada pelo poder de ostensão restrito, fornecido pela tecnologia dos brancos. Trata-se de um campo de experimentação que eles, Wajãpi, não têm acesso, o que coloca determinados saberes como uma prerrogativa dos não-índios (Oliveira, 2012b: 61-2).

As indagações e experimentos a respeito de práticas que envolvem os corpos<sup>136</sup> são frequentes. Em artigo recente, Oliveira (2012b) apresenta falas de outros agentes indígenas de saúde wajãpi em que também se percebe o confronto de conceitos ameríndios e biológicos de corpo:

Segundo esse AIS, eles já haviam estudado com um enfermeiro que uma criança só poderia ter um único pai: “Porque quando a mulher fica grávida o útero fecha e não entra esperma! Por isso eu não acredito mais nisso! Eu não faço mais resguardo! Porque agora a gente sabe que cientista fez pesquisa, ele viu! Ele tem conhecimento, ele sabe! Viu no microscópio que não pode mais do que um pai... Porque o útero da mulher fica fechado e não entra mais esperma do homem lá!” (Oliveira, 2012b: 60)

De acordo com os conhecimentos wajãpi sobre a concepção, vários homens podem gerar uma criança (ver Gallois, 1988 e Rosalen, 2005), como aliás é o caso entre muitos povos ameríndios.

Os confrontos sobre o que são corpos – e sobre outros pressupostos ontológicos – aparecem em outras conversas, naquelas relativas à primeira menstruação de uma moça. Gallois (1988) apresentou em detalhe os cuidados adotados na primeira menstruação. Também o fez o pesquisador Marawa:

Primeiro, quando a moça fica menstruada, a mãe amarra a rede dela bem alta, embaixo da casa, e a moça tem que repousar durante 5 dias. Ela não pode trabalhar, senão vai ficar enrugada. Se ela fica sorrindo, ela também vai ficar enrugada. Ela não come qualquer comida como, por exemplo: anta, jabuti, caititu; ela pode comer alguns tipos de

---

com concepções epistemológicas wajãpi” (2012b: 51), esforço que não tenho condições de empreender.

<sup>136</sup> Tanto os “corpos” nos sentidos atribuídos pelos Wajãpi quanto naqueles compreendidos pelos saberes ocidentais. A suposta homonímia produz certamente equívocos (cf. Viveiros de Castro, 2004) que podem não ser percebidas como tal por alguns não indígenas e, talvez, também pelos Wajãpi, que passam a traduzir suas ideias de corpo e cuidados a elas associadas a partir de um referencial biológico de corpo.



peixe, por exemplo: pikyry, tare'yry. E comer carne de aves como sui, jakami e mytõ. Ela nem pode tomar água. Não pode tomar caxiri azedo, só caxiri doce. Ela come beiju fino.

Ela não pode gritar com os parentes senão vai se acostumar a gritar com as pessoas. Não pode também pensar em qualquer coisa como, por exemplo, namoro, ou fofocas. Se ela fica pensando em fofocas, ela vai virar fofoqueira.

A moça não dorme de manhã cedo e nem de tarde. Não pode andar no sol e nem tomar banho no rio. Ela não pode andar no chão, só em cima do pau. Mas ela tem de usar um chapéu na cabeça, não pode tomar sol.

Depois de cinco dias ela desce da rede. O pai ou avô vai pegar tapijá'i, um tipo de formiga, para ferrar a moça. Também, os mais velhos batem nela com myrysi wasu ro'a, a folha de miriti, para ela não ficar velha e não ficar preguiçosa. A mãe dela bate com um tipo de folha (Pesquisadores Wajãpi, 2008b: 14-15).

O perigo de *yvy jarã*, gente-minhoca, mandar doença é uma das ameaças às meninas reclusas. A fim de evitar as agressões de *yvy jarã*, ou que essas criaturas passem às garotas seu jeito mole e preguiçoso, as meninas reclusas costumavam andar sobre troncos de palmeiras, evitando pisar no chão (Gallois 1988: 206). Atualmente as meninas-moças protegem-se do mesmo risco com a adoção de outro cuidado, com o uso de sandálias de borracha, que não permitem o contato de seus pés com o solo. Quando me falava de sua filha reclusa, que eu vira há pouco, uma mulher traduziu para mim a pergunta de uma mulher mais velha. Essa senhora queria saber se os não indígenas praticavam esse tipo de cuidado quando da primeira menstruação das garotas. Minha resposta negativa fez com que ela viesse com a seguinte explicação: na cidade, o chão é de asfalto, então não há o perigo de pisar no chão e sofrer predação de gente-minhoca, dona da crosta terrestre (*yvy jarã*). No caso dessa explicação, bem como a adoção de sandálias de borracha pelas moças, não há questionamentos sobre os riscos de uma moça ser atacada por gente-minhoca. Tampouco questiona-se a necessidade de se fazer resguardo, pois não fazê-lo é necessariamente muito perigoso.

Destaco, porém, uma breve conversa que tive com uma mulher que é esposa de professor, bastante fluente em língua portuguesa e está acostumada a passar temporadas longas em Macapá. Ela me contava que pretendia tomar algumas providências quando sua filha, que estuda em Macapá, menstruasse pela segunda vez. Em seguida, quis saber se as mulheres *karai kō* (não indígenas) tomam algum tipo de cuidado relacionado à menarca. Expliquei-lhe que, ao menos em minha família, não adotávamos qualquer

medida específica. Ela prosseguiu a conversa, afirmando que cuidaria da alimentação de sua filha. Logo em seguida, ouvi-a perguntar a outras mulheres não indígenas acerca dos cuidados dispensados na menarca. Ainda que estivesse determinada a cuidar de sua filha, essa mulher estava bastante curiosa por entender por que os não índios não cuidam das moças púberes.

Em face das diferentes reflexões apresentadas pelos Wajãpi sobre essas situações – roupas protegem contra donos e espectros dos mortos? Sombrinhas permitem que homens com filhos recém-nascidos saiam ao sol? Desodorantes podem disfarçar o cheiro dos recém-nascidos? Chinelos protegem meninas reclusas das agressões de gente-minhoca? –, parece-me ser possível argumentar que há uma multiplicidade de operações de comparação entre usos relativamente recentes de certos itens (chinelos, roupas, sabonetes, sombrinhas) e usos e ações realizados há mais tempo (resguardos, reclusão, uso de urucum).

Em alguns casos as pessoas parecem sugerir a possibilidade de substituir uma prática por outra a partir de uma mesma matriz explicativa, de mesmos princípios ontológicos: bebês ligam-se corporalmente a seus pais e impregnam-nos com seus cheiros atrativos aos donos da mata, da água e da terra; a aplicação de urucum afasta dos donos das pessoas wajãpi; gente-minhoca é perigosa às moças púberes. O que se substitui são os instrumentos e práticas usados para afastar ou evitar os perigos.

Em outros casos, as pessoas não parecem estender ao uso de roupas as qualidades de modulação de relações com donos que o urucum possui. Todavia, o uso de roupas é paralelo à aplicação de urucum no dia a dia, e raros são aqueles que não se pintam quando vão caçar ou vão à roça<sup>137</sup>. Observo, além disso, que há situações nas quais são postos em causa os próprios pressupostos sobre o que são corpos, quem são os seres que povoam o mundo. É esse o caso quando alguns homens testam se há perigos em não se fazer resguardos. A própria experimentação com um modo científico (biológico) de pensar o corpo, que pode futuramente ser abandonado – como no caso do AIS que não fez resguardo do primeiro filho, mas

---

<sup>137</sup> Alguns jovens não gostam de se pintar com urucum, negando-se, por vezes, a se deixar pintar pelas mães ou sogras. Além disso, nem todos obrigatoriamente cobrem seus corpos quando se locomovem de barco, somente os mais velhos fazem questão de se pintar quando saem em viagem.

fez dos demais-, mostra que não se trata exatamente de adotar um pensamento mononaturalista. Parece-me haver, contudo, a possibilidade disso vir a acontecer, com o espraiamento de noções universalistas veiculadas pelos professores da escola, missionários, profissionais de saúde.

À pergunta que se coloca como título da presente seção, portanto, não se pode oferecer uma única resposta, uma vez que os Wajãpi parecem refletir a todo momento sobre essas coisas e, com isso, encontram soluções explicativas das mais variadas.

## 4. Roupas, enfeites e adequação

### Mulher nova não combina com miçanga vermelha

Em novembro de 2014, durante minha estada na aldeia Pairakae, conversei diversas vezes com o pesquisador Jatuta sobre os temas que interessavam tanto a minha quanto a sua pesquisa. Por vezes falávamos sobre o uso de roupas e de outras formas de embelezar os corpos. Numa dessas conversas, ele explicou que há coisas que *combinam* e outras que *não combinam* com certas pessoas. Disse esses termos em português; mais adiante problematizarei essa tradução feita por ele e por outros Wajãpi. De início, falou-me das coisas que *não combinam*, e no mais das vezes essa ideia de *combinar* foi explicada pela negativa, isso é, por aquilo que não é adequado a alguém. Ao questionar os termos que em língua wajãpi Jatuta traduziu por “*não combina*”, recebi como resposta *nowerowai* e *nojisu’ui*<sup>138</sup>. Assim ele me explicou: “Por exemplo, jogador Neymar, aquele cabelo combina com ele. Uma mulher que usa *sipy* [resina perfumada] e urucu, ela se pinta de urucu e *sipy* no rosto dela, aí *ojisu’u katu*. Por exemplo, velhinha usa *sipy* no rosto dela, não combina”. Comentou, igualmente, que algumas moças e jovens mulheres *não combinam* com miçanga vermelha.

O tema das miçangas vermelhas (*mo’y pirã*) voltaria a ser abordado mais tarde, em outra aldeia. Durante a beberagem de caxiri na aldeia Kwapo’ywyry, Marinau e Maira me contavam sobre suas respectivas experiências na cidade de São Paulo. Não demorou para que falassem das lojas na região da rua 25 de Março e da profusão de boas miçangas. Tais conversas invariavelmente acabavam em pedidos mais ou menos explícitos de presentes, ou em promessas de presentes. Nessas ocasiões, as pessoas fazem questão de detalhar quais são as miçangas de sua preferência, bem como aquelas que julgam feias. À ocasião, as mulheres com quem eu conversava pediram-me que levasse na viagem seguinte miçangas miúdas, iguais às que ganharam uma vez de outra antropóloga e das quais gostaram muito. Em seguida, explicaram que miçanga vermelha (*-pirã*) *não combina* com moça

---

<sup>138</sup> Perguntando de início em língua wajãpi, apenas uma mulher me disse que esses termos são traduzidos por “não ficou bonito”, todas as outras pessoas falavam “não combina”. Quando falavam em português “combina”, invariavelmente as pessoas diziam-me poder usar um desses dois termos em língua wajãpi. Por não falar a língua, não posso compreender as diferenças que certamente há no uso de uma e outra expressão.

nova, “*nowerowai*”, “*nojisu’ui*”, disseram. Marinau argumentou que uma mulher com trinta e tantos anos, já com muitos filhos e netos, pode usar miçangas vermelhas, mas que com elas, mais jovens, *não combinavam*. Quando eu comentei que tinha visto miçangas daquela cor em um colar que portava uma mulher mais velha, ambas concordaram que fieiras de miçangas vermelhas só combinam com as mulheres mais velhas, “*cacicas*”.

No campo seguinte resolvi perguntar mais sobre as miçangas vermelhas e coisas que combinam com jovens e com velhas, com mulheres e com homens. Os moradores das aldeias da região de Mariry disseram não ser as miçangas vermelhas que *não combinam* com jovens, mas as de tonalidade marrom. Se a cor que *combinava* com as mulheres mais velhas era outra, ainda assim tornou-se evidente que algumas pessoas parecem se adequar a alguns tons de miçanga e não a outros.

Marrom e vermelho (*-pirã*) não figuram entre as cores de miçangas mais apreciadas, solicitadas, usadas ou compradas pelos moradores da T. I. Wajãpi. Com efeito, lembro-me de ter visto apenas poucas pessoas usando enfeites vermelhos: duas mulheres mais velhas, uma com um colar de muitas voltas, outra com colar menor; um menino com uma braçadeira vermelha, uma moça com uma pequena tornozeleira. Conforme reiteraram alguns pesquisadores wajãpi, moças novas *não combinam* com miçanga dessa tonalidade. Já as mulheres velhas podem usar qualquer miçanga, pois não precisam mais se enfeitar para parecer bonitas para os moços e homens – ou, como me disse outro pesquisador, “*velha usa qualquer miçanga*”<sup>139</sup>. Moças e rapazes, lembra-nos Gallois (1992), são os mais enfeitados. Ao que parece, certas cores de miçanga são mais apreciadas por jovens e adultos não envelhecidos, que as utilizam em seus colares (mulheres), bandoleiras (homens)<sup>140</sup>, braçadeiras, pulseiras, tornozeleiras (mulheres), joelheiras

---

<sup>139</sup> Essa não parece ser uma avaliação compartilhadas pelas próprias mulheres mais velhas, que costumam usar colares de miçanga e me pediam cores específicas de miçanga. Por outro lado, algumas delas destinavam parte das miçangas a fazer ornamentos para os netos.

<sup>140</sup> Um levantamento interessante de se realizar, mas que só percebi depois de retornar do campo: entender quais os tipos de ornatos de miçanga que mulheres e homens, jovens e velhos usam hoje e quais eram usados há algumas décadas. Em fotografias mais antigas, vê-se mulheres com bandoleiras curtas, enfeite que, hoje em dia, me parece ser raramente usado e, ainda assim, apenas pelas mulheres mais velhas. Por outro lado, Kasiripinã me contou que antes os homens usavam fieiras de miçanga como cintos, tornozeleiras e joelheiras, uso que não mais é feito por homens.

(mulheres) e cintos (mulheres). Uma jovem, além disso, não deve parecer com uma velha<sup>141</sup>.

Os Wajãpi atentam justamente à adequação entre as vestimentas, adornos, cortes de cabelo, jeitos de usar tangas e a fabricação de certas corporalidades. Em outubro de 2014, perguntei a algumas mulheres como escolhiam roupas para comprar em Macapá. Muitas me responderam que, uma vez nas lojas, perguntavam ao “dono da loja” quais eram as roupas de mulher<sup>142</sup>. A princípio tal resposta me pareceu banal, porém, em conversa com Serete, ele me explicou:

*Camila- E como que compra roupa para a cidade?  
Quando vai para Macapá, que roupa que usa? [...] Como  
que escolhe?*

*Serete- Escolhe roupa masculina.*

*[...]*

*Camila- Aí vai na loja e pergunta qual que é masculina?*

*[...]*

*Serete- Sim. Eu mesmo, eu perguntei para a dona da loja.  
Aí eu escolhi para não comprar errado.*

*[fevereiro/2015; aldeia Mariry]*

Ou ainda:

*Camila- E para roupa, quando compra roupa, como é  
que vê que é boa? Como escolhe? Tem jeito de escolher?*

*Homem 1- Eu mesmo compro qualquer jeito, o que eu  
não quero comprar é camisa rosa. Porque diz que só*

<sup>141</sup> Sobre os Wayana, Van Velthem (2003: 275-6) nota que um jovem não deve se comportar como um velho (ser lento, dormir muito), sob risco de adquirir um corpo mole como o dos velhos e assim tornar-se um velho. Adotar a forma corporal ou os comportamentos de outros pode transformar uma pessoa. O uso de certos tons de miçanga por jovens pode fazê-las experimentar corpos de velhas, afirmação que, imagino, coaduna-se com as marcas corporais de maturação e envelhecimento reconhecidas pelos Wajãpi, tema tratado por Gallois (1988), Cabalzar (1997) e Rosalen (2005). Ao menos uma pessoa me disse que mulher nova *não combina* com miçanga vermelha pois sua pele não é enrugada, como é o caso das mulheres velhas, porém não consegui entender com maiores detalhes quais atributos corporais – físicos e comportamentais – de mulheres velhas as mulheres mais jovens passariam a ter caso optassem por ornamentar-se com miçangas cujo uso é associado às idosas.

<sup>142</sup> Essa formulação, “dono(a) da loja” apareceu em diversas conversas, porém não questionei meus interlocutores sobre ela. Levanto a hipótese de que mesmo nas compras nas lojas das cidades amapaenses, as relações mercantis são travadas como relações interpessoais entre o(a) comprador(a) o(a) “dono(a) da loja”, seja o real proprietário do estabelecimento comercial, seja um(a) vendedor(a).

*mulher, aquele karai kō que é, que faz relação dois, com outro que usa esse.*

*Homem 2- Homossexual*

*Camila- Homossexual. Gay.*

*Homem 1- Essas coisas.*

*Camila- Aí não compra rosa.*

*Homem 1- Aí eu não compro rosa.*

*Homem 2- É so'ó [veado<sup>143</sup>]*

*Homem 1- Mas fora rosa, fora aquele camisa rosa, aí eu compro...*

Um homem não deve usar roupas femininas, nem mulheres comprar vestimentas de homens. De modo semelhante, jovens não devem parecer velhos. São os mais novos que pintam seus rostos com *sipy*, uso que se relaciona à atração de namorados e namoradas (Gallois, 2002a: 9). Analogamente, muitos estranham se mulheres velhas pintam-se com maquiagem, sobretudo com batom, que é somente usado por mulheres adultas. Não *combina*. Segundo me relatou uma interlocutora, uma viúva que já não era considerada jovem pintava seus lábios com batom e isso era dito inadequado, pois *não combinava*. A adequação das vestimentas e ornamentos nos corpos dos jovens certamente liga-se à atração para jovens do sexo oposto. Em um caxiri, depois de beber muito, um homem casado pediu que eu tirasse fotos e mostrasse para as moças e mulheres jovens residentes em outras aldeias. Ao visualizar seus retratos, contudo, pediu que eu apagasse aqueles em que aparecia com a tanga curta, recolhida, pois não queria se assemelhar a um homem velho<sup>144</sup>. Do mesmo modo, cortes e tinturas de cabelo que inspirados em jogadores de futebol como Neymar e Cristiano Ronaldo são entendidos como

---

<sup>143</sup> *So'ó* designa o veado. Alguns homens wajãpi têm usado o termo que designa esse animal de caça para se referir a “viado”, modo pejorativo de se referir a homens com práticas homoeróticas. Em algumas conversas meus interlocutores wajãpi falaram de práticas homossexuais como algo errado e que foi aprendido com não indígenas. Esse ponto mereceria maior investimento investigativo.

<sup>144</sup> Muitos homens usam tangas bem longas, consideradas mais bonitas. Outros, reservam os panos compridos para dias de festa ou caxiris. Quando vão andar no mato, caçar, os homens recolhem as tangas para ficar mais curtas, alegando ser mais fácil se locomover. Atualmente a oferta de *kamisa pirã* é grande, muitas pessoas têm dinheiro para comprar tecido e poucos usam tangas curtas. Antigamente, porém, tecidos eram mais dificilmente obtidos. Talvez por isso as tangas curtas sejam associadas aos velhos. Mais uma vez – ver nota 141 – não pude detalhar as ideias dos wajãpi sobre o que faz um corpo parecer velho ou novo.

bonitos para os jovens, e alguns, inclusive, disseram que as moças ainda solteiras e mulheres recém-casadas não gostam de homens de cabelos longos. A adequação das roupas aos corpos marcados por gênero e idade – ou mais precisamente, a constituição dessas corporalidades a partir do uso de certos ornatos e vestimentas – não é algo exclusivo dos Wajãpi. No caso dos Wayana, o que eles expressam em português como “não é para mim usar” parece-me se assemelhar ao uso que os Wajãpi fazem da expressão em língua portuguesa *não combina*:

O caráter intrínseco da excessiva decoração a torna um paradigma e assim a inadequação estética é expressa através de sua negação, ou seja, *imakperá*, “o que é indesejado”. Esse vocábulo é explicitado como “não é para mim usar”, definindo desta forma não apenas a feiúra, mas igualmente o uso incorreto dos diferentes ornamentos. A incorreção ornamental se define sexual, etária e temporalmente. Isso significa que os ornatos femininos não podem ser portados por homens e vice-versa, assim como os atavios dos jovens não devem ser ostentados por homens e mulheres mais idosos (Van Velthem, 2003: 287).

