



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA



INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

FABIO DE SOUSA LIMA

**FORMAS DE NOMINAÇÃO PESSOAL WAPICHANA NA ALDEIA
MALACACHETA**

Boa Vista

2018

FABIO DE SOUSA LIMA

**FORMAS DE NOMINAÇÃO PESSOAL WAPICHANA NA ALDEIA
MALACACHETA**

Dissertação apresentada ao do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGANTS da Universidade Federal de Roraima, como requisito para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Olendina de Carvalho Cavalcante

Boa Vista

2018

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)

Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

L732f Lima, Fabio de Sousa.

Formas de nomeação pessoal wapichana na aldeia Malacacheta /
Fabio de Sousa Lima. – Boa Vista, 2018.

114f. : il.

Orientadora: Profa. Dra. Olendina de Carvalho Cavalcante.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Programa
de Pós-graduação em Antropologia Social.

1 – Wapichana. 2 – Antroponímia. 3 – Pessoa. I – Título. II –

Ficha Catalográfica elaborada pela: Bibliotecária/Documentalista:

Marcilene Feio Lima - CRB-11/507-AM

FABIO DE SOUSA LIMA

**FORMAS DE NOMINAÇÃO PESSOAL WAPICHANA NA ALDEIA
MALACACHETA**

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Olendina de Carvalho Cavalcante (Orientadora) – PPGANTS/UFRR

Prof^a. Dr^a. Maria Odileiz Sousa Cruz – PPGANTS/UFRR

Prof. Dr. Bruno Ribeiro Marques – PPGAS-MN/UFRJ

Prof^a. Dr^a. Indira Nahomi Viana Caballero (Suplente) – PPGANTS/UFRR

Aprovado em 28 de março de 2018.

DEDICATÓRIA

A Deus pela dádiva da vida. Aos Wapichana pela poeticidade do tema. A minha família, em particular, a meu pai, Francisco de Lima (in memoriam), a minha mãe, Marizete Lima, as minhas irmãs, Fatima Phillips e Patricia, e a minha esposa Danielle Lima pela cumplicidade dos dias e pelo afeto revitalizante.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os companheiros de jornada que, de forma direta ou indireta, tornaram essa dissertação possível. A minha gratidão aos Wapichana da região da Serra da Lua, em especial aos moradores da aldeia Malacacheta pela hospitalidade impagável com a qual me receberam e a paciência com a qual me repassaram relatos de vida, ensinamentos da língua nativa, compartilhando de modo solícito informações e conhecimentos comigo.

Agradeço em particular a acolhida calorosa da aldeia Malacacheta na pessoa do tuxaua José Ailton e o apoio logístico dado por Roberlândio Messias. Roberlândio foi peça chave para que a pesquisa ganhasse consistência, sempre me incentivado, criando formas estratégicas de me inserir em reuniões comunitárias, e, sobretudo, me apresentando aos *kwad pazo* (historiadores) da geração mais velha, bem como viabilizando canais de diálogo com a nova geração Wapichana. Roberlândio tornou-se, ao longo da pesquisa, um companheiro de jornada, na excelência da palavra, alguém que tenho orgulho de chamar de meu amigo wapichana.

Aos meus amigos Odamir Oliveira, um arquivo vivo das narrativas wapichana e um dos maiores conhecedores da Língua Materna Wapichana da atualidade, o qual, juntamente com a minha nobre amiga Nilzimara Souza, socorreu-me nas horas de aflição quando eu me deparava com as laboriosas tarefas de tradução do Wapichana para o português.

Agradeço à minha orientadora, doutora Olendina de Carvalho Cavalcante, pela presteza nas orientações, pela polidez e acuidade nos exaustivos processos de correção da dissertação, de tal modo que assumo sozinho os eventuais lapsos da escrita e com ela partilho o que possa haver de melhor no produto final da dissertação. Como intelectual, inspirou-me a trilhar os apaixonantes caminhos da etnografia; como amiga, despertou em mim o desejo de alcançar voos mais elevados na pesquisa antropológica.

Aos meus diletos professores do mestrado a gratidão pelos inestimáveis conhecimentos repassados, pela riqueza dos debates epistemológicos, pelas preciosas sugestões, em particular, Dra. Indira Nahomi Viana Caballero, Dra. Manuela Souza Siqueira Cordeiro, Dr. Marcos Antonio Pellegrini, Dra. Marisa Barbosa Araújo, Dr. João Paulino da Silva Neto e Dra. Pamela Alves Gil. Também agradeço as inúmeras sugestões da minha Banca de Qualificação, ou seja, Dra. Elaine Moreira e Dra. Maria Odileiz Sousa Cruz.

Agradeço ao Instituto Federal de Roraima a política de capacitação ofertada aos servidores que compõem o seu quadro efetivo e, em particular, ao Diretor Geral, o professor

Eliezer Nunes Silva e a Diretora de Ensino, professora Vanessa Rufino e demais coordenadores de curso do campus Novo Paraíso pelo total apoio na minha liberação integral para cursar o mestrado em Antropologia Social.

Agradeço a minha esposa o companheirismo, a cumplicidade, a paciência, a motivação perene, o ombro amigo, por ser um porto seguro nos dias mais sombrios. Quantas vezes seu abraço acalmou meu espírito, seu riso se fez remédio de minhas cicatrizes.

Por fim, o agradecimento, talvez mais difícil porque já é um prenúncio de uma saudade incurável, a minhas amigas e companheiras de jornada: Karolayne Mota Rodrigues, Sandra Rodrigues e Silva, Edilaíse Vieira (minha querida Nita Tuxá), Leonice Ferreira Morais, Natasha da Fonseca Simões e Gilmara Fernandes. Por onde eu for, as guardarei no relicário de minhas lembranças.

RESUMO

Este estudo apresenta uma reflexão sobre as formas antroponímicas de nomeação wapichana, com ênfase nas estratégias que os nativos usam na elaboração de um idioma simbólico focal para a pessoa. Trata-se de uma pesquisa etnográfica, cujo objetivo é mostrar como os Wapichana da aldeia Malacacheta, região da Serra da Lua, município do Cantá, estado de Roraima, povo da família linguística Arawak, moldam a percepção de si através de formas simbólicas nominativas, de modo que o corpo pode ser pensado como matriz de símbolos culturais e configura um objeto de significação social. A proposta consiste em problematizar como as formas polifônicas de nomeação, ou seja, nomes designativos, autodesignativos, nomes jocosos e tecnônimos enfeixam processos de comunicação do corpo com o mundo. Nominar implica fabricar corpos e tal prática é suplementada pela decoração, afirmação e ritualização dos próprios corpos. O fundamento epistemológico desta produção converge para os postulados de pessoa e onomástica pessoal. Corpo, sangue, sopro e nome, independente da ordem simbólica, são os componentes que informam a pessoa na aldeia Malacacheta. Infere-se que um nome pessoal ou *pidian* *yy* remonta ao lugar que o corpo humano ocupa na visão dos nativos, ou seja, supõe as formas polifônicas de autodeterminação que eles elaboram por si, sobre si e para si.

Palavras-chave: Wapichana; antroponímia, pessoa.

ABSTRACT

This study presents a reflection on the anthropomorphic forms of Wapichana nomination, with emphasis on the strategies natives use in the elaboration of a focal symbolic language for the person. It is an ethnographic research, whose objective is to show how the Wapichana of the village Malacacheta, Moon's Saw region, Cantá municipality, Roraima state, people of the Arawak linguistic family, shape the perception of themselves through forms symbolic, so that the body can be thought of as the matrix of cultural symbols and forms an object of social significance. The proposal consists in problematizing how the polyphonic forms of nomination, that is, designative names, self-designations, jocular names and tecnonyms, interfere processes of communication of the body with the world. Nominating implies making bodies and this practice is supplemented by the decoration, affirmation and ritualization of the bodies themselves. The epistemological foundation of this production converges to the postulates of person and personal onomastics. Body, blood, breath and name, regardless of the symbolic order, are the components that inform the person in the Malacacheta village. It is inferred that a personal name or pidian yy goes back to the place that the human body occupies in the vision of the natives, that is, it supposes the polyphonic forms of self-determination that they elaborate by itself, on itself and for itself.

