

Trajatórias e construções sociais entre os povos Waiwai da Amazônia Setentrional*

Trajectories and social constructions among the Waiwai peoples of northern Amazonas

Carlos Dias Jr.**

Resumo: O presente texto descreve algumas considerações sobre trajetórias de vida escolhidas no universo da socialidade Waiwai, circunscritas às últimas seis décadas, período que cobre a história das relações permanentes com agentes diversos da sociedade envolvente iniciadas em 1949 por missionários norte-americanos da Unevangelized Fields Missions. No horizonte das narrativas subscritas uma questão se faz central, orientando a escolha das trajetórias e o roteiro da apresentação, a saber: quem são os Waiwai?

Palavras-chave: Amazônia setentrional, povos indígenas, Waiwai

Abstract: The text in hand describes some considerations on trajectories of life chosen from the social universe of the Waiwai relating to the last six decades. This period which covers the history of permanent relationships with diverse agents of the surrounding society, began in 1949 by north American missionaries of the Unevangelized Fields Mission. On the horizon of the following narratives there is a central question which guides the trajectories and outline of the presentation, which is: who are the Waiwai?

Key words: northern Amazonas; indigenous peoples, Waiwai.

** Professor Adjunto na UFAM e pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena/NEAI. carlosdiasjr@terra.com.br

* Este artigo foi extraído de uma reflexão maior que estabeleço em um capítulo de minha tese defendida no PPGAS/USP, em 2006, sob orientação da Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois. Os dados que utilizo, extraídos de minhas experiências de campo, foram “construídos” desde 1997, quando iniciei meu mestrado na Comunidade Jatapuzinho. Desde então, acumulei 19 meses de convívio com os Waiwai, aos quais sou imensamente grato pelo acolhimento, a atenção e o total apoio que sempre me deram.

O descontínuo – o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo – dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem.

Michael Foucault, As Palavras e as Coisas

Um apanhado geral dos registros que, desde o século XIX, passaram a anunciar a presença dos Waiwai entre os dois lados da Serra do Acaraí, revela um quadro bastante controverso no que diz respeito à densidade demográfica desses povos ali situados. As referências variam entre um mínimo de 27 (Perberty, 1946) a um máximo de 4 mil indivíduos (Coudreau, 1887). Não obstante, a partir de meados do século XX, o acúmulo das versões passou a contextualizar histórica e etnograficamente o processo de construção de um coletivo mais abrangente.

Sabe-se que, antes de os missionários subirem o rio Essequibo, os Wapixana, grupo aruaque das savanas que os guiaram, já realizavam trocas amistosas com os habitantes da alta floresta que eles chamavam Waiwai¹. No final dos anos de 1940, pouco depois de os missionários se estabelecerem nas proximidades de *Yakayaka*, uma das casas coletivas situada na margem esquerda do rio Essequibo, inicia-se o processo de aglomeração das demais casas até então dispersas.

Como veremos se, por um lado, na medida em que novas mercadorias e valores passam a circular no contexto das trocas este processo culminou em uma descontinuidade nas concepções de tempo e espaço entre os residentes das casas coletivas; por outro, também sabemos que a direção e o sentido das mudanças foram dados pelos próprios índios (cf. Howard, 1993). Desse modo, articulando relações com os brancos que se estabeleceram permanentemente entre eles, mas, sobretudo, rearticulando relações entre os próprios residentes das demais casas coletivas que passaram a conviver em novas formas de grandes aglomerados. Como sugere a epígrafe de Foucault acima, *descontinuidade que estabelece rupturas que já estavam no horizonte desde o início.*

O conjunto das trajetórias que seleciono para analisar o processo de formação e transformação mais recente desses aglomerados indica como, a partir do convívio com os missionários, aqueles grupos espalhados entre os territórios do Brasil e da Guiana passam a formular suas próprias versões do coletivo Waiwai. Coletivo que já existia nas versões

dos viajantes, dos missionários e de outros grupos indígenas vizinhos. Ainda que em alguns momentos e contextos o etnônimo abarque o conjunto das ações e intenções daqueles que assim passaram a ser identificados, o que se nota, no fundo, a mobilizar a ação é uma nova maneira de (re)constituir constantemente diferenças. Noutros termos, algo mais do que a construção de uma identidade étnica que comportasse as diferenças que passaram a conviver em uma nova forma de coletivo.

Como bem assinala a antropóloga Catherine Howard (1993, p.13), uma das características mais notáveis deste povo é "... sua deliberada, persistente busca para descobrir e socializar outros". Porém, se até o final dos anos 1960 tal "busca" significava trazer os residentes das outras casas coletivas para o convívio no novo contexto aglomerado, a partir dos anos de 1970 há uma inversão no princípio que mobiliza as expedições, pois, cada nova casa localizada passou a ser razão de dispersão. Portanto, para seguir pensando nas expedições como movimento para "socializar outros", é preciso considerar que esse "socializar" tem tantas conotações e sentidos quanto os pontos de vista dos que nele se envolvem.

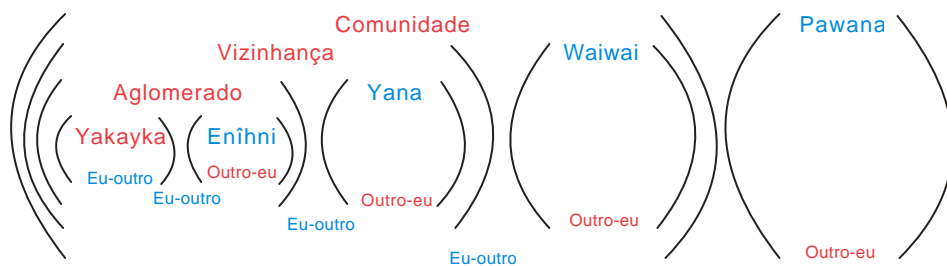
Por exemplo, pode significar "evangelizar" (para os missionários), "civilizar" (para agentes do governo), ou ainda "waiwaizar" (para os próprios Waiwai). Importa-me tratar desta última conotação, chamando atenção aos aspectos da alteridade e diferenciação que o termo implica mais do que o seu contrário, semelhança e identidade. Afinal, outro ponto importante é que, antes da chegada dos missionários, aqueles povos nem sequer sabiam que eram Waiwai². Desse modo, meu argumento é que, a partir do convívio permanente com os missionários em *Yakayaka*, buscar os "povos não-vistos" / *enîhnî-komo* ou ir viver entre eles, o que mobiliza a ação, é a possibilidade de agrupar as diferenças sem homogeneizá-las por suposta síntese dialética em uma só identidade étnica. Na medida em que articulavam suas próprias versões, edificavam uma nova forma do coletivo, no qual instituía um espaço exclusivo da ação política.

Essa diferença, seja no contexto das antigas casas coletivas ou dos atuais aglomerados, é que gera as condições de existência da vida coletiva. De certo modo, ela não apenas confere uma continuidade nas transformações históricas, quanto situam as novas marcas do tempo e do espaço na nova forma do coletivo. Vejamos, em contexto, no enquadramento de momentos selecionados que proponho recortar nas últimas seis décadas da história Waiwai.

Construindo o dado: momentos históricos enquadrados

O enquadramento dos fenômenos aqui selecionados reflete o momento em que os líderes se rearticulam a partir da atitude inusitada de um deles, o jovem Ewka. Ao aceitar a proposta de conversão dos missionários, Ewka toma a posição de um “Outro-eu” no contexto da casa e, no mesmo ato, confere a seus pares de co-residentes o lugar de um “Eu-outro”. Quanto à relação que vincula ambos os extremos e confere movimento ao processo, sugiro que seja pensada menos em termos dialéticos do que sintagmáticos. Assim, não se trata do desenvolvimento de um processo gerado por oposições que provisoriamente se resolvem em unidades superiores (tese/antítese/síntese). Ao invés disso, torna-se mais adequado pensar na combinação de termos em que o determinante estabelece uma relação de subordinação com o determinado, ou ainda, como sugere Viveiros de Castro (2002, p.401-455), na “subsunção” de um pelo outro. Desse modo, a dualidade deve ser entendida não para reiterar posições purificadoras e estruturadas do pensamento moderno, mas para expressar pólos estruturantes e intercambiáveis. Vejamos.