No que diz respeito às camisetas, calças, chinelos, tampouco mulheres querem usar o que é para homens e vice-versa. Essas roupas, que usam na cidade e com menor frequência nas aldeias, também são constitutivas de corporalidades específicas. Os Wajãpi valem-se do fato dessas roupas já serem generificadas pelos não indígenas com quem convivem na cidade e adotam não somente as peças de vestuário, mas também a divisão entre estilos femininos e masculinos. Pelo que entendo, essa divisão não indígena coaduna-se com as ideias wajãpi de adequação de certas roupas e enfeites a certos corpos – ou mais precisamente: a fabricação de certos corpos faz-se a partir do uso de determinados enfeites e roupas. Resinas perfumadas *combinam* mais com jovens. Do mesmo modo, chinelos e camisetas cor de rosa só *combinam* com mulheres, bem como esmalte para unhas e batom.

Alguns modelos de roupas restringem-se às mulheres, como é o caso de roupas muito justas. Por outro lado, entre os jovens wajãpi que atualmente vivem e estudam em Macapá<sup>145</sup> esse estilo de vestimenta também é recorrente: é o que me

---

<sup>145</sup> Nos últimos anos, muitos Wajãpi *assalariados* passaram a enviar seus filhos para estudar na capital. A maioria desses estudantes é casada e vive na cidade com seus cônjuges em apartamentos ou quartos alugados, chamados pelos Wajãpi de *aluguéis*.



relata um pesquisador, frisando a divergência – assentada numa diferença etária – entre seu gosto e o desses jovens<sup>146</sup>:

*Pesquisador- Também o jeito de usar calça comprida como agora esses jovens estão usando. É diferente. Aquela moda bem apertada, aquela calça.*

*Camila- Ah, jovem gosta bem apertada?*

*Pesquisador- É.*

*Camila- E você, gosta?*

*Pesquisador- Eu não gosto disso. Porque os não índio, alguns não índio acha que quem usa essa so'ó [veado].*

*Camila- Mas aí, como que será que jovem aprendeu usar bem apertado?*

*Pesquisador- Porque eles estão estudando na cidade, aí eles observam os alunos, o jeito que eles usam essa calça comprida. Então eles aprendem com eles [estudantes não índios].*

*[novembro/2014]*

Aqueles que convivem muito com não indígenas, sobretudo os jovens que estudam em Macapá ou homens e mulheres que passam temporadas na cidade, parecem ter aprendido, observando não indígenas ou assistindo televisão, mais matizes nos usos de roupas por parte dos *karai kô* (não indígenas). Assim, se alguns cortam os cabelos por não querer parecer mulher, outros sabem que há não índios que deixam os cabelos longos, pois viram homens com esse corte de cabelo: em Macapá ou jogadores de futebol de seleções estrangeiras na Copa do Mundo, na televisão. Ouvei de diversos jovens que os Wajãpi mais velhos compram qualquer roupa, que usam camisetas esportivas em reuniões, que não sabem distinguir quando devem se vestir de um modo ou de outro. É justamente sobre a observação que fez do modo como macapaenses se vestem que um jovem professor falou:

*Professor- [...] Quando eu era jovem, dezessete anos eu gostava mais Adidas. Depois, assim, quando eu cresci eu não gosto mais disso.*

*Camila- Por quê? Não combina?*

---

<sup>146</sup> A turma dos pesquisadores, com exceção de uma mulher mais velha, seu marido e um de seus genros, é composta por homens (e uma mulher) com idade entre vinte e cinco e trinta e poucos anos de idade. Ou seja, são pessoas casadas, cujos filhos mais velhos ainda não atingiram a puberdade ou o fizeram há pouco.

*Professor- Não combina, eu já percebi que o karai kô, eu conversei com... que nós sempre, eu usa na cidade camisas assim de esporte, como camisa do Flamengo, de Paysandu, de Remo. Aí depois eu comparei com o karai kô: “Puxa, eu acho que durante do jogo que esse pessoal tá usando esse camisa do time”.*

*Camila- Só no jogo?*

*Professor- Jogo. Eu falei: “Eu vou parar de usar esse aqui porque já comparei, porque durante quando eu fui ver, assistir um jogo, maioria torcedores que usa, outro, não”. Aí eu gosto mais de camisa [...lustrada]. [...] Aquele que cantores [de música sertaneja] usa. [...] Única coisa que eu não gostei usar aquele sapato, assim sapato tem de preto.*

*Camila- Sapato social?*

*Professor- Isso. [...] Eu gosto tênis assim mais comprido, assim.*

*Camila- Ah, cano alto, fala.*

*Professor- De Nike, de marca, de Adidas, só isso.*

*[março/2015]*

Um homem casado, estudante na cidade há alguns anos, relatou ter aprendido com o tempo essas diferenças: há uniforme para usar na escola, roupa para ir a shows, roupa para namorar. São justamente esses jovens estudantes em Macapá que aprenderam a usar roupas justas, algo que os mais velhos consideram que *não combina* com os homens. Há também, portanto, diferenças geracionais e etárias nos usos de roupas e no que se considera adequado ou não.

“Adequado”, aliás, é uma tradução que me parece possível para *werowa* e *ojisu’u*, para aquilo que meus interlocutores insistem em traduzir por *combinar*. Ao falar de roupas, o termo *combinar* parecia de início se coadunar com minhas próprias noções de combinação de vestuário. Tratava-se, como se pôde perceber, de um equívoco. Se *combinar* pode ser um termo usado em língua portuguesa para se referir ao modo como peças de roupa se adéquam umas às outras e aos seus portadores<sup>147</sup>, não é o caso de muitos outros contextos em que o termo *combinar* se aplica. Jatuta, em de suas primeiras explicações sobre *combinar* (*ojisu’u*), a meu

<sup>147</sup> E aqui sublinho uma diferença notável: em minhas noções de senso-comum sobre moda e vestuário, a combinação de roupas não diz respeito somente a uma pessoa, sua idade, gênero, orientação sexual, peso, modo de vida etc. mas também à relação entre uma peça de vestuário e outra. No caso dos Wajãpi, isso não parece estar em jogo, a *combinação* é somente entre as peças de roupa e os corpos que com elas se pretende fabricar.

pedido citou outros usos para essa formulação que não remetesse a roupas. Assim exemplificou: se um homem casa “com a filha do sogro”, aí *combina bem, ojisu’u katu* ou *oweroa katu*. Também um casamento entre pessoas com idades muito destoantes não é considerado adequado, *nojisu’ui, noweroai*. Quando eu estava no CFDW em fevereiro de 2015, um estudante pediu para eu lhe mostrar as fotografias da oficina de cerâmica que eu acompanhara em outubro do ano anterior. Numa imagem (Fotografia 32), viam-se pratos de barro (*yjy parapi*) secando, em que moças e crianças colocaram pimentas. O jovem que olhava as fotografias comentou que as pimentas naqueles recipientes *combinavam* bem (*owerowa*), pois pratos são usados para tomar caldos aos quais acrescenta-se pimenta. Esses são casos em que, ao menos na variante da língua portuguesa a qual estou acostumada, *combinar* não se aplicaria. Assim, acrescento à explicação dos Wajãpi para *combinar*, outras possibilidades, tais como “ser adequado”, “ser bom”, “estar em harmonia”, “ser desejável”. Ou ainda, como sugeriram Jawaruwa, Japu e Jatuta, “encaixa bem”.

### Zombarias e cochichos

Certas roupas e miçangas *combinam* com alguns, mas não com outros. O pesquisador Serete escreveu sobre *ko’ã*, o cinto usado para segurar a tanga masculina. Antigamente (*tamõ kõi*, na época “dos nossos avôs”), os homens usavam *ko’ãmo*, cintos mais grossos. Algumas pessoas me ensinaram que os cintos precisavam ser mais grossos porque *kamisa pirã* feita com fios de algodão tecidos pelas mulheres eram mais pesados. Ainda hoje os homens mais velhos preferem esse tipo de *ko’ã*; os jovens, por sua vez, usam cintos mais finos, pois se usarem os grossos – explicou-me Serete – ficarão “tímidos”, *wesakatu*: “Porque alguns jovens usa *ko’ãmo*, aí [outro] olha ‘Por que ele usa *ko’ãmo* grande?’” Serete ainda deu outro exemplo, dessa vez traduzindo *wesakatu* por “inveja”: “[...] inveja quando a pessoa que usa... alguns usa maquiagem e outra pessoa não usa maquiagem, só usa *sipy*. Aí falou pra ele: ‘Por que usa maquiagem? Por que essa não usa?’ Acho que isso é inveja”<sup>148</sup>.

---

<sup>148</sup> Dominique T. Gallois (informação pessoal) explicou-me que *wesakatu* refere-se ao fato de que a pessoa se tornará visível, ao destoar dos outros.

Kureni me explicou que o termo *wesakatu* pode ser usado em uma situação na qual a pessoa “acha o outro feio” e externa isso para os demais: quando alguém compra um *kamisa wiri* (pano estampado para saias femininas) novo em Macapá e encontra outra mulher com *kamisa* velho, diz a esta última que “sua *kamisa pirã* é feia”. Segundo o professor Kenawari, todavia, não se trata de dizer à pessoa que está feia, mas “só vai falar cochichando para o colega dele”. Uma pessoa que destoa das demais, que não usa roupas e ornatos adequados à sua faixa de idade e gênero – que não fabrica determinada corporalidade –, é alvo de pilhéria.

Além da adequação dos corpos das pessoas às roupas, enfeites e maquiagens, há outro fator a ser considerado, a saber, o dinheiro e a possibilidade de comprar certas coisas. Comentarei brevemente esse ponto. Uma moça que só usa *sipy* (resina perfumana) e não tem maquiagem e batom para pintar seu rosto e lábios pode ser alvo de zombaria, de riso alheio, pois essas pinturas faciais são atualmente muito usadas por moças não casadas ou mulheres casadas com filhos pequenos. Da mesma forma, uma mulher que possui dinheiro para comprar muitos panos estampados para suas saias poderá caçoar – para os outros, e não para o alvo da troça – de outra que só pode usar *kamisa pirã* velha, já desbotando. O mesmo ocorre com outras roupas e enfeites, bastante comuns nos dias de hoje, como agasalhos esportivos para os homens, presilhas de cabelo e sutiãs para as mulheres. O acesso diferencial ao dinheiro, às posições assalariadas, às aposentadorias, desta feita, introduz-se nas noções sobre uso correto de roupas e ornamentos, na constituição de corporalidades específicas. Mais itens e modas passam a integrar os componentes da fabricação corporal; a composição de bonitos corpos wajãpi necessitam hoje desses enfeites comprados nas cidades. Uma pesquisa que aprofundasse no estudo dessas diferenças e nos efeitos do assalariamento certamente poderia iluminar a questão da introdução de novos ornamentos e roupas, bem como do aumento de itens que são necessários para que uma pessoa esteja corretamente adornada.

### **Mulheres, calcinhas e calças: moderação**

Conforme procurei argumentar, há certas roupas que são adequadas a determinadas pessoas e à condição em que estas se encontram. Calças compridas e

bermudas parecem não ser apropriadas às mulheres wajãpi. Na realidade, há um debate sobre isso, que gira em torno da noção de vergonha (-sĩ).

Mulheres casadas e com filhos usam saias longas, um pouco acima dos joelhos; crianças e jovens meninas, por sua vez, podem portar *kamisa* de comprimento menor<sup>149</sup>. Como me explicaram as mulheres, isso se deve à vergonha, -sĩ (*asĩ* = “eu tenho vergonha”, “minha vergonha”). Mulher adultas não mostram a parte superior de suas pernas, exceto a seus maridos. Mesmo quando se banham junto a outras mulheres nos igarapés, cuidam de retirar as saias só depois de mergulhar seus corpos na água. Viveiros de Castro (1986: 148), sobre a vergonha das mulheres araweté, nota que elas “jamais retiram a saia interna [“pequena peça tubular que cinge estreitamente as coxas, na altura do púbis até uns 40 cm abaixo”], de lona grossa, na frente de um homem estranho, e manifestam um grande pudor corporal, mesmo quando entre si, como por exemplo no banho”. Ao se banharem, as mulheres araweté, assim como as wajãpi, adotam a posição “agachada, com as pernas fechadas” (Viveiros de Castro, 1986: 148, nota 15).

Os panos mais grossos são preferidos para as saias femininas (ver Capítulo I) justamente porque assim suas coxas não ficam visíveis. Dona de muitos *kamisa wiri* diferentes, a professora Jamy me disse que não gosta de pano de *nylon*, pois além de esquentar em demasia, “está macio” (*ipisarã*), escorregadio, “não dá para segurar direito” nos quadris: “tenho vergonha de usar esse”, explicou. Já crianças pequenas e jovens moças podem usar saias de panos mais finos, esclareceu Pikuĩ, mostrando-me um *kamisa wiri* de uma de suas filhas, “porque *si’ã nõsĩ*” (“porque filha/criança não tem vergonha”).

É justamente pela vergonha de ver expostas certas partes de seus corpos que as mulheres wajãpi aderiram massivamente ao uso de calcinhas. Apenas uma mulher, já velha, disse-me não gostar de usar tal peça de roupa, pois sente coceira ao vesti-la. Entre as mulheres panará, é com o intuito de não revelar suas vulvas a outras pessoas que elas também passaram a usar roupas íntimas: “underpants would be useful during menstruation, would be good for playing football, good from

---

<sup>149</sup> Quando comentei isso com as mulheres residentes na região do Aramirã (nas aldeias Kwapo’ywyry, Okara’yry, Pinoty e Myrcity/Pairakae), explicaram-me que isso se passava nas aldeias da região de Mariry; no Aramirã todas usariam saias longas. De fato, moças e até mesmo algumas meninas bem pequenas parecem usar *kamisa* mais longos nessas aldeias.

preventing men from seeing their vaginas, and good for gathering *pêjâ* (açai fruit) because nobody could look up their dresses while they shimmied up to slender palm trees” (Ewart, 2013b: 104).

De volta aos Wajãpi, a vergonha (-*sĩ*), explica Gallois (1988: 215), consiste em um estado associado às atitudes de moderação nas relações entre as pessoas, e integra o “repertório de atitudes consideradas apropriadas” (Rosalen, 2005: 76). Tal atitude liga-se à possibilidade constante de perda do princípio vital (-*ã*) que constitui a pessoa wajãpi, conduzindo-a a um perigoso estado de leveza e desintegração da pessoa. As atitudes moderadas, dentre elas a vergonha, consistem em cuidados constantes para a manutenção da integridade da pessoa.

Em sua dissertação de mestrado, Rosalen (2005) comenta que se um homem wajãpi toma conhecimento, sem querer, de algo relacionado à iniciação sexual de sua filha ou irmã, fica com vergonha. A vergonha, nesse caso, também se refere à perda de princípio vital da mulher via sangramento (Rosalen, 2005: 79). Assim também se passa em outras situações: ao se queixar de que os jovens de outra aldeia não estão se comportando de modo adequado, um morador da aldeia Ytuwasu me relatou que sua esposa vira uma moça já com peito banhando-se junto a seu pai. O referido pai, assim como a jovem, deveria ter sentido vergonha, pois uma moça ou mulher adulta não se banha com um homem que não seja seu marido. Nota-se que a vergonha, para os Wajãpi, é considerada uma atitude apropriada nas relações interpessoais. Os homens que estiveram nas aldeias dos Zo'é, nos anos 1990<sup>150</sup>, costumam comentar que as mulheres zo'é *nõsĩ*, não têm vergonha, assim como as mulheres *panary*<sup>151</sup> de antigamente: “*panary kō* não tem *õsĩ*”, disse-me Seremete, referindo-se às pequenas tangas usadas pelas mulheres Wayana e Aparai, que cobriam só a parte frontal de seus corpos. Em ambos os casos, a não vergonha dessas mulheres não é bem vista. A vergonha também é invocada nas discussões sobre uso de calças compridas, peças de roupa que algumas mulheres wajãpi começaram a portar.

Ao perguntar a uma mulher, na aldeia Pairakae, sobre as roupas que usa na cidade, ela respondeu usar vestidos ou saias compridas na altura do joelho; caso usasse

<sup>150</sup> O filme *A Arca dos Zo'é* (1993) refere-se a esse encontro.

<sup>151</sup> O termo refere-se às parcerias de troca interpessoais da região das Guianas (Gallois, 2007: 74).

saias curtas, seu sogro teria vergonha. Outras mulheres afirmaram ter vergonha de usar calças compridas, por isso não o fazem. Aquelas que vão à cidade esporadicamente, apenas para compras e resolução de outros assuntos burocráticos, usam *kamisa pirã* ou *kamisa wiri* em Macapá. Já quem permanece na cidade por mais tempo, ou tem mais dinheiro, compra vestidos e saias. Mulheres mais velhas costumam usar *kamisa pirã* por baixo dos vestidos. A vergonha, nesse caso, é tanto das mulheres quanto dos homens – sobretudo de seus pais, irmãos e sogros. Homens jovens, com filhos pequenos ou atingindo a puberdade, disseram sentir muita vergonha ao ver suas irmãs e “sobrinhas”<sup>152</sup> usando calças. Uma mulher que alega não usar calças contou que seu marido pediu para que intercedesse junto a uma parente que usava calças na cidade, aconselhando-a a não mais fazer isso. Seu marido sentia muita vergonha ao vê-la vestida daquele modo, não sabendo para onde olhar<sup>153</sup>. Mulheres mais velhas sentem-se nuas usando calças, disse-me um homem. Os homens podem ver “a coisa” das mulheres, explicou uma mulher madura, referindo-se às partes íntimas femininas.

Moças e mulheres casadas que estudam em Macapá ou por lá transitam têm aderido ao uso dessa peça de roupa. No caso das estudantes, isso ocorre porque não podem usar saias nas escolas estaduais da cidade, devendo vestir-se com calças, segundo me disseram. Outras mulheres adultas, sobretudo professoras e esposas de professores, também passaram a usar essa peça de vestuário quando vão à cidade. As calças jeans justas – modelo usado por essas mulheres – permitem a visualização dos contornos das coxas e vulvas, algo que causa vergonha.

São poucas, no entanto, as mulheres adultas que usam calças<sup>154</sup>. Em uma breve conversa com uma das mulheres, ela me disse não ficar envergonhada. O pai de

---

<sup>152</sup> É notável os esforços contemporâneos de muitos Wajãpi em tentar traduzir seu sistema de parentesco pelo nosso. Muitas mulheres me perguntavam o que é “primo”, “sobrinho”, “tio”. Em muitos casos, não estavam interessadas em realizar exercícios comparativos que concluíssem pela intraduzibilidade de um sistema de parentesco por outro, à maneira das antropólogas. Os pesquisadores wajãpi (2009), por sua vez, produziram material em que explicam a diferença entre os parentes (*etarã*) e não parentes (*etarã rowã*). Ver ainda Cabalzar (1997) sobre o sistema de parentesco wajãpi.