Keywords: Wapishana; anthroponymy; person.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FOTOGRAFIAS

Foto 1: Clube de Mães.....	11
Foto 2: Pessoas na concepção wapichana.....	12
Foto 3: Centro da aldeia Malacacheta	35
Foto 4: Casas da parte central da aldeia Malacacheta	35
Foto 5: Bairro Mirixi	36
Foto 6: Bairro Bacabal.....	36
Foto 7: Reunião comunitária.....	37
Foto 8: Igreja de São José.....	50
Foto 9: Igreja Evangélica Assembleia de Deus	50
Foto 10: Escola Estadual Sizenando Diniz	59
Foto 11: Nominção por recortes de imagens.....	63
Foto 12: Técnica de nominção por desenhos	63
Foto 13: Nomes jocosos em Macuxi	68

MAPAS

Mapa 1: Municípios de Roraima.....	28
Mapa 2: TI Serra da Lua.....	29

QUADROS

Quadro 1: Antropônimos wapichana.....	47
---------------------------------------	----

FIGURAS

Figura 1: Símbolos de conexões parentais.....	77
Figura 2: Convenção parental de consanguinidade e afinidade	77
Figura 3: Nomenclaturas e abreviaturas de parentesco em inglês	77
Figura 4: Genealogia ascendente do Ego.....	78
Figura 5: Genealogia de descendentes do Ego.....	78
Figura 6: Genitores do Ego	79
Figura 7: Ego e irmãos.....	79

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: UMA BREVE HISTORIOGRAFIA DOS WAPICHANA	25
1.1 POVO, LÍNGUA E LUGAR	25
1.2 A ALDEIA MALACACHETA.....	33
CAPÍTULO 2: AS FORMAS DE NOMINAÇÃO PESSOAL WAPICHANA	38
2.1 NOMES DESIGNATIVOS	47
2.1.1 Nominação exógena cristã	49
2.1.2 Nominação designativa wapichana na aldeia Malacacheta.....	52
2.1.2.1 Meu nome de escola.....	58
2.2 NOMES AUTODESIGNATIVOS.....	64
2.3 NOMES JOCOSOS	67
2.4 OS TECNÔNIMOS	71
CAPÍTULO 3: PIDIANNAU YY: A HISTÓRIA DE UM BEIJA-FLOR	74
3.1 O NASCIMENTO DE UM <i>XIMENSUD</i>	78
3.2 PIXILICO E OS COGNOMES AFETUOSOS.....	80
3.3 UM BEIJA-FLOR NA ESCOLA	83
3.4 UM BEIJA-FLOR NO EXÉRCITO.....	87
3.5 O CASAMENTO E A PROLE DE UM BEIJA-FLOR	89
3.6 UM BEIJA-FLOR NA UNIVERSIDADE	92
3.7 UM BEIJA-FLOR NA POLÍTICA	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

Passadas as águas do verão de janeiro de 2007, desloquei-me para Serra da Lua¹, município do Cantá, de posse de um memorando para lecionar aulas de História: pela primeira vez, cruzei a ponte dos Macuxi², levemente ondulada em sua engenharia de concreto armado, rumo aos campos wapichana³. A BR-401 serpenteava para dentro da mata e o carro que me levava logo chegou na bifurcação com a RR-206: a aldeia Malacacheta despontava no horizonte entremeada por serras de pequena elevação. O sol rubro esturricava o chão de piçarro⁴ que cobria o caminho. A estrada ladeada por buritizais, acácias e tucumanzeiros exalava um perfume agridoce, amadeirado e sereno que só quem “esteve lá⁵” pode guardar uma memória olfativa.

A minha chegada à Malacacheta pôs em polvorosa a comunidade, porque eu havia decidido morar com os Wapichana e, conforme a etiqueta local por mim desconhecida, era preciso o aval coletivo dos moradores e da liderança chamada de tuxaua⁶. Após uma rápida reunião de cúpula, foi decidida a minha acolhida como professor e foi providenciada para mim a hospedagem no Clube de Mães como moradia provisória.

Às 23 (vinte e três) horas, um velho motor que gerava energia para a aldeia exalou seus últimos suspiros, assinalando que a jornada do dia havia acabado: as horas da noite se alongaram entre sons estranhos, grilos estridentes, gritos de macacos capelães e uma correria de ratazanas por entre as palhas de inajá que cobriam a casa, agora o meu novo lar. Um coral

¹ Também denominada de Terra Indígena (TI) Serra da Lua.

² A Ponte dos Macuxi possui 1.200 metros de extensão e está localizada no Km-2 da BR-401, sendo a principal via de acesso terrestre aos municípios de Bonfim, Normandia e Cantá. Foi inaugurada pelo índio wapixana Constantino Viana Pereira, da aldeia Malacacheta, na manhã do dia 29 de agosto de 1975. Na cerimônia inaugural estava o então Presidente da República General Ernesto Geisel, bem como o Governador do Território Federal de Roraima, o coronel Fernando Ramos Pereira (SANDER, 2015).

³ Na atualidade há quatro grafias possíveis: *Wapichan* escrita com ch e sem a vogal “a” no final constante na gramática nativa *Wapichan paradan idia'na aichapkary pabinak na'ik kadyzyi kid* (CAMILO; OLIVEIRA; SILVA, 2015); Wapichana com ch que é a maneira como os indígenas grafam em português a palavra na Malacacheta, inclusive com registro gráfico no *Paradakary Urudnaa*, o dicionário de Wapichana para português e vice-versa; Wapixana com x que representa a forma aportuguesada (ou traduzida) do vocábulo; Wapishana com sh que constitui a forma usual adotada no inglês, forma utilizada na tese de Farage (1997). A convenção aqui adotada grafa Wapichana com inicial maiúscula e ch ao se referir a este povo como coletividade. Nos demais contextos grafa-se a palavra com inicial minúscula: os nomes wapichana, as crenças wapichana, etc. Segundo Migliazza (1967, p. 169), o termo Wapichana “é usado para designar, no Brasil e na República Cooperativa da Guiana, os falantes de dois dialetos mutuamente inteligíveis: Wapishana e Atoraí”. Santos (2006) mostra que outros tantos nomes foram citados na literatura com referência aos Wapichana: Wapityan, Wapitschana, Matisana, Uapixana, Vapidiana, Attaraye, Dauri, Atorayu, Vapidiana Verdadeiro, Aturau, Amaripás, Maopitian e Wapichiyana.

⁴ Cobertura para estradas feita de pequenas pedras e barro. Também chamado de piçarra.

⁵ A ideia antropológica de “estar lá” empregada no texto é tomada de empréstimo de Geertz (2009).

⁶ Designação para líder ou chefe local, variável conforme o povo indígena, a exemplo de morubixaba.

desafinado de carapanãs, que em meu vocabulário regional eram chamados de muriçocas, visitou a minha rede entoando zumbidos de clamor por sangue.



Foto 1 – Clube de Mães da aldeia Malacacheta (arquivo pessoal: 05/04/2017).

Pela manhã, acabrunhado pela noite mal dormida, fui até à Escola Estadual Indígena Sizenando Diniz, doravante EEISD, iniciar a minha jornada de trabalho. No decorrer dos dias, dois acontecimentos me chamaram a atenção e depois vieram a ser o objeto deste estudo: primeiro, fui apresentado a desenhos feitos por alunos na parede da escola e me foi perguntado o que eu via – respondi de imediato que via um papagaio, uma cobra e um ser parecido com uma mulher. A resposta foi dada pelo professor *Xaburu*⁷, 60 anos, cuja tradução é bebida feita com a pasta fermentada do beiju: “são pessoas, ali está *Waru*⁸ (papagaio), *Kuazaza* (cobra) e *Unuriiaba* (Mãe d’água)”. Apenas mais tarde, como aluno do mestrado em Antropologia Social, é que entendi que na etnologia amazônica tal percepção tem sido chamada de perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), ou seja, a ideia de que o mundo é composto por humanos e não humanos e que os não humanos também são pessoas.