Se Ewka pode ser visto como um elemento central (termo determinante) no início do processo de transformação (“evangelização” ou “waiawização”) em *Yakayaka* (termo determinado), não significa que o aglomerado que adveio seja a síntese desta relação entre o líder e seus co-residentes. De fato, Ewka seguiu sendo o grande líder, *Yakayaka* ainda é lembrado como um dos melhores momentos da história Waiwai. De todo modo, Ewka estava subordinado aos demais líderes. Portanto, o que mobiliza o processo de transformação é, sobretudo, a rearticulação entre termos (determinantes e determinados), os quais, não se dissolvem em sínteses, mas se contra-efetuem em um conjunto de transformações cambiantes. Algo em que esquematicamente podemos visualizar do seguinte modo:



Vejamos mais de perto esse processo pautado por diferentes momentos da história Waiwai. O que sugiro a partir do que proporcionou o convívio com agentes distintos do contato: os **missionários**, quando emerge um discurso político sobre etnicidade do “Eu-outro” (aglomerado) para o “Outro-eu” (*yana*), fundando uma primeira versão do coletivo; **outros agentes**, (re)elaborando o mesmo discurso político sobre etnicidade do “Eu-outro” (Vizinhança) para o “Outro-eu” (Waiwai), agregando mais um conteúdo do coletivo; e por fim eles mesmos, os **Waiwai**, emergindo o discurso cosmológico sobre alteridade do “Eu-outro” (*Comunidade*) para o Outro-eu (*pawana*), formatando a terceira e última versão. Meu argumento é que, articulando suas próprias versões de si mesmos, instituíaam na nova forma do coletivo um espaço exclusivo para a ação política. Diante de momentos críticos, em que conflitos proporcionaram rupturas, os grupos aglomerados passaram a compor novos domínios de relações constituindo um novo *locus* da ação política. Espaço instituído na categoria nativa *Comunidade*³.

Trajetórias selecionadas

Quatro líderes apontam para as principais rotas de ocupação atuais entre os Waiwai: Ewka nos Rios Essequibo, Mapuera e Jatapuzinho; João nos Rios Novo e Anauá; Paulo no Jatapu e Pedro no Jatapuzinho⁴. Cada um deles com uma trajetória capital no processo de institucionalização das novas formas do coletivo, instituindo o formato das *Comunidades* tais como as concebem e se (re)presentam hoje, expressando o conteúdo da própria generalização do termo Waiwai. É necessário dizer também que assim como a generalização do etnônimo (Waiwai), dos aglomerados (as *Comunidades*) e cada uma das trajetórias selecionadas (dos líderes), em essência, se constrói através de um conjunto de interpretações distintos e complementares, e que, portanto, englobam diferentes versões. Sigamos atentos ao traçado de cada trajetória sem perder de vista o *actante* que com o personagem central (inter)age⁵.

Assim, tanto podemos afirmar que Ewka foi o líder em *Yakayaka*, lançando as bases que institucionalizariam o processo de “waiwaização”, quanto podemos admitir também que, na versão dos missionários, esse mesmo líder estivesse “evangelizando” os outros yanás, o que não implica concordância. Ou então, quando digo que Pedro foi o primeiro tuxawa na *Comunidade* do Jatapuzinho, por ter aberto a primeira roça no local e ter se consagrado o “dono do lugar”, também não descarto a versão que

diz ter sido João quem abriu a primeira roça e Pedro dela se apropriou, o que também não implica concordância. Se João partiu para o Rio Novo levado pelos missionários para “amansar” os aguerridos Waimiri e Atroari; ou, se ele seguiu para dar apoio aos missionários que haviam sido expulsos da Guiana (cf. Sabatini, 1998); ou ainda, se ele estava decidido a sair da sombra de seu irmão Ewka (cf. Howard, 2001), uma versão não invalida a outra quando o que importa é mapear sua trajetória. Enfim, se Paulo recentemente fundou sua própria *Comunidade* visando estabelecer um posto avançado para “buscar os Karapawyana refugiados” (i.p. João, 2003), ou para “morrer tranquilo mais próximo do local onde nasceu” (i.p. Daniel, 2003), da mesma forma, uma versão não invalida a outra.

Importa que Paulo fundou e hoje vive em sua *Comunidade Samauma* no baixo Jatapu; que Pedro foi o primeiro tuxawa no *Jatapuzinho*; que João realizou inúmeras expedições de busca, entre outras aos próprios Waimiri e Atroari. Por fim, importa também que Ewka continua sendo visto como um dos grandes líderes Waiwai, reconhecido em todas as *Comunidades* como pude constatar ao longo dos 19 meses de experiência de campo que pude acumular entre os Waiwai das Terras Indígenas Wai-Wai, Trombetas/Mapuera e, inclusive entre os Hixkaryana, na Terra Indígena Nhamundá/Mapuera onde estive entre janeiro e março de 2003. Nesse contexto, vale, sobretudo, notar que, do ponto de vista das diferenças articuladas, a nova forma do coletivo deve ser abordada em dois aspectos: efetivo (*Comunidades*) e potencial (Waiwai). Ambos observados no cruzamento de um duplo discurso – político sobre etnicidade e cosmológico sobre alteridade.

O aglomerado, Ewka e os enîhni komo.

Em 1954, os missionários acompanharam Ewka na primeira expedição de busca para atrair os Xerewyana que ocupavam tradicionalmente as cabeceiras do rio Mapuera no território brasileiro. Os Xerew, como os demais yana, falavam sua própria língua, uma variação dialetal do tronco Caribe muito próxima da língua dos Hixkaryana, povo situado entre o baixo Mapuera, alto Nhamundá e o médio Jatapu, com os quais sempre se identificaram mais intensamente (cf. Howard, 2001, p.138).

As primeiras expedições tinham um destino preciso. Isto é, não se tratava de localizar as casas coletivas, pois já se sabia onde encontrá-las. Tratava-se de atrair os residentes para o convívio no aglomerado emer-

gente, direcionando o discurso de um “Eu-outro” (*Yakayaka*/aglomerado) para um “Outro-eu” (*Enîhnî*/Ewka), propondo um novo contexto de relações. Somava-se aos presentes (terçados, miçangas, anzóis, machados, panelas, etc.) a promessa de um convívio pacífico em que a guerra e o rapto de mulheres dariam lugar às trocas generosas e abundantes. No Essequibo falariam uma só língua, aquela grafada pelos missionários e, ao incorporarem os novos bens e valores, seriam todos Waiwai. Nesse contexto, sob liderança de Paulo, os Xerewyana se instalaram entre *Kanaxen* e *Yakayaka*, local que foi denominado *Tutko-mütü* por estar próximo a um castanhal.

Enquanto os Xerewyana iam se instalando, Ewka preparava mais uma investida ao outro lado da Serra, desta vez em busca dos Mawayana, aqueles mesmos que haviam sido visitados pela expedição de Guppy em 1952. Como os Xerewyana, parte dos Mawayana também aceitou ao convite de Ewka e seguiram para o Rio Essequibo, onde passaram a articular o discurso do “Outro-eu” (*enîhnî komo*). Assim, na medida em que domesticavam os novos bens e valores, adotando a conduta idealmente estabelecida (pacífica e generosa), davam conteúdo ao termo genérico Waiwai que, pouco a pouco, instituiu uma unidade efetiva. Aos poucos os focos de ocupação transformavam o contexto em um só aglomerado, e enquanto Ewka coordenava as expedições de busca às outras casas coletivas, ao mesmo tempo negociava com os líderes as formas do novo coletivo.