<sup>153</sup> Waiwai, um chefe que visitou as aldeias dos Zo'é nos anos 1990 – ver o filme (A ARCA... 1993) – ao relatar o fato das mulheres zo'é andarem nuas, explicou que não sabia para onde olhar, disse só olhar para cima, para os rostos das pessoas.

<sup>154</sup> Talvez haja outras mulheres que usem calças, para sabê-lo, eu teria de ir acompanhá-las quando de suas idas a Macapá. Mais do que saber quem usa ou não calças, interessa entender o que é considerado adequado e que tipo de explicação se cria em torno disso. Não se pode

outra disse que são só as pessoas mais velhas que têm vergonha desse tipo de roupa. Já uma terceira mulher explicou: “às vezes eu uso aquele calça comprida, mas eu não uso muito, porque eu tenho vergonha de usar no meio dos homens wajãpi, olhava muito a gente”; “os homens olham muito quando a gente usa, aí eu tenho vergonha”, então ela prefere usar vestidos longos. A atitude de vergonha com relação ao uso de calças existe somente na presença de outros homens wajãpi, gente com quem essas mulheres, ao adotarem ou não posturas moderadas, modulam relações de afastamento ou aproximação, de interdição sexual ou de parentesco. Não há problemas, assim, em se usar calças e bermudas entre não indígenas. É justamente a isso que se referiu Nazaré, cujo primeiro marido, já falecido, estava entre os primeiros assalariados wajãpi: quando jovem, viajava a Macapá com o esposo e trajava bermuda. Naquela época, no entanto, não havia tantas pessoas wajãpi circulando na cidade, portanto não era vista por seus parentes vestida daquele modo.

O que está em jogo na adoção de atitudes moderadas é o perigo constante de desintegração da pessoa wajãpi, como comentei. Ao ter expostas suas coxas, as mulheres sentem-se envergonhadas por não criar as devidas relações de afastamento e moderação: essas partes de seus corpos só deveria ser vistas por seus maridos, com quem devem manter relações de cuidado constantes para a consubstanciação através do compartilhamento de sêmen e suor (Rosalen, 2005: 40-57). Comportamentos excessivos e descuidados nas interações interpessoais são muito perigosos: os Wajãpi tomam providências constantes em fabricar corpos e estados moderados e corretos (Gallois, 1988; Rosalen, 2005), ao fazer resguardos, dietas etc. Vestir-se de modo a não permitir a visualização de certas partes do corpo, assim, também é algo que deve ser intentado sempre pelas mulheres. O risco envolvido no descuido de se cobrir corretamente é o de sentir tanta vergonha a ponto de atingir um indesejado estado de leveza, causado pelo despreendimento do princípio vital (-'ã), pela desintegração da pessoa. Restaria saber, mas seu uso é demasiado recente, se calças passarão a ser amplamente usadas por mulheres wajãpi. Caso isso ocorra, indaga-se se os cuidados a fim de evitar a vergonha e o estado de leveza permanecerão.

---

esquecer que é comum dizerem que o comportamento de gente de outras aldeias é considerado inadequado, enquanto o próprio é o correto.



Por fim, registro uma reflexão acionada por uma só interlocutora no que diz respeito ao uso de calças por mulheres. Trata-se de uma mulher madura, já avó e mãe de um filho ainda bebê e, a meu ver, falante bastante fluente na língua portuguesa. Em nossa conversa, ao afirmar que não usa calças compridas, contou sobre uma reunião de mulheres indígenas ocorrida há pouco tempo em Macapá, da qual participaram representantes de povos indígenas do Amapá e norte do Pará. Três mulheres wajãpi, reconhecidas como boas falantes do português – duas professoras, uma esposa de professor – usavam calças compridas, tênis e mochilas. Foram elas que tomaram a palavra na reunião. Igualmente ali presente, minha interlocutora teria dito “eu não vou falar, não estou de calça comprida, mochila”, usava saia de pano vermelho e chinelos. E complementou: se ela falasse bem português, estaria de calça comprida e mochila. Antes de passar à seção seguinte, na qual tal reflexão será discutida à luz de trabalhos recentes sobre o uso de roupas adquiridas na cidade por indígenas sul-americanos (Ewart, 2007; Vilaça, 2000), aponto mais dois aspectos ressaltados por minha interlocutora que também serão discutidos adiante: (i) nesse encontro de mulheres indígenas, algumas das residentes do Oiapoque, da T.I. Parque Indígena do Tumucumaque (Tiriyó, Kaxuyana, Txikuyana) e da T.I. Paru d’Este (Aparai e Wayana) usavam calças compridas; (ii) o uso de calças pelos Wajãpi, sobretudo pelas mulheres, é entendido a partir da mesma lógica da introdução de objetos e usos: uma pessoa começa a usar, então outras passam a fazer igual, até que todos estejam usando tal coisa ou fazendo tal ação.

## 5. Roupas e comportamentos: uma questão de imitação e costume

*Antigamente, no tempo da criação, os animais, as aves e as florestas falavam igual às pessoas e apareciam com o corpo de pessoas. Mas os antepassados, na origem, não deixaram que eles vivessem como eles. Quando faziam algumas coisas, como namorar escondido, os animais, as aves e as árvores viam e depois iam contar. Os antepassados ficavam bravos com eles e reclamavam. Aí, os donos dos animais e da floresta ficavam com vergonha. Os donos pensaram em mudar a língua e o corpo deles. Mudou todo o jeito deles. Não falavam mais a mesma língua, mudou também o corpo deles. Cada dono deu para eles uma vestimenta, a roupa deles. Por exemplo: roupa de queixada, roupa de árvore, de urubu.*

*Pesquisadores Wajãpi. I'ã: Para nós não existe só "imagem".*

### Roupas, corpos e roupas-corpos na América do Sul indígena

Há diversas décadas, muitos trabalhos sobre povos indígenas das terras baixas sul-americanas vêm mostrando a importância e centralidade da fabricação do corpo para essas populações: “a originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americanas) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal” (Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1979: 3). A ênfase ameríndia na corporalidade vem acompanhada de uma série de processos de fabricação corporal (perfurações, pinturas, dietas, escarificações etc.). A literatura sobre essa questão é extensa, e proceder a uma revisão bibliográfica não seria possível nos limites desta dissertação.

São dois os aspectos que busco brevemente pontuar aqui: (i) a atenção que se tem dado aos corpos após a formulação da teoria do perspectivismo ameríndio (Lima, 1996; Vilaça, 2000; Viveiros de Castro, 2006) e (ii) as pesquisas que lidam com o uso de roupas não indígenas (camisetas, calças, chinelos, calcinhas etc.) por populações ameríndias (Vilaça, 2000; Ewart, 2007; Gow, 2007). Em ensaio

bastante conhecido<sup>155</sup>, Viveiros de Castro (2006: 347-399), a partir da comparação de dados levantados em diversos contextos etnográficos, apresenta-nos o que denomina de “perspectivismo ameríndio”. Em contraposição ao multiculturalismo ocidental, o pensamento ameríndio operaria com um multinaturalismo: face à extensão da condição humana a todos os seres, o que marcam as diferenças são os corpos e seus comportamentos e capacidades – “o conjunto de maneiras e processos que constituem os corpos é o lugar da emergência da diferença” (ibid.: 388). Não há um só mundo sobre o qual se constroem múltiplas representações, ou culturas, como, grosso modo, no caso euroamericano, e sim uma condição humana (cultural) una e diferenças de natureza operadas por corpos distintos, com diferentes pontos de vista. Todos veem a si e aos seus como gente – ou seja, têm comportamentos tidos como “culturais”: bebem caxiri, fazem festas, casam, caçam, vivem em aldeias... – e enxergam os outros, justamente, como outros (ou seja, não gente). Escreve o autor:

Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs (Viveiros de Castro, 2006: 351).

A ideia de que os corpos de cada gente sejam uma “roupa” distinta reaparece mais adiante, quando o autor esclarece que tais vestimentas não são aparências a recobrir essências:

A noção de metamorfose está diretamente ligada à doutrina das roupas animais, várias vezes aqui referida. Como conciliar essa idéia de que o corpo é o sítio da perspectiva diferenciante com o tema da *aparência* e da *essência*, sempre evocado para interpretar o animismo e o perspectivismo? Aqui me parece haver um equívoco importante, que é o de tomar a ‘aparência’ corporal como inerte e falsa, e a ‘essência’ espiritual como ativa e verdadeira [...]. Nada mais distante, penso, do que os índios têm em mente ao falarem dos corpos como roupas. *Trata-se menos de o corpo ser uma roupa do que uma roupa ser um corpo*. Não esqueçamos que nessas sociedades inscrevem-se na pele significados eficazes, e se utilizam máscaras

---

<sup>155</sup> As ideias originais sobre o perspectivismo foram publicadas por Viveiros de Castro num artigo de 1996 na revista *Mana*. Aqui, uso o capítulo de sua coletânea, em que expande e modifica o artigo original. Ver também Lima (1996), com formulações que muito inspiraram o artigo de Viveiros de Castro.

animais (ou pelo menos conhece-se seu princípio) dotadas do poder de transformar metafisicamente a identidade de seus portadores, quando usadas no contexto ritual apropriado. Vestir uma roupa-máscara é menos ocultar uma essência humana sob uma aparência animal que ativar os poderes de um corpo outro. [...] [A]s roupas que, nos animais, recobrem uma ‘essência’ interna de tipo humano não são meros disfarces, mas seu equipamento distintivo, dotado das afecções e capacidades que definem cada animal. [...] Em suma: não há dúvida que os corpos são descartáveis e trocáveis, e que “atrás” deles estão intersubjetividades formalmente idênticas à humana. Mas esta idéia não é semelhante à nossa oposição entre aparência e essência; ela manifesta apenas que a permutabilidade objetiva dos corpos está fundada na equivalência subjetiva dos espíritos (Viveiros de Castro, 2006: 393-5)

Entre os ameríndios, roupas são corpos, no sentido de que agenciam determinados comportamentos; esse argumento é estendido por Aparecida Vilaça (2000) ao lidar com o uso de roupas de não índios pelos Wari<sup>156</sup>. Na trilha dos estudos amazônicos dedicados à corporalidade ameríndia, a referida autora argumenta que é preciso entender o usos dessas vestimentas justamente com relação às ideias e práticas nativas, cujos esforços centrais estão na fabricação de certas corporalidades, ou seja, na modulação de certas capacidades<sup>157</sup>:

A minha hipótese é que não há uma diferença substantiva entre as roupas animais usadas pelos xamãs e pelos próprios animais (quando se mostram aos índios), os adereços corporais propriamente indígenas, e as roupas manufaturadas trajadas por índios em contato com Brancos. São todos igualmente recursos de diferenciação e de transformação do corpo, que não podem ser isolados de recursos análogos tais como as práticas alimentares e a troca de substâncias através da proximidade física (Vilaça, 2000: 60).

O uso de roupas de não indígenas associa-se, pois, a outros comportamentos (comer arroz e feijão, falar português...) que conformam essas transformações corporais – ou seja, a roupa “é parte constitutiva de um conjunto de hábitos que

---

<sup>156</sup> População de língua Txapakura vivendo no atual estado de Rondônia.

<sup>157</sup> A autora se contrapõe a uma abordagem que pensaria o uso, por exemplo, de corpos nus, cocares, tangas como forma de resistência e agenciamento de corpos “autênticos” diante de demandas globais por certas objetivações da indianidade. Beth Conklin (2007), por exemplo, trata a questão das vestimentas indígenas nessa chave. No que diz respeito a estudos sobre o uso de roupas ocidentais por indígenas, a divisão percebida na diferença de tratamento entre Vilaça (2000) e Conklin (2007) para a Amazônia pode ser notada em outras regiões etnográficas: ver, por exemplo, os comentários de Mosko (2007) sobre essa questão nos estudos do Pacífico/Oceania.

formam o corpo” (Vilaça, 2000: 67). Nesse caso, corpos específicos, corpos “de branco”, com seus comportamentos de não índios. É nessa chave que Vilaça (2000) visa a situar algumas falas dos Wari’, que afirmam ter se tornado brancos por meio da adoção de comportamentos e vestimentas de não índios. A autora nota que a partir dos pressupostos multinaturalistas do pensamento wari’ é possível entender que eles sejam brancos e, depois, novamente wari’, não completando uma mudança de identidade<sup>158</sup>. É na paisagem transformacional do perspectivismo, da instabilidade corporal (cf. Vilaça, 2005), que os Wari’ afirmam que são *também* brancos, experimentam corpos de não índios – suas roupas, suas capacidades, sua língua – e, novamente, os corpos de gente wari’.

Vilaça, com essa abordagem, propõe pensar o contato interétnico em aproximação ao contato interespecífico, ou seja, as relações com todos os tipos de gente processam-se a partir de um mesmo pensamento perspectivista. Todas essas relações passam pelo corpo, de modo que a autora propõe-nos a pensar uma “fisiologia do contato interétnico” (Vilaça, 2000: 64), o que penso ser um desenvolvimento de argumento proposto por Viveiros de Castro (1979: 40) para o caso yawalapíti<sup>159</sup>: “Isso significa que não é possível uma distinção ontológica – tal como o fazemos – entre processos fisiológicos e processos sociológicos, ao nível do indivíduo”. Nota-se, em Vilaça (2000), no que diz respeito ao chamado “contato interétnico”, que se deve levar em consideração as vestimentas aí envolvidas, as escolhas de roupas e enfeites. Joana Miller (2007) sinaliza em uma nota a importância dos adornos corporais para marcar diferenças tanto étnicas como com outros tipos de gente, sugerindo que ambos os processos de diferenciação sejam, na realidade, um só:

Seria interessante estabelecer, neste caso, uma comparação com a diferenciação dos grupos humanos por meio dos enfeites corporais. D. Mellati (1986:23, 26) afirmou que, para os Marubo, os adornos corporais são elementos de identificação étnica e também distinguem os indivíduos dentro do mesmo grupo, na medida em que o uso de diferentes enfeites corporais indica o estatuto social de cada indivíduo. Seeger (1980) observou algo semelhante para os Suyá. Em ambos os casos, os ornamentos diferenciam grupos humanos e ainda marcam diferenças internas ao grupo (sexo, idade etc). No caso dos

---

<sup>158</sup> O que só ocorre nos raros casos de casamentos com não índios.

<sup>159</sup> População falante de língua da família aruak que vive atualmente no Parque Indígena do Xingu.

Mamaindê, os ornamentos parecem diferenciar um amplo espectro de humanidade que inclui os animais e os espíritos e não apenas os seres que nós concebemos como humanos (Miller, 2007: 193, nota 125).

Ewart (2007) é outra antropóloga a analisar seus dados de pesquisa (entre os Panará) a partir das ideias recentes sobre corpos e vestimentas na Amazônia indígena. Quando vão às cidades, os Panará vestem-se como brancos, falam português e precisam comprar e negociar com não indígenas. “Clothing does not conceal a different essence, so a Panará man wearing jeans, sneakers and a shirt is not pretending to be a white man, or hiding his Panará-ness but rather is activating certain attributes of being a white person” (Ewart, 2007: 45-6). Há situações, por outro lado, em que não se quer ativar essa roupa-corpo-comportamento de branco, como nas relações conjugais. Nesses casos, há um investimento na fabricação de corpos panará que conjuga-se ao uso de ornamentos e vestimentas outros que as calças jeans, tênis e camisetas. Assim Ewart explica o fato de os homens panará serem contra, à época de sua pesquisa de campo, o uso de calcinhas por suas mulheres, alegando que suas vaginas ficariam fétidas<sup>160</sup>. Do mesmo modo, preservativos não deveriam ser usados nas relações sexuais entre cônjuges, pois são coisas de não índios, impróprias ao uso por gente panará<sup>161</sup>. Parece haver aí um duplo processo de fabricação corporal, investimentos em fazer corpos distintos, alguns “de branco”, outros panará. No caso wari’, Vilaça nota algo semelhante, e argumenta que esses índios experimentam o ponto de vista de seus inimigos (os brancos) em seus corpos: “Eu diria que os Wari’ querem continuar a

---

<sup>160</sup> Ewart (2013b), todavia, não explora as associações do cheiro ruim aos fluidos femininos.

<sup>161</sup> No caso dos Wajãpi, Rosalen (2005) dedica um capítulo de sua dissertação a investigar os motivos para as pessoas recusarem-se a usar camisinha. Muitos dessas razões ligam-se às teorias wajãpi sobre a pessoa e a corporalidade: (i) o sentimento de vergonha – entendido como “uma atitude profilática”, uma vez que possibilita o “controle das relações com a alteridade” (Gallois, 1988: 215)” (Rosalen, 2005: 141) – de pedir preservativos aos técnicos de enfermagem; (ii) a barreira criada pela camisinha na circulação de fluidos corporais essenciais para a consaguinização – casais devem se consaguinizar pela troca de substâncias nas relações sexuais durante toda a vida; (iii) o fato de a camisinha machucar, pois na teoria wajãpi, a vagina não produzir líquido, sendo o pênis o responsável pela lubrificação vaginal; (iv) ideias sobre higiene, em que a relação sexual é entendida como limpeza dos órgãos genitais; (v) perda da sensibilidade, que um de seus interlocutores descreve assim: “*ele diz que quando usa camisinha não tem gosto, parece quando a gente está comendo mamão verde que não tem gosto*” (Rosalen, 2005: 153); (vi) a descrença nas DSTs, pois a saúde de uma pessoa é avaliada pela sua aparência e capacidade para trabalhar; (vii) o -ã, princípio vital da pessoa fica aprisionado na camisinha e pode ser roubado por donos (-jãra) ou por outras pessoas para agressões xamânicas.

ser Wari' sendo Brancos. Em primeiro lugar porque desejam as duas coisas ao mesmo tempo, os dois pontos de vista" (Vilaça, 2000: 69).

Abordarei meu material de campo a partir das reflexões de Vilaça (2000) e Ewart (2007) para pensar o uso de roupas adquiridas na cidade pelos Wajãpi. Para tanto, parto de algumas questões: seria possível pensar as vestimentas como mecanismos de modulação de corpos-comportamentos? Pode-se tomar a adoção de camisetas, sutiãs, cortes de cabelo enquanto instrumentos para a fabricação de corpos como os dos *karai kō* (não indígenas)? De início, abordarei tais questões a partir de uma ideia específica, que os Wajãpi traduzem por *imitar* (*wã'ã*); em seguida, pretendo esmiuçar aquilo que meus interlocutores, em português, explicam como *acostumar* (*-jipokuwa*). Longe de respostas definitivas a questões certamente muito amplas, pretendo apontar possibilidades de análise a partir de exemplos etnográficos localizados.

### **Imitação (*wa'ã*)**

Conforme mencionado, muitos jovens wajãpi ostentam cortes de cabelo inspirados em jogadores de futebol como Neymar e Cristiano Ronaldo. Segundo me disseram, esses garotos e homens *imitam* (*wa'ã*) os jogadores: assistem ao futebol na televisão, veem a imagem desses cortes de cabelo e resolvem fazer igual. Quando estão em Macapá, veem outras pessoas usando certos penteados e também *imitam*. Durante meu campo, era recorrente meus interlocutores wajãpi me falarem sobre "imitação" em nossas conversas acerca do uso de roupas, de calças compridas pelas mulheres, de certos cortes de cabelo. Mulheres que usam calças estariam imitando as mulheres *tiriyó*, ou, então, as *karai kō* (não indígenas), afirmam. Os mais jovens, sobretudo aqueles que vão com frequência à cidade, imitam os não indígenas ao usar suas roupas.

