

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

OS APARAI E WAYANA E SUAS REDES DE INTERCÂMBIO

GABRIEL COUTINHO BARBOSA

**Tese de Doutorado apresentada
ao Programa de Pós Graduação em
Antropologia Social, do Departamento
de Antropologia da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de Doutor em
Antropologia.**

Orientadora: Prof^a Dr^a Dominique Tilkin Gallois

**São Paulo
2007**

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

OS APARAI E WAYANA E SUAS REDES DE INTERCÂMBIOS

GABRIEL COUTINHO BARBOSA

Orientadora: Prof^a Dr^a Dominique Tilkin Gallois

**São Paulo
2007**

Para João Aranha, Paxinapoty e Xumi, Xamoré e Tahka, Teú e Eneu, pelo acolhimento caloroso, a partilha de seus conhecimentos, paciência e generosidade.

Para Carlos Machado Dias Jr., Renato Sztutman e Stelio Marras, cuja amizade e interlocução foram imprescindíveis à realização deste trabalho.

Ainda, habitando assim, esses mundos à parte,
Quando nos encontramos cada qual é livre
Para desnudar o imenso coração humano,
Que parentes e vizinhos raramente vêem.

(Costumes e normas comparam-se em piadas –
Expõem-se as fraquezas sem constrangimento –
E certos pecados em comum são confessados
Os que todo homem conhece, e nenhum ousa
censurar).

E assim é; e, bem satisfeita
Esta deveria ser a breve ocasião,
Em que cada um descobre o melhor do outro,
E então retorna para seguir a própria raça!
— Rudyard Kipling, *Duas Raças*

agradecimentos

Este trabalho não seria realizado sem o apoio de pessoas às quais devo minha profunda gratidão:

Minha orientadora Dominique Tilkin Gallois;

Os professores do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP: Beatriz Perrone Moisés, Fernanda Peixoto, José Guilherme Cantor Magnani, Júlio Assis Simões, Lilia Schwartz, Lux Boelitz Vidal, Márcio Ferreira da Silva, Marta Rosa Amoroso, Paula Montero;

Os professores Francis Dupuy, Gerard Collomb, Lúcia Hussak van Velthem, Márcio Goldman e Vanessa Lea;

Todos os colegas que passaram pelo Núcleo de História Indígena e do Indigenismo – NHII/USP nesse tempo, em especial, Eliane Camargo, Maria Denise Fajardo Grupioni e Paula Morgado Dias Lopes;

Aos amigos e colegas André “Tarzan” Toral, Aristóteles Barcelos Neto, Clarice Cohn, Evelyn Schuler, Geraldo Andrello, Juliana Rosalem, Leandro “Cabano” Mahalem, Luís Roberto de Paula, Maíra Santi Buhler, Paula Pinto e Silva, Paula Miraglia, Rogério do Pateo, Silvana Nascimento, Silvia Pellegrino, Valéria Macedo e Uirá Felipe Garcia, entre tantos outros;

Minha mãe, irmã, Pacheco e minha “afilhadinha” Isabela;

Meu pai (*in memoriam*) e meu irmão Lucas;

Os tios Nando e Silvia e os primos André, “Lali” e “Beta”;

Aos amigos Alexandre “Bauru” Goulart de Andrade, Alexandre “Faísca” Ferraz, Gabriela Contolli, Ivan Yasuda, João “The Guitar Hero” Arruda, José Luís Franklin Gonçalves, Marcelo “Macapá” Litvoc, Márcia Harue Ishige de Freitas e Tatiana “Basolic”;

A todo o pessoal do IEPE, em São Paulo e Macapá, especialmente, Gabriela Miranda Simões de Menezes, Giselle Paulino Lopes e Helena Lúcia de Oliveira Sábado;

Aos camaradas da Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque – APITU, sobretudo, Carlinhos;

A todos os Aparai, Wayana e demais habitantes do alto e médio rio Paru de Leste, em especial: Amiakare, Arawaje, Arunãpo, “Catete”, Crispim, Erapi, Jaroro, Kamara, Kuirikuri, Kurune, Matoja, Merimeri, Merekuku, Mikita, Missiko, Moni, Mujare, Onuapo, Pipiyana, Salatiel, Sarina, Tarakari, Trindade, Xiuhka e Xupiri.

Agradeço, por fim, às instituições que me permitiram desenvolver este trabalho:

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, por ter me concedido bolsa de doutorado;

À Fundação Nacional do Índio – FUNAI, em especial, aos funcionários da Administração Executiva de Macapá.

resumo

Este trabalho consiste no estudo de diferentes formas de intercâmbio relacionadas à circulação de bens ao longo das redes de relação de que participam os Aparai e Wayana (grupos caribe, que vivem no norte do Pará), na região oriental das Guianas. Com o intuito de identificar os princípios e valores que orientam tais práticas, são examinados os modos como os próprios Aparai e Wayana concebem, relacionam e comparam essas modalidades de transação. Basicamente, são analisadas as parcerias interpessoais de troca, as obrigações do genro para com o sogro, as relações entre 'chefes-donos' de aldeias e seus co-residentes, as transações com balateiros e garimpeiros na região (aviamento).

palavras-chave: Aparai e Wayana, redes de relações, modalidades de intercâmbio.

abstract

The present work is a study of various forms of exchange related to the circulation of goods along a network of relations of which participate the Aparai and Wayana (carib people, who live in the North of Pará), in the Western Region of the Guianas. In order to identify the principles and values which guide these practices, it examines how the Aparai and Wayana themselves conceive, relate and compare these styles of transaction. The interpersonal exchange partnerships, the obligations of each son-in-law to his father-in-law, the relationship between the settlement leaders and local residents, the trading with rubber gatherers and miners in the region (debt peonage system) are mainly analyzed.

keywords Aparai and Wayana, network of relations, forms of exchange.

sumário

Apresentação	01
Os Aparai e Wayana, quem são?	02
A pesquisa de campo	04
Acepções e usos da noção de rede(s)	04
Conectando grupos e indivíduos	05
Redes de heterogêneos	08
Resumo dos capítulos	11
Capítulo um: trajetórias históricas e panorama dos intercâmbios de bens nas Guianas	14
A chegada dos europeus	16
Cadeias de intermédio e níveis hierárquicos	18
Depopulação, assistencialismo e isolamento	23
A diversificação das alianças e as redes de relações contemporâneas	26
As razões para os intercâmbios: escassez e especialização	30
Apropriando-se do mercado e do dinheiro	35
Capítulo dois: sobre coisas e pessoas, vida e morte	40
Sobre a noção de pessoa ameríndia	42
O destino dos bens do morto	44
As coisas que ficam	46
A morte como processo	49
(Quase-)morte na aldeia Maxipurimo	49
As almas e seus destinos pós-morte	51
O princípio vital <i>uzenu</i> ^(ap) / <i>omole</i> ^(wy)	53
O rastro <i>akuwari</i> ^(ap) / <i>akwali</i> ^(wy)	54
O espectro terrestre <i>akuwarihpo</i> ^(ap) / <i>akwalĩpé</i> ^(wy)	55
Nominação e onomástica	56
Práticas funerárias	57
A perda da imortalidade	59
A iniciação <i>okomo</i> ^(ap) / <i>okomoman</i> ^(wy)	60
O funeral dos xamãs	62
Uma hipótese improvável?	63
O luto	65
Determinações mútuas	65
Um paralelo distante: o <i>hau</i> e <i>mana</i> polinésios	67
Da fabricação de coisas e pessoas	70

A mulher recipiente (mito da vagina dentada)	70
Origem da primeira mulher	72
A imitação dos modelos primevos	73
A corporalidade das coisas	75
Transmissão de poder e agência metamórficos	76
Capítulo três: parcerias de troca e seus derivados	80
Os <i>meikoro</i> ontem e hoje	86
Taxas de intercâmbio e assimetrias	92
Questão de confiança	94
As parcerias interpessoais de troca	96
As categorias <i>pãna</i> ^(ap) / <i>pawana</i> ^(wy) e <i>epe</i> ^(ap/wy)	97
Um equilíbrio instável	98
Transações semelhantes, objetos e protagonistas distintos:	101
O ideal de conduta <i>kurano</i> ^(ap) / <i>ipokan</i> ^(wy)	103
A Troca civilizadora	103
Breve comentário sobre os animais intercambiados	107
(quase-)parentes não-humanos	108
projetos assistenciais e fracassos recentes	109
um dia de cão	111
os cuidados com os cães	114
Capítulo quatro: sogros, comerciantes e patrões	117
O comércio nas aldeias	122
O apoio missionário	122
A participação da Funai	124
A associação indígena Apitu	125
Crise e decadência recentes	127
Cantinas e barracões	129
No tempo dos balateiros	131
O regime de aviamento	135
Cadeias de relações: adiantamentos, dívidas e intermediários	137
As ambigüidades do patrão	138
Alteridade, hospitalidade e prestações diferidas	139
O protótipo da assimetria: a relação <i>poeto</i> ^(ap) / <i>pêito</i> ^(wy)	141
Entre genros e sogros	143
A sogra que pediu um espírito aquático	147
Uma voraz cabeça de sogra	147
O sogro urubu-rei	148
Considerações finais: conceituando transações	150
Problemas de descrição e tradução	152

O idioma dos antropólogos: dádivas e mercadorias	153
Dádivas guianenses	154
Do intercambiamento ou não de coisas e pessoas	156
Entidades <i>versus</i> relações	160
O intercâmbio cerimonial de porcos na Melanésia: <i>moka</i>	160
Voltando aos intercâmbios guianenses	162
Além da crítica: as conceituações nativas	163
O idioma transacional Aparai e Wayana	165
Bibliografia	168
Anexo: narrativas em língua aparai	178

lista de figuras

Mapa Região oriental das Guianas	—
Diagrama 1.1: Cadeias de intermédio na Guiana oriental entre os séculos XIX-XX	21
Diagrama 2.1: Exemplo de transmissão de poder metamórfico	77
Diagrama 3.1: Fluxos de cães entre meados dos séculos XVIII e XIX	87
Quadro 3.1: Cães fornecidos e artigos recebidos nos encontros com Tombai	93
Diagrama 3.2: Cadeias de intermédio atuais entre cães e espingardas	94
Diagrama 3.3: Analogia formal entre primos-cruzados bilaterais e parceiros de troca	102
Diagrama 4.1: Fluxograma da comercialização de artesanato entre 1976-97	125
Diagrama 4.2: Fluxograma da comercialização de artesanato entre 1997 e 2000	127

convenções

As línguas aparai e wayana pertencem à família lingüística caribe, possuem estruturas bastante próximas e partilham um vasto léxico comum, com muitas palavras de origem tupi (Camargo, 2001a). Ambas possuem cada qual uma grafia própria. A grafia da língua aparai foi elaborada pelos missionários Edward e Sally Koehn, do Summer Institute of Linguistics – SIL, tem seis vogais orais e nasais (a, e, i, y, o, u) e doze consoantes (h, j, k, m, n, p, r, s, t, w, x, z). Por sua vez, a grafia da língua wayana foi elaborada pelo missionário Walter Jackson (1972), da West Indian Mission, e possui sete vogais (a, e, i, ī, o, u, ë) e nove consoantes (h, j, k, m, n, p, l, s, t, w). Essas grafias empregam, em alguns casos, as mesmas letras para representar fonemas distintos. É o caso, por exemplo, da consoante /h/, que, na grafia aparai, corresponde a uma oclusão glotal (*oehno* > [oeʔno] ‘vir, chegar’), ao passo que, na grafia wayana, ela representa uma laringal (*hei* > [hej] ‘lá’).

aparai wayan
 a

Vogais

/a/	/a/	vogal baixa (como em a qui, em português)
/e/	/e/	vogal média anterior aberta (como em l este, em português); vogal média anterior fechada (como em e ma, em português)
/i/	/i/	vogal alta anterior (como em i sto, em português)
/y/	/i/	vogal alta central (sem correspondente em português)
/o/	/o/	vogal média posterior aberta (como em ó culos, em português); vogal média fechada (como em o vo, em português)
/u/	/u/	vogal alta posterior (como em u rubu, em português)
?	/ë/	vogal média central (como em a bout [æbaut], em inglês)

Consoantes

/h/	?	oclusão glotal antes de consoante (sem correspondente em português)
?	/h/	fricativa glotal que ocorre em inicial de palavra (como em r ua, em português); fricativa uvular que ocorre no final de sílaba
/j/	/j/	aproximante palatal (como em i odo, em português)
/k/	/k/	oclusiva velar surda (como em c asa, em português)
/m/	/m/	nasal bilabial (como em m acaco, em português)
/n/	/n/	nasal coronal (como em n avio, em português)
/p/	/p/	oclusiva bilabial surda (como em p ato, em português)
/r/	/l/	vibrante retroflexa, sobretudo, em aparai; lateral retroflexa, sobretudo, em wayana (parecido com c ara, em

		português)
/s/	/s/	fricativa coronal (como sino e sapo, em português)
/x/	/s/	fricativa palatal (como em xícara, em português)
/t/	/t/	oclusiva coronal surda (como em tatu, em português)
/w/	/w/	aproximante velar (como em uaça, em português)
/z/	?	fricativa coronal sonora (como jato e gente, em português)

Como as demais palavras em línguas estrangeiras, os vocábulos em aparai e wayana são grafados em *itálico*. A única diferença é que eles vêm seguidos das notações ^(ap) ou ^(wa), que indicam se as palavras são aparai ou wayana, respectivamente (por exemplo, *paruru*^(ap)/*palu*^(wa) para “banana”). No caso de palavras homófonas, utilizo apenas o termo na grafia aparai, com a seguinte notação ^(ap/wa). Desse modo, no lugar de *kaxiri*^(ap)/*kasili*^(wa) para bebida fermentada de mandioca brava, escrevo apenas *kaxiri*^(ap/wa).

Utilizo *itálico* também para ênfases ao longo do texto, “aspas duplas” para citações diretas de outros autores ou de meus interlocutores, e ‘aspas simples’ nas demais circunstâncias.

Para indicar posições de parentesco, adoto a notação inglesa. Por exemplo, F de *father* para “pai”; S de *son* para “filho”; yZ de *young sister* para “irmã mais nova”; eB de *elder brother* para “irmão mais velho”; BW de *brother’s wife* para “esposa do irmão”; WB de *wife’s brother* para “irmão da esposa” e assim por diante.

Inserir Mapa A 3 No lugar desta Folha Aqui !

APRESENTAÇÃO

Este estudo é resultado e desdobramento de questões que começaram a ser formuladas ainda na iniciação científica e, depois, durante o mestrado. Ele consiste na análise de concepções e práticas que atuam direta ou indiretamente para o intercâmbio de bens e, por meio deste, para a (re)produção das redes de relações na porção oriental das Guianas (norte do Pará, Amapá, Guiana Francesa, Suriname). Para tanto, parte-se de exemplos etnográficos fornecidos pelos Aparai e Wayana que habitam o rio Paru de Leste (norte do Pará, Brasil), estendendo o foco de análise, quando possível, para outros grupos ameríndios guianenses.

De um modo geral, propõe-se: descrever e comparar as diversas modalidades de prestação e intercâmbio que promovem a circulação de bens em diferentes contextos (no interior do grupo doméstico, da aldeia e do grupo local, na interação com outros grupos indígenas e não-índios); identificar os princípios e valores que orientam essas práticas, as regras e os ideais de conduta entre os protagonistas, as qualidades e os graus de alteridade articulados nessas relações; por fim, examinar os modos como os próprios Aparai e Wayana concebem essas modalidades de transação, relacionam e comparam umas com as outras.

Em termos gerais, na etapa anterior de pesquisa, relativa ao mestrado (Barbosa, 2002), iniciou-se o estudo das parcerias interpessoais de troca, o sistema de prestações de serviços *muruku*, as festas multicomunitárias, a comercialização de artesanato e de mercadorias industrializadas nas aldeias. Aqui, são não só aprofundadas questões já apontadas e análises realizadas até então, como abordados contextos e modalidades de intercâmbio que ainda não haviam sido contemplados: as prestações do genro para com seu sogro, as relações entre o chefe de aldeia e seus co-residentes 'subordinados', as expedições de visita a outros grupos no Suriname e Guiana Francesa, as transações estabelecidas com balateiros e garimpeiros nos limites da área indígena.

Os Aparai e Wayana, quem são?

Os Aparai e os Wayana são falantes de línguas caribe que habitam a região de fronteira entre o Brasil, a Guiana Francesa e o Suriname. Enquanto a grande maioria dos Aparai se encontra em território brasileiro, no médio e alto curso do rio Paru de Leste (norte do Pará), os Wayana também se distribuem ao longo dos rios Maroni (Guiana Francesa), Litani, Paloemeu e Tapanahoni (Suriname). A atual configuração dessa população, distribuída em três conjuntos territoriais, é resultado de sua longa história de contato com não-índios, marcada por migrações, processos de fissão e fusão com outros povos indígenas¹. Todavia, ela não constitui um obstáculo para a interação entre esses conjuntos territoriais, baseada fundamentalmente em laços de parentesco e parcerias interpessoais de troca.

No Brasil, os Aparai e Wayana mantêm, há pelo menos cem anos, relações estreitas de convivência, coabitando as mesmas aldeias e casando entre si. Por conseguinte, dado o alto grau de integração e intercassamentos no território brasileiro, é impossível identificar, quanto mais abordar, as populações aparai e wayana separadamente. Juntos, eles totalizam aproximadamente 552 indivíduos (Funai, 2003), distribuídos em dezessete aldeias, todas elas situadas no alto e médio rio Paru de Leste, dentro do Parque Indígena do Tumucumaque e da Terra Indígena Rio Paru D'Este, áreas indígenas que abrigam também grupos tiriyo, katxuyana, akuriyo e wajãpi. Na Guiana Francesa e no Suriname, onde a população aparai e os intercassamentos entre esses grupos são bem menores, os Wayana somam cerca de 800 e 500 indivíduos, respectivamente (Lopes, 2002).

Vários pesquisadores e viajantes têm apontado uma situação avançada de indiferenciação sociocultural entre os Aparai e Wayana no rio Paru de Leste, a despeito da sua distinção lingüística (Frikel, 1958:131; Lapointe, 1971:14;

¹ A atual configuração e composição dessa população é resultado da integração de vários outros grupos com os quais mantinham relações estreitas, sobretudo, a partir do século XVIII, dentre eles: Apama, Arakaju, Upurui, Opagwana, Pirixiyana e Kumarawana (Gallois, 1986:302-304). Embora reconheçam essa diversidade primordial, os Aparai e Wayana costumam enfatizar o fato de todos estarem "misturados" hoje em dia, identificando, porém, alguns indivíduos ou famílias como descendentes "puros" de alguns desses grupos.

Schoepf, 1972:53). Conseqüentemente, é muito comum encontrar referências a essa população como um único grupo, “Wayana-Aparai”, expressão cunhada por Schoepf (1972) e rapidamente adotada pelos órgãos governamentais. No entanto, os Aparai e Wayana jamais utilizam esta designação para se referir à sua população como um todo, tampouco aos indivíduos que descendem de casamentos mistos (chamados de “misturados” ou “cruzados”). Pelo contrário, esses grupos afirmam em contextos variados sua separação, articulando para tanto vários elementos, como diferenciação lingüística², origens e trajetórias históricas distintas, alguns costumes e práticas diversos (narrativas míticas, cantos e músicas, diferentes concepções cosmológicas etc.). Isto é, ao contrário do que supôs Schoepf, à amálgama social e cultural desses grupos não corresponde uma identidade única. Os processos de aproximação e fusão dessa população são acompanhados por movimentos de distanciamento e fissão, enfatizados em vários contextos.

Em suma, os ‘etnônimos’ Aparai e Wayana referem-se a uma realidade múltipla, composta por elementos complexos, variados e interdependentes, agregando famílias, (sub)grupos e várias outras unidades sociopolíticas distintas. A construção e apropriação dessas denominações étnicas por essa população resultam do processo de interação com o Estado, respondendo a exigências de novas formas de representação diante da sociedade envolvente não-indígena. Esses coletivos passaram a regular muitas das relações entre os grupos e os agentes de contato, mas não todas. Além do mais, fazem-no por meio da ocultação de sua diversidade interna e pela fixação de limites que, na verdade, são fluidos. As noções de etnia e, até mesmo, de sociedade, por pressuporem de certo modo uma totalidade fechada ou, pelo menos, com limites claros, revelam-se insuficientes para dar conta da realidade dos Aparai e Wayana, bem como da paisagem indígena guianense como um todo (vide nota 04). Ademais, uma vez

² Como em toda a região, a situação no rio Paru de Leste é de multilingüismo. Cada indivíduo adulto fala de duas a três línguas pelo menos, entre aparai, wayana, português, tiryó e, em alguns casos, wajãpi, aluku e crioulo. Um indivíduo irá ter maior domínio de uma língua em relação às demais conforme a língua paterna e a língua falada na aldeia onde residiu durante a infância. De qualquer forma, isso não o impede de falar predominantemente uma outra língua, aquela da aldeia onde reside. Um estudo aprofundado da organização social e dos mecanismos sociolingüísticos entre os Aparai e Wayana ainda está por ser feito.

que a prática e o discurso nativo para a sociedade envolvente é o da diferenciação entre esses grupos, emprega-se aqui as designações Aparai e Wayana, separadamente, remetendo sempre à população mista que habita o rio Paru de Leste. Poderia referir-se igualmente aos 'habitantes do rio Paru de Leste', englobando assim as famílias tiriyo, katxuyana e wajãpi que lá residem. Porém, como são privilegiados os interlocutores aparai e wayana, este estudo restringe-se a esses grupos em princípio, ampliando o campo de análise, quando possível, a paralelos encontrados na literatura sobre outros povos da região. De qualquer forma, o que está realmente em questão neste trabalho não é a etnia, a sociedade ou a cultura aparai e wayana (tampouco wayana-aparai), mas sim, algumas relações praticadas por essa população e pelos demais grupos da região, que contribuem para a comunicação constante entre eles.

A pesquisa de campo

Os dados que apresento foram obtidos em quatro etapas de pesquisa de campo, totalizando treze meses intermitentes de convivência com os Aparai e Wayana que habitam o rio Paru de Leste. A primeira dessas etapas foi realizada entre fevereiro e março de 1995, durante pesquisa de iniciação científica. A segunda etapa deu-se entre março e julho de 1996, no intervalo entre o término da graduação e o início do mestrado. A terceira etapa ocorreu de novembro de 1998 a fevereiro de 1999, já durante o mestrado. Por fim, a quarta e última etapa de campo foi realizada entre dezembro de 2006 e abril de 2007, no final do doutorado.

Acepções e usos da noção de rede(s)

As orientações teóricas e questões etnográficas deste estudo podem ser articuladas em torno da noção de *redes* e das discussões que têm acompanhado suas várias formulações e usos nas ciências sociais. Tributária dos debates acerca das dicotomias indivíduo e sociedade, estrutura e história, natureza e cultura, abordagens subjetivistas e objetivistas, perspectivas local e supralocal, a idéia de rede(s) tem se apresentado mais recentemente como um meio de

superar tais polaridades na antropologia social. Em voga nos últimos anos, ela vem sendo amplamente empregada nas ciências humanas (mas também em outras áreas do conhecimento), ligada a diferentes referenciais teóricos e conceituais.

CONECTANDO GRUPOS E INDIVÍDUOS

Por terem privilegiado inicialmente o estudo das estruturas e relações sociais (ao invés das ideologias e representações culturais), foram os antropólogos sociais britânicos quem primeiro lançaram mão da idéia de rede(s), a partir das décadas de 1940-50. Radcliffe-Brown foi, sem dúvida, um dos precursores no uso do termo, referindo-se ao conjunto de relações concretas entre indivíduos e grupos sociais que constituiria a estrutura social ou sociedade. Tais relações são consideradas ora parcialmente, remetendo a redes menores (como aquela das relações de parentesco), ora em sua totalidade, reportando a uma rede mais abrangente que articularia todas as demais, isto é, a própria sociedade (Radcliffe-Brown, 1995:73; 1973:20). As 'redes' servem, portanto, de metáfora para descrever e assinalar o modo como indivíduos e coletivos estariam inter-relacionados, confundindo-se com a noção de sistema³.

A despeito das muitas críticas que Radcliffe-Brown recebeu por sua visão da sociedade como totalidade integrada e coerente, bem como pela ênfase no suposto equilíbrio dos sistemas sociais, a imagem reticular das relações entre indivíduos e/ou grupos sociais permanecerá de forma mais ou menos implícita no trabalho de antropólogos posteriores, sobretudo os de tradição britânica. Assim, embora jamais faça uso do termo, Edmund Leach permite entrever em *Sistemas Políticos na Alta Birmânia* (1954) uma noção de rede bastante profícua. Embora compartilhe com Radcliffe-Brown uma concepção empírica de rede, relativa ao conjunto de relações concretas, Leach atenta para a ausência de fronteiras

³ A breve consulta no *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*, assim como no *Oxford Advanced Dictionary of English* elucida as diferenças entre os significados dos vocábulos 'sistema' (*system*) e 'rede' (*network, web*). Ambos referem-se a um agrupamento de elementos, como pessoas, coisas, instituições e/ou idéias. Todavia, as acepções do termo 'sistema' remetem a um conjunto organizado, uma totalidade formada por partes interdependentes; enquanto as acepções de rede remetem a um conjunto de elementos 'entrelaçados', 'entrecruzados', 'interligados', que se comunicam entre si, mas não são necessariamente interdependentes.

nítidas entre as paisagens sociais recortadas mais ou menos arbitrariamente pelo antropólogo, assim como para as contradições subjacentes aos sistemas sociais, responsáveis por sua dinâmica e (re)produção no tempo. Entre os Kachin e Chan do nordeste da Birmânia, o autor encontra uma realidade marcada pela diversidade lingüística, política, econômica e cultural entre populações estreitamente relacionadas por um mesmo sistema social, formado por três subsistemas distintos e interdependentes (*gumsa*, *gumlao* e *chan*). Essa estrutura social implícita às relações entre populações que vivem em áreas adjacentes é, por sua vez, passível de distintas interpretações culturais, assim como de manipulações por parte dos atores sociais⁴. Isto é, longe de haver um “modelo abstrato” que confere unidade e coerência ao sistema, este está constantemente sujeito à múltiplas interpretações e manipulações pelos vários agentes que o compõem. Mas, se não há uma única perspectiva a respeito desse sistema (ou rede, poderíamos dizer), isto tampouco constitui um impedimento para a interação entre os diferentes pontos de vista⁵.

Visando superar o enfoque estrutural-funcionalista e dar conta de questões intensificadas com o pós-colonialismo (o surgimento de novos estados-nacionais, a expansão do mercado capitalista e a crescente migração do campo para os centros urbanos), uma geração posterior de antropólogos britânicos buscou desenvolver instrumentos que permitissem abordar, entre outras coisas, processos de mudança social e fenômenos de larga escala. Em termos gerais, propôs-se ampliar o foco dos estudos antropológicos dos grupos sociais

⁴ Inspirado em Leach, Sperber (1970:74) distingue “estruturas em código” e “estruturas em rede”, isto é, regras que governam com exclusividade conjuntos de mensagens ou de trocas, respectivamente. Segundo o autor, enquanto alguns sistemas socioculturais são rígidos por apenas uma dessas estruturas, outros são orientados por ambas simultaneamente, impedindo sua separação. Tal seria o caso do ritual e da política, nos quais, aquilo que é comunicado (a mensagem, o objeto do código) e a situação de comunicação (a rede de emissores e receptores) encontram-se intimamente ligados (idem:78).

⁵ Como bem notou Viveiros de Castro (1987:272), Rivière (1984) apresenta, em seu estudo comparativo e caracterização das sociedades indígenas guianenses, concepções de sociedade e cultura bastante semelhantes às de Leach. De um lado, ele reconhece o caráter relativamente arbitrário de seu recorte, assim como o fato do conjunto regional delimitado não constituir um compartimento fechado. De outro, ele identifica uma estrutura social fundamental e comum, a partir da qual os grupos variam e se distinguem culturalmente, ou seja, em termos de técnica e cultura material, costumes funerários etc.

supostamente delimitados e homogêneos abordados tradicionalmente pelas monografias para a inserção dessas populações em contextos mais amplos, como cidades, mercados e contextos nacionais. Caberia ao antropólogo, então, não mais construir modelos sincrônicos da morfologia dos sistemas sociais, mas privilegiar a “ação social”, isto é, o comportamento concreto dos indivíduos, suas escolhas e estratégias. Para tanto, foi necessário criar um novo vocabulário conceitual, deslocando a ênfase dos ‘grupos corporados’ e ‘papéis sociais’ para noções como “redes”, “quase-grupos”, “conjuntos-de-ação” e “cliques”, que se aplicam a coletivos mais ou menos transitórios (agregados de indivíduos que não constituem necessariamente grupos permanentes), bem como a processos que transpassam os limites entre grupos e categorias (ver Mayer, 1987; Barnes, 1987). Em suma, a noção de “rede social” esboçada por Radcliffe-Brown adquiriu assim maior elaboração teórica e rendimento analítico, passando a ser empregada não mais como simples *metáfora* de um conjunto de entidades interconectadas (indivíduos e/ou grupos sociais), mas como *método* para a apreensão, descrição e análise de padrões relacionais. Apesar de algumas nuances, todos esses autores concordam que a “rede” é uma abstração, um modelo construído pelo pesquisador para a análise e por meio do qual se espera aproximar das relações e fenômenos que efetivamente acontecem, mas não das representações dos atores envolvidos (Barnes, 1987:164-165). Além disso, os debates se restringem ao vocabulário conceitual e aos procedimentos técnicos disponíveis para a descrição das redes. Destacam-se as discussões a respeito do caráter ego ou sociocentrado das redes e seus extratos⁶; sua natureza “limitada” ou “ilimitada” (isto é, se existem ou não pessoas situadas fora de uma rede parcial), “finita” ou “infinita” (se o número de pessoas que compõem uma rede é restrito ou não); enfim, medidas de densidade e coesão que permitem definir uma

⁶ Para Barnes, um dos precursores da noção de ‘redes sociais’, estas são, independentemente de totais ou parciais, sempre sociocentradas, embora dotadas de extrações e propriedades egocentradas, como “estrelas”, “zonas” e “conjuntos classificatórios” (1987:166-167). Embora reconheça que cada ator possui um ponto de vista distinto a respeito da(s) rede(s) de que participa, Barnes discorda de autores como Schrivas & Béteille (1964 *apud* Barnes, 1987), para os quais há tantas redes quanto atores (perspectivas).

rede como “aberta” ou “fechada” (*loose* ou *close-knit*), de “malha grande” ou “pequena” (*large* ou *small mesh*).

Nos últimos vinte anos, esses estudos de redes, autodenominados *network analysis*, adquiriram um alto grau de sofisticação técnica ao incorporar ferramentas matemáticas e computacionais, o que levou à ampliação de seu campo de aplicação nas ciências sociais e em outras áreas de conhecimento⁷. Não obstante, esse incremento técnico não parece ter sido acompanhado de um desenvolvimento teórico condizente. Grande parte das discussões permanece restrita à adequação de conceitos (a maioria incompreensível aos não-iniciados), a procedimentos técnicos e ao resumo de dados de pesquisas empíricas (Emirbayer & Goodwin, 1994:1412). No mais, muitos estudos de análise de redes negligenciou, pelo menos até a década de 1970, o papel de crenças e valores para a ação social. Ora privilegiando uma descrição estritamente formal das configurações relacionais, ora reduzindo a motivação dos atores à maximização da utilidade (*rational choice*), os autores esvaziaram as relações de seus conteúdos e significados culturais. Surgidos como crítica ao estrutural-funcionalismo e à centralidade da noção de grupos naquele modelo teórico, os estudos de rede acabaram se tornando o oposto simétrico deste paradigma. Se para o estrutural-funcionalismo, são os grupos sociais (linhagens, parentelas etc.) que mediam as relações entre os indivíduos; nos estudos de redes, o foco da análise e explicação desloca-se completamente para as escolhas e estratégias individuais. Ambas as teorias permanecem, portanto, atreladas à dicotomia ‘indivíduo/sociedade’, privilegiando um ou outro termo da oposição.

REDES DE HETEROGÊNEOS

De encontro à oposição ‘indivíduo/sociedade’, Roy Wagner (1974) introduz a noção de *socialidade* ao mostrar que os Dairibi, povo das terras altas orientais da Nova Guiné, pensam e praticam sua vida social não em termos de grupos discretos e/ou identidades preestabelecidos, mas com base em contrastes criados

⁷ A noção de rede e os recursos matemáticos a ela associados têm contribuído para o entendimento de fenômenos variados que vão da disseminação de doenças contagiosas até os padrões de uso e funcionamento da internet, passando pela complexa interação entre moléculas de proteínas na determinação de características genéticas, por exemplo.

contextualmente e a partir de algum critério específico. Para os Dairibi, tais distinções relacionais são mais importantes que as entidades coletivas evocadas indiretamente por elas⁸. Nessa mesma direção, Marilyn Strathern (1988) descreve o universo social melanésio em contraposição ao ocidental - “euro-americano”, nos termos da autora. Este último está fundado em entidades: de um lado, os ‘indivíduos’ tomados como unidades primárias, reunidos por relações extrínsecas; de outro, sua contrapartida, a ‘sociedade’, uma entidade mais abstrata e transcendente, vista ora como a soma de interações individuais (numa concepção mais liberal), ora como algo que conforma os indivíduos (numa perspectiva “holista” para Dumont, 1983). Por sua vez, a socialidade melanésia seria radicalmente relacionista, povoada não por entidades discretas, mas por *relações entre relações*, isto é, relações entre termos que encerram outras relações⁹. Referindo-se a uma espécie de matriz ou ambiente relacional, o conceito de socialidade permite expressar o modo como as pessoas se constituem por meio das relações que lhes são intrínsecas ao mesmo tempo em que recriam essas relações. Ao contrário da noção de ‘indivíduo’ ocidental, concebido como uma entidade única, limitada e indivisível, os melanésios vêem a pessoa como “divíduo”, ou seja, composta por feixe de relações e influências heterogêneas, passível de repartição e distribuição de seus componentes (substâncias, essências, resíduos ou influências ativas). A pessoa melanésia é uma espécie de microcosmo social, o contexto em que relações de ordem maior englobam outras de encerrando processos de reunião e separação de seus variados elementos constitutivos idênticos àqueles que ocorrem no interior de um coletivo de pessoas. Cada pessoa reproduz numa forma singular (‘um homem’ ou ‘uma mulher’ particular) o que ela cria numa forma coletiva (‘uma casa de

⁸ Aquilo que o antropólogo toma por grupo, aldeia ou qualquer outra entidade é, na verdade, uma representação *ad hoc* de uma abstração, o produto da maneira como estudamos tais fenômenos, não os fenômenos em si (Wagner, 1974).

⁹ Essa caracterização da socialidade melanésia não é de forma alguma absoluta, mas é ela mesma relacional, dependendo da contraposição entre ‘melanésios-relacionistas’ e ‘euro-americanos-entitários’. Ou seja, os melanésios descritos por Strathern são tão relacionistas e anti-entitários quanto nós, “euro-americanos”, somos entitários. Exercício semelhante de descrição relacional é fornecido por Viveiros de Castro (2002) em sua teoria do perspectivismo ameríndio, na qual são contrastados o “multinaturalismo” dos índios americanos e o “multiculturalismo” ocidental moderno.

homens' ou 'uma matrilinearidade', por exemplo). A diferença entre essas formas é de escala. Conseqüentemente, as relações não devem mais ser pensadas como 'entre indivíduos' (interpessoais, privadas) ou 'entre coletividades' (corporadas, públicas), mas devem ser entendidas em termos de ampliação e minimização fractais. Além disso, segundo a autora, pessoas e coisas são, na Melanésia, aparências assumidas pelas relações, conforme ordem menor. Enquanto "objetificações", porcos e pessoas, como tudo mais, revelam cadeias de relações hierarquizadas, que não estão dadas à primeira vista, mas que podem ser traçadas por meio delas. Em suma, o conceito de socialidade formulado por Wagner e Strathern designa um ambiente extremamente relacional que remete a idéia de redes, ainda que os autores não empreguem o termo.

Convergindo em vários pontos com as idéias desses autores, Bruno Latour usa a noção de redes num sentido distinto daquele comumente empregado nas ciências sociais (*network analysis*). Este autor questiona a oposição central no pensamento moderno entre Natureza e Sociedade, concebidas como os domínios separados: o primeiro abrangeria as "coisas-em-si", tudo aquilo que é dado, independente e extrínseco à ação humana (embora passível de ser instrumentalizado), objeto das ciências naturais; o segundo, abarcaria os "homens-entre-si" e tudo aquilo que é por eles construído, objeto da política. Latour (1994) atenta que o esforço constante de "purificação" entre esses domínios no mundo moderno é sempre acompanhado de processos de "hibridização", evidenciados cada vez mais por fenômenos contemporâneos, como a biotecnologia e as crises ambientais. Por conseguinte, trata-se justamente de investigar essas questões complexas que escapam a uma classificação exclusivista entre natureza e sociedade. Para tanto, o autor lança mão da "teoria-do-ator-rede" (ANT) como modo de "rastrear associações" (*tracing of associations*), isto é, traçar o desenho das redes formadas por conexões entre agentes heterogêneos - pessoas, coisas, genes, instituições e políticas. Não se trata mais da rede como um conjunto de relações entre indivíduos e/ou grupos de indivíduos; tampouco do ator como indivíduo humano, racional e intencional. Pelo contrário, a idéia de "ator-rede" visa superar a oposição entre sujeito e objeto, agente e paciente, cultura e natureza, para apreender as posições entre eles. Não há separação entre atores e redes, entre partes e todo, pois cada ator é de certo

modo uma rede e vice-versa. As redes não conectam unidades ou entidades, mas 'nós' que são, eles mesmos, o adensamento de relações. Como alternativa à perspectiva durkheimiana dominante nas ciências sociais, em que o 'social' aparece como dimensão e/ou totalidade transcendentais que explica certos fenômenos considerados partes suas, Latour (2005) propõe ver o social como uma espécie de conectividade que tudo permeia, devendo ser seguido pela investigação, o que evoca o conceito de 'socialidade' analisado acima. Ambos remetem à imagem de uma relacionalidade radical, que conecta elementos variados, humanos e não-humanos. Em muitos aspectos, essas redes de heterogêneas evocam antes a idéia de "rizoma" formulada por Deleuze & Guattari (1995), que a noção de redes de relações comumente empregada na antropologia social. Sem constituir uma totalidade, seja ela de matriz dicotômica ou genealógica, elas não são constituídas por unidades, mas por "multiplicidades" (ou "linhas") que se expandem e contraem, estabelecendo novas conexões ao mesmo tempo em que rompem outras. Trata-se de um "mapa" construído, aberto e reversível, em constante modificação, que não possui começo ou fim, mas múltiplas entradas e saídas pelas quais transborda em novas conexões.

Resumo dos Capítulos

O primeiro capítulo apresenta um breve exame das "Trajetórias históricas e panorama dos intercâmbios de bens nas Guianas", destacando os impactos do acirramento das relações com não-índios, da introdução de artigos industrializados e de políticas recentes por parte dos governos locais. Atenta-se para as transformações ocorridas e ainda em curso, bem como para a manutenção de certos padrões de relacionamento e regimes de intercâmbio. Por fim, discute-se as razões e os fundamentos da intensa circulação de bens nas Guianas, questionando as explicações baseadas em supostas limitações técnicas ou ecológicas.

O segundo capítulo, "Sobre coisas e pessoas, vida e morte", examina o destino dado aos bens dos mortos para abordar idéias relativas à noção de pessoa e às relações entre estas e os bens materiais. A este respeito, destacam-se concepções que indicam a existência de um vínculo entre pessoas e coisas,

expresso ora por uma espécie de substância material e imaterial que as pessoas propagam pelos lugares por onde passam, nas coisas que produzem ou manuseiam; ora pela idéia de um “poder e agência metamórficos” que perpassam todo o cosmo, tendo sido transmitidos pelos heróis demiurgos aos atuais Aparai e Wayana e destes às suas produções.

No terceiro capítulo, “Parcerias de troca e seus derivados”, retoma-se algumas discussões realizadas no mestrado (Barbosa, 2002) acerca das parcerias interpessoais de troca *pãna*^(ap)/*pawana*^(wy). Concebida como díade simétrica entre pessoas não-aparentadas, a relação de parceria fornece o modelo-ideal, idioma e critério para avaliação de todas as demais formas de transação e intercâmbio praticadas pelos Aparai e Wayana. Expressão máxima dos ideais de conduta e valores de boa convivência associados aos adjetivos *kurano*^(ap)/*ipokan*^(wy), as parcerias são o mecanismo por excelência para o estabelecimento de relações amistosas, operando a devida socialização-pacificação de seus protagonistas, segundo as normas de civilidade aparai e wayana. Por isso mesmo, os intercâmbios envolvendo animais de criação e artigos industrializados — como aqueles estabelecidos com os *meikoro* — fornecem uma espécie de ‘meta-comentário’ sobre as parcerias de troca e valores associados, uma vez que implicam a “domesticação” dos bens transacionados.

O quarto e último capítulo, “Sogros, comerciantes e patrões”, analisa as transações nas “cantinas” que comercializam “artesanato” e artigos industrializados nas aldeias e, principalmente, as relações de aviamento estabelecidas com balateiros e seus patrões na primeira metade do século XX. A ambigüidade das relações com os patrões balateiros é expressa pela dupla maneira como estas são referidas: ora parceria simétrica de troca *pãna*^(ap)/*pawana*^(wy), ora relação assimétrica entre “chefe” *esemy*^(ap) e seus subordinado *poeto*^(ap)/*pëito*^(wy). Esta última relação encontra sua melhor expressão nas obrigações do genro para com o sogro. Devido ao seu caráter marcadamente assimétrico, a relação *poeto*^(ap)/*pëito*^(wy) opõe-se, em vários aspectos, àquela entre parceiros de troca. De certo modo, elas fornecem os dois pólos de um contínuo no interior do qual se encontram as demais formas transacionais praticadas pelos Aparai e Wayana.

Por fim, em “Considerações finais: conceituando transações”, aborda-se os modos de descrição dessas transações, o repertório de conceitos disponíveis ao antropólogo e as expressões e categorias empregadas pelos próprios Aparai e Wayana.

capítulo um
trajetórias históricas e panorama
dos intercâmbios de bens nas guianas

Desde a chegada dos primeiros europeus no século XVI, são mencionadas por cronistas e viajantes redes de relações interligando diversos povos indígenas e não-indígenas por toda a região das Guianas, área circunscrita a norte e leste pelo oceano Atlântico, ao sul pelo rio Amazonas, a oeste pelos rios Orenoco, Negro e canal Cassiquiare. No lugar de uma única grande rede abrangendo toda essa região, aponta-se a existência de diversas redes multicentradas, mais ou menos sobrepostas e articuladas, com fronteiras fluidas e tênues. Anteriores à chegada dos europeus no continente, essas redes incorporaram progressivamente segmentos da população não-indígena e, antes deles, seus artigos manufaturados, rapidamente introduzidos nos circuitos regionais de intercâmbios.

Os grupos que participam dessas redes mantêm-se ligados uns aos outros por diversas modalidades de relacionamento: guerras motivadas pelo rapto de mulheres e acusações de feitiçaria; rituais multicomunitários; intercasamentos; processos de fissão e fusão entre povos indígenas; por fim, intercâmbios de bens baseados em longas cadeias de intermédio, parcerias interpessoais de troca, bem como no suposto monopólio de produção e/ou fornecimento de certos artigos (cf. Roth, 1974; Farage, 1985; 1991; Gallois, 1986; Dreyfus, 1993; entre outros).

Nos últimos quinhentos anos, a depopulação causada por epidemias e guerras, as migrações e a compressão territorial, as fissões e fusões entre os grupos, a introdução de bens industrializados e, mais recentemente, as políticas empreendidas pelos Estados nacionais na região constituíram, por diversas vezes, fator de transformação, quando não de desarticulação desses sistemas regionais. Por conseguinte, as redes de relações contemporâneas parecem ter uma amplitude bem menor do que aquelas descritas no passado, articulando-se de modo mais compartimentado e localizado, em áreas como a Grande Savana, a região dos rios Uaçá e Oiapoque, o litoral das Guianas e a Serra do Tumucumaque.

Contudo, não se deve tomar as redes contemporâneas como mero resquício daquelas mencionadas pelos primeiros cronistas e viajantes. Hoje em dia, elas não só mantêm operantes diversas relações e princípios descritos no passado, como apresentam certas particularidades, relativas à interferência de órgãos e políticas assistenciais, ao maior conhecimento e familiaridade com o

mundo exterior (tecnologias, economia monetária e palavra escrita), e o “encapsulamento” das populações em torno de designações.

A seguir, apresenta-se um resumo das trajetórias históricas dessas redes de relações, destacando a participação dos Aparai e Wayana nas mesmas, assim como os impactos do acirramento das relações com não-índios e da introdução crescente de artigos industrializados.

A literatura histórica e etnológica sobre a região das Guianas estabelece uma divisão entre duas porções, ocidental e oriental, a partir de critérios como trajetórias históricas distintas, maior densidade das relações no interior de cada um dessas porções e atenuação das relações na passagem de uma à outra. O limite comumente considerado pela literatura é o eixo Corentino-Trombetas. Assim, enquanto a Guiana ocidental abrange parte da Venezuela, Guiana, Roraima e norte do Amazonas; a Guiana oriental engloba Suriname, Guiana Francesa, norte do Pará e Amapá. Admite-se, entretanto, que esse limite considerado não tem muita significância dos pontos de vista indígenas, uma vez que não impõe a interrupção na comunicação entre os grupos, havendo relações e fluxos de bens que o transpassam livremente. Na verdade, as diferenças entre as regiões ocidental e oriental das Guianas dizem respeito apenas aos grupos envolvidos e a alguns dos objetos intercambiados. Para além disso, a comunicação entre os grupos está baseada nas mesmas relações e princípios, a ponto dos intercâmbios assumirem formas muito semelhantes em ambas regiões. O recorte aqui considerado privilegia as redes de intercâmbios que ocorrem na porção oriental das Guianas, isto é, a leste do eixo formado pelos rios Corentino e Trombetas. Quando possível e pertinente, ampliar-se-á o campo da análise de modo a contemplar paralelos na porção ocidental das Guianas, para a qual se dispõe de maior volume de material etnográfico sistematizado, bem como de alguma reflexão antropológica sobre os intercâmbios de bens mais recentes (ver Coppens, 1971; D. Thomas, 1972; Butt-Colson, 1973).

A chegada dos europeus

Embora a entrada efetiva dos europeus nos sertões das Guianas tenha se dado tardiamente, a partir dos séculos XVII e XVIII apenas, o mesmo não ocorreu

com seus artigos, rapidamente incorporados pelos sistemas regionais de intercâmbios. Por meio do escambo de madeiras, urucum, algodão e outras especiarias da floresta, grupos indígenas costeiros obtinham dos primeiros colonizadores artigos europeus, que eram repassados para outros grupos indígenas no interior, em troca de produtos da floresta, alimentando as redes de intercâmbios já existentes.

A partir do século XVII, o avanço das frentes de colonização e a intensificação das disputas entre as potências européias promoveram mudanças profundas nas relações entre os ameríndios e no panorama da região como um todo. Em pouco tempo, a maior parte dos grupos indígenas que habitavam o litoral e o baixo Amazonas (em sua maioria aruaque) havia desaparecido, tendo se extinguido por completo, integrado a outros grupos ou imigrado para o interior. Ao mesmo tempo, diversos grupos provenientes da margem sul do rio Amazonas, como os Wajãpi, deslocaram-se para o norte, refugiando-se também no interior das Guianas (Gallois, 1986).

Entre o final do século XVII e início do XVIII, houve uma imigração maciça de escravos negros fugidos das plantações de cana-e-açúcar da então Guiana Holandesa para as florestas ao sul. Lá, eles constituíram grandes organizações tribais, dividindo-se em três grupos maiores e rivais, os Boni (ou Aluku), Ndjuka e Saramaká. Na literatura, esses grupos são conhecidos e designados como os “negros das florestas”, isto é, *Bosch Negroes*, em holandês; *Bush Negroes*, em inglês e *Noir Marrons*, em francês. Muitos ameríndios, dentre os quais, os Aparai e Wayana, chamam-nos genericamente de *meikoro*, embora reconheçam suas diferenças (ver Capítulo 3).

Com a concentração populacional em zonas de refúgio, eclodiram e acirraram-se os conflitos entre os grupos indígenas, envolvendo também os grupos de ex-escravos negros. Essas guerras atingiram seu auge na década de 1810, estendendo-se até o final do século XIX. Sem deixar de existir durante esse período, os intercâmbios de bens foram bastante afetados pelas guerras, tendo sua amplitude e intensidade reduzidas, devido principalmente ao bloqueio dos caminhos de comunicação entre os grupos.

Cadeias de intermédio e níveis hierárquicos

A partir da segunda metade do século XIX, com a redução dos conflitos na Guiana oriental e a reutilização das vias de comunicação entre o litoral e o interior, os intercâmbios comerciais entre os grupos indígenas adquiriram uma nova orientação, determinada pela introdução maciça de bens europeus, a utilização em larga escala dos grupos indígenas como fornecedores de produtos silvestres e, eventualmente, para a captura de escravos (Gallois, 1986:193-4). Dentre as principais rotas utilizadas, duas eram controladas pelos Wayana: uma passava pelos rios Litani, Tampoc-Arawa e Camopi até chegar ao Oiapoque; a outra, pelos rios Maroni e Mapahoni até o alto Jari. Além delas, um terceiro caminho ia dos rios Oiapoque e Cuc até o rio Jari, passando pelo rio Camopi.

O sentido das transações havia mudado em favor dos fluxos e fontes de artigos europeus, beneficiando imediatamente os postos coloniais e seus aliados mais próximos, em prejuízo dos grupos ameríndios que não se relacionavam diretamente com estes e que, portanto, dependiam de intermediários. Valendo-se de sua localização geográfica privilegiada, ao longo dos principais rios e rotas de penetração no interior da Guiana oriental, os grupos de ex-escravos negros passaram a comercializar com os postos coloniais costeiros e com alguns grupos indígenas, intermediando os fluxos de bens entre estes. Por sua vez, os grupos indígenas que se relacionavam diretamente com os *meikoro* repassavam os artigos europeus para outros grupos ameríndios situados no interior, e assim por diante, constituindo longas cadeias de transações intermediadas. Essas cadeias articulavam toda a região das Guianas, ligando o litoral e o baixo Oiapoque aos rios Jari e Trombetas, entre outros.

Na Guiana ocidental, esse processo já vinha ocorrendo havia duzentos anos aproximadamente. Do final do século XVI até a primeira metade do XVIII, os holandeses exerceram uma verdadeira hegemonia na região entre os rios Orenoco, Negro, Branco e Corentino, com a ajuda de uma ampla rede de aliados indígenas encabeçada pelos Manao, Karinya e Akawaio. Lá, longas cadeias de intermédio também se constituíram em favor dos fornecedores de artigos europeus e prejuízo dos grupos indígenas mais distantes. De início, o fornecimento de artigos europeus esteve atrelado a contrapartidas em produtos

indígenas e especiarias da floresta. Posteriormente, os mesmos artigos europeus passaram a ser trocados por escravos indígenas capturados (ver Dreyfus, 1993; Farage, 1985; 1991).

Na Guiana oriental, os Boni e Ndjuka forneciam artigos europeus (facas, machados de ferro, espingardas, panos, espelhos e miçangas, por exemplo) aos Wayana (chamados, então, de “Roucouyennes” pelas fontes) setentrionais e Tiriyo, em troca de produtos indígenas e especiarias diversos, que estes obtinham de outros grupos indígenas. Os Wayana setentrionais negociavam com os Wayana meridionais e os Aparai nos altos rios Paru de Leste, Citaré e Jari; e com os Wajãpi setentrionais, nos altos rios Jari, Oiapoque e Cuc, obtendo cães de caça, redes de algodão e plumária. Os Aparai também intercambiavam com os Wajãpi setentrionais e com os Apama ao sul. Os Wajãpi situados nos rios Cuc e Oiapoque negociavam com os Emerillon e com os Wajãpi meridionais. Os Tiriyo relacionavam-se com os Pianokoto e outros grupos a oeste do rio Trombetas, tais como os Makuxi e Xarumã, dos quais obtinham cães de caça e curare (Hurault, 1968:02; Roth, 1974:163-4; Gallois, 1986:196-7, entre outros). Os Pianokoto negociavam com os Waiwai, que possuíam vários laços comerciais com os Wapixana, Atroari e Taruma ao norte, com os Mawayana, Xerew e outros grupos nas cabeceiras dos rios Trombetas e Mapuera (Howard, 2001: 233).

As relações entre fornecedores e recebedores de artigos europeus eram formalmente idênticas ao longo dessas cadeias de intermédio, baseadas em parcerias de troca interpessoais e na mútua confiança dos protagonistas. Os fornecedores de artigos europeus costumavam adiantá-las aos seus parceiros, aguardando receber a devida contraprestação posteriormente, depois que a parte em “débito” tivesse produzido ou adquirido os artigos que lhe cabiam (matérias-primas e/ ou produtos indígenas) em outra transação alhures. Este intervalo de tempo podia chegar a um ano, visto que a maioria dos deslocamentos e viagens para trocar respeitava ciclos sazonais, dependendo da abertura de varadouros e de períodos em que os rios são mais fáceis de navegar (Roth, 1974: 161-2; Gallois, 1986: 199).

Desse modo, os adiantamentos e a assimetria característicos das relações entre os *meikoro*, Wayana e Tiriyo — nas quais, os primeiros obtinham enormes lucros, pagando pouco pelos artigos indígenas que eram repassados a altos

preços para os europeus — eram reproduzidos e transferidos para as transações entre os Wayana e os Wajãpi setentrionais, por exemplo, assim como entre estes últimos e os Wajãpi meridionais (Gallois, 1986:202 e 213). Por conseguinte, tanto os *meikoro* como os grupos ameríndios buscavam adquirir e garantir posições privilegiadas de intermédio nesses sistemas de intercâmbios. Os grupos disputavam boas posições nas redes de relações, procurando manter afastados seus “fornecedores” de seus “clientes”, lançando mão, muitas vezes, de guerras uns contra os outros (Roth, 1974:161).

Na verdade, a procura de intermediários para se obter artigos provenientes de lugares distantes — tais como as “especialidades” produzidas por outros grupos indígenas — era anterior à chegada dos europeus e de seus artigos. Dada a extensão dessas redes e as longas distâncias percorridas pelos fluxos de bens, os artigos indígenas e europeus só podiam percorrer todo o sistema passando por diversos intermediários entre seu produtor e consumidor final. A grande maioria dos grupos intermediava, em algum momento, as transações entre outros, seja mediando os intercâmbios entre grupos distintos, seja redistribuindo determinados artigos entre as unidades sociais menores de um mesmo grupo (entre diferentes aldeias ou blocos territoriais, por exemplo).

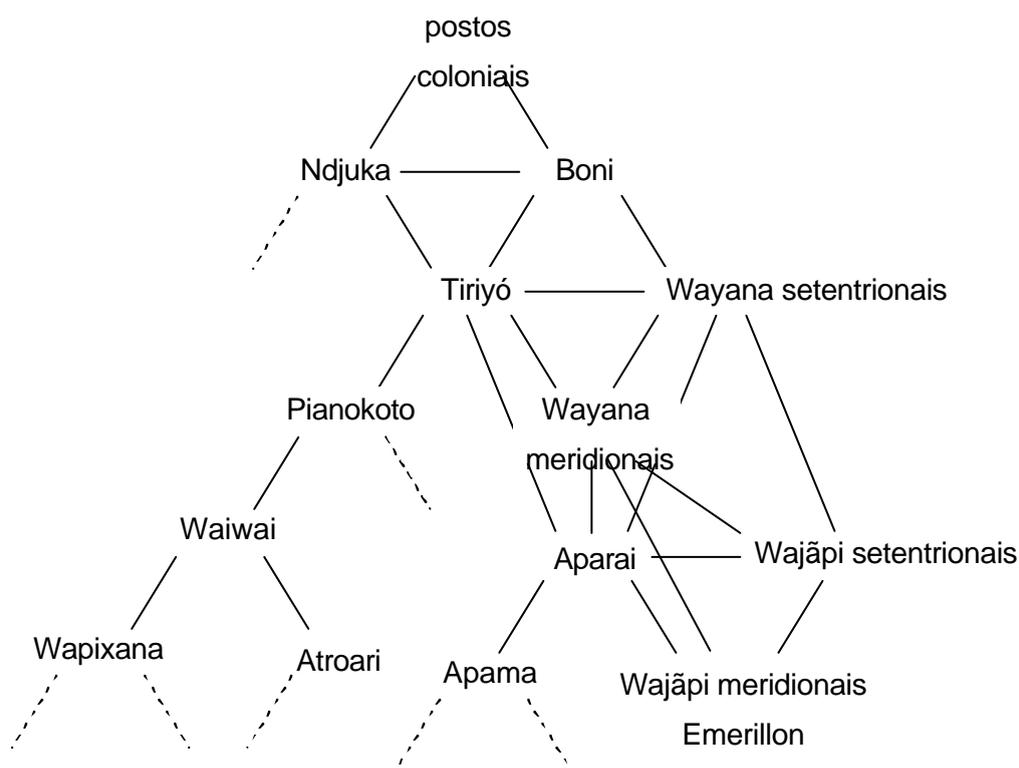
Com efeito, não é possível saber se todos os nomes mencionados, tanto pelas fontes historiográficas como pelos próprios grupos atualmente, referem-se a grupos distintos, correspondendo, desse modo, a etnônimos; ou se eles designam unidades menores de uma mesma população, referindo-se a subgrupos. É impossível traçar limites rígidos e precisos entre eles, o que torna extremamente difícil tratar da diversidade social dessas populações até hoje, como atestam os casos Tiriyo (Frikel, 1958; Rivière, 1969; Grupioni, 2002), Waiwai (Howard, 1993; 2001; 2002; Dias]únior, 2001), Aparai e Wayana (Barbosa, 2002).

Todavia, com a derivação dos intercâmbios em direção aos fornecedores de artigos europeus, o equilíbrio dinâmico entre os grupos deu lugar a uma assimetria relativamente estável entre estes, dada a preeminência daqueles que tinham acesso mais fácil aos cobiçados bens europeus (Gallois, 1986:193-4; Dreyfus, 1993:26). Noutras palavras, tendo em vista a desigualdade no acesso aos artigos europeus, constituíram-se por toda a região longas cadeias de intermédio entre os postos coloniais e os grupos ameríndios mais distantes. De

acordo com sua proximidade em relação às fontes desses artigos, os vários grupos, ameríndios ou não, passaram a se distribuir em níveis hierárquicos distintos, no interior dos circuitos de intercâmbios.

Assim, estabeleceu-se, na região sudeste das Guianas, uma clara diferenciação entre: de um lado, os “índios do rio”, isto é, grupos que ocupavam o curso de grandes rios, relacionando-se diretamente com as fontes de artigos europeus (era o caso dos Wayana e Aparai); de outro, os “índios da floresta”, grupos refugiados em regiões de cabeceiras e próximo a igarapés (como os Wajãpi meridionais), distantes das fontes de artigos europeus, portanto, dependentes de um número maior de intermediários para adquiri-los (Gallois, 1986:144; 194-5). Os primeiros exerceram sobre os segundos não só “dominação comercial”, como influência cultural em graus variados. Os Wajãpi setentrionais, que habitavam a região do alto Jari e Oiapoque, por se relacionarem diretamente com os Aparai e Wayana, acabaram adotando uma série de traços caribe em sua cultura material, vida cerimonial e organização social. O mesmo não se deu com os Wajãpi meridionais, que se mantiveram mais afastados, insatisfeitos com os padrões de intercâmbio que lhes eram impostos (idem:207-16).

Diagrama 1.1: Cadeias de intermédio na Guiana oriental entre os séculos XIX-XX



Obviamente, a descrição e o esquema acima fornecem uma imagem simplificada de uma teia de relações e intercâmbios bem mais complexa. Fontes e comentaristas historiográficos tomaram os Aparai, Tiriyo, Wayana e Wajãpi, dentre outros, como unidades e referência para os intercâmbios. Ao fazê-lo, preteriram tanto a diversidade e segmentação interna de cada um desses povos, como a variedade de relacionamentos e prestações que promovem a circulação de bens entre suas unidades constitutivas (grupos domésticos, aldeias e blocos territoriais). Como será visto adiante, os intercâmbios de bens na região costumam ocorrer em escala interpessoal, articulando pequenas unidades sociais, como as famílias. De qualquer modo, independente da escala e da unidade de troca consideradas (a suposta etnia, o bloco territorial ou a família extensa), o que se tinha era uma mesma configuração geral, baseada em cadeias de intermédio, no interior das quais se estabelecia certa assimetria entre fornecedores e recebedores de artigos europeus.

Todas essas cadeias de intercâmbios encontravam-se fundadas no crédito e na dívida transitivos, de modo que, salvo nas extremidades, cada qual era credor de seus recebedores a “jusante” (no sentido dos fluxos de artigos europeus) e devedor de seus fornecedores a “montante” (em direção às fontes de artigos europeus). Tratava-se, portanto, de uma estrutura de tipo “fractal” (Carneiro da Cunha, 1998), na qual cada unidade era semelhante às unidades que a englobavam. Repetia-se a mesma forma — o crédito e a dívida — do macro ao micro, havendo sempre relações de mesmo tipo, em qualquer escala que se considerasse¹.

De um modo geral, as partes contratantes ignoravam as relações que antecederiam e sucediam suas transações propriamente ditas. As redes de relações eram tão extensas que nenhum dos grupos envolvidos, nem mesmo os

¹ A fractalidade desse tipo de estrutura é apontada por Manuela Carneira da Cunha (1998), em sua análise das longas cadeias de intermédio implicadas com o escoamento de caucho do interior do Vale do Juruá para a Inglaterra, a partir da segunda metade do século XIX. Lá, no entanto, o fluxo de caucho acompanhava o curso dos rios, sobrepondo com exatidão o sistema de intercâmbios à rede fluvial, a ponto de fazê-los coincidir (idem:10). O mesmo não pode ser dito acerca do escoamento de artigos europeus na região das Guianas, que se dava de modo bem mais difuso. Por conseguinte, emprego os termos “montante” e “jusante” metaforicamente, em relação ao sentido do fluxo desses bens e não ao curso dos rios.

européus, tinha total conhecimento de sua amplitude e da diversidade de relações e parcerias envolvidas. Cada grupo, indígena ou não, só apreendia um fragmento das redes, a partir de sua experiência local.

Mas, se inicialmente as perspectivas daqueles que participavam nas redes de relações eram formalmente equivalentes, ao mesmo tempo, homólogas e independentes entre si (não havendo ponto de vista privilegiado sobre o conjunto), a partir da inflexão e subordinação dos fluxos dos demais artigos em favor dos fluxos de bens europeus, estabeleceu-se uma *assimetria de perspectiva* entre os grupos participantes. A “montante” do escoamento de artigos europeus (mais próximo de suas fontes) se tinha um ponto de vista relativamente mais geral sobre quem se achava a “jusante” (mais distante dessas fontes, portanto, dependente de mais intermediários). A abrangência do ponto de vista, embora formalmente equivalente, aumentava em direção às fontes de bens europeus. Quanto mais próximo destas, maior era o conjunto de ramificações da rede que se abraçava, de onde procediam os contrafluxos de manufaturados indígenas, produtos da floresta e escravos. Nesse sentido, o ponto de vista mais geral era também o mais englobante, na acepção de Louis Dumont (1978). Ele conferia certa preeminência dos fornecedores de artigos europeus, uma maior capacidade de fazer valer seus interesses e de mobilizar a perspectiva daqueles que eles abasteciam em proveito próprio. Esse ponto de vista, vale ressaltar, correspondia à posição situacional ocupada pelos grupos dentro das redes de relações, determinada geográfica e historicamente².