⁷ Os nomes designativos, ou seja, atribuídos por terceiros ou autodesignativos, isto é, escolhidos por si serão grafados com inicial maiúscula, e em itálico, como distintivos da noção de pessoa. Quando se tratar de nome de batismo cristão, será usado um nome fictício.

⁸ Todos os nomes antropônimos ou toponímicos wapichana serão grafados em itálico.



Foto 2 – Pessoas na concepção wapichana (arquivo pessoal: 06/07/2017).

O segundo evento foi quando, certa vez, ouvi vários Wapichana chamarem uma jovem de *Kyrykyaba*, de modo recorrente, e quis saber o motivo. Nesse momento, eu não tinha a percepção da natureza contextualizada do que seriam as formas antroponímicas de nomenclatura wapichana. Tratava-se de um nome designativo⁹ dado a ela por seus pais, cuja tradução é galinha, o que me deixou intrigado. Tudo o que nos causa estranhamento nos leva de imediato a uma reflexão e nos conecta com aquilo que vivemos e conhecemos, conforme assevera Peirano (2014).

Dias depois fiquei sabendo que a galinha, na cultura wapichana, é tida em grande estima por fazer parte do rol dos seres plumários. Segundo *Xaburu*, ela configura um signo de formosura e beleza, ainda que possua menor prestígio na arte plumária. Importa que ela tem plumas, consideradas pelos índios da Malacacheta como um “enfeite do corpo”.

⁹ Sobre o tema de nomenclatura nas Terras Baixas, há trabalhos clássicos como Ramos e Peirano (1973) que estudaram a onomástica Sanumá e Bororo, além de Mellati (1976) que pesquisou sobre formas de nomenclatura entre os Craô. Um exemplo de renovado interesse pelo tema de nomenclatura nas Terras Baixas é o dossiê lançado em 2016 pela Revista Ilha chamado de “A serpente do corpo cheio de nomes: Etnonímia na Amazônia”, com artigos variados que versam sobre etnônimos, aspectos das autodesignações e qualidades totêmicas de certas nomenclaturas.

O ato de atribuir nomes designativos e autodesignativos pessoais é uma das estratégias de autorreconhecimento de povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul¹⁰ (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; HUGH-JONES, 2002), doravante terras baixas, como é caso de alguns povos Jê e também povos Arawak. Segundo Calavia Sáez (2016, p. 154), tem predominado nos últimos decênios a autodesignação na Amazônia Ocidental. O pressuposto que o autor arrola é o de que os índios tratam tais designações como “nomes verdadeiros, que são, como se entende, aqueles que um povo usaria para falar de si mesmo”. A implicação que deriva de um nome designativo ou autodesignativo não resulta apenas do fato de que esse “nome verdadeiro” emerge de uma indagação direta sobre como alguém se chama, mas também porque a resposta dada a tal pergunta tende a incluir uma locução adjetiva ou um adjetivo deste tipo: “homens de verdade” ou “humanos legítimos”.

As autodesignações como Wapichana, Pemon, a exemplo dos Macuxi pesquisados por Santilli (1994), Saporá – vide Cavalcante (2012) –, Kapon, mais conhecidos como Ingarikó, e outras quase sempre se desdobram em formas antroponímicas de nomeação. As formas de nomeação pessoal das terras baixas dispensam, quase sempre, a formalidade dos papéis, dos timbres e dos carimbos, e, em linhas gerais, requerem três condições de possibilidade, ou seja, ambiente, cultura e modos de vida de um povo

O ambiente porque é a partir de um lugar-evento – lugar que se manifesta como ação (BORGES, 2004) – que os nomes designativos e autodesignativos são produzidos e postos em circulação; a cultura por ser uma teia de significados que o homem tece e nela mesma se enreda (GEERTZ, 1989); e os modos de vida das pessoas, pois são através de ações simbólicas que tais nomes são reconhecidos e assumem relevância na construção da noção de pessoa.

Aos poucos, tive acesso a diversos nomes designativos e de autodesignação pessoal como *Missu* (carapanã), *Kawaru* (cavalo), *Pixan* (gato) e vários outros. É sabido que as pessoas organizam suas experiências conforme o aparato de significados dispostos em suas tradições (SAHLINS, 1997a, p. 48). Diante da constatação de que o nome designativo ou de autodesignação é um dos símbolos de reconhecimento no bordado wapichana, matriculei-me como aluno em um curso de Língua Wapichana ministrado por um professor indígena na

¹⁰ O conceito de terras baixas não é consensual na etnografia, há quem o considere um recurso conceitual generalizador, como Cavalcanti-Schiel (2014, p. 251), tendo em vista que supostamente consagra uma divisão “entre as terras altas e as terras baixas da América do Sul como domínios etnográficos diferentes por natureza”. Uso o termo em sentido didático para facilitar a visualização imagética da região a qual endereço um olhar etnográfico e não por tratá-la como uma fronteira presumidamente natural, já que a literatura recente aponta para uma interpretação variada para aquilo que se entende como organização social das Terras Baixas da América do Sul. Sobre o tema vide Overing (2002).

aldeia Malacacheta. No início, eu era apenas um *karaiwe* (homem branco, não índio). No término do curso, como é costumeiro nas terras baixas, recebi um nome designativo indígena: *Kanda'u*¹¹ (luz) (CADETE, 1990, p. 185).

Assim, algumas questões demandam respostas nesta pesquisa: como se dá o processo de escolha de nomes designativos e autodesignativos entre os Wapichana? Quais sentidos culturais os nomes de autodesignação trazem em si? Quais implicações sociais recaem sobre o possuidor de um nome designativo pessoal indígena? Logo, o objeto de estudo desta pesquisa é a construção da noção social de pessoa através das formas antroponímicas de nomenclatura wapichana utilizadas na aldeia Malacacheta, pois, quando se fala em nomenclatura há de se lembrar que

os nomes não designam unidades pré-existentes, reificadas como “sociedades”, mas apontam para processos de diferenciação em uma rede. Eles não descrevem uma morfologia (um estado), mas indicam pontos de parada, congelamentos passageiros, dos movimentos pelos quais formas sociais são geradas (apontando, portanto, para fluxos) (GUERREIRO, 2016, p. 29).

Presumo que não é possível entender os sentidos que acompanham os nomes designativos e de autodesignação sem compreender o modo de vida e, sobretudo, a lógica das pessoas no que diz respeito às formas específicas como elas encaram o espaço em que vivem, no caso da Malacacheta, uma área indígena, sem perder de vista a proximidade da aldeia com a capital Boa Vista (cerca de 36 km), o que a torna singular, no que tange ao acesso a bens de consumo e novas tecnologias, como a internet e celulares. Adoto tal cautela em virtude da advertência feita por Gallois (2011), segundo a qual as comunidades indígenas das terras baixas inserem-se em redes de relação mais amplas, cujas conexões variáveis, a propósito, fazem lembrar as pesquisas antropológicas realizadas por Bruno Latour, tendo em vista que conectam diferentes grupos em espaços de mediação e processos de comunicação, os quais situam-se entre esferas comumente tidas como separadas.

Para Gallois (2011), importa que se promova o intercâmbio entre as visões sobre os povos indígenas e as visões ou autodesignações dessas sociedades sobre si mesmas. Outra questão a ser observada nesta dissertação advém do fato de que, entre os Wapichana, quando se atribui um nome designativo pessoal a um nativo, aciona-se aquilo que Marcel Mauss

¹¹ Segundo *Xaburu*, *Kanda'u* também significa aquele que não sabe viver no escuro, nesse caso, uma alusão ao fato de eu ser tido no meio nativo como um agente da cidade, acostumado aos confortos urbanos, como a luz elétrica permanente, tendo em vista que no ano de 2007, há época da nomenclatura designativa, a aldeia Malacacheta era apenas beneficiada com um motor a diesel gerador de eletricidade, o qual permanecia ligado apenas até as 23 horas.