*Wã'ã*, explicam os pesquisadores e professores wajãpi (2009: 79), pode se traduzir por "imitar, copiar, reproduzir, representar, fazer como". Oliveira (2012a: 185) concebe o ato de imitar como uma "estratégia fundamental na apreensão e circulação de saberes": foi por imitação que os ancestrais dos Wajãpi aprenderam os padrões gráficos que utilizam (Gallois, 2012); assim também aprenderam os cantos e danças das festas com outras gentes nos tempos primordiais (Gallois,

1988; Oliveira, 2012a: 179). É pela imitação dos gritos dos animais caçados que os caçadores atraem as caças (Oliveira, 2012: 97).

Os pesquisadores wajãpi ainda dão os seguintes exemplos<sup>162</sup>:

Para nós, Wajãpi, a'ãga é imitação. Por exemplo, imitação de festas. Nós imitamos peixe quando dançamos pakuwasu (pacu grande). Nós imitamos japu na festa do japu, etc. [...] Não imitamos somente essas coisas, também imitamos esturro de onça e cantos dos pássaros.

Também imitamos a voz dos pássaros que nós ouvimos nas outras aldeias. A gente também imita canoa feita por outro grupo e as casas deles. Além disso, nós imitamos algumas pinturas corporais de outros grupos, porque nós achamos bonitas, por isso imitamos. Quando a gente está começando a aprender a falar a língua portuguesa, nós imitamos os Karai kō para aprender rápido (Pesquisadores Wajãpi, 2008a: 25).

Nos dias de hoje, explica Gallois, *wa'ã* é expressão usada pelos Wajãpi

[...] para todo processo de duplicação, como foto, filmagem, reprodução em papel, representação corporal, tudo o que torna visível, replica uma experiência num outro tempo, num outro lugar. Nessas situações, o que circula são *ã'ãga* (traduzido como “imagens”) que dispersam os elementos vitais de quem é fotografado, filmado ou imitado. E isso, obviamente, é muito perigoso, pois se atrai o olhar de quem é imitado (Gallois, 2012: 39).

A imitação (*wa'ã*), desse modo, replica uma imagem (*ã'ãga*) que, explicam os pesquisadores wajãpi (2008a), Gallois (2012: 39) e Pellegrino (2008), não é só imagem, mas algo que carrega o princípio vital (*-'ã*) do fotografado ou daquele que se imita. A dispersão dos componentes da pessoa, o estado de leveza, como argumentou Gallois (1988), é muito perigoso. Escreve Gallois, ainda sobre imitação:

É assim que experiências formalizadas de “imitação”, realizadas nos últimos anos, como a de encenar o dono dos morcegos, ou o temível dono da caça *Akykysi'a*, durante a filmagem de *Segredos da mata*, foram muitas vezes reavaliadas, com muitas dúvidas e alta dose de angústia. Diz-se que o velho que encenou o morcego naquele filme perdeu todos seus cabelos: não se sabe ao certo se foi por ter imitado o dono dos morcegos, ou porque a máscara estava suja. Mas o perigo estava anunciado, segundo alguns, como quando se deixa um jovem inexperiente, um “falso” pajé, tocar um maracá: chamados pelo som

<sup>162</sup> O trecho citado refere-se ao subtítulo *A'ãga – imitação, duplo*. A ação de imitar é *wã'ã*, e *a'ãga* é a imagem do que se imita.



do instrumento, os espíritos se aproximam e percebem o uso inadequado, castigando a pessoa. A imitação potencializa a vigilância dos donos dos saberes executados. Uma explicação que remete à concepção da pessoa, à perigosa dispersão das substâncias que a mantém em vida (Gallois, 2012: 39-40).

Além disso, os excessos de imitação podem ser perigosos e levar a transformações corporais. Assim escreve Oliveira:

A imitação feita desmedidamente pode acarretar na transformação em outro, tal como ocorreu com alguns *taivĩgwerã* em tempos passados. Primeiro foram dois irmãos que, ao brincarem (*ojimarai*) de macaco-aranha, enegreceram seus corpos com jenipapo e avermelharam seus rostos com urucum; subiram, então, em uma árvore e, imitando (*owa'ã*) os gritos e movimentos do primata, transformaram-se em macaco-aranha, sumindo mata à dentro. Posteriormente, outro *taivĩgwerã* pintou-se como guariba (o corpo de vermelho e a face de preto) e ao trepar nas árvores, metamorfoseou-se. Por fim, um antepassado juntou frutos de pequi, ateou fogo e com as cinzas gordurosas desenhou manchas de jaguar pelo corpo; com o intuito de assustar um cunhado, enrolou sua *kamisa pirã* como um rabo e pôs-se de quatro a imitar, dizendo-lhe: “*Emã'e tairo, jawarã ije*” [“Veja cunhado, onça eu sou”]. E assim se transformou por completo. (Oliveira, 2012a: 186, interposição da autora)

Imitar insistentemente o corpo e os modos do outro, pode, portanto, conduzir a uma transformação<sup>163</sup>, o que faz Oliveira (2012a: 186) argumentar que *wa'ã* seja “um modo de reviver uma experiência”, ou, sugiro, de experimentar um outro corpo, um outro ponto de vista. Haveria continuidade entre as imitações de cortes de cabelos à Neymar e de roupas dos *karai kō*, e as imitações a que se referem os Pesquisadores Wajãpi (2008a), Gallois (2012) e Oliveira (2012a)<sup>164</sup>? Em certo sentido, eu diria que sim. Contudo, muitas vezes meus interlocutores mostravam-se reticentes em traçar essa comparação.

Portar as roupas dos outros significa também imitar o *jeito* dessas outras gentes. Comentei com Asurui, certa vez, que vi muitos rapazes e jovens com um corte de cabelo igual ao de Neymar, ao que ele respondeu:

<sup>163</sup> Ver filme Kusiwarã (2010) também sobre essa questão.

<sup>164</sup> O caso de outros atos de imitação (*wa'ã*) de imagens (*a'ãga*) ligados a fotografias e filmes, e à feitura de artesanatos, foi tratado em extensão por Pellegrino (2008) e não será abordado aqui.

*Asurui- Isso quase todo mundo, todo jovem faz.*

*Camila- Por que será que faz?*

*Asurui- Eu acho que é porque nós, Wajãpi, pega logo jeito de viver dos outros.*

*[...]*

*C- Imita?*

*A- Imita<sup>165</sup>. Pega, vê, a gente vê outra pessoa, logo quer fazer. Por isso que o jovem quando assiste televisão, aqueles jogadores, aquele que também escreve por aqui [aponta para cabeça], eles vê e logo vai imitar, escreve por aqui quando corta [o cabelo].*

*[novembro/2014; aldeia Pairakae]*

Imitar Neymar, parece-me, não se resume apenas a ter um corte de cabelo parecido. Conversando com um homem de meia-idade, perguntei-lhe sobre os cortes de cabelos dos jovens; disse-me que não gosta quando um de seus genros corta o cabelo como o de Neymar. Seu genro, contudo, afirma que o faz pois é jogador, gosta de jogar futebol. Esse homem foi a única pessoa a explicitamente me dizer que há alguma relação entre o corte de cabelo inspirado em um craque do futebol com as habilidades para o esporte. Outras pessoas para quem eu enderecei esse questionamento não estabeleceram qualquer associação entre o corte de cabelo e a aquisição de certas habilidades ou comportamentos. Asurui, por outro lado, alerta que “Wajãpi, pega logo jeito de viver dos outros”. Assim, avanço para outras situações nas quais a imitação de uma roupa ou de um corte de cabelo parece indicar modulação de comportamentos e habilidades. Isso trará de volta a discussão, iniciada na seção anterior, sobre a relação entre roupas e corpos como feixes de afecções.

Além do penteado de Neymar e de Cristiano Ronaldo, os jovens wajãpi inspiram-se em outras pessoas: um jovem professor, por exemplo, fã de música sertaneja e apontado como bom cantor desse gênero, disse que imita o cabelo do cantor Gustavo Lima. É possível, assim, pensar que há alguma relação entre adotar um

---

<sup>165</sup> Ainda que aqui eu tenha sugerido a tradução a ser usada, no decorrer da conversa fica claro que ele está de fato falando sobre *wa'ã*. Os jovens, vendo as imagens (*a'ãga*) de Neymar e outros jogadores de futebol na televisão, imitam-nos.

penteados e adquirir certas capacidades, como cantar bem<sup>166</sup>. Invoco também um tema de que já tratei anteriormente, a saber, o uso de calças pelas mulheres wajãpi: uma interlocutora frisou, com relação a uma reunião ocorrida em Macapá, que se falasse bem o português, usaria calça comprida e mochila. Segundo ela, as mulheres que assim se vestiam eram reconhecidas como boas falantes da língua portuguesa, o que sugere uma associação entre o uso de certas vestimentas e a expressão de determinadas habilidades. Outra interlocutora chegou a usar o termo “comportamento” para dizer o que os jovens wajãpi estudantes na cidade aprendem com os *karai kō*. Segundo ela e sua cunhada, ao retornar à aldeia com os bens adquiridos na capital, alguns estudantes que vivem em Macapá *fazem preconceito*<sup>167</sup> com os moradores da T.I. Além de comprarem muitas coisas, esses jovens aprendem o “comportamento” dos *karai kō*, usam calças compridas e uniformes da escola. Vestir-se com uniformes escolares e outras roupas da cidade alia-se, mais um vez, a comportamentos tidos como próprios dos não indígenas<sup>168</sup>.

Houve outra situação que vivenciei a partir da qual creio ser possível discutir a relação entre o uso de roupas e imitação. Em uma reunião de caxiri na aldeia Ytuwasu, todos ali se concentravam na casa do chefe da aldeia, Jawatonã, cuja filha era a dona do caxiri (*kasiri jarã*). Todos os homens vestiam tangas vermelhas longas e tinham seus corpos pintados de urucum. Entre os mais jovens, alguns usavam camisetas, um professor portava seu *akã'netarã* (coroa de plumas de tucano) e nenhum deles usava adornos de miçanga. Alguns homens e mulheres tinham partes do corpo cobertos de jenipapo, pintados com padrões *kusiwarã* alguns dias antes. Nos corpos dos mais jovens, sobretudo dos rapazes, esses padrões dividiam espaço com outras inscrições, como nomes pessoais, desenhos de marcas famosas de roupa – Nike, Adidas etc.<sup>169</sup>. As mulheres usavam saia de pano vermelho e estavam pintadas com urucum; algumas usavam sutiã ou bustiês

---

<sup>166</sup> Não quero sugerir que seja sempre este o caso. Outro professor, mais velho, disse-me ter sido muito fã de Leandro & Leonardo, e que na época queria ter cortado o cabelo como um deles. Esse mesmo homem wajãpi, contudo, não me disse que o faria porque gostaria de cantar como eles.

<sup>167</sup> Isto será abordado mais adiante neste capítulo.

<sup>168</sup> Minha interlocutora não especificou a quais comportamentos se referia. Em outros momentos, falar português, comer comida do não indígena, comer apenas em horários específicos foram alguns desses elementos apontados como jeito de não índio. Retornarei a essa discussão.

<sup>169</sup> No livro *Kusiwarã* (Pesquisadores e Professores Wajãpi, 2009) e em Gallois (2002a) o logotipo da marca esportiva Nike aparece em jenipapo.

esportivos. Maquiagens ornavam os rostos das moças e muitas usavam miçangas em colares. Uma delas tinha o rosto pintado com urucum no estilo kayapó<sup>170</sup>. Como sucede em todos os caxiris, mulheres e homens sentavam-se próximos, porém separados. Em um dado momento, após muitas cuias da bebida fermentada, alguns homens se dirigiram ao local onde estavam as mulheres, e um AIS se aproximou para conversar comigo. Havia vestido uma camisa xadrez, aberta, e colocado fones de ouvido ligados a seu telefone celular; disse que atualmente os Wajãpi conhecem os *karai kō*, então também ouvem músicas de não indígenas, e que não deixariam de fazer o que aprenderam com brancos. Segundo ele, agora os Wajãpi seguiam “dois caminhos”<sup>171</sup>, dos não indígenas e dos wajãpi. Nas reuniões de caxiri, cantavam músicas wajãpi, e depois ouviam músicas “no gravador”, modo como muitos se referem aos aparelhos de som.

Um dia antes de eu ir a Ytuwasu, um morador de outra aldeia contou-me que lá, durante os caxiris, era comum os jovens ligarem os aparelhos de som para ouvir música sertaneja e se vestirem com roupas dos *karai kō* para dançar ao som de sertanejo, forró, brega, melody e outros ritmos, o que pude comprovar durante a minha estada lá. No caxiri na aldeia Ytuwasu, sobre o qual comecei a contar, um AIS vestiu uma camisa quando passou a ouvir música em seu celular. Uns óculos de sol surgiram, provavelmente da mala em que ficavam guardados, e passaram a circular nos rostos de várias crianças. Muitos celulares, acompanhados de fones de ouvido, surgiram nas mãos de homens e mulheres, que com eles passaram a fotografar uns aos outros. Ligado a um gerador, o aparelho de som começou a tocar músicas gravadas num *pendrive* e os jovens passaram a dançar. Logo, muitos dançavam, com exceção das pessoas mais velhas.

Canções de forró, sertanejo, melody, tecnobrega, ritmos populares na região, embalavam as danças. Também ouviam funaná, ritmo cabo-verdiano aprendido com moradores do Camopi, na Guiana Francesa. Já o lambadão é tido como gênero musical xinguano: há cerca de dez anos, um grupo de pessoas wajãpi esteve no Xingu, onde aprendeu a dançar esse ritmo. Ouviam também músicas “karajá”,

---

<sup>170</sup> Fui saber que a pintura era imitava pinturas dos Kayapó (vistas em fotografias ou filmes) em outra aldeia, quando as mulheres, ao olharem minhas fotografias, exclamaram “Kayapó!” Em conversa com a mulher retratada, ela afirmou que, de fato, imitara o estilo kayapó.

<sup>171</sup> Ver Gallois (2000) sobre isso.

canções gravadas em português mas cantadas por Karajá, segundo me explicaram. Acerca do lambadão e sua origem xinguana, o professor Moropi me explicou:

*Camila- Ah, você foi no Xingu?*

*Moropi- Foi. Eu e [nome de assessora do Iepé], [nome de homem wajãpi]. Três pessoas foram prá lá. Ai eu vi que eles lá não bebem caxiri.*

*Camila- Não? Não tem bebida?*

*Moropi- Não, não tem bebida, eles não sabem fazer. Aí acho que fim de semana tocava um gravador [...] num salão para eles dançarem. Aí nós fomos participar: eu a [nome de assessora do Iepé] e o outro lá colega delas – professores. Aí nós tava vendo assim dançando, de repente: elas vem puxar a gente para dançar. Poxa com a maior vergonha na minha vida! Porque não tomei nem um caxiri para....*

*Camila- Dançar!*

*Moropi- Aí me puxa para dançar! Aí eu falei: “Eu não sei dançar!”; aí ela: “Ah, eu ensino você a dançar! E essa música que tocava, lambadão. A [nome de assessora do Iepé] também foi, tiraram ela para dançar. Aí dançou com eles também. Aí [nome de professor wajãpi] que... [nome de professor wajãpi] também não quer dançar! Puxaram ele: “bora, professor”, ele não foi.*

*Camila- Porque não bebeu antes, tem que tomar para dançar?*

*Moropi- Para a gente assim, na nossa cultura tem que tomar alguma coisa para dançar. Quando a gente dança assim sem tomar alguma coisa é assim, azar como dizem.*

*[março/2015; aldeia Ytuwasu]*

Conversando com um homem que disse ser famoso por dançar bem o lambadão, ele contou que há alguns anos costumava se vestir com sapato, calça, camiseta, na hora de dançar. Tudo isso, disse-me outra interlocutora no Ytuwasu, era de brincadeira (*jimorara*)<sup>172</sup>. Paiki, alguns dias depois, contou-me sobre as

<sup>172</sup> As ‘brincadeiras’, como nota Rosalen (2005: 171), podem ser jocosas ou de agressão. Cabalzar (1997: 103) escreve: “As ‘brincadeiras’ são essenciais à própria condução – na forma desejada e valorizada – de uma performance dialógica ou conversacional. [...] No entanto, o limiar entre a ‘brincadeira’ e a ‘intriga’ é sutil. Caracterizadas pela percepção aguçada destes limites, devem manter-se aquém do conflito. Esta é a ética que funda a ‘brincadeira’ (*jimorara*

brincadeiras (*jimorara*) de imitação realizadas nas reuniões de caxiri, sobretudo quando as pessoas já atingiram um estado de embriaguez (*-ka'o*). Antigamente, relatou-me Paiki, os homens imitavam o “grito das caças” e os cantos dos inimigos. De acordo com Paiki, atualmente na aldeia Ytuwasu há apenas seu sogro de “adulto”, segundo a expressão usada por alguns Wajãpi para se referir aos mais velhos. Os jovens, assim, não sabem imitar os gritos dos animais que caçam. Ainda há, nos dias de hoje, brincadeiras de imitar, mas mudou a referência da imitação. Os mais jovens “só imita do *karai kō*. Dança, conversa, como gay anda, conversa do gay”. De fato, ouvi muitas pessoas cantando e conversando entre si em língua portuguesa quando já estavam embriagados (*-ka'o*). Questionei Paiki se a imitação que hoje fazem dos não indígenas, ao falar português, vestir-se com camisetas e calças para dançar “no gravador”, imitar o jeito dos *karai kō* falar era de mesmo tipo das imitações que os mais velhos costumavam fazer dos gritos dos animais. Meu interlocutor se mostrou reticente com a comparação, mas por fim concordou tratar-se da mesma coisa.

Em outras situações, quando eu perguntava se imitar (*wa'ã*) os cortes de cabelos e as roupas de não indígenas teria alguma relação com o jeito dos *karai kō*, as respostas, em geral, eram negativas. Diante disso, penso ser possível afirmar que há dois conjuntos de comparação sendo operadas pelos Wajãpi. A primeira, já esboçada acima, é a de que há, em alguns casos e para algumas pessoas, continuidade entre a imitação dos gritos de animais de caças e das gentes de que tratam os cantos e danças nas festas com o jeito de Neymar jogar futebol, ou de Gustavo Lima cantar. Na maior parte dos casos, porém, e esse é o caminho adotado pelos meus interlocutores em muitas de suas respostas, usar roupas dos não índios ou cortar os cabelos como o Neymar não tem relação alguma com os modos e as habilidades dessas pessoas.

É importante lembrar, como escrevem Gallois & Carelli (1993: 28 apud Pellegrino, 2008: 45-6), que os “[...] Wajãpi, aliás, estabelecem uma nítida diferença entre duas formas de representação: a cópia (desenho, símbolo, etc.), que não carrega elementos vitais do ser representado, e o retrato propriamente dito, que representa uma reprodução completa, possibilitando uma apropriação física.” A

---

*te*). Referem-se, na vida cotidiana ou no ritual, a comentários jocosos com ambigüidade inerente”.

imitação (*wa'ã*) completa de uma imagem (*a'ãga*), como já escrevi, traz também um componente da pessoa retratada ou imitada, a saber, seu princípio vital (-'ã). No caso de jovens que imitam penteados inspirados em futebolistas renomados, os Wajãpi dizem *wa'ã*; nesses casos, porém, o -'ã dos ídolos do futebol não estão envolvidos no processo.