Depopulação, assistencialismo e isolamento

Essa disposição dos grupos ao longo das cadeias de intermédio e as suas relações permaneceram inalteradas até a primeira metade do século XX. Na Guiana oriental, mantiveram-se os intercâmbios entre os Wajãpi do rio Oiapoque e os Wayana do rio Litani, entre os Aparai e Wayana dos rios Paru de Leste e Jari

² Ao analisar as relações entre os Aparai, Wajãpi e Wayana na parte sudeste das Guianas, Dominique Gallois chegou a conclusões similares às que generalizo para toda a região. Segundo a autora, tais relações representariam um tipo intermediário entre as relações horizontais no Alto Xingu e aquelas altamente hierarquizadas no Noroeste Amazônico (Gallois, 1986:207-208).

e os Wajãpi meridionais e do rio Cuc (Gallois, 1986:213). A oeste, nas bacias dos rios Trombetas, Anamu, Mapuera e Essequibo, os Waiwai e Taruma forneciam cães de caça, raladores de mandioca e outros produtos indígenas aos Tiriyo e Wapixana, em troca de artigos industrializados que estes obtinham dos *meikoro* e Makuxi, respectivamente (Rivière, 1969:52; Howard, 2001:233-4).

As principais mudanças ocorridas no século XX decorreram da intensificação das atividades extrativistas na região pela população não-indígena, da instalação de missões proselitistas cristãs e da implementação de políticas assistenciais por parte dos governos locais. Aos poucos, vários grupos indígenas passaram a privilegiar as relações com as frentes extrativistas — castanheiros, balateiros, gateiros, mineradores e garimpeiros — para obter artigos industrializados e até mesmo dinheiro, diminuindo os intercâmbios com os *meikoro* e com outros grupos ameríndios. Os Aparai e Wayana que habitam o lado brasileiro da fronteira, por exemplo, preteriram as visitas aos Wayana, Tiriyo e Boni no Suriname e Guiana Francesa para trabalhar com a extração de balata ao sul, na região dos rios Curuá, Maicuru, Paru de Leste e Jari, até meados da década de 1970 (Schoepf, 1972:56-9; Lapointe, 1971:18-9; entre outros).

Como será visto no Capítulo 4, as relações de intercâmbio e prestação de serviço com os trabalhadores extrativistas reproduziram, em larga medida, os padrões de relacionamento praticados até então, baseando-se em parcerias de troca interpessoais e numa forma de reciprocidade protelada, marcada pelo adiantamento de artigos industrializados. Assim como nas relações com outros grupos indígenas e com os *meikoro*, a natureza interpessoal dos intercâmbios impedia que eventuais desentendimentos e conflitos extrapolassem a unidade familiar e comprometessem as relações entre os grupos indígenas e os não-índios como um todo. No mais, os artigos adquiridos junto a essas frentes eram, na maioria das vezes, transmitidos adiante, inseridos nas redes de intercâmbios regionais.

O aumento dos contatos com as frentes de expansão não-indígenas resultou graves epidemias, que reduziram, em pouco tempo, a população da maioria dos grupos indígenas. Além disso, a penetração dessas frentes foi responsável pelo deslocamento dos grupos e seus remanescentes para áreas mais afastadas, restringindo paulatinamente seus respectivos territórios. Nos anos

seguintes, os Wajãpi meridionais abandonaram os rios Cuc e alto Jari, integrando-se aos demais Wajãpi, nos rios Oiapoque e Amapari. Da mesma forma, os Aparai e Wayana deixaram os rios Jari, Maicuru e Citaré, concentrando-se no médio e alto Paru de Leste.

A partir da década de 1950, teve início a instalação de missões proselitistas cristãs e a implementação de políticas assistenciais por parte dos governos locais. Além de atendimento em saúde e, em alguns casos, educação, a maioria dos postos de assistência e missões passou a oferecer aos grupos indígenas novas oportunidades de trabalho e prestação de serviços assalariados, bem como para a aquisição de artigos industrializados. Em muitas aldeias, foram instalados postos de venda dessas mercadorias. Entre alguns grupos, estimulou-se a produção e comercialização de produtos e excedentes variados, como: artesanato, entre os Aparai e Wayana; gado, entre os Tiriyo e Kaxuyana; farinha, entre os Waiwai, Karipuna, Galibi e Palikur. Conseqüentemente, muitos grupos indígenas concentraram-se, nas décadas seguintes, em torno dos postos de assistência, atraídos por seus benefícios e facilidades (Gallois, 1986; Gallois & Ricardo, 1983). Diminuíram as visitas e os intercâmbios com parceiros e grupos distantes, preteridos em favor das relações próximas e seguras com os agentes assistenciais.

Com efeito, poucos trabalhos foram produzidos nos últimos cinquenta anos sobre as redes de relações e os intercâmbios de bens contemporâneos na região das Guianas. As informações de que se dispõe encontram-se dispersas entre as muitas monografias existentes, todas elas voltadas para outros temas, como o parentesco, o ritual, a cosmologia ou mesmo o contato interétnico. No mais, quando mencionados, os sistemas de intercâmbios contemporâneos costumam ser considerados, equivocadamente, remanescentes dos passados pré-colombiano e colonial, mera sobrevivência diante dos impactos do contato e relacionamento com não-Índios. Na verdade, a escassez de estudos sobre os atuais sistemas regionais de intercâmbios de bens estende-se por todas as Terras Baixas Sul-americanas. Curiosamente, a antropologia sul-americana não parece ter dado muita atenção ao tema da circulação e intercâmbio de bens, pelo menos não tanto quanto ele merece e tem despertado noutras partes do mundo.

A diversificação das alianças e as redes de relações contemporâneas

Dentre os poucos trabalhos que, nas últimas décadas, se voltaram especificamente aos intercâmbios de bens na região das Guianas, destacam-se os artigos de Walter Coppens (1971), David Thomas (1972), Audrey Butt-Colson (1973) e Alcida Rita Ramos (1980). Devido ao recorte geográfico e ao período comum que abrangem, esses autores fornecem um amplo panorama dos sistemas de intercâmbios na região Guiana ocidental, entre as décadas de 1950 e 70, cada qual a partir da posição de um grupo específico tomado como referência: Yekuana, Pemon, Akawaio e Sanumá, respectivamente. Esses trabalhos privilegiam o mapeamento das redes de intercâmbios a partir dos fluxos de bens, apresentando descrições detalhadas sobre os grupos inter-relacionados, as trajetórias de circulação dos artigos mais importantes, seus produtores, fornecedores, intermediários e recebedores. Em contrapartida, verifica-se a ausência de informações mais precisas sobre os formatos dos intercâmbios e das prestações.

Embora não se refiram à área que nos interessa aqui em particular, é importante examinar esses trabalhos, de modo a identificar suas contribuições e limitações, delineando alternativas para a abordagem de redes de intercâmbios. Por ora, convém apenas dizer que esses autores descrevem um vasto sistema de intercâmbios interligando vários grupos indígenas e segmentos da população regional não-indígena, supostamente baseado no monopólio de cada grupo na produção e/ou fornecimento de artigos especializados: raladores de mandioca, zarabatanas, espingardas, colares de miçanga, curare e canoas, entre outros.

Contemporâneos à expansão de frentes econômicas extrativistas, à instalação de missões de fé na região e à introdução de políticas assistenciais governamentais, esses trabalhos informam sobre os impactos iniciais desses “novos” contatos e do acirramento das relações com segmentos da sociedade envolvente não-indígena sobre os circuitos de intercâmbio regionais. Nesse sentido, eles mencionam tanto a desarticulação dessas redes devido ao confinamento e à concentração dos grupos em torno de postos assistenciais e/ou missões, como a expansão delas por meio da assimilação de novos recursos, tais

como meios de transporte, artigos industrializados, incorporação de novos grupos fornecedores e intermediários.

No centro do recorte considerado por esses autores, encontram-se os Yekuana e Pemon, distribuídos em vários blocos territoriais, nas cabeceiras dos rios Orenoco e Ventuari e na Grande Savana, respectivamente. Os Yekuana relacionam-se diretamente com os Piaroa, a oeste, na região do alto Orenoco; com os Panare e segmentos da população não-indígena da Venezuela, ao norte (Coppens, 1971:36, 39, 46); por fim, com os Sanumá, ao sul, na região da Serra Parima (idem; Ramos, 1980). Os Pemon mantêm relações com os Kamarakoto e Taulepang, ao norte e sul da Grande Savana; e com os Akawaio, a oeste, no alto Mazaruni (D. Thomas, 1972). Os Akawaio, por sua vez, estabelecem intercâmbios com os Patamona e Makuxi, a sudeste, na região dos altos rios Branco e Rupununi. Nessa mesma região, os Makuxi relacionam-se diretamente com os Wapixana, que mantêm intercâmbios com os Waiwai, ao sul, na cabeceira do rio Essequibo (Butt-Colson, 1973:30-1).

De acordo com Peter Rivière, na década de 1960, os Tiriyo não mantinham mais relações com grupos indígenas a oeste, tais como os Sanuma e Waiwai, na região dos rios Trombetas e Anamu. Segundo ele, os intercâmbios comerciais praticados pelos Tiriyo tinham uma amplitude menor que no passado, restringindo-se a segmentos da população regional não-indígena (brasileiros e europeus), aos *meikoro* e, principalmente, aos Wayana a leste, nos rios Paloemeu e Paru de Leste (1969:51-4). Nessa mesma época, Hurault menciona a permanência dos intercâmbios entre os Wayana e *meikoro* nos rios Litani e Paloemeu, por meio dos quais os primeiros forneciam redes de dormir e cães de caça provenientes das aldeias nos rios Paru de Leste e Jari em troca ferramentas e miçangas. Estes artigos participavam ainda de um “comércio itinerante” com outros grupos, particularmente, os Wajãpi, Aparai e Tiriyo (1968:02).

Nos anos 1970, Schoepf (1972:55-6) e van Velthem (1980:10-2) verificam a continuidade dos freqüentes deslocamentos dos Aparai e Wayana no rio Paru de Leste até o Suriname e a Guiana Francesa para visitar os Wayana e Tiriyo lá residentes. Uma das principais razões dessas visitas, segundo os autores, é o interesse em obter artigos industrializados, alguns deles indisponíveis no Brasil, tais como maletas de alumínio, pratos e bacias de ágata, entre outros.

Em meados da década de 1980, Catherine Howard encontra os Waiwai distribuídos em quatro aldeias, nas cabeceiras dos rios Anauá, Essequibo, Jatapu e Mapuera. Sua descrição das relações dessas aldeias entre si e com grupos vizinhos revela a articulação dos sistemas de intercâmbios nas porções ocidental e oriental das Guianas. Resumidamente, os Waiwai forneciam raladores de mandioca aos Hixkaryana, ao sul, e Wapixana, ao norte, em troca de roupas. Para os Waimiri-Atroari, ao sul, eles forneciam miçangas e outros artigos, em troca de pontas para flechas feitas de metal. A leste, eles proviam os Karafawyana e outros grupos arredios de artigos industrializados, que adquiriam de segmentos da população regional não-indígena e dos Tiriyo, que habitam os rios Sipaliweni e Tapanahoni. Aos Tiriyo, os Waiwai forneciam cães e papagaios, além de vários outros artigos especializados: fios de algodão, óleos de castanha e palmeira, tinturas e resinas vegetais etc. (Howard, 2001:229-30). Por fim, nas cidades e vilarejos próximos, eles compram artigos industrializados com dinheiro que obtêm da prestação de serviços ou venda esporádica de seu artesanato, farinha, castanha, canoas e produtos da roça a colonos, funcionários da Funai e missionários (Howard, 2002:40).

Os Waiwai fornecem um importante contraponto à visão dominante de que as redes de relações regionais teriam necessariamente se desarticulado nos últimos cem anos, após o estreitamento das relações com segmentos da sociedade envolvente não-indígena, sobretudo, com missionários e agentes assistenciais governamentais. Desde 1949, eles aproveitam seu acesso privilegiado a novas tecnologias e formas de conhecimento introduzidas pelos missionários da Unevangelized Fields Mission – UFM para contatar, atrair e “pacificar” grupos indígenas arredios (Howard, 2000; 2001; 2002). Desse modo, eles têm ampliado sua influência e prestígio, suas redes de relações e alianças, estabelecendo uma hegemonia na região, semelhante àquela que os Wayana setentrionais exerceram sobre os Aparai e Wajãpi setentrionais no passado.

Em suma, longe de terem desaparecido, as redes de relações e os intercâmbios de bens mantêm-se operantes por toda a região das Guianas. Apesar das situações demográficas, territoriais, econômicas e políticas dos grupos ameríndios da região serem muitas vezes desfavoráveis aos deslocamentos de longa distância, esses povos têm se empenhado em

estabelecer e garantir suas relações, ainda que por meios e circunstâncias alternativos.

Dentre as novas oportunidades para a comunicação entre os grupos, destacam-se as viagens para cidades próximas, bem como a realização de encontros e assembléias de povos indígenas por razões diversas. Há algum tempo, missionários protestantes e pastores indígenas vêm organizando grandes encontros anuais no rio Tapanahoni, mais precisamente na aldeia Tëpu, de população predominantemente tiriyo. Esses encontros, voltados para a celebração e divulgação da doutrina cristã, reúnem diversos grupos indígenas da Venezuela, Guiana, Suriname, Guiana Francesa e Brasil, como os Makuxi, Wapixana, Waiwai, Tiriyo, Wayana e Aparai; além dos *meikoro*. Neles, os participantes vislumbram, entre outras coisas, a possibilidade de (r)estabelecer relações e intercâmbios variados com outros grupos e pessoas distantes. A circulação de bens é intensa, tanto de matérias-primas e manufaturados indígenas, como de artigos industrializados. Junto com aqueles artigos já mencionados — cães de caça e aves silvestres, pratos e bacias de ágata, caçarolas e panelas de ferro, artefatos indígenas etc. —, circulam fitas cassete com gravações dos mais variados estilos musicais e de hinos religiosos cantados em diferentes línguas indígenas, assim como vários outros modismos, rapidamente adotados e difundidos pelos jovens, como roupas, tatuagens e cortes de cabelo (Barbosa, 2002:217-9).

O mesmo se dá por ocasião de encontros e assembléias de povos indígenas realizados nas cidades de Macapá, Oiapoque e Boa Vista, por exemplo, que agrupam diferentes povos, representados ou não por associações indígenas. Esses encontros costumam ser patrocinados por diferentes agentes assistenciais, governamentais ou não, como Funai, CIMI e governos estaduais. Nessas ocasiões, os grupos indígenas aproveitam não só para discutir problemas comuns e estratégias de atuação política, como para atualizar e trocar notícias, efetuar transações, fazer e receber encomendas, entre muitas outras coisas. Os deslocamentos até as cidades e vilarejos próximos não se restringem apenas à ocasião desses encontros. Os grupos indígenas costumam, com maior ou menor frequência, ir até os centros urbanos próximos de suas aldeias com propósitos diversos: vender produtos indígenas (artesanato ou farinha, por exemplo), receber

assistência, prestar serviços remunerados etc. Nas cidades, eles não limitam suas relações aos órgãos e agentes assistenciais, buscando diversificar suas parcerias com a população local, comerciantes, organizações não-governamentais, igrejas protestantes e católicas, órgãos municipais, estaduais e federais.

Por fim, cumpre salientar que, nessas viagens, tão importantes quanto o tempo de permanência nos locais de destino são os contatos estabelecidos ao longo dos caminhos com outros segmentos sociais indígenas e não-indígenas. São três os caminhos utilizados a partir do rio Paru de Leste para se chegar aos rios Tapanahoni no Suriname e Litani na Guiana Francesa. O primeiro passa pelos igarapés Custuné e Paruzinho, pelos rios Jari e Mapahoni, pelo igarapé Coulé-Coulé, chegando, enfim, ao rio Litani. O segundo exige subir o rio Paru de Leste até suas cabeceiras, atravessar uma pequena serra para atingir o rio Paloemeu e, a partir dele, o rio Tapanahoni (Schoepf, 1972:56; van Velthem, 1980:10). Enfim, uma terceira rota alternativa implica ir de avião até a Missão Tiriyo, no alto rio Paru de Oeste, e de lá às cabeceiras dos rios Paloemeu e Tapanahoni. Além disso, eles aproveitam tais deslocamentos também para ir a vilas na beira do rio Maroni, às cidades de Maripasoula e Saint Laurent du Maroni, na Guiana Francesa, e a Paramaribo, no Suriname.

Uma vez descritas as trajetórias históricas que levaram as redes de relações na região das Guianas à sua atual configuração, convém analisar mais detalhadamente algumas características aos intercâmbios de bens, mencionadas na literatura em diferentes épocas e contextos etnográficos. A partir delas, delineiam-se algumas questões tratadas nos próximos capítulos.

As razões para os intercâmbios: escassez e especialização?

Uma característica marcante dos intercâmbios de bens na região, assinalada desde os primeiros relatos, seria a especialização dos grupos na produção e/ou fornecimento “exclusivo” de um ou mais artigos, seja alguma matéria-prima em estado bruto ou já processada, algum produto indígena, seja

ainda algum bem industrializado adquirido alhures³. Alguns autores falam de uma espécie de “divisão do trabalho” entre os grupos indígenas (D. Thomas, 1972:14; Ramos, 1980:82; Rivière, 1984:44).

Os autores que se debruçaram sobre o tema lançaram mão de diferentes explicações para tal especialização, atribuindo-lhe causas ecológicas, históricas, sociais, culturais ou ainda a uma combinação destes fatores. Tais explicações, no entanto, não se restringem apenas à suposta especialização, mas indicam o que esses autores consideram ser as razões gerais para a ocorrência dos intercâmbios de bens na região.

A despeito de algumas nuances, a justificativa dos intercâmbios na região por supostas razões de ordem meramente econômica tem sido dominante entre os poucos pesquisadores que se debruçaram sobre o tema. Autores como Yde (1965:246), Coppens (1971:30), Butt-Colson (1973:57), Schoepf (1972:55), D. Thomas (1972) e Rivière (1984) consideram esses intercâmbios motivados, principalmente, por questões utilitárias. Em geral, para eles, o principal fator que levaria os grupos a intercambiar bens seria a incapacidade de produzir determinados artigos por falta de matéria-prima e/ou de conhecimento técnico.

Para Coopens (1971), os intercâmbios dos Yekuana com outros grupos indígenas (Akawaio e Pemon, por exemplo), assim como entre seus diferentes componentes regionais é motivado principalmente pela disponibilidade ou não de matérias-primas necessárias à fabricação dos itens de seu sistema material: certos tipos de barro para a produção de cerâmicas, madeiras para a fabricação de zarabatanas ou de canoas etc.

Nesse mesmo sentido, Butt-Colson (1973), ao abordar as redes de relações e intercâmbios dos Akawaio e de seus vizinhos Arekuna, aponta três razões para a especialização dos grupos na produção e/ou fornecimento de bens específicos: o conhecimento das técnicas apropriadas, o prestígio e o valor estético atribuídos aos bens exóticos e, mais importante, a disponibilidade de matérias-primas para sua produção. Para essa autora, a preferência em obter bens de procedência distante por meio de intermediários se explicaria pelo temor

³ Segundo Gallois, a especialização dos intercâmbios foi mencionada por diversos cronistas, dentre os quais Barrère (1743), Brett (1868), Labat (1730), Coudreau (1893), Crevaux (1883), Goeje (1908) e Roth (1974) (Gal1ois, 1986: 196, nota 03).

em infringir os direitos de ocupação e exploração de um grupo ou aldeia vizinha sobre determinado território e seus recursos naturais, sob pena de represálias como agressões xamanísticas e feitiçaria (idem:08, 57-9).

Questionando a interferência direta de fatores ecológicos sobre a especialização dos intercâmbios, assim como a suposta incapacidade dos grupos em produzir certos artigos, D. Thomas (1972), Ramos (1980) e Rivière (1984) indagam se a suposta escassez não seria algo produzido pelos grupos, consciente ou inconscientemente, para justificar e promover os intercâmbios e outras formas de relacionamento.

Com base em sua experiência junto aos Pemon, David Thomas (1972) atribui a especialização na produção e/ou no fornecimento de certos artigos a uma espécie de “divisão cultural do trabalho”, que compensaria a desvantagem ecológica dos Pemon em relação aos seus vizinhos. De acordo com o autor, por meio do sistema de intercâmbios, os Pemon explorariam a força de trabalho dos grupos vizinhos, intermediando a troca dos raladores de mandioca e canoas provenientes dos Makiritare a oeste por espingardas e miçangas obtidas dos Akawaio a leste e ao sul. Dessa forma, a posição privilegiada dos Pemon no sistema de intercâmbios compensaria a relativa escassez de caça e de peixes em seu território (idem:14-5). Tal posição no sistema de intercâmbios resultaria antes do acesso privilegiado a artigos industrializados do que de constrangimentos ecológicos (idem:35).

Em sua análise dos intercâmbios praticados pelos Sanumá e Maiongong (Yekuana), Ramos (1980) menciona uma inversão ocorrida recentemente no sentido das transações especializadas entre esses dois grupos. Até pouco tempo atrás, os Sanumá adquiriam redes de algodão confeccionadas e fornecidas pelos Maiongong. Hoje em dia, são os primeiros que produzem e fornecem essas mesmas redes aos segundos (idem:44). Ou seja, o conhecimento técnico não pode sustentar a especialização comercial simplesmente porque os intercâmbios de bens são acompanhados também pelo intercâmbio de técnicas e saberes. Para a autora, tal mudança no sentido dos intercâmbios pode ser considerada um exemplo de “adaptação econômica”, na qual se cria “especializações vantajosas para o equilíbrio econômico de ambos os grupos em sua situação intertribal” (idem:ibidem). A “divisão do trabalho” entre os grupos cria “interdependências que

dão sentido às relações de troca”, contribuindo para a intensidade dos contatos entre os grupos (idem:44-5).

Rivière (1984) aponta uma “divisão especializada do trabalho intertribal” entre os subgrupos tiriyo (Trio), independente da disponibilidade ou não de recursos e/ou de conhecimentos técnicos (idem:82). Esse autor, entretanto, não é claro quanto às razões que ele considera efetivas (reais) para a interação e interdependência entre os grupos. Apesar de reconhecer a importância de concepções cosmológicas e de noções causais de morte e doença para a interação entre os grupos (particularmente, para os rituais intercomunitários), sua explicação final continua centrada na noção de escassez, não mais de bens e recursos naturais, mas de recursos humanos, ou melhor, de força de trabalho.

Em suma, os argumentos de D. Thomas e Rivière permanecem presos à idéia de escassez. Mas, não se trataria mais da escassez como dado objetivo, resultante de imperativos ecológicos e/ou tecnológicos, mas sim de uma escassez “fictícia”, espécie de artifício por meio do qual os grupos indígenas “justificariam” seus intercâmbios.

Curiosamente, são alguns bens industrializados — isto é, não produzidos pelos ameríndios, devendo ser necessariamente adquiridos alhures — que revelam como esses intercâmbios *não* estão necessariamente pautados pela incapacidade de se produzir ou obter certos artigos de outra maneira.

De acordo com Schoepf (1972:55), os deslocamentos dos Aparai e Wayana do rio Paru de Leste até o Suriname e Guiana Francesa eram motivados, em larga medida, pela possibilidade de obter artigos industrializados que não estavam disponíveis no Brasil: maletas de alumínio, pratos de ágata, panelas de ferro e miçangas, entre outros. É o que ocorre, de certo modo, atualmente, com a aquisição de espingardas por meio do intercâmbio de cães de caça com os *meikoro*. Em relativo desuso alguns anos atrás, esse canal de intercâmbio foi retomado e intensificado recentemente em função das dificuldades para a compra de armas de fogo no Brasil decorrentes do “Estatuto do Desarmamento” (Lei nº 10.826, de 22/dez/2003), como analisado no Capítulo 3.

Todavia, como explicar, hoje em dia, a disposição dos Aparai e Wayana em realizar longas e dispendiosas viagens até o Suriname e Guiana Francesa para

adquirir certos artigos, quando similares podem ser obtidos em Macapá, Belém ou até mesmo em suas próprias aldeias?

Pois bem, quando indagados a respeito das razões para essas viagens, os Aparai e Wayana evocam a qualidade supostamente superior dos artigos provenientes do Suriname e Guiana Francesa em relação aos equivalentes obtidos no Brasil. Dizem que as melhores miçangas, painéis de ferro e pratos de ágata são encontrados no Suriname, que os anzóis e certas ferramentas adquiridos na Guiana Francesa são mais resistentes e eficientes, assim por diante. As viagens e os intercâmbios são justificados e até mesmo motivados por preferências relativas não só aos artigos, mas às fontes de fornecimento. A escolha dos artigos e, principalmente, dos protagonistas com quem se vai negociar é determinada por fatores diversos, como tempo e recursos disponíveis, interesse em estabelecer ou manter relações com certos parceiros, estratégias para diversificação de alianças. Enfim, essa possibilidade de escolha atesta uma situação em que, no lugar de escassez, tem-se uma profusão de alternativas para a obtenção dos artigos e o estabelecimento de intercâmbios.

Tal como os Aparai e Wayana, os Waiwai, embora tenham acesso fácil a vários bens industrializados de missionários, agentes do governo e colonos próximos, fazem questão de adquirir alguns desses artigos por meio de parcerias de troca estabelecidas com outros grupos distantes, mesmo que para isso precisem empreender viagens longas e custosas. Para Howard, trata-se de uma estratégia empregada pelos Waiwai para minimizar os riscos de sua dependência crescente de bens industrializados e, por conseguinte, do mercado mais amplo (2002:46).

De qualquer forma, os fatos acima mostram que os intercâmbios de bens na região não são motivados necessariamente pela escassez de determinados artigos, tampouco por razões meramente utilitárias e econômicas. Se o objetivo principal das expedições realizadas pelos grupos para visitar uns aos outros fosse a mera obtenção de bens indisponíveis, muitas delas já teriam perdido sua razão de ser. Hoje em dia e já há algum tempo, a maior parte dos bens intercambiados, indígenas ou não, pode ser encontrada nas aldeias ou em cidades mais próximas. Além disso, no que diz respeito a muitos dos manufaturados indígenas (cães de caça e aves domesticadas, canoas e matérias-primas processadas, por exemplo),

a impressão que se tem é justamente contrária àquilo que os adeptos das teorias da escassez afirmam: em vez de serem adquiridos alhures quando não podem ser produzidos, eles parecem só ser produzidos pelos próprios grupos quando não há possibilidade de obtê-los por meio de intercâmbios com outrem. A este respeito, os Pemon fornecem um exemplo importante. Os Makiritare (Yekuana) detêm um relativo monopólio na produção e fornecimento de canoas aos Pemon, que as adquirem por meio de intercâmbios, em troca de espingardas. Contudo, nas aldeias mais distantes, onde as canoas produzidas pelos Makiritare não chegam, os Pemon são obrigados a fabricá-las (D. Thomas, 1972:15).

Apropriando-se do mercado e do dinheiro

Como dito anteriormente, a partir da metade do século XX inicia-se uma nova fase nas relações entre índios e não-índios na região, marcada pela atuação direta de governos locais, missões proselitistas e organizações não-governamentais. Embora as situações vividas pelos grupos indígenas sejam bastante diferenciadas — em função de suas trajetórias históricas e dos agentes com que se relacionam —, destacam-se entre as mudanças ocorridas e em curso: a presença permanente de missionários, funcionários do governo e/ou de organizações não-governamentais em muitas aldeias; a concentração e relativa sedentarização das populações indígenas em torno de postos de assistência; o confinamento de alguns grupos em áreas delimitadas de ocupação exclusiva; o aprendizado e a familiarização com novas tecnologias; a produção de discursos de afirmação da especificidade cultural e identitária dessas populações — baseados tanto em concepções genéricas de “indianidade”, como em coletivos étnicos e/ou culturais específicos (“os Aparai”, “os Tiriyo” e “os Waiwai”, por exemplo) —; o surgimento de novas formas de representação e atuação política junto aos governos locais (associações e organizações indígenas); por fim, no que diz respeito aos intercâmbios e à circulação de bens, o aumento da quantidade, do sortimento e da dependência em relação a artigos industrializados, bem como o surgimento de novos meios para sua aquisição.

Grande parte das políticas assistenciais executadas vem trabalhando a favor da “educação” e familiarização dessas populações com a economia

monetária e a venda de mão-de-obra, dentre elas: o estímulo à produção e comercialização de itens variados (produtos da roça e/ou artesanato); a instalação de postos de vendas de mercadorias industrializadas em muitas aldeias; a contratação de índios para prestação de serviços assalariados temporários ou permanentes. Por conseguinte, entre muitos dos grupos indígenas da região, é cada vez mais freqüente o emprego do dinheiro como expressão de valor e meio de troca geral, em transações mais ou menos cotidianas, dentro e fora das aldeias.

Cumpra saber, portanto: quais as implicações dessas novas formas de intercâmbio, pautadas pela lógica individualista do mercado e pelo uso impessoal do dinheiro, para as redes de intercâmbios guianenses?

Como será visto no Capítulo 3, quando são discutidas as parcerias interpessoais de troca, essas redes estão baseadas, entre outras coisas, na constante reiteração dos laços sociais entre os protagonistas, promovida pela sucessão de prestações recíprocas e diferidas, assim como por uma espécie de “endividamento” mútuo. Assim sendo, a inadequação não poderia ser mais evidente, tendo em vista que a quitação imediata e completa das transações pagas em dinheiro não estabelece laços duradouros entre os protagonistas, comprometendo a (re)produção de suas redes de intercâmbios. Não obstante, verifica-se esforços diversos por parte dos grupos da região em assimilar o dinheiro e as práticas de mercado às suas redes de intercâmbios, de maneira controlada, conforme sua lógica própria.

De acordo com Howard, os Waiwai não só reconhecem um perigoso potencial anti-social e desagregador no uso do dinheiro e nas práticas de mercado, como vislumbram a possibilidade de “domesticá-los”, neutralizando seus riscos. Passível de ser acumulado e empregado individualmente, o dinheiro pode gerar cobiça desmedida, inveja e raiva, estados de espíritos considerados extremamente negativos e perigosos. Para evitar que isso aconteça, os Waiwai buscam canalizar o lucro e a produtividade individual para um propósito coletivo. Nesse sentido, a autora fornece o exemplo de uma festa, na qual o responsável pela sua organização pediu aos melhores cesteiros da aldeia que produzissem cestas para a comunidade vender. Até então, esses cesteiros eram bastante invejados por ganharem mais dinheiro que os demais com vendas em benefício

próprio. Não obstante, com o dinheiro obtido da venda em nome da comunidade, foram comprados anzóis, pilhas e munição, empregados numa caçada e pescaria coletiva, que abasteceu toda a aldeia para a festa (Howard, 2002:43-5).

Entre os Karipuna que habitam o rio Curipi, no norte do Amapá, algo bastante parecido ocorre. Por ocasião de suas festas, dá-se a redistribuição de recursos no interior da comunidade, a cooperação entre famílias e a retribuição de curas propiciadas pelos espíritos auxiliares *karuanã*, bem como de promessas feitas a santos católicos. De um modo geral, todas as famílias contribuem para as festas, fornecendo comida, bebida e materiais diversos. Contudo, aqueles indivíduos que recebem salários e/ou dispõem de alguma fonte extra de renda engajam-se com maior frequência na sua realização, financiando itens mais caros, que os demais não têm como comprar, como um boi ou búfalo inteiro, além de bebidas e outros artigos industrializados (Tassinari, 1998:214-5, 262-3).

Num contexto cotidiano, não ritual, os Aparai e Wayana que habitam o rio Paru de Leste têm empregado cada vez mais itens de seu artesanato — produzidos inicialmente apenas para serem vendidos a não-índios — como moeda corrente e meio de pagamento para adquirir mercadorias industrializadas em transações nas aldeias. Essas transações são realizadas com base nos preços de compra e venda dessas mercadorias e itens de artesanato no comércio de Macapá e Belém. Há, portanto, uma interferência direta da economia monetária envolvente. Todavia, longe de indicar a monetarização total do sistema de intercâmbios, o emprego de artesanato como moeda, bem como de dinheiro e dos preços de mercado é limitado a contextos e transações específicos. Ele jamais se estende às parcerias interpessoais de troca, às prestações de serviços cotidianos, às festas e mesmo a outras formas de intercâmbio praticadas por esses grupos. Ademais, o uso do artesanato como moeda possibilita a todos os Aparai e Wayana adquirir mercadorias industrializadas nas aldeias, diminuindo as desigualdades entre a minoria que dispõe de alguma fonte de dinheiro (trabalho assalariado ou aposentadoria) e o restante da população (Barbosa, 2002:106-14).

Enfim, situações como as acima descritas ilustram estratégias e processos inventivos de apropriação do mercado, da profusão de bens industrializados e do dinheiro, entre outras coisas. Nesse sentido, elas participam daquilo que Sahlins denominou *developman*, isto é, processos pelos quais “os impulsos comerciais

suscitados por um capitalismo invasivo são revertidos para o fortalecimento das noções indígenas de boa vida” (1997a:60). Ao criticar o “pessimismo sentimental” de muitos antropólogos — a tendência dominante em enfatizar os aspectos deletérios das experiências dos povos indígenas com o sistema mundial —, esse autor atenta para a importância de se considerar as próprias concepções indígenas de desenvolvimento: a aplicação estendida de princípios e valores culturais preexistentes, sua própria cultura numa escala maior e melhor.

Este primeiro capítulo procurou mostrar as diversas mudanças por que passou a paisagem ameríndia guianense nos últimos quatrocentos anos, com a chegada dos primeiros invasores europeus. Partiu-se de um breve histórico das redes de relações e dos intercâmbios entre os povos na região para delinear os impactos decorrentes do acirramento das relações com não-índios, da introdução de bens industrializados, por fim, de políticas específicas pelos governos locais. Sem ignorar os processos de transformação ocorridos e ainda em curso, atenta-se para a manutenção de certos padrões de relacionamento e regimes de intercâmbio, bem como para as razões e os fundamentos da intensa circulação de bens nas Guianas (questionando, então, as explicações baseadas em supostas limitações técnicas ou ecológicas). Quando os intercâmbios são abordados a partir das formas que assumem, verifica-se a existência de padrões recorrentes, mecanismos, princípios e valores bastante semelhantes, amplamente praticados e difundidos pelos grupos, por toda a região. No mais, a familiarização cada vez maior com os artigos industrializados, o dinheiro e as transações de compra e venda de mercado revela o empenho dos grupos indígenas em se apoderar dos novos contextos e modos de relacionamento, subordinando-os aos seus interesses. Trata-se, em poucas palavras, de colocá-los a serviço da circulação de bens, promovendo novos contatos e alianças, em favor da (re)produção das redes de relações regionais.

Cumprе assinalar, no entanto, que a crítica ao “pessimismo sentimental” não deve desembocar num otimismo exagerado quanto à capacidade dos povos indígenas em contornar situações muitas vezes adversas. Entre considerá-los joguetes passivos do mercado global e tomá-los como agentes históricos com controle total sobre seu destino, há várias nuances que devem ser levadas em

conta. É preciso manter uma postura crítica em relação a muitos dos processos em curso, sobretudo, quando estes resultam prejuízos significativos para grande parcela dessas populações. É o caso da pressão exercida por garimpeiros, mineradoras, colonos e fazendeiros sobre seus territórios; bem como da crescente dependência de relações que fogem ao seu controle.

À medida que se aproveitam das condições oferecidas pelo mercado para promover seus próprios modos de vida e expandir suas redes de relações, esses grupos tornam-se mais vulneráveis a políticas e conjunturas econômicas mais amplas. Do mesmo modo, a forma como estão organizadas suas relações com os governos locais e o mercado tem favorecido a intensificação de desigualdades no seio dessas comunidades, bem como o surgimento de pequenas elites políticas e econômicas, que ocupam postos estratégicos de interação e intermediação das relações com não-índios (lideranças e associações indígenas, prestadores de serviços remunerados etc.). Com frequência, as relações dessas elites indígenas com funcionários do governo, de organizações não-governamentais ou missionários, são pautadas pela troca de favores, marcadas pelo clientelismo e pela corrupção.

Nesse contexto, muitas questões permanecem sem resposta, dentre elas: em que medida essas populações são capazes de “domesticar” todos esses processos, submetendo-os à gramática que rege suas redes de relações? Como e em que medida essas redes incorporam novas formas de relacionamento sem alterar sua armação profunda?

Muito ainda há que se fazer em termos de etnografia para apreender tais processos e suas conseqüências. Os capítulos seguintes são apenas uma contribuição nesse sentido.

capítulo dois
sobre coisas e pessoas, vida e morte

Quinze anos antes de publicar o célebre artigo sobre *A Noção de Pessoa* (1938), Marcel Mauss atentou, noutro texto não menos notável, para a íntima correlação entre, de um lado, o modo como pessoas, coisas e as relações entre estas são concebidas, de outro, os diferentes regimes de intercâmbio praticados. Em poucas palavras, no *Ensaio sobre a dívida* (1923-24), o autor atribuiu a circulação incessante de bens e gentilezas nos “sistemas de prestações totais” às obrigações de dar, receber, devolver e retribuir as dívidas. Essas obrigações teriam como origem e fundamento uma confluência entre coisa e pessoa, uma indistinção entre direito real e direito pessoal. De acordo com essas concepções ao mesmo tempo mágicas, religiosas, morais e econômicas, uma “matéria espiritual” — expressa por noções nativas como aquelas de *mana*, entre os melanésios, e *hau*, para os Maori — seria compartilhada por coisas e pessoas, abrangendo os bens trocados e os protagonistas das transações. Por meio desse laço mágico entre a coisa cedida e seu doador, as dívidas estabeleceriam um vínculo relativamente indissolúvel entre doador e recebedor.

Desde então, diferentes autores têm se debruçado sobre questões como a operacionalidade do contraste entre dívidas e mercadorias, a ocorrência da dívida nas ‘sociedades modernas’, assim como os impactos da economia de mercado sobre sistemas de dívida. Não obstante, até recentemente, pouca atenção foi dirigida às conseqüências teóricas e ao rendimento analítico de uma abordagem atenta aos modos variados como ‘coisas’ e ‘pessoas’ são concebidas e relacionadas em diferentes contextos socioculturais. Ao explorar o contraste analítico entre dívidas e mercadorias, Gregory (1982) fornece uma distinção precisa entre os modos como coisas e pessoas são relacionadas. Resumidamente, enquanto nos regimes de mercadoria, as relações entre pessoas assumem a forma de relações entre coisas; nos regimes de dívida, são atribuídas qualidades de pessoa às coisas. “Se numa economia de mercadoria as coisas e as pessoas assumem a forma social de coisas, então, numa economia de dívida, elas assumem a forma social de pessoas” (idem:41). Outros autores que contribuíram para o desenvolvimento dessas discussões são Marilyn Strathern (1988; 1999) e Alfred Gell (1998; 1999). Apesar de suas diferenças, os trabalhos de ambos convergem em diversos pontos. Um dos aspectos comuns é a busca por uma teoria da agência ou ação social como relação. Ou seja,

concepções segundo as quais um agente age sempre em relação a outro. Sem entrar em maiores detalhes, convém assinalar, aqui, que essa noção de agência se afasta da idéia de indivíduo como sujeito autônomo em relação a um mundo por ele objetificado¹. Pelo contrário, por caminhos muitas vezes diversos, Gell e Strathern apontam para circunstâncias, bastante comuns, inclusive, entre os automeados “modernos”, em que se atribui agência às coisas, isto é, a capacidade de produzir efeitos.

Todavia, por razões diversas tratadas mais adiante, a noção de dádiva tem sido pouco empregada pela etnologia dos ameríndios nas terras baixas sul-americanas (ver Considerações finais). Das muitas contribuições de Mauss à Antropologia geral, foram suas reflexões sobre a noção de pessoa que encontraram maior interesse e rendimento analítico no estudo dos ameríndios sub-andinos.

SOBRE A NOÇÃO DE PESSOA AMERÍNDIA

A década de 1960 marca o início da produção sistemática de monografias nas terras baixas sul-americanas baseadas em pesquisas de campo intensivas, bem como na ampliação das questões etnográficas e referências teóricas consideradas. O esforço coletivo empreendido pelo Harvard-Central Brazil Project nas décadas de 1960-70 foi seminal nesse sentido (Maybury-Lewis (ed.), 1979). Tratava-se de um conjunto de pesquisas coordenadas em torno não só de uma mesma paisagem etnográfica, como de questões teóricas comuns, que podem ser resumidas no empenho em compreender os grupos Jê e Bororo em seus próprios termos. Entre suas muitas contribuições, destaca-se uma crítica ‘culturalista’ aos modelos clássicos da descendência e aliança, na qual a compreensão do parentesco e organização social se vê subordinada ao entendimento de outras dimensões da vida social indígena, como sistemas de

¹ Pode-se dizer que esta já era uma preocupação de Mauss, quando este se indagava sobre as motivações, valores e interesses envolvidos na troca de dádivas. Tratava-se de criticar a idéia de uma economia natural (*Homo oeconomicus*) supostamente universal, atentando para a especificidade dos regimes de troca nos “sistemas de prestações totais”. Neles, os interesses dos protagonistas envolvidos, as noções de valor e de propriedade são irreduzíveis ao pragmatismo econômico de mercado, possuindo uma pluralidade de significações econômica, jurídica, moral, religiosa etc.

nominação, relações cerimoniais, teorias nativas da concepção e consubstanciação, noções de pessoa e corporalidade.

Com o avanço subsequente das pesquisas no Brasil Central e Amazônia, constatou-se que os conceitos antropológicos importados de paisagens etnográficas ultramarinas (linhagem, grupo de descendência, aliança de casamento e grupo corporado) eram inadequados para a descrição e análise satisfatórias desses materiais. Tratava-se, portanto, de elaborar temáticas e linguagens analíticas alternativas (ver Overing-Kaplan (ed.), 1977). Nesse sentido, o estudo das idéias ameríndias a respeito de corporalidade e construção da pessoa revelou-se bastante profícuo, fornecendo um roteiro de questões a serem abordadas: cosmogonias e antropogêneses, teorias da concepção, componentes materiais e imateriais da pessoa (substâncias, nomes etc.), fases da vida e papéis sociais, sistemas de restrições e prescrições, práticas funerárias etc. (Carneiro da Cunha, 1978; 1979; Seeger *et alii*, 1979; Viveiros de Castro, 1979; 1986; Gallois, 1988; entre tantos outros).

Inspirado nas questões elencadas acima, este capítulo distancia-se um pouco dos intercâmbios de bens e seus formatos propriamente ditos para focar concepções particulares em que estes se baseiam. São elas, idéias que os Aparai e Wayana têm a respeito da pessoa, das coisas e das relações entre estas. Para tanto, são abordadas concepções e práticas dos Aparai e Wayana relativas, de um lado, ao destino conferido aos bens dos mortos, de outro, a fabricação de artefatos e procriação humana.

O destino dos bens do morto

Pela segunda vez em menos de dez dias, a técnica em enfermagem é chamada para atender Diocleciano. A casa do velho líder está a uns setecentos metros do posto de assistência, seguindo o caminho que acompanha a aldeia Apalaí longitudinalmente, paralelo ao rio Paru de Leste. Como costume há pelo menos dez anos, os Aparai e Wayana realizam uma grande festa de final de ano, quando convidados de diversas aldeias juntam-se aos moradores da aldeia Apalaí por dias para comemorar o Natal e o Ano Novo². Por toda a aldeia, há pessoas embriagadas, uma agitação e extroversão que contrastam com a calma e o comedimento cotidianos. Sob pretexto de precisar trabalhar e porque é sua primeira vez naquela comunidade, Maria consegue esquivar-se das cuias de caxiri que lhe são oferecidas e dos convites para beber que chegam de todos os lados. A maioria dos anfitriões e convidados está concentrada na casa de reuniões, *porohtopo*^(ap)/*tukusipã*^(wy). Trata-se de uma construção redonda, com teto cônico, existente em todas as aldeias aparai e wayana, destinada ao acolhimento de visitantes e à realização de reuniões e festas. Bem em frente, na casa de Diocleciano, o barulho é ensurdecedor. Ele está só, deitado na rede. Sua esposa assiste a festa à distância, enquanto seus filhos e filhas divertem-se com os demais.

— “O que o senhor tem? Como está se sentindo?” — pergunta Maria, mais por dever do ofício que por curiosidade, visto que ela já antecipa a resposta.

Com idade bastante avançada, mas compleição ainda forte, Diocleciano reclama do mesmo mal-estar de dias atrás. Uma dor fria no peito acompanhada de forte desalento.

— “O senhor tem se alimentado direito? Já comeu algo hoje?”

² De um modo geral, os Aparai e Wayana não orientam suas atividades conforme horários, tampouco baseados nos calendários civil e religioso. Estes só parecem ser relevantes no que diz respeito a atividades escolares, recebimento de salários e aposentadorias, realização de eventos em datas comemorativas (Semana do Índio e Dia da Independência) e tratamento médico. Realizadas há algum tempo, por estímulo dos missionários do SIL e funcionários da Funai, as comemorações de Natal e Ano Novo coincidem com o período de limpeza final e plantio das roças novas, realizados quase sempre na forma de mutirões chamados *muruku*, em que a prestação de serviços é acompanhada pela beberagem de caxiri antes, durante e depois.

— “Não, eu não tenho vontade. Minha esposa me deu mingau de banana pela manhã, mas é difícil engolir. Parece que eu tenho algo atravessado aqui, na garganta”.

Cumprindo o procedimento padrão, Maria mede-lhe a pressão sangüínea, um pouco acima do normal, e a temperatura, levemente febril. Recomenda ainda que ele se alimente direito e lhe dá algum medicamento paliativo. Na verdade, ambos sabem que não há muito a ser feito.

Dias antes, Diocleciano reuniu anfitriões e convidados para lhes dizer que não participaria daquela festa. Se dependesse dele, ela sequer aconteceria, pois, tudo ali ainda lhe recorda a morte recente do filho.

Fazia dois anos que Jesualdo morava em Macapá, onde cursava o segundo grau numa escola pública, dividindo o pequeno apartamento no centro da cidade com sua esposa, seu irmão mais velho, a esposa deste e um sobrinho. Na manhã de um dia de semana que prometia ser como outro qualquer, seu irmão precisou arrombar a porta do quarto de Jesualdo para pegar algo que deixara lá. Dentro, encontrou seu corpo inerte, suspenso pela corda usada até então para atar a rede de dormir. Sobre a mesa, um bilhete confuso citando o Novo Testamento mencionava ser aquela a única maneira encontrada para vingar-se de quem vinha lhe fazendo sofrer. Ao que parece, Jesualdo não agüentara mais as brigas freqüentes e o ciúmes de sua jovem esposa, que não se conformava com o fato de ele chegar tarde todos os dias do curso noturno. Segundo outra versão, mais maldosa, ele estaria farto da suposta traição de sua esposa e irmão, que teriam um caso amoroso. De qualquer forma, aquela tragédia afetou a todos, sobretudo Diocleciano, cuja predileção por Jesualdo, a quem escolhera como sucessor, era evidente. Decorridos quatro meses, ele não se recuperou.

Na aldeia Apalaí, anfitriões e convidados são solidários com Diocleciano, sem que isso os impeça de se divertir na festa e fazer grande algazarra a poucos metros de sua casa. A duração do luto de Diocleciano não é excepcional e todos concordam que a dor pela perda de um filho jamais cessa por completo. Porém, para muitos, há ainda outras razões para aquele mal-estar. Sua fraqueza e desânimo, a febre e os calafrios, a perda de apetite, o vazio no peito e a dor pelo corpo não deixam a menor dúvida. Mais que a morte do filho, é o não

cumprimento de certos cuidados a principal causa de seu sofrimento. Alguns objetos usados por Jesualdo em vida foram mantidos por seus familiares ao invés de descartados como habitualmente. Suas roupas, mosquiteiro e rede de dormir foram devidamente enterrados com o corpo, na casa de Diocleciano. Mas, sua antiga espingarda e o aparelho de televisão foram entregues ao seu irmão mais velho, enquanto seu motor de popa é usado pelo marido de sua irmã.

De um modo geral, os Aparai e Wayana buscam desfazer-se de objetos associados à pessoa morta. Panelas são perfuradas e cestos, esgarçados, antes de serem abandonados na mata, queimados ou atirados ao rio. Roupas, redes de dormir e mosquiteiros são queimados ou enterrados com o cadáver. Espingardas, aparelhos de som e outros itens são desmantelados a machadadas. Às vezes, casas são incendiadas, roças e aldeias, abandonadas e nem mesmo os animais de criação são poupados³.

Lapointe (1971:135-136) e Chapuis (1998:530) falam da destruição dos objetos que “pertenciam” ao morto. Mas, tal afirmação, embora não esteja de todo errada, é imprecisa, visto que itens de cestaria que compõem a parafernália doméstica são eliminados após a morte tanto da esposa que os possuiu e utilizou, como do marido que os produziu. Hurault (1968:13) menciona “objetos familiares”, definição que também não é clara, pois, se a roça pertence ao casal, o mesmo não pode ser dito dos itens de cesterias e panelas, pertencentes exclusivamente à esposa. Em suma, tendem a ser descartados não só os pertences do morto, mas coisas que tiveram alguma forma de relação mais intensa com ele em vida. É justamente a natureza dessa relação entre coisas e pessoas que interessa saber.

AS COISAS QUE FICAM

Nem tudo é destruído ou abandonado. Alguns autores falam da preservação de cestos *pakara*, supostamente transmitidos como herança do pai ao filho primogênito (Coudreau, 1893; Chapuis, 1998:530; van Velthem 2003:167). Segundo Chapuis, os *pakara* constituiriam um “bem familiar inalienável”, protegido por uma entidade sobrenatural, sobre a qual o autor não

³ Os termos e expressões empregados em língua wayana para se referir às diferentes formas de descarte são fornecidos por van Velthem (2003:165-167).

fornece detalhes. Trata-se de uma espécie de estojo retangular, provido de tampa, confeccionado com talas arumã ou curuá, usado pelos homens para guardar pequenos objetos pessoais, de enfeites de plumária a documentos de identidade, passando por resinas e cordões vegetais, miçangas, fotografias, velhos recortes de jornais e revistas, extratos bancários e antigos recibos da venda de artesanato ou compra de artigos industrializados. Há quem use, no lugar desses estojos, maletas de couro, metal ou plástico, também chamadas de *pakara*. São sobretudo os homens mais velhos, aqueles que já têm netos, que possuem os *pakara* artesanais feitos em fibra vegetal. Estes foram confeccionados por seus possuidores e não herdados como sugerem os autores acima. A única exceção observada foi um belíssimo *pakara* em curuá que Leocádio deu a seu filho Ramiro, sem qualquer razão especial.

Ao contrário dos demais itens da parafernália doméstica, que ficam expostos nos pátios domésticos, os *pakara* são cuidadosamente guardados dentro das casas e raramente exibidos, devido aos valores neles contidos. Até pouco tempo atrás, era bastante comum ver os homens trazer esses estojos do interior de suas casas até o pátio da aldeia para confeccionar artigos de arte plumária. Com a redução da vida ritual nos últimos dez-vinte anos, conseqüência direta da atividade de missionários e pastores cristãos nas aldeias, os artefatos que eram confeccionados para essas ocasiões (máscaras, adornos e instrumentos musicais) passaram a ser produzidos somente para venda ou exibições da 'indianidade' aparai e wayana em eventos comemorativos, como a Semana do Índio e o Dia da Independência Nacional. Mais recentemente, após a truculenta apreensão de artesanato com partes de animais na sede da associação indígena Apitu pela Polícia Federal ("Operação Pindorama") e a proibição da comercialização de artigos com penas, couro, cascos, ossos e dentes, em maio de 2004, esses artigos deixaram de ser produzidos. Hoje, muitos homens mantêm adornos e itens de plumária em seus respectivos *pakara*, aguardando sua liberação para venda.

Além dos estojos *pakara*, outros objetos podem ser poupados após a morte de alguém próximo, seu possuidor ou usuário. A bibliografia fornece diversos exemplos a este respeito, envolvendo espingardas, canoas, casas, roças, motores de popa etc. (ver Lapointe, 1971:135-136; Chapuis, 1998:530-531; entre

outros). De fato, o destino de todas essas coisas varia da completa destruição à transmissão como herança, conforme o *status* da pessoa em vida, alguma vontade particular expressa por ela antes de morrer e outras conveniências. O abandono e a destruição desses bens são determinados, em larga medida, pela idade, o prestígio e o conhecimento que o morto detinha. Assim, a morte de alguém mais velho, sobretudo um xamã ou “dono de aldeia”, tende a ocasionar o descarte do maior número possível de coisas, desde seus bens pessoais até o abandono de sua roça, casa e aldeia. Em contrapartida, a morte de crianças implica o descarte de muito pouca coisa, não só porque uma criança dispõe de poucos pertences materiais, mas por razões discutidas mais adiante. Há também os objetos que são preservados e transmitidos como herança, conforme instruções dadas pela pessoa pouco antes de morrer. Finalmente, antes de abrir mão de algo (uma espingarda, roça ou motor de popa, por exemplo), os parentes mais próximos do morto levam em conta a possibilidade e os custos para a restituição do objeto, bem como as dificuldades que sua falta acarretará. Assim, é muito mais fácil para uma família abandonar uma roça quando ela já dispõe de outra em plena produção.

No mais, segundo Chapuis (1998:525-526), débitos e créditos relativos a intercâmbios inconclusos também seriam transmitidos pelo morto aos seus familiares mais próximos. De acordo com o autor, quando se acredita que alguém está morrendo, aqueles que lhe são credores ou devedores viriam quitar as dívidas de transações diferidas realizadas há mais ou menos tempo. Do mesmo modo, a pessoa moribunda instruiria seus familiares mais próximos sobre dívidas a serem quitadas ou cobradas. As razões para tanto seriam o medo de represálias por parte não só do credor e/ou seus familiares, como do *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpê*^(wy) do morto, isto é, uma espécie de fantasma sobre o qual se tratará adiante. Outro motivo seria o risco de difamação e perda de confiança que dificultariam a realização de outros intercâmbios diferidos. Nesse sentido, Chapuis identifica uma importante “função econômica” da morte ao promover a liquidação das dívidas, permitindo às pessoas demonstrar publicamente sua honestidade. Isso será essencial para o estabelecimento de novas transações, promovendo a circulação de riquezas.

A morte como processo

Os Aparai e Wayana vêem a morte como um processo de separação gradual ou repentina entre os componentes da pessoa, mais especificamente, entre o princípio vital *uzenu*^(ap)/*omole*^(ap) e o corpo *punu*^(ap) que lhe serve de envoltório. Com freqüência, considera-se que a pessoa “está morrendo”, *orihnōko*^(ap), assim que ela se debilita em conseqüência de doença ou acidente, mas, sobretudo, quando há perda de consciência. Com freqüência, a pessoa acometida e seus familiares começam a chorar e lamentar-se, antecipando uma morte que nem sempre se concretiza.

(QUASE-)MORTE NA ALDEIA MAXIPURIMO

Era o final da estação das chuvas. Não se comia adequadamente na aldeia Maxipurimo havia muitos dias. As roças mais velhas tinham se esgotado e uma praga de saúvas prejudicava a safra nos novos roçados. Por mais que as mulheres se esforçassem, elas não colhiam mais que poucas mandiocas, carás e batatas-doces, todos de tamanho reduzido. Os homens partiam antes do amanhecer, a sós ou em grupos, para caçar e pescar em lugares cada vez mais distantes. Quando não retornavam com as mãos vazias, traziam uns poucos peixes e, nos dias de mais sorte, algum animal pequeno, como um tatupeba ou macaco-prego. Nem mesmo um macaco-de-cheiro, *kuxiriru*^(ap), espécie que não faz parte da dieta habitual dos Aparai e Wayana, foi poupado. O pouco que se obtinha com o máximo de esforço era repartido em porções diminutas, privilegiando sempre as crianças. Barrigas roncando e ânimos exasperados, não havia o que fazer, senão seguir tentando dia após dia. Caminhadas por trilhas de caça cada vez mais distantes, inspeções freqüentes nas redes de pesca deixadas no rio, esperas demoradas e ansiosas pelo fisgar de algum peixe.

Foi somente lá pelo oitavo dia de penúria que, após uma longa viagem rio acima, três rapazes, Anésio, Gonçalo e Arruda, trouxeram o bastante para apaziguar a fome geral. Um caititu, um macaco-aranha, um macaco-prego, um mutum e dois jacamins. As mulheres prontamente pelaram e evisceraram os animais, colocando-os em seguida para cozinhar. Reunidos próximo ao fogo, todos aguardavam eufóricos o banquete que se anunciava. Os humores mudaram

subitamente e qualquer gracinha, por mais tola que fosse, provocava frouxas gargalhadas.

Mas, quando a jovem Raquel irrompeu aos prantos no pátio da aldeia, trazendo sua filha de poucos meses no colo, todos silenciaram. Pouco antes, seu marido, Anésio, que é o Agente Indígena de Saúde naquela aldeia, dera algumas gotas de dipirona ao bebê para baixar sua febre. A criança entrara em choque, causado sabe-se lá se pela febre, por uma reação ao medicamento, pela fome ou por outra razão qualquer. Os olhos abertos sem qualquer expressão. O corpinho frágil inerte. A respiração suspensa. De tão fraca, a pulsação era quase imperceptível. De imediato, todos começaram a chorar e gritar sentenciando: — “*Toorihnōko. Toorihse*^(ap)” (“Ela está morrendo. Ela morreu”). Desnorteadas, as pessoas passavam a criança dos braços de um para outro, sem saber o que fazer. Então, um arremedo de massagem cardíaca com respiração boca a boca acordou-a. Seu pai, que já tinha preparado a voadeira, levou-a o mais rápido possível ao Posto da Funai, na aldeia Apalaí, cerca de uma hora e meia de viagem a jusante. Felizmente, como se soube no dia seguinte, ela sobreviveu, contrariando o prognóstico de seus parentes. Semanas depois, ela voltaria para casa. Naquela noite, porém, apesar da fome e para meu desespero, ninguém comeu.

É relativamente comum o anúncio antecipado da morte de alguém, ainda que a pessoa em questão dê sinais de vida, prossiga respirando e até mesmo falando. Mesmo se a morte for ‘negada’ pouco depois, isso não gera qualquer constrangimento ou mal-estar entre aqueles que se precipitaram. O fato de os familiares de alguém vaticinarem sua morte não é mau agouro, sinal de pessimismo ou falta de sensibilidade, tampouco expressa algum desejo sórdido latente. Não há contrariedade entre a declaração da morte de uma pessoa e sua sobrevivência. A morte é concebida como um processo, e não apenas desfecho, que tem início em certos estados de morbidez, agravando-se com a perda de consciência, estendendo-se para além do falecimento propriamente dito, até que o cadáver se decomponha por completo e os princípios que outrora lhe animaram encontrem seu destino final. Mais importante, e como mostra o ocorrido com a filhinha de Anésio e Raquel na aldeia Maxipurimo, o processo da morte pode reverter-se. A morte, entendida aqui como processo de dissociação entre os

componentes da pessoa, pode resultar de um processo natural, uma agressão visível (um disparo de arma de fogo, flechada ou golpe com instrumento contundente) ou um ataque invisível realizado por entidades sobrenaturais, como os *ipo*^(ap/wy) e *joroko*^(ap)/*jolok*^(wy), estes últimos orientados ou não por algum xamã inimigo. Aparentemente, as acusações por xamanismo e feitiçaria não são mais tão freqüentes hoje em dia entre os Aparai e Wayana que habitam o rio Paru de Leste⁴. Para muitos deles, o aumento populacional observado nas últimas décadas seria resultado da diminuição das atividades (guerras e agressões) xamanísticas promovida, entre outras coisas, pela difusão da doutrina cristã introduzida pelos missionários do SIL e, mais recentemente, por pastores indígenas.

As almas e seus destinos pós-morte

Não há consenso entre os autores sobre a quantidade de princípios vitais que, para os Aparai e Wayana, constituem a pessoa, suas manifestações, origem e nomenclatura. De acordo com Dias Lopes (1994:100-103), os Aparai acreditam na existência de dois princípios vitais, *uzenu*^(ap) e *akuarihpo*^(ap). Sobre os Wayana, Hurault (1968:11) fala de um único princípio vital, que se formaria durante a concepção da criança e se desenvolveria ao longo de seu amadurecimento. Chamado *akwal*^(wy), este princípio vital estaria difundido por todo o corpo, manifestando-se por meio da sombra *omole*^(wy), da imagem refletida na pupila *kuyul*^(wy) e do resíduo *akwalinpe*^(wy) que permanece na terra após a morte. Por sua vez, Lapointe (1970:135) menciona cinco “almas” relacionadas a fenômenos distintos, ainda que não muito bem diferenciados, como a sombra, os sonhos e estados de morbidez.

Enfim, foi Chapuis (1998) quem estudou mais profundamente a questão. Esse autor identifica dois princípios vitais, denominados genericamente *omole*^(wy), termo que possui vários sentidos, abarcando também as manifestações desses

⁴ De acordo com Hurault (1968:65), de 29 mortes de adultos e adolescentes ocorridas entre 1952 e 64, apenas três (10%) eram atribuídas a causas naturais, o que incluía os suicídios. Todas as demais teriam sido causadas por alguma forma de agressão sobrenatural.

princípios e os espíritos *joroko*^(ap)/*jolok*^(wy) que auxiliam os xamãs. Segundo ele, o mais importante dos princípios vitais seria o *omole*^(wy) situado no interior do corpo, mais especificamente, nos ombros. Particular a cada pessoa, nem mesmo gêmeos compartilham um mesmo *omole*^(wy) interno. Energia empregada em toda e qualquer ação da pessoa sobre o mundo, ele está intimamente relacionado ao desempenho e identidade da pessoa, operando como *princípio de agência e individualização*. Sendo assim, quanto maior a concentração ou densidade do *omole*^(wy) interno, mais ativa, forte, trabalhadora e corajosa é a pessoa. Tal medida, entretanto, varia ao longo da vida, aumentando da infância à adultícia. Quando ela excepcionalmente diminui, a pessoa se enfraquece e adocece, podendo inclusive morrer, daí uma série de cuidados para fortalecer e manter o *omole*^(wy) interno fixado ao corpo. Definido como “a sombra da sombra” produzida pela lua, esse *omole*^(wy) interno se materializa em sangue, fluindo por todo o corpo, deixando-o apenas em caso de morte. Por sua vez, o outro princípio vital é um *omole*^(wy) externo chamado *pija*^(wy), que se encontra sob a pele, sendo ele mesmo uma espécie de pele ou envoltório do *omole*^(wy) interno. Ao contrário deste, o *omole*^(wy) externo seria visível na forma da sombra produzida pelo sol, podendo deixar o corpo temporariamente durante os sonhos. Chapuis aponta ainda as diferentes origens atribuídas por seus interlocutores wayana a esses princípios vitais. Se para uns, ambos os *omole*^(wy) são obtidos pela criança quando ela começa a falar; outros afirmam que o *omole*^(wy)-externo é adquirido no momento do nascimento, ao passo que o *omole*^(wy)-interno é fornecido pelo criador Kujuli durante a concepção, acrescido de uma porção menor proveniente do *omole*^(wy) interno de um ancestral homônimo. Há ainda quem defenda a participação do pai e da mãe na transferência do *omole*^(wy) à criança⁵. De qualquer maneira, a pessoa recebe uma quantidade finita e definitiva de *omole*^(wy), que se desenvolve e fixa ao corpo ao longo do amadurecimento da pessoa (Chapuis, 1998:596-598). Enfim, Chapuis menciona a existência de dois outros *omole*^(wy): um *omole*^(wy) ancestral, transferido à criança junto com o nome de um

⁵ Segundo Chapuis, um de seus interlocutores wayana apontou a participação de um fluido (esperma) na transmissão do *omole*^(wy) do ancestral à criança homônima (1998:593). Entre os Tiriyo, algo bastante parecido já fora notado por Rivière a respeito da transmissão do *amore*^(y) (Rivière, 1969:62-63). Ver nota 10.

antepassado; e o *omole*^(wy) da pupila, que é a imagem refletida nesta região dos olhos.