No final da década dos anos 1960, novos fatores, externos e internos ao contexto do aglomerado, mudariam o sentido das expedições de busca. A Guiana conquistava sua independência da Inglaterra e o novo governo, de tendência socialista, afastava os missionários de seu território. No Brasil, a abertura da BR-174 que ligaria Boa Vista a Manaus se depara com forte resistência dos Waimiri e Atroari. Neste contexto, os missionários migram para o Brasil, rearticulando-se em nova organização missionária (Missão Evangélica da Amazônia, doravante MEVA) e trazendo consigo muitos dos povos que lá se encontravam já “evangelizados” ou “waiwaizados”. Uns retornando sob a liderança de Ewka e Marcus para o rio Mapuera no Estado do Pará, e outros, em menor número, seguindo sob a liderança de João e Jonas para o rio Novo, no Estado de Roraima.

A volta para o Mapuera significou o reencontro tanto para aqueles que tinham saído há cerca de dez anos, como para os que haviam saído há menos tempo; mas todos eles traziam com as mercadorias os novos valores que o contexto aglomerado no Rio Essequibo tinha lhes imprimi-

do. Além de Mawayana, Katuenayana ou Xerewyana, eles agora também eram um “Outro-eu” (Waiwai). Isto é, dominavam um novo conjunto de saberes proporcionados pelas mercadorias e, sobretudo, pelo poder da nova palavra escrita que também traziam na bagagem. Isso foi importante, pois nesse momento o que se observa é mais uma versão de um discurso de si (“Eu-outro”/Vizinhança) para o outro (“Outro-eu”/Waiwai). E, note-se, mais uma vez, esse outro não era qualquer, senão, um “Outro-eu” misturado (Waiwai). Os Mawayana waiwaizados (“Outro-eu”) reencontrando os Mawayana não misturados (“Eu-outro”), os Xerewyana “waiwaizados” (“Outro-eu”) e os Xerewyana “puro” (“Eu-outro”), etc. Referência que tanto apontava para um discurso sobre etnicidade quanto fundamentava um discurso político sobre a nova forma do coletivo.

Guardemos por ora esse momento do convívio nos grandes aglomerados que, de todo modo, aponta para o discurso reflexivo (“Outro-eu”/afim para “Eu-outro”/não-afim) e confere um primeiro conteúdo ao termo mais abrangente Waiwai. Discurso esse lançado pela atitude de Ewka que ao abandonar seu papel de *yaskomo* (pajé), foi inicialmente afastado não só da liderança local, mas também do convívio entre seus co-residentes. A partir de então, o jovem líder só é reconhecido novamente em *Yakayaka* na medida em que seus pares percebem que sua conduta expressava não o abandono de seus princípios, mas a incorporação de novos valores que exigiam transformações profundas na organização social. Desse modo, sem ser igualmente o mesmo, nem totalmente um outro, Ewka lança as bases para a existência de uma nova forma do coletivo. A partir daí, outras referências passam a (re)articular não apenas o discurso, mas também as ações ordinárias da vida coletiva.

Tomemos esse primeiro fragmento onde se nota o discurso político sobre etnicidade, no qual os co-residentes aglomerados (em *Yakayaka*) expressam a nova forma do coletivo (em ato) e os *enîhnî komo* (com *Ewka*) assumem o papel de um “Outro-eu” (em potência).

As vizinhanças, os *enîhnî* e os *yana*

No final dos anos de 1960, João inicia sua carreira de líder nas expedições de busca, muito embora ele já tivesse participado de outras, havia andado sempre seguindo os passos de seu irmão Ewka (cf. Howard, 2001, p.301). Entre os Waimiri e Atroari, João assumiu a liderança e se viu diante de sua primeira e mais difícil expedição, pois, era um dos momentos

mais acirrados dos combates dos aguerridos Waimiri e Atroari contra os avanços da construção da BR-174 que cortava seu território de ocupação tradicional (Baines, 1991). Os missionários, tratando de se estabelecerem no Brasil, fizeram a proposta para a FUNAI de integrar os Waiwai nas expedições de contato numa tentativa de solucionar os conflitos.

A inserção dos Waiwai nessas expedições, como tentativa do Governo brasileiro para solucionar o conflito na construção da BR-174 foi manchete nos grandes veículos de comunicação do país⁶. O que também contribuiu de modo significativo para que os Waiwai seguissem dando conteúdo à formulação genérica que o termo abarcava. Noutras palavras, dirigindo o discurso do “Eu-outro” (*yana*) para uma diferença mais acentuada que o Outro-eu (Waiwai) passou a cumprir. Nota-se um segundo momento na contextualização do processo histórico em pauta, quando o horizonte da relação passa a ser não mais o “Outro-eu” *enîhnî/ “não-visto”*, mas a *vizinhança* no rio *Kaximi* (cf. Dias Jr. 2006).

Na medida em que se assentavam no local que denominaram *Kaximi*, próximos à construção da BR-174, envolviam os outros agentes do contato (FUNAI, MEVA, antropólogos, padres, castanheiros, garimpeiros, etc.) agregando novos referenciais à sua própria história. Desse modo, articulando interesses diversos, tais como do governo brasileiro que via uma tentativa de “amansar” os arredios Waimiri e Atroari (Carvalho, 1982); da MEVA, que mediando as negociações buscava legalizar sua atuação no território nacional (Sabatini, 1998) e dos próprios líderes (João e Kihpaca) que investiam em suas carreiras pessoais na liderança das expedições de busca (aos Waimiri e Atroari), fundavam o novo aglomerado no Rio Novo.

As expedições aos Waimiri e Atroari colocaram um novo questionamento para os líderes e demais residentes do *Kaximi* relacionado ao processo de “waiwaização”. Malgrado a hostilidade dos Waimiri e Atroari nas primeiras tentativas de aproximação dos Waiwai, a recepção mais favorável das últimas investidas alimentava as esperanças entre os líderes de convívio pacífico com os Waimiri e Atrori no *Kaximi*. Quando os conflitos relacionados à construção da BR-174 já estavam amenizados, no início dos anos 80, finalmente um grupo de Waimiri chegou ao rio Novo para visitar os Waiwai. Apesar de não permanecerem por muito tempo, aparentemente interessados mais nas trocas materiais do que na “palavra evangélica” dos anfitriões, uma parte dos visitantes decidiu permanecer. Não obstante, para surpresa do líder João e seus co-residentes, a própria FUNAI providenciou a retirada desses últimos do

Kaximi, alegando que os Waiwai estavam interferindo demais nos modos de vida daqueles. E, desse modo, os levaram de volta para o rio Alalau, de onde haviam saído.

Ainda no final da década de 70, a notícia de outros “índios bravos” próximos ao rio Jatapu envolveria novamente os mesmos agentes: o Governo, a MEVA e os Waiwai. Porém, diferente do que a história havia reservado aos Waimiri e Atroari (com a construção da BR-174), para esses (os karapawyana) o encontro não seria tão belicoso. O governo brasileiro não possuía os mesmos interesses (na construção da BR-210 que foi abandonada antes de qualquer conflito), a MEVA já não ocupava o mesmo lugar que tinha em *Yakayaka* e, mais uma vez, os *enîhnî komo* estavam situados no horizonte da ação.

Esse momento é importante, pois, ao mesmo tempo em que se nota a depreciação do coletivo abrangente (Waiwai) por parte dos agentes do contato – afastando os Waimiri e Atroari do convívio “degradante” dos Waiwai no rio Novo; tentando evitar a aproximação de Ewka dos possíveis isolados no rio Jatapuzinho –, nota-se as estratégias dos próprios Waiwai dando continuidade ao processo de institucionalização da nova forma do coletivo em curso. A despeito do que pensavam, diziam e faziam os novos agentes (o Governo, sobretudo), o processo de formação da nova forma do coletivo englobou a sociedade envolvente e, rearticulando os termos de referência, seguiu com o mesmo discurso (político sobre etnicidade) e, sobretudo, com a mesma prática (das expedições de busca) diante dos novos “povos não-vistos” (os Karapawyana) localizados no rio Jatapuzinho.