Voltemos um pouco aos casos em que as pessoas parecem traçar um paralelo entre enunciados como “Nós imitamos peixe quando dançamos pakuwasu (pacu grande). Nós imitamos japu na festa do japu” (Pesquisadores Wajãpi, 2008a) e os cortes de cabelo à Neymar, quando, por exemplo, Asurui me disse que “Wajãpi pega logo jeito de viver dos outros”. Gostaria de sugerir, a partir dos exemplos elencados acima, que é possível estabelecer uma aproximação do material wajãpi com as sugestões de Vilaça (2000) e Ewart (2007) apresentadas anteriormente. Creio ser legítimo afirmar que, ao menos em alguns casos, os usos de certas roupas, cortes de cabelo e ornamentos pessoais relacionam-se à fabricação de corpos com certas capacidades e comportamentos: falar bem português, jogar bem futebol, dançar lambadão habilidosamente. Há situações em que a fabricação de corpos à semelhança dos não indígenas revela-se interessante; em outros contextos, todavia, quer-se corpos wajãpi. É importante, sobretudo, manter a instabilidade corporal (cf. Vilaça, 2005), a reversibilidade de um corpo em outro.

Gallois (1992; 2012) já notou, no caso dos motivos gráficos *kusiwarã*, que é perigoso uma pessoa revestir seu corpo com um só padrão, sob o risco de se transformar. Daniel Pierri (2013), escrevendo sobre os Guarani Mbyá, compara sua etnografia entre esses indígenas aos apontamentos de Dominique Gallois e de Joana C. de Oliveira (2012a) sobre os Wajãpi e constata que

[...] entre os Wajãpi a incorporação de afecções que se realiza através da inscrição no corpo de motivos gráficos (*kusiwarã*) provenientes de corpos animais é objeto de muito cuidado. Não se pode ornamentar o corpo de um Wajãpi integralmente com motivos do corpo de um só “espécie”, caso contrário o risco de ver seu corpo efetivamente transformado é enorme. Deve-se combinar motivos gráficos inspirados nos corpos de vários tipos de sujeitos, para que se incorpore suas afecções sem esse risco. Creio que essa observação se ajusta também aos Guarani, se considerarmos que a observação se aplica a outras formas de incorporação de afecções para além das pinturas corporais. Não se deve incorporar afecções apenas de um sujeito, não se deve, por exemplo, comportar-se apenas como uma onça, sob o risco de ver seu corpo metamorfoseado. É preciso

incorporar múltiplas afecções de sujeitos não humanos distintos, para conservar sua forma de apreensão do mundo (Pierri, 2013: 187).

É necessária a incorporação de afecções de muitos sujeitos diferentes, de diversos tipos de gente. Imitar os *karai kō*, no sentido de usar suas roupas, não apresenta, de antemão, qualquer problema aos Wajãpi. Afinal, o uso completo de indumentárias dos brancos é esporádico; nas aldeias, todos usam *kamisa pirã*. Alguns homens *acostumaram-se* a usar camisetas, algumas mulheres, a usar sutiãs. No geral isso não parecer tampouco parece ser um problema. Por outro lado, quando o uso cotidiano de camisetas faz-se acompanhar de outros hábitos, pode haver um problema. Diz-se dos jovens, sobretudo daqueles que estudam em Macapá, que eles só usam camisetas, que se *acostumaram* a não pintar seus corpos com urucum, *acostumaram* a só comer arroz e feijão, *acostumaram* a comer em horários fixos (como nós fazemos), *acostumaram* a só falar português com os filhos. Fabricar corpos acostumados a todas essas práticas, ou incorporar somente essas afecções dos não indígenas, parece ser problemático. Volto, assim, àquilo que os Wajãpi traduzem por *acostumar*.

#### **“Quem acostuma é porque quer”: -*jipokuwa***

*Acostumar-se* com o uso de roupas, com comer determinadas comidas ou realizar certas atividades requer repetição e dedicação, como é o caso de todo processo de aprendizado. É o que indicam as falas de alguns interlocutores e as considerações de Oliveira (2012a: 170) sobre o termo que se pode traduzir por “acostumar-se” (-*jipokuwa*).

De acordo com o pesquisador Kupaenã, ao discorrer sobre os jovens que estudam na cidade e que se acostumaram com a comida dos não indígenas, “quem acostuma é porque quer”<sup>173</sup>. Outros, por sua vez, a despeito de viver há muito tempo na cidade, não se acostumam. Para se *acostumar*, não basta a repetição da ingestão de certos alimentos, do uso de certas roupas, do uso de uma língua, a pessoa também

---

<sup>173</sup> Perguntei a ele comoalaria isso em língua wajãpi. A meu pedido, Kupaenã escreveu em meu caderno “*ajipokuwa karai remi’õ’y rē*”, que traduziu como “eu já acostumei com comida de *karai kō*”, ou “eu já me adaptei com comida de *karai kō*” - frisando que ele próprio não se acostumara.



precisa querer se habituar a essas práticas. Para se acostumar, disse-me esse pesquisador wajãpi, há de seguir “comendo, comendo sempre, sem ver caça, sem ver o que produzimos na aldeia”. Também comentou que “criança já está vendo sal, já está provado. Não vai gostar comida sem sal”. Crianças acostumam-se mais fácil, disseram-me. Segundo Namirõ, quem vai morar na cidade com “dezoito anos” – adulto, portanto – não acostuma, mas se leva uma criança de cinco anos, então ela acostuma em Macapá e não acostuma de volta na aldeia. Ela, então, vai ter aprendido “*como não índio*”, “não vai saber respeitar”; vai, por exemplo, chamar as pessoas pelo nome, e não pelos termos de parentesco, algo considerado inapropriado<sup>174</sup>. Acostumar-se com os modos não indígenas de comer e se endereçar às pessoas é visto como um problema.

Como vimos, a noção de *acostumar-se* também se aplica para o uso de roupas. Em conversa com os homens sobre o uso de camisetas nas aldeias, muitos me disseram que os jovens tinham *acostumado* a usar essa peça de roupas, ao passo que, de sua parte, afirmaram não ter se *acostumado*. Em muitos casos relega-se aos outros, em geral àqueles mais jovens que o interlocutor, o costume de usar roupas adquiridas na cidade. Alguns homens maduros explicaram que começaram a se vestir como os *karai kō* já adultos, portanto não se acostuariam. Quando questionado porque usava esse tipo de vestimenta, um homem adulto respondeu: “*apota katu*” (gosto muito).

Ter apreço ou disposição para fazer algo parece ser pré-requisito para se *acostumar*. Em mais de uma ocasião, *-jipokuwa* também foi traduzido como *viciar*: cheirando um vidro de xampu, Asurui me disse que havia *viciado* naquele cheiro bom (*ipije katu*), que não conseguia mais ficar sem aquele produto. É porque gostou do cheiro que passou a usar com regularidade o produto odorante, e então se acostumou. Sua irmã Sororo, ao contrário, me disse que não se *acostumou* a beber cerveja, pois acha o gosto ruim, amargo (*iro*<sup>175</sup>). Nessa chave, é pelo fato de não gostar ou não ter interesse em aprender a fazer artefatos que os jovens wajãpi

---

<sup>174</sup> Chamar alguém pelo nome próprio é tido como desrespeitoso, e a moderação associada a chamar os outros pelos termos de parentesco relaciona-se à manutenção da integridade da pessoa. “Identificar a pessoa pelo nome seria chamar a atenção sobre ela, seria torná-la presente e visível às entidades agressoras que imediatamente se vigariam sobre ela” (Gallois, 1988: 181).

<sup>175</sup> Ver Oliveira (2012a: 103) para a classificação dos sabores.

não estão aprendendo, explicou-me Keremeti, que assim afirmou: “quem acostuma de fazer artesanato faz bem artesanato”, “quem acostuma de fazer, mais fácil para ele, não tem dúvida para fazer”.

Ainda sobre o uso de camisetas pelos jovens, disseram-me os homens:

*Homem 1- Até usa na festa.*

*Camila- Usa na festa?*

*Homem 1- Isso.*

*Camila- Você acostumou, camiseta?*

*Homem 1- Não.*

*Camila- Não?*

*Homem 1- Tira, não usa. Só urucum. Aí na festa eu tiro.*

*Camila- Na festa tira?*

*Pesquisador wajãpi 1- Alguns, não.*

*Camila- Por que será que não?*

*Pesquisador wajãpi 1- Não sei se eles [estão] viciado com usar.*

*Pesquisador wajãpi 2- Está viciado.*

*[...]*

*Camila- Como que é isso, para ficar viciado? Como que...você vai usando muito?*

*Pesquisador wajãpi 1- Não larga.*

*Homem 1- Desde criança até crescer.*

*Camila- Aí vicia?*

*Homem 1- É.*

*Camila- Aí se tira, não fica bem?*

*Homem 1- Isso.*

*Pesquisador wajãpi 1- Aí quando outro olha, está estranho ele.*

*[...]*

*Pesquisador wajãpi 1- Nem, branco, branco.*

*Camila- Como assim?*

*Pesquisador wajãpi 1- A pele dele bem...*

*Camila- Ah, a pele ficou branca? [...] Aí ele tem vergonha?*

*Pesquisador wajãpi 1- É.*

*Homem 2- Aí õsĩ.*

*Camila- Por que está branco? Não fica bonito?*

*Pesquisador wajãpi 1- Não combina bem o corpo.*

*[novembro/2014; CFDW]*

Para os homens mais velhos, os jovens estão se acostumando a somente usar camiseta, e, com isso, aos poucos estão abandonando a pintura com urucum. É justamente nesse ponto que parece residir o problema<sup>176</sup>. Meus interlocutores na conversa acima transcrita, transitam entre corpos com camiseta e corpos com urucum, sem optar por um ou outro em definitivo. Um homem wajãpi que vivia temporariamente em Macapá contou-me da sua preocupação com os filhos, ainda pequenos, para que eles não aprendessem só o “caminho dos *karai kō*”. Discorreu sobre os perigos das crianças se *viciarem* em celulares e prosseguiu com o perigo dos jovens não aprenderem os dois caminhos, a saber, dos Wajãpi e dos *karai kō*.

*Homem- Não está indo para o caminho que a gente quis. Eu, por exemplo, quando eu estou colocando meus filhos aqui na cidade, na escola, eu falei para eles “vocês não têm muitas experiências para usar celular”. Por enquanto eu não comprei nem um celular para meus filhos, nem um computador. E nem eu deixei para eles mexerem no meu computador, ou no meu celular.*

*Camila- E eles...*

*Homem- Porque tem um jovem, criança, pode acostumar e ficar viciado com celular, vai aprender muitas coisas erradas.*

*[...]*

*Camila- E seus filhos? Você tem medo que eles acabem indo no caminho de karai kō?*

*Homem- É, sempre eu faço orientação com eles: “Vocês não podem ir só um caminho, você tem que entender daquele lado [...] eu posso ensinar vocês, e quando vocês forem na aldeia, se de repente você viu pela primeira vez, daí você não pode fazer preconceito para família”. Aí eles entendem, né. Aí eu falei para eles, como por exemplo, “você não pode falar assim, ‘não, é muito sujo, eu não quero me pintar.’ Não, é normal...”.*

---

<sup>176</sup> Minha impressão secunda a de Gordon (2006b: 412), para quem os “fenômenos descritos sob a rubrica ‘virar branco’ são, ou podem ser do ponto de vista indígena, de alguma maneira, problemáticos e potencialmente destrutivos, e não apenas criativos ou inventivos”.

C- *Eles não gostam de se pintar?*

Homem- *Tem criança que fala isso, né?*

C- *Criança aqui da cidade, que mora aqui na cidade?*

Homem- *Sim. Não quer nem se pintar, jenipapo, por aí. Aí eu falei, quando de manhã cedo, minha mãe falou: “filho, eu quero te pintar, tudo. Porque sua pele fica muito branco, branco, branco, e a gente não acostuma de ver isso.” Aí eu falei: “Tá bom, pode me pintar”. Todos meus filhos estavam todos pintados, assim. Eu acho que não é somente estudante na cidade. O próprio lá na aldeia também.*

*[maio/2014; sede da AWATAC, Macapá]*

Acostumar-se com algo “pressupõe um longo tempo de intimidade com uma tarefa, o que leva à constituição de uma corporalidade específica e exige uma postura reflexiva por parte do aprendiz” (Oliveira, 2012a:171). É preciso querer se acostumar, ressalta Kupenã na fala que intitula esta seção. Usar camisetas, calças e tênis, saber comer a comida dos não indígenas pode até ser desejável na cidade<sup>177</sup>. Para os Wajãpi, o problema emerge quando a pessoa *vicia* nesses hábitos e não consegue ou não deseja mais comer beiju, carne de caça, beber caxiri, vestir-se com *kamisa pirã* ou, ainda, passa a chamar os parentes pelos termos adequados. Esses não são modos corretos e comedidos de confeccionar corpos adequados às boas relações interpessoais.

Na conclusão de seu livro, Cesar Gordon (2006b) também aponta que os Xikrin remetem o risco de “virar branco” a alterações corporais. Segundo sua análise, há um tipo de consumo de mercadorias que visa a manutenção e criação de relações de cuidado e partilha entre parentes – a “função comida” (ibid.: 403) das mercadorias. Nesse caso, o risco é o de não ser possível “a dessubjetivação do que é incorporado e começar a virar branco. Um potencial efeito, portanto, o de ficarem parecidos demais com os *brancos*, pela modificação gradativa do corpo e dos afetos” (Gordon, 2006b: 403). Tal modificação, por sua vez, pode ocorrer pelo aprendizado – por *se acostumar*, diriam os Wajãpi –, por parte dos Xikrin, de uma série de cuidados corporais dos não indígenas: “comer a comida do *kubẽ* [não

---

<sup>177</sup> Mas registro que muitos interlocutores ressaltam que nas casas da cidade vestem-se com *kamisa pirã* e buscam comer de modo o mais semelhante possível do que se alimentam nas aldeias.

indígena], vestir a roupa/pele do *kubẽ*, aprender a língua do *kubẽ*, adquirir hábito do *kubẽ* como a televisão, o chuveiro, as fraldas descartáveis para os bebês [...]” (ibid.: 403).

No caso de meus interlocutores wajãpi, em diversas aldeias, contam o caso de um ou outro jovem wajãpi que teria se acostumado em definitivo com o uso de roupas, com o hábito de comer em horários fixos, em conversar somente em língua portuguesa com os filhos. Um deles, inclusive, teria dito que sente vergonha de usar tanga de pano vermelho quando retorna à T.I. durante as férias escolares. Isso explicita o receio dos Wajãpi de que os jovens se *acostumem* exclusivamente com uma série de comportamentos e vestimentas associados aos não indígenas. A implicação é a da impossibilidade do trânsito entre corpos e comportamentos distintos, a estabilidade corporal.

## 6. Sobre roupas e outras coisas: elementos sobre circulação, dinheiro e diferença

Nesta seção refiro-me a questões que se aplicam ao uso de roupas, mas que dizem respeito também a outras coisas. Primeiramente, procuro apresentar elementos para pensar a circulação de dinheiro e bens entre os Wajãpi e sua relação com as diferenças entre as pessoas. Além disso, trato brevemente das modas, de seus iniciadores e seguidores.

Alguns antropólogos têm-se dedicado ao estudo do modo como a aquisição e circulação de bens marcam as diferenças entre as pessoas. A obtenção de mercadorias, dessa feita, ocorre a partir das referências culturais de certa população<sup>178</sup>. No caso das populações indígenas das terras baixas da América do Sul, Cesar Gordon (2006a, 2006b, 2014) e João Dal Poz Neto (2004, 2008, 2010) escreveram sobre o tema entre os Xikrin do Cateté e os Cinta-Larga, respectivamente. Vanessa Grotti, estudiosa dos Trio no Suriname, também se refere a uma “hierarquia da acumulação” (2013: 27), que reforça, pela circulação das mercadorias entre parentes, “preexisting distinctions between households”.

No caso xikrin, de acordo com Gordon (2006a; 2006b), o sistema hierárquico – composto por chefes maiores (de aldeia), líderes de turmas masculinas, lideranças negociais e conselho de homens adultos – reflete-se na estrutura de salários recebidos da Cia. Vale do Rio Doce. Parece haver, igualmente, rebatimento entre as pessoas com nomes confirmados cerimonialmente – o que, por sua vez, liga-se à posse de certos objetos e prerrogativas rituais – e as posições de chefia. A circulação de dinheiro, via salários, não cria, mas expressa diferenças de valor entre as pessoas. O antropólogo busca, ainda, investigar as possíveis transformações na substituição da circulação de bens rituais por mercadorias. Segundo ele, parece ter havido deslocamentos de “um tipo de diferenciação totêmica equiestatutária na direção de um tipo de diferenciação mais marcadamente hierárquica” (Gordon, 2014: 96), o processo de diferenciação

---

<sup>178</sup> Tal argumento foi levado adiante por Marshall Sahlins em diversos trabalhos (1997a, 1997b, 2004, 2008,), sobretudo com relação ao Pacífico. A circulação de mercadorias vem ao encontro do “desenvolvi-gente” (*develop-man*), das noções e práticas culturalmente referenciadas do que seja uma boa vida.

deslocando-se do âmbito cerimonial para o “consumo diferencial” (Gordon, 2006b: 341) de bens industrializados<sup>179</sup>.

Remeto aos trabalhos desse antropólogo (Gordon 2006a, 2006b, 2014) para maior detalhamento da argumentação e sua fundamentação etnográfica. Tanto Gordon quanto Dal Poz (2004, 2008, 2010) estudam a relação entre circulação de bens e dinheiro e constituição e reforço de assimetrias entre as pessoas. Aliado a isso, visam a compreender de que modo a circulação desses bens contribuem para transformar o próprio sistema de diferenciação entre as pessoas. O que as etnografias desses dois antropólogos mostram é que há “dois princípios institucionais” (Dal Poz, 2004: 185) operando na circulação desses bens: por um lado há o que Gordon chama de “consumo diferencial”, os chefes consumindo muito para marcar sua diferença; por outro, nas relações intra-aldeãs, busca-se negar esse tipo de diferença por meio da produção de parentes. O consumo diferencial se acompanha de um “viés distributivo, em torno da figura do chefe” (ibid.: 185)<sup>180</sup>.

Busco apresentar, a seguir, elementos desse duplo mecanismo de circulação de bens entre os Wajãpi. Em outra ocasião (Paula, 2014), apresentei sugestões sobre essa questão partir de diálogo com estudos nas terras baixas sul-americanas, levantando uma hipótese geral sobre essas dinâmicas de circulação de bens. Aqui atenho-me às associações estabelecidas pelos Wajãpi sem a pretensão de dar conta de um sistema de circulação e suas dinâmicas, empreendimento que requereria outros esforços investigativos. No horizonte fica a possibilidade de futuramente trabalhar esses apontamentos iniciais dentro de um quadro comparativo mais elaborado.

---

<sup>179</sup> Este parágrafo e o último foram parcialmente retomados de outro trabalho de minha autoria (Paula, 2014: 3-4).

<sup>180</sup> A generosidade como um das características dos chefes ameríndios foi notada por muitos (Clastres, 2003; Lowie, 1948, por exemplo). Especificamente sobre os Wajãpi, ver Gallois (1988) e Tinoco (2000). Já Marcel Mauss, no *Ensaio sobre a dádiva* aventava hipótese com relação à correlação entre generosidade e prestígio na América, quando escreve que “o homem rico é um homem que tem *mana* na Polinésia, *auctoritas* em Roma, que nas tribos americanas [do noroeste da América do Norte] é um homem ‘generoso’” (Mauss, 2003: 241 nota 147). Ver também a comparação de Sahlins (2004) entre os chefes havaianos e kwakiutl frente aos bens industrializados.