Em suma, confunde-se o princípio vital — ou os princípios vitais — com suas várias manifestações. Os próprios Aparai e Wayana não parecem concordar ou ter clareza sobre essas idéias. Na verdade, como será visto adiante, tais noções são irreduzíveis a esquemas duais simples de tipo causa e efeito, agente e paciente, essência e aparência, baseando-se numa complexa imbricação entre fenômenos concomitantes, determinações e efeitos recíprocos.

O PRINCÍPIO VITAL *uzenu*^(ap)/*omole*^(wy)

De qualquer maneira, a despeito das divergências apontadas acima, os autores fornecem informações bastante parecidas acerca do que se acredita passar após a morte. Resumidamente, tão logo alguém morre, seu princípio vital *uzenu*^(wy)/*omole*^(wy) desprende-se do corpo, saindo pela boca ou “como uma camiseta” que é despida. Ele retornará à sua fonte no céu, *xipahtai*^(ap/wy), descrita como “a aldeia dos mortos” ou “dos ancestrais”⁶, perdendo de uma vez por todas o contato com os vivos. Trata-se de um lugar onde não há doenças, envelhecimento e necessidade de trabalhar. No caminho para chegar lá, porém, o princípio vital passa por uma série de provas, das quais se destaca a travessia de uma ponte ou cipoal sobre o “rio celeste”, devendo esquivar-se dos ataques de seres que tentam devorá-lo (Hurault, 1968:11; Dias Lopes, 1994:101; Chapuis, 1998:621-622). Ao chegar à aldeia dos ancestrais, o princípio vital é acolhido pelo criador Kujuli, que lhe dá um banho e restaura seu corpo com argila. Em seguida, ele se junta aos seus parentes já falecidos. Todos esses princípios vitais desejam voltar a terra, mas isso só é permitido ao princípio vital daqueles ancestrais cujos nomes foram transferidos aos vivos (Chapuis, 1998:595, 622-623).

O relativo desinteresse dos Aparai e Wayana pelo tema da vida após a morte é apontado por vários autores (Hurault, 1968:12; Lapointe, 1971:135-136; Dias Lopes, 1994:102-103). Ao que parece, muito mais relevante para eles e,

⁶ Os autores não concordam quanto à localização precisa de *xipahtai*^(ap/wy). Para Dias Lopes (1994:103), ela encontra-se em direção ao sol nascente, ao passo que Chapuis (1998:621) e van Velthem (2003:98) a situam no poente.

certamente, para a discussão desenvolvida aqui é a permanência de um espectro terrestre chamado *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpe*^(wy).

O RASTRO *akuwari*^(ap)/*akwali*^(wy)

De acordo com Chapuis (1998:614), Hurault confundiu-se ao trocar os significados dos termos *akuwalit*^(wy) e *omole*^(wy), tomando o primeiro como princípio vital e o segundo como sombra e manifestação deste. Na verdade, o *akuwalit*^(wy) é uma modalidade ou expressão do princípio vital *omole*^(wy), uma parcela deste que é projetada para fora do corpo. Enquanto o *omole*^(wy) é a energia vital que anima o corpo, necessária à realização de toda e qualquer ação, o *akuwalit*^(wy) seria, de certo modo, um produto residual da ação dessa energia sobre o mundo exterior à pessoa. Durante toda a sua vida, a pessoa expõe o *akuwalit*^(wy) por meio de suas ações, propagando-o pelos lugares por onde passa, nas coisas que produz ou manuseia. Nesse sentido, trata-se menos de um princípio espiritual que de uma substância ora material (o suor e demais secreções fisiológicas, por exemplo), ora imaterial (como a fala e o ar expirado). Mais importante, o *akuwalit*^(wy) é algo que permanece na ausência da pessoa de quem provém, estabelecendo um vínculo mágico e de substância entre ela, os locais onde esteve, os objetos que manipulou e as pessoas com as quais teve contato. Tal vínculo é proporcional à quantidade, densidade e viscosidade do *akuwalit*^(wy) deixado, determinadas pela intensidade, frequência e duração do contato mantido anteriormente. Ao ser transmitido, o *akuwalit*^(wy) produz uma espécie de contágio, inspirando uma série de práticas aparai e wayana, como o incensamento da aldeia anfitriã com pimenta seca, por ocasião das festas multicomunitárias, antes da entrada e da partida dos convidados de outras aldeias que vêm dançar. De acordo com Hurault, tal prática constitui, junto com a regurgitação da primeira cuia de caxiri ofertada aos convidados, um rito de purificação (1968:89). Para os Aparai e Wayana, trata-se antes de uma medida preventiva. A fumaça de cheiro forte e ardente exalada pela pimenta ao queimar reduziria, de alguma maneira, os efeitos indesejados do *akuwalit*^(wy) deixado pelos visitantes de outras aldeias.

Antigo dizia que, quando não tem esse negócio de pimenta. [...] O pessoal fica doente, morre o *typatakemy*, por exemplo. Por isso, nós não largamos isso. Não deixamos de fazer. Nós vamos fazer em todas

as festas. Quando começa, quando chegam os festeiros, saem os que vêm fumar. Dizem que é para espantar bicho que se chama jurupari. Nós chamamos *goroko*. É para ele não entrar no meio dos nossos, por isso que se faz fumaça. Daí, não acontece nada na festa. Pessoal dança, bebe, fica porre, brinca direito. Quando a festa termina, tudo bem. Só fica aquela tristeza da gente, depois da festa. Acabou todo o movimento dos dançadores. Quando termina, fica-se ouvindo música, aquele maracá. Dá apenas aquela tristeza (Leocádio, mai/1996).

O ESPECTRO TERRESTRE *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpë*^(wy)

Como o próprio nome indica, trata-se de um resíduo do princípio vital, podendo ser traduzido como “o que já foi”, “o resto” do princípio vital ou, mais precisamente, do *akuwali*^(wy)⁷. Quando alguém morre, seu *akuwali*^(wy) torna-se *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpë*^(wy), descrito pelos próprios Aparai e Wayana como um espectro do morto que permanece na terra, perambulando próximo do cadáver, dos lugares freqüentados pela pessoa em vida (sua casa, aldeia, roças e caminhos de caça) e, de acordo com alguns interlocutores, perto dos objetos que eram mais manuseados por ela. Ou seja, o *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpë*^(wy) se apresenta onde quer que o morto tenha deixado seu *akuwali*^(wy). Ambos são, para usar uma expressão de Viveiros de Castro (1986:505), “a marca de uma ausência” que pode ser permanente, no caso de morte, ou temporária, quando alguém parte em viagem ou incursão na mata.

Diferente do princípio espiritual *uzenu*^(ap)/*omole*^(wy), o espectro *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpë*^(wy) é visível e corpóreo, possuindo pele, carne e ossos, que lhe conferem certa semelhança física com o morto. Contudo, ele não preserva a consciência da pessoa, agindo maquinalmente. É pela força do hábito, e não intenção, que esse espectro adere às coisas com que a pessoa se relacionava mais habitualmente em vida, lugares, objetos, familiares e amigos. A exceção são os espectros dos xamãs mortos que mantêm a consciência destes e podem ser mobilizados pelos xamãs vivos como espíritos auxiliares *goroko*^(ap)/*jolok*^(wy) (Hurault, 1968:13; Dias Lopes, 1994:111-112; Chapuis, 1998:639).

⁷ Os sufixos *-hpo*^(ap) e *-npë*^(wy) indicam que a palavra a que se prepõem é um estado passado. Por exemplo, diz-se *tupito-hpo*^(ap) para uma roça antiga, já abandonada.

O *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpë*^(wy) é bastante perigoso e temido pelos vivos — sobretudo se concernente a um xamã morto —, podendo ocasionar desde uma pequena indisposição até a morte, passando por acidentes, enfermidades e outros malefícios. Ele costuma usar o pássaro bacurau *oklai*^(wy) como transporte, manifestando-se por meio de sonhos, barulhos, gemidos e calafrios. Embora não haja muita clareza quanto ao destino desses espectros, os Aparai e Wayana concordam que o fim de sua errância próximo ao cadáver e às coisas do morto coincide com a completa decomposição da carne do cadáver e o esquecimento do morto por seus familiares. Depois disso, ele parece simplesmente sumir.

<i>uzenu</i> ^(ap) / <i>omole</i> ^(wy)	<i>akuarihpo</i> ^(ap) / <i>akuwalinpë</i> ^(wy)
Princípio vital	Espectro terrestre
Interior	Exterior
Imaterial	Corpóreo
Invisível	Visível
Consciência Pessoal	Automatismo Impessoal
Imortalidade Celeste	Esvanecimento Terrestre

Até lá, devido ao temor que inspira, as pessoas abandonam os roçados, casas e aldeias, afastam-se dos locais onde as pessoas foram enterradas; enfim, desfazem-se de objetos que tiveram contato prolongado com o morto. Elas evitam falar o nome e apelidos dos mortos, bem como termos que evoquem alguma relação com eles (por exemplo, “meu pai”, “minha irmã”).

NOMINAÇÃO E ONOMÁSTICA

De fato, como em toda a região, os Aparai e Wayana evitam ao máximo falar os nomes das pessoas, independente de vivas ou mortas, exceto de crianças. Elas preferem referirem-se umas às outras por meio de vocativos relacionais ? *iepe*^(ap/wy), “meu amigo”; *kono*^(ap/wy), “cunhado”; *ahmo*^(ap/wy), “rapaz”; e assim por diante ? , apelidos pessoais ou tecnonímias ? *ahmo ieny*^(ap), “mãe de menino”. Por conseguinte, é muito difícil obter informações a este respeito, seja para o estudo da onomástica, seja para a reconstrução de genealogias⁸.

⁸ Rivière (1969:290) aponta a mesma dificuldade para os Trio (Tiriyó).

Aos seis meses de idade aproximadamente, crianças de ambos os sexos recebem seus nomes, sem qualquer ritual. Os Aparai e Wayana costumam dar dois nomes a cada um de seus filho(a)s: um deles é o *esety nymyry*^(ap) ou *het tonambe*^(wy), “nome verdadeiro” ou “nome oculto”, conhecido e empregado apenas pelos pais; o outro é *esety manory*^(ap) ou *het akon*^(wy), espécie de segundo nome ou apelido pelo qual a pessoa será conhecida. A grande maioria dos nomes provém de parentes de duas a quatro gerações ascendentes, cujos laços genealógicos não são conhecidos com exatidão. De acordo com Hurault (1968:57-58), o nome dos homens costumaria ser escolhido pelo pai, enquanto o nome das mulheres, pela avó paterna (FM). Quanto aos nomes escolhidos, não parece haver qualquer regra ou tendência que privilegie os nomes de parentes maternos ou paternos. Hurault menciona trinta casos em que as relações genealógicas entre nominados e parentes de onde os nomes provinham eram conhecidas. A maioria dos nomes vinha da terceira geração ascendente patri e matrilateral (idem:ibidem)⁹. Por fim, como dito anteriormente, ao receber o nome de um antepassado, a criança receberia o *omole*-interior desse parente ascendente, que entraria em seu corpo e constituiria parte de seu próprio *omole*-interno (Chapuis, 1998:592).

Práticas funerárias

Para afirmar sua separação identitária, os Aparai e Wayana reivindicam às vezes práticas funerárias distintas, entre outros costumes. Os primeiros teriam o costume de enterrar seus mortos, ao passo que os segundos prefeririam cremá-los. Todavia, relatos mais detalhados e informações bibliográficas revelam que, até recentemente, ambos realizavam três formas de funeral, que variavam de acordo com o *status* e a vontade expressa pela pessoa antes de morrer. Eram elas: a cremação, o sepultamento e o abandono do cadáver numa aldeia, roça ou na própria floresta.

⁹ De treze nomes masculinos, cinco provinham de parentes patrilineares (quatro do FFF e um do FMF) e sete de parentes matrilineares (três do MMF, dois do MFF, um do MFFF e um do MMMF). Por sua vez, de dezoito nomes femininos, seis provinham de parentes patrilineares (cinco da FM e um da FMM) e doze de parentes matrilineares (nove da MMM, dois da MFM e um da MMFM).

Pelo menos até pouco tempo, a maioria das mortes, sobretudo aquelas súbitas, era atribuída a agressões de diferentes seres sobrenaturais: de um lado, entidades da floresta e dos rios chamadas genericamente de *ipo*^(ap/wy); de outro, os espíritos *joroko*^(ap)/*olok*^(wy) que auxiliam os xamãs e são associados por missionários cristãos e pastores indígenas a manifestações do diabo. Estes últimos são extremamente temidos por predação o princípio vital das pessoas, agindo por conta própria ou sob o controle de algum xamã. Quando há suspeita ou certeza de que uma morte foi provocada por agressão xamanística, decide-se cremar o cadáver. Antes da cremação, *ëwahtop*^(wy), o corpo é preparado na manhã seguinte à morte, numa cerimônia chamada *toma*^(ap/wy), conduzida por um xamã (Hurault, 1968:63; Chapuis, 1998:549-565). O cadáver é pintado com urucum e perfurado — particularmente, na parte considerada afetada — com unhas de tatu e pontas de flecha feitas de ossos de animais, usadas antigamente nas guerras. No tórax, garganta e em outras partes do corpo, são inseridos espinhos, pedaços de madeira, anzóis e outras substâncias que, por simpatia, afetarão o corpo de quem enviou o sortilégio (Dias Lopes, 1994:188). As articulações dos pés, pernas, mãos e antebraços são cortados e/ou amarrados para que o *joroko*^(ap)/*olok*^(wy) responsável pelo mal não escape. A língua, o coração e o fígado são extraídos e cozidos numa grande panela de caxiri ao som de encantamentos proferidos pelo xamã. O corpo é, então, embrulhado numa rede e levado a uma roça abandonada próxima à aldeia para ser cremado junto com alguns objetos do morto. Durante a cremação, os parentes do morto choram e desejam-lhe boa viagem, convidando-o a voltar se assim desejar. Todos evitam o contato com a fumaça exalada, considerada patogênica. No meio da tarde, a cremação já está concluída e as cinzas do morto são levadas a um pequeno abrigo. Após dois dias, cinzas e ossos são colocados dentro de um tipiti que é enterrado numa cova com um metro e meio de profundidade, junto com a panela contendo as vísceras¹⁰. A mutilação e cremação do corpo têm função retaliatória e estão baseadas na transmissão de efeitos mágicos por meio de substâncias. Acredita-se que poucos dias depois de concluído o ritual, o xamã responsável

¹⁰ De acordo com van Velthem, os ossos e as cinzas são acondicionados num cesto quadrangular e enterrados em direção à antiga casa do morto (2003:181-182).

pela morte enlouquecera e gritará, agindo como os animais cujas partes foram introduzidas em seu corpo (ossos de macaco, dentes e garras, bicos e penas de aves). Enfim, ele morrerá.

A cremação e os demais cuidados com o cadáver durante o ritual remetem ao mito sobre a perda da imortalidade.

A PERDA DA IMORTALIDADE

De acordo com essas narrativas, os humanos seriam capazes de superar a morte nos tempos primevos, rejuvenescendo por meio da troca e renovação de sua pele, num processo semelhante à ecdise de insetos e serpentes. Para tanto, a pessoa devia expor seu corpo ao fogo para destruir a pele velha, aplicar loções purificadoras feitas de ervas e pimenta, enfim, resguardar-se e jejuar por alguns dias. A partir do momento em que todas essas ações não foram seguidas, os homens deixaram de ressuscitar (van Velthem, 1984:159, nota 02; Dias Lopes, 1994:124). Numa versão do mito sobre a perda da imortalidade, um homem diz aos seus parentes e co-residentes que morrerá para tornar à vida em seguida. Cansados de esperar por sua ressurreição, seus parentes decidem cremá-lo numa pira funerária. O homem desperta em meio às chamas e pede para que apaguem o fogo e o socorram. Mas, as pessoas têm medo e não se aproximam (Magaña, 1987: narrativa 63). Noutra versão, é o próprio homem quem pede, antes de morrer, para ser cremado. Na noite seguinte, ele aparece nos sonhos daqueles que o cremaram e solicita que seus ossos sejam lavados, mas não é atendido (Hurault, 1968:117). Independente da versão, o homem surge rejuvenescido alguns dias depois para seus parentes e co-residentes, tocando uma flauta de osso de veado, *kapao yetpë^(wy)*. Seus olhos e coração ardem em chamas. Ele insiste para que lavem seus ossos, mas as pessoas se afastam assustadas. Assim, o homem morre definitivamente. Desde então, os mortos não ressuscitam mais e seus familiares fazem luto.

Antes de prosseguir com os funerais praticados pelos Aparai e Wayana, cumpre notar que as ferroadas de tocanderas e vespas a que eram submetidos os neófitos durante o ritual de iniciação, *okomo^(ap)/okomoman^(wy)*, assim como os cuidados subseqüentes, marcados por restrições alimentares, visavam

justamente renovar a pele, rejuvenescer e fortalecer a pessoa, como nos tempos primevos¹¹.

A INICIAÇÃO *okomo*^(ap)/*okomoman*^(wy)

Jovens de ambos os sexos iniciam sua vida sexual na puberdade. Os rapazes começam a participar das refeições comunitárias masculinas, realizadas no pátio da aldeia (até então, eles comiam em casa ou com as mulheres) e se tornam responsáveis pela manutenção do “fogo da aldeia”, *apoto pata*^(ap)/*uapot pata*^(wy). Nesse período de suas vidas, eles devem exibir um comportamento ativo, dormindo pouco para se dedicar a atividades diversas durante o dia todo: pesca, caça, confecção de cestaria etc. Antigamente, eles passavam a dormir na casa de reuniões, *porohoto*^(ap)/*tukusipan*^(wy), ou numa outra casa separada das demais, até se casarem¹². Por sua vez, as moças ficam reclusas por três dias em casa após a menarca, respeitando algumas interdições alimentares.

Até algum tempo atrás, os jovens deviam passar pelo ritual de iniciação, *okomo*^(ap)/*okomoman*^(wa), nesse período de suas vidas. Hoje em dia, os Aparai e Wayana dizem não realizar mais esse ritual devido ao desinteresse de grande parte da população, principalmente, dos mais jovens; e, para muitos, a incompatibilidade entre essas práticas e os valores difundidos pelos “pastores” indígenas. O último ritual de iniciação ocorreu em meados da década de 1990, na aldeia Apalaí. O ciclo cerimonial de iniciação *okomo*^(ap)/*okomoman*^(wy) constituía o mais complexo e importante evento da vida ritual aparai e wayana. Tratava-se de uma longa seqüência de ritos que marcava a passagem de jovens de ambos os sexos para a vida adulta, estendendo-se por dois a oito meses, culminando na prova em que os iniciandos eram submetidos à ferroadas de formigas tocanderas. Esse ritual era necessariamente público no caso de rapazes, podendo dar-se de maneira reservada para as moças.

¹¹ A respeito das associações entre ferroadas de formigas e/ou vespas, pimenta e fogo, assim como entre os processos de fabricação culinária de venenos, rituais de iniciação e preparação de guerreiros, ver Farage (1986:213, 218-9).

¹² Durante a juventude, os jovens possuem peles lisas e se adornam mais do que os demais indivíduos, fornecendo um referencial estético para a comunidade e exercendo maior atração erótica para o sexo oposto (van Velthem 2003:273-275). A respeito do ‘perigo’ representado pelos rapazes solteiros para os homens casados em sociedades de serviço-da-noiva ver Collier & Rosaldo (1981).

Como as demais festas multicomunitárias, a seqüência de ritos na iniciação seguia um mesmo programa baseado no antagonismo entre dois grupos: de um lado, os anfitriões “donos da bebida”, chamados *wapono*^(ap)/*tiwetkim*^(wy); de outro, “dançadores” convidados de outras aldeias, designados *tuasemã*^(ap)/*tuwahem*^(wy). Entre eles, dá-se intensa circulação de mensagens, vinculadas à comida, bebida, prestação de serviços e execução de cantos, entre outras coisas. Em termos gerais, essas festas desvelam alguns princípios da filosofia social nativa que dizem respeito ao agenciamento de figuras da alteridade e à incorporação e controle de forças exógenas com o propósito de garantir a (re)produção de um espaço propriamente social (Overing, 1983-84). Mais do que encenar tais princípios, as festas efetuam-nos por meio da articulação de diferentes formas de alteridade: anfitriões e convidados, “donos da bebida” e “dançadores”, co-residentes e forasteiros, consangüíneos e afins, cognatos e não-cognatos, bem como, num plano mais geral, homens e mulheres, domínios selvagem e doméstico (ver Barbosa, 2002:165-196). Mas, se todas festas multicomunitárias promovem essa conjunção produtiva entre vários ‘outros’, no ritual de iniciação, esse princípio se aplica sobretudo à produção de pessoas.

Após sucessivas visitas dos convidados “dançadores” para a execução de cantos e danças na aldeia dos anfitriões, são os neófitos *momai* que se mudam por algumas semanas para a aldeia dos convidados “dançadores”. Lá, eles ficam reclusos, cada qual sob os cuidados de uma espécie de padrinho escolhido dentre os “dançadores”. Esse ‘padrinho’ e o neófito tratam-se como *esemy*^(ap)/*irmato*^(wy) e *eky*^(ap)/*eki*^(wy), respectivamente, “dono” e “animal de criação” (ver van Velthem 2003:201). Os neófitos tecem grandes cestos com arumã fornecido por seus ‘padrinhos’, que serão usados no transporte de massa de caxiri a uma terceira aldeia, a meio caminho entre as aldeias dos convidados *tuasemã*^(ap)/*tuwahem*^(wy) e dos anfitriões *wapono*^(ap)/*tiwetkim*^(wy). Nessa aldeia intermediária, os neófitos *momai* apresentam-se e são recebidos pelos organizadores do ritual de iniciação, seus familiares mais próximos, como convidados *tuasemã*^(ap)/*tuwahem*^(wy). Na casa de cerimônias, os ‘padrinhos’ *esemy*^(ap)/*irmato*^(wy) montam as máscaras *oroko*^(ap)/*olok*^(wy) que serão usadas pelos seus respectivos neófitos “de criação”. Alguns dias depois, o ritual de iniciação atinge seu ápice com a imposição do *kunana*^(ap/wy), uma placa trançada

de arumã com formigas tocanderas feita pelos “dançadores”, que era aplicada por mulheres mais velhas sobre o corpo dos neófitos *momai*. Após a aplicação do *kunana*^(ap/wy), os neófitos passam a ser chamados *tepiem*, podendo futuramente, por ocasião de outros rituais de iniciação, repetir a aplicação dos *kunana*^(ap/wy) em seus corpos, substituindo as tocanderas por diferentes espécies de vespas.

Como dito há pouco, as ferroadas de tocanderas e vespas visavam promover uma “troca de pele” e, desse modo, a renovação e metamorfose da pessoa, incutindo-lhes poderes produtivos, bem como vigor físico e disposição para o trabalho. Após a imposição dos *kunana*^(ap/wy), porque os jovens iniciados ficavam com o corpo “cheio de sangue”¹³ devido às ferroadas, eles tinham os cabelos raspados e iniciavam um longo período de restrições que se estendia por meses. Após dois ou três dias de jejum, os jovens deviam consumir apenas água e pequenos pedaços de mandioca cozida. Eles não podiam ter relações sexuais, pintar-se com urucum, aproximar-se do fogo e caçar certos animais. Progressivamente, à medida que cresciam seus cabelos, as proibições alimentares diminuía e eles eram pintados com urucum até voltar à normalidade.

O FUNERAL DOS XAMÃS

Os xamãs jamais são cremados, tampouco têm seus corpos mutilados. Eles costumam ser enterrados ou sepultados ao ar livre, em lugares distantes que são evitados depois, como roças antigas e capoeiras na mata. O cadáver é embrulhado na rede de dormir do morto, depositado numa espécie de caixa de madeira para que fique protegido de animais selvagens. Muitas vezes, constrói-se um pequeno tapiri para abrigar a rede com o cadáver e alguns objetos do morto. Esse cuidado com a integridade do corpo do xamã está relacionado ao fato dele permanecer atuante e consciente após a morte, por meio de seu espectro terrestre. A realização do ritual de retaliação é desnecessária porque o próprio

¹³ O tema do excesso de sangue acumulado devido às ferroadas das tocanderas remete a morte de inimigos durante as guerras, quando os guerreiros wayana tinham seus corpos escarificados e obedeciam a uma série de restrições visando sua reintrodução no seio da comunidade. Essas restrições implicavam retirar-lhes o “excesso de sangue” provocado pela morte do inimigo para evitar hemorragias (van Velthem, 2003:357).

akuarihpo^(ap)/*akwalinpë*^(wy) do xamã se vinga com a ajuda de seus espíritos auxiliares.

Todavia, tanto o ritual *tomai*^(ap/wy), como a cremação e o sepultamento do corpo ao ar livre estão em desuso, substituídos cada vez mais pelo hábito de enterrar, *ema*^(ap)/*tonamhe*^(wy) os cadáveres em aldeias antigas. No passado, os mortos, exceto os xamãs, eram enterrados em suas próprias casas ou na casa de reuniões *porohopo*^(ap)/*tukusipã*^(wy). Quando o número de mortos enterrados numa aldeia chegava a dois ou três adultos, as aldeias eram abandonadas por seus moradores. Hoje em dia, apenas as crianças continuam sendo enterradas em suas aldeias. Os adultos são deixados em aldeias antigas usadas como cemitérios. Como a cremação, o enterro podia ser precedido pela mutilação do cadáver. Hoje em dia, os corpos daqueles que falecem em Macapá chegam às aldeias em caixões, dificultando ainda mais tais práticas. O morto é enterrado numa cova no interior de uma casa ou tapera, com cerca de dois metros de profundidade, orientada pelo eixo leste-oeste. Dentro da cova são colocados dois postes, nos quais é amarrada a rede com o cadáver, que fica sem contato com o chão¹⁴. O corpo é pintado com urucum e enfeitado com todos os seus colares de miçanga. Ao seu lado, são deixados alguns objetos pessoais do morto. Sobre a cova, coloca-se uma espécie de tampo (em geral, um fundo de canoa ou esteira), cobrindo-a com terra, sem preenchê-la. Aqueles que cavam a cova devem distanciar-se dos demais nas semanas seguintes, fazendo suas refeições separados.

UMA HIPÓTESE IMPROVÁVEL?

Além desses três funerais usualmente descritos na bibliografia ? o enterro, a cremação e o sepultamento a céu aberto ? , Chapuis considera bastante provável a prática de endo e exocanibalismo pelos antigos Wayana, com base em relatos de cronistas e viajantes dos séculos XVI e XVIII. Segundo o autor, esse costume teria desaparecido com o fim das guerras que se estenderam pela região

¹⁴ Os autores não concordam quanto à disposição do corpo na cova. Segundo Hurault (1968:63) e van Velthem (1984:235), a cabeça do morto deve estar voltada para o poente; enquanto Dias Lopes (1994:183, nota 12) afirma o contrário, a cabeça fica dirigida para leste.

até meados do século XVIII. Ao que parece, tais relatos não se referem exatamente aos Wayana (ou “Roucouyennes”), mas a povos falantes de línguas caribe. De acordo com Tony, viajante francês que esteve na região em 1766 e é citado por Chapuis, os ossos de inimigos e parentes mortos seriam limpos cuidadosamente e deixados no sol para secar. A carne retirada dos ossos seria cozida em água e pimenta. Uma espécie de manequim antropomorfo seria tecido em arumã e preenchido com partes do cadáver separadas anteriormente. Além de uma cabeleira feita de palha, moldar-se-ia um rosto com cera de abelha sobre o crânio do morto encaixado no boneco. O manequim seria, então, revestido com os enfeites de pluma habituais e colocado sobre uma rede. Seus braços seriam dispostos segurando uma cuia de caxiri, como se ele estivesse bebendo. As pessoas se reuniam em torno dessa imagem, despedindo-se dela como se fosse o morto. Em seguida, os ossos seriam retirados e calcinados sobre um forno de cerâmica. As cinzas seriam trituradas, peneiradas e misturadas ao caxiri, no interior de uma grande panela de barro. A bebida seria então consumida, durante uma cerimônia em que se expressaria respeito e pesar pelo morto (Tony, 1769:230-231 *apud* Chapuis, 1998:546-547).

Chapuis cita também relatos dos Wayana atuais sobre o costume de seus ancestrais de fabricar flautas com ossos de braços e pernas humanos, bem como de pendurar a cabeça de inimigos em paliçadas ao redor das casas (*idem. ibidem*). Cumpre salientar, porém, que os Aparai e Wayana que habitam o rio Paru de Leste hoje em dia, embora relatem essas mesmas práticas, abandonadas com o fim das guerras, repudiam o canibalismo, considerado uma selvageria. Para eles, o canibalismo é praticado apenas por povos bárbaros, como os antigos *poneio*^(ap/wy) ou “cabanos”, considerados por muitos antepassados dos atuais *karaiwa* ou “brancos” (isto é, não-índios brasileiros). Segundo esses relatos, os *poneio*^(ap/wy) vinham do rio Amazonas e subiam os rios da região em direção às aldeias aparai e wayana. Após capturar os aparai e wayana que encontravam pelo caminho, amarravam-nos em troncos de árvore e arrancavam partes de seus corpos, devorando-os crus e ainda vivos. Jovens mulheres e crianças podiam ser poupadas e, então, levadas com eles de volta ao seu lugar de origem. Pelo caminho, os *poneio*^(ap/wy) deixavam um rastro de atrocidades: corpos humanos

despedaçados e eviscerados amarrados em troncos nas aldeias, rios banhados em sangue.

O LUTO

Independente do tipo de funeral realizado, os familiares do morto devem guardar luto por algum tempo. Como os homens não usam mais os cabelos longos, apenas as mulheres cortam-nos na altura dos ombros ou ainda mais curto. De qualquer maneira, todos evitam enfeitar-se com miçangas ou demonstrar alegria, bem como participar de reuniões festivas. O consumo de caxiri não é interdito, mas torna-se moderado. Ademais, no tempo em que os Aparai e Wayana costumavam pintar-se com urucum, essa pintura corporal era suspensa para que a pele das pessoas permanecesse “branca”, cor associada a alguma forma de carência e à fertilidade (Hurault, 1968:65; Chapuis, 1998:529; van Velthem 2003:261).

Nos dias seguintes à morte, os parentes mais próximos e os co-residentes do morto reúnem-se várias vezes ao dia para uma longa e chorosa lamentação. Como foi dito, isso pode iniciar antes mesmo da morte, quando a pessoa ainda agoniza. Com o passar do tempo, esses encontros e os lamentos diminuem progressivamente, limitando-se às visitas de parentes e amigos de outras aldeias que vêm prestar solidariedade. Como bem nota Chapuis (1998:527), a pessoa que deixa de visitar a família do morto não só comete uma indelicadeza, como arrisca ser acusada de ter alguma participação na morte, enviando sortilégios, por exemplo.

Em caso do falecimento de crianças muito novas, as manifestações de luto são bastante reduzidas, quase inexistentes, tendo em vista que o espectro deixado por elas é mínimo. É que no luto, como no funeral, tudo gira em torno do medo dos *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpé*^(wy).

Determinações mútuas

Voltando à questão central deste capítulo, quando indagados sobre o porquê de se desfazerem de objetos produzidos ou usados habitualmente pelo morto, os Aparai e Wayana apontam duas razões. Em primeiro lugar e com maior

freqüência, o fato desses objetos evocarem constantemente a pessoa morta para seus familiares, incitando uma saudade dolorosa. Além disso, há quem alegue também o temor dos espectros terrestres *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpe*^(wy) que vagam perto não só do cadáver e lugares freqüentados anteriormente pelo morto, como dos objetos manuseados por ele.

Hurault questiona essa última explicação, sustentando que é apenas o propósito de evitar a lembrança do morto que motiva a destruição de seus objetos. Ele argumenta acertadamente que os *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpe*^(wy) em geral não têm qualquer interesse pelos parentes e bens do morto porque não conservam a consciência dos vivos, exceto no caso de xamãs (1968:13). Entretanto, a presença e os efeitos nocivos desses espectros não são de forma alguma intencionais. Como dito anteriormente, sua aderência às coisas do morto — corpo, nome, objetos, animais de criação, casa, roças, caminhos, aldeias e parentes — independe de vontade. Ela é automática, maquinal.

Com efeito, não há motivo para distinguir as razões apontadas acima. Por um lado, o descarte dos objetos associados ao morto só põe um fim à profunda tristeza sentida por seus familiares à medida que afasta seu *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpe*^(wy). Afinal, a saudade, *emuhtapahpyry*^(ap)/*ětahamatop*^(wy), descrita habitualmente como “um vazio no peito”, é ela mesma um efeito e manifestação do *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpe*^(wy). Por outro, a evitação e o anulação desse espectro depende da destruição e abandono das coisas do morto, bem como do esquecimento do morto por seus familiares. Pois, o *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpe*^(wy) é produzido e atraído pela recordação saudosa do morto por seus familiares, sobretudo se acompanhada do pronunciamento de seu nome. Como bem nota Viveiros de Castro (1986:508) sobre o *ta’owe* araweté, espectro terrestre semelhante ao *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpe*^(wy) *aparai* e *wayana*, estes não produzidos pelo morto ausente, mas pela percepção da ausência por parte dos viventes.

Em suma, o espectro incita a lembrança do morto pelos vivos ao mesmo tempo em que é produzido e atraído por essa recordação. Trata-se de uma complexa imbricação entre o *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpe*^(wy), o cadáver (cujo processo de decomposição coincide com a vigência do espectro terrestre), as coisas que tiveram um contato habitual com a pessoa quando viva, enfim, a

memória dos familiares vivos. Esses fenômenos encontram-se numa relação de determinação mútua, irreduzível a um seqüenciamento causal. Como no dilema clássico envolvendo o ovo e a galinha, não é possível estabelecer o que é anterior e o que é posterior.

Um paralelo distante: o *hau* e *mana* polinésios

O espectro terrestre *akuarihpo*^(ap)/*akuwalinpe*^(wy) é o resíduo do princípio vital, mais especificamente, uma transformação remanescente do *akuwal*^(wy). Este último é uma espécie de rastro mágico disseminado pelas pessoas, por meio de suas ações, em lugares freqüentados e objetos manuseados por elas. Desse modo, todas essas coisas — casas, aldeias, roças, caminhos de caça, objetos pessoais etc. — operam como vetor dessa substância mágica *akuwal*^(wy), transmitindo-a adiante. À primeira vista, haveria alguma semelhança com as noções de *mana*, entre os melanésios, e de *hau*, para os maori, como descritas por Mauss (1923).

Resumidamente, para este autor, noções como *hau* e *mana* expressam um vínculo mágico entre pessoas e coisas, entre o doador inicial de uma dádiva e o objeto cedido. Elas correspondem a formulações “religiosas” de uma indistinção entre direito real e direito pessoal, que opera no cerne dos “sistemas de prestações totais” e regimes de dádiva. Nestes, confunde-se o poder que se tem sobre alguma coisa com aquele que se tem sobre outra pessoa. Seriam justamente idéias como *hau* e *mana* que fundamentam a obrigação de restituir as dádivas recebidas com algo equivalente ou superior, fazendo as coisas circular continuamente. Uma vez que dar é dar algo de si, recusar-se a dar, receber ou devolver é recusar a aliança e a comunhão. Por meio dessa “matéria espiritual” que abrange os bens trocados e os protagonistas das transações, estabelecer-se-ia um vínculo relativamente indissolúvel entre doador e donatário, conferindo uma ascendência moral (de direito) e mágica do primeiro sobre o segundo. Para livrar-se dessa ascendência, o donatário deve retribuir ou devolver a dádiva recebida. Ao fazê-lo, ele inverte a assimetria a seu favor, de modo que o donatário-devedor de outrora se torna doador-credor e vice-versa, assim sucessivamente, forçando as dádivas a circular de maneira incessante (idem:160-163).

Contudo, o mesmo não pode ser dito a respeito do *akuwali*^(wy) de que falam os Aparai e Wayana. Estes não estabelecem qualquer relação entre o *akwali*^{wy} disseminado pela pessoa nas coisas que ela produziu e manuseou com a forte expectativa de retribuição que acompanha as prestações de bens, serviços e favores, particularmente, entre parceiros interpessoais de troca (Barbosa, 2002; 2005). Na segunda metade do século XIX, Crevaux já atentara para o fato dos ameríndios guianenses ignorarem o costume de presentear alguém sem esperar algo em troca. De acordo com ele, “os índios não conhecem o hábito dos presentes e, quando eu lhes dou uma faca, dizem-me sempre: ‘*Etihe?*’ quer dizer: ‘O que você quer?’” (1987:290). Ele mesmo teria recebido uma bengala como “presente” de um índio patamona, que recusou uma contraprestação imediata por ele oferecida. Uma semana depois, no entanto, esse mesmo patamona voltou a Crevaux para exigir alguma retribuição, lembrando-o de sua “dívida” (Roth, 1974:160). Com base numa experiência bem mais recente entre os Pemon, David Thomas refere-se a um “imperativo social de troca” (1972:14). Segundo ele, “a obrigação de comerciar, assim que um presente inicial tenha sido ofertado, é forte o bastante para criar uma parceria comercial. [...] Presentes entre pessoas não relacionadas por laços de parentesco freqüentemente iniciam parcerias comerciais” (idem:21). De qualquer modo, esses costumes, também observados entre os Aparai e Wayana, não parecem ter qualquer relação com algum vínculo mágico entre pessoas e coisas, baseando-se antes em ideais de conduta abordados no próximo capítulo.

De qualquer modo, cumpre notar que, embora as noções de *hau* e *mana* já fossem conhecidas e estudadas desde o final do século XIX, foi com a publicação do *Ensaio sobre a Dádiva* que elas passaram a ocupar um lugar de destaque no pensamento antropológico, sendo objeto de escrutínio por diversos autores. Talvez, a crítica mais conhecida à interpretação maussiana seja aquela feita por Lévi-Strauss, que o acusa de limitar-se às teorias e categorias nativas para explicar a motivação que leva à circulação incessante das dádivas¹⁵. Para ele, as

¹⁵ Cumpre notar que a leitura e as críticas feitas por Lévi-Strauss ao *Ensaio sobre o Dádiva* tornaram-se dominantes na antropologia a partir da década de 1960, a ponto de se naturalizar e confundir sua interpretação com o que o próprio Mauss escrevera de fato (Sigaud, 1999).

categorias de *hau* e *mana* nada mais são que a forma consciente pelas quais os nativos polinésios e melanésios apreenderiam uma necessidade inconsciente relativa à preeminência do social e cultural sobre o natural. Na verdade, elas seriam “significantes vazios em si mesmos de sentido”, “suscetíveis de receber qualquer sentido”, como *truc* e *machin*, em francês, ou ‘treco’ e ‘troço’, em português (Lévi-Strauss, 1950:XXXIX).

Com o acúmulo e refinamento das informações etnográficas sobre os povos melanésios e polinésios, novas interpretações surgiram para os dados usados por Mauss, algumas das quais revendo a tradução das palavras do informante maori Tamati Ranaipiri e, conseqüentemente, os significados dos termos *hau* e *mana*.

Ao confrontar a tradução feita por Mauss com aquelas feitas por outros autores, inclusive um lingüista especialista na língua maori, Sahlins (1970) destaca a supressão de uma referência à cerimônia do *whangai hau*, literalmente, “*hau* nutritivo”. Essa cerimônia, mencionada pelo informante maori, fornece o contexto para se compreender o sentido do termo *hau*. Grosso modo, ela corresponde ao depósito de uma pedra sagrada *mauri* na floresta, visando propiciar abundância de pássaros a serem caçados. Esse ritual se baseia e estabelece um ciclo de trocas entre a floresta (fonte de abundância de aves), os sacerdotes (que possuem o *mauri* e detém o conhecimento propiciatório) e os caçadores maori. As dádivas de caça que os caçadores fazem aos sacerdotes correspondem à contradádivas que esses mesmos sacerdotes repassam à floresta. Em suma, de acordo com as traduções mais confiáveis do comentário de Ranaipiri, o retorno da dádiva não seria um efeito do “espírito da coisa” que deseja voltar ao doador inicial, mas conseqüência do risco de retaliação — sobretudo, sob a forma de feitiço — pelas pessoas que se frustrariam caso não recebessem a devida retribuição (Firth, 1929; Sahlins, 1970 *apud* Godelier, 1996).

A meu ver, as duas explicações não são excludentes. É bem possível que a circulação incessante das dádivas seja motivada pelo “espírito da coisa” e pelo medo da retaliação entre humanos.

Da fabricação de coisas e pessoas

Os Aparai e Wayana estabelecem uma forte associação entre a procriação humana e a fabricação de artefatos. Elas são consideradas processos análogos, designados em língua wayana pela forma verbal *tíhe*^(wy), que pode ser traduzida como “fazer”, “produzir”. Assim, do mesmo modo que as fasquias de arumã ou outra fibra vegetal são entrelaçadas para formar algum item de cestaria, o sêmen paterno é, por meio de sucessivas relações sexuais, acumulado no ventre materno, ‘tecendo’ a pele da criança.

A MULHER RECIPIENTE (MITO DA VAGINA DENTADA)

No processo de gestação, o útero materno é visto como mero recipiente, descrito como *mureatitop*^(wy), “onde se faz a criança”, *mureupo*^(wy), “vespeiro de criança”, *poeto eny*^(ap), “mãe ou recipiente da criança”, ou ainda, como *kasama*^(ap)/*karapi*^(wy), isto é, a “vasilha de cuia” com as quais os homens copulavam nos tempos primevos. De acordo com as narrativas míticas, as mulheres possuíam em suas vaginas escorpiões ou dentes, conforme a versão, o que as impedia de manter relações sexuais com os homens sem mutilá-los. Temerosos, estes copulavam com recipientes de cuia, *kasama*^(ap)/*karapi*^(wy), preenchendo-as com sêmen. Numa versão do mito, uma dessas cabaças se rompe e de seu interior surge uma criança que já sabe andar, falar e se desenvolve rapidamente. Noutra, homens e mulheres preenchiam essas cabaças com sêmen e sangue, respectivamente, com o intuito de se reproduzir, dando origem a toda uma humanidade. Independente da versão, os homens conseguem posteriormente retirar os escorpiões ou dentes das vaginas das mulheres e passam a copular e reproduzir-se por meio delas (Magaña, 1987: narrativas 27 e 62; van Velthem 2003:120-123). Cumpre notar ainda que os termos referenciais para mãe, *eny*^(ap)/*enê*^(wy), são empregados também para designar recipientes diversos. Por exemplo, um cesto para transporte de batata-doce pode ser chamado de *napi eny*^(ap)/*napi enê*^(wy), literalmente, “mãe da batata-doce”.

Uma vez que a concepção e o desenvolvimento da criança no ventre da mãe dependem do acúmulo de sêmen, cabe verificar se os Wayana consideram possível uma criança ter mais de um pai conforme o número de parceiros sexuais

que sua mãe teve ao longo da gravidez, com que freqüência isso ocorre e quais suas conseqüências sociológicas. Segundo o geógrafo Jean Hurault (1968:52-53), que esteve com os Wayana na Guiana Francesa, entre as décadas de 1940 e 60, a “dupla paternidade” seria relativamente freqüente entre os Wayana no Litani, atingindo cerca de 5% da população. Esse autor referia-se não só à contribuição conjunta de marido e amante para a concepção da criança, como à possibilidade de dois homens compartilharem uma mesma esposa (poliandria), com base na relação de co-marido *aton*^(wy). Segundo o autor, em 1964, de setenta casais, sete possuíam um co-marido *aton*^(wy)¹⁶. Os filho(a)s dessas relações chamariam ambos de “pai”.

De qualquer forma, essa ênfase na participação paterna no processo de concepção não significa que o parentesco materno não seja reconhecido ou tenha um status inferior. Para os Aparai e Wayana, a fabricação de pessoas não se encerra no nascimento, mas se estende até depois da morte. A pessoa é remodelada ao longo da vida, tanto no dia-a-dia, por meio da convivialidade e comensalidade, como em situações de transição, como na iniciação, produção de filhos, doenças e rituais funerários. Nesses contextos, a participação da mãe e os vínculos com os parentes maternos são tão importantes quanto aqueles com o pai e os parentes paternos, como mostram as prescrições e proibições que devem respeitar ao longo da vida¹⁷. Durante a gravidez, marido e esposa obedecem a uma série de interdições: enquanto o pai não deve cavar buracos, derrubar árvores, cortar bambus, canas e folhas de palmeira; a mãe não pode limpar carne de caça. A ambos fica proibido o consumo de certos peixes, lagartos, tapires e tartarugas, bem como de sementes duplas (para evitar o nascimento de gêmeos). Logo após o nascimento, a placenta é enterrada na aldeia ou jogada no rio para evitar que os espíritos do rio façam algum mal à criança. Até a queda do cordão umbilical da criança, no sexto dia de vida aproximadamente, pai e mãe

¹⁶ Em campo, obtive apenas um relato nesse sentido, de um homem que dizia ter compartilhado sua esposa com outro marido por algum tempo.

¹⁷ De acordo com Peter Rivière, os Trio também sublinham a participação paterna na concepção. Em linhas gerais, para eles, tanto o espírito *amore*, como a carne da criança fluíam para dentro da mãe durante o intercurso sexual, através do pênis paterno. Apesar das divergências entre os informantes indígenas sobre o papel de pai e mãe na determinação do sexo da criança, haveria consenso quanto à participação de ambos para o bem-estar dos filhos ao longo de sua vida (Rivière, 1969:62-63).

permanecem deitados em redes dispostas lado a lado, em jejum, consumindo apenas pequenas quantidades de água e mandioca cozida. Pelos próximos meses, o pai e mãe se submeterão a severas restrições alimentares, fazendo suas refeições separados dos demais co-residentes, proibidos de participar de danças e festas. Resta saber se outros parentes ou co-residentes também devem respeitar algum cuidado por ocasião de gravidez e nascimento de crianças.

Todavia, é a narrativa mítica sobre a origem da primeira mulher, Arumana, que melhor ilustra a associação estabelecida entre a (pro)criação humana e a fabricação de objetos.

ORIGEM DA PRIMEIRA MULHER

Um herói criador *kuyuli* decide fabricar uma mulher para lhe fazer companhia e ajudar na execução de tarefas cotidianas. Em sua primeira tentativa, ele fabrica uma mulher com cera de abelha *moropi* e a manda à roça para colher mandioca. Mas, ela não suporta o calor do sol forte e derrete. O herói faz, então, molda uma outra mulher com argila *eliwe*, só que à medida que seu corpo de argila endurece sob o sol, ela tem dificuldade para se movimentar e quebra ao tentar carregar seu cesto-cargueiro. Por fim, o herói tece uma mulher em arumã, que se mostra capaz de realizar as tarefas femininas, faltando-lhe apenas dentes para mastigar mandioca e uma língua para falar (o que é providenciado com a inserção de dentes feitos de amendoim e de uma haste de arumã). Essa mulher, chamada Arumana, seria ancestral dos atuais Aparai e Wayana, compartilhando com eles uma mesma natureza.

Outras versões dessa mesma narrativa diferem quanto ao nome e número de protagonistas (algumas delas envolvem dois heróis criadores), à quantidade e ordem das tentativas iniciais, às matérias-primas empregadas nas tentativas frustradas (no lugar de cera de abelha, resina ou látex vegetais; ao invés de argila, madeira), ao resultado da fabricação (em vez de uma única mulher, várias pessoas), por fim, ao fato da ancestralidade referir-se, não só aos Wayana, mas a toda humanidade atual (ver Schoepf, 1987:115; Magaña, 1987; Dias Lopes, 1994:99, 125; Chapuis & Rivière, 2003:93; van Velthem 2003:90-91). De qualquer modo, todas essas versões concordam em relação ao fato da(s) pessoa(s) final ser feita de arumã e dela descenderem os Wayana e Aparai.

Segundo van Velthem, como conclusão da narrativa mítica, os Wayana se considerariam *wama ihem*^(wy), isto é, “dotados arumã”, referindo-se “à matéria-prima que os constitui” e à “sua essência” (2003:120, 240-241).

Porém, se os mesmos Aparai e Wayana acreditam, de acordo com sua teoria da concepção, que as crianças são geradas por meio da ‘tecedura’ de sêmen paterno no interior do ventre materno, o que eles querem dizer quando afirmam que são “dotados de arumã”? Haveria, aqui, uma contradição ou tratar-se-ia apenas de uma licença mítica para expressar como contigüidade uma relação que seria, na verdade, de paralelismo entre esses processos? Nem uma coisa, nem outra. Os Aparai e Wayana não crêem serem feitos realmente de arumã, mas tampouco a relação entre eles e seus produtos reduz-se à simples analogia entre procriação e fabricação.

A imitação dos modelos primevos

Para os Aparai e Wayana, todas as suas ações e produções devem pautar-se por modelos fornecidos pelos heróis criadores, *kuyuli*, nos tempos primevos. Isso vale não só para a geração de filhos e fabricação de artefatos, mas se estende a outras atividades, como o preparo de alimentos, a abertura e plantação das roças, a execução de cantos, danças e performances rituais. Trata-se sempre de “experimentar” o modo de agir dos demiurgos, fazendo uso de sua *tecnologia metamórfica*, isto é, sua capacidade de engendrar algo novo a partir da transformação de elementos prévios, bem como de transmitir essa faculdade transformacional às novidades criadas. É que, de acordo com as narrativas míticas sobre a criação do cosmos, grande parte dos componentes do mundo atual — pessoas, animais, seres fantásticos, objetos, paisagens etc. — foram criados por transformações ocorridas nos tempos primevos, algumas delas espontâneas, outras provocadas pela ação deliberada dos heróis criadores *kuyuli*.

Os Aparai e Wayana referem-se a essas metamorfoses como *anyhta*^(ap)/*tanutkal*^(wy), “ficar como”, “transformar-se”. Trata-se da transfiguração de entes inanimados em animados, de humanos em animais ou sobrenaturais e vice-versa.

Por conseguinte, os Aparai e Wayana atuais buscam, ao fabricar artefatos, reproduzir, parcial ou integralmente, entes primordiais (demiurgos, seres sobrenaturais e/ou seus objetos), ressaltando suas características corporais, estéticas e/ou comportamentais, como forma, pintura e ornamentação corporal, odores, sons e movimentos. Assim, um pai gera o corpo de seu filho com sêmen tal como o herói criador teceu a mulher primordial em arumã; a pessoa que executa grafismos *imenuru*^(ap)/*imerekut*^(wy) sobre algum suporte baseia-se na pele do sobrenatural Tulupere; a mulher que tece uma rede de algodão inspira-se na aldeia da aranha primordial e assim por diante. Em todos os casos, trata-se sempre de estabelecer uma identificação com os modelos, assimilando alguns atributos destes últimos. Essa identidade confere não só valor estético, como *eficácia* aos objetos. Por isso mesmo, enquanto os objetos de uso cotidiano devem reproduzir esses elementos primordiais apenas parcialmente, limitando-se a alguns detalhes (pois a sua reprodução integral acarretaria na irrupção da sobrenatureza na vida humana cotidiana), os objetos rituais fazem-no completa e detalhadamente, transformando-se nos próprios modelos primordiais (van Velthem, 2003:124-125).

Essa relação das atuais produções aparai e wayana com os modelos em que se baseiam é, de acordo com van Velthem, expressa na língua wayana pelo termo *ukuktop*^(wy), que a autora traduz como “reprodução”, “imitação” ou “substituto” (2003:94, 127), “imagem”, “representação” ou “efígie” (idem:196-199, 375). Em língua aparai, o vocábulo correspondente é *ekuhtopo*^(ap), que costuma ser traduzido como “foto” e “máquina fotográfica”, possuindo a mesma raiz lexical de *ikuhtopo*^(ap), “imagem”, “foto” ou “sombra”, assim como do verbo *-kuh-*^(ap), “experimental”, “medir” e “fotografar”, isto é, reproduzir a imagem de algo (ver Koehn & Koehn, 1995; Camargo, 2002)¹⁸.

¹⁸ Nesse mesmo sentido, cumpre notar que o termo para relógio, na língua aparai, é *xixi kuhtopo*^(ap), literalmente “imagem (ou representação) do sol” (ver Koehn & Koehn, 1995:21; Camargo, 2002:46).

A CORPORALIDADE DAS COISAS

Os objetos fabricados pelos Wayana não constituem seres vivos, porém, sob certo aspecto, não são propriamente inanimados. De sua origem preservam o corpo, a decoração e o modo de agir, se bem que numa outra escala (van Vethem, 2003:130).

Como reproduções parciais ou integrais de algum ente prototípico, os objetos materiais são corporificados, tendo suas partes identificadas a cabeças, membros, troncos e órgãos genitais (van Velthem, 2003:127). Alguns artefatos são também dotados gênero, como as bordunas masculina e feminina (Schoepf, 1993-94:75, nota 07), enquanto outros possuem relações de parentesco entre si, como os vários tubos da flauta *rueimo*^(ap)/*llue*^(wy). No mais, todos os artefatos possuem um ciclo vital, nascendo, desenvolvendo-se, adoecendo e morrendo. Isto é, se a fabricação de objetos é associada à concepção de pessoas, sua conclusão e prontidão para uso é vista como uma espécie de adolescência; seu desgaste, como envelhecimento; enfim, sua inutilização, como morte. Em sua trajetória, os objetos são ainda passíveis de contrair doenças e sofrer agressões predatórias, como é o caso de penas atacadas por traças e de artigos de madeira danificados por cupins (van Velthem, 2003:135-136, 140).

A corporalidade e vitalidade dos objetos estão diretamente relacionadas à agência dos mesmos, isto é, sua capacidade de produzir efeitos. Em sua teoria do perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro (1996; 2002) atenta para a centralidade do *corpo* nas cosmologias e sociologias ameríndias como elemento que permite diferenciar os vários seres que habitam o cosmo, humanos e não-humanos, conferindo-lhes mais que uma identidade, um ponto de vista a partir do qual apreendem o mundo. Não se trata tanto do corpo como mera estrutura física dos organismos e de suas diferenças anatômicas e fisiológicas, mas do corpo como signo de modos de ser que singularizam cada espécie - maneiras de comer, movimentar-se, comunicar-se, *habitat* etc. Por isso mesmo, como dito há pouco, os Aparai e Wayana procuram reproduzir, em maior ou menor grau, uma série de características do ser primordial associado ao objeto, não só certas características morfológicas, mas também odores, sons e movimentos (van Velthem, 2003:196-197).

Como atenta a própria van Velthem, os artefatos confeccionados evocam não só a imagem dos modelos primordiais, mas principalmente sua capacidade de produzir certos *efeitos*. Assim, o tipiti encolhe e estica para amassar e drenar a massa de mandioca tal qual a serpente sobrenatural de onde provém; o fuso ‘dança’ em círculo para fiar o algodão como o ente sobrenatural que lhe originou; o forno *orinato*^(ap)/*olinat*^(wy) assa o beiju da mesma forma que o ninho de vespa usado pelo sapo-cururu Pêlê fazia nos tempos primevos.

Em suma, a relação entre os artefatos e seus modelos primordiais transcende a noção de mera representação. Portanto, propõe-se aqui abordar a relação dos Aparai e Wayana com seus artefatos inspirado nas idéias de Alfred Gell sobre a produção artística. Para esse autor, ainda que todo objeto de arte seja uma representação, seu significado não é sua propriedade mais importante. Os objetos não devem ser reduzidos a uma definição meramente simbólica, tendo em vista que não servem apenas para representar algo, mas visam produzir efeitos provenientes de um agente (algo ou alguém) sobre um paciente (outro algo ou alguém). Trata-se, portanto, de privilegiar suas características específicas como objetos, isto é, como produtos de certa tecnologia, e não como um veículo para mensagens sociais e simbólicas (Gell, 1999:160-162).

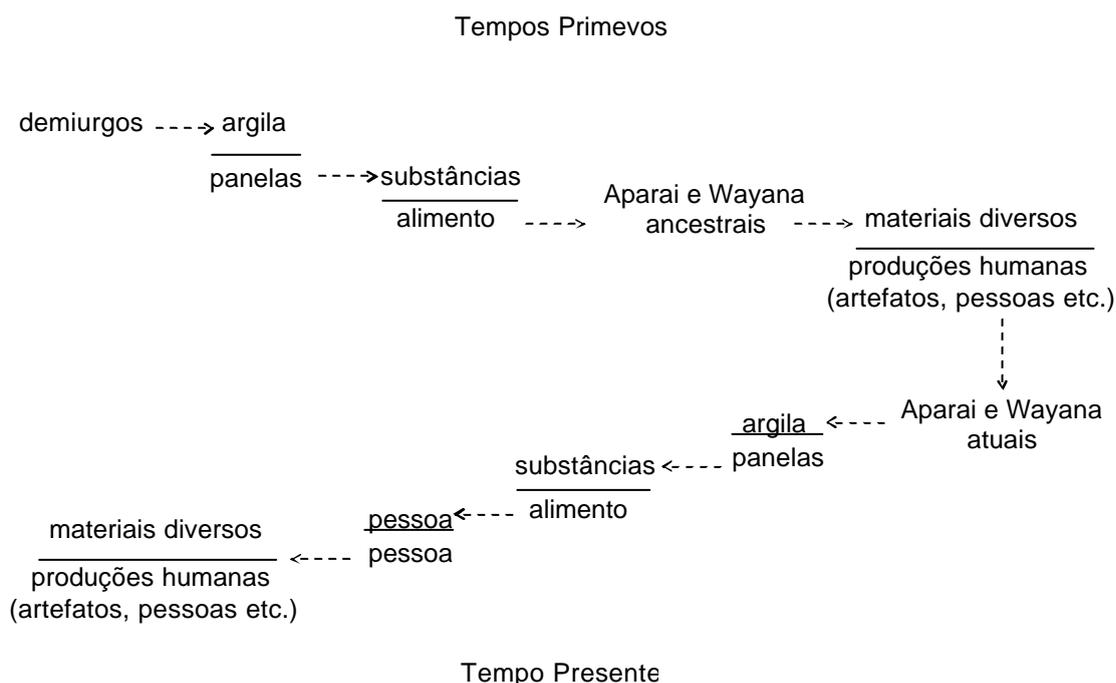
Transmissão de poder e agência metamórficos

Resumidamente, para os Aparai e Wayana, a capacidade de seus artefatos em produzir os efeitos desejados depende da combinação apropriada de matérias-primas, elementos decorativos e função, de modo a reproduzir nos mínimos detalhes o modelo primordial. Contudo, as criações atuais só reproduzem os efeitos dos modelos primordiais de maneira reduzida, com menor eficiência. Como nos sistemas termodinâmicos, há uma perda de agência ou capacidade metamórfica. Por esse motivo, as flechas atuais não caçam mais sozinhas e abundantemente, como fazia seu modelo primevo; a argila na beira dos rios não se molda mais espontaneamente em painéis e estas últimas não mais cozinham sozinhas os alimentos. A grande maioria dos artefatos e criações aparai e wayana depende, hoje em dia, da ação humana para produzir seus efeitos. Nesse sentido, eles correspondem ao que Gell (1998:17) chama de

“agentes secundários. Enquanto os agentes primários são seres intencionais, diferenciados categoricamente das coisas, isto é, os humanos propriamente ditos; os agentes secundários são coisas por meio das quais os agentes primários efetivam e distribuem sua agência pelo ambiente social. Eles são, ao mesmo tempo, uma emanção, manifestação e veículo da agência proveniente de um agente primário (idem:20-21).

Energia residual existente desde os primórdios (a criação do universo) e difundida por toda a parte, perpassando todas as atividades humanas e diversos outros fenômenos, ainda que em menor intensidade, esse poder e agência metamórficos correspondem a uma espécie de “radiação cósmica de fundo”. Trata-se também de um princípio ontológico que define o modo de ser ou estar das coisas no mundo. Dos demiurgos para os Aparai e Wayana, destes para suas produções atuais e destas para os Aparai e Wayana novamente são estabelecidas *cadeias de transmissão de poder e agência metamórficos*. Como dito há pouco, nos tempos primevos, a argila transformava-se espontaneamente em panelas e estas cozinhavam sozinhas os alimentos. Hoje em dia, as mulheres wayana transformam argila em panelas, que transformam materiais diversos em alimento, que nutre e transforma as pessoas quando ingerido.

Diagrama 2.1: Exemplo de transmissão de poder metamórfico



Segundo Gell, o efeito mágico exercido pelo objeto sobre o observador é reflexo da ‘magia’ incorporada ao objeto, isto é, da excelência técnica que transcende o entendimento comum. Nesse sentido, os efeitos do objeto de arte resultariam da transformação radical de idéias e materiais, bem como da transferência de ‘magia’-técnica do artista para o objeto de arte e deste para o observador. Essa noção de ‘valor-efeito-mágico’ está diretamente ligada à cadeia de relações de transferências (continuidade), envolvendo poderes mágicos, as fontes desses poderes, o produtor do objeto (que se valeram de tais poderes), seu possuidor e o observador.

there is a fundamental scheme transfer, applicable, I suggest, in all domains of art production, between technical processes involved in the creation of a work of art and the production of social relations via art (Gell, 1999:178).

Para ilustrar tais idéias, o autor remete às ‘pranchas-de-proa’ trobriandesas usadas nas canoas das expedições *kula* para fascinar os que vêem a chegada da flotilha, induzindo-os a oferecer mais colares e conchas aos seus tripulantes (idem:164-165). Para os trobriandeses, a eficácia desses objetos se deve ao fato deles serem uma prova física da maestria mágica do proprietário da canoa e de seu acesso aos serviços de um fazedor de canoas, cuja maestria artística é também o resultado de seu acesso à magia escultórica superior (1999:166). Esses objetos “reificam”, no sentido de Strathern, cadeias de relações ligando sobrenaturais, produtor, proprietário e observador, no interior da qual se transmite a magia. O poder da coisa, ou melhor, seu *efeito* é produto da cadeia de relações que ela objetivamente incorpora (*embody*). A relação entre as atuais produções aparai e wayana e os modelos fornecidos pelos demiurgos nos tempos primevos parece ser da mesma natureza.

Neste Capítulo, com base nos trabalhos de Chapuis (1998) e van Velthem (1984; 2002; 2003), foram abordadas concepções a respeito da pessoa, bem como a centralidade e complexa significação dos artefatos para os Wayana e Aparai. Destacou-se a existência de um vínculo entre pessoas e coisas, expressa pelas noções de *akuwari*^(ap)/*akwali*^(wy) (espécie de substância material e imaterial

que as pessoas propagam pelos lugares por onde passam, nas coisas que produzem ou manuseiam), assim como pela idéia de um “poder e agência metamórficos” que perpassam todo o cosmo, tendo sido transmitidos pelos heróis demiurgos aos atuais Aparai e Wayana e destes às suas produções.

capítulo três
parcerias de troca e seus derivados

De pé sobre a popa da canoa, Manoel Ladino desliga o motor quinze cavalos a poucos metros da margem do rio. O impulso final será suficiente para encostar a embarcação junto à pequena clareira na mata ciliar. É relativamente cedo e embora o sol esteja na metade do caminho ao zênite, ele já arde inclemente sobre os tripulantes. O desembarque é rápido. Para não se atrasar, os viajantes decidem seguir adiante, deixando para comer depois, quando já tiverem chegado ao seu destino. Eles ainda se sentem saciados com o caxiri e a pequena refeição oferecidos pelos moradores da aldeia Cachoeirinha, por onde passaram não faz muito tempo. Até o local de encontro combinado, falta ainda percorrer a trilha que corta a montanha que separa as cabeceiras dos rios Paru de Leste e Paloemeu, na fronteira entre Brasil e Suriname.

Há cerca de três meses, quando Manoel Ladino veio pela primeira vez trocar com o *meikoro* cães de caça por espingardas, ele partira da aldeia Apalaí acompanhado de seu filho mais velho, Henrique, de Tertuliano (WBDH) e do filho deste, Antílio. Na aldeia Jaherai, dois outros jovens juntaram-se a eles, os meio-irmãos Nilo e Geraldo. O primeiro é neto (BSS) de Manoel Ladino e o segundo, de Creonte. Ambos iam buscar sua mãe, que voltava do Suriname.

Desta vez, o grupo de viajantes liderado novamente por Manoel Ladino é formado por seu filho Nilo, Nicolau (BDH), Indalécio (WZS) e Jusarte (WBDH). Todos deixaram suas casas e obrigações na aldeia Apalaí para vir trocar seus cães por espingardas.