Do *Kaximi*, João, projetando sua carreira se adianta e faz uma primeira expedição de busca, levado por um colono que havia chegado perto da roça dos “índios selvagens” no rio Jatapuzinho à montante. Apesar de localizarem a casa coletiva dos “não-vistos”, a expedição de João não encontrou seus residentes, o que só aconteceu cerca de dois anos depois quando Ewka chegou ao local abrindo uma picada a partir do rio Mapuera. A notícia da localização de mais um povo “não-visto”, os Karapawyana, havia chegado até o rio Mapuera. Ewka faz um sobrevo de *Mawtohuru* para o *Kaximi*, com intenção de abrir uma picada que ligaria ambos os aglomerados. Com isso, traça um plano com seu irmão João, no qual, juntos abririam a picada seguindo em sentidos opostos, em direção ao local onde João havia localizado a casa coletiva.

As notícias que chegavam no Mapuera sobre a belicosidade dos Waimiri e Atroari deixavam os Waiwai assustados com a possibilidade

de novos conflitos no Jatapu. Ewka teve que usar de todos os recursos para conseguir recrutar os expedicionários para sua nova missão que abriria a picada até o *Kaximi*. No Mapuera, apesar da grande maioria dos que tinham voltado da Guiana terem se estabelecido em *Mawtohuru*, permanecendo próximos de Ewka e dos missionários da MEVA, alguns decidiram se afastar um pouco voltando para o local que haviam deixado. Xerewyana, Mawayana e Katuenayana retornavam para seus territórios, mantendo uma certa distância de Ewka e da MEVA⁷.

Em *Mawtohuru*, Ewka dividia a organização e liderança do aglomerado com Marcus que também envolvia seu filho, Poroca, nos trabalhos das lideranças. A nova casa coletiva, dos Karapawyana, localizada na cabeceira do rio Jatapuzinho proporcionaria um novo movimento ao arranjo dos aglomerados que construía dando forma e conteúdo para o termo genérico Waiwai. Aqueles que falavam a língua grafada pelos missionários em *Kanaxen* e que haviam estabelecido acordos entre si para o convívio em grandes contextos aglomerados, cujos líderes dividiam seus papéis entre uns que cuidavam do mundo dos espíritos (os pastores) e outros dos homens (os tuxawas). Estas distinções ganhavam espaço físico nos aglomerados (a *Igreja* e a *Umana*) e sua condição de existência se expressava em novos ritos e marcadores de tempo (cf. Dias Jr. 2006).

Fato importante de se notar é que tal coletivo genérico não se caracteriza pelos critérios de auto-adscrição (Barth, 1969), pois, no fundo e no horizonte, o que se tem não é um núcleo de identidade, mas um princípio de alteridade. Nesse sentido, vale notar também o processo (de “waiwaização”) não tem por fim apagar as diferenças (entre distintos yana) em benefício de uma possível transformação em um todo homogêneo (Waiwai). Ao contrário, ao abarcar o outro, é justo sua diferença que importa, pois, antes de pensar em si como condição para o outro, é o outro (seja ele yana ou agente da sociedade envolvente) que dá a condição de si (Waiwai).

Portanto, a relevância desse segundo momento marcado por uma mudança no termo de referência (dos *enîhnî komo* “povos não-vistos” para os *anahîro* “estrangeiros”) é que estabelece o horizonte da relação, o que se nota é a continuidade do discurso (político sobre etnicidade) no processo de institucionalização da nova forma do coletivo. Não obstante, é importante destacar que, de fato, os Waimiri e Atroari sempre estiveram no horizonte das relações que mobilizavam os líderes no rio Novo. Ainda que de modo coadjuvante na formação do novo aglomerado, pois, principalmente lá estavam os interesses da MEVA e da FUNAI direcionando, senão o discurso, as ações no novo coletivo.

A Comunidade, os *yana* e os Waiwai

Com a morte de Ewka, novos arranjos foram estabelecidos nos aglomerados do rio Jatapuzinho e Igarapé do Cobra. Insatisfeito com a “fala alta” de Pedro, João saiu do Jatapuzinho e foi morar próximo à Vila do Entre Rios, onde também não permaneceu por muito tempo. Pressionado pelos colonos que imigravam de outros estados, atraídos pelo prefeito do município que incentivava a frente de expansão da pecuária extensiva e pela FUNAI que já havia identificado um território para os Waiwai no Estado, João retornou para próximo do *Kaximi* onde já havia sido reconhecida pelo governo federal a Terra Indígena Wai-Wai. Assim, em meados dos anos de 1990, ele deu início à derrubada de uma nova roça nas margens do rio Anauá, local que seria palco de mais um arranjo entre lideranças.

O retorno de João foi marcado mais uma vez por disputas entre lideranças que reivindicavam a posse do novo local de convergência, onde os mesmos grupos de parentelas que estavam no rio Novo, *Kaximi*, (re)comporiam o novo aglomerado, agora no rio Anauá. Nesse contexto, destaca-se uma particularidade significativa associada à ausência dos *enîhnî komo* no horizonte das relações. No seu lugar, nota-se a presença dos *yana* levando os co-residentes a suscitar, além do discurso político sobre a etnicidade Waiwai, os limites e alcances do próprio coletivo efetivo (a *Comunidade* do Anauá).

Ao mesmo tempo, no rio Jatapuzinho, onde se registra a presença dos últimos “não vistos” – aqueles que inicialmente propiciaram a ação e o discurso unificador da língua falada e escrita, da conduta generosa e pacífica, da liderança dos pastores e tuxawas, enfim, da unidade efetiva (*Comunidade*) e potencial (Waiwai) –, nota-se também uma rearticulação expressiva no conteúdo da unidade mais abrangente Waiwai (“Outro-eu”). Um conjunto específico de fatos associados ao afastamento de Pedro da liderança no Jatapuzinho proporciona o mesmo questionamento suscitado no rio Anauá: os Waiwai (“Outro-eu”). Porém, situando a questão em outros domínios, pela presença dos *enîhnî komo* (Karapawyana) no horizonte das relações e o afastamento de Pedro da liderança. Note-se, se no Anauá foram os *yana* divididos que colocou em questão a unidade efetiva (*Comunidade*), no Jatapuzinho foi a própria *Comunidade* que questionou a unidade potencial (Waiwai).

A particularidade observada na composição da *Comunidade* do Anauá – ausência dos *enîhnî komo*, filiações político-partidárias e religiosas – foi marcada de modo crucial, ainda no início dos anos de 1990, pela

aproximação do Conselho Indígena de Roraima/CIR. Grosso modo, expressando o retorno dos Wapixana organizados, agora, como “ator coletivo” e com “voz política” ativa (Carneiro da Cunha, 1986). Esse fato trouxe implicações decisivas não apenas ao que diz respeito à história particular de ocupação da Terra Indígena Wai-Wai e formação da *Comunidade* no Anauá, mas para o processo de institucionalização do coletivo em sua forma mais abrangente (Waiwai). Como vimos, foram os Wapixana que, em meados do século passado, serviram de guia para os missionários chegarem em *Yakayaka*, no rio Essequibo, e Ewka lançar a candidatura da nova forma do coletivo. O retorno dos Wapixana, organizados politicamente, proporcionaria novas (re)articulações entre os Waiwai também.