### **Inveja, preconceito, disputa, desigualdade**

Duas mulheres wajãpi me disseram, certa vez, que os jovens estudantes da cidade *fazem preconceito* com os demais. Quando voltam às aldeias, nas férias escolares, usam camisetas de marcas, ostentam as coisas que têm: celulares, tênis, *tablets*, muitas roupas etc. *Fazer preconceito* foi uma das traduções para *jirõarõa*, termo também traduzido como *disputa, inveja, desigualdade*. Ainda sobre os estudantes na cidade, alguns homens me falaram sobre *disputa*: aqueles que vivem em Macapá são os primeiros a fazer alguma coisa, daí os outros “querem alcançar” e “não querem ser deixados para trás”. Isso acontece com as roupas de marcas, os tênis, os celulares, *tablets*, computadores.

*Fazer preconceito* ou *inveja*, contudo, não se refere somente às roupas compradas na cidade, ou mesmo a outros bens adquiridos em Macapá, mas a um conjunto de ações que uma pessoa faz em profusão e os outros, não. Assim, um homem que conquista muitas mulheres *faz disputa*. Do mesmo modo, um bom caçador traz para casa muita comida, e outros homens que estão *panema*, não. Se alguém abre uma roça grande, os demais desejarão fazer o mesmo. Alguém que fala bem o português *faz inveja* para quem não conhece tão bem essa língua.

No caso dos bens cuja aquisição necessita de dinheiro, a tentativa das famílias é de acessar as posições assalariadas e os cursos e formações que poderão levar seus filhos a acessá-las. Esse é também um dos motivos para enviar os jovens à cidade no intento de terminar o Ensino Médio e, depois, cursar a universidade (licenciatura intercultural) ou cursos técnicos (em enfermagem): a expectativa é que futuramente esses jovens possam ser contratados como técnicos de enfermagem e professores<sup>181</sup>.

Alguns jovens que vivem em Macapá já concluíram o Ensino Médio, enquanto aqueles que estudam nas aldeias, ainda não. Um professor, cujo filho foi um dos primeiros a estudar na capital, disse-me que depois dele outras famílias o imitaram

---

<sup>181</sup> Duas interlocutoras usaram uma formulação interessante, mas que não pude explorar suficientemente: segundo elas, os jovens buscam se formar professores, técnicos, AIS etc. para “ser alguma coisa”. Trata-se de acesso ao dinheiro, as duas Wajãpi com quem eu conversava justamente me contavam sobre dinheiros, salários e dívidas. Parece, porém, haver mais dimensões envolvidas do que o simples acesso ao dinheiro para compra de bens. Se cada vez mais as pessoas “são alguma coisa” – e se referem uns aos outros como “o professor fulano”, “o AIS sicrano” –, os demais também querem sê-lo. Não consegui aprofundar essa formulação.



e enviaram seus filhos à cidade. Segundo ele, esse movimento ocorreu para não ter *desigualdade*. Foi esse mesmo termo, em português, que um pesquisador usou para me explicar o porquê das pessoas procurarem fazer o que os outros fazem, ou comprar o que os outros compram: “se tem um rapaz que sabe bem fazer artesanato e outro não sabe, isso é *jirōarōa*”. O mesmo termo se aplica no caso dos assalariados que compram roupas caras, motosserras, motores etc. Como outro homem me disse, “porque um fez aquilo e outro quer fazer também igual dele, também”.

Dizem que pessoas *fazem preconceito* ao comprarem muito para si e não dividirem com os demais<sup>182</sup>, ou por se gabar de algo que os outros não podem ter ou não sabem fazer. Segundo uma interlocutora, “como [nome de um homem wajãpi] falou ‘sou milionário, comprei terreno, tenho máquina de lavar’. Ele falou isso, isso é *jirōarōa*”. Assim um pesquisador me explicou: “É, como por exemplo: tem algumas pessoas, algumas mulheres aprendeu bem falar português e outros não sabe. Aí alguém sabe bem falar português vai falar pra ele: ‘Por que você não aprende língua portuguesa? Eu aprendi mais que você’”.

No caso específico dos bens – eu não saberia comentar os exemplos que dizem respeito a habilidades linguísticas, agrícolas ou cinegéticas –, o ideal é que não se faça *preconceito* ou *disputa*, pois há pessoas que não têm condições de comprar as mesmas coisas, e elas poderão ficar com ciúme. Aqueles que têm muitas coisas oriundas da cidade, em geral, queixam-se de roubos a suas casas quando saem para ir à roça ou visitar uma aldeia mais distante<sup>183</sup>. É por esse motivo que os Wajãpi trancam suas malas com cadeados ou guardam coisas caras (combustível, por exemplo) em quartos fechados. Observe-se o depoimento de uma mulher que vive nas proximidades da aldeia Mariry:

*Mulher wajãpi- Jirōarōa é outro que tem, outro que não tem. Como por exemplo, outro pinta com maquiagem, outro não pinta, pinta só urucu. Aí esse jirōarōa.*

*Camila- Aí fica com vontade de pintar igual?*

*Mulher wajãpi- Vontade, é. [...] Por isso essa mulher procura de roubar. Aí depois ela viu e rouba. Assim*

<sup>182</sup> Como disse o professor Tarku’asi: “[...] quem compra essa coisa não vai dar para parente. Aí que fica inveja, ‘Por que você não vai comprar?’. ‘Eu vou comprar esse daqui’.”

<sup>183</sup> Os roubos são quase sempre imputados a crianças.

*acontece aqui, acontece muito. [...] Até nós, até outra pessoa que rouba panela, prato, colher.*

*[Pergunto se não usa cadeados em malas]*

*Mulher wajãpi- Mas cadeado corta. [...] Rouba muito, miçanga, por isso que usa só um pouco, não tem muito, roubava muito.*

*[fevereiro/2015]*

Penso ser possível pensar os roubos como dádiva involuntária, tal qual trata Laura Bathurst (2009) em seu trabalho sobre os Tacana na Bolívia. Além disso, se alguém tem muitos bens, pode acontecer de os outros pedirem presentes. Negar tais solicitações pode fazer com a pessoa seja considerada sovina, disposição contrária ao ideal de generosidade dos Wajãpi. Veja o exemplo dado por um morador da aldeia Pairakae:

*Homem wajãpi- Isso, é. Olha esse, eu estou usando agora.  
[pulseira de miçanga com padrões<sup>184</sup>]*

*Camila- Esse é da onde?*

*Homem wajãpi- Esse vem... não sei da onde, nem sei da onde que eu estou usando esse.*

*Camila- Mas onde você arranhou esse?*

*Homem wajãpi- Esse foi presente que eu ganhei do [nome de outro homem wajãpi]. [...] Aí eu falei para o [nome do mesmo homem]: “Ué, por que eu não uso e você fica usando esse? Tem mais aí?” Aí ele falou que tem mais. “Então me vê, eu vou usar e todo mundo bora usar, então”.*

*Camila- Então gostou de usar igual?*

*Homem wajãpi- É, aí quase todo mundo usou esse.*

*[novembro/2014]*

*Fazer preconceito, disputa, desse modo, é considerado mal visto. Os outros irão querer fazer o que aquela pessoa faz. No caso dos bens cuja compra envolve dinheiro isso nem sempre é possível, gerando ciúme e a possibilidade de roubos ou*

---

<sup>184</sup> Provavelmente uma pulseira tiriyo.

de pedidos, forçando a generosidade<sup>185</sup> e distribuição das coisas. Gallois se refere a explicações de um interlocutor sobre o ciúme entre os Wajãpi:

Como explicava brilhantemente o chefe Kumai, quando ele refletia, anos atrás, sobre os primeiros distúrbios criados pelo acesso desigual as ‘coisas dos brancos’, *um dos únicos mecanismos que leva os Waiãpi a redistribuir entre si é o ciúme*. O que um tem – uma roça, uma casa, um caminho de caça, etc... – todos devem ter. Com o dinheiro, ocorre o mesmo” (Gallois, 2000: 7, grifos meus).

Em uma entrevista, a mesma antropóloga (Gallois et al., 2001) ainda afirma que, entre os Wajãpi, “quando você quer uma coisa, você demonstra o ciúme, até a pessoa te dar aquilo que [você] quer”.

### **As modas, os iniciadores e os seguidores**

Conforme mencionado anteriormente, há diversas coisas que uma pessoa ou uma família faz e depois as demais imitam, querem fazer igual. Isso diz respeito a uma série de coisas: uso de sutiãs pelas mulheres, compra de telefones celulares, carros, cortes de cabelo, comemorações de aniversário. Gallois (1992: 212) também comenta que havia modas nos usos de padrões *kusiwarã*, sendo que alguns, à época de sua pesquisa, não eram tão utilizados quanto outros.

Em muitos casos os Wajãpi costumam apontar quem foi o primeiro a fazer determinada coisa. Como relatei acima, um professor cujo filho foi dos primeiros e ir estudar em Macapá afirmou que posteriormente outras famílias o imitaram. Ele teria sido, igualmente, um dos primeiros a comprar um computador portátil, outros o seguindo na compra da mesma marca de computador. Já sua irmã, também assalariada, contou-me que foi das primeiras mulheres a usar sutiã:

---

<sup>185</sup> Peterson (1993), escrevendo sobre populações aborígenes na Austrália, cunha o termo “*demand sharing*” para se referir a um modo de pôr em curso a generosidade a partir de pedidos explícitos (verbalizados ou não) que uma pessoa faz a outra que tem mais; esse tipo de distribuição não faz a pessoa que pede se endividar (Peterson, 2013: 167). No caso dos Yolngu com que fez pesquisa de campo, pedidos por comida era comuns, e “presenting oneself when food was being prepared and eaten meant one had to be included. This is rarely done by adults, unless large quantities of food had been brought into campo by one household; but for children, it was common practice” (Peterson, 1993: 862). Não apenas com relação a comida, mas também ao dinheiro advindo de benefícios sociais, que chegam – desde meados do século XX – às comunidades desigualmente distribuídos. Ewart (2013a: 37) utiliza-se da ideia de *demand sharing* para pensar os pedidos por coisas que os Panará fazem entre si.

*Mulher wajãpi- Eu primeira vez eu fui lá no Camopi, tem uma minha amiga e ela conversou comigo “Melhor você usar esse”, ela me levou na casa dela aí ela deu para mim vestir o sutiã.*

*Camila- E lá todo mundo usa?*

*Mulher wajãpi - Não é todo mundo, só alguns.*

*[...]*

*Camila- Usa porque acha bonito?*

*Mulher wajãpi - É. Eu acho. [...] Aí depois eu uso. Eu comprei um lá em Macapá para mim vestir. [...] Aí eu vesti. Aí lá no Mariry, quando eu era ainda treze anos eu usava esse. [...] Aí depois eu fui lá no Mariry, o pessoal falou para mim: “Por que você usa esse sutiã?” Aí eu falei para elas “Eu uso porque eu gosto”. Porque também ficou bonita, eu vejo, pessoal de lá do Camopi usa.*

*[...]*

*Camila- Aí outra mulher começou a usar também?*

*Mulher wajãpi - Começou a usar, quem tem assalariado, esposa. Como é que chama? Assalariado?*

*Camila- Assalariado.*

*Mulher wajãpi - É. Quem não tem assalariado não usa. Não tem como para comprar.*

*Camila- Mas você acha que não usa só porque não tem karakuri [dinheiro] ou porque não gosta?*

*Mulher wajãpi - Eu acho que tem pessoa que porque não tem karakuri.*

*[...]*

*Camila- E quando você me falou outro dia, você falou assim “Aí eu comecei a usar, aí eu acho que eu espalhei isso”.*

*Mulher wajãpi - É, eu acho que... Eu falei?*

*Camila- Falou.*

*Mulher wajãpi - [...] Eu acho que eu que espalhei isso para moças.*

*Marido- Ela que começou com isso.*

*Camila- Você que começou?*

*Mulher wajãpi - É, eu comecei...*

*[...]*

*Camila- Espalhou? Aí outra pessoa quis igual...*

[...]

*Mulher wajãpi - [...] Todo mundo, até mais velha.*

[novembro/2014]

De maneira semelhante, um morador da aldeia Kwapo'ywyry comentou comigo sobre a recente moda entre os Wajãpi de comemorar aniversários. Contou-me que aprendeu com um motorista não indígena que faz fretes para Macapá. Este lhe explicou que em aniversários compra-se um bolo, refrigerantes e balões. Meu interlocutor, então, decidiu comemorar o aniversário de um de seus filhos. A partir de então outras pessoas em aldeias próximas<sup>186</sup> passaram a comemorar aniversários fazendo bolos<sup>187</sup> e reservando dinheiro para comprar refrigerantes na comunidade mais próxima na rodovia Perimetral Norte. Há, ainda, coisas que somente uma pessoa conseguiu comprar, mas que outras já se organizam para imitar: apenas um homem possui automóvel, mas, conforme me disseram, outros assalariados estariam se juntando para comprar um, ao passo que algumas pessoas inclusive estão fazendo ou já concluíram os cursos de autoescola em Macapá.

Esses são casos em que os Wajãpi apontaram o iniciador de determinada moda, mas há diversos outros usos espalhados que tem um iniciador hipotético, ninguém sabendo exatamente quem foi. De todo modo, a ação é sempre explicada nesses termos: alguém fez pela primeira vez, outra pessoa o imitou, os outros foram imitando até todos fazerem igual.

Gostaria de justapor esse mecanismo de que me falaram os Wajãpi a outro contexto etnográfico para sugerir que se tratam de fenômenos comparáveis. Assim Viveiros de Castro escreve sobre a chefia araweté:

*Tenetãmõ* significa “em primeiro lugar”, “o que segue à frente”, “o que começa”. [...] A situação de *tenetãmõ* se seguem as que estão *ipite re*, no meio ou entre-dois, e as *tacipe*, que estão atrás ou por último. O líder Araweté, assim, é o que começa, não o que ordena; o que segue à frente, não o que fica no meio.

---

<sup>186</sup> Note-se que nesse caso a moda de comemorar aniversários restringe-se a aldeias próximas a essa, esse hábito tendo sido copiado apenas por gente próxima, ligada por parentesco. Outros hábitos também parecem mais ou menos restritos a certas famílias que vivem próximas e/ou se ligam por casamentos: na aldeia Ytuwasu, todas as crianças possuem nomes não indígenas. Na aldeia CTA, quase todas as crianças têm nomes não índios, algo que não acontece no Mariry e somente em pequena proporção na aldeia Kwapo'ywyry.

<sup>187</sup> Naquela região apenas uma mulher possui fogão.

Toda e qualquer empresa coletiva Araweté supõe um *tenetãmõ*: não existe começo inocente, acordo “comum” em que todos estejam na mesma relação com a tarefa. Uma coisa não começa se não houver alguém em particular que a comece. Mas, entre o começar do *tenetãmõ*, já de si relutante, e o prosseguir dos demais, sempre é posto um intervalo, vago mas essencial: a ação inauguradora é respondida como se fosse um pólo de contágio, não uma abertura legitimadora ou exortativa: e, não obstante, espera-se por ela.

O puro contágio – isto é, a propagação de uma atividade sem concerto, em que cada um faz por sua conta a mesma coisa – é a forma corriqueira e não-problemática de ação econômica Araweté. [...]

Essa forma de ação “coletiva” aparece como uma solução interessante para o problema de começar, uma vez que cada um faz a mesma coisa, ao mesmo tempo, mas para si: curiosa mistura de submissão ao costume e manutenção da autonomia. Ela manifesta a tendência Araweté à repetição simples, independente, das atividades, o que se coaduna a autonomia dos pátios aldeões. (Viveiros de Castro, 1986: 302-3)

O autor nota, ainda, que a lógica de iniciador/seguidores não se refere somente à esfera produtiva:

A aldeia Araweté parecia passar por ciclos, desde no que tocava a modas superficiais (uma canção, uma brincadeira invadiam os dias), até esferas sociológicas. Assim, por exemplo, se um jovem se casava, logo em seguida toda a aldeia se punha a ensaiar ligações (o mais das vezes temporárias) entre os meninos e meninas na faixa dos 10-12 anos. (Viveiros de Castro, 1986: 303, nota 17).

O modo como os Wajãpi me explicavam certas modas, dessa feita, me parece comparável ao que Viveiros de Castro notou entre os Araweté: toda ação tem um iniciador, que é seguido pelos demais. Entre os Wajãpi, mesmo nos casos em que não se lembra mais quem começou determinada moda, eles dizem haver alguém que a começou, cuja ação foi sucedida por outros.

Conforme comentei, as famílias wajãpi não têm todas o mesmo acesso a salários e bens. Comprar o que os outros têm adquirido, assim, pode ser cada vez mais difícil a algumas famílias. Quando o iniciador de uma moda é um *assalariado*, é possível que outras famílias não possam imitá-lo. Essa possibilidade parece preocupar alguns Wajãpi:

*[Tem] Wajãpi assalariados, tem Wajãpi que não são assalariados, tem Wajãpi que sabe ler e escrever e tem*

*os que são analfabetos. Então, eu disse que na aldeia não existe desigualdade social, mas na verdade existe. Só que os Wajãpi, não passam fome. Todos caçam, pescam, fazem roça para plantar para sustentar suas famílias. Eles não sofrem com essa desigualdade que existe na aldeia, pois já têm terra para morar, para fazer plantação, para caçar e pescar. Não sei se isso vai continuar assim mesmo.*

*[maio/2014]*

## **Considerações finais**



Esta dissertação iniciou-se de meu interesse em compreender os usos de bens industrializados por povos indígenas. A partir da pesquisa com os Wajãpi, busquei formular questões que, para lidar com meu interesse inicial, pudessem se coadunar melhor com os modos com que os Wajãpi pensam e usam as mercadorias.

Nos dois capítulos, apresentei abordagens diversas para lidar com minha preocupação inicial, aquela da introdução de mercadorias. No primeiro capítulo, assim, segui a linha dos muitos trabalhos em antropologia que criticam formulações utilitaristas para explicar o uso de produtos industrializados pelos povos indígenas. Além disso, propus-me, ao acompanhar as avaliações dos Wajãpi acerca dos objetos, a seguir o conjunto de critérios que eles utilizam para julgar algo como belo-bom (*ikatuwa*) ou feio-ruim (*nikatui*). Abordando as considerações dos Wajãpi a partir dessa ótica, creio ter dado relevo à atenção indígena aos materiais utilizados na confecção dos objetos, bem como aos índices sensíveis que orientam a apreciação estética. A meu ver, ambos são pontos pouco abordados nos trabalhos recentes sobre a relação de ameríndios com mercadorias, e podem complementar a compreensão de tal questão.

Conforme muitos antropólogos argumentam, o valor dos bens se estabelece pela relação entre as pessoas – entre homens e mulheres (Walker, 2013), entre chefes e comuns (Dal Poz, 2004; Gordon, 2006a; 2006b; Grotti, 2013) e nas diversas interações entre indígenas e não indígenas (Howard, 2002; Ewart, 2013a). Concordando com essa proposição geral, apresentei no final do segundo capítulo alguns dados para esboçar uma compreensão do modo como a busca por certos bens é fomentada também pelas relações entre iniciadores e seguidores, a partir das ideias de *fazer preconceito, desigualdade, ciúme, inveja*. Não ignoro a importância que as relações interpessoais têm, entre os Wajãpi, na valorização das coisas. A abordagem do primeiro capítulo, assim, não visa a desconsiderar tal questão, senão a propor outros questionamentos acerca da relação dos ameríndios com os objetos que manejam.