(2003 [1938]) em sua obra seminal “Ensaio sobre a dádiva” chama justamente de dádiva. O dom presume uma tríade de obrigações, ou seja, dar, receber e retribuir. Dentre as implicações, que incidem sobre o modo de vida do possuidor de nome designativo wapichana, há, por exemplo, a obrigação moral de participar de ajuris¹², festas de colheitas e festivais de comidas típicas, como a damorida¹³.

É claro que quando se fala em uma forma antroponímica de nomeação, no plano imagético, há uma tendência a se evocar um todo integral. Segundo Ortner (2011, p. 445), “explicar o sistema como um todo integral [...] não implica dizer que o sistema seja um todo harmoniosamente integrado [...] existem as realidades específicas da assimetria”. Assim, é possível na aldeia Malacacheta não possuir um nome designativo ou de autodesignação pessoal e ainda assim participar das atividades as quais se fez menção anteriormente sob a forma de voluntariado, todavia isso não confere a tal pessoa o prestígio moral daquela que porta um nome pessoal indígena como um atavio do espírito¹⁴. O que está em jogo aqui é a honra, o que, com reservas de contextos distintos, faz lembrar a célebre definição dada por Bourdieu (1989): “A honra é uma disposição permanente, enraizada nos próprios corpos dos agentes em forma de disposições mentais, esquemas de percepção e pensamento” (p. 15). Entre os Wapichana, a honra enfeitada a pessoa como o cocar, o corpo¹⁵.

O sentido da expressão nome pessoal designativo ou autodesignativo está presente durante toda a vida dos moradores da aldeia Malacacheta, seja na infância, na vida adulta, nas danças de *parixara*¹⁶ ou rituais de cura. Esse fato etnográfico, ao que parece, dá consistência a uma ideia fulcral suscitada nesta dissertação: são as ações das pessoas que criam a Malacacheta – esse espaço não pode ser dissociado da tarefa diária de viver sob o signo de um outro nome, designativo ou de autodesignação pessoal – nesse cenário, as imagens de si são delineadas, postas em evidência, encenadas e reencenadas pelas pessoas.

¹² Trabalhos coletivos como limpeza de roças, campina do entorno de escolas e igrejas, vacinação de animais etc. Mediante um convite informal, é dada uma tarefa a um indígena, que culturalmente é obrigado a receber o convite, sob pena de desonrar um costume local, assim retribui-se o convite com trabalho. A peculiaridade é que o anfitrião fica obrigado a retribuir o presente recebido também com trabalho “gratuito”, pois uma dádiva sempre pressupõe uma recompensa.

¹³ Comida preparada com peixe ou carne assada na brasa, com folha de pimenta malagueta, pimenta jiquitaia (famosa pelo ardor), goma de tapioca e sal a gosto.

¹⁴ Informação colhida junto a *Xaburu* em 2007 e confirmada por outro wapichana chamado de *Pimidy* (beija-flor) em 2017.

¹⁵ Ideia repassada por *Xaburu*.

¹⁶ Dança coletiva (praticada também pelos Macuxi e Ingarikó) em círculo, acompanhada de cantos tradicionais, realizada como demonstração de alegria por alguma conquista, nascimento de entes queridos e gratidão pela colheita.

A percepção dos nomes pessoais deixa vaziar a polifonia da onomástica¹⁷ wapichana. Desse modo, esta pesquisa etnográfica renuncia qualquer presunção autoral cuja tendência seja a de silenciar ou falar pelo interlocutor autorizado. Por isso, em dados momentos desta pesquisa, a teorização sobre as conversas e os atos de nomeação não excederão uma etnografia do fragmento ou uma análise do episódico, sem o compromisso ingênuo de dar voz ao informante. A ideia é ponderar sobre as possibilidades e ocorrências dos atos de nomeação pessoal. Assim, os escritos etnográficos que constam nesta dissertação supõem aquilo que Wagner (2010) chama de ficção ou, em outras palavras, algo feito ou modelado. Para explicar isso recorro aos escritos de Crapanzano (2005), segundo o qual os etnógrafos vivem o dilema de Hermes¹⁸: a promessa de não mentir, sem que com isso se comprometa a contar toda a verdade que sabe. A narrativa hermesiana tem o poder retórico de fortalecer e subverter a mensagem.

Ancorado no conceito de dádiva de Mauss (2003 [1938]), ou seja, dar, receber e retribuir o dom, a escrita desta pesquisa é também uma maneira de retribuir uma dívida moral que tenho com os Wapichana, transformando em textos acadêmicos fatos etnográficos nascidos a partir de inquietações vividas por mim na aldeia Malacacheta. Isso converge para o que afirma Bhabha (2013, p. 212): “O etnográfico demanda que o próprio observador seja uma parte de sua observação”. Assim, parto da confluência de duas visões etnográficas, ou seja, a de Geertz (1989, p. 5) para o qual “praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos [...] mapear campos, manter um diário, e a assim por diante” e a de Baztán (1995), segundo o qual a etnografia supõe um estudo descritivo da cultura de uma comunidade ou, de algum modo, de seus aspectos fundamentais.

É claro que quando se pensa na relação entre o texto etnográfico e a realidade cultural descrita, não se presume de modo ingênuo que a realidade cultural seja um dado preexistente à descrição etnográfica, de modo que o texto etnográfico seja o retrato da realidade tal como é na sua essência. Para se evitar tal incongruência, a ideia é dotar o texto etnográfico de visibilidade própria (COELHO, 2016). Outrossim, a imersão nas relações sociais em que consiste o campo nos capacita a “restituir por meio da escrita aspectos da vida estudada que não colocamos na linha de frente de nossa narrativa” (LIMA, 2013, p. 17), desse modo, a escrita subsume-se na forma de um segundo campo, cujo desafio supõe a recriação, reflexiva ou imaginativa, do próprio trabalho de campo (STRATHERN, 2013).

¹⁷ A onomástica divide-se em antroponímia (estudos de nomes pessoais) e toponímia (estudos de nomes de lugares).

¹⁸ Na mitologia grega, era um deus mensageiro, que desde a infância usava de modo hábil a estratégia de não contar toda a verdade.

Importa que, ao fazer apropriações de fora, leve-se em conta a compreensão subjetiva do nativo, a maneira como ele produz e faz circular seus costumes, nomes, crenças e modos de lidar com outras pessoas. Assim, quando exponho o objetivo de pagar uma dívida moral tomo de empréstimo as palavras de Pantoja (2004, p. 50) para dizer que meu desejo é “contar histórias que não queria ver perdidas, [...] trazer à luz pessoas e experiências históricas que ainda não vira registradas”, com parcimônia para que não recaia, de um lado, em autoria autoritária ou, de outro, sucumba ao desejo débil de dar voz ao informante (COELHO, 2016), ideia que pode trazer embutida em si uma prepotência disfarçada que Crapanzano (2005) chama de presunção autoral, a qual obscurece o papel do interlocutor, uma vez que tal procedimento assenta-se na ilusão de que a tarefa do etnógrafo é dar ao saber oral a devida forma textual legível. Feita essa observação, advogo que a aldeia Malacacheta é polifônica e seus moradores multivocais e aquilo que aqui se produz ou se relata tem a colaboração textual de tais atores sociais.

Nesta pesquisa, rejeito qualquer separação nítida e absoluta entre um eu que interpreta e os outros, nesse caso, os índios textualizados. Parto da premissa que os Wapichana são interlocutores que negociam uma visão sobre si e sobre o que consideram como seus costumes. Os Wapichana me deixaram um aprendizado de que a narrativa que se faz de si não é algo autoevidente, que se revela em um momento linear, uniforme e preciso; pelo contrário, o ato de narrar está mais próximo da imagem de um texto rabiscado e que se reescreve diversas vezes conforme a vontade de quem narra.