Esta reaproximação dos Wapixana (e dos Macuxi) associada ao momento de rearticulação na formação do coletivo no rio Anauá, marcada pela acentuação das diferenças (os *yana*) e, por conseguinte, fragmentação da *Comunidade*, resulta na dispersão dos grupos (*yana*) aglomerados no rio Anauá. Não obstante, aponta para uma aproximação inter-comunitária em sentido mais amplo. Paulo, cansado dos desentendimentos com os demais líderes locais, partiu para fundar um novo aglomerado no rio Jatapu, à jusante. O local escolhido para abrir sua roça foi negociado, não só com os líderes das demais *Comunidades* do Jatapu e Jatapuzinho, mas também com os Xerewyana da *Comunidade* Hixkaryana Riozinho no rio Nhamunda.

O retorno de Paulo para o rio Jatapu, além de apontar para uma convergência entre grupos (*yana*) e locais específicos de ocupação, nos permite enquadrar outra dimensão do discurso (aquele cosmológico sobre a alteridade) constitutivo dos novos aglomerados. Se por um lado, no rio Anauá foi se diferenciando dos outros *yanas* (sobretudo, dos Mawyana) que Paulo (Xerewyana) questiona o coletivo mais abrangente (os Waiwai), por outro lado, no Jatapu o mesmo questionamento se deu na medida em que rearticulavam seus laços com os Xerewyana do rio Nhamundá. Nesse caso, destacando um outro termo de referência (Hixkaryana) com a qual se completa o processo de institucionalização da nova forma do coletivo em ato (*Comunidade*) e potência (Waiwai). Aqui, ver-se-á, a proximidade dos Xerewyana aos Hixkaryana estende as experiências dos Waiwai no rio Anauá aos Hixkaryana no rio Nhamundá. Ademais, passando pelo Jatapu, Jatapuzinho e Mapuera, as conseqüências desses (re)encontros apontam, de modo substancial, para o último momento da institucionalização da nova forma do coletivo – marcado pela passagem da semelhança para a diferença, da unidade para a fragmentação, da identidade para alteridade.

Em novembro de 2003, uma grande festa organizada pela FUNAI e pelo CIR, reuniu lideranças de todas as *Comunidades Waiwai* situadas nos Estados de Roraima, Amazonas e Pará (participaram também representantes das *Comunidades Waiwai* situadas no território da República da Guiana), além de lideranças Macuxi, Wapixana, Yanomami e Waimiri e Atroari, para comemorar a Demarcação de mais uma Terra Indígena em Roraima (T.I. Wai-Wai, homologada em junho de 2003). Na ocasião, foi realizada a Segunda Assembléia Geral dos Povos Indígenas Waiwai, Hixkaryana e Kaxwyana, com forte participação do Conselho Indígena. Vejamos esse momento, em que o discurso ganha nova orientação (do “Eu-outro” / *Comunidade* para “Outro-eu” / pawana) no Jatapuzinho.

No Jatapuzinho: a Comunidade e os Waiwai

A formação do aglomerado no rio Jatapuzinho, diferente do que vimos nos rios Novo e Anauá onde a participação dos novos agentes foi decisiva, deu-se pela mobilização dos Waiwai em busca de mais um *enîhnî komo* / “povo não-visto”. Mais precisamente, os últimos *enîhnî* “waiwaizados”, os karapawyana. Nesse caso, os interesses dos outros agentes na mobilização dos líderes foi em sentido contrário ao que deu no rio Novo e Anauá, o que se nota tanto pelos procedimentos de Ewka como na disputa que envolveu João e Pedro, ambos concorrendo para se tornar o “dono do lugar”⁸. Depois de uma visita prolongada no Mapuera, os Karapawyana pressionaram Ewka para retornarem ao seu local de origem.

Assim, em 1985, dois anos após ter realizado expedição de busca aos demais Karapawyana refugiados, acompanhado pelo sertanista da FUNAI, Sebastião Amâncio da Costa (CS N.184/1^aDR), Ewka partiu com Renato Karapawyana de volta para o Jatapuzinho. Contrariando as estratégias da FUNAI, para Ewka a expedição tinha por objetivo instalar um novo aglomerado na roça aberta por Pedro, próximo ao igarapé Ywkutu onde os Karapawyana haviam sido encontrados⁹. Desse modo, Ewka, que também não havia perdido esperanças de localizar os demais Karapawyana, juntava seus interesses aos do líder Karapawyana Renato que insistia em retornar para o Rio Jatapuzinho.

Com a morte de Ewka, em 1994, Pedro rearticula os papéis entre pastores e tuxawas na *Comunidade* do Jatapuzinho, reunindo em si os signos de todos os poderes – líder, fundador e primeiro tuxawa – na representação do coletivo. O momento mais expressivo desta auto-consecração foi marcado pelo episódio inédito das duas exéquias para Ewka¹⁰.

Enterrado primeiro pelos karapawyana – em sintagmático sepultamento no igarapé do Cobra –, onde se nota os *enîhnî* partindo para estabelecer uma relação com os *Tooto Makî* “não parentes” (*yakrono* “amigos” e *anarî ro* “estrangeiros”) ¹¹, em claro exemplo onde se pode notar o elemento determinado (*yana*/Karapaw) subordinar o determinante (Waiwai/Ewka). Ao tomar conhecimento dos fatos, Pedro, em atitude insólita e surpreendente, desenterra o corpo de seu pai e realiza novo funeral na *Comunidade* do Jatapuzinho. Seu gesto, simboliza de modo privilegiado os pilares do processo de construção da própria história Waiwai circunscrevendo os três momentos como propus enquadrar: entre os *enîhnî*, os *yana* e os *Waiwai*.

Esse contexto, entre outras implicações, revela um ponto crítico no processo de institucionalização das novas formas do coletivo. Como vimos, se em meados do século XX, em atitude surpreendente Ewka lança a candidatura da nova forma do coletivo, cinquenta anos depois, o aglomerado do Jatapuzinho, é o palco de um novo espanto. Desta vez, ao contrário do que vimos em *Yakayaka* (onde o líder surpreende seus pares), é o coletivo instituído em forma efetiva (a *Comunidade* do Jatapuzinho) que surpreende o líder (tuxawa Pedro). E, note-se, Pedro, imbuído de todos os poderes (fundador, dono do lugar, *primeiro* tuxawa, primogênito de Ewka, que lança o processo...), sem oponente que o enfrentasse pessoalmente, deparou-se com a própria *Comunidade*. Esta, por sua vez, insurgindo tal qual sujeito coletivo, com voz ativa, colocou em jogo não apenas a continuidade do coletivo em sua forma efetiva (*Comunidade*), como também sua dimensão potencial mais abrangente (Waiwai).

Apoiado por todos os signos que a nova forma do coletivo poderia lhe dar por garantia em seu papel de líder tuxawa da *Comunidade* do Jatapuzinho (primogênito de Ewka, fundador do lugar e dono da primeira roça), Pedro jamais acreditou que seria questionado pelos seus co-residentes. Apesar das inúmeras queixas que todos manifestavam publicamente em relação à sua conduta de líder, não esperava que lhe questionassem o lugar de primeiro tuxawa. O episódio colocou o coletivo perante a uma série de questionamentos, todos eles dirigindo o discurso e a ação para a abrangência mais ampla do novo coletivo, isto é, dos próprios Waiwai. Assim, questionaram-se: o “dono do lugar” e seus co-residentes, o tuxawa e a *Comunidade*, a *Comunidade* (Jatapuzinho) e os Waiwai (Mapuera), os Karapaw (*yana*) e a *Comunidade* (Waiwai), os Waiwai e os Hixkaryana. Enfim, o episódio colocou em cena todos os pilares formadores da nova forma do coletivo com um fato importante para o entendimento do processo.