A primeira dessas viagens ocorreu em meados de 2006, no auge da estação das chuvas. Algumas semanas antes, Creonte, chefe da aldeia Jaherai, repassara a todas as aldeias no rio Paru de Leste, pelo sistema de rádio, uma mensagem informando que Tombai, um jovem *meikoro* do Suriname, provavelmente Boni, queria cães de caça “bons de caititu”. Em troca, ele oferecia espingardas de fabricação russa e outros artigos industrializados. Creonte não falara diretamente com o *meikoro*, mas com o “amigo” e parceiro de troca dele, um tiriyo chamado Junëh, que mora numa aldeia na foz do rio Tapanahoni. Por todas as aldeias no médio e alto Paru de Leste, muitos se sentiram atraídos pela proposta que chegava do Suriname. Tratava-se de uma oportunidade e tanto diante das recentes dificuldades para comprar armas de fogo e munição no Brasil, decorrentes do “Estatuto do Desarmamento” (Lei nº 10.826, de 22/dez/2003).

Contudo, era preciso ter, além de cães e disposição para a longa viagem, combustível e tempo suficientes para ir ao local de encontro determinado pelo *meikoro*, na cabeceira do rio Paloemeu. No final, apenas Manoel Ladino, Tertuliano e seus respectivos filhos mais velhos, todos eles da aldeia Apalaí, puderam partir. Enquanto decidiam, Creonte e Junêh intermediaram pelo rádio as negociações entre Manoel Ladino e Tombai estabelecendo a quantidade de cães e espingardas que seriam trocados, o calibre destas últimas e o dia do encontro.

Mame oturuase tokykyamo a. Yrome pani roke tokyke nexiase. Nae tokyke repe, yrome gasolina pyra. Jytotohpyra âko toh nexiase imehnomo. Yrome yna roke nytoase rahkene pani maro. Ywy te pani Tertuliano te umukuru xihpyry, ypatumy Antílio. Ynara. Yna nytoase taroino.

Eu conversei com quem tinha animal de criação. Só meu 'genro' tinha animal de criação. Alguns tinham animal de criação, mas não gasolina. Diziam não ter como ir. Então, fomos apenas nós mesmos. Eu, 'meu genro' Tertuliano, meu filho, 'meu sobrinho' Antílio. Foi assim. Nós partimos daqui.

[Manoel Ladino, jan/2007]

A travessia por terra do local de desembarque no alto Paru de Leste até o ponto de encontro é feita em poucas horas. A trilha é relativamente limpa para os padrões aparai e wayana. E a maior dificuldade enfrentada no caminho é o transporte dos cães, que precisam ser conduzidos juntos ao corpo, bem amarrados em suas correias, pois, do contrário, eles correriam floresta adentro perseguindo o rastro de algum animal.

Indalécio e Nicolau trouxeram dois cães cada e, Jusarte, apenas um. Manoel Ladino não tem nenhum cachorro consigo desta vez. Ele veio, mesmo assim, para acompanhar os jovens e receber a contraprestação, *epehpyry*^(ap), prometida pelo *meikoro*, relativa a um dos cachorros entregues no encontro anterior. Naquela ocasião, Manoel Ladino levava uma cadela além do que fora combinado semanas antes por radiofonia. Como o *meikoro* dispunha de quatro espingardas apenas, uma para cada um dos cães acertados, ele ficou com o cachorro a mais, comprometendo-se a retribuí-lo noutra oportunidade. — “*Yrome epehpyry enehnõko ase*^(ap) [Eu trarei a contraprestação]” — disse ele, na ocasião.

Quando chegam ao local combinado, no final da tarde, todos se sentem exaustos. Tombai não está lá. Os viajantes dividem-se, então, em dois grupos.

Uns vão pescar e limpar os peixes, enquanto outros tiram madeira para construir um tapiri e ascender uma fogueira. Dos mantimentos trazidos para a viagem, restam ainda um pouco de beiju, pimenta, sal e fósforos, mas em quantidades insuficientes para uma espera mais demorada. Dois dias passam vagarosamente e não há sinal do *meikoro*. No terceiro dia, chega Pedro, um kaxuyana que veio remando da aldeia Manau, com dois cães para trocar também com o *meikoro*. Em seguida, é o próprio Tombai quem aparece. Um problema no motor de sua voadeira o atrasou. Como das outras vezes, ele veio acompanhado por Junëh, além de um piloto de voadeira e um cozinheiro, todos os três tiriyo. Por seus serviços, eles recebem de Tombai recompensas em dinheiro e artigos diversos. Porque pouquíssimos habitantes do rio Paru de Leste sabem falar *takitaki* — uma das exceções é Tertuliano, que morou anos na Guiana Francesa —, o *meikoro* conta com Junëh para ser seu intermediário e intérprete nessas transações. Além de seus ajudantes, vieram com Tombai a mãe dos dois jovens da aldeia Jaherai e seu marido, Nécio.

O encontro é rápido, principalmente se comparado à duração da viagem. São necessários aproximadamente quatro dias de voadeira ou o dobro do tempo remando para se chegar lá saindo da aldeia Apalaí. Em função das muitas corredeiras no alto rio Paloemeu, a viagem é ainda mais longa e penosa para Tombai e seus acompanhantes.

Todos se cumprimentam trocando apertos de mão e sorrisos discretos. Manoel Ladino chama Tombai e Junëh de *matti* e *jepe*, respectivamente. — “Porque nós não nos conhecemos” — explica ele. Esses vocativos podem ser traduzidos por “amigo” e referem-se à relação de parceiro de troca, nas línguas *takitaki* e *aparai* (ver adiante)¹. Manoel Ladino fala com Junëh em língua tiriyo, intercalando algumas palavras em wayana. Em seguida, Junëh traduz para Tombai em *takitaki*. Eles conversam brevemente sobre as pescarias e caçadas realizadas durante a viagem para, então, abordar a verdadeira razão que os levou até ali.

¹ De acordo com Roth, o termo *matti*, traduzido por “amigo”, nomeia os parceiros de troca dos *meikoro* entre os Tiriyo e Wayana, designando uma espécie de “agente de negócio” e “mercador viajante” (1974:161).

Junëh busca as armas no barco. Elas são novas e permanecem ainda encaixotadas. Manoel Ladino e os demais trazem os cães para Tombai que os leva e amarra em sua voadeira. Por meio de seu intérprete, o mercador *meikoro* explica não ter armas suficientes no momento. Assim, apesar de terem entregado dois cães cada, Indalécio e Nicolau aceitam levar somente uma espingarda calibre doze cada qual, sob condição de Tombai trazer-lhes as espingardas restantes da próxima vez. Um pouco contrariado, Jusarte recebe, por um único cachorro cedido, um rifle calibre 32 e uma caixa de balas como penhor. Num encontro futuro, ele deverá devolver o rifle e as balas ainda novos ao *meikoro* para receber a espingarda a que tem direito.

Yrome ynara nase ynororo meikoro eya:

— *Sero arōko roke mase. Ise pyra awahtao tōkara mase, enehnōko ropa roropa. Mame arakapusa arōko mase rahkene — nase eya.*

Morara exiryke tuaro mā ynororo. Otarame otāto ahtao ynororo mā ytōko epehpyry poko meikoro a. Emero moxaro roropa ymaro aytotyamo: Indalécio te Jusarte, ypatumy. Ynara. Moxaro epehpyry poko ytōko otara ahtao. [...] Morara exiryke moro roke kynako meikoro maro yna ehptōpyry. Yrome wenikehpyra mana, moxaro epehmākoro ynara.

O *meikoro* falou para ele:

— Leve apenas este [rifle]. Se você não quiser, não use. Traga de volta e eu lhe entregarei uma espingarda — ele lhe disse.

Por isso, ele sabe. Talvez, ele vá algum dia atrás do *meikoro* para receber sua contrapartida. Todos aqueles que foram comigo também: Indalécio, Jusarte, meu sobrinho. É assim. Eles irão receber a retribuição algum dia. [...] Foi assim que aconteceu entre nós e o *meikoro*. Ele não esquecerá. Ele 'retribuirá'. É assim.

[Manoel Ladino, jan/2007]

Cumprе notar que a grande maioria das espingardas usadas pelos Aparai e Wayana no rio Paru de Leste tem calibre 28 e 32. Não há muitas espingardas de calibre superior a vinte e as poucas exceções são motivo zombar de seus proprietários. A objeção a espingardas de maior calibre — como dezesseis e doze e até mesmo vinte para alguns —, está baseada em dois argumentos: além de gastar muita munição a cada disparo, elas estraçalham a carne de animais menores, como aves, pequenos roedores e macacos. Por isso, Henrique preferiu vender por mil reais a Nicanor, irmão de Jusarte, a espingarda calibre doze que conseguiu de Tombai, no primeiro encontro. Todos os demais preferiram ficar

com essas espingardas, o que é relativamente paradoxal, visto que são ainda maiores as dificuldades enfrentadas hoje em dia para comprar munição.

Sobre os cães adiantados e as espingardas não entregues, Manoel Ladino está convicto de que o *meikoro* cumprirá o combinado com Indalécio, Nicolau e Jusarte. Ele mesmo acaba de receber aquilo que encomendou a Tombai como retribuição pela cadela a mais entregue em seu primeiro encontro: uma bacia e caçarola de alumínio, uma colher, um pente fino, dois vidros de perfume e alguns outros artigos com que presenteará sua esposa.

Uma vez transferidos cães, armas e outros artigos, Tombai e seus acompanhantes tiriyo despedem-se, partindo sem muita demora com os sete cães, rio Paloemeu abaixo. Os demais retomam a trilha de volta ao rio Paru de Leste. Antes, combina-se uma data aproximada para o encontro seguinte, em meados do próximo ano, dali a oito meses.

Assim, foi com relativa surpresa que Manoel Ladino, Tertuliano e tantos outros receberam, pouco tempo depois, a notícia de que Tombai queria marcar logo um novo encontro, cinco meses antes do previsto. Segundo Junêh, que novamente fazia o contato por radiofonia, o *meikoro* dispunha, agora, de oito ou nove espingardas para trocar por cães. De novo, teve início uma série de conversas pelo rádio entre as aldeias no rio Paru de Leste para saber quem tinha interesse e condições de fazer a viagem até o local de encontro. Dessa vez, porque Manoel Ladino estava ocupado com o projeto de apicultura criado pela Funai em 2006, Tertuliano encabeçou as negociações prévias. Interessaram-se pela viagem: Leocádio, da aldeia Ananapiary, que tinha dois cães; seu genro, Vicente, com um cão apenas, na aldeia Kurumurihpano; Tinoco, da aldeia “Nova lorque”; e Ramiro, da aldeia Apalaí, que dispunha de três cães — um seu, outro de sua filha e um terceiro de sua cunhada (WZ). Além deles, havia ainda Indalécio, Nicolau e Jusarte, que têm espingardas para receber. No entanto, ninguém no rio Paru de Leste pôde viajar porque lhes faltava combustível (seriam necessários, pelo menos, quinze litros de cada um) e, principalmente, tempo, pois era época de limpeza e plantio das roças novas. Ao que parece, alguns Tiriyo e Kaxuyana partiram do rio Paru de Oeste para encontrar-se com Tombai. Para os Aparai e Wayana, resta agora esperar a próxima oportunidade, prevista para dali a seis meses.

Os *meikoro* ontem e hoje

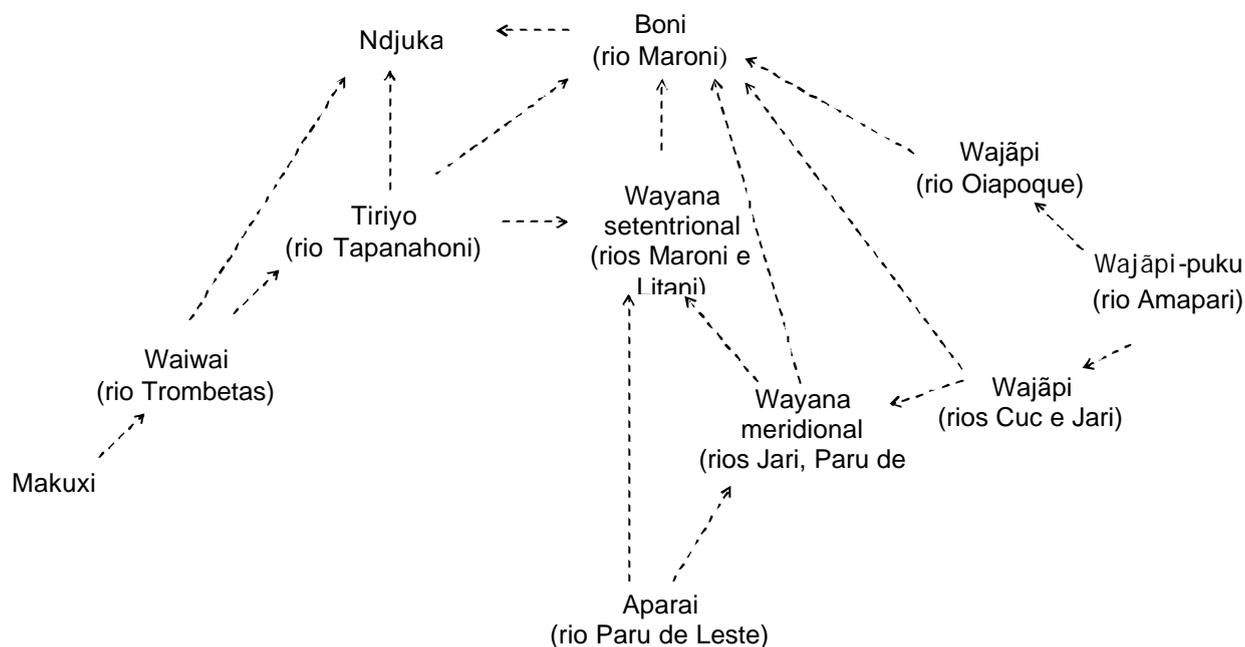
Como visto no Capítulo 1, desde que surgiram, entre os séculos XVII e XVIII, esses grupos formados por escravos negros fugidos da então Guiana Holandesa tiveram um papel determinante na reconfiguração das redes de relações e intercâmbios guianenses, sobretudo, na porção oriental, a partir da segunda metade do século XVIII. Após um período inicial de guerras entre si, com os colonizadores europeus e com grupos ameríndios, os *meikoro* passaram a ocupar posições privilegiadas de intermédio, controlando os fluxos de bens entre os postos coloniais costeiros e os grupos ameríndios situados no interior. Dentre a enorme variedade de artigos indígenas e europeus em circulação, já constavam cães de caça e espingardas.

Ao relatar suas viagens pela porção oriental das Guianas entre 1876-79, o viajante e explorador francês Jules Crevaux refere-se, em diversas passagens, à disposição dos “Noir Marrons” em percorrer longas distâncias a partir dos rios Maroni e Tapanahoni para adquirir cães e outros artigos dos Wajãpi, Wayana, Upurui e “Roucuyennes” nos rios Litani, Oiapoque, Jari e Paru de Leste (Crevaux, 1987:83, 133, 203, 232, 264, 303-304). Para ilustrar a circulação freqüente e extensa dos bens entre ameríndios e com não-índios na região, o autor menciona ter reencontrado nas mãos do chefe de uma aldeia no rio Paru de Leste a faca que entregara um ano antes a um índio no rio Jari. Este teria se desfeito da faca, algum tempo após recebê-la de Crevaux, trocando-a por um cão e uma rede de dormir (idem:288).

É bem possível que os cães já fossem intercambiados pelos ameríndios guianenses entre si. De qualquer forma, o interesse dos *meikoro* por esses animais e sua disposição em trocá-los por artigos europeus bastante cobiçados, como miçangas, ferramentas de metal e espingardas, estimularam sua circulação pela região. Sendo assim, como vários outros artigos — manufaturados indígenas, artigos europeus, matérias-primas e especiarias da floresta —, esses cães foram veiculados pelas longas cadeias de intermédio que se estenderam da bacia do rio Trombetas aos rios Jari e Oiapoque, entre o final do século XVIII e meados do XX.

Chamados de “Roucouyennes” pelas fontes historiográficas, os Wayana setentrionais, que ocupam até hoje as bacias dos altos rios Litani, Paloemeu e seus afluentes, eram os principais parceiros comerciais dos Boni e Ndjuka. Além de criar parte dos cães que forneciam aos *meikoro*, eles adquiriam-nos dos Tiriyo, na bacia do rio Tapanahoni, e dos Wayana meridionais, que habitavam os rios Jari e Paru de Leste. Por sua vez, os Tiriyo buscavam esses cães com os Waiwai, no rio Trombetas; enquanto os Wayana meridionais obtinham-nos dos Aparai, nos rios Paru de Leste, Maicuru e Jari, assim como dos Wajãpi, nos rios Jari e Cuc. E estes últimos conseguiam cães com os Wajãpi-puku, no rio Amapari (Gallois, 1986:196-197, 213). Obviamente, nem sempre os fluxos de cães seguiam à risca essas cadeias de intermédio. Conforme as circunstâncias, era possível estabelecer uma transação direta com os Boni, Ndjuka e “Roucouyennes”, sem passar necessariamente pelos demais intermediários.

Diagrama 3.1: Fluxos de cães entre meados dos séculos XVIII e XIX



Segundo Coudreau, no final do século XIX, os Boni buscavam cães de caça e muitos outros artigos dos Wayana para, depois, vendê-los em Caiena e outras cidades da Guiana Francesa com enorme margem de lucro. Os Boni

adiantavam os artigos industrializados aos Wayana por até um ano, aguardando que eles obtivessem os artigos devidos dos Aparai, Wajãpi e outros grupos (Coudreau, 1893:152, 262 *apud* Gallois, 1986:199).

No início do século XX, os cães de caça seriam um dos mais importantes artigos de troca fornecidos pelos Tiriyo. Eles criavam e adestravam esses animais com o máximo de cuidado, fornecendo-os não só para seus vizinhos mais próximos, os Ndjuka, como para os Boni, por intermédio dos Wayana, nos rios Paru de Leste e Jari (Herderschee, 1905 *apud* Roth, 1974:164).

Entre as décadas de 1940-60, o geógrafo francês Jean Hurault observou que os Wayana no rio Maroni criavam muitos cães destinados à caça e, sobretudo, à “venda” [sic]. Essa era uma das principais fontes de recurso para os Wayana, principalmente, para aqueles que não tinham como se engajar em serviços remunerados, como a construção e condução de canoas, trabalhos intermitentes no garimpo de Benzdorp (Hurault, 1968:06-07).

Até o final dos anos 1960, os Boni faziam longas incursões pelos alto e médio Paru de Leste, chegando até o rio Citaré, para adquirir cães e outros artigos indígenas dos Wayana e, eventualmente, dos Aparai. Os moradores mais velhos do rio Paru de Leste guardam essas visitas na memória.

*Pake ahtao meikoro oehtopyry tō poko.
Pake zano seromaroro pyra. Xiaro oehse
meikoro repe. [...] Onenezomopyra toehse
ase rahkene. [...] Ajana pānahpyry, Aparai tō
pānahpyry, Tyryjo pānahpyry. Zary
kuanonōpo tō pānahpyry. Ynara. Kaikuxi se
toh ehse. Morara exiketō oehse. Topeketoh
oehse, tope kō pona toh oehse. [...] Kaikuxi
epekahse. Kaikuxi roke kara: otuato, taky,
pyrou potyry, zamara ery, parimano
tynkamory komo paraxixi a. Mose meikoro
mana pake Ajana zuhparako erohnōko,
meikoro, paraxixi poetoryme ehse.*

[...] *Morara exiryke ataosanumara sã ehse
Ajana tomo. Kasuru topuru nae samo, wywy
nae samo, pakara nae samo mokyro poe,
tope kō poe. Kaikuxi epekahse toto. Yrome*

Antigamente, os *meikoro* vinham para cá. Hoje em dia, os *meikoro* não vêm mais. [...] Eu mesmo nunca mais os vi. [...] Eram parceiros dos Wayana, Aparai e Tiriyo. Eram parceiros daqueles que moravam no rio Jari. Eles vinham porque queriam cães. Aqueles que tinham amigos vinham visitá-los. [...]. Adquiriam cachorro [por meio de troca]. Não só cachorro, como rede de dormir, arco, ponta de flecha, cinto de algodão, diadema para “vender” aos franceses. Os *meikoro* eram assim antigamente. Eles não trabalhavam com os Wayana apenas. Eram empregados dos franceses.

[...] É por isso que os Wayana não sofriam. Seus amigos de lá pareciam ter muitas miçangas, machados, maletas. Eles

tykarimoke roke roropa. Tykarimoke kara ahtao ekarōko ropa.

[...] *Meikorohkoty morohne enepyhpono pake zano. Mame ytose ropa toto. Tākye toh ytose ropa. Kaikuxi tō topekahse, otarano oseruao, otarano asakoro. Ynara. Ytose ropa toto tytunary ō kuaka, Parumo kuaka. [...] Mō ae ropa oehse ropa toto [...]. Yrome tynenehke: kamisa, pakara, wywy, osene. Emero enehse toto. Jahpi, morohne enehse toto. Imepyny mya, Tyryjo taka a, toto pake zano meikoro tō ytose myaro. Tyryjo tomo a roropa kaikuxi poko roropa.*

[...] *Kynoehne poetome xihpyry jahtao rahke, moe Xihtare kuaka. [...] Nuaseme potu kynoehne. Ynara aehtyamo meikoro. Seromaroro pyra Ajana pānary. Seromaroro pyra Aparai pānaryme kynexine repe.*

adquiriam [por meio de troca] cães. Mas só os que eram bons de caça. Aqueles que não eram bons de caça, eles devolviam.

[...] Os *meikoro* traziam todas essas coisas antigamente. Eles iam e voltavam satisfeitos. Adquiriam cães [trocando]. Às vezes, três ou dois. Era assim. Voltavam para o rio deles, o rio Paloemeu. [...] Depois, vinham novamente [...]. Traziam: pano, mala, machado, espelho. Traziam tudo: tesoura, todas essas coisas. Antigamente, os *meikoro* iam mais longe. Também iam até os Tiriyo para obter cães.

[...] Quando eu era criança, eles vieram ao rio Citaré. [...] Eram rapazes jovens e bonitos. Os *meikoro* eram assim. Não é de hoje que eles são parceiros dos Wayana. Não é de hoje que eles são parceiros dos Aparai.

[Constâncio, jan/2007]

Ocupando os baixos e médios rios Maicuru e Paru de Leste, os Aparai já mantinham contatos e intercâmbios esporádicos com os *karaiwa* (não-índios brasileiros), no final do século XVIII (Crevaux, 1987:328, 331). Contudo, eles ainda dependiam do intermédio dos Wayana situados nos altos Paru de Leste e Jari para adquirir a maior parte dos bens industrializados, que eram trazidos pelos *meikoro*. Estes desciam o rio Paru de Leste até a boca do rio Citaré, que representava justamente o limite norte da área de ocupação dos Aparai.

Aparai koh xiaro oehse osepekahse Ajana taka osepekahse. Oty pyra myhe exiryke: pakara poko, kasuru poko, wywy poko. Ynara. Karaiwa aypyra! Karaiwa tãa moe rokene, Arumiri po rokene. Moe tytunary kō kuao roropa. Wāto kynexine karaiwa kynenuhne sero ena.

Os Aparai vinham aqui adquirir por meio de troca com os Wayana porque os coitados não tinham: mala, miçanga, machado. Não havia 'brancos'! Só havia 'brancos' muito longe daqui. Apenas no rio Almeirim e lá, no rio deles [Amazonas]. Foi depois que os 'brancos' subiram este rio [Paru de Leste].

[Constâncio, jan/2007]

Os Aparai dependiam do intermédio, não só dos Wayana, mas dos Tiriyo também. Ao descrever como seu avô tornou-se parceiro de troca de um tiriyo, Leocádio deixa claro que as ferramentas de metal fornecidas pelo tiriyo provinham dos *meikoro*. Além disso, os artefatos dados por seu avô ao parceiro tiriyo seriam entregues ao mesmo *meikoro*.

Mame tōseporyse toto itutao Tapanahoni zupuhpyryme. [...] Asewa zu maro tam tōse aporise toto. Morarame:

— “Jepe. Jepe me exiko” — *tykase ynororo. — “Onoky arōko ma jepe ?” — tykase.*

— “*Arypyra kaikuxi ekarōko ase kasuru peneryke ytoytōko myhe ase*” — *tykase tam.*

Morarame mokyro Asewa zumy tokarose mōkomo eya. Sorope tokarose eya te kapaxipa, poxi, poxi pyra. [...] Taro ro nase. Seromaroro ponaro tam osepemaxipo ekarohpyry Asewa zumy. Yrome sero moro sorope karaiwa tō nyriyara moe mokyro meikoro nekarohpyry mokyro tam epe a. Mame moro moroto ekaro xipo.

— “*Ahta taroino roke eramāko ropa se*” — *tykase tam.*

Toehse ropa moereino tākye morohne poko. Kurā toporise ynororo sorope kapaxipa poxi ynara tokarose tam epe a. Moro toehse ropa ynororo.

Morarame taro se roropa kaikuxi tomo. Kaikuxi asakoro te otuato zamary ary. Morohne poko osepekahse pake mā komo. Tineru konōto samo ehse otuato tō kehko zamaryary tō kehko aruko. Morohne arose meikoro mōkomory me mya tokaroseme ropa roropa. Meikoro mana aruko se ise ipunaka epehkahnōko tuatohkōme. Moro samo.

Eles estavam caçando na cabeceira do [rio] Tapanahoni. [...] O pai do Asewa e meu avô estavam atrás de comida.

— “Meu amigo. Você será meu amigo” — ele disse. — “Para quem você está levando isso, meu amigo?” — ele disse.

— “Não, eu vou dar o cachorro [para alguém] porque estou andando por aí, procurando miçanga” — meu avô respondeu.

Então, o pai do Asewa deu uns artigos para ele. Deu enxó, [nome de ferramenta], um tipo de plaina. Não, plaina não. [...] Elas ainda estão aqui. Eu ainda tenho [as coisas] dadas pelo pai do Asewa ao meu avô quando eles se tornaram amigos. Esse enxó não foi fabricado pelos ‘brancos’. Ele foi dado por um *meikoro* ao amigo de meu avô. Eis o enxó que foi dado.

— Que bom! Agora, eu voltarei [para minha aldeia] — meu avô disse.

Ele voltou muito contente de lá com aquelas coisas. O amigo de meu avô deum coisas muito boas para ele: enxó, [um tipo de ferramenta], plaina, essas coisas. Então, ele voltou.

Ele quis cachorros daqui. Dois cães, rede de dormir, cinto de algodão. Essas coisas que se adquiria por meio de troca antigamente. Redes de dormir, cintos de algodão, tornozeleiras. Essas coisas eram como dinheiro, muito dinheiro. Ele levou todas essas mercadorias para o *meikoro* lá,

para ele dar novamente para outro. Os *meikoro* gostam muito das tornozeleiras que eles adquirem trocando para dançar. É assim.

[Leocádio, fev/2007]

As relações dos Aparai com os *karaiwa* se intensificaram apenas no final do século XIX, com o avanço das frentes extrativistas de castanheiros, balateiros, gateiros e garimpeiros, provenientes da margem norte do rio Amazonas (analisadas no próximo capítulo). Inicialmente, não houve prejuízo para as transações com os *meikoro* ao norte. Pelo contrário, os Aparai e Wayana no rio Paru de Leste puderam usufruir, por algum tempo, dos dois canais para obter artigos industrializados. Todavia, ao longo do século XX, as relações com os *meikoro* passaram a ser preteridas em favor da prestação de serviços e intercâmbios com essas frentes extrativistas. Por fim, os intercâmbios com os *meikoro* sofreram um duro golpe com a instalação de um destacamento da FAB na aldeia Apalaí, entre 1969-73. Desde então, o governo brasileiro, por meio da FAB, Funai e Polícia Federal proíbe a entrada dos *meikoro* provenientes do Suriname em território brasileiro, o que gera críticas por parte dos Aparai e Wayana mais velhos.

[...] *Moxarohkoty meikoro tomo. Pake zano pānapo tomo. [...] Mokaro mōkomo nae ehse toiro pyra: tyratoke, tytapemake, tywywyke, tykareke, toripoke, typaratuke. Emero. [...] Xiaro myhene ekarose toto Ajana tō roropa. Kaikuxi poko roropa. Otuato poko, parimā poko. Ynara.*

Seromaroro mā ajohpa komo a, karaiwa tomo a typoroipimase exiryke oehpyra toto. Oehpyry toto. Morara oehnōko ro. Nupunato oneto toehse tohreh. Kaikuxi se ropa tohreh. Arakapusa ekarōko. Oty kary kara? Nupunato sero kō enery:

— *Arakapusa pokohxoh! Arakapusa xihpyry aroarōkohxoh ma toh. Opyre kō ekarōko pāpa ase. Ywy ase Ajana pānary*

[...] Aqueles *meikoro* são parceiros de troca há muito tempo. [...] Eles têm muitos artigos. Têm faca, terçado, machado, mosquito, panela, prato. Tudo. [...] Eles davam também para os coitados dos Wayana daqui. Também trocavam por cães, redes de dormir, diademas. Era assim.

Hoje em dia, eles não vêm porque os ‘brancos’ mentirosos proibiram. Eles viriam. Eles ainda vêm, querem ajudar. Ainda querem cachorro. Dão espingarda. O que o pessoal pensa a respeito? Os daqui acham bom:

— Espingarda velha! Vocês estão usando espingardas que não prestam mais. Eu darei suas armas. Há muito tempo que eu sou

kuhse pake ase — āko otarame.

parceiro de troca dos Wayana — é o que dizem.

[Constâncio, jan/2007]

Cumpramos notar que, ao longo dessas cadeias de intercâmbio, eram os fornecedores de bens industrializados que detinham a prerrogativa de iniciar as transações, deslocando-se até o território de seus ‘clientes’. Os Boni vinham ao rio Paru de Leste e seus afluentes para transacionar com os Wayana e Aparai. Estes, por sua vez, iam às aldeias Wajãpi nos rios Jari e Cuc. De certo modo, isso se mantém. Embora Tombai não possa vir até as aldeias Aparai e Wayana em território brasileiro, é ele quem toma a iniciativa dos encontros no rio Paloemeu.

TAXAS DE INTERCÂMBIO E ASSIMETRIAS

De acordo com os autores que trataram do tema, o caráter assimétrico dessas transações estava baseado, entre outras coisas, no fato dos fornecedores de artigos industrializados estabelecerem as taxas de intercâmbio com alguma margem de lucro a seu favor. No final do século XIX, os Wayana adquiriam cães dos Tiriyo e Wajãpi e os repassavam aos Boni por dois francos cada. Os Boni, por sua vez, vendiam os mesmos cães a 150 francos (Coudreau, 1893:152, 262 *apud* Gallois, 1986:199). Mais recentemente, em meados do século XX, Jean Hurault (1968:06-07) observou que os cães criados para caçar porcos-do-mato eram “comprados” [sic] por 150 francos e revendidos no litoral por mais de 400 francos.

As *proporções de intercâmbio* vigentes nas recentes transações ocorridas no alto rio Paloemeu foram estabelecidas previamente por Tombai e apenas comunicadas aos Aparai e Wayana pelo rádio. São elas: uma espingarda de qualquer calibre para cada cachorro e um rifle para três cães. À primeira vista, esta última parece não ter sido observada quando Jusarte recebeu um rifle por um de seus cães. Todavia, como já foi dito, Tombai entregou aquele rifle apenas como garantia de que trará, em sua próxima vinda, a espingarda devida para Jusarte, tomando o rifle de volta. De qualquer forma, não parece haver muita margem para negociação, pelo menos, da parte dos Aparai e Wayana. Estes podem, no máximo, escolher uns e outros artigos entre opções limitadas. Foi o que aconteceu com Manoel Ladino que, tendo crédito relativo a um cão entregue

no encontro anterior, preferiu receber alguns objetos industrializados ao invés de uma outra espingarda.

Muito provavelmente, essas proporções de intercâmbio estão baseadas nos custos — em esforço, tempo e despesas — de Tombai para adquirir as armas de fogo e demais artigos industrializados, assim como no valor pelo qual ele consegue passar os cães adiante e no lucro auferido nessas transações.

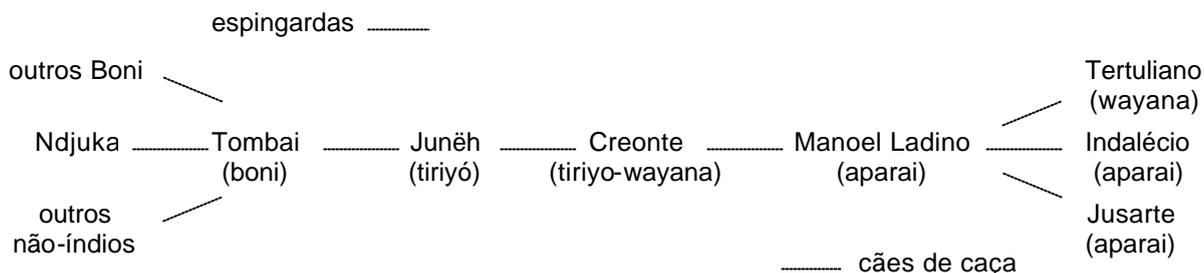
Quadro 3.1: Cães fornecidos e artigos recebidos nos encontros com Tombai

Primeira Viagem Jul/2006				Segunda Viagem Out/2006			
M. Ladino	2 cães	?	1 espingarda cal. 12	M. Ladino	—	?	artigos sortidos
Henrique	1 cão	?	1 espingarda cal. 12	Indalécio	2 cães	?	1 espingarda cal. 12
Tertuliano	1 cão	?	1 espingarda	Nicolau	2 cães	?	1 espingarda cal. 12
Antílio	1 cão	?	1 espingarda	Jusarte	1 cão	?	1 rifle cal. 32
—	—	—	—	Pedro	2 cães	—	—

Os Aparai e Wayana que habitam o rio Paru de Leste não sabem ao certo como Tombai consegue as espingardas e os outros artigos que lhes são fornecidos. Isto é, se estes são obtidos à vista ou como adiantamentos de comerciantes de Maripassoula e outras cidades no Suriname, de outros intermediários ou mesmo diretamente daqueles que encomendam os cachorros levados do rio Paru de Leste. Entretanto, os Aparai e Wayana têm alguma idéia acerca do destino de seus cães. Ao que parece, estes são levados por ele rio Paloemeu abaixo e repassados a sua clientela, formada por outros Boni, alguns Ndjuka, Saramaká e mesmo euro-americanos de aldeias e vilarejos ao longo dos rios Tapanahoni, Maroni e seus afluentes.

Em suma, Tombai participa como intermediário de uma extensa cadeia de intercâmbio que tem, numa das extremidades, os Aparai, Wayana, Tiriyo e Kaxuyana que habitam os rios Paru de Leste e Paru de Oeste; na outra, outros Boni, Ndjuka e não-índios do Suriname e Guiana Francesa. Além de Tombai, outros parecem desempenhar papel semelhante, como Junëh, Creonte e o próprio Manoel Ladino.

Diagrama 3.2: Cadeias de intermédio atuais entre cães e espingardas



Porém, a principal diferença entre estes é que Tombai obtém lucro das transações e Junëh seria remunerado por ele pelos serviços prestados, ao passo que Creonte e Manoel Ladino não obtêm lucro ou ganho ao intermediar os intercâmbios dos demais Aparai e Wayana com Tombai. Dos jovens que ele acompanhou até o encontro com Tombai, Manoel Ladino apenas exigiu que eles fornecessem parte dos duzentos litros de combustível necessários à viagem.

Por fim, cumpre notar, nesse sentido, que os Aparai e Wayana consideram Junëh “amigo” ou parceiro de troca de Tombai, *-epe* ou *pãna^(ap)/pawana^(wy)*, e não seu “empregado” ou subordinado, *poeto^(ap)/peito^(wy)*.

QUESTÃO DE CONFIANÇA

Uma única talagada, enfática e demorada. Leocádio coloca a enorme panela de alumínio no chão. Limpa a boca com o antebraço. Recosta-se na rede, expirando de uma vez todo o ar em seus pulmões. Na sua panela, o caxiri reduziu-se à metade. Sua esposa, três dos muitos filhos, duas noras, alguns netos e o hóspede não-índio que veio de longe. Entre um gole e outro, todos jogam conversa fora naquele fim de tarde.

— Eu vou levar essa cachorra lá para o *meikoro*. Vou trocar por espingarda.

Diz ele, erguendo o queixo em direção a Putuhto, a cadela que permanece deitada a alguns metros de distância, enrolada sobre si mesma. As pessoas olham para a cachorra um pouco surpresas.

— E ainda vou dizer para ele. “Segure firme na correia porque senão ela vai correr atrás de caititu. Essa aqui é caçadora. É boa de caititu!”

Alguns já esboçam sorrisos, pois, sabem que Leocádio não pode estar falando sério.

— Ele vai levá-la. Depois, vai querer ver. “Ah, deixe-me experimentar essa cachorra aqui. Ele disse que era boa de caítitu”. Vai soltar e mandar pegar. “*Kysy, kysy, kysy!*”. Então, ela vai parar logo em frente, vai deitar e se enrolar toda.

Deixando a cabeça cair para o lado, encolhendo ombros e braços, Leocádio imita de modo caricato o jeito da cachorra se aninhar e dormir. Todos explodem a gargalhar. Ele conta mais uma ou duas vezes o mesmo gracejo. Alguns arremedam também o *meikoro* e a cadela. Pelos próximos dias, aquela piada será repetida aos demais moradores da aldeia, sempre provocando risadas.

É que dos três cães que Leocádio e Eulália possuem, apenas um macho adulto chamado Pimpa presta para a caça. O outro ainda está muito novo, com poucos meses de idade. E a cadela que protagoniza a anedota, Putuhto, é preguiçosa demais. Ela passa a maior parte do tempo deitada em algum canto da aldeia. Quando é chamada, ergue a cabeça sem muita convicção, abana o rabo uma ou duas vezes e volta a dormir. Só se levanta e aproxima quando sente cheiro de comida. Aí, mostra disposição e, como os demais cães, precisa ser repelida a chutes ou pauladas. Outra família já a teria escorraçado ou, pelo menos, privado de cuidados. Mas, para sorte dela, Leocádio e Eulália têm muita afeição por seus cães e animais de criação. Eles mesmos contam que choraram quando encontraram Ture, sua antiga cadela e excelente caçadora, morta por uma onça.

Na verdade, Leocádio já decidira. Pedirá ao neto ou genro que leve Pimpa, na próxima ocasião, até o *meikoro*. Espera conseguir assim uma espingarda nova para um dos netos que cria. Desde que teve sua perna direita amputada após ser picado por uma surucucu-pico-de-jaca, Leocádio não pôde mais caçar. No entanto, com bom-humor, habilidade e disposição invejáveis, ele permanece pescando, limpando roças, construindo casas, enfim, desempenhando todas as demais atividades de um homem na sua idade. Somente o fornecimento de carne de caça para ele e sua esposa é que se tornou incumbência exclusiva de seus filhos, netos e genros.

A piada envolvendo a cadela Putuhto e o *meikoro* não era mais que brincadeira. Sem mencionar nomes e maiores detalhes, Leocádio conta que já

houve casos de *meikoro* que trouxeram os cães de volta, insatisfeitos com seu desempenho como caçadores, exigindo a devolução das espingardas e dos artigos que haviam entregado.

Nessas transações, a confiança é mútua. Pois, da mesma forma que os Aparai e Wayana acreditam que o *meikoro* trará as devidas contraprestações pelos cães adiantados (vide o caso de Manoel Ladino, Indalécio e Jusarte), o *meikoro* aceita os cães, convicto de que estes prestam realmente à caça, sobretudo, de porcos-do-mato. Devido à brevidade dos encontros, não há como testar os cães e as espingardas. Qualquer aborrecimento só poderá ser reportado por radiofonia após alguns dias e reparado num próximo encontro, meses depois. A devolução de um cão preguiçoso ou inapto à caça, bem como de uma espingarda defeituosa não está descartada. Todavia, o que parece realmente constranger tanto os Aparai e Wayana, quanto o *meikoro*, são os prejuízos materiais e morais que a pessoa provavelmente teria em caso de agir de maneira ardil e desonesta. Além de uma possível retaliação, ela não só encerraria um importante canal de intercâmbio, como teria sua reputação manchada, dificultando o estabelecimento de relações alhures. Pois, os desdobramentos de cada um desses encontros e transações com Tombai, nas cabeceiras do rio Paloemeu, são rapidamente divulgados e comentados pelo sistema de radiofonia entre as aldeias no rio Paru de Leste, Paru de Oeste, Paloemeu e Litani.

As parcerias interpessoais de troca

Embora a relação de parceira interpessoal de troca guianense já tenha sido analisada noutra ocasião (Barbosa, 2002), convém retomar alguns aspectos seus, pois é justamente com base nelas que se dão os intercâmbios passados e atuais com os *meikoro*.

Os Aparai e Wayana que habitam o rio Paru de Leste buscam estabelecer essas parcerias de troca com aqueles com os quais não possuem vínculo consangüíneo ou afim relevante e que habitam lugares distantes, como cidades ou aldeias situadas em outros eixos fluviais. É o caso dos Tiriyo e Kaxuyana que se distribuem nos rios Paru de Oeste e Marapi (Brasil), Tapanahoni e Paloemeu (Suriname); de alguns Wayana que se encontram nos rios Tapanahoni e

Paloemeu (Suriname), Maroni e afluentes (Guiana Francesa); bem como dos Boni e Ndjuka, além de segmentos da população regional não-indígena (balateiros e garimpeiros, entre outros).

Amplamente praticada pelas populações da região, essas parcerias fornecem o modelo às demais formas de intercâmbio e relacionamento interpessoal amistoso. Assumindo formatos pouco variados de um grupo para outro, trata-se de uma relação voluntária, recíproca e exclusiva entre duas pessoas socialmente distantes, concebida como uma díade simétrica. Fundadas num ideal de conduta para com o outro, essas parcerias baseiam-se numa ética do comedimento e, principalmente, da generosidade entre os parceiros. Seguindo esse ideal de conduta generosa, os parceiros devem solicitar, dar, receber e retribuir tanto bens, como hospitalidade, serviços, visitas e gentilezas um ao outro.

AS CATEGORIAS *pana*^(ap)/*pawana*^(wy) E *-epe*^(ap/wy)

Os Aparai e Wayana possuem dois termos para se referir aos parceiros de troca, ambos usados sempre na forma possessiva. São eles, *-epe*^(ap/wy) e o par de cognatos *pana*^(ap)/*pawana*^(wy). Esses vocábulos possuem outros usos e sentidos, o que informa sobre o modo como as parcerias de troca são concebidas.

O termo *-epe*^(ap/wy) costuma ser traduzido como “amigo” e é empregado como referencial e vocativo para se referir aos parceiros interpessoais de troca propriamente ditos, bem como para interpelar cordial e informalmente pessoas da mesma geração com as quais não se possui um laço consangüíneo ou afim relevante, desde co-residentes não-aparentados até não-índios, como os antigos balateiros e atuais garimpeiros.

Por sua vez, os cognatos *pana*^(ap)/*pawana*^(wy) referem-se não só ao parceiro interpessoal de troca, mas a forasteiros (“alguém de fora”), não-parentes ou “desconhecidos”. Esses vocábulos possuem diversos cognatos em outras línguas caribe, sempre associados, em maior ou menor grau, à parceria de troca: *pawana*, para os Tiriyo (Rivière, 1969:79-81), Akawaio (Butt-Colson, 1973:16-18) e Waiwai (Howard, 1993:238-239; 2002:47); *pabano-ton*, entre os Kamarakoto (Butt-Colson, 1973:16, nota 21); *pawanaton*, para os Pemon (D. Thomas, 1972:14). Em suma, como bem nota Dreyfus, “tanto a palavra quanto a coisa designada são pan-guianenses” (1993:24).

Nesse sentido, entre os Wajãpi, falantes de língua tupi-guarani, encontram-se as categorias *panary* e *yepe*, cunhadas provavelmente ao longo de sucessivas interações com seus vizinhos Aparai e Wayana. A primeira é usada para designar seus “amigos” aparai e wayana, bem como os anfitriões responsáveis pelo acolhimento desses visitantes. A segunda refere-se à “amizade exterior”, uma espécie de parceria exclusiva com alguém com o qual não se possui relação consangüínea e afim (ver P. Grenand, 1982:53, 139; Gallois, 1986:200-211).

Enfim, os vários usos e sentidos das categorias *pana*^(ap)/*pawana*^(wy) e demais cognatos apontam para a íntima correlação e proximidade entre o parceiro interpessoal de troca, uma alteridade genérica, uma posição relacional específica e um visitante-forasteiro qualquer. Se, por um lado, o parceiro de troca é sempre alguém “de fora”, um não-parente, um não-co-residente; por outro, todo visitante e forasteiro é potencialmente alguém com quem se deve trocar algo, estabelecer uma relação privilegiada de parceria.

UM EQUILÍBRIO INSTÁVEL

Por toda a região, os encontros entre parceiros de troca seguem um mesmo roteiro. Um parceiro, ao chegar à aldeia do outro, é acolhido por este, recebendo hospedagem, comida e bebida durante toda a sua estadia. Da sua parte, o visitante costuma trazer para seu anfitrião carne de caça abatida no percurso da viagem, além de presentes previamente encomendados ou não. Sua visita pode estender-se por muitos dias ou semanas. Somente alguns dias antes da sua partida, os parceiros abordarão abertamente os intercâmbios. Para além da troca de pequenos presentes, é possível e bastante comum os parceiros presentear um ao outro com bens mais estimados — cães de caça e aves domesticadas, espingardas, miçangas, pratos de ágata e caçarolas de metal, por exemplo —, encomendando outros artigos como contrapartida. De qualquer forma, os parceiros despedem-se com a promessa e expectativa mútua de um encontro futuro, quando inverterão os papéis de anfitrião e visitante.

A interação entre os parceiros segue uma etiqueta que envolve regras complexas de solicitação, concessão e aceitação. A oferta e o pedido de presentes, assim como os intercâmbios em geral são feitos de modo bastante discreto, sem regateio (Howard, 2001:250; Barbosa, 2002:206). Não se deve

pedir em demasia ou cobrar insistentemente, tampouco negar algo solicitado pelo parceiro de troca. Em princípio, tudo o que é pedido deve ser dado. A relação está baseada na confiança mútua, na expectativa de que as prestações num sentido implicarão (contra)prestações em sentido contrário. Quem dá espera que o outro dê numa outra ocasião. Quem recebe se vê constrangido a dar futuramente. Mas, não há qualquer garantia a este respeito. O vínculo da parceria não é dado de antemão pela genealogia ou pela terminologia. Estas, no máximo, apontam grosseiramente o conjunto dos parceiros potenciais, isto é, os não-parentes. A relação de parceria precisa ser, portanto, criada e mantida por meio da sucessão de (contra)prestações recíprocas. Cada prestação entre parceiros de troca depende e alimenta, portanto, a expectativa de que o outro agirá da mesma maneira, ou seja, comedida e generosamente.

*Moro osepema toh nymyry tyoro.
Osemôkomotôko topehpyke pyra. Morararo
emetakamãko topehpyke pyra ehtopo.
Osepeme nymyry ehtopo moro.*

Tornar-se amigo de verdade é diferente. As coisas são dadas sem contraprestação. Da mesma maneira, troca-se sem contraprestação. Esse é o costume de se tornar amigo de verdade.

[Leocádio, fev/2007]

Para tanto, é fundamental uma forma de reciprocidade diferida, um intervalo entre prestações e contraprestações que se realizam cada qual por ocasião de encontros e visitas esporádicos, separados por meses ou anos. Quando os bens solicitados não estão disponíveis, por exemplo, é preciso aguardar que eles sejam produzidos ou adquiridos pelo parceiro numa transação alhures (é o caso das espingardas e demais artigos industrializados fornecidos por Tombai aos Aparai e Wayana). De qualquer forma, o intervalo entre uma prestação e outra não se deve necessariamente à indisponibilidade dos artigos solicitados ou às longas distâncias que separam os parceiros. Nas últimas décadas, o acesso à radiofonia, motores de popa e até mesmo transporte aéreo facilitou muito a comunicação e o deslocamento dos grupos, sem resultar, porém, contatos mais freqüentes entre os parceiros de troca. Com efeito, o intervalo entre as prestações e encontros é essencial à relação de parceria de troca por lhe conferir e sublinhar o caráter generoso, idealmente gratuito e espontâneo. É ele

que permite aos protagonistas viver a troca como uma série descontínua de atos livres e generosos (Bourdieu, 1980; 1996).

No mais, durante esse intervalo de tempo, configura-se uma relativa assimetria entre doador e donatário, decorrente da expectativa de retribuição. Essa “dívida” diz respeito menos às coisas intercambiadas do que às ações esperadas. Isto é, ao agir generosamente, um parceiro espera que o outro também o faça. Como disse Lefort sobre as dádivas recíprocas, “a idéia de que o dom deve ser retribuído supõe que o outro é outro eu que *deve* agir como eu [...]. *Não se dá para receber; dá-se para que o outro dê*” (1967[1951]:77). Assim, quando o donatário de outrora oferece algo a seu parceiro, ele inverte a assimetria a seu favor, comprometendo o outro a proceder da mesma forma, numa outra ocasião, assim sucessivamente. Disso resulta a impossibilidade de se determinar o status de cada prestação: se ela é recebida ou ofertada como presente, retribuição ou adiantamento. Na verdade, ela desempenha todos esses papéis sem reduzir-se a nenhum deles. Mais importante, a cada (contra)prestação efetuada, o comprometimento mútuo dos protagonistas é reiterado e invertido.

Atenta-se ainda que essa ‘assimetria’ entre doador e donatário não se contrapõe ao modo como as parcerias de troca são concebidas pelos próprios Aparai, Wayana e demais povos da região — a saber, como relação essencialmente igualitária (D. Thomas, 1972:35; Howard, 2001:239; 2002:47; Barbosa, 2002:211). Muito pelo contrário, assimetria e igualdade encontram-se aqui profundamente imbricadas. A assimetria constante entre doador e donatário faz com que os presentes circulem de maneira incessante entre os parceiros de troca, contribuindo para a continuidade da sua relação. Essa assimetria, porém, só pode fazê-lo diante da expectativa dos parceiros em manter ou vir a estabelecer um equilíbrio entre si. Por fim, é a alternância da assimetria no decorrer dos fluxos de prestações — a constante inversão de sentido entre os parceiros, cada qual doador e donatário em relação ao outro — que possibilita vislumbrar a parceria de troca como uma relação equilibrada e igualitária.

TRANSAÇÕES SEMELHANTES, OBJETOS E PROTAGONISTAS DISTINTOS:

PARCEIROS E CUNHADOS, BENS E MULHERES

As parcerias de troca guianense correspondem àquilo que Viveiros de Castro chama de “terceiros incluídos”, isto é, instituições “paraparentesco” que desempenham funções mediadoras entre o interior e o exterior, o cognato e o inimigo, o parentesco e o político, a consangüinidade e a afinidade. Trata-se de uma entre várias outras relações encontradas por toda a Amazônia, que, apesar de exteriores ao parentesco propriamente dito, mantêm uma articulação complexa com este domínio (2002:152-156).

Como outros grupos da região, os Aparai e Wayana associam a parceria interpessoal de troca a categorias e atitudes de parentesco afim, mais especificamente, àquelas entre primos-cruzados (MBS-FZS) e cunhados (ZH-WB). Eles empregam as categorias *epe*^(ap/wy) (parceiro de troca e amigo) e *konohmo*^(ap/wy) (primo-cruzado e cunhado), indiferentemente, para se referir de maneira informal a indivíduos com os quais não se possui laço consangüíneo ou afim relevante. Esses vocativos são usados para interpelar desde um co-residente não-aparentado até membros de outros grupos, inclusive não-índios, como os antigos balateiros e atuais garimpeiros com os quais se relacionam nas proximidades da área indígena. Ademais, outro sentido do termo *pawana* para os Wayana é o de “amante”, isto é, a mulher ou o homem com quem se mantém relações sexuais *fora* do casamento (Grenand, 1982:140, nota 01; Eliane Camargo, informação pessoal), o que evoca os *apihi pihã* araweté, parceiros que trocam sexo, sem serem afins de fato (Viveiros de Castro, 1986).

Essa associação entre parceiros de troca e cunhados é encontrada também entre os Pemon (D. Thomas, 1972:35), Tiriyo (1969:78-81) e Waiwai (Howard, 2001:239; 2002:47). Em todos esses casos, ela baseia-se numa analogia entre o intercâmbio equilibrado de bens entre parceiros de troca e o ideal de troca também equilibrada de irmãs e filhas entre primos-cruzados bilaterais. Em termos estritamente formais, o casamento entre primos-cruzados bilaterais garantiria a transmissão e reiteração da aliança entre eles e suas famílias por meio da troca de irmãs e/ou dos arranjos matrimoniais entre seus filhos.

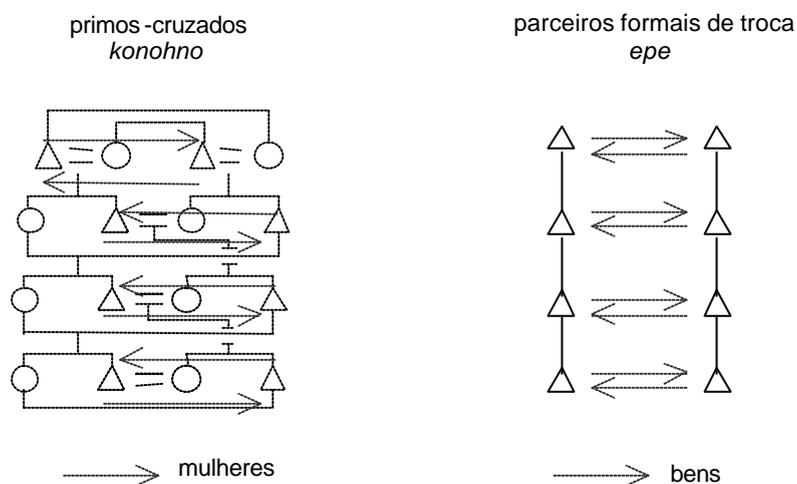
Pode-se falar assim: você casa com a irmã de outro e ele se casa com a sua irmã. *Osemetaka. Woryxiry torenase imepyny ynororo. Morararo, aoryxiry maro erenako ase. Emetakahme.* [Empatamos. Minha irmã casou-se um outro. Então, a irmã dele casa-se comigo. Troca-se.]. (Josafra, jan/1999)

Ou ainda:

Por exemplo, eu tenho um filho e uma filha. Minha filha vai casar-se com o filho de outro. Este homem também tem uma filha. Então, porque a minha filha casou-se com o filho deste homem, eu vou querer que a filha dele case-se com meu filho. Diz-se *emetakamãko*. (Corinto, nov/1998)

Algo muito semelhante pode ser dito acerca da parceria de troca. Embora seja descrita muitas vezes como uma relação exclusiva entre dois indivíduos, ela pressupõe e estabelece uma aliança mais ampla entre as famílias dos parceiros, envolvendo suas esposas e filhos (Barbosa, 2002:225-228).

Diagrama 3.3: Analogia formal entre primos cruzados bilaterais e parceiros de troca



Ambas as relações implicam, de certo modo, a circulação de itens imprescindíveis à (re)produção social: bens e cônjuges (mulheres). Além disso, elas são pautadas pelo mesmo idioma das trocas equilibradas, expressa pelo uso dos verbos *emetaka*^(ap)/*ehemtaka*^(wy), que pode ser traduzido como “trocar”, “empatar”, repor e substituir. Contudo, trata-se sempre de analogia, jamais de coincidência ou sobreposição entre as parcerias de troca e a relação entre primos-cruzados. Os circuitos de troca ou circulação desses itens não se

confundem ou sobrepõe jamais. Com o parceiro de troca e seus familiares não são estabelecidas alianças matrimoniais. Seus intercâmbios limitam-se a troca de bens, gentilezas e hospitalidade. Não há troca ou substituição entre bens e pessoas. Os Aparai e Wayana têm claro para si que “a única coisa que pode ser trocada por uma mulher é outra mulher” (Collier & Rosaldo, 1981:300), o que tem suas próprias implicações, analisadas no Capítulo 4.

Por ora, convém prosseguir a análise da relação de parceria interpessoal de troca, *pana*^(ap)/*pawana*^(wy), atentando para concepções e valores a ela associados.

O IDEAL DE CONDUTA *kurano*^(ap)/*ipokan*^(wy)

Tudo aquilo que os Aparai e Wayana consideram apropriado à boa convivência qualificado pelos adjetivos *kurano*^(ap)/*ipokan*^(wy), desde o idioma, a música, a tecnologia e a ornamentação corporal até valores morais, etiquetas e sentimentos (ver van Velthem, 2003:219-220). Para os Waiwai, essas mesmas concepções positivas sobre a convivialidade integram um “código de conduta” chamado *tawake* (Howard, 2001:251). Resumidamente, trata-se de um modelo de conduta, uma etiqueta que apregoa a igualdade, o prazer e a autonomia pessoal, a convivência harmônica e a pacificidade, bem como a generosidade e o comedimento.

Os parceiros de troca devem obedecer a um código de conduta regido pelas normas de ‘harmonia’ e ‘sociabilidade’ (ser *tawake*). Tal conduta requer estar disponível para a interação social, e atender aos pedidos de ajuda, comida e objetos. Digna de seres humanos plenamente maduros, essa conduta é tida como o modelo ideal do comportamento waiwai. [...] ser *tawake* é o maior objetivo de sua sociedade. Toda relação deve procurar ser ‘harmônica’, mas é na relação formal entre parceiros de troca que essa nora fica mais acentuada (Howard, 2002:48-49).

A Troca civilizadora

Verifica-se entre vários grupos indígenas da região uma espécie de ‘sociocentrismo’, no qual cada grupo vê a si mesmo como representante único de uma humanidade plenamente socializada. Grosso modo, a partir desse auto-

referencial ‘civilizado’, os demais grupos são considerados menos socializados e classificados em diferentes graus de subumanidade até a condição de animalidade. Noutras palavras, cada grupo reparte, ao seu modo, o conjunto de comunidades que constitui seu universo de relações, diretas e indiretas, efetivas e virtuais, num gradiente de espaços concêntricos. Do centro, ocupado pelo próprio grupo auto-referente, em direção à periferia, encontram-se os demais grupos, dispostos em diferentes graus de subumanidade, cada vez mais contaminados e próximos da animalidade selvagem, de um estado a-social (Frikel, 1958:134-146; Albert, 1985:194; 1989:190; Gallois, 1988:125-132; Howard, 1993:235; entre outros). Cumpre assinalar, porém, que esse ponto-de-vista ‘sociocentrado’ não expressa nem representa necessariamente uma totalidade étnica ou lingüística do tipo ‘Nós Wayana’ ou ‘Nós Aparai’, podendo referir-se conforme o contexto a outros coletivos, como o grupo de cognatos, a família ou o grupo local.

Mais importante, tanto a condição plenamente social, como seu oposto — a subumanidade e, até mesmo, a animalidade — não são fixas. Elas remetem antes a um estado circunstancial do que a um atributo intrínseco. Pode-se passar de um estado a outro – transformar-se – da (quase-)animalidade à socialidade plena e vice-versa.

Nesse sentido, destacam-se relatos e comentários dos Aparai e Wayana sobre as relações entre si e com outros povos, descritas como processos, passados ou ainda em curso, de pacificação em cadeia de um grupo pelo outro. Esses processos são designados pelos verbos *ekurema*^(ap)/*tëpamnehe*^(wa), que os Aparai e Wayana costumam traduzir como “amansar(-se)”, referindo-se tanto à pacificação recíproca de outros povos, como à domesticação de animais (ver adiante). Segundo esses relatos, os Aparai pacificaram os Wayana e, depois, os *karaiwa*. Por sua vez, os Wayana pacificaram os Boni e os Tiriyo. Estes últimos pacificaram os Kaxuyana, que estão pacificando os Akurió e Kaikuxiyana, e assim por diante. Apesar de suas diferenças, todos esses relatos apresentam o mesmo enredo: dada uma situação inicial de guerra, um dos grupos resolve aproximar-se do outro, ocasionando a oferta e degustação de comida, a beberagem de caxiri, a troca de presentes e a promessa de encontros futuros. Inicia-se, dessa forma, o intercâmbio intenso de bens entre eles e, em alguns casos, cônjuges, culminando

em intercassamentos, como os que se dão, há mais cem anos, entre os Aparai e Wayana, na bacia do rio Paru de Leste.

Para se compreender o sentido dessa pacificação (ou o “amansar”) a que se referem os Aparai e Wayana, cabe examinar brevemente a prática de pintar-se com urucum. Até recentemente, a pintura corporal à base de urucum era muito usada pelos Wayana, a ponto dessa população ficar conhecida, na literatura dos séculos XVIII e XIX, por *Roucuyennes* ou *Roucuyen* (de *rocou*, “urucum”, em francês), Uruçuiana ou Rucuiana. Ao analisar o sistema de cores wayana, van Velthem (2003) atenta que as cores branco *karimutumano*^(ap)/*koroke*^(wy), vermelho *kamirarame*^(ap)/*pire*^(wy) e negro *xinukutume*^(ap)/*tariri*^(wy) formam um código classificador básico, aplicado a domínios diversos, como a ordenação zoológica, o sistema alimentar e os diferentes estados físicos e sociais humanos. O branco é associado a alguma forma de carência, a situações periféricas e à fertilidade; o negro, ao excesso, à animalidade e a um estado anti-social; por fim, o vermelho, ligado ao urucum, é associado à humanidade, ao social e à moderação desejada na vida cotidiana. A pintura de urucum seria suspensa apenas em estados liminares como luto, nascimento, doenças e viagens; e aplicada no encerramento de etapas festivas, na conclusão da iniciação dos jovens etc. Ainda segundo a autora, os cativos de guerra, de preferência mulheres e crianças, seriam submetidos a um longo processo de incorporação social, *têpamnephe*^(wa), semelhante ao de animais silvestres tomados para criação, e do qual fazia parte a aplicação diária de uma mistura de urucum com plantas medicinais (idem:359-361). Em todos esses casos, a pintura de urucum promovia e marcava a incorporação do Outro à sociedade, seja ele o jovem iniciado à vida adulta, o convidado que vem à aldeia para dançar, os animais capturados para criação, os antigos cativos de guerra e, como se verá adiante, os bens industrializados adquiridos.

No que diz respeito às narrativas sobre a pacificação de outros povos, atenta-se para o importante papel atribuído às trocas, presentes e gentilezas, ofertados e recebidos, não só como canal para o estabelecimento de relações com diferentes níveis de exterioridade, mas, sobretudo, como um ato definidor da condição humana plenamente socializada. Trocar é um ato civilizador. Todavia,

não se trata de qualquer troca, mas daquela praticada conforme o modelo das parcerias *pāna*^(ap)/*pawana*^(wy).

Os Waiwai parodiam, em seus rituais *pawana*, termo que designa uma categoria de “visitantes”, as relações com outros povos, representados de maneira caricata como primitivos, ignorantes e incompletamente socializados. Neles, é encenada a chegada desses visitantes às aldeias waiwai, seu acolhimento e engajamento em intercâmbios e prestações, envolvendo comida, bens e mulheres. De início, tudo nos visitantes revela sua imperfeição e distanciamento em relação ao modelo de civilidade fornecido pelos anfitriões waiwai, provocando risadas entre estes últimos. Travestidos com roupas esfarrapadas e versões empobrecidas dos adornos waiwai (faixas de algodão no lugar de colares de miçanga, por exemplo), eles apresentam deficiências físicas, dançam de modo grotesco, tratam de forma imprópria os presentes recebidos, oferecem réplicas inferiores e quebradas dos autênticos bens de troca, propõem trocas absurdas, demonstram avidez e pressa nas negociações (Howard, 1993:242-247). Por meio dos intercâmbios, são traduzidas as diferenças entre os grupos. Ao mesmo tempo, os Waiwai usam essas trocas para diminuir as distâncias que os separam dos demais. Conforme as transações avançam, os *pawana* tornam-se mais próximos e semelhantes. Mais que comida, bens e cônjuges, “eles intercambiam substâncias, permutam códigos de conduta: constroem seu ‘parentesco’ social” (idem:253). O contraste inicial entre os grupos, baseado em diferenças qualitativas, é substituído por uma gradação quantitativa de similaridade.