Algumas questões referentes aos nomes designativos e autodesignativos ainda requerem exames mais acurados: em o “Léxico da Língua Wapixana: um olhar sobre os empréstimos da Língua Portuguesa”, Alessandra Santos (2009) afirma que há palavras na Língua Wapichana que de fato foram extraídas da Língua Portuguesa, como é o caso de *akusa* (correspondente à agulha), e algumas emprestadas de outras línguas indígenas de origem Tupi, como *tapi'iz* (equivalente a boi). Não se entrará no mérito da questão linguística, mas sim nas implicações antropológicas: seriam esses empréstimos uma negociação cultural, uma forma de ampliar o repertório de nomes? As formas antroponímicas de nomeação wapichana passam por aquilo que DaMatta, Seeger e Viveiros de Castro (1987) chamam de “processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala, e demais sentidos)”. Desse modo, nominar implica também produzir pessoas e tal prática é suplementada pela decoração, pintura e destruição dos corpos. São temas que permeiam a organização social, os ritos cerimoniais e a cosmologia wapichana. Priorizam-se os termos nomes designativos e

autodesignativos, pois, embora não sejam utilizados de modo literal pelos Wapichana, fornecem uma moldura social para pensar a nomação pessoal na aldeia Malacacheta.

O problema da pesquisa consiste em responder como os nomes designativos e autodesignativos wapichana atuam na composio social da noção de pessoa na aldeia Malacacheta. A definio e a construo da pessoa passam pela reflexo sobre formas simbólicas de nomação, processos de comunicao do corpo com o mundo e assentam-se na cosmologia nativa. Por se tratar de uma forma antroponímica de nomação possui um grau mínimo de coerência e ocorre com certa regularidade, o que possibilita a análise do processo de construo da noção de pessoa entre os Wapichana.

O objetivo que norteia a pesquisa é compreender como os nomes designativos e autodesignativos atuam na construo social da noção de pessoa na aldeia Malacacheta. Assim, o procedimento etnográfico de análise desdobra-se em três: No primeiro capítulo busco mostrar como os Wapichana aparecem nas fontes escritas dos séculos XVIII, XIX e primeira metade do século XX; no segundo capítulo procuro identificar como os Wapichana da aldeia Malacacheta definem a si a partir dos nomes designativos e autodesignativos; no terceiro capítulo descrevo como os processos de comunicao do corpo com o mundo moldam a noção de pessoa, tomando como estudo de caso a família de *Pimidy*, o beija-flor wapichana. Tomando de empréstimo as palavras de Ortner (2011, p. 442), “o que faço aqui se parece mais com o início da revelação de uma fotografia, fazer com que uma forma latente se transforme em algo reconhecível”.

Como o objeto de estudo envolve um povo indígena, esta pesquisa segue dois procedimentos metodológicos: primeiro, a pesquisa bibliográfica, haja vista que o aporte teórico no qual se assenta o presente estudo consiste em referências publicadas em meios impressos ou acervos digitais, como livros, artigos científicos, teses e dissertações; segundo, uma pesquisa etnográfica, com o uso de dados coletados na época em que morei na aldeia Malacacheta devidamente atualizados com novas pesquisas de campo.

Na coleta de dados uso entrevistas semiestruturadas, com o escopo de que os entrevistados falem livremente sobre a atribuio de nomes designativos e autodesignativos, os respectivos significados, como eles percebem a si ao portarem nomes pessoais wapichana e a possibilidade de permuta ou mudana de nome.

Os dados de nomação aqui arrolados dizem respeito à aldeia Malacacheta, podendo ou não serem estendidos aos demais Wapichana conforme se procedam confirmações em pesquisas posteriores. A reflexo que desenvolvo nas páginas seguintes fundamenta-se em dados etnográficos reunidos durante pesquisa de campo realizada durante o ano de 2016, na

aldeia Malacacheta e na cidade de Boa Vista, entre os meses de outubro e dezembro, entre março e dezembro de 2017 e a primeira quinzena de janeiro de 2018. É claro que o uso de um recorte espacial específico como aqui se faz tende a mostrar peculiaridades próprias do lugar, ou seja, a aldeia Malacacheta situada na região da Serra da Lua, município do Cantá, estado de Roraima. Dados preliminares e bem mais robustos constam na tese de Nádia Farage (1997) sobre as práticas retóricas dos Wapichana em Roraima. Os dados que apresento dialogam com a noção de sociabilidade amplamente discutida por Overing (1991) e Overing & Passes (2000), cujo argumento é o de que a sociabilidade configura o que há de plenamente humano. Duas outras acepções sobre sociabilidade das quais faço uso são tomadas de empréstimo de McCallum (1999), que a concebe como o sentimento de estar relacionado a outras pessoas, e de Strathern (2013), cujo entendimento do termo equivale à aptidão social e cultural das pessoas para as interrelações.

Os estudos das experiências e narrativas contemporâneas sofreram um considerável deslocamento a partir das produções de Marcel Mauss. O antropólogo francês redefiniu a noção de pessoa e produziu fissuras na ideia iluminista de um “eu” puramente natural e psicológico. Antes dele, com a tradição antropológica de Malinowski, a noção de pessoa era subjacente à categoria de “personalidade social, isto é, a pessoa como agregado de papéis sociais, estruturalmente prescritos” (DAMATTA; SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 14) A teoria maussiana, inclinada para uma etnopsicologia, sustenta que as pessoas são construções sócio-históricas e culturais variáveis (MAUSS, 2003 [1938]), nesse sentido, a noção de pessoa é entendida como uma categoria nativa do pensamento.

Na década de 80 do século XX, o antropólogo Martine Segalen produziu um texto clássico sobre nomes pessoais do ponto de vista antropológico, levantando a seguinte questão sobre os habitantes da comunidade da Bretanha: a identificação dos habitantes da comunidade da Bretanha nos “documentos oficiais e administrativos” mostra-se “inadequada” para “identificar” os bretões (SEGALEN, 1980, p. 63). Tendo-se a cautela de considerar que ele faz menção a um ambiente não indígena, o que serve dessa afirmação é a percepção do abismo que havia entre a identidade das pessoas e as formas de autodesignação que elas faziam uso para se reconhecerem no cotidiano, posto que o nome oficial era registrado em francês e as formas de autodesignação das pessoas eram feitas através do uso do bretão.

Bodenhorn e Vom Bruck (2006, p. 2) alertam que os registros oficiais que operam no campo da identificação são poderosos mecanismos pelos quais “os governos e as instituições por todo o mundo tendem a supervisionar as atividades dos indivíduos”, em

que pese também reconhecerem o poder reverso de tais documentos quando se pleiteiam direitos sociais, como aposentadoria ou, como afirma Viegas (2008, p. 72), quando se reivindicam direitos à diferença étnica, como é o caso ocorrido entre os Tupinambá de Olivença, povo que habita na região da mata Atlântica, no sul da Bahia.

Para Viegas (2008), um estudo dos nomes é integrante de qualquer abordagem antropológica que tenha como pretensão a abordagem do conceito de pessoa e isto vem desde Mauss (2003 [1938]), passando por Geertz (1989) e, mais recentemente, DaMatta, Seeger e Viveiros de Castro (1987). A etnografia dos nomes viajou por terras longínquas e lugares remotos: o poderoso estatuto ontológico do nome foi investigado por Humphrey (2006) na Mongólia, cujo estudo mostrou o peso da nomenclatura na individuação da pessoa, haja visto que os mongóis pressupõem que “o nome é a pessoa” (p. 159), de modo que o nome sugere aquilo que define o destino de uma pessoa; na Melanésia, a etnografia de Harrison (1990) sobre nomes Manambu, da região do rio Sepik, sublinhou como um nome individualiza uma pessoa, de tal maneira que uma criança não pode ser nominada por um nome que já esteja em uso, o que explica a inexistência de homônimos contemporâneos entre os Manambu.