A atitude do líder Ewka surpreendendo seus co-residentes e lançando a candidatura da nova forma do coletivo (que instituiria a mesma como *locus* do político), no Jatapuzinho, note-se, são os co-residentes em nome da *Comunidade* que surpreendem o tuxawa Pedro (e com ele os Waiwai dos demais aglomerados), revelando de modo categórico a instituição em pleno exercício (Dias Jr., 2003)¹². Desse modo, no Jatapuzinho, a *Comunidade* instituída ao questionar e repudiar a conduta do tuxawa Pedro, ao mesmo tempo questionou e repudiou as condições da própria estrutura que até então conferia unidade ao coletivo. Por um lado, Pedro levado pelo ímpeto de assegurar efetivamente seu posto de chefe tuxawa (sepultar seu pai no Jatapuzinho demonstra essa tese), tentando reunir em si todos os artifícios que a nova forma do coletivo expressa (declarando em muitos momentos: “eu sou a *Comunidade*”). Por outro, a *Comunidade* questionando a atitude de Pedro, coloca em questão seus poderes plenos e, de quebra, a própria unidade do coletivo. Nesse contexto, a *Comunidade* rebelando-se contra o tuxawa (Pedro) dispõe-se contra o próprio coletivo em toda sua dimensão – efetiva (a *Comunidade* do Jatapuzinho) e potencial (os Waiwai).

O desfecho desse embate resulta na fragmentação do aglomerado que, reunindo todas as experiências acumuladas (dos momentos históricos anteriores e, sobretudo, do que vimos no rio Anauá com Paulo partindo para o Jatapu), vai colocar os Waiwai frente aos Hixkaryana, exigindo a máxima potência da nova forma do coletivo. Nesse sentido, a nova *Comunidade* no rio Anauá proporcionou uma (re)visão significativa ao acordo inicial que havia conferido as condições de possibilidades para a vida nos contextos aglomerados. Esse acordo nos remete à atitude de Ewka, como vimos, abandonando seus artifícios de pajé (*yaskomo*) e lançando as bases para a nova forma do coletivo.

Afiançado pelos novos bens e valores associados às mercadorias que entraram no circuito das trocas e, sobretudo, pela palavra escrita que pregava (ou assegurava) a conduta ideal no contexto aglomerado, Ewka abandonou seus amuletos de pajé. Não obstante, seu gesto não se limita à tese ou síntese do processo de institucionalização do coletivo (*Comunidade* Waiwai) em foco. Ao trocar a roupa de pajé/*yaskomo* pela de pastor/*yassî komo* – em mais um exemplo onde o termo determinante estabelece um elo de subordinação com o determinado –, sugiro, seguir pensando que Ewka estava subordinando seu novo papel não apenas às relações que articulava entre seus pares, mas também consigo mesmo, numa forma de se ver no papel de um “Outro-eu”/*yaskomo*.

Se nos aglomerados a conduta ideal que assegurava o convívio entre as diferenças tinha um fundamento específico – a conversão – ser Waiwai passou a ser sinônimo de ser Crente. O que não se confunde simplesmente no acreditar em Deus e na palavra escrita (na Bíblia), mas que uma nova conduta envolveria os diversos grupos (*yana*) em função dos bens e valores que entravam no circuito das trocas. É neste sentido que se pode pensar que “waiwaizar” e/ou “evangelizar” constituem pontos de vistas de um mesmo processo, a Palavra escrita (Bíblia) torna o signo mais forte da transformação. Assim, vimos como a formulação de um discurso específico – do “Eu-outro” (Aglomerado/*Vizihança/Comunidade*) para o “Outro-eu” (*yana/Waiwai/pawana*) – conferiu o conteúdo ao termo genérico Waiwai (falar uma mesma língua, adotar uma conduta pacífica e generosa, etc.).

No Trombetas/Mapuera: os Waiwai e os Hixkaryana

Ao declarar aos seus pares que havia trocado os princípios de pajelança pela palavra dos missionários, Ewka coloca em questão toda a ordem que orientava a vida social. Afastado do convívio de seus pares, o jovem líder assume o lugar de um Outro-eu (pastor) entre os co-residentes de *Yakayaka*, os quais, percebendo que sua atitude não era de abandono, mas de rearticulação da ordem, ao readmiti-lo para o convívio social, transferem a condição do Outro-eu para os *enîhnî komo* que passaram a ser o alvo de uma nova ação – as expedições de busca. Daí a relevância dos “povos não-vistos” no processo de formação dos novos aglomerados, conferindo ao discurso um sentido político sobre etnicidade (Waiwai).

Vimos também, durante as duas primeiras décadas que sucederam à formação dos novos aglomerados, as expedições de busca aos “povos não-vistos” darem ênfase à elaboração do discurso do “Outro-eu”/*yana* para o “Eu-outro”/Aglomerado. Assim, até o início dos anos de 1970, as atenções e ações coletivas foram pautadas mais enfaticamente no sentido de articular uma fusão entre as diferenças aglomeradas, esvaziando-as, mas sem jamais apagá-las, subordinando o termo determinante ao determinado, e fundando o discurso político sobre etnicidade. Uma mudança expressiva se fez notar com o retorno da maioria dos grupos que havia se aglomerado na Guiana para o território brasileiro. Momento em que as expedições de busca ganharam novo sentido (dispersando os aglomerados), a tópica entre os líderes recoloca a diferença no interior dos aglomerados e, do discurso emergem aspectos cosmológicos sobre a alteridade.

Portanto, desde o primeiro momento, alimentavam esse duplo aspecto do discurso (“Eu-outro” e “Outro-eu”) que, a partir dos anos de 1970, com a entrada dos novos representantes da sociedade envolvente faz emergir em sua última versão (no Jatapuzinho) onde a *Comunidade* se apresenta como autêntica instituição política. Vale notar, emergência esta que se deu não apenas pela inserção dos novos agentes no circuito das trocas, mas, sobretudo, pelos acordos estabelecidos pelas próprias lideranças que articularam uma esfera específica da ação política. O que fizeram instituindo, efetivamente, a *Comunidade* em espaço físico e retórico (a *Igreja*, a *Umana* e o discurso mítico emergente).

Vale destacar, por trás da generalização que o termo mais abrangente (Waiwai) implica, o que temos são as diferenças, misturas, hierarquicamente estabelecidas em acordo com a ordem de chegada e de inclusão para o convívio nos aglomerados. E nesse sentido, os diversos grupos que, a partir de meados dos anos de 1950, passaram a negociar um contexto em que deram forma e conteúdo à generalização Waiwai, os Karapawyana foram os últimos a serem englobados e, portanto, ocupam uma posição extrema na hierarquia do universo da socialidade Waiwai. Por fim, é importante destacar que tal hierarquia não se institui em termos de uma gradação linear de valor, pois, o esquema sociológico sobre o qual se funda (afinidade) não produz uma unidade superior.

Coincidência ou não, os Karapawyana foram também os últimos “não-vistos” que Ewka encontraria e, a partir dos quais, nota-se a fissão (no rio Novo) e fusão (no rio Jatapuzinho) no processo de formação dos novos aglomerados. Palco de significativo momento histórico na institucionalização da nova forma do coletivo quando, por fim, a noção de *Comunidade* instituída como o *locus* do político ganha evidência no contexto mais amplo das relações. Nesse sentido, a trajetória de Ewka, abarcando os momentos mais expressivos das expedições de busca aos “não-vistos”, circunscreve de modo privilegiado a questão central desse artigo: quem são os Waiwai? Ponto de partida para a construção, interpretação e fundamentação que deu forma e conteúdo à generalização do termo (Waiwai). Agregando as diversas casas coletivas, Ewka ainda hoje é reconhecido como o maior de todos os líderes entre eles. Generalização que construiu uma nova noção de tempo configurou um novo espaço e, finalmente, culminou em novas categorias de organização social na forma de reunirem o coletivo: em potência (Waiwai), em ato (*Comunidade*) e em lideranças distintas (o tuxawa e o *pastor*).