Pois bem, em suas festas multicomunitárias, os Aparai e Wayana apresentam paródias muito parecidas. Trata-se sempre da chegada de um grupo de forasteiros — em geral, são imitados caricaturalmente os Tiriyo, Kaxuyana, *meikoro* e *karaiwa* — à aldeia e do progressivo estabelecimento de relações pacíficas com este por meio da oferta de comida, bebida, cantos, bens e cônjuges. Em suas narrativas, assim como festas multicomunitárias, os Aparai e Wayana apresentam um modelo de socialidade amplamente difundido entre os ameríndios guianenses. No interior desse modelo, a troca aparece como forma de incorporação do Outro e também de agenciamento e manutenção das diferenças.

Pois bem, considerando tais concepções, valores e práticas associados às parcerias de troca guianenses, pode-se afirmar que seu protótipo e sua versão mais acabada corresponde justamente àquelas transações envolvendo animais de criação e/ou bens exógenos, como artigos industrializados. O intercâmbio de animais domésticos (como os cães fornecidos pelos Aparai e Wayana) por bens industrializados (as espingardas fornecidas por Tombai) fornece uma espécie de ‘meta-comentário’ sobre essas parcerias. Afinal, eles envolvem a pacificação não só dos protagonistas da transação, como das coisas intercambiadas, pois,—animais de criação e bens industrializados precisam ser devidamente domesticados (ver van Velthem, 2002).

Breve comentário sobre os animais intercambiados

Diferente da maioria de suas atividades, organizadas segundo uma rígida divisão sexual do trabalho, a criação de animais pelos Aparai e Wayana é relativamente indeterminada, isto é, executada tanto por homens, como por mulheres, adultos e crianças, conforme os arranjos domésticos e as circunstâncias. Além de cães, os Aparai e Wayana criam galos e galinhas, patos e algumas espécies silvestres. Dentre estas, predominam as aves, como papagaios, periquitos, araras, tucanos, mutuns, inhambus e jacamins, mas eventualmente são criados também macacos, jabutis, tartarugas, caititus, lontras e até mesmo filhotes de jacaré.

Do conjunto de animais criados, apenas cães, galos e patos têm sua procriação controlada pelos Aparai e Wayana. Ou seja, os atuais representantes dessas espécies descendem de indivíduos que já eram criados nas aldeias. Todos os outros animais são capturados em estado selvagem e adotados no seio de alguma família. Em sua maioria, são filhotes de animais caçados e mortos, mas há também aqueles que são simplesmente encontrados na mata ou retirados de seus ninhos. Portanto, a noção de “criação de animais” engloba, aqui, tanto a reprodução controlada de algumas espécies domesticadas, como a captura e adoção de indivíduos isolados de espécies silvestres. Mais importante para a discussão a seguir é o investimento feito pelos Aparai e Wayana em alimentar, instruir e conviver com eles.

Como todos os grupos indígenas nas Terras Baixas Sul-americanas, os Aparai e Wayana não criam esses animais para fins de alimentação ou substituição da força de trabalho humana. De um modo geral, os animais são criados pelo simples prazer de tê-los em casa, sendo objeto de atenção e, às vezes, ostentação e carinho por parte da família que os detém. As aves servem também ao fornecimento de plumas usadas como matéria-prima na fabricação de artefatos e os cães são empregados na caça e proteção das casas. No mais, todos os animais de criação são potenciais objetos de intercâmbio, bastante estimados, podendo ou não ser criados com esse propósito apenas.

Em momentos de penúria, após sucessivas tentativas malsucedidas de caçar e pescar algo para comer, pode-se matar um animal de criação para consumo. Quando isso ocorre, priorizam-se os animais mais velhos das seguintes espécies: primeiro, as aves domesticadas (galos, galinhas e patos); em seguida, aves silvestres, como mutum e jacamim; por fim, porcos-do-mato e macacos; mas jamais os cães, que gozam de um *status* especial. Todavia, isso é bastante incomum. Em geral, as famílias preferem suportar ao máximo a fome a sacrificar um de seus animais de criação. Essa resistência se deve, de um lado, ao constrangimento que tal atitude acarreta, sobretudo, para os homens, já que atesta sua incapacidade e fracasso em prover carne de caça e pescados aos seus familiares. De outro e mais importante, a convivência com esses animais e os cuidados despendidos com a sua alimentação e criação criam um vínculo especial com eles.

(QUASE-)PARENTES NÃO-HUMANOS

De acordo com Hurault, os Aparai e Wayana relutam em comer seus animais de criação porque estes são alimentados com restos de comida, o que tornaria sua carne imprópria para o consumo (1968:06). No entanto, tal explicação é apenas parcialmente correta. A resistência em consumir esses animais está relacionada com sua alimentação, mas não porque seu regime baseado nos restos de comida humana corrompa sua carne, e sim porque ele opera certo grau de comensalidade. Além disso, os demais cuidados investidos na criação desses animais e, sobretudo, a convivência relativamente próxima e duradoura com eles promovem sua 'familiarização'.

Por toda a Amazônia, a adoção de filhotes de animais é associada a outras relações assimétricas de controle, todas elas pensadas como uma forma de familiarização afim ou consangüínea. São elas, as relações entre: xamãs e seus espíritos auxiliares, matador e vítima, captores e cativos de guerra (Albert, 1985:316; Gallois, 1996:46-47; Fausto, 2001:413-418; Descola, 2002:105). Entre os Aparai e Wayana, encontra-se as mesmas associações.

Durante as guerras, aqueles que obtinham cativos, em geral crianças e mulheres, tornavam-se os “senhores” destes, designados pelas categorias *esemy*^(ap)/*ihmato*^(wy), que se aplicam também aos “donos” de animais de criação. Logo que capturados, os cativos de guerra eram trancados na casa de seu senhor e soltos após algum tempo. Como a maioria dos animais de criação, os cativos eram alimentados com os restos de comida fria e recebiam nomes de seus donos. Por fim, eles eram durante algum tempo esfregados diariamente com uma mistura de urucum e plantas medicinais, acompanhados de cantos propiciatórios. Esse processo de “amansamento” e familiarização era bastante semelhante para cativos e animais (van Velthem 2003:150, 359-360, 365), designado pelos verbos *ekuremãko*^(ap)/*tëpamenphe*^(wy). Tais expressões se aplicam às relações não só com os cativos de guerra e animais de criação, como entre os Aparai e Wayana e com outros povos, indígenas e não índios.

Ainda nesse sentido, cumpre notar que os termos para “animais de criação”, nas línguas aparai e wayana, são exatamente aqueles empregados para os “parentes” de um modo geral, a saber, *-eky*^(ap)/*-eki*^(wy). A única diferença é que, em língua aparai, o termo é acompanhado de sufixo, *-eky-ry*^(ap), quando se refere aos “parentes” humanos de uma pessoa, o que não ocorre no caso dos “animais de criação”, *-eky-Ø*^(ap).

PROJETOS ASSISTENCIAIS E FRACASSOS RECENTES

Duas tentativas de implementar a criação de animais em média e larga escala entre os Aparai e Wayana no rio Paru de Leste, promovidas pelos órgãos assistenciais foram malogradas.

O primeiro desses projetos foi idealizado e patrocinado pela FAB, na década de 1970, tendo por objetivo a criação de gado bovino e bufalino nos campos próximos à aldeia Apalaí. A intenção era não só prover os Aparai e

Wayana de carne e leite, mas promover a geração de renda e a sedentarização dessa população em torno do posto de assistência. Para tanto, foram levados de Belém até a aldeia, em grandes aeronaves Hércules, dezenas de cabeças de gado, alguns cavalos e material para a construção de currais e demais instalações necessárias ao projeto. Contudo, apesar do treinamento dado ao chefe daquela aldeia, Diocleciano, e da contratação de João Boizama, um vaqueiro profissional trazido de Monte Alegre, o projeto de criação de gado fracassou poucos anos depois. Abandonado, o rebanho passou a destruir roças e casas, a ponto de se cercar a aldeia Apalaí para protegê-la (CEDI, 1983:164). Após trinta anos, de todo o rebanho introduzido, restavam apenas uns três ou quatro bois e vacas magros, mantidos por João Boizama no assentamento Fazendinha. Além deles, alguns búfalos arredios vagavam pelos campos e floresta próximos, sendo caçados como animais selvagens. Hoje em dia, não há mais sinal desses animais.

O segundo projeto foi bem mais recente e breve. Entre 2005 e 2006, a Funai de Macapá investiu num projeto piloto de piscicultura na aldeia Apalaí. Esperava-se resolver, desse modo, o problema da relativa falta de peixes naquele trecho do rio Paru de Leste. Criada no final dos anos 1960, a aldeia Apalaí não obedece aos padrões de tamanho, localização e duração das demais aldeias. Ela está localizada num trecho pouco piscoso do rio, onde balateiros abriram uma pista de pouso que foi, posteriormente, tomada pela FAB. Além disso, a concentração populacional nessa aldeia, em seus trinta anos de existência, tem tornado os recursos naturais em seu entorno ainda mais escassos. Conseqüentemente, seus habitantes são obrigados a fazer uso de redes de pesca e a empreender incursões cada vez mais distantes na floresta e no rio para obter alimento. Até pouco tempo atrás, a criação de peixes era considerada pela Funai, associação indígena Apitu e assessores não-indígenas a solução mais acertada, em vez da migração e fundação de novas aldeias. Coordenados pelo chefe do Posto, os moradores da aldeia Apalaí abriram um enorme buraco numa das extremidades da pista de pouso, com a ajuda dos habitantes das aldeias vizinhas,

Maxipurimo, Murei, “Nova lorque”² e Tapaoku. Por falha de planejamento, a Funai enviou os alevinos de diferentes espécies (tambaqui e pacu, entre outros) antes das obras de construção do tanque serem concluídas. A maioria dos alevinos morreu. E os poucos sobreviventes foram consumidos antes de seu devido desenvolvimento e reprodução. Às escondidas, muitos moradores das aldeias envolvidas no projeto lançaram suas redes e anzóis diretamente no tanque. Segundo boatos, o próprio encarregado pelo projeto, Laudelino, trocou e vendeu alguns peixes do tanque aos demais.

Em suma, foram muitas as razões para o fracasso dessas iniciativas: das habituais dificuldades de transporte entre as aldeias e as cidades mais próximas à falta de participação efetiva das comunidades na elaboração e execução dos projetos, passando ainda por erros de planejamento e má administração dos recursos. Além destes, cumpre destacar a dificuldade em mobilizar os Aparai e Wayana num empreendimento coletivo de tal magnitude, quando a grande maioria de suas atividades econômicas é realizada em escala doméstica e familiar. Entre os Tiryó e Kaxuyana que habitam o alto e médio rio Paru de Oeste, um projeto de criação de gado implantado na mesma época vem tendo relativo sucesso. Uma das razões para tanto é a presença e o investimento constante de missionários católicos e de um destacamento da FAB.

UM DIA DE CÃO

Primeiras horas da manhã, os raios de sol ainda não dissiparam a névoa espessa que cobre a aldeia com uma luminosidade esbranquiçada. Aqui e acolá, os galos seguem sua competição cocoricando. Choveu forte a noite inteira, revolvendo a terra no pátio enlameado da aldeia. Os companheiros a seu lado já se levantaram, animados com a aproximação da menina. Tão logo sentem afrouxar as correias, Marreteiro, *Kupixuru* e *Piano* disparam, sumindo no descampado atrás da casa. Ele prefere continuar enrolado sobre o trapo que lhe serve de cobertor, fingindo dormir. Por uma fresta nas pálpebras, observa o

² Fundada recentemente, essa aldeia passou a ser chamada de “Nova lorque” após uma forte erosão que destruiu alguma das casas, aludindo ao desmoronamento das duas torres do *World Trade Center* em Nova lorque, ocasionado pelos ataques terroristas em 11 de setembro.

começo da agitação no terreiro doméstico. Três meninas que voltam do rio tiritando de frio. A velha ergue e deixa cair repetidas vezes o machado sobre uma acha. A mulher abana o fogo esperando ferver a água para o café. O jovem que varre o chão com o resto de um cacho de bacabeira.

— Malhadeira! Malhadeira! *Kuma kuma kuma!*

Aquela voz soa cristalina e inconfundível. É seu senhor quem chama. Prontamente, ele se ergue nas quatro patas. Arqueia o lombo esticando-se por inteiro, músculos, ossos, nervos e tendões. Boceja emitindo um som fraco e agudo, quase inaudível. Sente um estranho formigamento na parte posterior da cabeça descer pela espinha e seu rabo começa a se agitar freneticamente de um lado para outro.

O nome, ele recebera com dois meses apenas, um dia após chegar àquela casa. Quando escolheu uma velha rede de pesca para se aninhar, não imaginava sugerir o modo como seria chamado dali em diante. No começo, não sabia. Mas foi reparando que o som vinha muitas vezes acompanhado de pedaços de beiju, ossos e nacos de carne que lhe eram atirados. Então, acabou por entender. É Malhadeira. Depois, aprendeu que todos os outros também têm nomes. Todos, não! Apenas ele, seus companheiros e a gentarada. Galinhas, papagaios, tucanos, caititus, lontras e outros animais são apenas isso: *kuratiri*^(ap), *parawa*^(ap), *kãkue*^(ap), *pakira*^(ap) e *zugini*^(ap). Mesmo as crianças muito novinhas não têm nome, são somente *piukuku*^(ap). Mas, com a canzoada é diferente. Há o Marreteiro, chamado assim porque é preto como os antigos comerciantes que viajavam pelo rio. O *Kupixuru*, que tem corpo e pernas bastante “compridos”. A *Piano*, que persegue e inferniza as aves no terreiro, como um “gavião”. O *Miryry*, cujos dentes proeminentes lhe conferem um “sorriso” constante. Tem ainda *Pimpa*, Sabonete, Espoleta, Mascote, *Putuhto* e muitos outros. Nos últimos anos, só fez aumentar. Tanto cachorro quase quanto gente. Parece que toda semana tem uma nova ninhada. Ele mesmo nem sabe quanta semente já espalhou por aí. Quando não nascem aqui, chegam de outras aldeias. Há também os que se vão. Negócios de panelas, bacias, miçangas, perfumes e espingardas.

A ordem é repetida, agora, mais forte:

— Malhadeira! *Kuma kuma kuma!*

É o rapaz quem insiste. Está indo para a beira do rio, com remo e terçado nas mãos, a espingarda a tiracolo. Malhadeira dá um salto e deixa para trás o pequeno platô ao lado da cozinha, onde ele e seus companheiros dormem e passam a maior parte do tempo. Corre e apresenta-se todo empertigado a seu amo. O trote faceiro, as orelhas em pé, o olhar vivo, o rabo enrolado sobre o quadril. Mais um pulo e está embarcado na canoa, pronto para partir.

Às vezes, *Piano*, *Kupixuru* e Marreteiro também são chamados para esses passeios. Então, eles vão com toda a família às roças e à mata para buscar lenha, tubérculos e frutas. Podem até acuar algum bicho nessas ocasiões. Porém, quando saem apenas ele e seu dono, Malhadeira sabe que as expectativas e responsabilidades são maiores. Sente-se muito honrado por isso. Naqueles três anos de vida, fracassara obviamente algumas vezes. Mas, colecionava também muitos sucessos. Pacas, tatus, caititus, queixadas e até mesmo uma anta. Sua especialidade, no entanto, sempre foram as cutias. Por tudo isso, tem direito a certas regalias. Não precisa disputar comida com os outros, tendo sua própria porção separada a cada refeição. Passa com frequência por inspeções cuidadosas e banhos demorados, livrando-se de pulgas, carrapatos, bernes e outras pragas que afligem os demais. É respeitado por seus pares e cobiçado pelos homens. Certa vez, ofereceram um bocado de coisas por ele. Envaideceram-se todos. Seu dono, pela proposta. Ele, pela recusa. Também, nunca foi de perder tempo com bobagens. Essas coisas de correr atrás de patos e galinhas no terreiro, brigar com a cachorrada e bagunçar com as crianças, ele deixa para os outros. Sempre soube dar-se o respeito. Afagos? Só os de seu senhor. Por vezes, da esposa, dos filhos e da velha também. Outro qualquer que não ouse tocar-lhe. De pronto, tasca-lhe uma dentada. No íntimo, considera-se propriedade do rapaz. Pertence-lhe inteiramente. Os outros apenas o sustentam.

A canoa chega à terra firme. Ambos seguem pela trilha. Seu amo, alguns passos atrás. Súbito, é arrebatado por um cheiro forte e adocicado que lhe penetra as ventas. Um ardor preenche o corpo, ouriça os pêlos do cachaço. Endoidece. O coração parece que vai explodir. A boca resseca e o sangue ferve nas veias. Retesam-se músculos e nervos. Todos os sentidos se agudizam. Ele pára por um instante, erguendo uma das patas dianteiras. Sente a presa à frente do nariz. Fica namorando a figura imaginada. É tomado por um impulso e se põe

a correr. O corpo robusto e esguio atravessa com agilidade o denso emaranhado de cipós, folhas, paus e espinhos. Logo adiante, vê de relance o pequeno animal fugir para dentro do buraco ao lado de um tronco caído. Cauteloso, detém-se em frente à toca descoberta. Lembra-se da vez em que, subestimando o pequeno furão acuado, precipitou-se para dentro de seu esconderijo. A imprudência custou-lhe um vergão dolorido e profundo na barriga, além de três semanas de molho, humilhado e aborrecido. Desta vez, vai esperar. Ele ladra sem parar, aguardando a chegada do reforço. Mas, num breve descuido, a cutia dispara para fora do buraco, dribla-lhe e escapa por um triz. Quando a perseguição parece perdida, um forte estrondo e a cutia já está caída, alguns metros adiante. Com os olhos ainda abertos, o animalzinho respira com dificuldade e dá coices com uma das patas, buscando apoio para se levantar. Malhadeira cheira o corpo caído. Na anca direita, uns furos pequenos de onde brotam a mancha viscosa de cor vermelho escuro e odor inebriante. E ele ali, inabalado. Nesse tempo todo, jamais um gesto sequer de piedade.

O rapaz se aproxima e lhe acaricia a cabeça. Com as orelhas baixas, espreguiça-se demonstrando um misto de submissão e orgulho. Observa atentamente o rapaz retirar com o terçado a fibra que se esconde sob a casca de uma árvore. As mãos hábeis tecem um cesto de embira para transportar a presa abatida. Retomam a trilha e, logo, estão na beira do rio novamente. O sol brilha forte no céu. Para se refrescar, Malhadeira se acomoda na proa da canoa, sobre uma pequena poça d'água que ali se formou. Na outra ponta da embarcação, seu senhor dá as primeiras remadas de volta para casa. Dever cumprido.

OS CUIDADOS COM OS CÃES

Os cães criados pelos Aparai e Wayana são magros e de porte médio, com pelagem curta e em cores variadas, rabos geralmente enrolados, focinho afilado e orelhas em aba. O número de cães por grupo doméstico varia bastante, de um a quatro cães. Há famílias que não possuem cães e outras que dispõem de quase uma dezena deles. Os cães ficam a maior parte do tempo presos, amarrados por cordas, em pequenas construções nos pátios domésticos, suspensas por palafitas a menos de um metro do chão e cobertas com palha trançada. Cada cão possui um dono particular. Mas, os cuidados com a sua criação cabem geralmente a

mais de uma pessoa no grupo doméstico, envolvendo marido e esposa, filhos e filhas. Estes se revezam na alimentação dos animais com pedaços de beiju, batatas-doces, macaxeiras e restos de comida (pedaços de carne e ossos); banhos mais ou menos freqüentes; exames para a retirada de pulgas, bernes e carrapatos.

Dentre os animais domésticos, somente os cães recebem nomes próprios dados por seus donos. Os nomes são substantivos ou adjetivos em língua aparai ou portuguesa, escolhidos geralmente conforme alguma característica física ou comportamental do animal.

Na verdade, os cuidados com os cachorros variam muito de uma família a outra. Num extremo, há as pessoas mais atenciosas, que dão banhos quase diários em seus cães, preparam papas para seus animais e, em momentos de maior descontração, pegam-nos colo e falam carinhosamente com eles, da mesma forma que fazem com as crianças. No outro, existem aqueles que deixam seus cães abandonados pela aldeia, magricelos, sujos e repletos de pulgas, carrapatos e vermes, procurando comida nas casas alheias, de onde são escorraçados a pauladas. Não raro, outras pessoas reclamam e ameaçam matar esses cães para seus donos.

Os animais aptos e bem-sucedidos na caça recebem maior atenção que os demais, como banhos freqüentes, porções exclusivas e mais fartas de comida, o direito de circular com maior liberdade pelos domínios da casa e ficar próximo à família. Isso não impede, porém, que eles sejam alvo de agressões por parte de crianças, que costumam dar pauladas e atirar pedras e flechas nos animais domésticos.

Para adestrar e melhorar o desempenho de seus cães na caça, além de habituá-los desde cedo a longas caminhadas na mata, os Aparai e Wayana possuem técnicas específicas. Uma delas consiste em banhar os filhotes em infusões de raízes misturadas a pimentas, que amplificariam sua visão, audição e, principalmente, olfato³. Outra são os banhos dados em locais associados a espécies animais que se quer privilegiar, isto é, em poços freqüentados por antas

³ Ver Howard (2001:242) a respeito de banhos semelhantes dados pelos Waiwai em seus cães.

e porcos-do-mato, por exemplo. Por fim, há a retirada e o enterro de lascas de unhas, pêlos e bigodes dos cães em trilhas de animais, como cervídeos, porcos-do-mato, pacas e cotias. Enquanto o primeiro procedimento visa aumentar as capacidades inatas dos cachorros, os outros dois se baseiam no estabelecimento de uma conexão especial entre o cão e espécies animais particulares. Essas práticas não se excluem, podendo ser combinadas em diferentes arranjos. Além disso, são freqüentemente acompanhadas de encantamentos proferidos por quem as executa. Todavia, essas técnicas parecem estar em desuso hoje em dia. Poucos são os que conhecem as fórmulas e os encantamentos ou têm o costume de empregá-las em seus cães.

capítulo quatro
sogros, comerciantes e patrões

O sol ainda está forte, mas já é tempo de interromper o breve descanso à tarde. Melquíades dá a última colherada no cozido de banana amassada que sua esposa preparou e se levanta da rede. Ele deixa a panela com o pouco que restou da iguaria sobre o jirau, no pátio doméstico, para sua esposa, alguma filha ou neta lavar. Ali mesmo, deitando cuidadosamente uma vasilha, verte a água em seu interior sobre as mãos, esfregando-as uma na outra. Leva um pouco do líquido à boca, enxágua-a com alguns bochechos e cospe para o lado. Seca-se numa espécie de toalha feita com a fibra de uma entrecasca de árvore. Segue, então, até a cozinha para dar uma olhada na despensa. Pouco resta. Um quilo de sal, meia lata de óleo de soja, três caixas fósforos, uma lata de sardinha em conserva, café e não muito mais. Lamenta que o açúcar e o leite em pó também tenham acabado, pois, o mingau de banana teria ficado ainda melhor. Por que será que a Funai ainda não lhe arrumou a tão desejada aposentadoria? Veja só Constâncio, seu amigo e vizinho. Desde que começou a receber o benefício todos os meses, não lhe faltam mais essas coisas. Chegam direto de Macapá. Até um motor de popa para a canoa, ele já comprou.

Melquíades retorna ao pequeno tapiri onde estava deitado e, apoiado na ponta dos pés, estica o pescoço e um dos braços sobre as tábuas abaixo do teto que servem de prateleira. Pega os quatro cestos que fez recentemente, entre idas à roça e pescarias. Foram cerca de três meses de trabalho intermitente, da coleta e processamento do arumã até seu entretecimento e o acabamento final dos artefatos. Antes de partir, sua esposa apressa-se em lhe trazer cinco colares feitos por ela com sementes de *maramara*^(ap).

? *Se ekaroko moky a.* Bolacha [Dê isso a ele. Compre um pacote de
epekahnoko roropa. bolacha também.]

? *Y.* [Está bem.]

Melquíades coloca os colares dentro de um dos cestos e os leva a casa do outro lado da aldeia. A construção segue o estilo das habitações não-indígenas na região. Tem telhado de zinco, paredes e piso feitos de tábuas de madeira, e uma antena parabólica em frente, única em toda a aldeia. Na porta, além do trinco, um enorme cadeado e uma grossa corrente deixam claro que ninguém deve entrar ali sem o consentimento do proprietário. O terreiro em volta está vazio. Nenhuma alma viva a não ser os dois cães que latem sem parar.

Provavelmente alertado pelo barulho dos animais, Josafrá aparece, vindo da beira do rio, ainda um pouco molhado. Enxaguando-se com a toalha de algodão sobre os ombros, saúda o visitante.

? <i>Apaka kono.</i>	[Bom dia, 'cunhado'.]
? <i>Typakahke. Apakano.</i>	[Bom dia.]
? <i>Y. Oehkeno. Itu pona ytono maripa amoru eporyno sero ytapyiny amohse.</i>	[Acabo de chegar. Fui à mata procurar palha de inajá para cobrir aquela casa.]

Josafrá ergue o queixo apontando para a construção no centro do pátio doméstico. Uma grande casa, esta sim nos moldes tradicionais, onde ele, sua família e alguns agregados, além de hóspedes eventuais costumam reunir-se para beber caxiri e conversar. De fato, o velho telhado de palha, ou o que restou dele, está bastante desgastado pela chuva, o vento e o sol dos últimos anos.

? <i>Kokoro yro kokoro tarame muruku poko. Eukuru ypyty a naxikapoase ynororo . Kaxiri, sakura airiki ke.</i>	[Amanhã ou depois, vou fazer <i>muruku</i> . Minha esposa e filha já estão preparando bebida para o pessoal. Vai ter caxiri e <i>sakura</i> com bacaba.]
---	--

<i>Mame kanawa. Kanawa poko yna nexiase ymere tamuru maro yna noturuase Sapotory a naxikapoase ynororo te.</i>	Nós conversamos sobre a canoa que meu sogro mandou Sapotory fazer.
--	--

Só então, Melquíades repara nos três panelões dispostos ao lado da cozinha. Dentro de cada um deles, a massa resultante do cozimento de mandioca-brava e batata raladas fermenta há dias à medida que se acrescenta mais água à mistura. As mulheres da família de Josafrá são reputadas por fazerem caxiri bem forte, sobretudo, uma de suas noras. Amanhã ou depois, por volta desse mesmo horário, todos estarão embriagados, inclusive ele.

Josafrá está organizando um *muruku*^(ap/wy) para a coleta de palha e construção do novo telhado de sua casa de hóspedes. O termo designa tanto o “mutirão”, como aqueles que prestam o serviço. Quando se dispõe de caxiri suficiente e quer realizar alguma tarefa mais rapidamente, um casal ou grupo doméstico “convida” outras pessoas ? em geral, co-residentes ? para trabalhar

consigo, mediante a oferta de bebida fermentada e, às vezes, comida. A limpeza das roças, a construção e reforma das casas, a limpeza de pistas de pouso, a edificação das casas de reuniões *porohtopo*^(ap)/*tukusipã*^(wy) são algumas das atividades que costumam ser realizadas dessa maneira. A bebida ofertada pelo beneficiário do serviço é imprescindível. Todavia, ela não é um pagamento pela colaboração dos demais. O caxiri serve para motivar aqueles que trabalham, bem como para “comemorar”, *ekyhpyma*^(ap), a conclusão da tarefa. Por isso, até mesmo Josafrá deve pedir às suas esposa e filhas que preparem bebida para os convidados. O dinheiro e as muitas “mercadorias” industrializadas que ele tem na cantina não servem como pagamento ou recompensa por esse tipo de serviço. De qualquer forma, foram justamente suas que trouxeram Melquíades ali.

? *Taro mana nase ruto* [Eis os cestos para pagar (minha
epehpyryme conta).]

? *Y kure. Senehne pane.* [Ah, que bom. Vamos dar uma
olhada.]

Melquíades se refere à dívida que tem com Josafrá, relativa aos artigos industrializados que retirou da cantina nos últimos meses.

Josafrá pega um molho de chaves para destrancar o cadeado e a fechadura da porta. Antes, pede bem alto, quase gritando, que alguém traga caxiri para o visitante. Dentro da cantina, sobre a bancada, ele abre o caderno surrado onde registra as “contas” de seus clientes. Ali, constam os nomes de quase todos os habitantes do médio e alto rio Paru de Leste. São páginas e mais páginas repletas de números, garranchos, anotações, rabiscos e rasuras. Enquanto Josafrá folheia o caderno, Melquíades observa a profusão de artigos dispostos nas prateleiras ao fundo. Sal, açúcar, café, leite em pó, bolachas doces e salgadas, refresco em pó, macarrão, arroz, óleo de soja, fósforos, pilhas e lâmpada para lanterna, chinelos, panos estampados e vermelho, munição, terçado e lima para afiá-lo, anzóis e linhas de pesca, sabonete, perfumes, pentes e gel para cabelo, esmalte para as unhas e tantas outras coisas que ele não sabe ao certo para que servem. Embora estejam ali para ser vendidos, Josafrá, sua esposa e filhos pegam às vezes uma ou outra coisa para si. Melquíades sabe disso e sente uma ponta de inveja. Pensa que, quando receber a aposentadoria, tudo será diferente para ele e sua família.

Josafrá pára na página com as anotações da conta de Melquíades. Açúcar, leite em pó, café, alguns sabonetes, fósforos, um par de sandálias.

? [Você 'devia/tinha que entregar' 24 reais. Você 'trouxe/entregou' quatro cestos. Então, você ainda 'deve/tem de entregar/pagar' mais um cesto.]

Melquíades coloca os cinco colares de sua esposa sobre a bancada da cantina.

? *Ypyty bolacha se pixo kynako oya repe. Ywy roropa ise ase repe lanterna zuru urupara ynara.* [Minha esposa pediu um pacote de bolacha. Eu também quero uma caixa de pilhas grandes e um tubo de pólvora.]

? *Sehro..* [Tome.]
? *Oty se ma epehpyryme ?* [O que você quer como 'pagamento' ?]

? *26 reais me. Ahtao tiriko oseruao samereru. Apitu nexiase ise ya.* [São 26 reais. Faça duas diademas (porque) a Apitu me encomendou.]

? *Kure. Imeipo epemãko ase.* [Está bem. Depois eu lhe pago.]

Melquíades deixa a cantina um pouco frustrado. Pensava que, desta vez, o artesanato entregue seria suficiente para liquidar sua dívida. Novamente, se enganou. Ou foi enganado. Quanto tempo ainda terá de esperar para receber a aposentadoria? Então, terá dinheiro. Não estará mais à mercê de Josafrá e sua matemática confusa. Poderá até mesmo pedir que lhe remetam os artigos de Macapá.

A filha de Josafrá se aproxima trazendo uma caçarola cheia de caxiri. Com dificuldade para carregar a bebida e os artigos recém adquiridos, Melquíades caminha até a casa que terá o telhado reformado. Há mais pessoas no terreiro. Um dos filhos de Josafrá ajeita um banco para Melquíades sentar-se junto aos demais. Eles trocam brevemente suas panelas de caxiri, provando um a bebida do outro, conforme a etiqueta local.

? *Kaxiko.*

[Ajude.]

? *Omoro ke. Kaxiko roropa.*

[E você ? Ajude também.]

Os familiares de Josafra e seus convidados já estão levemente embriagados. Falam alto, agitam-se e riem muito. Melquíades está sentado no meio deles, mas parece distante. Sorri timidamente, entre um gole e outro. Pensa em quanto artesanato terá ainda de fazer para saldar sua dívida de uma vez por todas. Isso se sua esposa e filhas não fizerem novos adiantamentos na cantina. Ah, quando tiver sua aposentadoria... Tudo será diferente. Nada mais de acordar e não ter café para tomar, rádios e lanternas com pilhas velhas, mingaus sem leite e açúcar, dívidas sem fim. Até lá, resta-lhe apenas esperar e aproveitar o caxiri.

O comércio nas aldeias

Transações como essa, entre Josafra e Melquíades, ocorrem nas aldeias ao longo do rio Paru de Leste há pelo menos trinta anos, desde que foi instalada a primeira cantina de artesanato na aldeia Apalaí, no final da década de 1960. Com efeito, o formato dessas transações é ainda anterior, datando da passagem entre os séculos XIX e XX, quando os Aparai começaram a se engajar nas primeiras frentes de trabalhadores extrativistas (balateiros, castanheiros e garimpeiros) provenientes de cidades ao sul, como Monte Alegre, Almeirim e Curuá.

O APOIO MISSIONÁRIO

Foi no final da década de 1960 que os Aparai e Wayana começaram a produzir sistematicamente “artesanato”, isto é, artefatos voltados exclusivamente à comercialização e à veiculação de sua ‘indianidade’. Desde então, a comercialização de seu artesanato e de bens industrializados, tanto nas aldeias, quanto fora delas, passou por diversas transformações no que diz respeito a parceiros e intermediários envolvidos, formas de apoio institucional, volume e variedade dos artigos indígenas e não-índigenas transacionados, enfim, interferência do dinheiro e preços do mercado. Não obstante, o formato assumido por essas transações nas aldeias manteve-se relativamente inalterado, baseando-se no adiantamento dos bens industrializados, mediante pagamentos parcelados ou a prazo em itens de artesanato encomendados.

Tendo em vista que o histórico da comercialização de artesanato e artigos industrializados nas aldeias no rio Paru de Leste já foi feito noutra ocasião (Barbosa, 2002:54-119), convém retomar brevemente alguns aspectos, atualizando as informações quando necessário.

De início, a comercialização de artesanato pelos Aparai e Wayana foi incentivada pelo casal de missionários do SIL. Num primeiro momento, eles chegaram a intermediar a venda dos artefatos indígenas para centros comerciais em Belém, bem como a entrega das contraprestações em artigos industrializados nas aldeias. Em seguida, patrocinaram a criação de uma “cantina” na aldeia Apalaí, sob os cuidados de Teofrásio, que os ajudara na tradução do Novo Testamento para a língua aparai. Além da cantina, os missionários forneceram a Teofrásio um motor de popa para circular pelas aldeias no rio Paru de Leste, vendendo artigos industrializados variados em troca de itens de artesanato.

Após a morte de Teofrásio, uma nova cantina foi criada na aldeia Apalaí, em 1976, por iniciativa de Josafra, outro índio aparai que trabalhara com os missionários na região do Anatum. Até o final dos anos 1990, Josafra era o principal intermediário nesse comércio, respondendo pela maior parte do artesanato e artigos industrializados que circulava entre as aldeias e as cidades. Contudo, era bastante criticado por cobrar preços muito altos pelos artigos industrializados vendidos e atribuir um valor muito baixo aos itens de artesanato que recebia dos produtores indígenas. Era também acusado por muitos de aumentar os valores das dívidas de seus clientes ao longo do seu parcelamento. A cada parcela do pagamento em artesanato entregue, o cliente-devedor era informado que ainda faltavam mais itens de artesanato para quitar sua dívida. No mais, devido à falta de alternativas e à necessidade imediata de adquirir certos artigos industrializados, os indivíduos acabavam solicitando, com frequência, novos adiantamentos à cantina, antes mesmo de saldar as dívidas de compras anteriores. Ou seja, no intervalo de tempo entre uma parcela e outra de pagamento, o cliente fazia novos adiantamentos, tornando ainda mais difícil o controle sobre sua “conta” (dívida) na cantina. No final da década de 1990, Josafra mudou-se com seus familiares para aldeia Parapará. Lá, ele ainda mantém uma cantina, mas o volume de artigos comercializados é bem menor.

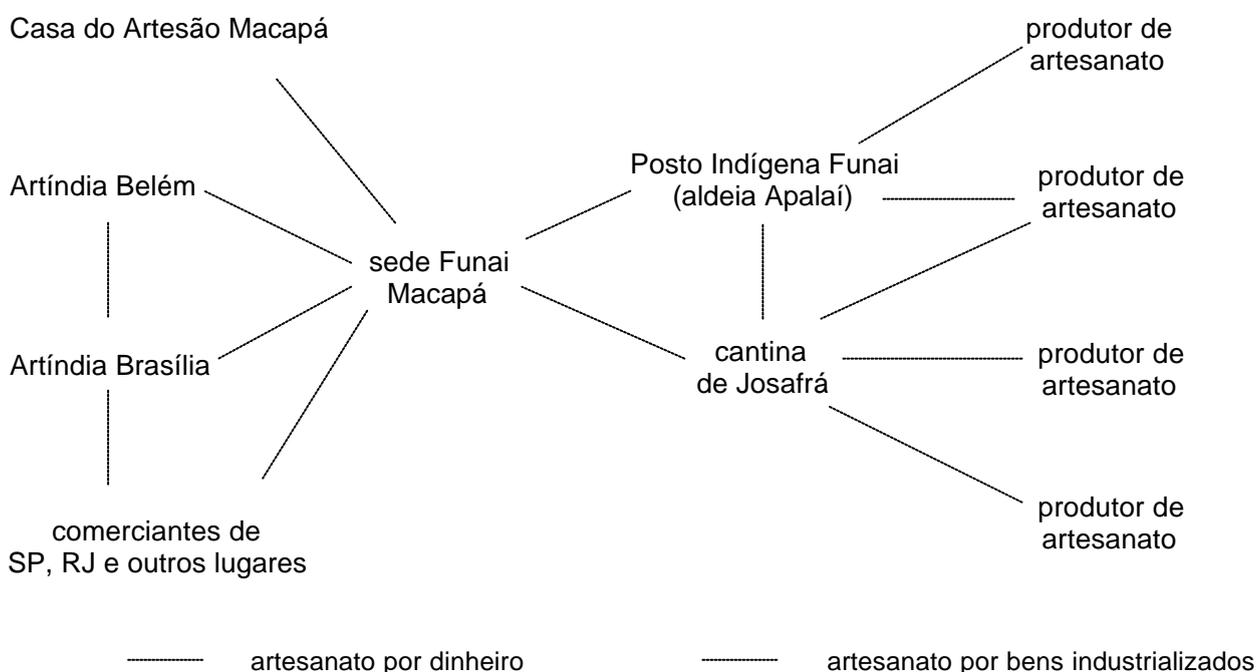
Em consequência das dificuldades de deslocamento entre as aldeias e cidades próximas, da burocracia e da morosidade no pagamento das peças enviadas à Macapá pela Funai, bem como da insatisfação com as transações na cantina de Josafra, outros intermediários indígenas surgiram, mas sem constituir cantinas. Todos eles possuem outras fontes de renda além da venda de artesanato, como aposentadorias e salários, o que lhes permite viajar com maior frequência às cidades para comprar pequenos excedentes de bens industrializados, acima do uso familiar, que são revendidos em suas respectivas aldeias.

A PARTICIPAÇÃO DA FUNAI

Cumprir notar que, desde a criação do Posto Indígena Funai na aldeia Apalaí, em 1973, a participação desse órgão assistencial no comércio de artesanato e bens industrializados entre os Aparai e Wayana só fez crescer, entrando em declínio apenas no final da década de 1990. Ora como alternativa, ora em parceria com os intermediários indígenas, o posto indígena atua, às vezes, como entreposto comercial entre as aldeias e as sedes da Funai em Belém e, depois, Macapá. Nessas ocasiões, cabe ao chefe de posto receber os itens de artesanato e remetê-los às cidades, bem como solicitar às sedes regionais da Funai a compra dos artigos industrializados encomendados como pagamento pelos produtores e fornecedores indígenas. Tais transações podem levar meses para serem concluídas, dependendo da frequência dos vôos. Em 1997, a Funai passou a apoiar o comércio do artesanato Aparai e Wayana por meio do Programa Artíndia. Paradoxalmente, a proposta de recuperação e manutenção da “cultura tradicional” foi acompanhada de uma política de orientar a produção do artesanato privilegiando itens mais vendáveis. Todo o artesanato produzido pelos Aparai e Wayana era remetido à loja Artíndia em Belém, que redistribuía para lojas no Brasil e exterior, além de organizar exposições. O pagamento dos produtores indígenas, em dinheiro ou artigos industrializados, só era efetuado após a venda do artesanato, o que podia levar meses. Em 1991, quando a assistência prestada pela Funai aos Aparai e Wayana foi transferida da sede em Belém para Macapá, o artesanato passou a ser escoado para esta capital, em detrimento do comércio com a loja Artíndia de Belém. Ao contrário do que ocorria

com a Artíndia, a Funai de Macapá adiantava, quando possível, os artigos industrializados aos produtores indígenas, aguardando a remessa futura das contrapartidas em artesanato. Ao fazê-lo, a administração local da Funai conferiu às suas atividades de intermédio uma característica fundamental dos intercâmbios praticados pelos Aparai e Wayana, a saber, um princípio de reciprocidade diferida. Embora ainda sejam efetuadas, as transações por intermédio do posto da Funai encontram-se bastante reduzidas, sobretudo se comparadas com o auge dessas atividades, entre 1977 e 96.

Diagrama 4.1: Fluxograma comercialização de artesanato entre 1976-97



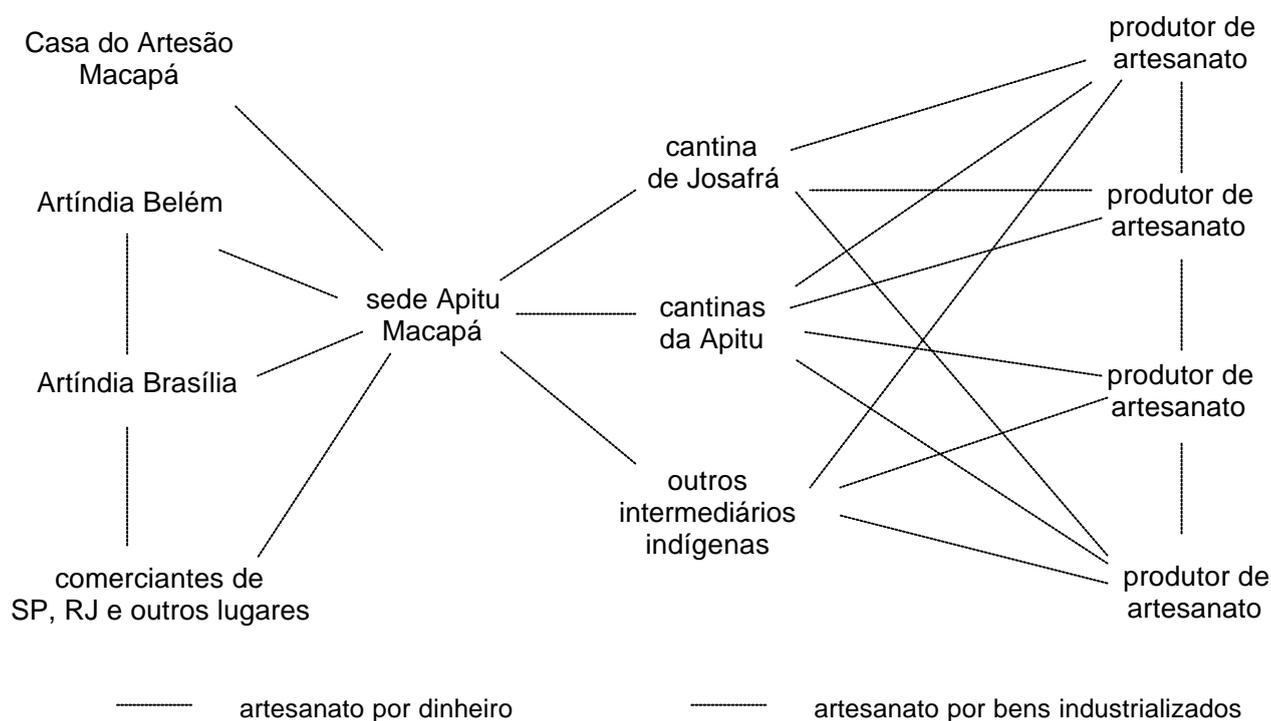
A ASSOCIAÇÃO INDÍGENA APITU

Mudanças significativas no comércio de artesanato e bens industrializados ocorreram a partir de 1995, com a fundação da Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque - Apitu. Entre 1997 e 98, a Apitu implemetou o “Projeto Tykahsamo”, com recursos do Ministério do Meio-Ambiente (PD/A). Esses recursos foram aplicados na criação e manutenção de duas novas cantinas, uma na aldeia Apalaí (criada em setembro de 1997), outra na aldeia Ananapiary (em fevereiro de 1998). A partir de então a associação indígena passou a controlar

todas as atividades relacionadas à comercialização de artesanato das aldeias para o mercado externo: a listagem do artesanato remetido das aldeias até Macapá; a remessa de artigos industrializados para as aldeias, tanto para abastecer as cantinas da Aritu, como outros índios; o escoamento dos artigos para outros centros de comercialização, como as lojas Artíndia de Brasília e Belém, lojas e distribuidores de outros Estados. Durante a vigência do Projeto Tykhsamo houve o significativo aumento na produção e comercialização de artesanato, a diversificação das formas de aquisição de artigos industrializados e do escoamento do artesanato produzido nas aldeias, maiores quantidades e sortimento de artigos industrializados.

Nas cantinas da Aritu, as transações assumiam os mesmos arranjos daquelas efetuadas na cantina de Josafra e com os demais intermediários indígenas, baseando-se no crédito e adiantamento dos artigos industrializados. A principal diferença foram o tabelamento e a pré-fixação dos preços cobrados pelos artigos industrializados e dos valores atribuídos aos itens de artesanato. Isso conferiu um caráter relativamente impessoal às transações. Os artefatos que eram produzidos inicialmente apenas para serem vendidos a não-índios passaram a ser usados, de modo generalizado, como moeda corrente e meio de pagamento para adquirir artigos industrializados em transações nas aldeias — “artesanato-moeda” (Barbosa, 2002:106-114). Essas transações têm uma interferência direta da economia monetária envolvente, uma vez que são baseadas nos preços de compra e venda dessas artigos e itens de artesanato no comércio de Macapá e Belém. Todavia, longe de indicar a monetarização total do sistema de intercâmbios, o emprego de artesanato como moeda, bem como de dinheiro e dos preços de mercado é limitado a contextos e transações específicos. Ele jamais se estende às parcerias interpessoais de troca, às prestações de serviços cotidianos e aos *muruku*, às festas e mesmo a outras formas de intercâmbio praticadas por esses grupos. Ademais, o uso do artesanato como moeda possibilita a todos os Aparai e Wayana adquirir artigos industrializados nas aldeias, diminuindo as desigualdades entre a minoria que dispõe de alguma fonte de renda, seja trabalho assalariado, seja aposentadoria, e o restante da população.

Diagrama 4.2: Fluxograma comercialização de artesanato entre 1997 e 2000



CRISE E DECADÊNCIA RECENTES

Nos últimos anos, a produção e comercialização de artesanato pelos Aparai e Wayana vêm enfrentando uma forte crise, ocasionada por três fatores principais: a redução do apoio e aporte de recursos suplementares; uma série de restrições legais à comercialização de artesanato; por fim, a má administração da associação indígena Aritu.

Como visto, a comercialização de artesanato sempre contou com o apoio de diferentes parceiros institucionais, dentre os quais, os missionários do SIL, a Funai e o governo estadual do Amapá. Esse apoio é imprescindível, sobretudo, para o transporte de artesanato e artigos industrializados entre as aldeias e cidades próximas. É que, diante do alto custo do frete desses vôos e dos preços relativamente baixos alcançados pelo artesanato vendido, o comércio de artesanato pelos Aparai e Wayana dificilmente será, algum dia, uma atividade economicamente auto-sustentável. Assim, com o fim do financiamento do Projeto Tykahsamo pelo PD/A do Ministério do Meio-Ambiente, em 1998, a associação indígena passou a enfrentar dificuldades para pagar os produtores de artesanato,

abastecer as cantinas com artigos industrializados e financiar os vôos para transporte desses artigos. Não obstante, isso não impediu que a Apitu criasse duas outras cantinas, nas aldeias Xuixuimeny (em 2001) e Parapará (2003).

Em maio de 2004, a produção e comercialização de artesanato pelos Aparai e Wayana sofreu um forte abalo com a “Operação Pindorama” da Polícia Federal, que investigou o comércio internacional ilegal de animais silvestres e suas partes como artesanato indígena. Na sede da Apitu, em Macapá, foram apreendidos itens de artesanato e documentos relativos à sua comercialização. Um de seus ex-funcionários não-indígenas foi detido, interrogado e liberado cinco dias depois. Nos dias seguintes, a veiculação de notícias equivocadas e preconceituosas na imprensa afetou a imagem da Apitu e das populações indígenas por ela representadas. O presidente da Funai na época, Márcio Pereira Gomes, proibiu a comercialização de artesanato feito com partes de animais, como plumas, ossos e dentes. Do artesanato comercializado pelos Aparai e Wayana, eram justamente os itens de arte plumária que adquiriam os melhores preços no mercado.

Nos anos seguintes, sucessivas diretorias eleitas pelas comunidades do Parque Indígena do Tumucumaque e Terra Indígena Rio Paru d’Este foram acusadas de mau uso e desvio de dinheiro por parte de alguns de seus quadros indígenas e assessores não-indígenas. Nesse período, além de fechar as quatro cantinas de artesanato que mantinha nas aldeias, a Apitu deixou de pagar grande parte dos produtores indígenas que remeteram seu artesanato para vender em Macapá. Em abril de 2007, o valor dessa dívida com os produtores indígenas ultrapassava vinte mil reais, o que tem desencorajado os Aparai e Wayana a produzirem mais artesanato.

Até pouco tempo atrás, era comum ver homens e mulheres, jovens e adultos confeccionando algum tipo de artefato para uso próprio ou, mais freqüentemente, para venda como artesanato. Hoje em dia, isso é bem menos usual. Há dez ou quinze anos, já se notava uma mudança significativa no sentido da produção dos artefatos. Em progressivo desuso no cotidiano das aldeias, onde são substituídos por artigos industrializados, esses artefatos vinham sendo produzidos, cada vez mais, para comercialização exclusivamente. Isso era ainda mais evidente no caso de máscaras, adornos corporais e instrumentos musicais,

tendo em vista o retraimento da vida ritual. Atualmente, com a drástica diminuição nas vendas de artesanato, parece não haver mais razão para se produzir esses artefatos. As exceções seriam os cestos pequenos de trama aberta, usados como recipientes nas casas; cestos cargueiros que servem para o transporte dos produtos da roça; abanos; além das redes de dormir e tipóias de algodão confeccionadas pelas mulheres.

Visando melhorar o quadro atual, Damasceno, presidente da Apitu na época do Projeto Tykasahmo, está organizando o que ele chama de “cooperativa de artesãos”. Ao que parece, ela reproduzirá o formato das experiências anteriores. Ou seja, Damasceno pretende criar novas cantinas em diferentes aldeias, nas quais poderão ser adquiridos artigos industrializados sob a forma de adiantamentos, mediante pagamentos em itens de artesanato. Até agora, uma primeira remessa de artigos industrializados foi feita no início de 2007, para a aldeia Pururé, onde a primeira cantina será instalada. Os artigos esgotaram-se em poucos dias.

CANTINAS E BARRACÕES

Nas cantinas de Teofrácio, Josafra, Apitu e, futuramente, Damasceno, assim como com outros intermediários indígenas, os mesmos artigos industrializados eram e ainda são encontrados: itens do “rancho” (açúcar, sal, café, leite em pó, bolacha, refresco em pó, macarrão, arroz, conservas e óleo), fósforo, pilha e lâmpada para lanterna, chinelos, panos estampado e vermelho, ferramentas (terçado, facas, lima), lanternas, material de caça (cartucho, chumbo, pólvora e espoleta) e de pesca (linha, anzol, redes ‘malhadeiras’), produtos de higiene (sabonete, desodorante, pasta e escova de dente), sabão em barra e em pó.

Ademais, as semelhanças entre as cantinas vão muito além dos artigos vendidos. Como dito anteriormente, as transações praticadas pelas cantinas e demais intermediários indígenas assumem os mesmos formatos. Grosso modo, essas transações eram e continuam sendo extremamente discretas, sem regateio. Ademais, não costumam ser realizadas na frente de outras pessoas. Os artigos industrializados são adquiridos mediante pagamento em artesanato e/ou dinheiro, efetuado à vista, quer dizer, imediatamente, ou, como é mais usual, a

prazo e em parcelas. Isto é, os artigos industrializados costumam ser adiantados aos compradores para que estes paguem depois. O valor da dívida de cada cliente é anotado em sua respectiva “conta”, geralmente, um caderno que o responsável pela cantina possui. Além do valor em dinheiro a ser cobrado pelos artigos adiantados, anota-se a quantidade de um ou mais itens específicos de artesanato, encomendados como forma de pagamento. Quando o valor do artesanato entregue à cantina como pagamento excede o da dívida, ao invés de troco em dinheiro, o cliente adquire o “saldo”, isto é, um crédito na cantina para compras futuras. Tal procedimento é preferido pelos próprios clientes, que acham melhor aguardar a chegada de outros artigos industrializados. Desse modo, o cliente produtor de artesanato encontra-se vinculado à cantina seja como devedor dos pagamentos em artesanato ou dinheiro que ainda tem de efetuar pelas bens industrializados adiantados, seja como ‘credor’ do “saldo” que ele tem para receber em artigos, o que é bem menos freqüente.

Esse modo de operação das cantinas está inspirado nos ‘barracões’ típicos das atividades extrativistas por toda a Amazônia, com os quais os Aparai e Wayana se familiarizaram durante o ciclo da balata na região e, mais recentemente, nos garimpos¹.

¹ Apesar dos esforços da Funai em impedir tal prática — responsável pela proliferação de casos de malária —, alguns indivíduos costumam deslocar-se até o garimpo localizado ao sul da área indígena com o propósito de adquirir recursos para obter bens manufaturados. Estes indivíduos costumam ficar cerca de um mês ou mais no garimpo, seja trabalhando diretamente na extração de ouro e cassiterita, seja vendendo peixe, caça e farinha aos garimpeiros, ou ainda prestando algum outro tipo de serviço. De qualquer maneira, seu pagamento é efetuado em ouro, na maioria das vezes, gasto imediatamente nas “cantinas” do próprio garimpo, com a compra de bens manufaturados, como munição, bolachas, gasolina. Mais raramente, o indivíduo pode voltar à sua aldeia ainda com uma parte restante do ouro obtido, que será gasta numa próxima ida ao garimpo.

No tempo dos balateiros

Aparai tō toerohse pake toerohse parahta akohse toto otyro peneryke: sautu, asukara, kamisa, kairemy, tapema, wywy, kuruseu, arakapusa, xupu, emero. Morohne enehse toto.

Mame, oehse mokyro morara katopōpyry tose Arumiri pona, Monte Alegre pona. Emero roke patrão ehse. Parahta wone eseme ehse. Mame onoky ahtao? Onoky Chagas ahtao Chagas. Chagas ehse patrão me pake. Onohpetu roropa patrão me kynexine Henrique. Ynara.

[...] *Tuhke toto imehno poetory roropa. Topekahse mōkomo morohne se ase katopōpyry. Topekahse kehko. Mame oehse ropa pata pona toto.*

Tapema, wywy, kuruseu, asukara uma lata me ehse pake kehko lata ao ehse pāko. Mame rahke paxia parahta ahnotopo, tuotopo, 'tranca-leite', espora, arame, cinturão. Ynara. Morohne aporo ekarose mokyro patrão. Patrão komo imeipo emero tokarose sautu tō kehko. Imeipo toh ytose oxikanary aepyra toh ytōko tyoro.

[...] *Ytose toto tosarykō enese, parahta enese roropa tonese pake. Morotona roke ytose osesarise toto.*

[...] *Pakeimo Arumiri po seis horas me ahtao. Owonōko mā moroto patrão tomo. [...] Sāa ikuhtopo. Ikuhnōko toh mana balança pona. [...] Imeipo toto epehmase toto mokyro ipatrão komo. Patrão koehse tineru apoise, polícia to arone, kytone typoetory epehmāpose. Otara apoise deve kara*

Antes, os Aparai trabalhavam cortando balata para [obter] aquelas coisas que desejam: sal, açúcar, pano, mosquitoeiro, terçado, machado, querosene, espingarda, chumbo, tudo. Eles traziam tudo isso.

O chefe deles vinha lá de Almeirim e Monte Alegre. Era patrão de todos. Era chefe dos balateiros. Quem era? O Chagas era o patrão naquela época. O Henrique também foi patrão.

[...] Eram muitos os empregados dos outros [patrões] também. Adquiria-se [por meio de troca] todos aqueles artigos encomendados². Adquiria-se muita coisa. Depois, voltavam para a aldeia.

Terçado, machado, querosene, uma lata de açúcar — antigamente, era assim, em lata —, bacia para cozinhar balata, furador, 'tranca-leite', espora, arame, cinturão. O patrão adiantava³ todas essas coisas. O patrão deles dava tudo: sal, essas coisas. Depois, eles partiam separados, em canoas diferentes.

[...] Eles iam procurar balata e um lugar [para acampar] também. Somente lá, eles acampavam.

[...] No Almeirim, os patrões acordavam de manhã cedo, às seis horas. [...] Eles pesavam [os blocos de balata] na balança. [...] Depois, os patrões pagavam eles. O patrão pegava o dinheiro e os policiais levavam. Ele mandava pagar seus empregados. Quem não devia, recebia cerca de cinco mil. Às vezes, o coitado

² “se ase katopōpyry, literalmente, “que disseram querer”.

³ *aporo ekarose* pode ser traduzido também como “emprestou”. O vocábulo *aporo* parece marcar o caráter temporário de uma ação, que será revertida depois. Por exemplo, diz-se *itōko ase aporo*, “eu vou e já volto”.

aexihpyry cinco mil *me*. *Otarano* três mil *me* deve *aexihpyry myhene*. *Otarano* quinhentos *me rokene*. Deve *itamurume aexihpyry!* *Otarākahpyry* oito mil, nove mil, *orepyn?po tō mokaro*. *Ynara reh ehse paratero tomo pake ahtao*. *Moro poko mokaro tupōko epehkase ipoetohpyry karaiwa tomo*. *Tākye toto*. *Otara myhe tākye pyra tineru anapoipyn?po*.

— “*Yrome moae epehmāko mase ropa*. Deve *ro mase*” — *kase mokyro*.

Moro epehmaryse tineru ekarose roropa, akoremāko. *Akoremāko rokene*. *Ynara ehse pake ahtao karaiwa tomo*.

devia três mil, dois mil. Às vezes, o coitado devia apenas quinhentos. Devia muito! Aqueles bem-sucedidos faziam, às vezes, oito, nove mil. Eram assim os balateiros antigamente. Com isso, os empregados dos ‘brancos’ compravam roupas. Ficavam contentes. Às vezes, o coitado não recebia dinheiro e se entristecia.

— “Você paga no ano que vem. Você ainda deve” — dizia [o patrão].

Mas, ele [o patrão] queria pagar. Então, ele dava dinheiro para ajudar. Só para ajudar. Os ‘brancos’ eram assim antigamente.

[Constância jan/2007]

Relatos como esse sobre as relações estabelecidas com trabalhadores extrativistas, principalmente, com os balateiros, são bastante comuns. Os comentários sobre o “tempo dos balateiros” são marcados pelo saudosismo daqueles que participaram da extração de balata e constituem, para estes, um dos assuntos mais prazerosos para se falar a respeito. Neles, são sempre destacados positivamente a convivência estreita com não-índios brasileiros, o livre deslocamento pela floresta e cidades próximas, a abundância e qualidade dos artigos industrializados. Tais características são rememoradas freqüentemente em comparação com a situação atual de relativo confinamento em Terras Indígenas demarcadas, a redução dos deslocamentos pela região, a dependência de vôos, agências e políticas assistenciais, enfim, com a qualidade inferior dos artigos industrializados adquiridos hoje em dia.

Antigamente, arranjar mercadorias [sic] era só por conta dos índios. Íamos para os garimpos, íamos para as cidades. Agora não. Precisamos da Funai, de autorização para ir à Macapá, para transportar mercadorias. (Leocádio, nov/1998)

Embora os contatos com não-índios na região datem mais de cem anos, foi na primeira metade do século XX que essas relações se intensificaram com o início da extração de salsaparrilha, castanha e balata. Extraída desde o século XIX, a balata tornou-se, entre 1900 e 50, a principal atividade econômica na

região, responsável pelo surgimento e desenvolvimento de diversos vilarejos e municípios nas margens do Amazonas, como Almeirim, Alenquer e Monte Alegre. Nessas cidades, ocorreram alguns dos fatos relatados pelos Aparai e Wayana a respeito dos balateiros. Durante esse período, os Aparai e Wayana ainda ocupavam o baixo e médio cursos dos rios Maicuru e Paru de Leste, seu afluente Citaré e o médio Jari. Os contatos e intercâmbios com não-índios eram, então, mais freqüentes do que hoje em dia⁴.

Mas, não foram todos os Aparai e Wayana que se envolveram com a extração de balata e os que o fizeram não participaram da mesma maneira e com a mesma intensidade. A grande maioria daqueles que habitavam aldeias localizadas nas rotas percorridas pelos balateiros apenas fornecia alimentos (farinha, beiju, cana-de-açúcar, banana e outras frutas) às expedições em troca dos artigos industrializados. Outros ajudavam no transporte dos blocos de balata extraída até as cidades, tarefa extremamente árdua e perigosa, dada a grande quantidade de cachoeiras e corredeiras a serem transpostas. Por fim, havia aqueles que agüentavam e se dispunham a passar longas estadias no interior da floresta, trabalhando como “exploradores” responsáveis pela localização de novas áreas a serem exploradas ou como balateiros propriamente ditos. Entre os que trabalharam e conviveram mais tempo com os balateiros, destacam-se Ataliba (que se casou, na época, com uma mulher *karaiwa* de Monte Alegre), Laudelino, seu filho Desidério, Constâncio e os irmãos Leocádio e Argemiro — este último, conhecido também por João Seringueiro.

Não se tratando de expor com maiores detalhes a história do ciclo da balata na região, analisa-se a seguir alguns aspectos dos relatos e comentários indígenas atuais sobre o “tempo dos balateiros”, destacando o modo como tais relações são descritas e as categorias empregadas para tanto. Deve-se ter em mente que os comentários e informações apresentados são recentes, portanto,

⁴ Os Aparai e Wayana identificam como sendo o território tradicional dos primeiros os baixo e médio rios Maicuru e Paru de Leste e o médio Jari; enquanto os Wayana ocupariam, no Brasil, o alto curso dos rios Jari, Paru de Leste e todo o Citaré. Tal distribuição explica porque, nos atuais relatos sobre os contatos com não-índios, os Wayana teriam adquirido primeiros os bens industrializados, por meio de intercâmbios com os *meikoro*, no Suriname e cabeceiras do Paru de Leste. Só depois os Aparai teriam contactado os *karaiwa*, nos baixos Paru de Leste e Maicuru.

determinados historicamente por modos particulares de apreensão do presente, rememoração do passado e projeção do futuro. As correspondências que aparecem nesses relatos são, antes de tudo, atuais, não sendo possível saber se elas também eram empregadas no passado. De qualquer modo, esses comentários informam sobre o modo como os Aparai e Wayana interpretam, hoje em dia, as relações e transações estabelecidas com essa frente extrativista, naquela época.