A onomástica pessoal (ou antroponímia) não é um tema novo na Etnologia sul-americana. Todavia, o interesse específico sobre os sistemas de nomenclatura, sim, é algo recente: ao pesquisar os nomes xavante, Lopes da Silva (1986, p. 67), uma das pioneiras na abordagem do tema, esboçou a experiência sobre o significado dos nomes indígenas e o respectivo peso ontológico do nome pessoal, chegando a afirmar que a demora em se nominar uma criança xavante é porque “o nome é uma carga demasiado pesada para o seu corpo frágil”; Gonçalves (1993), ao pesquisar a complexa cosmologia dos Mura-Pirahã, mostrou como os nomes, a transmissão nominal, os acontecimentos que interagem nos atos de nominar, os seres nominadores e nominados que estão associados, as mortes e metamorfoses da pessoa têm peso ontológico nos atos de nomenclatura. O referido autor evidenciou como vários elementos da cosmologia dos Mura-Pirahã evocam outros universos indígenas, inclusive partes mais distantes do continente, o que a etnografia dos povos indígenas sul-americanos já trouxe a nosso conhecimento, como o corpo visto como algo fabricado e a transmutabilidade do sangue, o que nos inspira, quando possível, fazer algumas aproximações com os Wapichana da aldeia Malacacheta; Ramos (1990) examinou o sistema de nomenclatura dos Sanumá, mostrando como eles investem no sigilo dos nomes ao usarem dois tipos

principais para seres humanos, ou seja, os nomes pessoais e os patronímicos¹⁹, sendo ambos necessários para diferenciação entre indivíduos homônimos.

A guinada seminal parece ter sido o estudo realizado por Viveiros de Castro (1986, p. 384) sobre a onomástica Araweté, cujo esboço comparativo expôs a existência de sistemas exonímicos²⁰ (Tupinambá, Tupi-Guarani, Yanomami) e “os sistemas centrípetos²¹”, “endonímicos” ou “dialéticos”, a exemplo dos sistemas dos Timbira, Kayapó e Tukano. A ênfase dada a tais particularidades pôs em relevo a pertinência do sistema onomástico para determinados povos indígenas. No caso dos Wapichana, eles aparecem em estudos distintos quando o tema é a noção de pessoa: Farage (1997), com refino poético, mostrou como os Wapichana elaboraram a noção de pessoa pela palavra em ato e práticas retóricas; já Carneiro (2008) pôs em paralelo a noção de pessoa e o uso de topônimos.

Na aldeia Malacacheta, as experiências dos agentes sociais com nomes designativos e autodesignativos dão consistência ao que Geertz (1989, p. 31) postula: “Os aspectos da cultura, que são universais, são [...] ‘modelados’ pelas exigências locais”. Entre os Wapichana, tal modelagem ocorre com a adoção de um nome designativo ou de autodesignação pessoal. É notório que, no mundo moderno, os documentos oficiais, como Registro Geral, Carteira Nacional de Habilitação, etc, tornaram-se provas materiais de que alguém é quem ela afirma ser. É justamente nesse ponto que o historiador Valentin Groebner (2007) nos fornece dois conceitos centrais: reconhecimento e identificação.

Reconhecimento depende de um contexto em que haja familiaridade e pode envolver palavras, gestos e nomes. Na aldeia Malacacheta, os nomes de autodesignação ou designativos pessoais têm sentido porque são reconhecidos, dizem algo – de si, sobre si para si enquanto pessoa –, carregam significados a serem desvelados. Sobre a ideia de reconhecimento, Mauss (2003 [1938], p. 247) explica que “as pessoas ‘reconhecem’ o chefe ou seu filho e tornam-se-lhe ‘reconhecidas’”. Cardoso de Oliveira (2003, p. 119) afirma que se entre uma ocasião e outra uma pessoa não pode ser reconhecida como tal, implica que nenhuma identidade social pode ser construída em parte alguma. Segundo Peirano (2011), para identificar uma pessoa nos dias atuais, há a necessidade de um documento de identificação, oficial e padronizado, que conste dados pessoais e fotografia legíveis, cuja autoridade emitente tem o poder de legitimar o uso e a validade de tal documento.

¹⁹ Segundo Ramos (1990, p. 18), os patronímicos são nomes de sibs e de linhagens aplicados a seus membros individualmente.

²⁰ Conforme Viveiros de Castro (1986), são os nomes que vêm de fora: dos deuses, dos mortos, dos inimigos, dos animais; portanto, equivalem aos nomes dos outros.

²¹ Os sistemas centrípetos são aqueles em que os nomes designam relações sociais, os quais podem definir grupos corporados com uma identidade coletiva (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Peirano (2011) parte do pressuposto que é a noção de reconhecimento que, de modo comunicativo e reflexivo, engendra o conceito de autodesignação pessoal e social, haja vista que se insere no âmbito das relações sociais sem a demanda de documentos oficiais de identificação pessoal. Cardoso de Oliveira (2003) segue uma linha de pensamento diversa daquela professada por Groebner (2007), pois sugere que o reconhecimento opera em três níveis: o léxico, o filosófico e o antropológico, sendo que este último supõe uma condição de identificação e resulta na conformação do que se chama identidade étnica, lembrando que o campo de interesse epistemológico dele é o da etnicidade. Como sustenta Montero (2012, p. 85), “a etnicidade é uma categoria construída para fins de obtenção de direitos específicos”, a exemplo de divisão e demarcação de terras em faixas contínuas.

O advento do cartório e do registro de nascimento não foi capaz de anular os nomes designativos e de autodesignação wapichana; a globalização não os fez sucumbir, pelo contrário, eles agora saíram das fronteiras da aldeia Malacacheta, cruzaram rodovias, passaram para além das pontes, adentraram o mundo virtual, alojaram-se no cenário acadêmico e, por mais longe que esses nomes pessoais possam ir, ainda é na Malacacheta que eles alcançam o que Sahlins (1997a, p. 53) chama de “espetacular florescimento cultural”. Como expressões endógenas de reconhecimento, caminham em direção contrária aos processos de identificação. Isso respalda o que Sahlins (1997a, p. 58) afirma: “integração e diferenciação são coevolucionárias”. Ter um nome autodesignativo não anula as informações contidas em um Registro Geral; possuir um Título Eleitoral não invalida portar um nome pessoal wapichana.

Para Geertz (1989), a cultura é uma teia de significados, que o homem tece e nela mesma se enreda. Assim, os Wapichana, ao darem nomes pessoais designativos aos seus descendentes, imbricam-se ainda mais nas teias do reconhecimento. Os nomes designativos e de autodesignação, por um lado, subvertem a lógica da identificação pessoal, pois não são inscritos em documentos oficialmente válidos e, por outro, afrontam um princípio básico do mundo moderno: a recusa da palavra como prova suficiente de identificação.

Os nomes autodesignativos não são como codinomes poéticos e tampouco encontram equivalência na estratégia de heterônomos adotada pelo poeta português Fernando Pessoa, pois não servem para ocultar quem de fato a pessoa é, pelo contrário, são formas de tornar públicas as experiências sociais, a efemeridade do mundo visível e o discurso do corpo.

Conklin (1997) adverte que na tensão entre o global e o local e, sobretudo, no contato interétnico, as comunidades indígenas acabam, por vezes, repondo uma noção de cultura já superada na Antropologia Social, que é a de “cultura autêntica” e “genuína”. Isso geralmente

ocorre quando imagens exóticas sobre o homem e a paisagem são acionadas nos discursos, as quais não coincidem com a visão que os índios têm de si, do mundo e da cultura. Ramos (2012, p. 28) afirma que, nesse caso, as “posições dos próprios índios” corroboram com o Indigenismo, enquanto fenômeno político, posto que afirmam a imagética do “índio hiper-real²²”.

No intercâmbio entre o global e o local, Sahlins (1997b, p. 132) explicita que há tanto tensão quanto jogos de negociação, sobretudo quando diz respeito à “nova autoconsciência dos povos indígenas”, isso porque “eles querem englobar a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas”. Assim, a nova geração da aldeia Malacacheta não abre mão de ter páginas no mundo virtual (antes no orkut, agora no facebook²³, *e-mails* e canais do youtube). A ideia é bem clara: são meios de tornar públicos os nomes designativos e autodesignativos, difundir a escrita Wapichana, divulgar os festivais, e se comunicar com os que se deslocaram para a capital Boa Vista ou mesmo outros países como a República Cooperativista da Guiana e Cuba, a exemplo dos que vão cursar medicina na ilha caribenha.