Apontamentos finais

Em fevereiro de 2004, a *Comunidade* Hixkaryana do Kassawa, no Rio Nhamundá, foi sede da “Terceira Assembléia Geral dos Povos Indígenas Waiwai, Hixkaryana e Kaxwyana”. Embalados pela Assembléia anterior que havia acontecido no Rio Anauá, com participação decisiva de outros agentes (sobretudo, do CIR), o grande mote no Kassawa foi a Identificação da Terra Indígena Trombetas/Mapuera que, na ocasião, já havia sido identificada, mas ainda aguardava aprovação da FUNAI. Os Hixkaryana, tradicionais ocupantes do Rio Nhamundá, sempre ofereceram forte resistência ao processo de “waiwaização”. Sem entrar nos méritos que a questão implica, faço apenas algumas considerações a título de conclusão no que diz respeito ao processo de “waiwaização” em foco.

Quando cheguei ao Kassawa, a convite das lideranças para participar da Assembléia, fui solicitado a prestar esclarecimentos pelos problemas que os líderes locais haviam verificado na carta de Identificação da terra. A nova Terra Indígena Trombetas/Mapuera havia abraçado a T.I.Nhamunda/Mapuera, porém, atendendo apenas aos interesses dos Waiwai do Mapuera que, há tempos, reivindicava a ampliação da Terra para inserir as nascentes do rio que havia ficado de fora. O problema ficou para os Hixkaryana que, em pé de guerra com madeireiros nos limites sul da Terra, se sentiram prejudicados pelo traçado da nova delimitação que não alcançara aquele ponto.

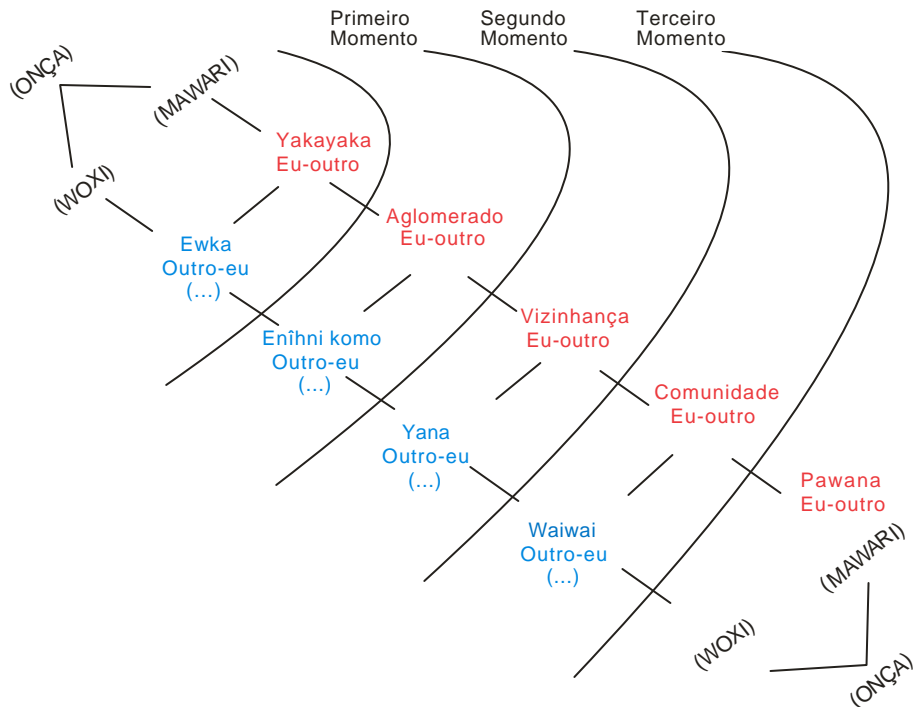
O que importa de tudo isso, sobretudo, é considerar o que envolveu, em relações sintagmáticas, os Waiwai e os Hixkaryana. Seguindo os termos que venho pontuando – da fragmentação observada no rio Anauá à Terceira Assembléia Geral no Nhamundá –, mais um desdobramento se faz significativo ao processo de “waiwaização” (ou como sugiro pensar, processo de institucionalização da *Comunidade* como o *locus* do político). Partindo da linha que nos leva da *vizinhança* para os Waiwai (no que vimos nos rios Novo/Anauá), daí para as negociações entre Paulo e Luís (Xerewyana/Waiwai e Xerewyana/Hixkaryana, respectivamente) nos rios Jatapu e Nhumundá, chegamos, enfim, ao último aspecto que destaque do processo.

Um depoimento importante, que me foi dado por Luís e Lucas, em março de 2003, durante a viagem de volta da Assembléia se faz crucial. Ocasão em que ambos os líderes acompanharam em longo trecho os parentes que retornavam para a *Comunidade* Anauá. O mito me foi contado em sucessivas sessões, onde Luís e Lucas me relataram a gênese da

humanidade, segundo os quais os primeiros humanos foram os yana gerados pelos heróis criadores Mawari e Woxin. Ambos, por sua vez, nascidos dos ovos de uma jabota, chocados por uma onça. Sucintamente, a onça gerou os heróis culturais, esses geraram os yanás que se multiplicaram sob a plataforma terrestre, dando origem a todos os humanos atuais (Dias Jr., 2008).

Primeiramente, vale notar a situação em que me foi narrado o mito, fazendo referência emblemática à construção de certa indianidade genérica. Saíamos de uma Assembléia de Tuxawas, onde me viam como o “antropólogo dos Waiwai”, aquele que possivelmente levaria suas reivindicações ao representante do governo brasileiro. Portanto, típico encontro de branco (eu) e índios (eles), no qual a narrativa expõe uma articulação política complexa e específica que aponta de modo exemplar para a institucionalização do político na forma de reunirem o coletivo.

Vale notar também o duplo aspecto simbólico contido na narrativa de Luís e Lucas, isto é, o que confere ao discurso tanto um conteúdo político sobre etnicidade, quanto cosmológico sobre alteridade. Duplicidade esta que deve ser entendida em acordo com a sugestão de Bruce Albert (2002, p.242), para quem, ambos os registros não se separam em prova de suposta “autenticidade”, mas antes disso, devem ser notados enquanto “faces equivalentes e interdependentes de um mesmo processo de construção simbólica da história imediata”. Por fim, em busca de outras considerações e ordenamentos sobre a história Waiwai, proponho um esboço esquemático desse processo (“waiwaização”) que expressa a forma estrutural do coletivo:



Muito embora eu não tenha me proposto abordar o processo de “waiwaização” no âmbito de uma revisão das teorias sobre mudança cultural, a descrição apresentada trata, de fato, de “mudanças”. Analisadas a partir da trajetória de Ewka, representam uma boa alternativa para abordar as alterações no contexto sociológico em foco, no qual sugiro situar uma nova dimensão do político. Noutros termos, como a nova forma do coletivo se apóia em possibilidades do sistema, existindo enquanto potência (Waiwai) e, ao mesmo tempo, efetivando-se em instituições políticas (*Comunidades*). Coletivo este que se tornou possível com o novo contexto de relações negociado entre os diversos grupos aglomerados.

Sabe-se que só muito recentemente experiências acumuladas pela Etnologia nas Terras Baixas Sul-Americanas permitiram elaborar uma nova conceitualização – a “noção de pessoa” com idioma simbólico focado no corpo – para pensarmos na organização social e cosmológica das sociedades ameríndias (Seeger et alii, 1987). Atualizações ainda mais recentes revelaram um aspecto importante nestes esquemas sociológicos, em especial no que diz respeito à questão da diferença e da semelhança. Segundo Viveiros de Castro (2001, p.422), o ponto é que no universo social amazônico, semelhança é uma forma atenuada da diferença, ou nas palavras do autor, “a identidade é um caso particular da diferença”.