Resumidamente, com base nos relatos obtidos, as relações eram estabelecidas da seguinte maneira: uma vez identificada pelos balateiros uma nova área a ser explorada, era organizada uma ou mais expedições com cerca de quatro a cinco homens cada: um capataz dos balateiros e três ou quatro parceiros. O patrão dos balateiros adiantava ao capataz da expedição mantimentos, equipamentos e, às vezes, o “abono”, ou seja, uma pequena quantia em dinheiro para a compra de mantimentos junto a populações ribeirinhas e para garantir o sustento da família do balateiro durante sua ausência. Os artigos adiantados — feijão, arroz, sal, açúcar, café, farinha; cabos, ferramentas (terçados e machados), botas, lona encerada, panelas, querosene etc. — eram retirados pelo capataz do “barracão”, uma espécie de armazém pertencente ao patrão. Embora o conjunto desses bens fosse destinado ao abastecimento de todos os membros da expedição, ele era debitado exclusivamente na “conta” do capataz, também chamado de “chefe da expedição”. Este era o responsável pela distribuição dos bens entre os balateiros sob seu comando. Ao término de uma expedição, ele costumava ficar com um ou dois blocos de balata de cada um de seus parceiros como pagamento pelos mantimentos e ferramentas creditados em sua conta. Cada balateiro, por sua vez, possuía ainda uma conta individual — entenda-se dívida — com o patrão. Essa conta dizia respeito apenas a bens considerados de uso estritamente pessoal, como rede de dormir, mosquitoireiro, prato, colher, espingarda e munição.

Ao retornar da floresta após meses de trabalho pesado extraindo látex, cozinhando, preparando e transportando os blocos de balata rio abaixo, os balateiros dirigiam-se até o “barracão” de seu patrão para vender a balata trazida e quitar suas dívidas e. O patrão ‘comprava’ os blocos de balata de acordo com a sua cotação no mercado. Do valor total dos blocos de balata trazidos,

descontava-se o valor da dívida que o trabalhador adquirira com seu patrão pelos adiantamentos efetuados. Uma vez quitada esta dívida, o restante era pago ao balateiro, constituindo o seu “saldo”. Caso o balateiro não conseguisse blocos suficientes para quitar sua dívida, ele se via obrigado a partir numa próxima expedição, o que necessariamente implicava novos adiantamentos de mantimentos e equipamentos acrescentados à dívida preexistente.

A primeira vez que eu cortei balata foi com o finado Urbano. Ele também foi meu patrão. Era um moreno, preto. Ele conhecia os antigos aparai. Eu trabalhei com ele e comprei uma espingarda. Depois, eu fiz catorze blocos grandes, de baixou e foi embora. Então, ele trouxe novamente mosquiteiro, pano e um bocado de coisas boas. No outro ano, eu fui ao [rio] Jari, onde tinham balateiros também. Eles eram de Monte Alegre. O nome dele era Manoel Moreira. Ele também era patrão. Eu trabalhei com ele e comprei espingardas calibres doze, dezesseis e vinte. Eu fiz quinze blocos, três latas. Eu saldei e ainda comprei espingarda, pano e um bocado de coisas. Trabalhei por um ano no [rio] Jari. Quando eu parti, fui trabalhar com o Ataliba. O Ataliba era patrão, antigo chefe de balata. Eu, Laudelino, Josafra fomos trabalhar com ele. Ao todo, éramos quatro. Comprei uma espingarda novinha dele, ainda na caixa. Fiz catorze blocos, cinco latões grandes. Descemos para levar a balata. Eu fui pescando para ele. Era uma porção de aparai. Baixamos como os *karaiwa*. Um bocado de gente baixou. Nosso patrão, Chagas, estava lá. O Ataliba lhe entregou a balata. O finado disse:

— “Aqui tem trinta e nove blocos”.

Eram dois mil quilos de balata. Ele então fez as contas para mim e para o Ataliba. Para o Ataliba, deu noventa mil. Para o finado Comandante, deu cento e quinze mil. Para mim, eram seiscentos quilos. Mas, porque eu comprara a espingarda e um montão de coisas, saldei trinta e cinco mil. [Constâncio, jan/1999]

O REGIME DE AVIAMENTO

Na região das Guianas, a forma como foi organizada a extração de balata valeu-se de uma modalidade específica de relação de trabalho entre empregador e empregado, bastante comum na Amazônia, conhecida por regime de aviamento. Trata-se de uma forma de exploração do trabalho que se tornou amplamente difundida em atividades extrativistas na região a partir de 1870 e que vigora até hoje em diversos setores econômicos locais. Por aviamento, entende-se uma variedade de manifestações freqüente, mas não necessariamente, associadas a formas de constrangimento do trabalhador, como castigos corporais, cativo, tortura e mesmo morte, confundindo-se então com escravidão. Em suas várias formas, o aviamento aparenta ser uma relação meramente mercantil, na

qual o trabalhador venderia sua mão-de-obra ao patrão empregador, recebendo o devido pagamento adiantado. Contudo, o que se verifica na prática é, quase sempre, uma realidade bem diferente. O trabalhador, diante de dívidas que se acumulam e de juros extorsivos, se vê constantemente endividado, sem condição e perspectiva de saldar sua dívida com o patrão. Como bem nota Taussig, “tudo, nesse sistema, repousa na *aparência de um comércio*, no qual o devedor não é nem escravo, nem trabalhador assalariado, mas um comerciante, sujeito à férrea obrigação de pagar adiantadamente” (1993:79, ênfases minhas).

Morarame ypāna tã ne ropa imep? ke Misquitino. Morarame Misquitino poetory me erohne ropa dois anos me rokene. Osemazuhme erohne saldo pixo apoine te. Ohpetu sã kynexine mil réis zāno. Moro me kynexine pake ipunaka. Morarame erohzomone moroto tomatonanohe myhe ywy contar waro pyra pāko myhene. Tomatonanohe myhe ywy te pitiko roke pyra quatro mil quilos me kynexine yna parahtany atapokoxi. Yrome aporesemy sã ywy rahkene. Yrome moro onepehmarā kynekurehne ynororo. — “Deve mase⁵” — kynako rokene oty onoupyra nymyry ywy repe. Ajohpe sã rokene ynororo. Moro parahta typynanose roke se onepehmarā tokurehse.

Eu trabalhei como empregado de outro patrão, Misquitino, por dois anos apenas. Da primeira vez que trabalhei, peguei um saldo pequeno. Acho que era o tempo daquele “mil réis”. Antes, era assim. Então, trabalhei lá novamente. Infelizmente, eu não sabia contar e fui roubado. Não era pouco. Ao todo, nossa balata chegava a quatro mil quilos. Eu mesmo fora o capataz. Mas, ele não nos pagou. Disse que eu devia coisas que, na verdade, eu não tinha tirado [do barracão]. Ele era mentiroso. Queria aquela balata só para si, sem pagar.

[Leocádio, fev/2007]

De acordo com os relatos atuais, as relações de trabalho durante a exploração de balata na região do rio Paru de Leste não envolviam qualquer forma de coerção e violência física, baseando-se apenas no endividamento. Como atenta Taussig, “por mais que fosse um pretexto, a ‘dívida’ que garantia a escravização do peão nem por isso era menos real” (idem:85). A dívida constitui antes um meio de assegurar a permanência (ou o retorno) do trabalhador do que um mecanismo importante de acumulação de capital (Martins, 1995:14). Neste sentido, a experiência dos Aparai e Wayana com o regime do barracão é

⁵ Segundo o tradutor, poderia ser substituído por *tynepemakero mase^(ap)*, algo como “você ainda não pagou”.

paradigmática. Os adiantamentos e endividamentos decorrentes são tão ou mais eficientes que qualquer forma de violência física no sentido de produzir e garantir *lealdades*. Eles estabelecem uma cumplicidade entre os protagonistas e suas expectativas mútuas. Há um duplo movimento, no qual, assim como as dívidas garantem a ‘servidão’ do trabalhador, essa mesma forma de ‘servidão’ assegura os adiantamentos de crédito. Para os Aparai e Wayana não era diferente. A prestação de serviços a um patrão balateiro garantia a obtenção de bens industrializados e de todos os benefícios que sua posse proporcionava.

CADEIA DE RELAÇÕES: ADIANTAMENTOS, DÍVIDAS E INTERMEDIÁRIOS

Aqueles que trabalharam como balateiros contam que, com os “saldos” obtidos, eram comprados artigos industrializados nas cidades próximas: espingardas e munição, panos para mosquiteiros, panelas, tecidos etc. Estes eram levados às aldeias e lá circulavam, ora como presentes e prestações entre parentes, ora como artigos trocados com os demais. Desse modo, os balateiros indígenas intermediavam o acesso daqueles que permaneciam nas aldeias aos cobiçados bens industrializados. Entre as aldeias e os centros urbanos, ao longo da densa malha de rotas e fluxos de artigos e pessoal, havia muitos intermediários, índios e não-índios, balateiros e marreteiros.

No Almeirim, tinha um patrão do *karaiwa*. Aquele balateiro só comprava deste patrão. Comprava muitas mercadorias [sic], depois, ele subia até as aldeias dos índios. Ele ficava sendo o patrão dos índios. (Constâncio, dez/1998).

O balateiro a quem Constâncio se refere, que comprava do patrão dos ‘brancos’ para se tornar “patrão dos índios”, ocupa uma posição (e desempenha uma função) intermediária entre as aldeias e os centros urbanos. Ele podia ser um capataz (aquele que era incumbido do serviço pelo patrão), um marreteiro (mascates que navegavam os rios abastecendo os acampamentos dos balateiros com artigos) ou mesmo um dos Aparai e Wayana que trabalharam como balateiros. De toda forma, trata-se de um intermediário no fluxo de bens industrializados e no contrafluxo de balata e mão-de-obra. Uma posição que se situa e desloca entre o patrão das cidades, os peões balateiros e os índios nas aldeias. Entre estes, repetiam-se as mesmas relações: os adiantamentos, o

crédito e as dívidas. Mudavam apenas os protagonistas da mesma relação. Constâncio não deixa dúvidas, era a relação com um “patrão” que se reproduzia. O “empregado” de outrora podia tornar-se uma espécie de patrão nas aldeias. Resta saber qual era especificamente a relação e o papel desse patrão da perspectiva dos Aparai e Wayana.

As ambigüidades do patrão

Não existe, nas línguas aparai e wayana, um vocábulo específico para se referir aos antigos patrões balateiros. Quando não são simplesmente chamados de “patrões”, em português mesmo, são designados de *esemy*^(ap) ou *pãna*^(ap)/*pawana*^(wy).

Meu patrão chamava-se Chagas. Eu não sei como se diz em aparai. Talvez, seja *esemy*. É porque ele aviava a gente. Aviava tudo: rancho, terçado, rede... tudo. (Constâncio, dez/1998)

O *ypãnary* [meu parceiro de troca ou amigo] é quem traz as coisas, as mercadorias. Por exemplo, o patrão da balata, o dono do aviamento, o administrador da Funai. (Leocádio, nov/1998)

Todavia, as duas categorias referem-se a relações bastante distintas:

Ypãnary é “meu patrão”, enquanto *esemy* é “meu dono”, “meu chefe”. O *ypãnary* é aquele que trabalha com ele e sempre lhe paga. Não lhe faltam coisas. Por exemplo, se você for meu *ypãnary*, eu trabalho com você aqui. Depois, você vai para São Paulo. Quando você voltar, trará coisas para mim. O *esemy* não. Ele parece o dono daquele papagaio. Eu sou o *esemy* deste papagaio. O *esemy* não deixa matar, não deixa brigar, cuida bem dele. (João Terez, dez/1999)

A diferença seria, segundo João Terez, que o “patrão” *pãna*^(ap)/*pawana*^(wy) paga pelo trabalho alheio, enquanto o “chefe” ou “dono” *esemy*^(ap) cuida daqueles que lhe são subordinados, dando-lhes coisas de que necessitam e/ou presentes para “agradá-los”. Todavia, no que diz respeito aos patrões balateiros, essa distinção não é tão clara e fácil de ser demonstrada quanto aparenta. Talvez, no fundo, ela não faça nem mesmo muito sentido. Ademais, o que se quer destacar é o aparente paradoxo que essa dupla maneira de se referir ao patrão balateiro implica: de um lado, a parceria de troca *pãna*^(ap)/*pawana*^(wy), concebida como relação igualitária; de outro, a relação assimétrica entre “chefe” *esemy*^(ap) e seus

subordinado *poeto*^(ap)/*pëito*^(wy). Mais do que uma confusão ou falta de conhecimento acerca do mundo dos 'brancos' (e das relações de mercado entre patrão e empregado), essa imprecisão quanto aos conceitos atesta um modo diverso de entendimento dessas relações. Relações que são marcadas pela própria complexidade e ambigüidade do regime de aviação.

ALTERIDADE, HOSPITALIDADE E PRESTAÇÕES DIFERIDAS

Como visto no capítulo anterior, os vocábulos *pãna*^(ap)/*pawana*^(wy) indicam uma forma de alteridade (forasteiros, não-parentes etc.) e, no interior desta, pessoas com que se estabelece uma relação privilegiada, aquela de parceria de troca. Essa relação, concebida como essencialmente igualitária, baseia-se na troca de presentes e gentilezas recíprocos, ao longo de encontros intermitentes. Pois bem, os patrões balateiros eram, além de forasteiros, não-índios, portanto, uma figura evidente da alteridade. Além disso, porque as relações estabelecidas com eles eram essencialmente transacionais, elas eram avaliadas, pelos Aparai e Wayana, à luz do modelo e ideal fornecidos pelas parcerias de troca. Nesse sentido, os adiantamentos de artigos industrializados pelos patrões; as contraprestações em balata, farinha e outros artigos por parte dos Aparai e Wayana; os saldos obtidos ou as dívidas mantidas após cada temporada e o recomeço de todo esse processo no ano seguinte evocam, de alguma maneira, as prestações diferidas e o endividamento recíproco dos parceiros de troca.

Morararo mana karaiwa tomo. Karaiwa kynexine papa epe me. Esety Jorge Sadala. Kure papa rise. [...]. Osepeme karaiwa tyrise ahtao mana kure rito. Karaiwa otytyko ekarōko topehpykepyra. Arakapusa tō kehko ekarōko senohne typenekamo ise tykase ahtao. Morara ehse papa epe me Sadala.

Morararo papa ehse otytyko ekarose eya kanawa, tupito, kajama aipose ipoetory a. Ynara tōsepemase toexiry kō ke.

Morara exiryke moero Maikuru kuaō yna ahtao osenuzupipyra ehse yna ytoytoryhtaō cidade poro. Areke pona ytose ynororo

Com 'branco' é da mesma maneira. Meu pai era amigo de um 'branco'. Chamava-se Jorge Sadala. Ele tratava meu pai muito bem. [...] Se você se torna amigo de 'branco', ele trata você bem. Quando você pede, ele dá espingardas, todas essas coisas que a gente deseja. Foi assim que meu pai se tornou amigo de Sadala.

Meu pai dava igualmente coisas para ele: canoa, roça, farinha que o próprio [Sadala] mandava fazer para seus empregados. Era assim porque eles se tornaram amigos.

Por isso, quando morávamos longe, no rio

okyna pyra. Nyhse oseruao asakoropane oehse ropa.

Mōkomo ekarose pake tytotytororo mōkomo ekaroryhtao zāno. Seromaroro arypyra moro mana. Parahtero tō enyohtoh samo. Mōkomo ouse papa tytotytororo asukara tytororo sautu xupu urupara tō kehko serato kuruseu — kuruseu ehse ratao. Inunō ao morohne ekarose. Yrome papa onepehmara ehse. Epe nekaroty a rokemoro ehse.

[...] *Mokyro yna pānary me kynexine papa epehpary Sadala kure kahpyry rito ehse. Yna mōkomo toto deve mase kara ehse. Tuhke tuhke ne koh pyra rokene parahta rise ywy. Yrome saldo apoise ywy.*

Maicuru, íamos passear na cidade. Ele [meu pai] ia para Alenquer. Ficava pouco tempo lá. Dormia três ou quatro noites e voltava.

Na época, todo tipo de artigos eram dado. Hoje em dia, não é mais assim. Mandaram os balateiros embora. Meu pai tirava grandes quantidades de artigos: fardos de açúcar, sal, chumbo, pólvora, lona encerada, querosene — querosene em latão —, essas coisas. Dava tudo isso dentro de latas grandes. Mas, meu pai não pagava. O amigo dele dava.

[...] Aquele nosso patrão, Sadala, antigo amigo de meu pai, nos tratava bem. Ficávamos sem dever pelas nossos artigos [adiantados]. Eu não fazia muita balata, mas, pegava saldo.

[Leocádio, fev/2007]

O trecho selecionado acima omite que Jorge Sadala foi um dos principais patrões balateiros da região naquela época. Junto com Adonias, Velho Henrique e Chagas Brilhante, eles dominaram a exploração de balata nos altos e médios rios Jari, Paru de Leste e Maicuru. Ao identificar seu patrão como parceiro de troca de seu pai, Leocádio busca sublinhar uma relação privilegiada e interpessoal com Sadala. Como dito anteriormente, é com muito orgulho e entusiasmo que os Aparai e Wayana relatam suas experiências pessoais de convivência com balateiros e a população regional na primeira metade do século XX. Muitos se vangloriam de ter permanecido, quando não estavam no interior da floresta extraindo balata, mais tempo nas cidades de Monte Alegre e Almeirim do que em suas próprias aldeias. É o caso dos irmãos Argemiro e Leocádio. Ambos gostam de narrar histórias do tempo em que permaneciam em Monte Alegre, hospedados em edículas nas casas de seus respectivos patrões, Velho Henrique e Jorge Sadala. Nesses relatos, destacam-se a atenção e a generosidade dos patrões, que lhes ofereciam, além de hospitalidade, presentes variados.

O Velho Henrique é que era bom! Quando a gente chegava a Monte Alegre, eu ficava na casa dele. Ele me dava uma mala cheia de roupas novas para eu usar. Dava relógio, roupas... *Ele me tratava como*

parente, como se eu fosse criação dele. (Argemiro, nov/1998, ênfases minhas)

O acolhimento caloroso na própria casa, a fatura de presentes e o tratamento semelhante àquele conferido aos parentes são atributos da relação entre parceiros de troca. Não obstante, ao comparar os cuidados recebidos de Velho Henrique com aqueles dedicados a filhos adotivos e animais de criação, Argemiro atenta para outro aspecto da relação com os patrões balateiros, o que nos remete à segunda categoria empregada para designá-los, *esemy*^(ap). Usualmente traduzido como “dono” ou “chefe”, esse vocábulo se aplica tanto ao dono dos artigos vendidos nas cantinas de artesanato, *mõkomo esemy*^(ap), como ao dono — isto é, o chefe-fundador — de uma aldeia, *pata esemy*^(ap) ou *typatakemy*^(ap)/*tipatakem*^(wy). Outro termo que deriva ou compartilha a mesma raiz lexical é *aporesemy*^(ap), que designa o líder temporário dos prestadores de serviço *muruku*^(ap/wy), assim como o capataz de uma expedição de balateiros. A conotação assimétrica da relação com o *esemy*^(ap) é evidenciada, sobretudo, pela categoria oposta e posição recíproca de *poeto*^(ap)/*pëito*^(wy). Para os Aparai e Wayana, aquele que trabalha para um patrão balateiro — e tanto faz se este é designado *esemy*^(ap) ou *pãna*^(ap)/*pawana*^(wy) — é seu “empregado”, *poeto*^(ap)/*pëito*^(wy), termo que se refere também aos subordinados de um chefe de aldeia.

O PROTÓTIPO DA ASSIMETRIA: A RELAÇÃO *poeto*^(ap)/*pëito*^(wy)

Karaiwá também tem *poetory*. Por exemplo, garimpeiro tem chefe. É ele quem paga. Então, ele tem *poetory*. Aqui, o *typatakemy* [chefe-dono de aldeia] é quem tem *poetory*, seus vizinhos. (Josafará, jan/1999)

As categorias *poeto*^(ap)/*pëito*^(wy) são empregadas na forma possessiva para se referir, de maneira genérica, aos co-residentes subordinados a um mesmo ‘chefe-dono’ de aldeia. Estes são considerados *ipoetory komo*^(ap)/*ipeito kom*^(wy), isto é, os “empregados dele”, ou melhor, ‘subordinados a ele’. Outro sentido desses vocábulos, quando são empregados não mais na forma possessiva, é “criança”. Em língua aparai, diversos cognatos atestam essa significação: *poetotí*, “criançada”, “jovens”; *poetome*, “jovem”; *poenomo*, “filho(a)s” (como *children*, em inglês); *poetôpo*, “órfão(s)” e *poetoe*, “gestante” (Koehn & Koehn, 1995:52; Camargo, 2002:78).

De maneira semelhante ao que acontece com as categorias *pãna*^(ap)/*pawana*^(wy), a noção *poeto*^(ap)/*peito*^(wy) possui correspondentes em outros grupos ameríndios guianenses, falantes de línguas caribe: *pito*, para os Tiriyo; *paito*, entre os Makuxi; *poitori*, junto aos Pemon. Com exceção dos Tiriyo, em todos esses casos, os termos conotam posições subordinadas no interior de uma relação assimétrica. Inicialmente associada ao gênero atraído pela uxorilocalidade e aos cativos de guerra, a noção caribe de *peito* passou, progressivamente, a significar também ‘escravo’, ‘súdito’, ‘servo’ e ‘cliente’ (Rivière, 1969:81; Farage, 1985:179; 1991:112; Hurault, 1985:70, 74-75)⁶. Como bem nota Rivière, tais transformações de sentido são adaptações mais ou menos recentes às novas formas de relacionamento advindas do contato com não-índios (1977:40-41).

Segundo Farage, a noção *peito* passou a significar escravo justamente quando os cativos de guerra indígenas passaram a ser trocados por manufaturados europeus, no âmbito das relações com os colonizadores holandeses. Apesar da relativa escassez de informações detalhadas nas fontes documentais, a autora analisa o padrão guerreiro e o papel dos cativos de guerras entre os ameríndios guianenses, no período colonial. Em poucas palavras, as guerras entre os Caribe eram tradicionalmente motivadas pela vingança e captura de mulheres. Entre os inimigos, as mulheres eram adotadas, quando crianças, ou desposadas, ao passo que os homens adultos eram mortos. Entre os séculos XVI e XVIII, as mulheres e crianças aprisionadas passaram a ser fornecidas aos colonizadores holandeses em troca de artigos europeus. Embora o padrão guerreiro tenha permanecido — por meio a morte dos inimigos adultos de sexo masculino —, uma mudança significativa ocorreu no plano político. É que a poliginia, entendida como acúmulo de mulheres capturadas, era um privilégio e signo de prestígio para os grandes guerreiros, que ocupavam posições de chefia durante as guerras. Por conseguinte, a derivação das mulheres capturadas para a troca por artigos europeus estabeleceu uma “equivalência estrutural” — por substituição — entre as mulheres e esses artigos. Os bens europeus tornaram-se fonte de prestígio para os guerreiros e os holandeses passaram a ocupar a

⁶ Para os Tiriyo, o termo *pito* designa afins potenciais ou cunhados de *status* equivalente — MBS-ZHS, WB-ZH — com os quais não se possui vínculo genealógico (Rivière, 1969:78-79).

posição de ‘doadores de mulheres’. Uma vez que, para os Caribe em geral, as relações entre sogro e genro são marcadas pela assimetria dos ‘doadores’ sobre os ‘receptores de mulher’ — expressa, justamente, pela relação *peito* —, os ameríndios tornaram-se ‘subordinados’ aos holandeses. Controlando as fontes de prestígio guerreiro (os artigos europeus) e ocupando a posição estrutural de ‘doadores de mulheres’, os holandeses adquiriram poder suficiente para deslocar as guerras ameríndias para seus próprios inimigos, isto é, espanhóis, portugueses e escravos negros refugiados (os futuros *meikoro*). Estes últimos, a partir de então, deveriam ser, como as mulheres cativas, ‘devolvidos’ aos holandeses em troca dos artigos europeus. Para tanto, os holandeses foram obrigados a pagar mais caro pelos inimigos entregues vivos. O padrão guerreiro Caribe, agora sim, era transformado radicalmente. Ao trocar seus inimigos por bens industrializados, os índios faziam dos holandeses “os depositários do próprio sentido da guerra” e de toda proeminência política que dela pudesse advir (Farage, 1985; 1991:110-19).

Em suma, o uso da categoria *poeto*^(ap)/*pëito*^(wy) para se referir aos “empregados” balateiros que trabalharam para os patrões é apenas mais uma derivação e ampliação dos sentidos dessa noção em virtude de novas formas de relacionamento advindas do contato com não-índios.

ENTRE GENROS E SOGROS

Se a relação *poeto*^(ap)/*pëito*^(wy) encontra sua expressão primeira na assimetria entre ‘doadores’ e ‘receptores de mulher’, sobretudo, na forma de sogro e genro, convém analisar brevemente como se dá essa relação entre os Aparai e Wayana. Para eles, a categoria *poeto*^(ap)/*pëito*^(wy) engloba todos os co-residentes indiscriminadamente: homens e mulheres, adultos e crianças, consangüíneos e afins. Todavia, é a relação sogro, *meretamu*^(ap)/*menetamu*^(wy), e genro, *pani*^(ap)/*palum*^(wy), que melhor expressa o caráter dessa relação.

O chefe-dono de uma aldeia é sempre um homem adulto que reuniu à sua volta seus filho(a)s solteiros, filhas casadas, genros e netos e, às vezes, filhos casados e noras, irmão(ã)s e cunhados (sobretudo, ZH), além de outros agregados. Porém, se com relação à sua esposa e filho(a)s, sua autoridade decorre simplesmente da condição de ser marido e pai, o mesmo não pode ser

dito em relação aos genros, noras e demais co-residentes. É no que diz respeito a esses afins agregados que a ‘chefia’ encontra sua expressão mais pura.

Pake typaniry namotomatopōpyry poko otyro poko tōxiry nio a namotomatopōpyry poko. Otytyko poko inunomose serohne erohtotonomo tupito tō kehko poko typaniry namotomatopōpyry tymere tamuru a. Tuhke moro mana te. Typaniry namotomase pake mā komo tupito ke tōxiry epemahpose.

[...] *Pake māko ehse tupito akohpose. Apohse aporo osemazuhme zumo konōto. Mame tōxiry a rokene oturuse jumy:*

— *Ohpo ajohpāmesamo utupi akohpokohxo zumo pyra pixo mana ynara tahpohse — kase.*

Morarame ipaniry enese ytose tupito konōto pitiko kara. Mokyro nohpo epematohme. Typaniry rohmanopose pake mā komo. Mame ipāniry akohse. Oty kase te. Morarame imep? me ropa tapui amopose osepoe tyarakemy. Zuario pyra ase. Morara kō ke tōxiry epemahpose. Morohne tōtyhkase ahtao. Morohne tōtyhkase ahtao nohpo ekarose nymyry toh rahkene enaka. Tyoro ytapyi ripose toh rahkene. Moro imeipo erohse rahkene. Ynara. Typyty mōkomory me rokene typyty tupime typyty tapyi me. Typyty ekaxiritotohme. Moro sã ehse pake mā komo.

Antes, mandava o genro, o marido da filha, fazer os serviços. O genro devia executar trabalhos árduos para seu sogro. Era muita coisa. [O sogro] mandavam os genros fazerem serviços, abrir roça, para ‘compensá-lo’ pela filha dele.

[...] Antes, mandavam derrubar e limpar uma roça bem grande. O pai falava para sua filha:

— Filha, por favor, peça para ele [o genro] fazer uma roça não muito grande para mim. — ele dizia.

O genro dele ia ver. Era uma roça grande. Não era pequena. Era para ‘compensar’ por aquela mulher. Antigamente, mandava-se o genro fazer algum serviço. O genro dele derrubava [a roça]. Depois de terminar, ele mandava fazer uma casa alta e com assoalho. Não sei ao certo. Era assim que ele mandava ‘compensá-lo’ pela filha. Quando o serviço estivesse pronto, ele dava mesmo a mulher para dormir junto [com o genro]. Mandava fazer uma casa separada para eles. Depois disso, só iria trabalhar para a esposa, fazendo coisas para a esposa usar na roça, em casa, para cozinhar. Era assim antigamente.

[Leocádio, fev/2007]

Como em toda a Amazônia indígena, entre os Aparai e Wayana, a relação entre genro e genro é marcada por uma série de obrigações do primeiro para com o segundo. Em princípio, cabe ao genro derrubar uma roça, construir uma casa e/ou fazer uma canoa para os pais de sua esposa, além de oferecer-lhes presentes freqüentemente e prover-lhes de carne de caça e pescados durante o período de residência com estes. É que, na região, a uxorilocalidade não constitui

uma regra categórica, mas uma tendência passível de negociação entre as famílias dos cônjuges, usualmente restrita aos primeiros anos de casamento. Segundo Hurault, em 1964, de dezoito jovens mulheres wayana jovens casadas, metade residia na aldeia de seus pais (uxorilocal) e metade na aldeia da família do marido (virilocal) (1968:48). Para Lapointe, porque não há uma regra rígida de residência, os arranjos são variados. Além disso, o alto grau de mobilidade das pessoas e famílias torna esses arranjos bastante variáveis, de modo que o serviço-da-noiva dure aproximadamente dois anos (1971:71, 78).

Em geral, com o nascimento do primeiro filho(a), o casal muda-se para outra aldeia, deixando a criança sob os cuidados dos avós maternos. Da mesma forma, as obrigações do genro para com os pais de sua esposa tendem a ser mais intensas no início do casamento, atenuando-se com o passar do tempo.

Nas Guianas, as atitudes em relação aos afins variam gradativamente, conforme a preexistência ou não de laços de cognação, afinidade e/ou co-residência entre os cônjuges. Quanto maior a distância social e espacial entre o noivo e a família de sua esposa, maior a evitação entre estes e mais intensas são as obrigações para com os sogros. Inversamente, o casamento entre parentes co-residentes implica a manutenção das atitudes anteriores ao casamento e a atenuação das obrigações do genro ao nível da cooperação entre parentes (Rivière, 1984:56-57).

Segundo os próprios Aparai e Wayana, a prestação de serviços pelo genro ao sogro está desuso hoje em dia. No lugar da abertura de roças, construção de casas ou canoas, tornou-se mais comum a oferta habitual de pequenos presentes pelo genro, geralmente, artigos industrializados de preço relativamente baixo, como peças de pano, pequenas ferramentas e quinquilharias, além de café, sal, açúcar e bolachas. Quando o genro possui remuneração temporária ou permanente, ele pode dar excepcionalmente ao seu sogro algum item de valor mais alto, como uma espingarda. Tais presentes juntam-se à partilha diária dos produtos dos trabalhos: carne de caça, pescados, beiju e bebidas fermentadas. No entanto, estes últimos não constituem uma obrigação exclusiva do genro para com os parentes de sua esposa, mas sim uma atitude esperada entre co-residentes, bem como entre anfitriões e hóspedes por ocasião de visitas. De qualquer forma, essas obrigações não se excluem necessariamente, podendo a

prestação de serviços encontrar-se associada à oferta de presentes. Por conseguinte, entre os critérios que avaliam a qualidade de um futuro genro, a pertinência ou não do casamento, contam, além da distância social e geográfica, a disposição e aptidão do pretense genro para realizar os serviços acima citados e, sobretudo, sua capacidade em adquirir bens industrializados para sua esposa, sogro e sogra, por meio da produção e comercialização de artesanato, da prestação de serviços remunerados a órgãos governamentais, associação indígena ou mesmo nos garimpos.

— *Y onio me apoiko kuku. Kure mana ypāniry me — kase pake mā komo morara kō eneryhtao.*

Mā pyra tymoipyra exiketo ahtao onypypara ehse. Mmorara kō roropa onymoipyra ahtao.

— *Ymoipyra. — kynako. — Y ose pyra. — kynako roropa. — Ose ahtao ymoiry jo apoiry. — kase pake mā komo.*

Morararo tupito poko ehse toto.

— *Tupito akohko.*

Kaxipo ahtao mokyro ipāniry onyriyra tokurehse ahtao irumekapose ropa toto. Kase pake mā komo.

Morara seromoro moro pyra toehse ohkato erohpyno repe. Yrome erenāko axiny. Oty pyra repe. Pake ahtao ke. Pake ahtao tupime erenatopōpyry.

Está bem, tome-o como seu marido, minha filha. Ele será um bom genro para mim — diziam os antigos quando viam alguém assim [trabalhador].

Mas, aquele que não ajudava, ficava sem esposa. Se não ajudava, ficava sem esposa.

— Não me ajudou. — dizia. — É porque não te quer. Se te quisesse, ele me ajudaria buscando comida para mim — os antigos diziam.

O mesmo ocorria com os serviços na roça.

— Derrube a roça.

Depois dele falar, se o genro não o fizesse, mandava [a filha] abandoná-lo. Era o que os antigos diziam.

Hoje em dia, não é mais assim, felizmente. Casa-se rápido, mas não se trabalha. Antigamente, o casamento era difícil.

[Manoel Ladino jan/2007]

Em princípio, um homem não precisa endividar-se com outros homens para se casar, pois está capacitado a produzir e adquirir sozinho os bens com que presenteará sua esposa e os parentes. Não obstante, é bastante comum que, para obter artigos industrializados, ele contraia dívidas nas cantinas e com os demais intermediários indígenas responsáveis pelo comércio de artigos industrializados nas aldeias.

Mais importante, embora descrevam muita vezes os serviços prestados pelo genro como uma compensação ou “pagamento”, *epehpyry*^(ap), pela filha cedida, os Aparai e Wayana são bastante enfáticos a respeito de que não se trata de compra da esposa. Presentes e serviços visam “agradar”, *ãkyema*^(ap), os parentes de sua esposa. Eles distinguem com clareza as esferas de circulação e “troca” de pessoas por meio de casamento das esferas de circulação de bens. Isso fica evidente na comparação entre as relações de parceria de troca e aquela entre cunhados e primos-cruzados bilaterais, analisada no Capítulo 3.

Como não existem meios de compensar a perda de uma pessoa (uma filha ou irmã cedida como esposa) com o fornecimento de bens, aquele que toma a filha ou irmã de outrem como esposa sem dar outra mulher em troca coloca-se numa situação de *dívida* com o doador. Daí as muitas referências, na mitologia amazônica, à voracidade e constante insatisfação de sogros, sogras e até mesmo cunhados (WB), que submetem o genro ou cunhado (ZH) a provas difíceis e perigosas. Os Aparai e Wayana possuem diversas narrativas em que esse tema pan-amazônico aparece.

A SOGRA QUE PEDIU UM ESPÍRITO AQUÁTICO

Para casar-se com a mulher que deseja, um rapaz se submete a diversas provas que a mãe desta lhe impõe. Primeiro, a futura sogra exige que o rapaz lhe construa uma casa. Depois, que ele lhe traga uma cobra *taun*. Por fim, que ele lhe traga vespas *okomë*. Após cumprir essas provas, superando os perigos das duas últimas, a mãe da mulher aceita o casamento de sua filha. No entanto, ela exige de seu genro que ele lhe traga um espírito aquático, *ipo*, bastante temido. O homem vai à beira do rio cumprir mais essa tarefa, mas é arrastado pelo espírito aquático para as profundezas do rio (ver Magaña, 1987: narrativa 32).

UMA VORAZ CABEÇA DE SOGRA

Embora se esforce trazendo todo tipo de caça à mãe de sua esposa, um jovem rapaz jamais consegue agradá-la. Sua sogra não só rejeita as caças trazidas por seu genro, como repete continuamente que deseja comer *tawaiken*. Sem saber do que se trata, o genro pede à sua esposa que leve a sogra até a

roça. Lá, a sogra devora vorazmente as pimentas que ela chama de *tawaiken*. Por causa do ardor causado pelas pimentas, a cabeça da sogra se desprende do corpo, cai no chão e rola para junto da rede de dormir de seu genro. A partir de então, a cabeça da sogra persegue o genro, devorando tudo aquilo que ele caça e pesca. Certo dia, o genro sobe numa árvore e começa a jogar frutas para longe, com a intenção de distrair a cabeça de sua sogra para poder escapar. O genro consegue fugir. A cabeça da sogra tenta persegui-lo, mas acaba se agarrando à perna de um veado. O veado corre até morrer exausto. Um urubu vem devorar o cadáver do veado em decomposição, quando a cabeça da sogra salta sobre seu corpo. O urubu foge para o céu levando a cabeça da mulher agarrada em seu corpo. No céu, a cabeça da sogra devora os filhotes do urubu (Magaña, 1987: narrativas 40, 46, 77, 93).

O SOGRO URUBU-REI

Mesmo morando sozinho, um homem encontra todos os dias, ao voltar para casa, comida preparada e servida para ele. Intrigado, ele finge sair certo dia, mas se esconde para ver quem lhe prepara a comida. Ele descobre tratar-se de uma mulher-urubu. O homem sai de seu esconderijo e se casa com a mulher-urubu. Eles têm um filho. Quando jovem, o filho do casal precisa de algumas penas para fazer uma flecha. Sua mãe sugere, então, buscar as penas na aldeia de seus parentes-urubus. A família parte, então, para a aldeia dos urubus-reis, usando asas tecidas em arumã (noutras versões, são os irmãos-urubus da mulher que vêm buscá-los). No céu, o sogro-urubu exige que seu genro realize uma série de serviços, como a abertura de uma roça e a construção de uma casa. Quando todos os homens da aldeia se reúnem para comer, o genro percebe que a comida servida é, na verdade, carne apodrecida. Enojado e cansado das exigências constantes de seu sogro, ele parte deixando sua esposa e filho para trás (Magaña, 1987, narrativa 52).

O único meio de evitar os riscos de um sogro e sogra demasiado exigentes é ceder uma mulher (irmã ou filha) como contrapartida pela esposa recebida. Conseqüentemente, o casamento entre primos-cruzados bilaterais representa a forma ideal de aliança matrimonial para os Aparai e Wayana por estabelecer uma

troca equilibrada de mulheres, assim com possibilitar a reiteração da aliança nas gerações seguintes (ver Diagrama 3.3). Por meio dela, cada homem é, simultaneamente, doador (WB e WF) e donatário (ZH e DH) do outro. Não por menos, os Aparai e Wayana empregam o mesmo vocabulário de trocas equilibradas, *emetaka*^(ap)/*ehemtaka*^(wy), para descrever tais arranjos matrimoniais e suas parcerias de troca. O sentido desses cognatos oscila entre “substituir”, “trocar”, “retribuir”, “repor” e “empatar”, assinalando a reciprocidade e o equilíbrio que se espera em tais relacionamentos (Barbosa, 2002:211, 226-7).

Enfim, diante da evidente contraposição entre, de um lado, o equilíbrio e simetria das parcerias as parcerias de troca e intercasmamentos entre primos-cruzados bilaterais; de outro, a assimetria das relações entre sogro e genro, chefes-donos e empregados, nada mais ambíguo que designar o patrão balateiro ora de *pãna*^(ap)/*pawana*^(wy), ora de *esemy*^(ap). Ao mesmo tempo, chefe-dono e parceiro de troca, patrão e comerciante, forasteiro e parente adotivo. A confusa designação do patrão dos balateiros pelos Aparai e Wayana resulta da confluência de, pelo menos, dois fatores. De um lado, seu repertório preexistente de categorias e relações, cuja flexibilidade e dinâmica, garantidas pela polissemia das categorias, têm lhes possibilitado, não só apreender experiências novas, mas adequar e posicionar-se diante delas. De outro, a própria ambigüidade e complexidade das relações de trabalho estabelecidas entre índios e ‘brancos’ na extração da balata. O regime de aviamento, esta amálgama de comércio e escravidão, capitalismo e feudalismo, resiste a qualquer forma de classificação rígida por parte, tanto daqueles que o vivenciam, como dos chamados “cientistas sociais”. No mais, um terceiro fator veio acrescentar-se, nas últimas décadas, aos já mencionados. A saber, a atuação dos órgãos assistenciais e as práticas usuais de seus funcionários — brigadeiros e oficiais da FAB, administradores regionais e chefes de posto da Funai, e, mais recentemente, representantes do governo estadual do Amapá. Marcadas pelo paternalismo, as atuações desses órgãos têm contribuído para a profunda imbricação entre adiantamentos e presentes, obrigação (profissional) e generosidade caridosa, dependência e ‘lealdade’.

considerações finais
conceituando transações

Les termes que nous avons employés: présent, cadeau, don, ne sont pas eux-mêmes tout à fait exacts. Nous n'en trouvons pas d'autres, voilà tout. Ces concepts de droit et d'économie que nous nous plaisons à opposer: liberté et obligation; libéralité, générosité, luxe et épargne, intérêt, utilité, il serait bon de les remettre au creuset. Nous ne pouvons donner que des indications à ce sujet.

? Marcel Mauss, *Essai sur le Don*.

Em termos gerais, os objetivos deste trabalho foram descrever e comparar diferentes modalidades de transação praticadas pelos Aparai e Wayana, identificar os princípios e valores que orientam essas práticas, enfim, examinar os modos como os próprios Aparai e Wayana concebem essas modalidades de transação, relacionam e comparam umas com as outras.

Nesse sentido, o primeiro capítulo apresentou um breve exame das “Trajetórias históricas e panorama dos intercâmbios de bens nas Guianas”, destacando os impactos do acirramento das relações com não-índios, da introdução de artigos industrializados e de políticas recentes por parte dos governos locais. Sem ignorar os processos de transformação ocorridos e ainda em curso, atentou-se para a manutenção de certos padrões de relacionamento e regimes de intercâmbio, bem como para as razões e os fundamentos da intensa circulação de bens nas Guianas, questionando, então, as explicações baseadas em supostas limitações técnicas ou ecológicas.

O segundo capítulo, “Sobre coisas e pessoas, vida e morte”, partiu da análise do tratamento dado aos bens dos mortos para abordar idéias relativas à noção de pessoa e às relações entre estas e os bens materiais. A este respeito, destacam-se concepções que indicam a existência de um vínculo entre pessoas e coisas. Tais concepções são expressas, de um lado, pelas noções de *akuwar*^(ap)/*akwali*^(wy), espécie de substância material e imaterial que as pessoas propagam pelos lugares por onde passam, nas coisas que produzem ou manuseiam; de outro, pela idéia de um “poder e agência metamórficos” que perpassam todo o cosmo, tendo sido transmitidos pelos heróis demiurgos aos atuais Aparai e Wayana e destes às suas produções.

No terceiro capítulo, “Parcerias de troca e seus derivados”, retomou-se algumas discussões realizadas no mestrado (Barbosa, 2002) acerca das parcerias interpessoais de troca *pāna*^(ap)/*pawana*^(wy). Concebida como díade simétrica entre pessoas não-aparentadas, a relação de parceria fornece o modelo-ideal, idioma e critério para avaliação de todas as demais formas de transação e intercâmbio praticadas pelos Aparai e Wayana. Expressão máxima dos ideais de conduta e valores de boa convivência associados aos adjetivos *kurano*^(ap)/*ipokan*^(wy), as parcerias são o mecanismo por excelência para o estabelecimento de relações amistosas, operando a devida socialização-

pacificação de seus protagonistas, segundo as normas de civilidade *aparaí* e *wayana*. Por isso mesmo, os intercâmbios envolvendo animais de criação e artigos industrializados — como aqueles estabelecidos com os *meikoro* — fornecem uma espécie de ‘meta-comentário’ sobre as parcerias de troca e valores associados, uma vez que implicam a “domesticação” dos bens transacionados.

O quarto e último capítulo, “Sogros, comerciantes e patrões”, analisa as transações nas “cantinas” que comercializam “artesanato” e artigos industrializados nas aldeias e, principalmente, as relações de aviamento estabelecidas com balateiros e seus patrões na primeira metade do século XX. A ambigüidade das relações com os patrões balateiros é expressa pela dupla maneira como estas são referidas: ora parceria simétrica de troca *pãna*^(ap)/*pawana*^(wy), ora relação assimétrica entre “chefe” *esemy*^(ap) e seu subordinado *poeto*^(ap)/*péito*^(wy). Esta última relação encontra sua melhor expressão nas obrigações do genro para com o sogro. Devido ao seu caráter marcadamente assimétrico, a relação *poeto*^(ap)/*péito*^(wy) opõe-se, em vários aspectos, àquela entre parceiros de troca. De certo modo, elas fornecem os dois pólos de um contínuo no interior do qual se encontram as demais formas transacionais praticadas pelos *Aparaí* e *Wayana*.

À guisa de conclusão, cabe abordar a seguir uma questão que perpassa, de forma mais ou menos explícita, todos os capítulos anteriores, relativa aos modos de descrição dessas transações, o repertório de conceitos disponíveis ao antropólogo e as expressões e categorias empregadas pelos próprios *Aparaí* e *Wayana*.

Problemas de descrição e tradução

Em *Ensaio sobre a Dádiva*, Mauss atentava para a existência de formas de transação e circulação de bens irredutíveis às categorias do pensamento social e econômico ocidental moderno. Ao analisar o intercâmbio de dádivas recíprocas em diferentes contextos etnográficos, o autor destacava a imprecisão no uso de termos como ‘presente’, ‘dádiva’, ‘empréstimo’, ‘troca’ e ‘pagamento’ para se referir a essas outras modalidades de transação (1923-24:267). Tal dificuldade de descrição implica um problema de tradução, que é também um problema geral da

Antropologia. No que diz respeito ao estudo dos intercâmbios bens praticados pelos Aparai e Wayana e ao longo dos capítulos precedentes, essas mesmas questões se colocam: Como traduzir as expressões e categorias por eles empregadas nessas transações? Como descrever satisfatoriamente essas relações de intercâmbio sem subordiná-las a nossas categorias transacionais de ‘compra’, ‘venda’, ‘dádiva’ e ‘empréstimo’? Qual o lugar de nossas categorias e regimes de pensamento nesse processo de tradução, descrição e entendimento de práticas e modos de vida distintos? Obviamente, não se pretende responder a todas essas questões aqui, mas, ao menos, melhor circunscrevê-las.

O IDIOMA DOS ANTROPÓLOGOS: DÁDIVAS E MERCADORIAS

Desde a publicação do célebre texto de Mauss (1923-24), a oposição entre dádivas recíprocas e transações de mercadorias ocupa um lugar de destaque no pensamento antropológico, refletindo um contraste entre, de um lado, ‘nós’, ocidentais capitalistas e modernos; de outro, ‘eles’, primitivos e não-capitalistas. Foi Gregory (1982) quem melhor desenvolveu a contraposição entre dádivas e mercadorias, categorias que, para ele, referem-se a sistemas econômicos que predominariam em sociedades baseadas em clãs e classes, respectivamente. As economias de *dádiva* caracterizam-se por postular um laço indissolúvel entre as coisas e seus donos, estabelecendo uma relação duradoura e desejada por seus protagonistas, muitas vezes, ligados uns aos outros por laços preexistentes. Cada dádiva cria uma espécie de dívida, fazendo as coisas circular continuamente. Por sua vez, a economia de *mercadorias* estabelece uma distinção radical entre as coisas e seus donos. Nela, as transações estão baseadas numa relação entre os objetos trocados (base para a formação dos preços), assim como numa relação temporária entre os protagonistas, que se vêm livres ao término de cada transação para o estabelecimento de outra, alhures. Os protagonistas orientam-se em relação a fins, de acordo com seus próprios interesses, não havendo qualquer constrangimento moral ou cultural. Em suma, numa economia de mercadoria, as coisas e as pessoas assumem a forma social de coisas (“objetificação”), ao passo que, numa economia de dádiva, coisas e pessoas assumem a forma social de pessoas (“personificação”) (idem:41).

Dádiva	Mercadoria
Protagonistas interdependentes	Protagonistas independentes
Coisas inalienáveis	Coisas alienáveis
Operação qualitativa	Cálculo quantitativo
Constrangimento moral	Interesse individual
Relação entre pessoas	Relação entre coisas (preço)
Personificação	Objetificação

Nas últimas décadas, porém, o desenvolvimento das etnografias levou diversos autores a contestar a generalidade da oposição entre dádivas e mercadorias, na esteira da crítica aos 'grandes divisores' do pensamento social ocidental - nós/eles, indivíduo/sociedade, natureza/cultura. Em primeiro lugar, aponta-se a ocorrência de formas de mercadoria em contextos como a Melanésia, África e América do Sul indígenas. Segundo, ao invés de haver necessariamente uma distinção radical entre dádivas e mercadorias, verifica-se a proliferação de formas intermediárias, híbridas e alternativas de intercâmbio, freqüentemente sobrepostas e contaminadas umas pelas outras (Appadurai (ed.), 1986; Bloch & Parry (eds.), 1989; N. Thomas, 1991; Hugh-Jones & Humphrey (eds.), 1992; entre outros). Terceiro, os protagonistas dessas transações costumam percebê-las de modos diversos, empregando diferentes critérios e meios para pensá-las, irredutíveis às categorias do pensamento social e econômico ocidentais. E, a este respeito, convém enfatizar que o próprio Mauss (1923-24:267) já atentara para a imprecisão da nomenclatura disponível e freqüentemente utilizada para classificar e descrever essas outras formas de intercâmbio em termos de presentes, trocas, pagamentos e empréstimos.

DÁDIVAS GUIANENSES?

Em palestra proferida há alguns anos, no Brasil, Stephen Hugh-Jones atentou para o uso bastante limitado, quando não a completa ausência, da noção de dádiva nas etnografias sobre os índios das terras baixas sul-americanas. Ele identificava três razões mais gerais freqüentemente apontadas pelos autores, a saber: a relativa simplicidade da vida material dos índios amazônicos, isto é, a reduzida especialização manufatureira e o simbolismo bastante limitado a respeito de objetos e coisas; a ausência de contextos de intercâmbio ou substituição entre

peças e bens; enfim, o fato de nenhum valor inalienável ser incorporado às coisas intercambiadas, uma vez que as dívidas — e conexões — estabelecidas por elas não são reconhecidas além das transações diádicas particulares e imediatas.

Não obstante, estudos recentes de etnologia amazônica - muitos deles inspirados nas contribuições teóricas e etnográficas de Marilyn Strathern e Alfred Gell aos estudos melanésios - têm revisto tais posições, apontando para um quadro diferente. Assim, ainda que nas terras baixas sul-americanas não se configure nada parecido com os intercâmbios de dádivas existentes no Pacífico (como o *kula* trobriandês e o *moka* das terras altas melanésias), certas características associadas à noção de dádiva são encontradas na Amazônia. É o caso de certos intercâmbios de bens, bebidas fermentadas, comidas e serviços rituais, que articulam redes multicomunitárias nas regiões do Alto Xingu, do Noroeste-amazônico e nas Guianas, e que constituem importante fundamento nas políticas indígenas.

A seguir, motivado fundamentalmente pela palestra de Hugh-Jones e inspirado nos trabalhos de Strathern (1988) e Gell (1999a), procuro esboçar uma discussão a respeito das razões que motivam o intenso intercâmbio de bens ao longo de vastas redes de relações na região das Guianas. Como foi visto no Capítulo 1, embora constituam o principal meio para a aquisição de bens exógenos, esses intercâmbios não podem ser explicados com base na escassez de determinados artigos, tampouco por razões meramente utilitárias e econômicas. O interesse por trás dessas viagens e intercâmbios parece residir nos artigos envolvidos, mas também nos laços que se quer atualizar por meio deles com parceiros específicos. Portanto, a questão a ser respondida é: em que medida e sob quais condições podemos pensar certos intercâmbios de bens praticados nas Guianas — sobretudo, aqueles entre parceiros interpessoais de troca *pãna*^(ap)/*pawana*^(wy) — em termos de dádivas recíprocas?

No que diz respeito à suposta simplicidade da vida material dos ameríndios nas terras baixas sul-americanas, diversos estudos vêm contestando recentemente tal proposição. Dentre eles, destacam-se os trabalhos de van Velthem (1984; 1992; 2002; 2003) sobre a complexa significação e centralidade

dos artefatos para a vida social entre os Wayana¹. Foi, justamente, com base nas contribuições dessa autora que se pôde, no Capítulo 2, delinear, de um lado, a relação e o vínculo que as pessoas mantêm, em vida e após a morte, com os bens materiais fabricados ou manuseados por ela; de outro, uma espécie de *agência* que é atribuída aos artefatos (entendida como a capacidade de produzir efeitos), decorrente de sua identificação com modelos primordiais fornecidos pelos heróis criadores *kuyuli*^(ap/wy).

Por conseguinte, trata-se de analisar a segunda razão apontada usualmente para subestimar ou negar a ocorrência de dádivas nas terras baixas sul-americanas, a saber: a ausência de intercambiamento entre coisas e pessoas.

DO INTERCAMBIAMENTO OU NÃO DE COISAS E PESSOAS

A afirmação de que inexistente intercambiamento ou substituição entre coisas e pessoas nas terras baixas sul-americanas baseia-se, sobretudo, na distinção analítica entre “serviço-da-noiva” (*brideservice*) e “preço-da-noiva” (*bridewealth*), proposta por Collier & Rosaldo (1981). Tendo em vista que o casamento fornece acesso privilegiado às concepções de gênero e aos modos de organização social, econômica e política nas sociedades sem-classe, as autoras distinguem esses dois regimes de casamento, que podem ser resumidos nos seguintes termos:

O regime de *preço-da-noiva* é comum aos grupos das terras altas melanésias. Nele, o noivo deve ofertar dádivas de bens aos parentes de sua noiva, como porcos, produtos da roça (inhame e batatas-doce), conchas e, até mesmo, dinheiro. Essas dádivas constituem o pagamento pelo direito que o marido e seus parentes adquirem sobre o trabalho, a sexualidade e os filhos de sua esposa. Mas, porque o jovem noivo não dispõe dos bens necessários para efetuar tais prestações matrimoniais, ele precisa emprestá-los de homens mais velhos, contraindo dívidas com estes. Assim, um homem recém-casado dedicar-se-á a retribuir (saldar sua dívida com) aqueles que lhe ajudaram a pagar seu

¹ A renovação e o ‘re-interesse’ pelo tema da cultura material, agora, sob novas bases teóricas e abordagens, é atestada também por trabalhos como o de Barcelos Neto (2002) e o recente simpósio “The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Sociality”, realizado por ocasião do 52º Congresso de Americanistas, em Sevilha, julho de 2006.

casamento, destinando-lhes os produtos de seu trabalho e do trabalho de sua esposa. Uma vez livre da dívida de seu casamento, o marido passará a orientar seu trabalho e de sua esposa à aquisição de bens que lhes permitam participar, por meio de empréstimos, do casamento de homens mais jovens, adquirindo direitos futuros sobre o trabalho destes últimos. Mais importante, porque nessas sociedades as dívidas de bens podem ser convertidas em direitos sobre as pessoas, muitas questões e disputas (a separação de um casal, por exemplo) são tratadas em termos de dívidas, pagamentos e restituições.

Por sua vez, o *serviço-da-noiva* é praticado por grupos como as sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas. De acordo com este regime de casamento, o noivo deve prestar serviços e ofertar presentes continuamente aos parentes de sua esposa, sobretudo, a seu sogro e sogra. Esses serviços e presentes não constituem um pagamento pela esposa, tampouco compram privilégios em relação a ela. Os bens não têm “valor transcontextual” (idem:289), ou seja, não há como convertê-los em direitos sobre pessoas ou em laços de parentesco. Além disso, porque o casamento é o principal objetivo na vida dos homens, mas não das mulheres², maridos e pretendentes buscam aliciar aqueles que têm alguma influência sobre as esposas, principalmente, os pais delas, por meio de presentes e serviços prestados. Isso confere um certo poder aos pais da esposa, que se beneficiam das regras de distribuição da caça e obtêm acesso privilegiado ao trabalho e produtos de seus genros recém-casados. Contudo, sogro e sogra jamais dispõem de poder para exigir mais do que o genro quer oferecer. Na verdade, o genro age conforme sua própria conveniência e tão logo considere seu casamento estável — com o nascimento de um filho, por exemplo —, ele poderá afastar-se de seus afins, relaxando suas obrigações iniciais. O marido não contrai dívidas com seus sogros ou outros para realizar seu casamento, pois produz e adquire sozinho todos os bens com que presenteia os parentes de sua esposa.

² O casamento confere aos homens acesso privilegiado à sexualidade e ao trabalho femininos, influência e prestígio sociais, além do desejado status de igualdade entre homens adultos; mas não proporciona às mulheres benefícios que compensem a perda das liberdades pessoal e sexual de sua vida solteira (Collier & Rosaldo, 1981:283-285).

Ademais, nas sociedades de serviço-da-noiva, a igualdade entre os homens adultos consiste numa virtude pública³. E porque o status de igualdade almejado pelos homens está baseado no casamento, os homens desejam e disputam mulheres. Como não existe uma autoridade ou liderança capaz de mediar essas questões, tampouco compensações materiais que resolvam às tensões decorrentes de faltas cometidas (sobretudo, a perda de uma esposa), a sociedade está sob risco constante de eclosão da violência. Para evitar polêmicas e conflitos, afastando o perigo da violência, os homens assumem uma atitude de generosidade e desapego em relação aos bens. Por um lado, eles evitam cobiçar e acumular coisas que não serão capazes de manter diante da demanda dos outros, não só porque a desigualdade e/ou recusa em dar estimularia discórdias, mas principalmente porque a perda indesejada de algo (por roubo, apropriação ou uso indevido) comprometeria sua reputação, refletindo sua inabilidade em manter seu status de homem adulto igual aos demais. Por outro lado, os homens buscam garantir a circulação e transferência dos valores por meio da sua partilha ou de presentes recíprocos, o que confere um caráter equilibrado aos intercâmbios de bens (idem:298-299). Nesse mesmo sentido, a troca equilibrada de mulheres (sob a forma de troca de irmãs, casamento entre primos-cruzados bilaterais, metades exogâmicas ou sistemas de seções) é a expressão maior da igualdade desejada entre homens e de sua capacidade de criar uma ordem social harmoniosa (idem:300-301).

Enfim, entre as várias questões que a caracterização proposta por Collier & Rosaldo coloca (apresentadas acima de maneira muito abreviada), é um aspecto particular que interessa abordar aqui, a saber: o modo como a distinção entre regimes de serviço-da-noiva e preço-da-noiva é associada a modalidades de intercâmbios concomitantes. Em poucas palavras, nas sociedades de preço-da-noiva, a intercambiabilidade entre coisas e pessoas (bens ofertados que se

³ O casamento estabelece três assimetrias no seio dessas sociedades: entre cônjuges, porque permite ao marido apropriar-se e distribuir o produto do trabalho de sua esposa, investindo em relações comunitárias para adquirir prestígio, mas não o inverso; entre genros e sogros, porque os primeiros necessitam do apoio dos segundos para controlar suas esposas, ofertando serviços, presentes e alimentos para tanto; enfim e mais importante, entre homens solteiros e casados, porque só os últimos gozam do desejado status de homens adultos independentes e iguais, responsáveis pelo estabelecimento e manutenção dos laços comunitários (ver nota anterior).

convertem em direitos sobre as esposas) atestaria a ocorrência de troca de dádivas. Em contrapartida, a noção maussiana de dádiva seria inaplicável às sociedades de serviço-da-noiva porque, nelas, objetos não são trocados por pessoas (ver Viveiros de Castro, 2002:174).

Como dito anteriormente, este é um dos principais argumentos para a recusa ou limitação no uso da noção de dádiva no contexto das terras baixas sul-americanas, onde todas sociedades seguem o modelo de serviço-da-noiva.

De fato, o exemplo fornecido pelos Aparai e Wayana confirma em vários aspectos a caracterização desse grupo como “sociedade de serviço-da-noiva”, reforçando ainda o modelo proposto por Collier & Rosaldo. Primeiramente, como foi visto nos Capítulos 3 e 4, os Aparai e Wayana são bastante enfáticos quanto à impossibilidade de se trocar pessoas por coisas. Os serviços prestados e presentes ofertados pelo genro aos parentes de sua esposa não constituem ‘pagamento’ pela mulher desposada, tampouco conferem direitos ou privilégios sobre esta. Ao contrário, eles visam apenas “agradar” os parentes da esposa, convertendo-os numa influência favorável ao casamento. Tão logo o marido considere seu casamento estável, ele pode diminuir e até mesmo encerrar a oferta desses presentes e serviços. Em segundo lugar, as mulheres são vistas em certos contextos como objeto de intercâmbios entre homens. Mas, nesses intercâmbios, a única coisa que pode ser contra-ofertada por uma mulher é outra mulher. Por isso, há uma clara separação entre as relações de parceria de troca *pãna*^(ap)/*pawana*^(wy) e entre primos-cruzados bilaterais ou cunhados *konohno*^(ap/wy), ambas baseadas num mesmo idioma da troca equilibrada e na valorização da igualdade entre homens adultos.

Resta saber, porém, se essa ausência de intercambiamento entre pessoas e bens implica a ausência de qualquer concepção que se assemelhe àquela das dádivas maussianas. Quando se descarta ou minimiza a importância da categoria analítica de ‘dádiva’ na América do Sul com base em tal ausência, está-se reduzindo a noção maussiana de dádivas à substituição literal e direta de pessoas inteiras por objetos inteiros. Coisas e, sobretudo, pessoas são tomadas, então, como entidades, isto é, totalidades indivizíveis. Tal entendimento fornece uma leitura restritiva da dádiva, fundada numa concepção ‘entitária’ de mundo, bem como numa lógica de mercadoria. Conseqüentemente, quando considerada a

crítica ‘relacionalista’ proposta por Marilyn Strathern (1988), a noção de dádivas não só torna-se aplicável a certos intercâmbios amazônicos, como contribui definitivamente para seu entendimento.

ENTIDADES *VERSUS* RELAÇÕES

Como dito na Apresentação deste trabalho, Strathern nos oferece, em *The Gender of the Gift* (1988) uma descrição do universo social melanésio em contraposição àquele que ela chama de “euro-americano”. Resumida e comparativamente:

Nós, “euro-americanos”, concebemos o mundo como constituído essencialmente por *entidades*: indivíduos, grupos e sociedades, objetos ou coisas, todos providos de propriedades materiais e imateriais intrínsecas. Tal concepção *entitária* do mundo fundamenta as separações que comumente estabelecemos entre ‘indivíduo/sociedade’, ‘coisas/pessoas’. Esta última, por sua vez, corresponde em larga medida àquelas entre humanos/não-humanos, sujeito/objeto, agente/paciente, cultura/natureza.

Em contrapartida, os “melanésios” teriam uma concepção *relacionalista* do mundo, povoado por relações entre termos que encerram outras relações. Coisas e pessoas não são ‘coisas em si’, mas aparências assumidas pelas relações em determinados contextos, como mostra o exemplo fornecido pelo *moka*, intercâmbio cerimonial de porcos nas terras altas da Nova Guiné. Nesse ambiente radicalmente relacional, encontram-se não mais os pares ‘indivíduo/sociedade’, ‘coisas/pessoas’, mas outras concepções, como aquelas de “divíduo”, “pessoa distributível”, processos de “eclipsamento”, “objetificação” e “personificação”.

Cabe, portanto, apresentar brevemente a análise feita por Strathern (1988) e Gell (1999) sobre o intercâmbio cerimonial de porcos na Melanésia para, depois, retomar o exame dos intercâmbios guianenses.

O INTERCÂMBIO CERIMONIAL DE PORCOS NA MELANÉSIA: *MOKA*

Ao tratar do intercâmbio cerimonial de porcos em Hagen, nas terras altas da Papua Nova Guiné, Strathern e Gell atentam que a imagem instantânea de um

parceiro oferecendo um porco ao outro, assim como uma imagem da seqüência de trocas entre estes não desvelam as verdadeiras relações implicadas:

Os filhotes de porco envolvidos nesses intercâmbios são produzidos, em primeiro lugar, pelo cruzamento (entendido como intercâmbio) entre um porco selvagem e uma porca doméstica; em segundo, pelos cuidados exigidos na sua criação por um casal. Esses cuidados na criação do porco também são concebidos como um intercâmbio de tarefas domésticas entre marido e esposa. Ao marido cabe cuidar da roça onde é cultivada a comida dos porcos; enquanto a esposa deve realmente criar os porcos, preparando e fornecendo seu alimento. Por conseguinte, diz-se que o filhote de porco, antes de entrar no intercâmbio cerimonial, “*objetifica*” essas relações por meio das quais ele é produzido.

porco = [esposa (= porco selvagem ? porca doméstica) ? marido]

Ao entrar no intercâmbio cerimonial, o porco deve objetificar não mais as relações que o produziram, mas as relações que ele produz ao ser trocado, isto é, o intercâmbio entre parceiros cerimoniais. Para tanto, o porco precisa “*eclipsar*” os 'intercâmbios' necessários à sua procriação, passando a ser considerado um objeto-dádiva produzido pelas relações entre os parceiros. Dessa forma, ao ser transferido como dádiva em sucessivas transações, o porco (ou outro objeto qualquer) objetifica as relações entre doadores e donatários.