Aqui, busco retomar algumas questões que, a meu ver, destacam-se no conjunto da dissertação e que gostaria de comentar brevemente.

### **Objetos industrializados *versus* feitos nas aldeias**

Ao longo deste trabalho, questionei a divisão entre mercadorias e itens de fabricação local, a partir da pesquisa de campo realizada com os Wajãpi. Mostrei, em ambos os capítulos, que é preciso atentar ao modo como os indígenas estabelecem ou não diferenças entre objetos e roupas de uso mais recente e aqueles usados há mais tempo. A separação entre industrializados e manufaturados em aldeias, assim, não se mostra produtiva para tratar dos usos e avaliações wajãpi.

No primeiro capítulo, argumentei que itens de origem estrangeira – ferramentas de metal, pano industrial vermelho, miçangas de vidro – são usados há mais de um século pelos Wajãpi, e a esses indígenas importa mais as relações de troca em que tais bens foram adquiridos do que sua produção industrial. No caso de facas, tecidos vermelhos, panelas, por exemplo, meus interlocutores acionam critérios avaliativos semelhantes aos usados para julgar vasilhames cerâmicos, trançados, redes. Ou seja, tais coisas são notadas a partir (i) de suas qualidades sensíveis, (ii) de suas matérias primas, (iii) de seus processos produtivos, (iv) da sua facilidade de uso.

Já no segundo capítulo, desvencilhei a análise da divisão entre roupas e enfeites industrializados *versus* ornatos feitos nas aldeias perseguindo as comparações dos Wajãpi. Mais uma vez, fica patente que miçangas de vidro e panos vermelhos são itens indispensáveis à fabricação de corpos belos, e isso não é algo novo nas vidas wajãpi. Com relação a produtos que os Wajãpi passaram a usar há bastante menos tempo – xampus, desodorantes, sabonetes, mochilas, calças, calcinhas, bermudas, camisetas, sutiãs etc. –, o esforço foi o de apresentar algumas considerações de meus interlocutores sobre seus usos. Especificamente, busquei basear minhas análises no modo como os Wajãpi comparam itens usados há mais tempo àqueles que compõem a indumentária wajãpi há poucas décadas.

A partir dos esforços empreendidos em ambos os capítulos, portanto, parece-me possível argumentar que meus interlocutores estabelecem diferenças entre objetos que usam há mais tempo àqueles de uso mais recente (computadores, geradores, roupas compradas na cidade). Ao menos, pareceu-me que ainda estão testando as possibilidades de apreender segundo os mesmos critérios as coisas que conhecem

há menos tempo. Com isso, não se pode esquecer que alguns desses produtos são também apreciados por certas qualidades como o brilho, o perfume agradável, a textura. Além disso, no que tange à fabricação corporal, xampus, sutiãs, presilhas de cabelo são ornatos apreciados, capazes de integrar os itens de confecção de corpos corretos e belos.

### **Num mundo de muitos corpos**

Com isso volto-me, justamente, ao aspecto da corporalidade, questão que também tratei em ambos os capítulos. Os objetos sobre os quais conversei com os Wajãpi são corpos: têm traseiros, barrigas, braços, pés, lábios, rabos. No caso dos artefatos que as pessoas wajãpi confeccionam, é preciso ter cuidado para que os objetos-corpos resultantes desse processo sejam bem-feitos. Para tanto, a feitura de objetos é investida de uma série de cuidados, dentre os quais só pude apresentar e discutir alguns. Conforme exposto, para o caso dos trançados, um homem deve evitar de ver o voo de *pekõ* (pica-pau), pois tal pássaro voa torto. Se isso ocorrer, o corpo do cesto confeccionado será torto, terá adquirido o *jeito* do *pekõ*. No Capítulo I, desta feita, notei que os Wajãpi tomam uma série de medidas a fim de evitar – ou, inversamente, de proporcionar – que as mais variadas gentes passem-lhes seus comportamentos, habilidades, formas corporais, afecções.

À maneira dos corpos de gente wajãpi, que têm modos adequados de ser fabricados – tema tratado no Capítulo II –, também o processo de fabricação dos corpos dos artefatos é pleno de atenção. A todo tempo os Wajãpi tomam cuidados a fim de investir-se de corpos com as habilidades consideradas corretas, capazes de se relacionar às outras pessoas a partir dos estados e disposições acertados. A discussão que levantei, sobre o uso de certas roupas e cortes de cabelo dos *karai kô* pelos Wajãpi, seguiu nessa linha em uma das subseções do Capítulo II: ao copiarem o cabelo de um cantor sertanejo, é possível que os jovens wajãpi queiram produzir corpos capazes de cantar bem tal gênero musical; mulheres que vestem calças jeans e calçam tênis têm também a capacidade de ser boas falantes do português. Assim como corpos de objetos podem pegar *jeito* de gente-*pekõ*, corpos wajãpi podem pegar *jeito* de gente-*karai*, transformando-se em corpos *karai*. O perigo, no que toca o uso das coisas dos não indígenas pelos Wajãpi, é o da pessoa se

*acostumar* a incorporar apenas comportamentos dos brancos, não sabendo mais fabricar, nas ocasiões e relações interpessoais adequadas, belos corpos wajãpi.

À respeito da corporalidade dos objetos, minhas conversas com os Wajãpi não se estenderam tanto quanto desejado. A comparação entre a fabricação corporal dos objetos e das pessoas, assim, é por ora parcial. Futuramente, espero poder entender melhor o que os Wajãpi têm a dizer sobre isso.

A divisão entre pessoas e coisas nas cosmologias ameríndias, como apontei na Introdução, têm sido questionada por diversas etnografias. Também aqui, a partir de minha curta experiência de campo entre os Wajãpi, busquei apresentar algumas vias para compreender a inadequação dessa divisão no mundo wajãpi. Partindo de um capítulo dedicado ao estudo da beleza dos objetos (Capítulo 1) e outro a das pessoas (Capítulo 2), alinhabei conexões entre processos de avaliação que cruzam essa divisão. Demonstrar a insuficiência de nossas repartições ontológicas para os Wajãpi não deveria bastar. Chegar a compreensão das questões postas por eles, no lugar da nossa divisão entre objetos e pessoas, é algo que não se poderia almejar no atual estágio de minha pesquisa. Para investigações futuras, parece-me pertinente enveredar pela questão da corporalidade e da fabricação corporal, aprofundando-a, pois pessoas, objetos, animais, plantas e uma série de outras gentes constituem-se de corpos.

## **Bibliografia**

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. (Org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Unesp/ Imprensa Oficial/ IRD, 2002. 538 p.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@au: Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 5, n. 1, p.7-28, jan. 2013. Semestral. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/raufscar/v5n1>>. Acesso em: 10 jul. 2015.

ANDRADE, Karenina. V. **A Ética Ye'kuana e o Espírito do Empreendimento**. 2007. 213 f. Tese (Doutorado) - Antropologia Social, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

APINA, IEPÉ & NHII-USP. Saberes Wajãpi: Formação de pesquisadores e valorização de registros etnográficos indígenas. 2008. Relatório apresentado ao projeto **Other Americas Project/ Poyecto Otros Saberes**. Latin American Studies Association. Disponível em: <http://lasa.international.pitt.edu/members/special-projects/brazil.asp>. Acesso: 02 Ago. 2013.

APPADURAI, Arjun. Introduction: Commodities and the politics of value. In: APPADURAI, Arjun (org). **The social life of things: commodities in cultural perspective**. Cambridge: Cambridge University Press: 2005 [1986]. pp. 3-63.

ARISI, Barbara. M. Amazonian Exchanges: Txema's Lessons With Outboard Engines, Mosquito Nets And Images. **International Review of Social Research**, Bucareste, v. 2, n. 1, p. 167-184, fev. 2012. Disponível em: [http://irsr.eu/issue04/11\\_Arisi\\_p173-190.pdf](http://irsr.eu/issue04/11_Arisi_p173-190.pdf). Acesso em: 02 set. 2013.

\_\_\_\_\_. **A dádiva, a sovínice e a beleza**. Economia da cultura matis, Vale do Javari, Amazônia. 2011. 559 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

ARONI, Bruno O. Por uma etnologia dos artefatos: arte cosmológica, conceitos mitológicos. **Proa: Revista de Antropologia e Arte**, Campinas, v. 1, n. 2, p.1-27, set. 2010. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/proa/ArtigosII/brunoaroni.html>>. Acesso em: 01 mar. 2013.

BALFET, Helène; FAUVET-BERTHELOT, Marie-France; MONZÓN, Susana. Nomenclatura de las formas de las vasijas. In: BALFET, Helène; FAUVET-BERTHELOT, Marie-France; MONZÓN, Susana. **Normas para la descripción de vasijas cerámicas**. Mexico: Centre D'Études Mexicaines Et Centraméricaines, 1992. Cap. 1. p. 15-52. Disponível em: <<http://books.openedition.org/cemca/3037>>. Acesso em: 15 abr. 2015.

BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar T. da. **Antropologia e imagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. 70 p. (Passo-a-passo v. 68).

BARBOSA, Gabriel C. **Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio**. 2007. 177 f. Tese (Doutorado) - Ciência Social (Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. Redes de intercâmbio de bens na região das Guianas. In: GALLOIS, Dominique T. (org). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2005.

BARRETO, Cristiana. Modos de figurar o corpo na Amazônia précolonial. In: ENCUESTRO INTERNACIONAL DE ARQUEOLOGÍA AMAZÓNICA, 3, 2013,

- Quito. **Actas**. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos; Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales; Embajada de EEUU, 2013. v. 1, p. 123 - 131.
- BATHURST, Laura. Theft as “Involuntary Gifting” among the Tacana of Northern Bolivia. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 7, n. 2, p.181-204, 2009. Disponível em: <<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss2/3>>. Acesso em: 04 ago. 2014.
- BENSA, Alban; FREYSS, Jean. La société kanak est-elle soluble dans l'argent...?. **Terrain**. Revue d'ethnologie de l'Europe, vol. 23, 11-26, 1994.
- BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. **Mana**. Rio de Janeiro, vol.11, n.1, 2005, pp. 41-66. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v11n1/25691.pdf>. Acesso: 10 jan. 2014.
- BOHANNAN, Paul. The Impact of Money on an African Subsistence Economy. **The Journal of Economic History**, vol. 19, n. 4, p.491-503, Dec. 1959. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2115317> Acesso: 27 ago. 2013.
- BINDÁ, Nadja H. **Representações do ambiente e territorialidade entre os Zo'e/PA**. 2001. 209 f. Dissertação (Mestrado) – Ciência Social (Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- BRIGHTMAN, Marc. Maps and clocks in Amazonia: the things of conversion and conservation. **Journal Of The Royal Anthropological Institute**, -, v. 18, n. 3, p.554-571, 07 ago. 2012. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01776.x>>. Acesso em: 01 maio 2015.
- \_\_\_\_\_. Money, Beads and Gold: Transforming Articulations of Debt in Guianese Amazonia. In: **Power, Materiality and Objectification in the Americas**, Workshop, Pitt Rivers Museum. Oxford University, May 7<sup>th</sup> 2011. (Documento não publicado).
- CABALZAR, Flora D. **Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiãpi do Amapá**. 1997. 297 f. Dissertação (Mestrado) - Ciência Social (Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- CABRAL, Mariana P. **No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta**. 2014. 262 f. Tese (Doutorado) - Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.
- CAMPBELL, Allan T. **Getting to know Wai Wai: An Amazonian ethnography**. New York, London: Routledge, 1995. 253 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, 440 p.
- CARRITHERS, Michael ET AL. Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. **Critique Of Anthropology**, [s.l.], v. 30, n. 2, p.152-200,. SAGE Publications. DOI: 10.1177/0308275x09364070. Acesso : 28 maio 2010.
- CLASTRES, Pierre. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1962]. p. 45-63.

- \_\_\_\_\_. A economia primitiva. In: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2005 [1976].
- CONKLIN, Beth A. Ski masks, veils, nose-rings and feathers: identity on the frontiers of modernity. In: EWART, Elizabeth; O'HANLON, Michael (Ed.). **Body arts and modernity**. Wantage: Sean Kingston Publishing, 2007. Cap. 2. p. 18-35.
- COUDREAU, Henri A. **Vocabulaires méthodiques des langues Ouayana, Aparai Oyampi, Émérillon**: Précédés d'une introduction. New York: Cambridge University Press, 2009[1892]. 147 p.
- DAL POZ, João. **Dádivas e dívidas na Amazônia**: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga. 2004. 346 f. Tese (Doutorado) – Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- \_\_\_\_\_. Dinheiro e reciprocidade nos Cinta-Larga: notas para uma economia política na Amazônia meridional. **Sociedade e Cultura**, v. 13, n. 1, pp. 11-23, jan./jun. 2010.
- \_\_\_\_\_. Reciprocidade e endinheiramento no Cintas-Largas: Notas etnográficas de uma economia indígena na Amazônia meridional. In: 26<sup>o</sup> Reunião Brasileira de Antropologia, 2008, Porto Seguro. **Anais 26<sup>a</sup> RBA**. Associação Brasileira de Antropologia, 2008. Fórum de Pesquisa "Os sentidos sociais do dinheiro: perspectivas etnográficas". Disponível em: <http://www.abant.org.br/news/show/id/12> Acesso: 15 fev. 2013.
- DESCOLA, Philippe. Les certitudes du naturalisme. In: DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005. p. 241-279.
- \_\_\_\_\_. Construindo Naturezas: Ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. **Naturaleza y Sociedad**: Perspectivas antropológicas. México: Siglo Veintiuno Editores, 1996. p. 101-123.
- DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens**: para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Ed. Ufrj, 2009 [1979]. 306 p.
- ERIKSON, Philippe. Obedient Things: Reflections on the Matis Theory of Materiality. In: SANTOS-GRANERO, Fernando. (org). **The occult life of things**: native Amazonian theories of materiality and personhood. Tucson: University of Arizona Press. 2009. pp. 173-191.
- EWART, Elizabeth. Black paint, red paint and a wristwatch: The aesthetics of modernity among the Panará in Central Brazil. In: EWART, Elizabeth; O'HANLON, Michael (Ed.). **Body arts and modernity**. Wantage: Sean Kingston Publishing, 2007. Cap. 3. p. 36-52.
- \_\_\_\_\_. Demanding, Giving, Sharing, and Keeping: Panará Ideas of Economy. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, vol. 18, n. 1, pp. 31-50, Feb. 2013a. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jlca.12002/full> Acesso: 01 out. 2013.
- \_\_\_\_\_. **Space and society in central Brazil**: a Panará ethnography. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013b. 283 p. (London School of Economics monographs on social anthropology).
- \_\_\_\_\_; O'HANLON, Michael (Ed.). **Body arts and modernity**. Wantage: Sean Kingston Publishing, 2007. 185 p.



- FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS; 1991. 197 p.
- FARIA, Renata B. M. de. **Povos indígenas na Amazônia e o mercado de produtos florestais não madeireiros**: efeitos no uso de recursos naturais pelos Araweté. 2007. 261 f. Dissertação (Mestrado) – Ciência Ambiental, Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- FARRIS, James C. Body art and modernity: South-east Nuba. In: EWART, Elizabeth; O'HANLON, Michael (Ed.). **Body arts and modernity**. Wantage: Sean Kingston Publishing, 2007. Cap. 5. p. 72-87.
- FAUSTO, Carlos. Comment. Feeding and being fed: reply to Walker. **Journal of the Royal Anthropological Institute**. vol. 19, n. 1. Jan. 2013. pp. 170-178.
- \_\_\_\_\_. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, n. 14, v. 2, pp. 329-366, 2008.
- \_\_\_\_\_. Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia. **Current Anthropology**, v. 48, n. 4. Aug. 2007. pp. 497-530.
- \_\_\_\_\_. A indigenização da mercadoria e suas armadilhas. In: GORDON, Cesar. **Economia selvagem**: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006. pp. 23-31.
- \_\_\_\_\_. Masters in Amazonia. Harry Walker's 'Demonic trade: debt, materiality and agency in Amazonia'. **Journal of the Royal Anthropological Institute**. Vol. 18., n. 3. Aug. 2012. pp. 684-686.
- FISHER, William H. **Rain forest exchanges**: industry and community on an Amazonian frontier. Washington, London: Smithsonian Institution Press, 2000. 221 p. (Smithsonian series in ethnographic inquiry).
- GALLOIS, Catherine. **Sentidos e formas do habitar indígena**: entre mobilidade e sedentarização. Estudo de caso entre os Wajãpi do Amapá. 2004. 167 f. Dissertação (Mestrado) – Planejamento Urbano e Regional, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Wajãpi rena**: roças, pátios e casas. 2. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Apina/Iepé, 2009. 96 p.
- GALLOIS, Dominique T. Arte iconográfica Waiãpi. In: VIDAL, Lux. **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp: Fapesp, 1992. p. 209-230.
- \_\_\_\_\_. Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 1, p.19-49, 2012. Semestral. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46956>>. Acesso em: 10 abr. 2015.
- \_\_\_\_\_. Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 50, n. 1, p.45-83, 2007. Semestral. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27257/29029>>. Acesso em: 10 abr. 2015.
- \_\_\_\_\_. **Kusiwa**: pintura corporal e arte gráfica Wajãpi. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2002a. 71 p.
- \_\_\_\_\_. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Ocidental. **Revista de Estudos e Pesquisas** (Fundação Nacional do Índio), v. 4, p. 10-20, 2011a.

\_\_\_\_\_. **Migração, guerra e comércio:** os Waiãpi na Guiana. São Paulo: FFLCH-USP, 1986. (Coleção Antropológica, vol. 15).

\_\_\_\_\_. **O Movimento na Cosmologia Waiãpi:** criação, expansão e transformação do universo. 1988. Tese (Doutorado) – Ciência Social (Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. (org). **Redes de relações nas Guianas.** São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Situação atual dos Waiãpi no Amapá e viabilidade de execução de Projeto “Recuperação do ambiental e despoluição de áreas degradadas por garimpo na TI Waiãpi”.** Relatório PD/A. 2000. (Documento não publicado).

\_\_\_\_\_. **Terra Indígena Wajãpi:** da demarcação às experiências de gestão territorial. São Paulo: Iepé, 2011b. 127p. (Ensaio, 1).

\_\_\_\_\_. Vigilância e controle territorial entre os Wajãpi: os desafios para superar uma transição na gestão do coletivo. In: Gramkow, M. M. (Org.). **Demarcando Terras Indígenas II.** Experiências e desafios de um projeto de parceria. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2002b, p. 95-112.

\_\_\_\_\_. Os Wajãpi frente à sua “cultura”. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, v. 32, p. 110-129, 2005b.

GALLOIS ET AL. Essa incansável tradução – entrevista com Dominique Tilkin Galliois. **Sexta Feira.** São Paulo: 34, 2001.

GALLOIS ET AL. Formação de pesquisadores e valorização de registros etnográficos indígenas. In: HALE, Charles. R.; STEPHEN, Lynn. **Otros Saberes:** Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics. Santa Fe: School For Advanced Research. 2013. pp. 49-47. (Global Indigenous Politics Series).

GORDON, César. Bem viver e propriedade: o problema da diferenciação entre os Xikrin-Mebêngôkre (Kayapó). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p.95-124, abr. 2014. Semestral. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132014000100004>>. Acesso em: 10 jul. 2014.