O que está em jogo é a compreensão da experiência nativa e o conjunto de mecanismos que ela faz uso para definir a si, mesmo que isso se apoie naquilo que Montero (2012, p. 87) chama de “ficção da autenticidade da cultura”. É claro que há outros “símbolos significantes”, nas palavras de Geertz (1989), tão poderosos na elaboração da noção de pessoa quanto os nomes, como os desenhos, os gestos, os mitos, os rituais. Mas isso não invalida o peso ontológico dos nomes wapichana, afinal de contas todos esses elementos de algum modo estão na interface dos nomes designativos e de autodesignação, seja os completando ou dando-lhes significados.

Parafraseando Sahlins (1997a, p. 57), os nomes pessoais wapichana não são objetos em via de extinção, não são índices de atraso; pelo contrário, são intensificadores culturais, que integram os índios ao mundo globalizado e reforçam a autoconsciência e a autodeterminação wapichana. Tal percepção põe em xeque a ideia ingênua de que “os povos” são “facilmente deculturados”.

²² Ibid., p. 30.

²³ Conferir: *Kiwariaba* (arco-íris): <https://www.facebook.com/profile.php?id=100004492031326>; *Pimidy* (beija-flor) : <https://www.facebook.com/search/top/?q=roberlandio%20beija-flor%20wapichana>; https://www.facebook.com/oskanaimes.doforro?fref=pb&hc_location=friends_tab&pnref=friends.all; https://www.facebook.com/joenia?fref=pb&hc_location=friends_tab&pnref=friends.all; <https://www.youtube.com/watch?v=5mT8BD3jx1w> e vários outros.

Na aldeia Malacacheta, os nomes designativos e autodesignativos assumem força primorosa como expressão de vitalidade do grupo. Ao estudar os Tukano, Hugh-Jones (2002, p. 55) percebeu que “o processo de nomeação acompanha os processos de desenvolvimento, de modo que uma pessoa adquire nomes no início da vida e deve despir-se deles no fim”, prática similar parece ser utilizada pelos Wapichana. Mas, nesse ponto, há um nó górdio já apontado por Marcel Griaule e discutido com refinada habilidade por Goldman (1996): o estudo de todas as populações da Terra conduz finalmente a um estudo da noção de pessoa. Na aldeia Malacacheta o termo nativo correspondente é *pidian*.

Para os Wapichana, nominar presume estabelecer um vínculo de almas, pois o próprio nome de designação pessoal tem uma alma. Quando a criança wapichana nasce ainda não está apta para receber um nome designativo, o ato demanda certo tempo (que pode variar de cada família para outra). O nome, conforme fica sugerido, marca a pessoa como humana. Quando se fala em nomeação de crianças há de se considerar ideia de um ânimo compartilhado: a criança para ser nominada requer alcançar um estado de ânimo compartilhado, que não seja uma sensação rarefeita e fugaz e que possa se consolidar no decorrer do tempo, desse modo o desejo de nomeação supõe uma compreensão razoável da natureza do nome que há de se receber.

Os Wapichana afiguram-se como pessoas que emergem de misturas de nomes, cantos, palavras polidas, sangue e sopro. Nascem com um corpo (*nanaa*), e nesse estágio são apenas crianças, *kuraiziannau* (OLIVEIRA; SILVA; SILVA; 2013) ou *koraidaona* (FARAGE, 1997), depois recebem um segundo corpo, chamado de *durunaa yy* (ou alma-nome) provindo de um nome designativo ou de autodesignação, tornando-se pessoas (*pidiannau*). A questão crucial desta pesquisa é esse tornar-se pessoa: como é o processo de nomeação wapichana? O que distingue os nomes próprios dos nomes jocosos? Até que ponto uma nomeação pessoal esboça uma história social da subjetividade? Como os nomes autodesignativos atuam sobre a construção social da noção de pessoa na aldeia Malacacheta? São perguntas que ainda demandam respostas na etnografia do povo Wapichana.

Há ainda uma seara inteira de nomes de autodesignação e autodesignativos pessoais wapichana a serem analisados. No labirinto da nomeação, há ainda muitos caminhos emaranhados por percorrer, redes e curvas por enfrentar, como os modos de construção dos nomes designativos wapichana, e, sobretudo, os procedimentos pelos quais eles chegam aos seus donatários; cumpre apontar os sentidos culturais que tais nomes trazem em si e, mais que isso, urge compreender a dinâmica dos nomes autodesignativos indígenas na conformação social da pessoa.

CAPÍTULO 1

UMA BREVE HISTORIOGRAFIA DOS WAPICHANA

Neste capítulo, faço uma rápida incursão pela morfologia social wapichana com ênfase em três aspectos: povo, língua e lugar. A ideia é mostrar a disposição geográfica, a historiografia do grupo social e alguns aspectos culturais que informam os Wapichana.

1.1 POVO, LÍNGUA E LUGAR

Os Wapichana são um povo indígena que, em território brasileiro, estão dispostos entre os rios Uraricoera e Tacutu e, na Guiana, habitam entre os rios Tacutu, Rupununi e Kwitaro. Em termos linguísticos, pertencem à família Arawak. A literatura antropológica registra diversas formas de grafia para o termo, com variantes que vão do Aruak, Maipure, Maipurán, Aruaque até Maipurán. Adoto a nomenclatura Arawak por ser aquela que tem prevalecido tanto nas recentes classificações linguísticas quanto em teses e dissertações antropológicas, vide Urban (1992), Ramirez (2001), Florido (2008) entre outros.

Conforme Loukotka (1968), no momento de contato com os europeus, ou seja, no ano de 1639²⁴, o tronco linguístico Arawak possuía aproximadamente 83 grupos, compondo uma das 718 línguas faladas na Amazônia brasileira. Apesar de tal afirmação, as fontes históricas da época são precárias e escassas o que torna o componente estatístico informado impreciso. Rodrigues (2001) abre divergência e, fundamentado em documentação mais robusta, estabelece para a Amazônia uma densidade linguística estimada em torno de 1273 línguas indígenas faladas na América do Sul quando da chegada dos colonizadores, sendo que desse total 495 línguas compõem o universo linguístico da Amazônia brasileira.

Os Wapichana que vivem no lado brasileiro apresentam um traço peculiar constatado por Franchetto (1988), isto é, os nativos que habitam próximo aos centros urbanos, como Boa Vista, Cantá e Bonfim em geral vivenciam uma situação de bilinguismo ou multilinguismo,

²⁴ A data exposta deve ser relativizada. Segundo Cruz & Hulman (2014), a história de contato remonta a momento anterior, algo por volta de 1612.

ora falam Wapichana ora, português, ora inglês. Como se trata de um caminho linguisticamente espinhoso porque envolve a noção de línguas em contato, o que implica discutir natureza, grau e escala do contato, situo os leitores quanto a que tipo de bilinguismo faço menção: trata-se daquilo que Freire (2011) chama de bilinguismo social ou bilinguidade, haja vista que na aldeia Malacacheta a comunidade funciona com mais de uma língua, embora nem todos os indivíduos Wapichana que compõem a aldeia sejam necessariamente bilíngues. Entre as gerações mais jovens têm prevalecido a língua da sociedade envolvente. Estes últimos materializam de modo consistente aquilo que Condreau (1877, IX, p. 265 apud FARAGE, 1997, p. 33) chama de “índios vestidos”, os quais, no decorrer dos anos, subsumem na categoria de “trabalhadores” (FARAGE, 1997, p. 41). Em sentido oposto, a geração mais velha que vive em aldeias mais distantes dos perímetros urbanos tende a cultivar o monolinguismo, com ênfase exclusiva na Língua Wapichana.