A ? B

(A ? B =) B ? C

[(A ? B =) B ? C =] C ? D

{[(A ? B =) B ? C =] C ? D} D ? E

... e assim por diante⁴.

O doador encerra, em sua pessoa, todos os intercâmbios que o objeto-dádiva (o porco) objetificou ao longo de sua circulação. Isto é, um determinado doador 'D' só pode dispor do objeto-dádiva, ofertando-o a um donatário 'E', porque está conectado — por meio do objeto-dádiva — a um intercâmbio anterior com 'C', que está conectado — também por meio do objeto-dádiva — a um

⁴ Entenda-se os sinais ? , como “dar”, e { [(=) =] =} como relações encerradas umas nas outras. Representações diagramáticas das idéias de Strathern são encontradas em Gell (1999).

intercâmbio com 'B', que está conectado — da mesma forma — a um intercâmbio com 'A', assim por diante.

Por um lado, todos os intercâmbios prévios (A? B, B? C, C? D) são encerrados por (e constituem) a *pessoa* 'D'. Por outro, ao entregar o objeto-dádiva (porco) para 'E', 'D' também lhe transfere todos esses componentes de sua pessoa, isto é, sua “conectividade” (*connectedness*) com a série de intercâmbios anteriores, replicando essas relações (A? B, B? C, C? D) com uma outra adicional (D? E). Eis as noções de “divíduo” e “personitude distributível”.

Cumprе salientar que a noção de *pessoa* em antropologia surgiu justamente em contraposição àquela de *indivíduo* por ressaltar uma conectividade ou socialidade que nos constitui 'internamente' ao mesmo tempo em que nos conecta e relaciona com a 'exterioridade'. Enquanto a idéia de 'indivíduo' designa uma entidade única e indivisível, totaliza num corpo físico, dotada de um *self* relativamente independente; a *pessoa* é ela mesma definida como um *feixe de relações*, composta por influências heterogêneas, passível de repartição e distribuição de seus componentes: substâncias, conexões, influências ativas etc.

VOLTANDO AOS INTERCÂMBIOS GUIANENSES

Enfim, talvez seja possível pensar certos intercâmbios de bens nas Guianas em termos bastante semelhantes àqueles do intercâmbio de porcos em Hagen. A preferência dos ameríndios guianenses em obter e fornecer artigos por meio de longas e custosas viagens — ao invés de fazê-lo em suas próprias aldeias ou com parentes próximos — se explicaria, então, pelo desejo em expandir sua conectividade e influência, distribuindo aspectos de sua pessoa, incorporando aspectos de outras, por meio dos objetos cedidos e recebidos nessas transações. Ainda que não os ameríndios na região não pareçam estabelecer cadeias de intercâmbio tão longas, isto é, com tantos intermediários, como aquelas encontradas na Melanésia, parte do valor por eles atribuído aos objetos exógenos, indígenas ou não, decorreria justamente do fato desses artigos “objetificarem” relações de intercâmbio com Outros distantes, atestando a habilidade de seu possuidor em mobilizar suas redes de relações e as redes de relações de seus parceiros de troca em seu favor.

Além disso, se abandonarmos uma concepção entitória de 'coisas' e 'pessoas', em favor de uma perspectiva mais *relacionalista*, percebemos que esses intercâmbios de bens são também intercâmbios de 'partes-componentes' de pessoas. Tal idéia deixa de parecer tão absurda ou estranha se considerarmos os vínculos que os Aparai e Wayana concebem entre as pessoas e certos bens, como tratado no Capítulo 1. Ademais, a etnologia das terras baixas sul-americanas é rica em exemplos etnográficos nos quais outras modalidades de relacionamento, como a predação canibal e a comensalidade, são entendidas como partilha de substâncias-componentes entre as pessoas: fluídos corporais, como sêmen, sangue e suor; partes do corpo, como cabeças; aspectos imateriais, como nomes e prerrogativas rituais (ver Seeger *et alii*, 1979; Luciani, 2001).

Enfim, se considerarmos ainda o fato dos intercâmbios de bens nas Guianas desempenharem freqüentemente um importante papel na política multicomunitária, estabelecendo relações pacíficas com outras comunidades, talvez seja plausível pensá-los como uma modalidade particular de dádiva.

ALÉM DA CRÍTICA: AS CONCEITUAÇÕES NATIVAS

Mas, como mencionado há pouco, a própria noção de dádivas — e de sua contrapartida, a mercadoria — vem sendo bastante criticada nas últimas décadas. Contudo, a despeito dos avanços que tem proporcionado, a crítica à dicotomia dádiva/mercadoria costuma confundir o fato empírico da quase inexistência de casos puros e isolados de dádivas e mercadorias com o valor heurístico dessas definições e seu contraste. Ao invés de descartar essa oposição de antemão ou de empregar esses conceitos para fazer uma descrição aproximada dos fenômenos observados, trata-se de confrontar o pensamento que produz tal oposição com os modos de pensamento indígenas.

Nessa direção, Roy Wagner (1974, 1981) sugere que a antropologia não busque mais explicar os mundos e concepções nativos, reduzindo-os a alguma ordem sistêmica (exigência de nossos modos de compreensão), tampouco que procure traduzi-los em conceitos e modelos antropológicos com base em supostas semelhanças. Ao contrário, os pressupostos, conceitos e questões que o antropólogo traz consigo podem representar, muitas vezes, verdadeiros obstáculos à compreensão da experiência etnográfica. Há um dever, ao mesmo

tempo, ético, teórico e metodológico dos antropólogos em lidar com outros povos e mundos conceituais em termos de igualdade e mutualidade (1974:103) – esta postura parece ter alcançado sua expressão maior, até o momento, na “antropologia simétrica” desenvolvida por Bruno Latour (1994), entre outros. Assim, a antropologia é definida por Wagner como uma experiência de confronto entre “modos de descrição e experiência”, em que as teorias antropológicas são desafiadas pelos “modos de criatividade” indígenas (suas práticas e concepções) que não correspondem às expectativas teóricas.

Inspirada em Wagner, Strathern propõe não tomar mais os paradigmas antropológicos como auto-evidentes, submetendo noções centrais do pensamento ocidental — “metáforas-raízes” como indivíduo e sociedade, dádiva e mercadoria, propriedade e poder —, ao teste da experiência etnográfica. Como Gregory, a autora defende um uso relacional dos conceitos de dádiva e mercadoria, definidos um em contraposição ao outro. Essa oposição remete a modos distintos de produção e circulação de bens, assim como a formas diferentes de organizar as relações, fornecendo então um eixo para contrastar Melanésia e Ocidente, entidades artificialmente definidas. Não obstante, como bem nota a autora, o próprio par dádiva/mercadoria é um produto do discurso ocidental, fabricado no interior do sistema de mercadoria, com base em critérios e concepções particulares — por exemplo, as idéias de que coisas e pessoas possuem uma existência exterior e independente (o “pensamento entitário” supra mencionado), e de que seus respectivos atributos lhes pertencem como ‘propriedade’. Tais idéias, assim como seus derivados (os conceitos de dádiva e mercadoria), não fazem sentido para os nativos de Hagen estudados pela autora e para os demais melanésios (Strathern, 1988:134-136). De qualquer forma, para Strathern, não se trata jamais de negar os modos de conhecimento e explicação ocidentais, tampouco de pretender livrar-se deles. Pelo contrário, é preciso explicitar suas premissas, tornando visível o modo como ele opera, explorando-o em todo seu potencial reflexivo.

A autora aponta o que seria uma “estética do gênero” na Melanésia, uma espécie de idioma geral para pensar a socialidade, baseado nas diferenças entre formas categóricas ‘masculino’ e ‘feminino’, ‘mesmo sexo’ e ‘sexo oposto’, aplicadas a pessoas, artefatos, relações e eventos. Essa noção de gênero refere-

se, aqui, a um tipo de categoria de diferenciação, sem confundir-se com o sexo corpóreo ou psíquico das pessoas: Além disso, e ainda mais importante, o gênero não é um atributo fixo de pessoas e coisas (o que seria uma projeção da metáfora ocidental de propriedade), mas um aspecto circunstancial, que varia conforme as relações particulares em que estas estão engajadas. Por conseguinte, os intercâmbios seriam diferenciados pela combinação de dois critérios: de um lado, a existência ou não de um objeto mediador entre os termos da relação, distinguindo intercâmbios "mediatos" e "imediatos"; de outro, a igualdade ou diferença de sexo entre os termos relacionados, discriminando os intercâmbios entre termos de "mesmo sexo" ou "sexo oposto". Entre os vários arranjos possíveis, Gell (1999a:42-43) identifica o que seriam as duas "formas canônicas". De um lado, os "intercâmbios não-mediados de sexos diferentes" (como aqueles entre marido e esposa), produtores de objetificações (filhos, porcos, alimentos e artefatos) que "substituem" relações. De outro, os "intercâmbios mediados de mesmo sexo masculino" (como a troca cerimonial de porcos e dádivas em geral), que produzem e "replicam" relações por meio das coisas transacionadas.

Infelizmente, não se dispõe de conhecimento etnográfico suficiente sobre os Aparai e Wayana para fazer exercício semelhante a respeito dos critérios empregados por eles para pensar as diferentes formas de intercâmbio praticadas. De qualquer forma, convém destacar muito brevemente alguns pontos.

O IDIOMA TRANSACIONAL APARAI E WAYANA

A circulação de bens pela Guiana ameríndia se dá em contextos variados: no interior do grupo doméstico, entre aldeias, na interação com outros grupos indígenas e com não-índios, em cidades etc. Nesses contextos, verifica-se a circulação intensa de diversos objetos tangíveis: matérias-primas em estado bruto ou já processadas, manufaturados indígenas, animais de criação (cães, aves e animais silvestres) e produtos industrializados (ferramentas de metal, bugigangas eletrônicas, aparelhos de som etc.). A circulação desses artigos se dá por meio do que consideramos modalidades de intercâmbio ou transação distintas: presentes espontâneos ou solicitados, transações de compra e venda em dinheiro, permuta

direta de um artigo por outro, prestações mais ou menos compulsórias, partilha de bens.

Nesse sentido, uma rápida conversa com os Aparai e Wayana no rio Paru de Leste, ou a breve consulta nos vocabulários da língua aparai compilados por lingüistas (Koehn & Koehn, 1995:12-15; Camargo, 2002:38-39) mostrará que, ao menos em língua aparai, são empregadas expressões e formas verbais que corresponderiam àquelas que usamos para designar e distinguir tipos de transações e intercâmbio. Assim, diante de meu parco conhecimento das línguas aparai e wayana (sobretudo, se comparado ao seu domínio da língua portuguesa), quando indagados sobre as diferentes transações que praticam, os Aparai e Wayana traduziram inicialmente as formas verbais aparai *ekaro*, *ekamo*, *epehma*, *epekah* e *emetakama* por “dar”, “vender”, “pagar”, “comprar” e “trocar”, respectivamente. No mais, como foi visto nos Capítulos 3 e 4, os Aparai e Wayana empregam esse mesmo idioma transacional a dois campos relacionais distintos: de um lado, suas relações ‘comerciais’, ou seja, aquelas em envolvem a circulação de bens materiais; de outro, as relações de parentesco, nas quais são as pessoas que circulam.

Todavia, como fui advertido depois por alguns de meus interlocutores aparai, tais traduções são, na verdade, uma simplificação. À medida que se obtém mais informações — tanto por meio da observação dessas várias formas de transação, como pela obtenção de comentários, comparações e explicações de seus protagonistas —, verifica-se um quadro distinto e mais complexo. Ou seja, como era de se esperar, os Aparai e Wayana não vêem as transações por eles praticadas nos mesmos termos que o pensamento social e econômico ocidental. Isso implica uma série de dificuldades para a tradução de relatos e comentários a respeito de suas experiências envolvendo a transferência ou intercâmbio de bens. Diante do uso de uma mesma expressão para designar transações a nossos olhos muito distintas, optei por traduzi-las de diferentes maneiras, conforme o contexto. Por exemplo, o verbo *epekah*^(ap), usualmente traduzido pelos próprios Aparai como “comprar”, é empregado por eles para designar tanto as operações de compra efetivamente nas cantinas de artesanato, barracões de balateiros, no comércio de Macapá e Belém, como a “aquisição de artigos por meio de troca” com os *meikoro*, co-residentes e parceiros

pãna^(ap)/*pawana*^(wy). Da mesma maneira, o substantivo *epehpyry*^(ap) é costuma ser usado como “pagamento”, mas também como ‘retribuição’, ‘compensação’ e “troco”. O mesmo vale para várias outras expressões e vocábulos.

Porém, é preciso reconhecer que esse recurso a vários significados para traduzir cada uma desses termos conforme o contexto não permite ao leitor apreender, justamente, o fato dos Aparai e Wayana empregarem as mesmas expressões para designar operações que consideramos muito distintas, às vezes, antitéticas. Uma alternativa possível, quem sabe, seria a criação e uso de neologismos.

... kekekeke

bibliografia

ALBERT, Bruce

1985. *Temps du Sang, Temps des Cendres: Répresentation de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*. Tese de doutorado. Paris: Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative. Mimeo.
1989. "A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami". In: *Anuário Antropológico* 89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 151-189.
2002. "O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (orgs.) *Pacificando o Branco*. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado. pp. 239-274.

APPADURAI, Arjun (ed.)

1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

BARBOSA, Gabriel C.

2002. *Formas de Intercâmbio, Circulação de Bens e a (Re)Produção das Redes de Relações Aparai e Wayana*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.
2005. "Das trocas de bens". In: GALLOIS, D. (org.) *Redes de Sociabilidade nas Guianas*. São Paulo: Editora Humanitas/FAPESP. pp. 59-111.

BARCELOS NETO, Aristóteles

2002. *A Arte dos Sonhos: Uma Iconografia Ameríndia*. Lisboa: Assírio & Alvim/museu Nacional de Etnologia.

BARNES, John

1969. "Redes sociais e processos políticos". In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global editora. pp. 159-193.

BLOCH, Maurice & PARRY, Jonathan (eds.)

1989. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOHANNAN, Paul

1955. "Some principles of exchange and investment among the Tiv". In: *American Anthropologist* 57:60-69.
1959. "The impact of money on a African subsistence economy". In: *The Journal of Economic History* 19(4):491-503.

BOURDIEU, Pierre

1980. "La logique du temps". In: *Le Sens Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit. pp. 167-189.

1996. "Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom". In: *Mana: Estudos de Antropologia Social* 2(2):07-19. Rio de Janeiro.

BUTT-COLSON, Audrey

1973. "Inter-tribal trade in the Guiana Highlands". In: *Antropológica* 34:05-69. Caracas: Fundacion La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia.

BUTT-COLSON, Audrey & HEINEN, H.D. (eds.)

1983-84. *Themes in Political Organization: the Caribs and their neighbours*. Caracas: Fundacion La Salle. Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia.

CAMARGO, Eliane

1997. "Identidade étnica, identidade lingüística: o bilingüismo entre os Wayana e os Aparai". *Multilingüismo em foco*. "Estudos da linguagem: limites e espaços". Mesas-Redondas do VI Congresso da ASSEL. Rio de Janeiro: UFRJ. pp. 89-99.

2002. *Léxico Bilingüe Aparai-Português / Português-Aparai*. Manuscrito.

2003. "Relações sintáticas e relações semânticas da predicação nominal: a oração com cópula em wayana (caribe)". In: *Amerindia* 28:127-157; Paris: AEA.

2005. "Lexical categories and word formation processes in Wayana (Cariban language)". In: VAPNARSKY, V. & X. LOIS (eds.) *Lexical Categories*. Alemanha: Peter Lang. pp. 147-188.

CAMARGO, Eliane & RIVIÈRE, Hervé

2001-02. "Trois chants de guerre wayana". In: *Amerindia* 26/27: 87-122. Paris: AEA.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1978. *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec.

1979. "De amigos formais e pessoa: de companheiros, espelhos e identidades". In: *Boletim do Museu Nacional* 32:31-39.

1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". In: *Mana: Estudos de Antropologia Social* 4(1):07-22. Rio de Janeiro.

CAIUBY NOVAES, Sylvia

1986. *Mulheres Homens e Heróis: Dinâmica e Permanência Através do Cotidiano da Vida Bororo*. São Paulo: FFLCH-USP (Série Antropologia 8).

CHAPUIS, Jean

1998. *La Personne Wayana entre Sang et Ciel*. Thèse de Doctorat en Anthropologie. Université d'Aix-Marseille. Presses Universitaires du Septentrion.

CHAPUIS, Jean & RIVIÈRE, Hervé

2003. *Wayana Eitoponpë: (Une) Histoire (Orale) des Indiens Wayana*. Paris: Ibis Rouge Éditions.

COLLIER, Jane & ROSALDO, Michelle

1981. "Politics and gender in simple societies". In: ORTNER, S. & WHITEHEAD, H. (eds.) *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 275-329.

COPPENS, Walter

1971. "Las relaciones comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua". In: *Antropologica* 30:28-59. Caracas: Fundacion La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia.

COUDREAU, Henri

1893. *Chez nos Indiens: Quatre Années dans la Guyanne Française, 1887-1891*. Paris: Ed. Hachette.

CREVAUX, Jules

1987. *Le Mendiant de l'Eldorado. De Cayenne aux Andes 1876-1879*. Paris: D'ailleurs/Éditions Phébus.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix

1995. [1980] "Introdução: Rizoma". In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (Volume 1). São Paulo: Editora 34. pp. 11-37.

DESCOLA, Philippe

2002. "Genealogia de objetos e antropologia da objetivação". In: *Horizontes Antropológicos*, ano 8, 08:93-112. Porto Alegre.

DIAS JÚNIOR, Carlos Machado

2001. *Próximos e Distantes. Estudo de um Processo de Descentralização e (Re)Construção de Relações Sociais na Região Sudeste das Guianas*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

DIAS LOPES, Paula Morgado

1994. *O Pluralismo Médico Wayana-Aparai: Uma Experiência Intercultural*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

1999. "Os sentidos da missão Wayana Aparai". In: WRIGHT, R. (org.) *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas*. Campinas: Editora Unicamp/FAPESP. pp. 217-254.

2003. *Os Wayana e os Viajantes: Construindo Imagens em Mão Dupla*. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

DREYFUS, Simone

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

DUMONT, Louis

1978. [1992] *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp.

1983. "Genèse I. De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde". In: *Essais sur L'Individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil. pp. 35-81.

EMIRBAYER, Mustafa

1997. "Manifesto for a Relational Sociology". In: *American Journal of Sociology* 10(3):281-317.

EMIRBAYER, Mustafa & GOODWIN, Jeff

1994. "Network analysis, culture and the problem of agency". In: *The American Journal of Sociologists* 99(6):1411-1454.

FARAGE, Nádia

1985. "De guerreiros, escravos e súditos: O tráfico de escravos Caribe-Holandês no século XVIII". In: *Anuário Antropológico* 85. Brasília: UnB. pp. 174-87.

1986. "Caribes, aliás Canibais". In: *As Muralhas dos Sertões. Os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Departamento de Ciências Sociais/IFCH/UNICAMP. pp. 178-189.

1991. *As Muralhas dos Sertões. Os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

FIRTH, Raymond

1929. *Primitive Economics of the New Zealand Maori*. Londres: Routledge.

FOCK, Niels

1963. *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe*. National Museum of Denmark. Ethnographic series 8.

FRIKEL, Protásio

s/d. "Grupos Indígenas do Tumucumaque". In: *VII Reunião Brasileira de Antropologia*. pp. 27-29.

1958. "Classificação lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes". In: *Revista de Antropologia* 6(2):113-189. São Paulo.

1961. "Fases culturais e aculturação intertribal no Tumucumaque". In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* n.º 16. Belém.

GALLOIS, Dominique

1986. *Migração, Guerra e Comércio : Os Waiãpi na Guiana*. São Paulo: FFLCH/USP.

1988. *O Movimento na Cosmologia Waiãpi: Criação, Expansão e Transformação do Universo*. Tese de Doutorado. São Paulo: Departamento de Antropologia/FFLCH/USP.

2005. (org.) *Redes de Sociabilidade nas Guianas*. São Paulo: Editora Humanitas/FAPESP.

GALLOIS, Dominique & RICARDO, Carlos Alberto

1983. *Povos Indígenas no Brasil Vol. 3. Amapá/Norte do Pará*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI.

GELL, Alfred

1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon

1999a. "Strathernograms, or, the semiotics of mixed metaphors". In: *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*. London & New Brunswick: The Athlone Press. pp. 29-75.

1999b. "The technology of enchantment and the enchantment of technology". In: *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*. London & New Brunswick: The Athlone Press. pp. 159-186.

GODELIER, Maurice

1996. [2001] *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

GORDON, César

2002. "Nossas utopias não são as deles: os Mebengokre (Kayapó) e o mundo dos brancos". In: *Sexta-Feira* 6:123-136. São Paulo: Ed. 34.

2006. *A Economia Selvagem: Ritual e Mercadoria entre os Índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp/ISA/NUTI.

GOW, Peter

1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

GREGORY, Christopher

1982. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.

HOWARD, Catherine

1993. "Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia setentrional". In: CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: FAPESP/NHII-USP. pp. 229-264.

2001. *Wrought Identities: The Waiwai Expeditions in Search of The "Unseen Tribes" of Northern Amazonia*. Chicago.

2002. "A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai". In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (orgs.) *Pacificando o Branco*. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado. pp. 25-60.

HUGH-JONES, Stephen

1988. "The gun and the bow: myths of white men and Indians". In: *L'Homme* 106-107:138-155.

HUGH-JONES, Stephen & HUMPHREY, Caroline (eds.)

1992. *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 01-20.

HURALT, Jean

1968. *Les Wayana de la Guyane Française. Structure Sociale et Coutume Familiale*. Paris: ORSTOM.

KOEHN, Edward H. & KOEHN, Sally S.

1995. *Vocabulário Básico Apalaí-Português. Dicionário da Língua Apalaí*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Linguística – SIL.

LAPOINTE, Jean

1971. *Residence Patterns and Wayana Social Organization*. Columbia University. PhD.

LATOURE, Bruno

1994. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Ed. 34.

2005. *Reassembling the Social: an introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

LEACH, Edmund

1954. [1996] *Sistemas Políticos na Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.

LEFORT, Claude

1951. [1967] “A troca e a luta dos homens”. In: ESCOBAR, C. H. (org.) *O Método Estruturalista (Textos Básicos de Ciências Sociais)*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. pp. 64-79.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1942. [1976] “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”. In: SCHADEN, E. (org.) *Leituras de Etnologia Indígena*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. pp. 325-339.

1949. [1982] *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Editora Vozes.

1958. [1991]. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.

1950 [1993] “Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss”. In: MAUSS, M. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF. pp. IX-LII.

1973. [1993]. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.

1991. [1993]. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

LUCIANI, José Antonio Kelly

2001. “Fractalidade e troca de perspectivas”. In: *Mana* 7(2):95-132. Rio de Janeiro.

MAGAÑA, Edmundo

1987. “Narrativas wayana. Wayana uhpá/aptao eitoponpë”. In: *Contribuciones al Studio de la Mitología y Astronomía de los Índios de las Guayanas*. CEDLA 35. Dordrecht: ICG Printing.

MARTINS, José de Souza

1995. “A reprodução do capital na frente pioneira e o renascimento da escravidão no Brasil”. In: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP* 6(1-2):01-25.

MARX, Karl

1859. [1974]. “Para a Crítica da Economia Política”. In: *Marx*. Coleção Os Pensadores XXXV. São Paulo. Abril Cultural. pp. 107-138.

MAUSS, Marcel

1923-24. [1993] "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF. pp. 145-279.

1938. [1993] "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de 'moi'". In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF. pp. 331-362.

MAYBURY-LEWIS, David (ed.)

1979. *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Massachusetts: Harvard University Press.

MAYER, Adrian C.

1966. [1987] "A importância dos 'quase-grupos' no estudo das sociedades complexas". In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global editora. pp. 127-158.

OVERING, Joanna

1975. *The Piaroa. A People from Orinoco Basin*. Cambridge: Cambridge University Press.

1983-84. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian and North-West Amazon socio-political thought". In: *Antropologica* 59-62: 331-348. BUTT COLSON, A. & HEINEN, H.D. (eds.) - *Themes in political organization: the Caribs and their neighbours*. Caracas: Fundacion La Salle. Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia.

1991. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". In: *Revista de Antropologia* 34:07-33. São Paulo.

1999. "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". In: *Mana: Estudos de Antropologia Social* 5(1):81-107. Rio de Janeiro.

PORRO, Antonio

1985. "Mercadorias e rotas de comércio intertribal na Amazônia". In: *Revista do Museu Paulista* XXX:07-13 (Nova Série). São Paulo.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1950. [1995] "Sistemas africanos de parentesco e casamento - Introdução". In: Melatti, J. C. (org.) *Radcliffe-Brown* (Coleção Grande Cientistas Sociais. Antropologia). São Paulo: Editora Ática. pp. 59-161.

1952. [1973] *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.

RIVIÈRE, Peter

1969. *Marriage Among the Trio: A Principle of Social Organization*. Oxford: Clarendon.

1977. "Some problems in the comparative study of Carib societies". In: BASSO, E. (ed.) *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language. Anthropological Papers of the University of Arizona* 28:39-42.

1984. *Individual and Society in Guiana. A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Oxford: Cambridge University Press.

2001b. "A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas". In: *Mana: estudos de Antropologia Social* 7(1):31-53. Rio de Janeiro.

ROTH, Walter Edmund

1974. "Trade and Barter Among the Guiana Indians". In: LYON, P. (ed.) - *Native South Americans: Ethnology of the Last Known Continent*. Toronto: Waveland Press. pp. 159-165.

SAHLINS, Marshall

1965. "On the Sociology of Primitive Exchange". In: BANTON, M. (ed.) – *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Londres: Tavistock (ASA Monographs 1). pp. 139-236.

1970. "The Spirit of the Gift: une explication de texte". In: *Echange et Communications*. Leyde: Mouton.

1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

1992. "The economics of develop-man in the Pacific". In: *Anthropology and Aesthetics* vol. 21. pp. 13-25.

1997a. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção" (Parte 1). In: *Mana: Estudos de Antropologia Social* 3(1):41-73. Rio de Janeiro.

1997b. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção" (Parte 2). In: *Mana: Estudos de Antropologia Social* (2):103-150. Rio de Janeiro.

SCHOEPF, Daniel

1972. "Historique et situation actuelle des indiens Wayana-Aparai du Brésil". In: *Bulletin du Musée d'Ethnographie de Genève* n?5:33-64. Genève.

1979. *La Marmite Wayana: Cuisine et Société d'une tribu d'Amazonie*. Genève: Musée d'Ethnographie.

1987. "Le récit de la création chez les Indiens Wayana-Aparai du Brésil". In: *Bulletin du Musée d'Ethnographie de Genève* n?29 :113-138. Genève.

1998. "Le Domaine des Colibris: Accueil et Hospitalité chez les Wayana (Région des Guyanes)". In: *Journal de la Société des Américanistes* 84(1):99-120.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1979. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". In: *Boletim do Museu Nacional* 32:02-19. Rio de Janeiro.

SPERBER, Dan

1970. *O Estruturalismo de Claude Lévi-Strauss*. São Paulo: Cultrix.

STRATHERN, Marilyn

1988. *The Gender of the Gift*. London: University of California Press.

1998. "Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua Nova-Guiné". In: *Mana: Estudos de Antropologia Social* 4(1):109-139. Rio de Janeiro.

1999a. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. Londres: The Athlone Press.

1999b. "Entrevista: No Limite de uma Certa Linguagem". In: *Mana: Estudos de Antropologia Social* 5(2):157-175. Rio de Janeiro.

STRATHERN, Marilyn *et alii*

1996. "1989 debate. The concept of society is theoretically obsolete". In: INGOLD, T. (ed.) *Key Debates in Anthropology*. Londres: Routledge. pp. 57-98.

SZTUTMAN, Renato

2000. *Caxiri, a Celebração da Alteridade: Ritual e Comunicação na Amazônia indígena*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

TASSINARI, Antonella Maria I.

1998. *Contribuição à História e à Etnografia do Baixo Oiapoque: a Composição das Famílias Karipuna e a Estruturação das Redes de Troca*. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

TAUSSIG, Michael

1993. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro. Paz e Terra.

THOMAS, David J.

1972. "The Indigenous trade system of southeast estado Bolivar, Venezuela". In: *Antropologica* 33:03-37. Caracas: Fundacion La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia.

THOMAS, Nicolas

1991. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Londres: Harvard University Press.

TONY, Claude

1769. [1842] "Voyage fait dans l'intérieur de la Guyane chez les indiens Rucoyens par Claude Tony..., mulâtre libre d'Approuague". In: *Essais et Notices pour servir à l'Histoire Ancienne de l'Amérique*, par H. Ternaux-Compans. Tomo XXVIII.

TURNER, Terence

1979. "Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapó". In: MAYBURY-LEWIS, D. (ed.) *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Massachusetts: Harvard University Press. pp. 179-217.

VAN VELTHEM, Lúcia H.

1980. "O Parque Indígena do Tumucumaque". In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi série Antropologia* 64:01-31. Belém.

1984. *A Pele de Tuluperê: Estudo dos Trançados Wayana-Aparai*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

1990. "Os Wayana, as águas, os peixes e a pesca". In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Série Antropologia)* 6(1):107-116. Belém.

1992. "Das cobras e lagartas: a iconografia Wayana". In: VIDAL, L. B. (org.) *Grafismo Indígena*. São Paulo: Editora Nobel/FAPESP/Edusp.
1996. "'Comer verdadeiramente': produção e preparação de alimentos entre os Wayana". In: *Horizontes Antropológicos* 2(4):10-26. Porto Alegre.
2002. "'Feitos por inimigos'. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato". In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (orgs.) *Pacificando o Branco*. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado. pp. 61-83.
2003. *A Bela é a Fera. A Estética da Produção e da Predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio & Alvim/Museu Nacional de Etnologia.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1985. "Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière". In: *Anuário Antropológico* 85. Brasília.
1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

WAGNER, Roy

1974. "Are there social groups in the New Guinea Highlands?" In: Leaf, M. J. (ed.) *Frontiers of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking*. New York: D. Van Nostrand Company. pp. 95-112.
1975. [1981] *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press. 2ª Edição.

WEINER, Annette

1980. "Reproduction: a replacement for reciprocity". In: *American Ethnologist* 7:71-85.
1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.

YDE, Jens

1965. *Material Culture of the Waiwai*. Copenhagen: The National Museum.

anexo
narrativas em língua aparai

Relato sobre balateiros

Constância

(transcrição Kurune)

Mame kase pake paratero tomo. Aparai tō toerohse pake toerohse parahta akohse toto otyro peneryke: sautu, asukara, kamisa, kairemy, tapema, wywy, kuruseu, arakapusa, xupu, emero. Morohne enehse toto.

Mame, oehse mokyro morara katopōpyry tose Arumiri pona, Monte Alegre pona. Emero roke patrão ehse. Parahta wone eseme ehse. Mame onoky ahtao onoky Chagas ahtao Chagas. Chagas ehse patrão me pake. Onohpetu roropa patrão me kynexine Henrique ynara.

Mame oehse toto serara ahtao. Janeiro po toh começa-kase toh oehse toh porohse. Tuhke toto imehno poetory roropa. Topekahse mōkomo morohne se ase katopōpyry. Topekahse kehko. Mame oehse ropa pata pona toto.

03/jan/2007

Duração 30'

(tradução Salatiel e Sarina)

Então, eu falei sobre os balateiros antigamente. Os Aparai trabalhavam antigamente, trabalhavam cortando balata para [obter] as muitas coisas que desejam¹: sal, açúcar, pano, mosquiteiro, terçado, machado, querosene, espingarda, chumbo, tudo. Eles traziam tudo isso.

Assim, vinha aquele chefe² deles do Almeirim, de Monte Alegre. Era patrão de todos os lugares. Era chefe dos balateiros. Quem era? Quando era o Chagas, ele era o patrão na época. Aquele Henrique também era patrão.

Eles vinham nessa época. Em janeiro, eles começavam, vinham reunir-se. Eram muitos os empregados dos outros [patrões] também. Adquiriam [por meio de troca] todas aquelas mercadorias encomendadas³. Obtinham muitas [por meio de troca]. Então, voltavam para a aldeia.

¹ -peneta-: desejar, admirar coisa ou pessoa (Camargo, 2002); *penetāka* desejando, gostando (Koehn & Koehn, 1995).

² tosemy. Talvez, traduzir esemy, que é ao mesmo tempo dono e chefe de algo, como “senhor”.

³ [...] se ase *katopōpyry*, literalmente, “[...] que disseram querer”.

— “Oehno ropa kene!” — kase toto.

Tuaro mokyro:

— “Epekahpohpyry menehno?”

— “Y, enehno. Se arakapusa”.

TORO. Toaoro.

— “Se xupu”. TORO. Dez quilos *me*. Urupara um quilo *me*, cartucho uma caixa *me*.

— “Se cartucho otuotue roke to kara.

Topuxixi mãkomo. Tapema, wywy, kuruseu, asukara uma lata me ehse pake kehko lata ao ehse pãko. Mame rahke paxia parahta ahnotopo, tuotopo, ‘tranca-leite’, espora, arame, cinturão, ynara. Morohne aporo ekarose mokyro patrão. patrão komo imeipo emero tokarose sautu tō kehko. Imeipo toh ytose oxikanary aepyra toh ytōko tyoro. Yrome typyekara ahtao toto maro erohse. Typye ahtao tyoro erohse toto oxikone roropa Aparai tō rokene. Ytose toto tosarykō enese, parahta enese roropa tonese pake. Morotona roke ytose osesarise toto. Akohse pixo toto pata sã pixo wewe pokoino. Morotoino oty poko ropa tapyi amōko. Tapyi amose toto. Tanque tapyi tyrise toto. Tanque to zonohto wose toto. Mame carregador zonohse toto. Morohne zonohse toto. Emero. Carregador tō kehko. Anorymapōko aporo. Tyky. Kure toehse. Tanque roropa tō tykase.

Morotoino ytose rahke toto. Tose tosemahtose moro parahta tunuory komo xia tosemahtose ta xia. Tosemahtose imehno pokoino roropa. Imehno karaiwa pokoino. Karaiwa tuhke.

— “Voltei!” — eles diziam.

Ele sabia:

— “Você trouxe a encomenda⁴?”

— “Sim, eu trouxe. Eis a espingarda”.

[som de entrega]. Na caixa.

— “Eis o chumbo” [som de entrega]. Dez quilos. Um quilo de pólvora, uma caixa de cartucho.

— “Eis o cartucho [?].”

[O cartucho] Era espesso. Terçado, machado, querosene, uma lata de açúcar. Antigamente, era assim, em lata. Bacia para cozinhar balata, furador, ‘tranca-leite’, espora, arame, cinturão. Era assim. Aquele patrão adiantava⁵ todas essas coisas. O patrão deles, depois, dava tudo, um bocado de sal. Depois, eles partiam separados, em canoas diferentes. Aqueles que não tinham esposas trabalhavam com eles. Os que tinham esposas trabalhavam separados, assim como os Aparai. Eles iam procurar balata e um lugar [para acampar]. Só lá, eles acampavam. Derrubavam um pouco das árvores, parecendo uma aldeia pequena. Então, trabalhavam também cobrindo casas. Eles cobriam casas. Faziam a casa do tanque. Cortavam e pintavam o tanque. Depois, pintavam alguns carregadores, secavam e pronto. Ficava bom. O tanque também.

De lá, eles iam mesmo. Faziam esse caminho para o chefe deles até a balata onde iam trabalhar para cá, para lá. Eles faziam caminho também por causa dos outros, por causa dos outros ‘brancos’. Havia muitos ‘brancos’.

⁴ Literalmente, *epekahpohpyry* significa “o que se pediu para obter por meio de troca”.

⁵ *aporo ekarose* pode ser traduzido também como “emprestou”. O vocábulo *aporo* parece marcar o caráter temporário de uma ação, que será revertida depois. Por exemplo, diz-se *itōko ase aporo*, “eu vou e já volto”.

Mame começa-kase toh rahkene tuose rahkene. Tuose toto serara ahtao irumekase tarame. Kure moro parahta ahtao toukure ahtao toiro saku pehme. Kure nymyry ahtao asakoro ipehkase zumo ahtao. Yrome zumo poko ahtao popyry tuory inunōkara ahtao kure pohto.

Yrome erenai rokene inunō wōko torenase kuhse. Wewe riko moro pokona. Tyriko arame poko roke ahtao onuhpyra. Otara toh onuhse? Ynara ehse.

Oehse ropa tytapyikō taka. Arykase toto lata aka, ikuhse uma lata me. Xo. Arykase tanque aka arykapitome.

Morarame mokyro omipoe. Morararo duas latas me akoipyry um quarto de lata ynara ehse. Kure parahta ahtao. Orepyra roropa mokyro parahta wone ahtao roke roropa.

Māpyra ypanō ahtao zoko zoko nakuroko roke tuone ahtao onoupyra⁷ ekurehnōkō⁸. Leite onuopyra ekurehnōko. Touko meia lata me pixo rokene me.

Parahta ehse erohtopo, erohto pake. Pake owōtopo. Pake tapema aehtoko. Toto maro nymyry ahtao tãpukuropyra kuhse.

— “Eropa, tapema aehtoko. Owōko. Ynara oepehpyry topehmase oya nah?”⁹ — āko toto.

— “Y karyke” — āko.

Tōse puruno¹⁰ tarame. Tōse anohpyry ahtao. Mokyro ema saku aka kayama, kopu, “caneco” kase toh pake. Morotoino ytose toto. Ynara ehse. Māpyra oxime roke ahtao. Kure. Saereme

Então, começavam mesmo a cortar⁶. Cortavam até essa hora, quando paravam. Se a balata era boa, se tinha látex, enchia-se um saco. Se fosse realmente boa, enchiam-se dois [sacos] grandes. Mas, se [a árvore] é grande, não é boa para cortar [matar]. Se for pequena, é melhor.

Apenas os mais experientes cortavam muito. Cortavam a árvore, aí colado. Se usassem apenas o arame, não subiam. O que eles subiam? Era assim.

Voltavam aos seus tapiris. Eles enchiam uma lata, mediam uma lata. [barulho de líquido derramando]. Enchiam o tanque [?].

Então, ele mandava. Da mesma maneira, se a balata fosse boa e o balateiro também fosse bom, [enchia-se] um quarto de lata com o restante de duas latas [de balata]. Era assim.

Mas, se fosse como eu, cortava apenas metade, fracassava em não tirar. Fracassa em não tirar leite. Tira só meia lata, um pouquinho apenas.

Era assim o trabalho com a balata antigamente. Acordar cedo. Amolar o terçado bem cedo. De fato, muito longe, com eles [os ‘brancos’].

— “Vamos, amole seu terçado. Acorde. Foi assim que lhe pagaram?” — diziam.

— “Sim, é assim que vai” — dizia.

Talvez, assasse a sua comida, quando se fazia a comida. Ele coloca farinha no saco, copo, “caneco”, diziam antigamente. Então, eles iam. Era assim. Se juntos apenas, bom.

⁶ *tuōka* acertar na caça, com bala ou flecha; *wōko*: furando, matando (Koehn & Koehn, 1995).

⁷ *-ou-*: tirar lenha, miçanga (Camargo, 2002); *ouko*: tirando, extraíndo (Koehn & Koehn, 1995).

⁸ *ekurehnōka* falhando, fracassando.

⁹ *oepehpyry* (“seu pagamento”) *topehmase* (“pago”) *oya* (“a você”).

¹⁰ *ipuruko*: assando.

ytōko moe pyra ahtao roke roropa moe ahtao pakeimose.

Oxisāpyra roke parahta pihpyry ehse. Otarano kusahme. Otarano topuxixime parahta pihpyry. Moro popyra ehse. Tupore espora omōpyra roropa. Jakajaka na mano akase roke espora potyry. Otykeh pyra ynara atamorepatoh nae ehse zokozokonaka roke tuose. Otarāko roropa morararo karaiwa morara ro imuku āko kase toto.

— “Imuku āko matose” — *kase toto.*

*Imytyhkary poko*¹¹. *Yrome erenai onymytyhkara. Amoriry pona ro, mokyro tyrise. Morararo rokene kokoro morararo kokoro morararo, sábado pona. Moroto urakanase ytose toto, urakanase sábado ae, urakanase domingo ae ynara.*

Mame kase ropa começa-kase ropa segunda-feira ae toto. Morararo wakyme tokohna konopo oehsene ahtao. Morara myhene. Moro ae myhene wakyme tokoh morohne nã xixihkananō ahtao, sakarara kane ahtao morotoko ytōko.

— “Eropa kene”

TYRO TYRO TYRO HA HA. Morohtao rokene, torenase toto kase parahta poko erohtopo. Tã pukuro pyra. Tã moe. [?].

Seromaroro tyazamotase ropa mana. Seromaroro tykaikuxitase ropa pake ke otokohxokety ahno kui katopōpyry. Xia ahno tō. Xia ahno tō āko. Katopōpyry. Seromaroro ipoiporehkapyry moekomo. Zary kuaō komo erohnōko xiara. Paru kuaō komo erohnōko myrao, katopōpyry.

Se não fosse longe, ia de manhã cedo. Se fosse longe, ia mais cedo.

A casca da balata não é sempre igual. Às vezes, é mole. Às vezes, a casca da balata é grossa. Esta não presta. Dura, a espora não entra. É preciso apenas colocar a ponta da espora nas ranhuras [da árvore]. Se não tinha aprendido, cortava apenas a metade [da árvore]. Os ‘brancos’ diziam que estavam ‘fazendo sexo’ [com a árvore]¹².

— “Vocês estão ‘fazendo sexo’ com a árvore” — diziam.

Faziam só pela metade. Mas, os acostumados faziam inteira. Faziam até os galhos. No dia seguinte, era a mesma coisa. E, no outro dia, também, até sábado. Então, eles iam caçar-pescar. Caçava-se no sábado. Caçava-se no domingo. Era assim.

Eles diziam que começariam na segunda-feira. Assim, quando chovia, ele saía sob a chuva. Coitado. Quando estava chuvizando, ele infelizmente ia.

— “Vamos!”

[barulho] Apenas os que estavam acostumados, aqueles que trabalharam com balata disseram. Não era perto. Muito longe. [?].

Hoje em dia, [?]. Hoje em dia, tem onça novamente [?] onde as pessoas gritavam. Gente para cá e para lá, disseram. Hoje em dia, as pessoas de longe partiam para muitas direções. As pessoas do rio Jari trabalham para cá. As pessoas do rio Paru trabalham para lá, [?].

¹¹ *imty*. teto da casa; *kary*: fazer, dizer (Koehn & Koehn, 1995).

¹² Na verdade, *imuku āko* é, literalmente, “fazendo filho homem”, uma espécie de eufemismo para o ato sexual.

Seromaroro pynāko rahkene. Garimpeiro rokene. Garimpeiro pixo rokene. Yrome motohne ytoytōko kara. Moroto rokene nae pixo uru ahtao moroto rokene.

Oty kaxipo, typehse ahtao ahnose toto. Ahnose toto ikuhse roropa morara. Ikuhnōko duas latas me anohse aporo. Duas latas me paxia aka. Paxia roropa tōke toehse. “Moraia” kase toh ipoko.

Morarama ikemehtose toto tyrakase parahta akohse toto. Orihpyny ikemeryme, emero rokene parahta roke kara. Akarari, monohne wewe kura komo kase!

SA SA SA. TORO TORO TORO.

Morotoino ahnose ynororo. Wiry, wiry, wiry. Axihnase moro paxia, kuru kuro kase. Imerehmase, imerehmapitose... mya rahkene... Pake ynara toehse. Tumuke pyra toehse. Bolo me roke toehse. Mame an?se rahkene toukehse ahtao. PO PO PO. Paruru ary moro. Wewe ityhwyhmatopo roropa. Tyrise typikase roropa kure. Woe. XO. Omoxiny irakāko iranakuroko. Woe kuhpo. Woe kuhpo. XO. Tuna imepyny zakorony morararo duas latas me. Mame ihpome samo osemyty pyryme exiryke. Zokonaka aetohme ehse. Zokonaka tyrise toto. XO. Ahnose ropa toto. Pake prensa tyrise. Ee parahta erohto reh parahta ehse!

Moro poko ynara axinoryhtao ehse itywyhmase. Axitunu erylara ahtao zahzahnōko. Yrome aerenahpyry torenase kuhtywy sykyryry. Kuhtywy sykyryry. Mame kure ke toehse. Ohpetu cavaco pyra morohtao, bloco ahtao. Bloco me aexihpyryme ahtao. Arose rahkene wezo prensa aka mana. Sys sy sy sahpaou ke aporo. Tātose pitiko paruru aryke.

Agora, sozinho mesmo. Só garimpeiros. Apenas uns poucos garimpeiros. Mas eles só vão lá. Se há um pouco de ouro lá, eles vão.

Após terminar, quando enchiam [a bacia?], eles cozinhavam [a balata]. Cozinhavam e mediam também. Mediam duas latas [de balata] cozida. Duas latas na bacia. A bacia também ficava no suporte. Eles chamavam de “moraia”.

Então, eles derrubavam e cortavam a balata para fazer fogo. Não era só balata que eles partiam para usar como lenha. *Arakari* [tipo de madeira], todas essas madeiras são boas!

[som de lenha sendo partida]

Depois, ele cozinhava. Mexia, mexia, mexia. Aquela bacia esquentava, fervia. Começava a engrossar. Engrossava. Mais um pouco e já estava pronta. Ficava seca¹³. Ficava apenas como um bolo. Então, quando secava, retiravam. [som]. [Colocava] folha de bananeira e pendurava num pau descascado. Erguia e despejava. Partindo ao meio. Era pesado. Erguia bem alto. Bem alto. Despejavam água sobre outro pedaço para completar duas latas, pois, estava pela metade. Ficava pela metade. Eles faziam metade. Despejava. Cozinhava novamente. Já tinham feito a prensa. Balata dava muito trabalho!

Quando fervia, pendurava. Se não estivesse acostumado, se queimava. Mas, os já acostumados puxavam e torciam. Puxavam e torciam. Então, ficava bom. Quando não havia pedaços de madeira no bloco. Então, colocava o bloco na prensa. Untava com sabão. Forrava com um pouco de folhas de bananeira. Passava com sabão. Por quê? Para não

¹³ *tumuke pyra*: “sem sangue”, literalmente.

Syy syryh syryh. Syy syy syy sahpau. Otykatohme? Osexihpyra ehtome... Moro arhnōko ropa mana kokonie pukuro tōko mana. Kuhpo, kuhpo ehe! Etyhpyry o rahkene. Sy sy sy...

Morara tyriko mana ltywyh māko mana. Otyhkāko mana. Tyky emāko mana. Tyky, ehe! Morotoino eriko mana, eary emero moro ehtome. Sy sy sy. Ipokona ohpetu sahpau. Yrowy kurututu... Moroarōko mana osetonie roropa. Sus su su tuna ke rahkene. Irumekāko mana, kyhtohme. Imep? rokene. Taramē pakeimo tastapitose ahtao mōtohtaao imepyny omonōko.

— *“Yparahta pixo ahnōko ase”.*

Morararo mokyro ro saro. Yrome mokyro tōtyhkakuhse tyky. Sā kokoro, akypyra ro. Tahkyse. Oehtyriko mana? Pake takyhse poka moro ohpetu prensa pokahkāko mana. Poka poka somoh kyh. Pesoh mro wewe imepykatohme. Somoh tyry... pake parahta me toehse, um bloco me toehse. Sy sy sy esehtōko mana tosemyme tyky ake notykano.

Nae ynororo, imep? aryppya ro mā taramē. Yro mā exiko morararo ipetyhpyry tyky... Nae exiko mana isaro. Morara rehma parahta poka ehtopōpo. Parahta moro erohtoh ipunaka. Ipunaka! Morara karaiwa tō erohse. Erohnōko tuory poka. Oenōko ropa leite arykase. Imeipo typehse tanque ahtao ahnōko. Mm... Nenahno. Oty pona erohse toto? Otarā erohse junho pona. Otara erohse agosto pona. Enara.

Morohne pona erohse karaiwa tomo. Tyky. Pake tuhke tahnose. Taramē mokyro osemazuhme ahnohpo. Otātopixo tyrise? Taramē orep? ehse tyrise kahpyry vinte blocos me. Pisarara pyra zohzohme pyra. Zohzohme pyra mā quatro latas, quatro e meio mano,

grudar. Cozinham mais uma vez. Depois, tirava e pendurava. Estava acabado. Passava sabão.

Fazia assim. Ele puxava. Terminava. Estava pronto. Ele colocava e estava pronto! Depois, ele atravessava todos com um arame. Passava sabão naquele pau e enfiava até o outro lado. Derramava água. Deixava secar e endurecer. Logo depois, outro [balateiro] iria começar, talvez, de manhã cedo.

— “Eu vou cozinhar um pouco de balata”.

Então, ele fazia a mesma coisa. Aquele outro já acabara. No dia seguinte, ainda não tinha endurecido. Endureceu. O que se fazia? Já endurecera. Ele quebra aquela prensa. Quebra e levanta. Retira aquele pau para fazer outros. Levanta. Já está pronta a balata. Virou um bloco. Ele escreve o nome do patrão. Já está pronto.

Ele já tem. O outro, talvez, ainda não. Este fará do mesmo jeito. O outro também faz [um tanque] cheio. Ele terá igual. Então, trabalhávamos extraindo balata. Balata é muito trabalhoso. Demais! Os ‘brancos’ trabalhavam. Trabalham cortando. Derramam ‘leite’ no tanque. Depois, quando o tanque está cheio, cozinham. Acabou. Até quando se trabalhava? Às vezes, trabalhavam até junho. Às vezes, até agosto. Era assim.

Os ‘brancos’ trabalhavam até aí. Pronto. Talvez, aquele que cozinhou primeiro já tivesse cozido muitos. Quantos faziam? Às vezes, os que se davam bem faziam apenas vinte blocos. Não eram pequenos, tampouco leves. Não eram leves. Quatro latas, quatro

cinco latas *kuhse rahkene*. *Otarã tyrise seis latas me osenehtao exike tomo. Jamitu tomo. Tuhke pyra mokyro morara pãko. Otaramé quinze blocos me, yrome inume.*

Moro otyhkaxipo tōtyhkase keh toto, tuokehse eya emero toto. Otara dez blocos me, otara quinze blocos me, otara dezesseis me, otara vinte me, otara vinte e cinco me. Enara. Trinta pona exipyra ehse. Ywy me ahtao kara yriry moro samo katopyra. Tarã roke reh tyrise trinta pona. Orepyny.

Mame tōtykase moro ipuimary pokona ropa. Ipuimase to okynah ahtao. Otaramé xia sah ahtao. Oty sã ke moro? Taro sã moro tuna, iporiry. Oty kara moro iporiry pixo. Itunary komo, ynara roke ahtao. Anyhse toh ipuimase. Zokonaka morotona reoke ipuimase toh aporo. Morotoino ipuimase toto. Zokonaka. Morohnome ipuimase toto. Morotoino iporiry pohxo rahkene. Moero! Bóia rakase rahke toto. Apupari rakase toto. Iposoh kase toto. Earyhtory moro rahkene, kuhse rahkene, zohzohmepyra rahkene! Erohto reh moro parahta! Erohtopōpo reh moro parahta! Earyhtōko toh mana. Mm... Notykano. Otaramé moe parahta orepyn? po parahta asakoro eary oseruao. Otarã toiro, otarã oseruao. Atapona... ytose. Tōse pyra toehse nae pitiko tusautukehse toto. Nae pixo. Tuhke pyra. Paritu orenōko toko tohna tamy eximãko.

Mame ytose rahkene kyrytytyh... kanawa atykyry pokona. Mara poko purohkane mokyro ipotyono mosa moino tuhpopomase kuhse, ihpopomase kuh toto. Ipory ena ahtao. Otarã tuhke pyra. Typarahtake ehse mō tapyi sã rokene. Taro sã tuhpopomase mōtonah, mōtonah, mōtonah. Tuhke typarahtake ahtao! Moe. Mō

latas e meia, cinco latas... Era mais pesado ainda. Às vezes, aqueles que se consideravam mais fortes faziam seis latas. Não eram muitos [?]. Talvez, quinze blocos, mas grandes.

Uma vez tudo pronto, eles terminavam de cortar. Às vezes dez blocos, quinze, dezesseis, às vezes, vinte, vinte e cinco. Era assim. Não se fazia trinta. Eu mesmo não fazia. Impossível! Talvez, alguém fizesse trinta. Alguém forte.

Então, depois de prontos, eles eram carregados. Se estavam longe, carregavam. Às vezes, como daqui ao igarapé. [?]. Não é aquele igarapé pequenino. Levantavam e carregavam. Primeiro, carregavam apenas um trecho [do caminho]. Depois, carregavam outro trecho. Carregavam até o igarapé. Lá, partiam [madeira para usar como] bóia. Partiam cedro. Eles furavam. Enfiavam mesmo. Bastante, muito pesado mesmo?! Balata era muito trabalhosa! Muito trabalhosa! Eles enfiavam. Pronto. Às vezes, aquele que se considerava forte fazia duas fieiras de balatas. Ora uma, ora duas. Enfim, partiam. Ficavam sem comida, com um pouquinho apenas. Sem sal. Só um pouco, não é muito. Os que fumavam riscavam muitos fósforos.

Assim, amarravam mesmo na popa. O proeiro empurrava com uma vara muito comprida, feita de dois paus emendados. Quando 'monstro-d'água', talvez, não muito. O dono da balata¹⁴, ficava daqui até aquela casa apenas. Emendados como daqui lá e mais adiante. Quando havia muita balata. Longe.

¹⁴ Ver *ty-pata-kemy* para "senhor (senhor/chefe) da aldeia".

konohno tapyi samo. Moro enehse toto. Kokoro kōxiao, kōxiao. TOPO TOPO. Mō toiro pyra wewe, wewe epukasamo moro zopikoka. Nyhse, kokoro. Nuhse, kokoro pore repe:

— “Neporehkārepe zumo kuaka”.

— “Y sykyrynekene!”.

Moroto toh mā osepokona tyriko ropa. Kyrytyty osepokona ropa. Moroto mā to arōko rahkene. Imoino sy. kanawa atykyry poko tymyhse, sy... Koeh kara ahtao pohtohxore ytōko xo repe sy:

— “Koeh kaxiko kene!”

Ytopyra. So. ‘XO’ āko rokene. Nyhse kokoro. Nyhse kokoro sokanehtaka. Morotona ma rahkene. Atykyō roke mā mara poko, ipotyō ma koeh āko roke mokaro mara iranao kō maro.

— “Kah tokō...”

Tyrykaneh takuroko tarame ahtao, topohme ke irumekāko toh repe. Kuhpo eary riko epona. Ytōko toh manaeraxi mase mya. Ee rynōko tarano! Otarano ryhpyra repe. Otara mana atamohnōko. Atamohnōko ohpetu kapu. Masā roke iporehkāko toh mana. Tuhke ynoro roke kara imehno maro roropa. Imehno poetory maro. Nyhse morotoino. Nyhse morotoino an?toh pona. Morotoh toh an?se. Moe kō ahtao āko ase Kumaratia kuaōko, Kumaratia kuaka aerohtyā ahtao, sero ahtao. Sero aerohtyamo mm... okynano. Moro an?toh ehse, moroto kuhse popyra kase, kohmase toh moroto. Moroto yna nyryhkapone Tracajá ekepyry parahtany. Eradiu parahtany, yna nyryhkapone syry, ehe! Otara roh jamihme toytose!

— “Napai aporo moroto kynexine!”

Yaroro arose ropa ytone reh. Ytone myaro roropa reh. Marakanakuarah taka rahkene. Moroto ahno m? parahta m?. Kaetoko roke parahta. Mokyrohno roke parahta kara.

Como daqui à casa de meu cunhado. Eles traziam. No dia seguinte, fazia frio [som] Muito pau, por baixo do pau caído. Dormia. Passava mais um dia. E. no outro, chegava:

— “Chegamos ao rio grande”

— “É, vamos tirar [balata]!”

Lá, eles juntavam [balata]. Amarravam junto. Eles levavam, amarrado na popa da canoa, descendo o rio. Se não remasse, ia devagar:

— “Vamos, reme!”

Não ia. Fazia apenas barulho. No dia seguinte, dormia. No outro dia, dormia na cachoeira. Lá mesmo. O proeiro usa uma vara, remando com aquele que está no meio da canoa.

— “Vamos!”

Quando passava por alguma cachoeira grande e barulhenta, eles soltavam [os blocos de balata]. Passavam o cabo sobre ela. E iam esperar mais adiante. Às vezes, engatava, às vezes não. Às vezes, arrebentava o cabo. Chegavam mais ou menos. Não [chegavam] sozinhos, mas acompanhados dos empregados de outro [patrão]. Passavam a noite lá. No dia seguinte, carregavam para lá. Se eram pessoas de longe, aquelas que trabalhavam no rio Cumaratia, era ainda pior. Uma vez, nós encalhamos a balata do finado Tracajá lá. Nós encalhamos a balata do Eradiu. Foi muito difícil!

— “Deixe aí até o nível rio baixar!”

Levou novamente. Voltou lá, até a cachoeira Marakanã. Lá, tinha muita gente e muita balata. Um bocado de balata. A balata não era de uma pessoa apenas, dos empregados de um

Mokyrohno roke poetory parahta kara. Ipuimase toto. Osemazuhme otyhkahpyry pake moe ytōko. Otāto ipuimary poko? Otaramo cinco dias me kase kuh kohmanō toh ma. Myaro roropa earyhtōko ropa toh mana. Tyky. Eary toh tykase toto ytotoh ropa. Morotoino toh ehse... enexipahne... Yna nexine São João pona. Moroto tynyhse moro parahta kynyryneh. Yrome tonese yna a kono ekypyry parahtany. Tapyima zopikoxi. Moro emorypo toto. Onene pyra ahtao moroto tokurehse.

Morotoino yna nytone... enexi pahne aporo... Moro poe otokona nahta yna xine katohto. Mō São João. Puxuri pona yna nexine. Puxuri pona. Kokonie pukuro. Morotoino yna nexine, yraikahtaka.

An?toh ehse moroto ipuimatopo otykatohme? Popyra sōkane exiryke, parahta rykyryino ipyimāko toto. Moroto yna nynyhne quatro dias me ro.

Morotoino yna nexine rahkene. Serara ahtao kynyryneh toto. Yna okomino. Cinco horas ahtao yna nyporehkane. Yna nypahpone Panama pona rahkene. Enara reh ehse erohtopo.

Morotoino toh mana. Moroto ohpetu mutu ehse barco konōto. Moro aka to an?se... Myaro ropa zaka pitiko roke pyra pehme. Moroto mokyro parahta kyryry eneko.

— “Otāto pixo myritone?” āko.

Tākye toto ytose toto. Kokonie pukuro sete horas toesyrymase ahtao ehse. Omoxi parahta ke exiryke. Pakeimo, Arumiri po. Seis horas me ahtao. Owonōko mā moroto patrão tomo. Moroto komo João Batista ekepyry kynanyne rahkene, kynanyne moroto. Sāa ikuhtopo. Ikuhnōko toh mana balança pona. Otar

mesmo [patrão]. Eles carregavam. Aquele que terminava primeiro ia longe. Por quanto tempo carregavam? Às vezes, eram cinco dias inteiros trabalhando. Enfiavam novamente o cabo. Pronto. Enfiavam e partiam. Depois, ? deixo eu pensar ? íamos à cachoeira São João. A balata encahou lá. Então, passamos a noite. Achamos a balata do finado ‘cunhado’. Sob uma cobertura. Lá, no alto de uma ribanceira. Se não achasse, ficava lá.

De lá, nós partimos para longe. Deixe-me pensar até onde... Fomos da cachoeira São João ao Puxuri. Depois, fomos até a cachoeira Yraika.

Por que carregar e arrastar? Porque a cachoeira era muito dura e temiam perder a balata. Nós passamos quatro noites lá.

De lá, partimos. Eles chegaram a esta hora aproximadamente. Nós, depois. Chegamos às cinco horas. Nós soltamos [a balata] na cachoeira Panamá. Era assim o trabalho.

De lá, eles... Lá, havia um barco grande a motor. Eles embarcaram. Dentro do barco ficou cheio [de balata]. Aquele [o patrão] está vendendo a balata dele.

— “Quanto você fez?”, ele pergunta.

Eles iam alegres. Quando saía à tarde, às sete horas. Porque a balata era muito pesada. No Almeirim, os patrões se levantavam cedo, às seis horas. As pessoas de lá, o finado João Batista, erguiam mesmo. De manhã, pesavam. Pesavam na balança. Às vezes, quinhentos quilos, às vezes, seiscentos quilos. Os mais

quinhentos quilos *me*, *otara* seiscentos *me*.
Otara orep? kahpyry mil quilos *me*. *Otarano*
trezentos quilos *me*. *Otara* duzentos quilos *me*.
Ehse toh ty. Imeipo toto epehmase toto mokyro
ipatrão komo. Ipatrão koehse tineru apoise,
polícia to arone, kytone typoetory epehmãpose.
*Otara apoise deve kara aexihpyry*¹⁵ cinco mil
*me. Otarano três mil me deve aexihpyry*¹⁶
myhene. Otarano quinhentos *me rokene*. Deve
itamurume aexihpyry! Otarãkahpyry oito mil,
nove mil, *orepyn?po tō mokaro. Enara reh ehse*
paratero tomo pake ahtaο. Moro poko mokaro
tupōko epehkase ipoetohpyry karaiwa tomo.
Tākye toto. Otara myhe tākye pyra tineru
anapoipyn?po.

— “*Yrome moae epehmãko mase ropa.*
Deve *ro mase*” *kase mokyro.*

Moro epehmaryse tineru ekarose roropa,
akoremãko. Akoremãko rokene.

Enara ehse pake ahtaο karaiwa tomo.

trabalhadores, talvez, mil quilos. Trezentos,
duzentos quilos. Eles faziam assim. Depois,
aqueles patrões deles pagavam¹⁷. O patrão
pegou o dinheiro, os policiais levaram, foi
mandar pagar seus empregados. Quem não
devia, recebia cerca de cinco mil. Às vezes, o
coitado devia três mil, dois mil. Às vezes, só
quinhentos. Devia muito! Aqueles bem-
sucedidos faziam, às vezes, oito, nove mil.
Eram assim os balateiros antigamente. Com
isso, os empregados dos ‘brancos’ compravam
roupas. Ficavam contentes. Às vezes,
infelizmente não recebiam dinheiro e se
entristeciam.

— “Mas, no próximo ano, você paga
novamente. Você ainda deve” dizia [o patrão].

Ele queria pagar. Dava dinheiro para
ajudar. Só para ajudar.

Os ‘brancos’ eram assim antigamente.

FIM

¹⁵ Segundo o tradutor nativo, “*deve kara aexihpyry*” (quem não devia) pode ser substituído por *tynepemakepyra exikety*.

¹⁶ “*deve aexihpyry*” pode ser substituído por *tynepemake exikaty*.

¹⁷ Segundo o tradutor nativo, “*ipatrão komo*” (“o patrão deles”) poderia ser substituído por *ipānary komo*, “o ‘parceiro de troca’ deles”.

Relato sobre a ‘compra’ de canoa de João Orósio por Constâncio

Ramiro

gravado em 03/fev/2007

duração: 06’

transcrição: Teu

tradução: Teu

Mame kanawa. Kanawa poko yna nexiase ymere tamuru maro yna noturuase João Orósio a naxikapoase ynororo te.

Morararo... Morotoino naxikase ynororo moero typatao tōtykase tahtao nexiase noturuase mokyro maro Constâncio maro.

— “*Kanawa tōtykase nase rahkene. Onoky ipoko oehnōko na ?*” — *tykase ynororo.*

Mame nase ynororo tōxirya toytose yna ywy konono Zé Parvo maro taroino Apalai poe.