\_\_\_\_\_. Chefes ricos e comunidade pobre: a quantificação monetária do prestígio entre os Xikrin-Mebengokre (Kayapó). In: 30º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2006a, Caxambu. **Anais do Encontro (GTS).** ANPOCS, 2006a. GT 14: Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura. Disponível em: [http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=443%3Aanais-do-encontro-gts&catid=1041%3A30o-encontro&Itemid=232](http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=443%3Aanais-do-encontro-gts&catid=1041%3A30o-encontro&Itemid=232). Acesso: 06 set. 2013.

\_\_\_\_\_. **Economia selvagem:** Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006b. 452 p.

GOW, Peter. Clothing as acculturation in Peruvian Amazonia. In: EWART, Elizabeth; O'HANLON, Michael (Ed.). **Body arts and modernity.** Wantage: Sean Kingston Publishing, 2007. Cap. 4. p. 53-70.

GRAEBER, David. Consumption. **Current Anthropology**, vol. 52, n. 4, August 2011, pp. 489-511.

\_\_\_\_\_. **Toward an anthropological theory of value:** the false coin of our own dream. New York: Palgrave, 2001. 337 p.

GREGORY, Chris. A. **Gifts and commodities**. London, New York: Academic Press: 1982. 242 p.

\_\_\_\_\_. **Savage money**: The anthropology and politics of commodity exchange. Amsterdam: Harwood Academic, 1997.

GRENAND, Françoise. **Dictionnaire wayãpi-français (Guyane Française)**. Paris: Peeters/SELAF, 1989. (Langues et Sociétés d'Amérique Traditionnelle).

GROTTI, Vanessa. **Nurturing the Other**: Wellbeing, Social Body & Transformability in Northeastern Amazonia. 2007. 255 f. Tese (Doutorado) - Social Anthropology, Trinity College & Department of Social Anthropology, University of Cambridge, Cambridge, 2007.

\_\_\_\_\_. The Wealth of the Body: Trade Relations, Objects, and Personhood in Northeastern Amazonia. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, vol. 18, n. 1, pp. 14-30, Feb. 2013. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jlca.12001/abstract>. Acesso: 08 jan 2014.

HENARE, Amira; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. Introduction: Thinking through things. In: HENARE, Amira; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (Ed.). **Thinking through things**: theorising artefacts ethnographically. London, New York: Routledge, 2007. Cap. 1. p. 1-31.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. The Politics of Ontology: Anthropological Positions. **Cultural Anthropology Online**, [s.l.], jan. 2014. Fieldsights - Theorizing the Contemporary. Disponível em: <<http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>. Acesso em: 10 jul. 2015.

HOWARD, Catherine. V. A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. (org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP/ Imprensa Oficial/ IRD, 2002. pp. 25-55.

HUGH-JONES, Stephen. Bride-service and the absent gift. **The Journal of The Royal Anthropological Institute**, vol. 19, pp. 356-377, 2013.

\_\_\_\_\_. The Fabricated Body: Objects of Ancestors in Northwest Amazonia. In: SANTOS-GRANERO, Fernando. (ed.). **The occult life of things**: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood. Tucson: University of Arizona, 2009. pp. 33-59.

\_\_\_\_\_. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: HUMPHREY, Caroline.; HUGH-JONES, Stephen. **Barter, exchange and value**: An anthropological approach. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. pp. 42-74.

INGOLD, Tim. 1993 debate: Aesthetics is a cross-cultural category. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). **Key Debates in Anthropology**. London, New York: Routledge, 1996. p. 249-293.

ISAAC, Barry L. Karl Polanyi. In: Carrier, James. G. (ed). **A Handbook of Economic Anthropology**. Cheltenham; Northampton: Edward Elgar: 2005. pp. 14-25.

LAGROU, Els. Arte: o poder da imagem. In: LAGROU, Els. **A fluidez da forma**: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007. Cap. 1. p. 35-155.

LANNA, Marcos. O dom e a teoria ameríndia. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR**, v. 4, n. 1 jan-jun. 2012, p. 10-20, 2012.

LAURIOLA, Elaine. M. Amazônia em movimento: “redes” e percursos entre os índios Ye’kuana, Roraima. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 11, pp. 21-35. 2003.

LEA, Vanessa R. **Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central**. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2012. 496 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de estrutura em etnologia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008. Cap. 15. p. 299-344.

\_\_\_\_\_. **História de lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 249 p.

\_\_\_\_\_. **La pensée sauvage**. Paris: Plon, 2010 [1962]. 347 p. (Agora).

\_\_\_\_\_. “Primeira Parte. Temas e variações.” E “Segunda Parte”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. pp. 53-173. (Mitológicas v. 1).

LIMA, Tânia S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p.21-47, 1996. Semestral. Disponível em: <DOI: 10.1590/s0104-93131996000200002>. Acesso em: 15 jun. 2010.

LOWIE, Robert. H. Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines. **The Journal Of The Royal Anthropological Institute Of Great Britain And Ireland**, [s.l.], v. 78, n. 1/2, p.11-24, 1948. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2844522>>. Acesso em: 14 jul. 2014.

MAUSS, Marcel. Conceptions qui ont précédé la notion de matière. [1939]. In: MAUSS, Marcel. **Œuvres**: Représentations collectives et diversité des civilisations. Paris: Editions de Minuit, 1968-1969, pp. 161-168. (Vol. 2.)

\_\_\_\_\_. Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. Cap. 2. p. 183-314.

\_\_\_\_\_. **Manuel d'ethnographie**. Chicoutimi: Cégep de Chicoutimi, 2002a [1926]. 190 p. (Les classiques des sciences sociales). Disponível em: <<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.man>>. Acesso em: 14 jul. 2014.

\_\_\_\_\_. **La Nation**. Chicoutimi: Cégep de Chicoutimi, 2002b [1920], 51 p. (Les classiques des sciences sociales). Disponível em: <<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.nat1>> . Acesso: 28 jan. 2014.

MILLER, Daniel. Consumption and Commodities. **Annual Review Of Anthropology**, v. 24, p.141-161, 1995. Anual. Disponível em: <DOI: 10.1146/annurev.an.24.100195.001041>. Acesso em: 10 abr. 2015.

MILLER, Joana. **As Coisas**: Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara). 2007. 371 f. Tese (Doutorado) - Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

\_\_\_\_\_. Things as Persons: Body Ornaments and Alterity among the Mamaindê (Nambikwara). In: SANTOS-GRANERO, Fernando. (ed.). **The occult life of things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood**. Tucson: University of Arizona, 2009. pp. 60-80.

MOSKO, Mark S. Fashion as Fetish: The Agency of Modern Clothing and Traditional Body Decoration among North Mekeo of Papua New Guinea. **The Contemporary**

**Pacific**, [s.l.], v. 19, n. 1, p.39-83, 2007. Johns Hopkins University Press. DOI: 10.1353/cp.2007.0028. Acesso em: 12 jan. 2015.

MURA, Fabio. **À Procura do “Bom Viver”**: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiwoa. 2006. 504 f. Tese (Doutorado) – Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. De Sujeitos a Objetos: um ensaio crítico de Antropologia da Técnica e da Tecnologia. **Horizontes Antropológicos**. Ano 17,v. 36. jul./dez. 2011. pp. 95-125.

NOVO, Marina P. As políticas de transferência de renda entre os Kalapalo do Alto Xingu. In: ENCONTRO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA DO DIREITO, 4, 2015, São Paulo. **Anais...** . São Paulo: 2015. p. 1-15. Disponível em: <[http://www.enadir2015.sinteseeventos.com.br/simposio/view?ID\\_SIMPOSIO=12](http://www.enadir2015.sinteseeventos.com.br/simposio/view?ID_SIMPOSIO=12)>. Acesso em: 05 ago. 2015.

O'HANLON, Michael. Body arts and modernity: an introduction. In: EWART, Elizabeth; O'HANLON, Michael (Ed.). **Body arts and modernity**. Wantage: Sean Kingston Publishing, 2007. Cap. 1. p. 1-17.

OLIVEIRA, João P. de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p.47-77, 1998. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>>. Acesso em: 12 jun. 2015.

OLIVEIRA, Joana C. de. **Classificações em cena**: algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP). 2006. 273 f. Dissertação (Mestrado) – Ciência Social (Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Entre Plantas e Palavras**: Modos de Construção de Saberes entre os Wajãpi (AP). 2012. 282 f. Tese (Doutorado) - Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012a.

\_\_\_\_\_. “Vocês sabem porque vocês viram!”: reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 1, p.51-74, 2012b. Semestral. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46959>>. Acesso em: 10 abr. 2015.

OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piara. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 34, n. 1, p.7-33, 1991. Sem. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41616079>>. Acesso em: 22 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. Wandering in the market and the forest: an Amazonian theory of production and exchange. In: DILLEY, Roy (Ed.). **Contesting Markets: Analyses of Ideology, Discourse and Practice**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992. p. 180-200.

PAULA, Camila G. de. Circulação de mercadorias entre os Wajãpi no Amapá. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS DO CONSUMO, 7, 2014, Rio de Janeiro. **Anais....** Rio de Janeiro: Grupo de Estudos do Consumo e Associação Nacional de Estudos do Consumo, 2014. p. 1-16. Disponível em: <[http://www.estudosdoconsumo.com.br/artigosdoenec/ENEC2014-GT04-de\\_Paula-Circulacao\\_de\\_mercadorias\\_entre\\_os\\_wajapi\\_no\\_amapa.pdf](http://www.estudosdoconsumo.com.br/artigosdoenec/ENEC2014-GT04-de_Paula-Circulacao_de_mercadorias_entre_os_wajapi_no_amapa.pdf)>. Acesso em: 01 dez. 2014.

PAULA, Luís R. de; CALEGARI, Marcelo. **Relatório sobre assessoria para estímulo de estratégias associativas entre as comunidades guarani do município de São Paulo**. São Paulo: 2004. 19 p. (Documento não publicado)

PELLEGRINO, Sílvia P. **Imagens e Substâncias como Vínculos de Pertencimento: as experiências Wajãpi e Yanomami**. 2008. 223 f. Tese (Doutorado) – Ciência Social (Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

PESQUISADORES WAJÃPI. **I'ã: Para nós não existe só "imagem"**. [S.l.], 2008a. 28 p. Disponível em: <[http://www.apina.org.br/documentos/Ia-Para\\_nos\\_nao\\_existe\\_so\\_imagem.pdf](http://www.apina.org.br/documentos/Ia-Para_nos_nao_existe_so_imagem.pdf)>. Acesso em: 10 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. **Jane Reko Mokasia: Organização Social Wajãpi**. 2. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. (Textos dos pesquisadores Wajãpi, assessoria na formação de pesquisadores Dominique T. Gallois, Eva Gutjhar e Sílvia Cunha).

\_\_\_\_\_. **Jane reko rã jimoe'a**. [S.l.], 2008b. 50 p. (Caderno de Pesquisas, 4). (Organização de Dominique T. Gallois. Colaboração de Igor Scaramuzzi e Sílvia Cunha.) Disponível em: <[http://www.apina.org.br/documentos/Caderno\\_Pesquisa\\_Wajapi\\_4.2008-BR.pdf](http://www.apina.org.br/documentos/Caderno_Pesquisa_Wajapi_4.2008-BR.pdf)>. Acesso em: 10 abr. 2015.

PESQUISADORES E PROFESSORES WAJÃPI. **Kusiwarã**. [S. l.]. 2009. 82 p.

PETERSON, Nicolas. Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers. **American Anthropologist**. 95 (4): 860-874. 1993.

\_\_\_\_\_. On the persistence of sharing: Personhood, asymmetrical reciprocity, and demand sharing in the Indigenous Australian domestic moral economy. **The Australian Journal of Anthropology**. 24: 166-176. 2013.

PIERRI, Daniel C. **O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya**. 2013. 275 f. Dissertação (Mestrado) - Ciência Social (Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

POLANYI, Karl. Societies and Economic Systems. In: POLANYI, Karl. **The great transformation: the political and economic origins of our time**. 2nd ed. Boston: Beacon, 2001. pp. 45-58. (Capítulo 4)

RAPPAPORT, Joanne. Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation. **Collaborative Anthropologies**, Lincoln, v. 1, n. 1, p.1-31, 2008. Bilingual. Disponível em: <DOI: 10.1353/cla.0.0014>. Acesso em: 30 jul. 2013.

RIBEIRO, Fábio. A. N. **Etnodesenvolvimento e o mercado verde na Amazônia indígena: Os Asuriní no Médio Xingu**. 2009. 202 f. Dissertação (Mestrado) – Ciência Ambiental, Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

ROSALEN, Juliana. (Org.). **Alguns conhecimentos sobre alimentação**. 2. ed. Belo Horizonte: Fale/UFMG/Iepé, 2013. 77 p.

\_\_\_\_\_. **Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari: Um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade**. 2005. 195 f. Dissertação (Mestrado) – Ciência Social (Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SAHLINS, Marshall. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do “sistema mundial” [1988]. In: SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004. pp. 445-501.

\_\_\_\_\_. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. 231 p. (Antropologia social).

\_\_\_\_\_. **Metáforas históricas e realidades míticas**: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008 [1981]. 157p.

\_\_\_\_\_. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I). **Mana**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, Abr. 1997a. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>>. Acesso: 25 mar. 2010.

\_\_\_\_\_. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte II). **Mana**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, Out. 1997b. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000200004>>. Acesso: 25 mar. 2010.

SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.). **The occult life of things**: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood. Tucson: University of Arizona, 2009. 277 p.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia**, Rio de Janeiro, n. 32, p.2-19, 1979.

SOUZA, Marcela S. C. de. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 1, n. 2009, p.149-174, jun. 2010.

STRATHERN, Marilyn. Introdução. In: STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Unicamp, 2006. Cap. 1 e Cap. 2. p. 26-77. (Gêneros & Feminismos).

SZTUTMAN, Renato. De festas, viagens e xamãs: reflexões primeiras sobre os encontros entre Waiãpi setentrionais meridionais na fronteira Amapá-Guiana Francesa. **Cadernos de Campo**: (São Paulo, 1991), São Paulo, v. 8, p.83-106, 1999. Anual. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v8i8p83-106>>. Acesso em: 14 jul. 2014.

\_\_\_\_\_. **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. 2005. 2 v. Tese (Doutorado) - Ciência Social (Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-01102007-144056/pt-br.php>>. Acesso em: 10 jul. 2014

TINOCO, Sílvia. L. S. M. **Joviña, cacique, professor e presidente**: as relações entre o conselho Apina e os cursos de formação de professores Waiãpi. 2000. 148 f. Dissertação (Mestrado) – Ciência Social (Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

VAN VELTHEM, Lúcia H. **O belo é a fera**: a estética da produção e da predação entre os Wayana. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia : Assírio & Alvim, 2003. 446 p. (Coisas de índios).

\_\_\_\_\_. ‘Feitos por inimigos’ Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. (org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do

contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP/ Imprensa Oficial/ IRD, 2002. pp. 61-78.

\_\_\_\_\_. Os “originais” e os “importados”: referências sobre a apreensão wayana dos bens materiais. **Indiana**, Berlim, vol. 27, 2010, pp. 141-159.

VIDAL, Lux. **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp: Fapesp, 1992.

VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian Corporalities. **Journal Of The Royal Anthropological Institute**, [s.l.], v. 11, n. 3, p.445-464, set. 2005. Disponível em: <DOI: 10.1111/j.1467-9655.2005.00245.x>. Acesso em: 17 ago. 2015.

\_\_\_\_\_. O que significa tornar-se outro?: Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 44, p.56-72, out. 2000. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>>. Acesso em: 02 dez. 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor: Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1986. 774 p. (Coleção Antropologia Social).

\_\_\_\_\_. Etnologia Brasileira. In: MICELI, Sergio (Org.). **O que ler ciência social brasileira (1970-1995)**: Anpocs, 1999. p. 109-223.

\_\_\_\_\_. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. **Boletim do Museu Nacional: Série Antropologia**, Rio de Janeiro, n. 32, p.40-49, 1979.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem** - e outros ensaios de antropologia. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2006 [2002] 552 p.

\_\_\_\_\_. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p.113-148, abr. 2002. Semestral. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>>. Acesso em: 14 jun. 2010.

\_\_\_\_\_. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti**: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 2, n. 1, p.1-21, 01 jun. 2004. Disponível em: <<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>>. Acesso em: 13 maio 2015.

WAJÃPI, Aikyry. O conhecimento está junto com cada peça de artesanato: Entrevista para Dominique T. Gallois e Luis Donisete B. Grupioni. In: **Brasil Indígena**: Histórias, saberes e ações. São Paulo: Sesc São Paulo: Ministério da Educação: Ministério da Cultura, 2014. p. 428-443. (Prêmio Culturas Indígenas. 4a edição, Raoni Metuktire)

\_\_\_\_\_. **Wajãpi kō oo ojimo'e karai kō rena pē mãe kō**. Wajãpi que saíram estudar na cidade. Fev. 2014. (Documento não publicado.)

WALKER, Harry. Demonic trade: debt, materiality and agency in Amazonia. **The Journal of The Royal Anthropological Institute**, vol. 18, n. 1, pp. 140-159, March 2012. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9655.2011.01735.x/abstract>. Acesso em 16/03/2013. Acesso: 16 mar. 2013.

\_\_\_\_\_. Wild Things: Manufacturing Desire in the Urarina Moral Economy. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, vol. 18, n. 1, pp. 51-66, Feb. 2013. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1935-4940.2012.01254.x/abstract>> Acesso: 08 jan. 2014.



WENZEL, G. W.; HOVELSREUD-BRODA, G.; KISHIGAMI, N. **The social economy of sharing: Resource allocation and modern hunter-gatherers**. N. 53. National Museum of Ethnology, 2000.

WILK, Richard. R.; CLIGGETT, L. **Economies and cultures: foundations of economic anthropology**. 2nd ed. Boulder, Colo: Westview, 2007. 236 p.

#### *Legislação*

BRASIL. Lei Federal nº 8.387, de 30 de dezembro de 1991. Dá nova redação ao § 1º do art. 3º aos arts. 7º e 9º do Decreto-Lei nº 288, de 28 de fevereiro de 1967, ao caput do art. 37 do Decreto-Lei nº 1.455, de 7 de abril de 1976 e ao art. 10 da Lei nº 2.145, de 29 de dezembro de 1953, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, 31 dez. 1991. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/CCIVIL\\_03/leis/L8387.htm](http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/leis/L8387.htm)>. Acesso: 04 maio 2015.

BRASIL. Decreto nº 517, de 08 de maio de 1992. Regulamenta o art. 11 da Lei nº 8.387, de 30 de dezembro de 1991, e regula a Área de Livre Comércio de Macapá e Santana - ALCMS. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, 11 maio 1992. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/D0517.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0517.htm)>. Acesso em: 04 maio 2015.

#### *Filmes*

A ARCA dos Zo'e. Direção de Vincent Carelli e Dominique Gallois. Vídeo nas Aldeias, 1993. (21 min.), VHS, son., color. Legendado.

KUSIWARÃ – as marcas e criaturas de Cobra Grande. Direção de Gianni Puzzo e Dominique T. Gallois. Roteiro: Viseni, Jawaruwa, Rosenã, Jatuta, Kuripi, Dominique T. Gallois, Gianni Puzzo. 2010. (26 min.), son., color. Legendado.

#### *Sítios eletrônicos*

INSTITUTO IEPÉ (Brasil). **Inauguração do Centro de Formação e Documentação Wajãpi**. s.d. Diretoria do Apina. Disponível em: <<http://www.institutoiepe.org.br/2009/08/inauguracao-do-centro-de-formacao-e-documentacao-wajapi/>>. Acesso em: 30 jun. 2015