Finalmente, sugeri desdobrar o coletivo Waiwai em duas faces e, com isso, seguir com a premissa da diferença: a *Comunidade*, (face efetiva) em que relações interpessoais de não-afinidade, ou de “ausência relativa de diferença”, fazem emergir posições concretas e instituições sociais específicas (tuxawas, pastores, *umana* e *igreja*); e os Waiwai (face potencial), onde laços intersocietários pressupõem uma unidade, mas que só se realiza enquanto potência e se evidencia em ocasiões específicas. Interconectadas e interdependentes, como observei, faces do coletivo no qual opera o esquema sociológico de produção da diferença.

Notas:

¹ Em Wapixana, a palavra *waiwai* significa mandioca e seria uma referência àqueles povos que, aos olhos Wapixana, têm a pele da mesma cor do tubérculo (Roth 1929, Coudreau 1887, apud Fock 1963, p.5).

² Como disse um informante para Howard: “We hardly ever heard the name ‘Waiwai’ until the missionaries came saying, ‘Yes!’ That is what your neighbors call you, ‘Waiwai’, those are the Waiwai is what they keep saying. Is that so? We said. Well you can call us that if you like. So that’s what they continued to call us. Now when a visitor like you asks what our name is, we say, We’re called Waiwai, that’s apparently what our name is. But we didn’t used to call ourselves anything; we felt too shy to use our names” (Howard, 2001, p.47).

³ A propósito desse possível *locus* do político, como estou sugerindo situar a partir da atitude surpreendente de Ewka, torna-se oportuna a referência em que François Zourabichvili, ao tratar do involuntarismo na política, observa: “A política começa ou recomeça, portanto, cada vez que uma coletividade encontra suas próprias condições de existência (ela já está dada em jogo quando um indivíduo, por sua própria conta, encontra as suas ou as dos outros). Tal requisito só se revela, segundo Deleuze, graças a circunstâncias modernas: era necessário que deixássemos de acreditar no possível como instância de realização; era necessário que as alternativas, presentes ou por vir, nos aparecessem como *clichês*. É a “ruptura dos esquemas sensorio-motores” (...). Trata-se então de acabar com os clichês (Zourabichvili, in Eric Alliez (org.), 2000, p.347).

⁴ Exceto o nome do grande e finado líder Ewka, os demais são nomes fictícios em respeito aos referidos líderes.

⁵ Nesse sentido, podemos lembrar a contribuição de Bruno Latour, quando ele desenvolve a teoria do ator-rede (actor-network). Nesse caso, juntamente com seu grupo de estudos de ciência e tecnologia em Paris, ele traz uma nova noção de ator. Diferente da noção de indivíduo humano intencional, racional e consciente, como no sentido usual inglês, mas como fonte de ação, como *actante*, isto é, “quase-sujeitos, quase-objetos (...) reais como a natureza, narrados como o discurso, coletivos como a sociedade” (1994, p.89).

⁶ “Índio exige seguro para atrair atroari” Estado de São Paulo, 11/03/1975); “Índios wais-wais fogem do socialismo da Guiana e podem ajudar FUNAI” (Jornal do

Brasil, 11/10/1976); “Wai-wai ajudarão na pacificação dos waimiris-atroaris” (Estado de São Paulo, 07/01/1977); e outros.

⁷ Catherine Howard, realizando assessoria para o Governo federal, visitou várias Comunidades Waiwai no rio Mapuera no final de 2003, revelou-me surpresa que, em uma das aldeias Katuena, o atual líder mantém o casamento com suas duas esposas. O mesmo não teve receios em afirmar que, como já as possuía antes dos missionários e Ewka chegarem, não iria abandonar nenhuma delas para obedecer às novas regras que eles estavam prescrevendo em nome dos Waiwai. Outra coisa que chamou a atenção da antropóloga foi ter assistido a uma dança em que usavam o maracá, instrumento associado aos pajés e aos espíritos de Kuorokjan que os Waiwai também tinham abolido do convívio dos grandes aglomerados (i.p. 2004).

⁸ Como notaram as antropólogas Maria da Penha e Lúcia Helena que estiveram no Mapuera em 1981 realizando estudos preliminares para a equipe da ELETRONORTE que iniciava construção da Hidrelétrica de Cachoeira Porteira: “Trata-se portanto, de uma experiência inédita idealizada e executada por um grupo indígena... atraídos pela Equipe Indígena de Atração para a Aldeia Mapuera. Devido a seu estado de saúde, (os Karapawyana) não tinham condições de desempenhar quaisquer atividades, sendo alimentados por diversas famílias indígenas” (FUNAI, Processo 923/81).

⁹ Para o sertanista da FUNAI, tratava-se de uma expedição de localização e mesmo diante do fracasso, sua recomendação, ignorada pelas lideranças Waiwai, foi para que o órgão oficial impedisse a aproximação do local. O relatório apresentado pelo sertanista, entre outras recomendações, foi incisivo em destacar: “Não seja permitido ao líder Wai-Wai Ewká efetivar incursões na região dos grupos indígenas isolados SEM o acompanhamento da FUNAI/1ª DR, em função do fanatismo religioso instalado nos PI Nhamundá e Mapuera...” (FUNAI, Proc. N.3115/81).

¹⁰ A morte de um líder estava associada à dispersão, como observou Fock (1963, p.204), “A third factor will usually prove decisive: this is the custom to burn and desert a village when one of its more important members dies”.

¹¹ Para uma categorização precisa desses termos ver Howard (2001, p. 101).

¹² Reunidos em sessão extraordinária, aos modos de um legítimo plebiscito democrático, sob a coordenação do líder religioso Ary (*yassî komo*/"pastor") decidiram afastar Pedro da posição de chefe (*Kayaritomo*/"tuxawa") da *Comunidade* do Jatapuzinho. O feito colocou em questão aspectos cruciais que dizem respeito às formas de articulação e representação da chefia, ultrapassando os limites do próprio aglomerado no Jatapuzinho e mobilizando princípios mais abrangentes de organização social e chefia entre os Waiwai.

Referências

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: RAMOS, Alcida; ALBERT, Bruce (orgs.). *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Sp/Ird/Unesp, 2000.

- BAINES, Stephen. *É a FUNAI que sabe: a frente de atração Waimiri-Atroari*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991.
- BARTH, Frederick. *Ethnic groups and boundaries: the social organizations of culture differences*. Boston: Little and Brown, 1969.
- CARVALHO, João Porfírio. *Waimiri-Atroari: a história que não foi contada*. Brasília: Publicado pelo autor, 1982.
- DIAS JR., Carlos. *Próximos e distantes*. Estudo de um processo de descentralização e (re)construção de relações sociais na região sudeste das Guianas. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS/USP, São Paulo.
- _____. Unidades sociais e padrões de relações. Fusão e fissão entre os Waiwai no Jatapuzinho. *Estúdios Latinoamericanos*, Varsóvia-Poznan, n. 23, p. 51-62, 2003.
- _____. Mawari e Woxin: 'nossa fala cantada'. In: *Coletânea de textos antropológicos*. Manaus: Ufam/Edua, 2008. (no prelo).
- FOCK, Niels. *Waiwai: religion and society of na Amazonian tribe*. Copenhagen: The National Museum, 1963.
- GUPPY, Nicholas. *Waiwai: Through the Forest North of the Amazon*. London: John Murray, 1958.
- HOWARD, Catherine. Pawana: a farsa dos viajantes entre os Waiwai da Amazonia setentrional. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (orgs.). *Etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/USP, 1993.
- _____. *Wrought identities: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Amazonia*. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - University of Chicago, Chicago.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- MENTORE, George. *An exercise in ritual symbolism (with reference to the Waiwai)*. 1975. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - London School of Economics, London.
- _____. Wai-wai labour relations in the production of cassava. *Revista Antropologica*, Caracas, n. 59/62, p. 199-221, 1983/1984.
- SEEGER, Antony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/Editora da UFRJ, 1987.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- ZOURABICHVILI, François. Deleuze e o possível. In: ALLIEZ, Eric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

Recebido em 5 de agosto de 2008.

Aprovado para publicação em 26 de agosto de 2008.