Morotoino yna nytoase taroino kanawa enehse equipe to maro. Opi poko kō maro. Ynaneramase ropa xia roropa taro na.

Topehmase nexiase eya tineru ke 400 reais me.

Mame imeipo ekaroase yna maro toehse kanawa ahtao 400 reais me roropa. Tōxiry maro nexiase tōturuse ynororo.

Mame nase ynororo ya:

— “*Papa tineru se pixo ma kanawa eponamatohme*” — *nase ynororo.*

Mame ykohmapoase tineru pixo oupoase Quirino a. Nenehpoase ynororo.

Morararo 400 reais yna nepehmakehpyase moro kanawa. Seromaroro pona ro mana yna maro. Epo.

Nós conversamos sobre a canoa que meu sogro mandou João Orósio fazer.

Assim... Depois, ele [João Orósio] fez lá na aldeia dele. Quando ficou pronta, ele avisou Constâncio.

— “A canoa está pronta. Quem vem buscá-la?” — disse ele.

Então, ele [Constâncio] falou com seu filho. Nós partimos, eu e meu cunhado, Zé Parvo, daqui da aldeia Apalai.

Depois, nós partimos daqui para buscar a canoa, junto com a equipe [de saúde]. Com as pessoas que trabalham com remédio. Voltamos para cá.

Ele [Zé Parvo] pagou quatrocentos reais em dinheiro [para João Orósio].

Depois, eu dei quatrocentos reais também quando a canoa nos foi entregue. Ele [Constâncio] conversara com seu filho [Zé Parvo].

Ele [Zé Parvo] me disse:

— “Meu pai quer um pouco de dinheiro para inteirar a canoa” — ele disse.

Então, eu mandei o Quirino [assessor da Apitu] tirar um pouco de dinheiro [da conta bancária]. Ele enviou.

Assim, com quatrocentos reais, nós acabamos de pagar a canoa. Até agora, ela está conosco. É isso.

FIM

Relato sobre parceria de troca

Leocádio

(transcrição Sarina)

Tykase ekarōko ase seromaroro osepematopōpo pake tam tō osepematopōpyry tam kynosepemane Tyryjo ke pake. Tuarō pyra ehse moro ywy.

Moraramē osepematopōpo jepe katoḥ roke kara emōkomo toto po epe imōkomotōko.

Mame otytyko konōto tō ke inunōke tope mōkomotose pake mā komo mony.

Moro sã kynexine tam tomo onohpety zu maro Asewa zu maro osepeme tōsepemapitose toto Tyryjo maro.

Pake tyryjo kuremapitoryro.

Mame tōseporyse toto itutao Tapanahoni zupuhpyryme. Moe tãpukuro pyra Parumo amoriry zupuhpyryme Tapanahoni zupuhpyryme tō se aporise toto Asewa zu maro tam tō se aporise toto. Moraramē:

— “Jepe. Jepe me exiko” — *tykase ynororo.*

Otarame kynexine enuruzamaro ynororo. Moraramē:

— “Onoky arōko ma jepe ?” — *tykase.*

— “Arypyra kaikuxi ekarōko ase kasuru peneryke ytoytōko myhe ase” — *tykase tam.*

Moraramē mokyro Asewa zummy tokarose mōkomo eya. Sorope tokarose eya te kapaxipa, poxi, poxi pyra.

Seromaroro ary pyra ase nae kynexine papa repe. Moroto tam kyryry pyry.

Pakato se ro anatō kara.

Mame otokohne kynepukane moro zumo pyra pixo exiryke poxi zumo pyra mana. Morara

27/fev/2007

Duração 30'

(tradução Arunãpo)

Ele disse para eu contar agora como os antigos se tornavam amigos. Meu avô e um tiriyo se tornaram amigos. Eu não sabia.

Tornar-se amigo não é apenas dizer “meu amigo”. [?]

Então, as coisas grandes[?]

Parecia como meu pai e o pai de Asewa tornaram-se amigos.

Então, queriam pegar comida na cabeceira do Tapanahoni. Longe, perto de um braço do Paloemeu. Pegaram comida na cabeceira do Tapanahoni, o pai do Asewa e meu avô pegaram comida. Então:

— “Meu amigo. Você será meu amigo” — ele disse.

Talvez, ele tenha gostado do que viu nele. Então:

— “Para quem você está levando meu amigo?” — disse.

— “Não, eu vou dar cachorro. Estou andando por aí procurando miçanga” — meu avô disse.

Assim, o pai do Asewa deu mercadoria para ele. Deu enxó para ele, *kapaxipa*, um tipo de plaina. Não, plaina não.

Hoje em dia, eu não tenho. Meu pai tinha. Meu avô tinha um bem antigo.

[?]

Eu não sei onde ele caiu porque a plaina é pequena. O enxó é grande. O *kapaxipa*

pyra nase sorope zumo. Morararo kapaxipa zumo.

Taro ro nase. Seromaroro ponaro tam osepemaxipo ekarohpyry Asewa zumy.

Yrome sero moro sorope karaiwa tō nyriyrkara moe mokyro tam epe a. Mame moro moroto ekaro xipo.

— *“Ahtao taroino roke eramāko ropa se” — tykase tam.*

Toehse ropa moereino tākye morohne poko. Kurā toporise ynororo sorope kapaxipa poxi ynara tokarose tam epe a. Moro toehse ropa ynororo.

Morarame taro se roropa kaikuxi tomo. Kaikuxi sakoro te otuato zamary ary... morohne poko osepekahse pake mā komo.

Tineru konōto samo ehse otuato tō kehko zamaryary tō kehko aruko morohne arose meikoro mōkomory me mya tokaroseme ropa roropa.

Meikoro mana aruko se ise ipunaka epehkahnōko tuatohkōme. Moro samo.

Morarame imeipo tam tō toorihse ahtao tōseporyse ropa. Seromaroro sã rahkene papa tōsepemase ropa ynoro ke. Tam toorihse.

Mame imuku pyry topeme ropa tyrise Asewa zumy. Topeme ropa tyrise papa.

Morarame, emukuararo Asewa ahtao.

Mame topeme tyrise. Mame Asewa rahkene. Asewa xiaro rahkene mokyro tam, tam epe muku pyry roropa xiaro mokyro Asewa moino oehnōko mā xiaro.

Morara osepematopo. Mame seromaroro samo enene Asewa Aparai po.

Morarame seromaroro me samo Asewa

também é grande.

Ainda aqui. Até hoje existem [as coisas] dadas pelo pai do Asewa ao meu avô quando eles se tornaram amigos.

Eis o enxó que não foi fabricado pelos ‘brancos’, que foi dado por aquele *meikoro* ao amigo de meu avô. Eis o enxó que foi dado.

— Oba, agora, eu irei voltar (para minha aldeia) — disse meu avô.

Ele voltou muito contente de lá com aquela ferramenta. Ele obteve enxó, *kapaxipa*, plaina, essas coisas muito boas dadas ao meu avô pelo amigo dele. Então, ele voltou.

Então, também foram levados cachorros. Dois cachorros, rede de dormir, cinto de algodão... essas coisas que se adquiria [por meio de troca] antigamente.

Eram como muito dinheiro essas redes, cintos de algodão, tornozeleiras. Ele levou todas essas mercadorias para o *meikoro* lá, para ele dar novamente para outro.

Os *meikoro* gostam muito das tornozeleiras que eles adquirem [por meio de troca] para dançar. É assim.

Então, depois que meus avôs morreram, encontraram-se novamente. Mais recentemente, meu pai também se tornou amigo dele. Meu avô morreu.

Então, o filho dele tornou-se amigo do pai do Asewa. Meu pai também ficou amigo.

Então, se o Asewa não tiver ainda um filho.

Então, fez amigo. Apenas o Asewa mesmo. O Asewa ainda está... o filho do amigo de meu avô para cá também Asewa vem de lá para cá.

Assim fica-se amigo. Recentemente, eu vi o Asewa na aldeia Apalai.

Então, recentemente, nós nos encontramos

maro yna noseporyne.

— “*Ee jepe soseporyno taro oekary etase pake etase ywy Missão po ahtao oekary etase. Mokyro muku pyry mano kynako papa esehtone.*”

— *Y — ynoru tykase.*

Ywy tuaro pyra. Yrome ynororo tuaro.

Morarame jepe me exiko. Jepe osepepe kynexine omy maro papa omy zu maro osepepe tam kynako moino kynekarone te tykase ywy. Ajohpe pyra. Y.

— *Morara ahtao okyryry ekarōko ase. — tykase ynororo.*

— “*Okyryry ekarōko ase otytyko ekarōko ase. Onoky ro nae mano ? — tykase.*

— *Nae ase... — tykase ywy — ... nae parawa, nae sorosoro, arahpa mokaroihne kaikuxi nae ase kurano pakira poko exikety tykarimokemy — tykase.*

— *Ahtao enehse oehnōko ase ytōko ropa saporu. Mame oerinary oehnōko ase.*

Kurimene forno zumo konōto tonehse eya.

Morarame emene me ropa samo quatro anos me ahtao ynanoseporyne ropa. Kynoehne ynoru tãna Jeruty pona.

— *Oehno jepe.*

— *Moehno? — ãko.*

Morarame, ypyty a ynara tykase ywy:

— *Jepe mosero papa tō epeyry muku pyry mosero — tykase ywy.*

Mame tōturuse yna:

— *Onokyro enehse oehno.*

— *Onokyro nae mano ?*

— *Nae tã se sorosoro nae ase. Parawa nae ase. Kaikuxi nae ase — tykase.*

Topehmase eya typorokase toh torono. Torō tomo typorokase ya. Kaikuxi tonehse tapyi taka tymyhtyke.

— *Moxaro ynaro jepe oeky tomo — tykase.*

com Asewa.

— Meu amigo, nos encontramos aqui. Ouvi falar de você quando você estava na Missão. Eu ouvi falar de você. Você é filho daquele, meu pai dizia.

— É — ele disse.

Eu não sabia, mas ele sim.

Então, tornou-se meu amigo. O pai de meu amigo tornou-se amigo de meu pai e do pai de meu pai. Não é mentira. É verdade.

— Então, eu vou dar suas coisas — ele disse.

— Eu vou dar suas coisas. Vou dar alguma coisa. O que você ainda tem? — disse.

— Eu tenho papagaio, papagaio grande, periquito, essas coisas. Eu tenho cachorro bom para caçar caititu — disse.

— Eu vou, mas volto logo. Quando eu vier trazer, vou trazer seu forno de barro.

Ele trouxe um forno de ferro muito grande.

Então, após quatro anos aproximadamente, nós nos reencontramos. Ele veio aqui, até [a aldeia] Jeruty.

— Cheguei meu amigo.

— Chegou ? — disse.

Então, eu disse para minha esposa:

— Esse meu amigo é filho do antigo amigo de meu pai — eu disse.

Então, nós conversamos:

— Eu vim trazer os animais.

— Que animais você tem ?

— Eu tenho papagaio grande. Tenho papagaio. Tenho cachorro. — disse.

— Ele retribuiu os pássaros [?]. Os pássaros [?]. Trouxe o cachorro para dentro de casa ainda amarrado.

— Meu amigo, aqui estão seus animais de

— *Kueky tō moxaro — tykase.*

— *Emero pyra arōko ase jepe — tykase ynororo. — Emero pyra arōko ase. Kae ae FAB aroryse pyra mana — āko ynororo.*

FAB *zāno kynexine.*

— *Ikunōko ase kaikuxi. Ikunōko ase torono. Mame tarose ahtao oehnōko ropa ase.*

Moxaro arōko emero kynako repe.

Yrome eremara ropa kynekurehne kynarone tuhke kynarone arapa tomo, parawa, sorosoro, kaikuxi kynarone.

Mame morotoino okynao ropa pixo yna nexine. Okyna ropa.

Morarame ytone Missão pona. Toytose ywy ypyty maro.

— *Oehno ke repe — tykase.*

— *Moehno jepe — tākye ynororo ymaro. — Ytapyi taka eropa.*

Tarose ywy tapyi taka.

— *Sero ytapyi jepe — āko ynororo.*

Tōseatose ywy. Tōtuse ywy. Emero tōtuse ywy. Kura kō tonahse.

Mame kasuru tokarose pitiko pyra pakara pehme. Kasuru tokarose. Pakara tokarose te wywy tokarose tapema... senohne tokarose eya.

Tākye tpehse roropa ywy. Pitiko pyra mōkomo: kamisa kaeremy tō kehko tokarose.

— *Ytōko ropa ase jepe — tykase.*

Yro kokoro FAB kānary ae oehneropa. Toyro dia moero exine.

Morarame FAB kānary ae oehne ropa Aparai pona.

Mōkomo pitiko roke pyra. Inukurākahpyry ymōkomory me tukurākase. Naeroro seromaroro pake pixo oseporo pyra ynanase. Eporo ase repe ohpetu Casa de Apoio po.

criação — disse.

— Eis nossos animais de criação — disse.

— Eu não vou levar todos, meu amigo — ele disse. — Eu não vou levar todos. A FAB não quer levar no avião.

Era época da FAB.

—Vou tentar [levar] o cachorro. Vou tentar [levar] o pássaro.

Ele ia levar todos.

Mas ele nunca voltou novamente. Ele levou muito. Levou periquitos, papagaios, papagaios grandes, cães.

Então, nós passamos pouco tempo.

Então, fui a Missão [Tiriyo]. Fomos eu e minha esposa.

— Cheguei, meu amigo — disse.

— Chegou, meu amigo. — ele estava contente em me ver — Vamos à minha casa.

Eu fui levado a casa dele.

— Esta é minha casa, meu amigo — ele disse.

Eu comecei a amarrar minha rede. Eu comi. Comi de tudo. Comidas gostosas.

Então, ele me deu um estojo *pakara* cheio de miçangas. Ele deu miçanga. Deu o estojo *pakara*, machado, terçado. Essas coisas foram dadas por ele.

Eu fiquei contente. Ele deu muitas mercadorias: pano, mosquitoireiro, essas coisas.

— Eu vou embora, meu amigo — disse.

No dia seguinte, eu parti num avião da FAB. Fiquei um dia lá.

Então, voltei no avião da FAB para [a aldeia] Apalaí.

Muitas mercadorias. Minhas mercadorias que ele guardou. Por isso, há algum tempo, nós não nos encontramos. Eu o encontrei brevemente na Casa de Apoio [em Macapá].

Yrome ty passagem yto ase axitao axi roke itoase.

? Jepe ? tykase kaminau ae.

— Jepe zomoryme oturuko sytase.

— Moroto mana okyryry rahkene orinato Missão po. — nase ynororo — Orinato konôto moro kurimene topekahse rahkene — nase ynororo.

— Yrome ? zomory — tykase ywy.

Mame moro sã roke moro ekarono pake ahtao osepematopôpo. Jumame osepematopôpo pake ahtao ehtopôpo.

Morararo umukuru mana Corinto imukuru maro osepeme toh mano onohpety maro... (Onoky mokyro? Onoky nahtã mokyro?) Tuenikehse ase esety ase. Epyry ase CASAI po.

— Papa epe nahtã mase —ynoro âko — Otoko na Corinto ?

— Corinto moero mana pata po.

— Taro mana ikyryry ohpetu fita te CD ynara mã taro. Jepe mokyro... — âko ynororo. — ... omukuru me exiryke. Morarame papa morara nase noturuase ymaro. — nase ynororo.

Onohpetu mokyro Vicente. Vicente mokyro Asewa mukuru.

Morarame umukuru maro osepeme ropa seromaroro toto tãsepemase ropa toto. Sero yna pyra mana.

Morarame Vicente emukuãko mana. Morarame osepeme ropa moxaro poenõ exiko mana mya. Onoky maro osepeme exiko mana ? Tarame Marçal tarame Canindé mokarohne maro osepehmãko mana mokyro Vicente mukuru.

Moro samo. Moro sã ehtopo. Sero enahpyra mana sero osepeme ehtopo otykaramana.

Mas, eu fui só de passagem. Eu fui passar só pouco tempo. Fui apenas brevemente.

— Meu amigo — disse no caminhão.

— Meu amigo, nós conversamos noutra ocasião.

— Seu forno está lá na Missão. — disse ele.

— Forno grande feito de ferro que foi comprado.

— Fica para outra vez — eu disse.

Então, foi isso apenas que eu acabo de contar sobre como se tornavam amigos antigamente. Tornavam-se amigos para sempre. É história de tempos atrás.

Do mesmo modo, meu filho, Corinto, e o filho dele se tornaram amigos. Aquele... (Como ele se chama ?) Eu esqueci o nome dele. Eu o encontrei lá na CASAI (em Macapá).

— Você é amigo de meu pai — disse ele. — Onde está Corinto ?

— Corinto está lá na aldeia.

— Eu tenho aqui as coisas dele: fita e CD. Ele é meu amigo... — ele disse — ... porque é seu filho e meu pai conversou comigo.

Foi o Vicente, filho do Asewa.

Então, ele e meu filho se tornaram amigos. Eles estão se tornando amigos atualmente. Nós não terminamos com isso.

Assim, o Vicente vai ter filho. Então, também se tornará amigo do filho dele. Quem se tornará amigo? Talvez o Marçal, talvez o Canindé. Eles e o filho de Vicente se tornarão amigos.

Era assim. Era assim nosso costume antigamente. Esse costume de se tornar

*Ynara. Atakorōmāko rokene. Atakorōmanoryme
exike tomo. “Jepe” kahtopo. Moro yro kara.
Ynara. Ataomirohtoh atakorōme. Moro “jepe”
katoh emero rokene moro.*

*Moro osepema toh nymyry tyoro
osemōkomotōko topehpyke pyra. Morararo
emetakamāko topehpyke pyra ehtopo.
Osepeme nymyry ehtopo moro.*

*Yrome kynako moro ekarono oturupōko
kynako nexiase moro poko osepeme ehtopōpo
poko. Yrome moro sã roke ekarono. Yroma nae
ro moro sã rokene ypatumy.*

Sobre parceria de troca com os ‘brancos’

*Morararo mana karaiwa tomo. Karaiwa
kynexine papa epe me. Esety Jorge Sadala.
Kure papa rise. Topehpykepyra kae ae
aroarose pata tamuru poro kynakynarone
ineinenehtorytōporo papa aroarose.*

*Osepeme karaiwa tyrise ahtao mana kure
rito. Karaiwa otytyko ekarōko topehpykepyra.
Arakapusa tō kehko ekarōko senohne
typenekamo ise tykase ahtao.*

Morara ehse papa epe me Sadala.

*Morararo papa ehse otytyko ekarose eya
kanawa, tupito, kajama aipose ipoetory a. Ynara
tōsepemase toexiry kō ke. .*

*Morara exiryke moero Maikuru kuaō yna
ahtao osenuzupipyra ehse yna ytoytoyhtao
cidade poro. Areke pona ytose ynororo okyna
pyra nyhse oseruao asakoropane oehse ropa.*

*Epe enehpose ropa kae onopehmapopyra
ehsete caminhão ae ytoytose topehpyke pyra
nyhtopo nyhtopotu pop?kara.*

Mōkomo ekarose pake tytotytororo mōkomo

amigo não acaba. Não tem problema. É assim.
Apenas se tornando irmãos. Tornando-se
irmãos. Diz-se “meu amigo”. Aquilo não é isso.
Apenas se diz assim. Apenas chamam todos
de “meu amigo”.

Mas, tornar-se amigo de verdade é
diferente. Dá-se mercadorias sem pagamento.
Da mesma maneira, trocando sem pagamento.
É o costume de ser amigo de verdade.

Eu contei isso que ele perguntou sobre o
costume de se tornar amigos antigamente. Eu
só contei isso. Mas, tem mais, meu sobrinho.

Com ‘branco’ é da mesma maneira. Meu pai
era amigo de um ‘branco’. Chamava-se Jorge
Sadala. Ele tratava meu pai muito bem.
Sempre o levava de avião até a cidade, para
lugares que ele nunca vira.

Se você se torna amigo de ‘branco’, ele
trata você bem. Quando se pede, dá
espingardas, essas coisas que a gente deseja.

Foi assim que meu pai se tornou amigo de
Sadala.

Meu pai dava igualmente coisas para ele:
canao, roça, farinha que o próprio [Sadala]
mandava fazer para seus empregados. Foi
assim porque eles se tornaram amigos.

Por isso, quando morávamos longe, no rio
Maicuru, íamos passear na cidade. Ele [meu
pai] ia para Alenquer por pouco tempo. Dormia
três ou quatro noites lá e, depois, voltava.

O amigo dele mandava trazê-lo de avião
sem cobrar-lhe. Andava de caminhão e dormia
em lugar [hotel] bom sem pagar.

Na época, dava todo tipo de mercadorias.

ekaroryhtao zãno.

Seromaroro arypyra moro mana. Parahtero tã enyohtoh samo. Mõkomo ouse papa tytotytororo asukara tytororo sautu xupu urupara tã kehko serato kuruseu (kuruseu ehse ratao). Inunõ ao morohne ekarose.

Yrome papa onepehmara ehse. Epe nekaroty a rokemoro ehse.

Seromaroro ohpetu sã tarame apoio ekarõko ke mã governo. Moro sã rokene ekarose papa tuhke toyro roke pyra. Pitiko roke pyra mõkomo enehse. Asakoro pane kae oehse morotona imõkomory puimase rokene.

Otãto quilos pixo ehse ? Tarame mil quilos me mõkomo enehse. Morara oneporypitopyra ase.

Yrome mã imuku pyry icarta sekere ma põko exiase ohpetu po otymoro Santana po wapu ae ipoetory noepiyase. Wapu konõto monexiano Belém pona ytõko monexiano moro.

Moraramesã jupiko ynororo Sadala muku pyry esety Zanildo comandate mokyro kae pokono. Mame ipape apoiase moroto:

— *“Oupikase otoko mano João Batista muku ?” — ãko ynororo.*

Yrome jesety waro ynororo. Mame jesety monexiã moroto. Moraramesã naseynororo oturuko yna pape poko. Trapichehtao monexiano moro esemy isekeremãko monexiano ynetaryme.

Moraramesã enepiyase moro ysekeremapo ase taro umukuru a Corinto.

— *“Oepe me mã mokyro papa. Tam epehpyry kynexine Sadala ynororo ãko. Oepe*

Hoje em dia, isso não existe mais. Mandaram os balateiros embora. Meu pai tirava¹⁸ grandes quantidades de mercadorias: fardos de açúcar, sal, chumbo, pólvora, lona encerada, querosene (querosene em latão), essas coisas. Dava tudo isso dentro de latas grandes.

Mas, meu pai não pagava. O amigo dele dava.

Agora, parece que aquele governo dá apoio. Assim, ele dava muito para meu pai. Trazia muitas mercadorias. Vinham quatro vôos de lá carregando as mercadorias dele apenas.

Quantos quilos eram ? Às vezes trazia mil quilos em mercadorias. Eu jamais vi tanto assim.

Eu mandei ler a carta do filho dele, que está lá em Santana. Os empregados dele vieram de navio. É um navio grande que vai para Belém.

O filho de Sadala, que se chama Zanildo, está me procurando. Ele é comandante de avião. Eu peguei a carta dele:

— “Estou procurando você, que é filho do João Batista. Onde você está? — escreveu.

Ele sabe meu nome. Meu nome estava lá. Então, ele disse para nós conversarmos sobre essa carta. O dono estava lendo lá no trapiche para eu ouvir.

Assim, eu trouxe essa carta para cá e mandei meu filho, Corinto, ler.

— “Ele diz que é seu amigo papai. Que o Sadala era amigo de meu avô. E que quer seu

¹⁸ *ou-*: tirar [wewe touko ase: “estou tirando lenha”]. *ouko*: tirando, arrancando [wyi touko: “arrancando/colhendo mandioca”].

me se mã ynororo toporyse awahtao mase osepehmãko mase imaro” — nase umuKuru moro poko.

Yrome zupiko ro ase. Otoko epor?ko ase? Taram eze otoko ne ? Taram Belém, Brasília. Otoko ne epor?ko ase ? Taram jytojtoryhtao toporyse ahtao taram e consegueãko ase taro na ae toh poko kae zumõkara taomirose ahtao oehnõko mã ynororo ituakyry epe muku pyry me exiryke mokyro zupiko ase.

Yrome etoniehãko ase. Otoko ne ? Taram kure roke ahtao osepor?ko ropa ynanase. Moraram conseguir karyse nymyry ase mokyro maro moro samo.

Yrome ekarono moro osepe me ehtopo. Ajohpe pyra. Ma kure osepe me exino ahtao epehpyry se kara. Morararo mokyro tope a onepemapopyra epehpymako kara otytyko poko.

Osepematohkuhse moro sã roropa araiwa mana toyro ase America tõi waro pyra, japonês taram morohne sã roropa mana zuaro pyra roropa.

Yrome moro roke kynako ynekarory oaoa epehpyry poko kynorihne toh emero kuranõpo.

Yrome moro roke kynako ypatumy ynekarory.

Sobre o aviamento

Parahta poko jerohtopõpyrya poko kynako oturupõko.

Parahta poko erohne osemazuhme Sadala poetory me ohpetu Ihpom? kua. Curua de Alenquer kato kua moro amoriry kua yna nerohne Arapa kua Giju ãko karaiwa mana. Arapa moro iporiry esety.

amigo. Quando vocês se encontrarem, tornar-se-ão amigos.” — foi o que meu filho disse a respeito.

Eu ainda o estou procurando. Onde vou encontrá-lo? Onde? Talvez, em Belém, Brasília. Onde vou encontrá-lo? Talvez, quando eu estiver passeando por aí. Talvez, eu consiga convidá-lo a vir para cá de avião. Eu estou procurando ele porque é filho de amigo de índio.

Eu conseguirei um dia. Onde? Talvez, se ele estiver bem, nós nos encontraremos. Eu quero realmente encontrá-lo.

Eu contei história sobre o costume de se tornar amigo. É verdade. Se tornar-se amigo bom, não irá querer contraprestação. Da mesma maneira, não irá cobrar o amigo pelas coisas dadas.

Tornar-se amigo parece também com os ‘brancos’, talvez, americanos, japoneses. Eu não sei ao certo. Parece todos esses. Eu não sei.

É só isso que eu tenho para contar sobre o antigo amigo de meu pai. Todos morreram. Eram muito bons.

É só isso que eu tenho para contar meu sobrinho.

[Você] pede para eu falar sobre quando trabalhei com balata.

Eu trabalhei com balata primeiro como empregado de Sadala naquele igarapé Ihpom?. Dizem que é uma ramificação do Curuá de Alenquer. Trabalhávamos naquele rio Arapa, que os ‘brancos’ chamam de Giju. É esse o nome do igarapé Arapa.

Morarame moroto yna nerohne parahta tuopitop? yna nakohne moero. Cinco anos me ahtao kynenane moro parahta. Tuhkehxo tuhkerh kynexine parahta moroto. Tuhke ipunaka.

Ikonoory punero tyrise ynara parahta akotyry. Warō komo mil, mil e quinhentos quilos me. Imepyny mil quilos me. Imepyny mil e duzentos me. Moro sá roke tyriko toto parahta rinanomo.

Ywy katoh pyra. Ywy tyrise quinhentos quilos me te oitocentos quilos me. Mil anapoipyra nymyry. Tuhke mã mil quilos me exikety exiko.

Poeto me xipyry ywy. Karaiwa aro jemesetane moero pasrahta poko.

Yrome cinco anos esahpokoxi yna nerohzomone. Quatro anos me yna nero zomone ropa moro kuaa, Maikuru kuae yna nenyhtone rahkene moro ohpetu Wezamo pã ena oito anos me ehtopo.

Mokyro yna pãnary me kynexine papa epehpyry Sadala kure kahpyry rito ehse.

Yna mōkomo toto deve mase kara ehse. Tuhke tuhke ne koh pyra rokene parahta rise ywy. Yrome saldo apoise ywy.

Morarame ypãna tã ne ropa imep? ke Misquitino. Morarame Misquitino poetory me erohne ropa dois anos me rokene.

Osemazuhme erohne saldo pixo apoine te. Ohpetu sã kynexine mil réis zãno moro me kynexine pake ipunaka.

Morarame erohzomone moroto tomatonanohe myhe ywy contar waro pyra pãko myhene. Tomatonanohe myhe ywy te pitiko roke pyra quatro mil quilos mekynexine yna parahtany atapokoxi.

Yrome aporesemy sã ywy rahkene. Yrome

Lá, nós trabalhávamos, cortando a balata ainda inexplorada. Após cinco anos, aquela balata acabou. Havia ainda mais balata por lá. Era muita balata.

Cortava-se a balata, na época das chuvas. Os mais experientes faziam mil, mil e quinhentos quilos. Alguns faziam mil quilos. Outros faziam mil e duzentos. Tão logo tiravam a balata, tratavam-na.

Eu só fiz quinhentos quilos, oitocentos quilos. Eu nunca peguei mil [quilos] porque mil quilos era muito

Eu era pequeno e feio. Eu cresci lá, com os 'brancos', trabalhando balata.

Depois de cinco anos, nós trabalhamos novamente. Nós trabalhamos novamente por quatro anos no rio Maecuru. Nós abaixamos mesmo [a balata] ao logo daquele rio Wezamo. Trabalhamos durante oito anos.

Aquele nosso amigo/patrão, Sadala, antigo 'amigo' de meu pai, nos tratava bem.

Ficávamos sem dever pelas nossas mercadorias. Eu não fazia muita balata, mas, pegava saldo.

Com o outro patrão, Misquitino, eu trabalhei como empregado por dois anos apenas.

Da primeira vez que trabalhei, peguei um saldo pequeno. Acho que era o tempo daquele "mil réis". Antes, era assim.

Então, trabalhei lá novamente. Fui roubado. Eu infelizmente não sabia contar. Fui roubado, coitado. Não era pouco. Ao todo, nossa balata chegava a quatro mil quilos.

Eu mesmo fora o capataz. E ele não nos

moro onepehmara kynekurehne ynororo. — “Deve mase¹⁹” — kynako rokene oty onoupyra nymyry ywy repe.

Ajohpe sã rokene ynororo. Moro parahta typynanose roke se onepehmara tokurehse.

Mame toehse ropa Maikuru kuaka rahkene. Mokyro Sadala kanary kae ae oehne ropa rahkene Maikuru kuaka. Makau po kynexine tyrise rahkene pista me Maikuru kuao.

Moraramo morotona oehne ropa papa tã tonese ropa ya aja tomo tãkye toehse ropa moroto.

Mame typytase ywy rahkene moroto. Erohne amoreme pokona roke rahkene. Ehse ke yna rahkene moroto erohse yna amoreme roke rahkene otytyko isarara epehpyry me yna nypenery tomo. Topekahse ahta morohne epehpyry me roke rahkene. Moro samo.

Yrome moero ynaerokurutao nymyry kynexine toiroro nymyry. Karaiwa maro roke jerokurutao tupime me samo. Otaramo seromaroro ahta poetoti ahta exiry. Ynara.

Osenuzuhpipyra pãko. Morara pyra pake ehse.

— “Deve mase...” — tykase — “... arakapusa poko epehmãko” — kase.

Pake mã komo myhene nupunato pyra. Moro sã exine.

Yrome moro zurupõko kynako parahtero tã ehtopõpyra poko.

— “Parahtero toehse deve konõto” — kase toto.

Deve konõto mõkomo ouse exino pitiko roke pyra mõkomo ouse exino. Eporo osepehmara ehse tuhke otytyko ouruke.

Tona sã aporo. Senohne karaiwa na pyry nymyry arexi, kumataimo, sautu tã kehko

pagou isso. Ele disse que eu devia coisas que eu não tinha tirado realmente.

Ele era mentiroso. Queria aquela balata só para si, sem pagar.

Então, ficou no rio Maecuru mesmo. Eu voltei ao rio Maecuru no avião do Sadala. Tinham feito uma pista de pouso na [aldeia] Makau, no rio Maecuru.

Voltei para lá. Vi meu pai e minha mãe, que ficaram alegres novamente.

Então, eu me casei por lá mesmo. Trabalhei apenas por minha própria vontade. Nós trabalhamos por vontade própria apenas para pagar essas coisas pequenas que desejamos. Apenas para pagar essas coisas quando comprávamos. Foi assim.

Lá, nós trabalhávamos sozinhos mesmo. Quando eu trabalhei com ‘branco’ foi difícil. Talvez, hoje em dia, os jovens não tenham dificuldade.

Naquela época, não víamos. Não era assim, antigamente.

— “Você deve pagar aquela espingarda” — ele disse.

Os antigos [‘brancos’] não eram generosos. Eu era.

Ele pediu para eu contar história antiga sobre os balateiros.

— “Os balateiros vieram fazer dívida grande” — diziam.

Devia muito. Tirava muita mercadoria. Por isso, não paguei porque tirara muitas coisas.

Primeiro, foi comida. Essas coisas que ‘branco’ tem de verdade: arroz, feijão, sal.

¹⁹ Tynepemakero mase.

mõnohne enaena kurā komo karaiwa nykyryry tomo.

Morohne ekarose toto enehse ropahko ipoetory onuhse icona reh pona mary myhe moro. Moro sã ehse.

Morara exiryke — “ro oconta onepehmara mase” — kase toto.

Pitiko roke pyra conta riko exiryke.

Morarame tuhke pixo parahta tyrise ahta. Imotye ehse saldo nae. Morara tao tineru apoise pixo exino. Tineru apoise pitiko roke pyra. Tineru apoise ywy repe.

Yrome osenetupupyra ipunaka. Moro me ro banco deposita tykase ahta ke. Osenezupipyra exino. Moro tineru pitiko pyra tuãtase rahkene. Moro sã exikety mana osenetupunohta.

Morarame osenetuphyra ehse ywy moro me. Nase me kahpyry jahta tineru ahnikase otytyko poko rokene. Ynapyry tã poko eukuru ropahko morohne poko rokene. Osenmetupuhpyrahxo ynara ae xipyry ase.

Moro sã roke ykano ekarono mose Gabriel oturupõko morohne poko. Moe tãpukurõkara oehsemy São Paulo pã oehsemy taronaro myhene aparai omiry poko atamorepãko oturupõko. Pake ehtopõpo poko oturupõko. Kure nymyry atamorepãko ynororo. Aparai me ahta naeroro ywy morohne ekarõko zae roke ãtamorepatohme. Moro samo.

Moro roke kynako ypatumy. Epo.

Ainda sobre balateiros

Oturupõko ropa mya roropa parahterupotõ poko. Otarã tã ko kynexine Maikuru kuau kã tyro typãnake serõ kã typanake nykã ynororo.

Essas coisas gostosas que os ‘brancos’ fazem.

Eles davam essas coisas. Traziam novamente. Os empregados traziam novamente. Aumentava a conta dele infelizmente. Foi assim.

Por isso, diziam:

— “Você ainda não pagou sua conta”.

Porque a conta que eu tinha feito não era pequena.

Então, quando eu fazia um pouco de balata, mais que [a conta], tinha saldo. Eu pegava um pouco de dinheiro. Não foi pouco dinheiro que eu peguei.

Mas, eu não pensava. Não me preocupava. Se tivesse depositado no banco, aquele dinheiro teria aumentado muito mesmo. É assim que pensamos.

Mas, eu não pensava quando jovem. Gastava o dinheiro só com essas coisas. Apenas com comida e bebida. Eu realmente não pensava. Eu era ruim mesmo.

É apenas isso que eu conto para o Gabriel que me perguntou sobre isso. Ele não é daqui. Veio de longe. Veio de São Paulo para cá, pedindo para aprender a língua aparai. Ele pergunta sobre antigamente. Ele está estudando bem mesmo. Por isso estou contando essas coisas para ele aprender certo. É assim.

É só isso meu sobrinho.

Você pede para falar mais uma vez sobre os balateiros mortos. [?] O pessoal do rio Maecuru tinha patrão/amigo diferente do pessoal daqui [do rio Paru de Leste].

Moro ekarōko ropa se.

Serō kō pānary me kynexine Adonias. Maikuru kua kō pānary me kynexine Sadala. Ynara. Ituakryr pokō aenupunatya roke kynexine mokaro. Morararo kynexine Adonias ituakryr pokō aenupunahpyr roke kynexine te. Pista ripone taro Paru kuaō typoetory tō porokatohme morotona.

Morarame Adonias poetory onuhse sero Paru ena. Otytyko onyri pyra kynekurene toto ituakryr onyhtohmara noho tō onematonanohpyra²⁰. Ynara ehse Adonias zāno. Kure roke Adonias poetory tō erohse.

Kaikuxi pokō kōkynomōne te tuhke rohkene otytyko pokō erohke tomo.

Yrome ituakryr onytmara tōsekō pokoino. Adonias kynexine kure serō kō Parukuaō kō pānary me.

Otytyko enehse. Mōkomo enehse: kaeremy, kamisa, arakapusa te xupu tō kehko. Mo typenekā enehse: wywy, tapema morohne enehse Adonias.

Zaeroro sero kōmo Ajana tomo Ajana ehse nae ro pohto sero kuaō Aparai pyra nymyry.

Morarame Maikuru kuaō kō kynoehe ropa Aparai moeroino akuipyry. Aparai akuipyā sero kuaka Ajana tō enarohse²¹ sã rahkene.

Yrome tuhke pyra Ajana tonahse Maikuru kuaō kō saro. Tarame mororo kynexine orihtopo.

Moro ekaropōko kynako parahteru tō ekaropōko.

Morara ynexine serō kō pānary mokyro

É sobre isso que falarei.

Adonias era o patrão/amigo do pessoal daqui [do rio Paru de Leste]. E Sadala era o patrão/amigo do pessoal no rio Maecuru. Ele foi bom com os índios. O Adonias também foi bom com os índios. Mandou fazer pista de pouso aqui, no rio Paru, para seus empregados pousarem.

Então, os empregados do Adonias subiam o rio Paru. Eles não faziam nada aos índios. Não roubavam as mulheres. Era assim na época do Adonias. Os empregados do Adonias trabalhavam bem.

[Depois] Entraram aqueles que caçavam onças [gateiros]. Trabalhavam muito, apenas nas suas coisas.

Eles respeitavam os índios por ordem do chefe deles. Adonias foi muito bom patrão/amigo para o pessoal daqui do rio Paru.

Trazia as coisas. Trazia mercadorias: mosquiteiro, pano, espingarda, chumbo, essas coisas. Trazia aquilo que desejamos: machado, terçado. O Adonias trazia essas coisas.

Por isso, ainda tem pessoal aqui. Tem um pouco de Wayana ainda. Neste rio, não tinha Aparai.

Então, os Aparai que restaram no rio Maecuru vieram de lá. O restante dos Aparai se juntou aos Wayana neste rio.

Mas, os Wayana eram poucos. Tinham acabado, assim como o pessoal do rio Maecuru. Talvez, esses aí estivessem mortos.

Eis o que ele pediu para eu contar sobre os balateiros.

Era assim aquele Adonias, patrão/amigo do

²⁰ emātona-: roubar; tomātonase: foi roubado.

²¹ enarohno-: juntar-se (? zoximã-: "misturando", p. ex. gasolina + óleo).

Adonias yka.

Yrome kure roke serō kō rise. Serō kō mōkomohtose. Kanawa axikapose. Kajama ripose. Erohne oehsene ropa Maikuru kuae jahtao tā ohpetu kurepe impo po kynexine papa ekehpyry moto netapahpyry.

Mokyro kynexine moroto Adonias kynexine moroto imōkomory enehse toehse. Rádio kynexine, arakapusa kynexine te iseratu, kaeremy, kamisa tytororo. Ynara kynexine tonehse.

Wyi epekahse toehse kynexine morotona kajama me taisemy. Kajama aipōko kynexine typoetory a moroto.

Yrome kure ituakyry akorehmase ynororo. Ajana tō akorehmase. Ajohpe roke pyra. Kure ipunaka!

Morara kō pyra seromaroro nase rahkene. Toyro Armando ropa rokene imakāme mana seromaroro. Armando mokyro seromaroro ituakyry apuru me sã toehse. Mokanohne onemapopyra ehtome. Nae madeireiro, nae pistoleiro, nae fazendeiro... tō kehko toepitose mã morotona repe.

Yrome Armando mana onemapopyra toehse Adonias ehtopōpyry saro. Funai a tokarose pape. Sero reh pape ituakyry ke osytomaponose reh pape katopōpyry me toexiryke mana Armando moro nae cumprir tykase mokyro onohpetu onoky mokyro. Funai omiry totase eya. Zaeroro mokaro onemapopyra imepyny garimpeiro oehnōko ma repe.

— *“Arypyra omō pyra. Se ituakyry nonory xia. Se kuerohtho komo. Oerokuru kō se awahtao xine xia roke erohtopo ikurenaka rokene” — ãko ynororo mana.*

pessoal daqui.

Ele era bom para o pessoal daqui. Dava mercadorias. Mandava fazer canoa. Mandava fazer farinha. Quando eu voltei ao rio Maecuru, trabalhei lá no Kurepeimo, onde a moto bateu em meu finado pai.

O Adonias ficava lá. Vinha trazer as mercadorias dele. Rádio, espingarda, lona encerada, mosquitoeiro, pano. Era trazido assim, em grandes quantidades.

Vinha de lá comprar mandioca para fazer farinha. Mandava fazer farinha para os empregados dele.

Ele ajudava bastante os índios. Ajudava os Wayana. É verdade. Era bom mesmo!

Hoje em dia, não há gente como ele. Há apenas um no lugar dele²², o Armando. É esse Armando quem parece ter ficado para proteger²³ os índios. Ele não deixa entrar aqueles. Tem madeireiro, pistoleiro, fazendeiro. Eles começaram a chegar lá.

Mas, o Armando não deixa entrar. Parece a época do Adonias. A Funai lhe deu um papel. [?] Armando tem que cumprir o que alguém disse, não sei quem. Ele escutou o que a Funai lhe disse. Ele não deixa entrar outro garimpeiro.

— “Não entra. Aqui é terra de índio. Nós trabalhamos aqui. Se vocês quiserem, só podem trabalhar para cá, à jusante.” — ele diz.

²² *myakāme*: “no lugar do”, “substituto”; *myakamã*:- “substituir”.

²³ *apuru*. “tampa”; *apuruko*: fechando.

Zaeroro mana seromaroro ponaro okatoh moroto apuru me samo. Mokyro pyra ahtao rokene pake sero topekahse exiry tapoise rahkene. Ituakry tynonoke pyra exiry. Moro samo.

Yrome seromaroro okatoh typānake Armando ke ropa. Adonias esahpyrypome.

Moro esāhpokoxi oty exiko ma rahkene? Taram Armando toytose ropa ahtao onoky xo omonōko ? Zuarō pyra rahkene.

Ynara kynexine moro Maikuru kuae ehtopōpyry. Sero kuaō ehtopōpyry ekarōno ynara oturupōko ynōrōro. Moro tuaro se exiryke. Ynara moro roke kynako.

Yrome oty nae onekaropory ahtao ekro pokō ropa.

Até agora, felizmente, ele parece fechar lá. Se ele não estivesse, já teriam pegado, comprado mesmo. Os índios estariam sem terra. É assim.

Mas, agora, felizmente, nós temos o Armando como patrão/amigo, para substituir o Adonias.

Quem ficará no lugar dele? Se o Armando for embora, quem entrará? Eu realmente não sei.

Foi assim que aconteceu no rio Maecuru. Eu contei história antiga daqui, como ele pediu. Porque ele quis saber. Era só isso.

Mas, se você quiser que eu conte mais, eu conto.

FIM

Relato sobre as transações com os *meikoro* hoje (cães e espingardas)

Manoel Ladino

gravado em 06/jan/2007

duração: 10'

transcrição: Kurune

tradução: Salatiel

Morarame yna nytoase, pani maro, Tertuliano maro, kaikuxi arose meikoro ekyme, moero turupose exiryke eo Creonte a yna a ya noturuase.

— “*Meikoro oehnōnko mana arakapusa enehnōnko. Yrome oturuko moero tokykamo a*”
— *nase ynororo.*

Mame oturuase tokykyamo a. Yrome pani roke tokyke nexiase. Nae tokyke repe, yrome gasolina pyra. Jytotohpyra āko toh nexiase imehnomo.

Yrome yna roke nytoase rahkene pani maro. Ywy te pani Tertuliano te umukuru xihpyry, ypatumy Antílio ynara. Yna nytoase taroino.

Koko Jaherai pona. Nyhse. Moroto yna nynykyase.

Yro kokoro yna nytoase. Yrome moroto poetohti asakoro notyriase: ypary Nilo te irui ro. Ynara.

Morotoino yna nytoase rahkene. Tuhke toehse yna rahkene. Morotoino yna nytoase nyhse iranaka. Etypohpyra yna nytase myhene. Mataware po topohme. Cachoeirinha po topohme. Ynara.

Nyhpyra yrome towose rokene oturuse. Yna noturuase. Morotoino...

Morara exiryke osepune yna neporehkase moe. Meikoro maro moroto yna nexiase axi rokene. Axi roropa ynororo toehse roropa. Toytose ropa moroto tynyhse repe mokaro

Então, nós fomos com meu ‘genro’, Tertuliano, levar os cães para o *meikoro* porque, de lá, eles falaram com meu ‘tio’ Creonte, que nos disse:

— “O *meikoro* vem trazendo espingarda. Conversem com quem tem animal de criação” — ele disse.

Assim, eu conversei com quem tinha animal de criação. Só meu ‘genro’ tinha animal de criação. Alguns tinham animal de criação, mas não gasolina. Esses diziam não ter como ir.

Então, apenas nós mesmos fomos. Eu, ‘meu genro’ Tertuliano, meu filho, ‘meu sobrinho’ Antílio. Foi assim. Nós partimos daqui.

[Chegamos] à noite na [aldeia] Jaherai. Dormimos lá.

No outro dia, partimos. Mas, dois jovens embarcaram lá: ‘meu neto’ Nilo e o irmão mais velho dele. Foi assim.

Saímos de lá mesmo. Nós, agora, éramos muitos. Fomos dormir na metade do percurso restante. Coitados de nós, que fomos direto, sem parar. Passamos pela [aldeia] Mataware. Passamos pela [aldeia] Cachoeirinha. Foi assim.

Sem dormir. Desembarcávamos apenas para conversar. Conversamos. De lá...

Por isso, chegamos lá juntos. Nós ficamos pouco tempo lá com o *meikoro*. Ele também ficou pouco tempo lá. Eles apenas passaram a noite com ele, com

maro rokene, ypoenō maro, Nécio maro, ipyty te, moxã ipyty ekyry tomo. Ynara.

Mokyro maro roropa toehse ropa yna roropa. Ynara. Mokaro kanary ae, moroto yna nexiase, mokaro yna nepory ase ituhtao. Yrome meikoro yna neporyase moeroro nakuatao.

Noturuase moxaro, pani tomo Tertuliano, aomiry waro exiryke. Yrome ywy myhe aomiry waro pyra. Yrome mokyro epe Junëh maro yna noturuase pitiko roke roropa. Ynara.

Kaikuxi yna naroase taekyty poko meikoro ekyme. Napoiase emero, yna epehmase ynororo emero. Arakapusa enepyyase asakoro. Tertuliano roropa asakoro nenepyyase te. Ynara. Toiro epehmap? jeky, nohpo rokene.

— “Yrome epehpyry enehnōko ase” —
nase morome.

Mokyro epehpyry anapoipyra exiase. Enara exiase osemazuhme yna nytoase arakapusa poko.

Mame, yna noepyyase ropa. Ynororo roropa nytoase ropa mororo aero te.

Zomotohpona ropa. Yna nytoase ropa mya roropa. Yna nytoase taroino osepunereh yna ytotoh ynara tukupse repe, yrome nae tymakamase dia katoh roropa moro.

Morarame taroino yna nytoase nyhse mopyraro Kuzarihpa pona. Morotoino yna nexiase Jaherai pona. Morotoino yna nexiase mya rahkene Cachoeirinha pata zuhpokuxi. Yrome Cachoeirinha po yna notyryhkasero. Oturuse imaro xine esyryhmatohpoko, aesyryhmatohkome moino osepune yna eporehkatohme myhe repe.

Yrome yna toeporehkase osemazuhme

meus filhos, com Nécio, a esposa dele e os parentes dela. Foi assim.

Eles [Nécio e sua família] voltaram conosco em sua própria canoa. Nós os encontramos na mata. Foi assim. Mas, o *meikoro*, nós só encontramos lá na beira do rio.

Foi ‘meu genro’, Tertuliano, quem falou porque ele sabe a língua dele. Infelizmente, eu não sei falar a língua dele. Mas, nós também conversamos um pouco com o ‘amigo’, Junëh. Foi assim.

Nós levamos os cachorros amarrados para o *meikoro*. Ele pegou todos [os cães] e ‘pagou’ todos nós. Eu trouxe duas espingardas. Tertuliano também trouxe duas espingardas. Foi assim. Apenas uma cadela minha não foi ‘paga’.

— “Eu vou trazer o ‘pagamento’” — ele [o *meikoro*] disse naquele momento.

Eu não peguei aquele ‘pagamento’ [relativo à cadela]. Foi assim da primeira vez que fomos buscar espingardas.

Daí, nós voltamos. Ele também voltou no mesmo dia.

Da outra vez, nós fomos para lá novamente. Partimos daqui. Combinamos sair juntos, mas marcamos para outro dia.

Então, partimos daqui para dormir não muito longe, na [ilha] Kuzarihpa. De lá, fomos para [a aldeia] Jaherai. Depois, fomos ainda mais longe, a montante, para além da [aldeia] Cachoeirinha. Nós desembarcamos na [aldeia] Cachoeirinha. Conversamos [pelo rádio] com eles sobre a viagem e combinamos chegarmos juntos lá.

Infelizmente, chegamos primeiro, antes

eporehkara ro ynaroro ahtao. Moroto yna nexiase nakuatao seroinō nakuatao. Yro kokoro yna nytoase. Pakeimo yna neporehkase myaro tāxiahtao. Moinakoxi Parumo nakuataka oehpyraro ynororo mokyro meikoro.

— “Kokoro mana” — *tykase yna repe.*

Arypyra. Yna moroto eraximary poku roke myhene. Yna nexiase oseruao emepyrro moroto oinō nakuatao. Moroto yna ahtao ro japome exikety, Pedro, neporehkase morararo ynororo koehme toytose. Moroto yna ahtao neporehkase kokonie pukuro. Morarame:

— “Otokona?”, *ynanase mokyro a yna noturu po ase okomino toehse exiryke.*

— “Kokoro mā otarame”, *nase.* — “Kokoro mā tarona eporehkāko mana”, *nase ynororo.*

Ajohpe pyra moro ae neporehkase ynororo. Kokonie pukuro mesamo neporehkase ynororo.

Moroto yna typenekehse. Turuke pyra myhene, tyaixike pyra ynara. Yrome tose nae repe. Yrome wyi pyra, sautu pyra, paritu pyra roropa.

Yna nexiase nakuatao meikoro eraximary poku. Moroto neporehkase rahke ynororo. Mame morototo yna nexiase eraximary poku moro ae. Typenekehse. Mame noepyase axi roke roropa. Oturu toh pune pyra ynororo toreyke.

Yrome moxaro arakapusa apoiase. Indalécio napoiase te Nicolau napoiase ypatumy. Toiro roke arakapusa onehpyra nexiase ypatumy exikety Jusarte. Yrome nenepyase “uripi” katopo. Moro enepyase

deles. Ficamos lá, na beira do rio, desse lado do rio. No dia seguinte, partimos. Nós chegamos cedo, ao meio-dia. O *meikoro* ainda não chegara lá, na beira do rio Paloemeu.

— “Ele chegará amanhã” — nós pensamos.

Mas, não. Infelizmente, ficamos lá esperando. Esperamos por três dias, no outro lado [da montanha entre as cabeceiras dos rios Paru de Leste e Paloemeu], na beira do rio. Foi quando chegou meu ‘FB’ Pedro, que viera remando. Nós ainda estávamos lá quando ele chegou, num fim de tarde.

— “Cadê [o *meikoro*]?” — nós lhe perguntamos, já que ele chegara por último.

— “Amanhã, talvez.” — ele disse — “Ele chegará amanhã”.

Na verdade, ele chegou naquele dia mesmo. Ele chegou ao final da tarde.

Nós estávamos lá, cansados. Coitados. Não tínhamos mais beiju, nem pimenta. Tínhamos comida, mas estávamos sem beiju, sal e fósforo.

Esperávamos o *meikoro* na beira do rio. Então, ele finalmente chegou. Nós estávamos esperando lá na beira do rio, cansados. Ele também estava com pressa. Não conversamos direito porque ele tinha pressa.

Eles pegaram as espingardas. O Indalécio pegou, o Nicolau pegou, meu ‘genro’ também. Apenas um deles voltou para cá sem espingarda, meu ‘sobrinho/genro’ Jusarte. Mas, ele trouxe

ynororo. Yrome ynara nase ynororo meikoro eya:

— “Sero arōko roke mase. Ise pyra awahtao tōkara mase, enehnōko ropa roropa. Mame arakapusa arōko mase rahkene” — nase eya.

Morara exiryke tuaro mā ynororo. Otaramē otāto ahtao ynororo mā ytōko epehpyry poko meikoro a. Emero moxaro roropa ymaro aytotyamo: Indalécio te Jusarte, ypatumy ynara. Moxaro epehpyry poko ytōko otara ahtao. Yrome oturu pyra ro mana mokyro. Yrome nase pake pohto ipanary Junēh tyryjo imaro ytoyokety. Mokyro noturu ase yrome:

— “Taro mana nase epehpyry”, nase ynororo.

Moro poko tuaro roke ynanase typyrekō poko epehmara toky kō exiryke. Morara rokene. Yrome topehmase ahtao toreytyke pyra exiko.

Ywy roropa jepehpyry poko jytoryse ase toto maro ase. Jeky epehpyry roropa, epehmara zokonaka topehmase roropa jeky ynarohepyry myhene pake.

Morara exiryke moro roke kynako meikoro maro yna ehtpōpyry. Yrome wenikehpyra mana, moxaro epehmākoro ynara.

um rifle. Foi o que ele trouxe. Então, o *meikoro* falou para ele:

— “Leve apenas este [rifle]. Se você não quiser, não use. Traga de volta e eu lhe entregarei uma espingarda” — ele lhe disse.

Por isso, ele sabe. Talvez, ele vá algum dia atrás do *meikoro* para ‘receber’ seu ‘pagamento’. Todos aqueles que foram comigo também: Indalécio, Jusarte, meu ‘sobrinho/genro’. Foi assim. Eles irão ‘receber’ o ‘pagamento’ algum dia. Só que o *meikoro* ainda não falou conosco. Faz pouco tempo que o ‘amigo’ dele, Junēh, aquele tiriyo que sempre o acompanha, nos disse:

— “Eis o ‘pagamento’”, ele disse.

Nós sabemos isso porque os cães ainda não foram ‘pagos’ com as espingardas. É assim. Mas, logo que forem pagos, eles não se preocuparão mais.

Eu também quero ir com eles buscar meu ‘pagamento’. O ‘pagamento’ de meu cachorro também não foi feito. O cachorro que eu já levei só foi ‘pago’ pela metade, infelizmente.

Foi assim que aconteceu entre nós e o *meikoro*. Ele não esquecerá. Ele pagará. É assim.

FIM

Relato sobre a ida ao garimpo

João Terez

gravado em 08/mar/2007

duração: 14'

transcrição: Sarina

tradução: Arunãpo

Jytotopõpyry ohpetu garimpo pona umukuru maro. Umukuru te Canuto. Ynara

Yna nytoase troino. Nyhse ohpety pona Purure pona. Yrokokoro yna nytoase. Nyhse Akãka-imo eny pona. As morotoino ynanytoase garimpo pona.

Kana yna narory. Kana yna nanymyase ohpetu po Akãka-imo eny po. Kana yna nanymyase Kaikuxi-imo eny pona ro. Moro meyna naroase 44 quilos me.

Aroase mótahtao yna neporehkase garimpo pona Iriwa pona.

— Mokyro kono oehnõko — ãko toto morotõ komo, karaiwa tomo. — Kana menehno? — ãko toto.

— Enehno. — ãko ywy.

— Otãto quilos menehno? — ãko toto.

— Otãto pixo tarame. — ãko ywy.

Canuto a roropa tarose. Tarose eya 22 quilos me Canuto a. Moro yna nypesar mase. Ykyryry aporo osemazuhme. Ykyryry nexiase morara ykã 44 quilos me. Canuto kyryry okomino 22 quilos me.

— Oseato toko kene. Otutohme — ãko.

Yna nepyase aporo. Kokonie pukuro rahkene otarame mōto toehse seishoras me rahkene. Yna nytoase otuhse. Yna notuku ase. Tãkye toto. Otuhmato toto café epõko toto bolo tō kehko ynahpãko. Tãkye toto. Kana se roropa.

Sã yro kokoro yna ytoto ropa pake imo nakuataka. Nyhse nyto pona koroka pã taka.

Morarame mótahtao urakanase pixo yna

nytoase. Mōtona inikapozakoxi pixo kana an?se.

Yna nanymyase pixo tuhke ko pyra. Morararo Canuto tuhke ko pyra. Yna nysarykamase mokyro kana ohetu topuru po, Wyhpa topuru po yna nysarykamase toto. Dezessete quilos me rokene. Canuto nove quilos me.

Sã yna ytotoo urakanase ohpetu pona — Oty moro? — Makuxieuku taka. Moero kana yna nanymy ase paku tomo, axitau, araku, paxina. Tuhke pixo tan?se yna a. Morararo mokyro a Canuto a.

Mame yna noepyase ropa otyryhkatoh pona. Morotona yna nyto pona. Três horas me ahtao yna nesrymase. Morotoino yna neporekase cinco horas me ahtao Limão pona garimpo pona ro.

— Kana mose. — ãko yna.

Moroto nexiase mokyro onohpetu José cantina esemy ny-pesar-mase ropa. Morome yna naroase 27 quilos me rokene. Canuto naroase dezesseis quilos me. Morarame ano aroase. Asakoro ise toto.

— Nae ro na? — ãko toto.

— Nae ro reh mã. — ãko ywy.

— Enehko. — ãko.

Morarame yna nynyky ase ropa moroto.

Sã ano enehse joehtopo nakuataka nyto pona.

Morarame yna neramase ropa. Ano mokyro ynanoryme omoxi pixo vinte me moro kutehi ao. Ano rokene.

Nepekaty ase axi toto. Uma grama me epehmãko toiro kutehi ao ahtao toto. Otãto epekahnõko asakoro. Otãto epekahnõko toiro. Otãto oseruao. Cantineiro ahtao emero epekahnõko.

— Emero nase jokuru me. — ãko imepyny.

— Ise ase. — āko.

Tuhke ise exike tomo ano se toto. Morararo kana poko tomo kana se toto. Imep? tytapoi taka tynaroporyme mya Santarém pona typyty a.

— Ypyty zoh an?ko. — āko toto.

— Ise ase dez quilos me. — āko otātono.

— Vinte quilos me ise ase. — āko tynaro porykōme typyty rokene mya Santarém pona.

Morotoino yna noepyase ropa yro kokoro urakanase ropa. Nyhse aporo morotona ohpetu pona nakuataka.

Yro kokoro koko yna nesrymase emehpyryme cinco horas me ahtao emehpyryme.

Morarama yna nytoase rahkene ohpetu pona. Oty moro? Ahno e pona. Kana yna nanymy ase tuhke moero tywyhāko toto paku, axitau, araku, paxina. Tuhke tan?se yna a ipunaka. Tywyāko toto. Yna nanymy ase pixo topoh ynananse tāxiahtao pona. Tāxiahtao poe.

— Eropa ropa kene. — āko yna. — Kohmānōko sytase.

Yna noepyase ropa rahkene morotona. Morotona nytoh pona. Yna ntukuase pixo. Yna zo yna nyryase aporo. Yna otuhxipoyna nesrymase rahkene. Kokonie pukuro toehse três horas me tarame.

Yna neporehkase cinco e meia me ahtao garimpo pona ro Irimawa pona. Kana pixo tuhle pixo tarose yna a. Morome yna naroase 39 me. Canuto naroase 27 me. Ise ro toto.

— Kokoro enehnōko ropa mano? — āko toto.

— Kokoro ytōko ropa roke ynananse aporo nakuataka. Yrome yro kokoro oehnōko ropa ynanase. — āko yna.

Morarama moroto yna nenykyase.

Sã pake imo café exipo yna nesry mase ropa. Mya roropa yna nyhto pona koroka pã taka ropa.

— Otarãko sytano? — ãko mokyro Canuto.

— Surakanatase pixo mõtona sysarykamatase pixo kana. — ãko.

— Eropa ke. — ãko yna.

Yna nytoase pixo inikapozakoxi ohpetu pona Amoru-imo sawã nekapozakoxi.

Ynara ynakarimory yna nysarykamase ohpetu topuru. Oty moro? Arimina topuru katopo. Moroto yna nysarykamase.

Morarame toehse ropa kokonie pukuro rahkene.

Sã yro kokoro pake imo yna nysrymase ropa myaroro inikapozakoxi ohpetu pona Urukuri pã pona. Moroto yna nanymyase tuhke axitau, paku, paxina, araku. Tuhkepixo tan?se yna a tãxiahtao pona.

— Ehmaropa kene.

Yna noepyase eropa moroto yna nyto pona. Yna zoh yna nahnoase pixo aporo. Yna notukuase pixo aporo.

— Ehmaropa ke rahkene.

Yna nytoase rahkene osema ae. Moroto garimpo pona ropa.

— Mose ynoru. — ãko yna.

— Ao roke nymy a! — ãko toto eahmãko toto.

Ise moino toto. Topohmero tarose eya xine ahnotohme toiro earyhtohpyry. Sarykatu roropa tarose eya xine. Mya zopikoxi tupuruse roropa eya xine. Kokonie pukuro yna nytoase otuhse myaro zopikoxi toto erohto pona.

— Otuhkose kene. — ãko toto.

Kana mokyro tahnose eyaxine. Tuhke asakoro oripo ao. Tuesapare tõtuhse yna.

— Otuhtoko kene. — ãko toto. — Onenepehmara reh matose. — ãko toto.

Kure moino toh mana moroto garimpo pō komo yronymyry me. Ohpematou roropa toto. Zae opehmatou.

— Otāto nyhnōko maurakanāko? — āko toh mana ytosene exino ahtao.

— Otāto nyhnōko ano?

Dezessete dias me tykase ahtao dezessete dias me toehseahtao epehmāko toh mana. Oturupōko roropa toh mana:

— Me rokehno kana a nymyry poko? — āko toto.

“Ise ro pixo” tykase ahtao imotye karyhtao kure roropa mana. Kana se toto.

Moraramē dezessete dias me ahtao uru pixo apoiase repe 45 gramas me repe.

Yrome tōsepekahse pixo yna nexiase perfume pixo. Yna nepekahtyase moky umukuru maro te. Upo epekahtyase moky umukuru epekahty ase roropa. Ynara. Moro upo roke nexiase cinco gramas mete óleo diesel epekahty ase roropa cinqüenta litros me. Moro nexiase dez gramas me te. Moky Canuto deve nexiase gasolina poko quatro gramas me moro epehmase ay toto.

Moraramē okynāse pyra exiase toto moroto toto onukuru se ropa exiryke epehmase. Morara exiryke Canuto nexiase ano se roke ase. Ano roke akohko quatro me kuteih ao rokene ase eya. Ynara nexiase moro garimpo po jehtopōpyry.

Moraramē mya roropa ytōko ase garimpo pona otaramē quinze dias ae. Myaro ytōko ase ano arose. Ano ekamose.

Umutu xipyry arry maro roropa. Ikurā kapotohme ohpetu oupotohnmē ropa parafuso oupotohme ropa. Moroto mā mokyro karaiwa mecânico oturuase imaro.

— Tōkoropa ase enehko. — nase.

Moraramē moky Acrísio ekarōko nexiase.

— *Moro toh mana oereximãko reh mokyro mana. “Otara ahtao na tumutu enehse oehnõko nase reh opoko?” nase mokyro poko karaiwa poko.*

Morara exiryke ytõko ase ytopyra jahtao Macapá pona jahtao ytõko ase myaro osenuhmase pixo quinze dias passar mase rokene. Moro samo.

FIM