Se a família linguística Arawak possui formas distintas de grafia, o próprio termo Wapichana difere em sentido gráfico: segundo Migliazza (1985, p. 60), Wapixana com “x” designa os falantes de duas línguas mutuamente inteligíveis: Wapixana, no Brasil, e Atoraí, na Guiana inglesa, assim o termo grafado com “x” representa a forma aportuguesada (ou traduzida) da referida palavra. Wapichan escrita com “ch” e sem a vogal “a” é a forma como os índios escrevem a palavra na língua nativa, como está registrado na gramática *Wapichan paradan idia'na aichapkary pabinak na'ik kadyzyi kid* (CAMILO; OLIVEIRA; SILVA, 2015). Wapichana com “ch” é a maneira como os indígenas grafam em português a palavra na aldeia Malacacheta, inclusive com registro gráfico no *Paradakary Urudnaa*, o dicionário de Wapichana para português e vice-versa (OLIVEIRA; SILVA; SILVA, 2013); Wapishana com sh constitui a forma usual adotada no inglês (FARAGE, 1997). Há também o registro do termo com “sch”, ou seja, Wapischana utilizado na tese de Cirino (2000). Reitero que a convenção aqui adotada grafa a palavra Wapichana com inicial maiúscula e ch ao se referir a este povo como coletividade – os Wapichana. Nos demais casos, grafa-se a palavra com inicial minúscula: os nomes wapichana, as crenças wapichana.

Na literatura há outras tantas formas de escrita que fazem referência aos Wapichana, de modo que tomo de empréstimo algumas registradas por Santos (2006) apenas a título informativo: Vapidiana Verdadeiro, Matisana, Wapityan, Wapitschana, Uapixana, Dauri, Attaraye, Atorayu, Aturaiu, Maopitian, Amaripás e Wapichiyana. Tais escritas derivam de duas possibilidades – de um lado, são meras variações gráficas, de outro, atendem a subdivisões dialetais.

Por não se tratar de uma pesquisa específica de antropologia linguística, deixo à margem discussões de eventuais palatizações de grafemas como o *ch* e discuto apenas percepções etnográficas de designação e autodesignação pessoal, assim a primeira percepção é a de que os nativos se autodenominam *Wapichan* e, por seu turno, os demais signos gráficos como *Wapishana*, *Wapixana*, *Uapixana*, etc, são termos designativos que os não índios se fazem valer para se referirem aos *Wapichana* – termo aqui devidamente traduzido. A segunda percepção é a de que os gentílicos como *Atoraí*, com as variantes *Aturau* ou *Atoradi*, *Amaripás* ou *Amariba*, *Maopitian* ou *Mapidiana*, além de outros, são designativos de povos indígenas que ocupam (ou já ocuparam) a região atual onde habitam os *Wapichana*.

Na parte brasileira, Os *Wapichana* moram em Roraima em particular nos campos e lavrados (ou savanas) situados na parte leste do estado; no lado guianense, eles vivem em aldeias quase sempre constituídas por glebas diminutas demarcadas em ilhas descontínuas (FARAGE, 1997; FLORIDO, 2008). A população estimada é de 9.441 em Roraima, aproximadamente 6.500 na Guiana e cerca de 37 pessoas na Venezuela, conforme o XIV Censo Nacional de Poblacion y Viviendas realizado em 2011. O contingente populacional da aldeia *Malacacheta* é algo um pouco maior do que 1073 habitantes (ISA, 2014).

Quando se fala em campos se faz menção a uma faixa de terra que se estende do rio Branco ao rio *Rupununi* e compõe a região limítrofe das bacias do rio Amazonas e *Essequibo*. A região da Serra da Lua²⁵ situa-se na porção centro-leste do estado de Roraima, área fronteira entre o Brasil e a República Cooperativista da Guiana e é na cercania desse maciço rochoso, formado por granito²⁶ e quartzito²⁷, cujo relevo excede os 1000 (mil) metros de altitude, que estão os campos da *Malacacheta* (FARAGE, 1997; CARNEIRO, 2008).

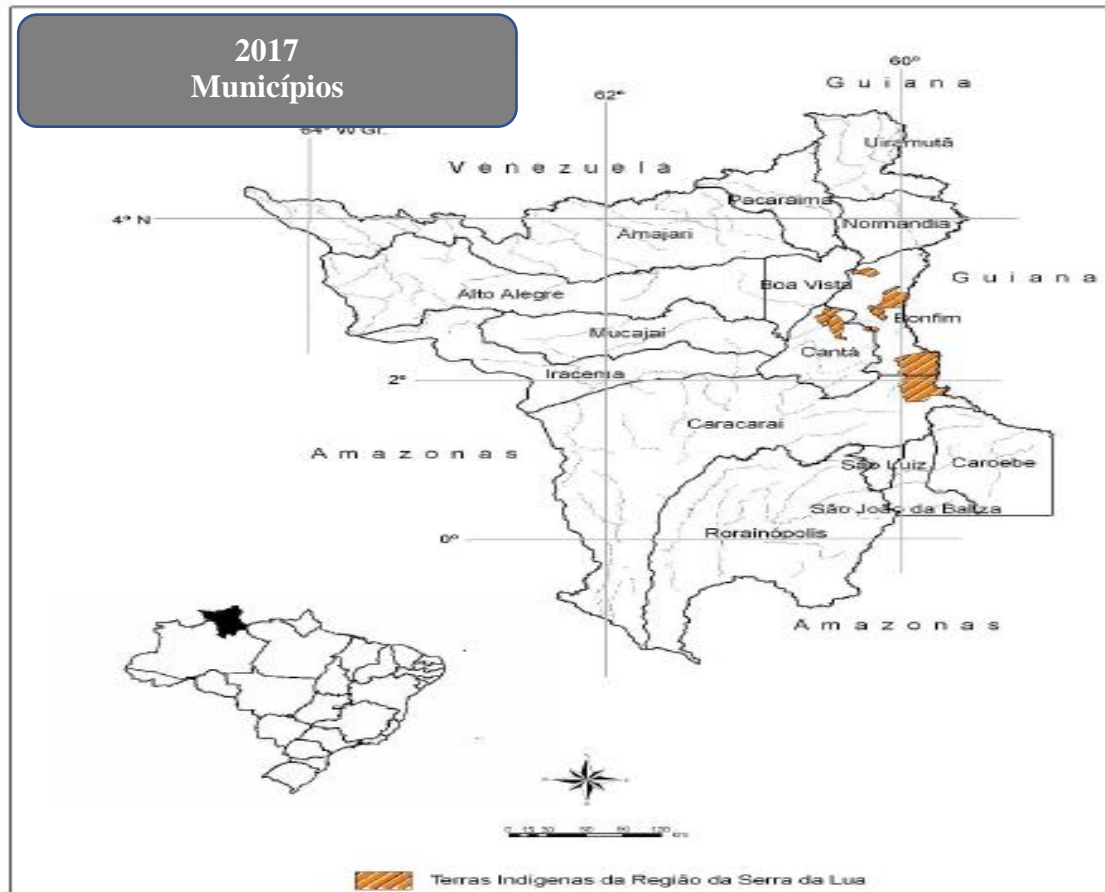
Na região da Serra da Lua, os campos são de terras, mas há também aquilo que Henrique & Morais (2014) chamam de as estradas líquidas (leia-se como rios): as mais caudalosas são o rio *Takutua'a* (*Tacutu*), que significa “flecha”, conforme informação repassada em 2017 por um antigo morador da aldeia *Malacacheta* cujo nome autodesignativo é *Xaburu*, morador da aldeia *Malacacheta*, e o *Kuituwa'u*, nome que deriva de *Kuitu* (lagarto) e *Ywa'uz* (rio). Veios menores d'água se alargam na estação chuvosa (os *igarapés*) e como répteis serpenteiam entre *caimbés* e *tucumanzeiros* entre setembro e março; mas basta chegar o verão causticante, que se estende, reversamente, de março a setembro, para o bailar das

²⁵ O nome deriva do topônimo *wapichana Kayzdyky'u* (*Kayz*: lua; *Dyky'u*: serra) (CARNEIRO, 2008, p. 85).

²⁶ Tipo de rocha ígnea ou magmática.

²⁷ Rocha metamórfica composta pela recristalização de arenito.

águas turvas reduzir-se a fios minguados, entrecortados por bancos de areia que, conforme a seca avança, esboroam-se ao vento.



Mapa 1 – Municípios de Roraima (Fonte: Carneiro (2008, p. 18, adaptado, INPE, online).

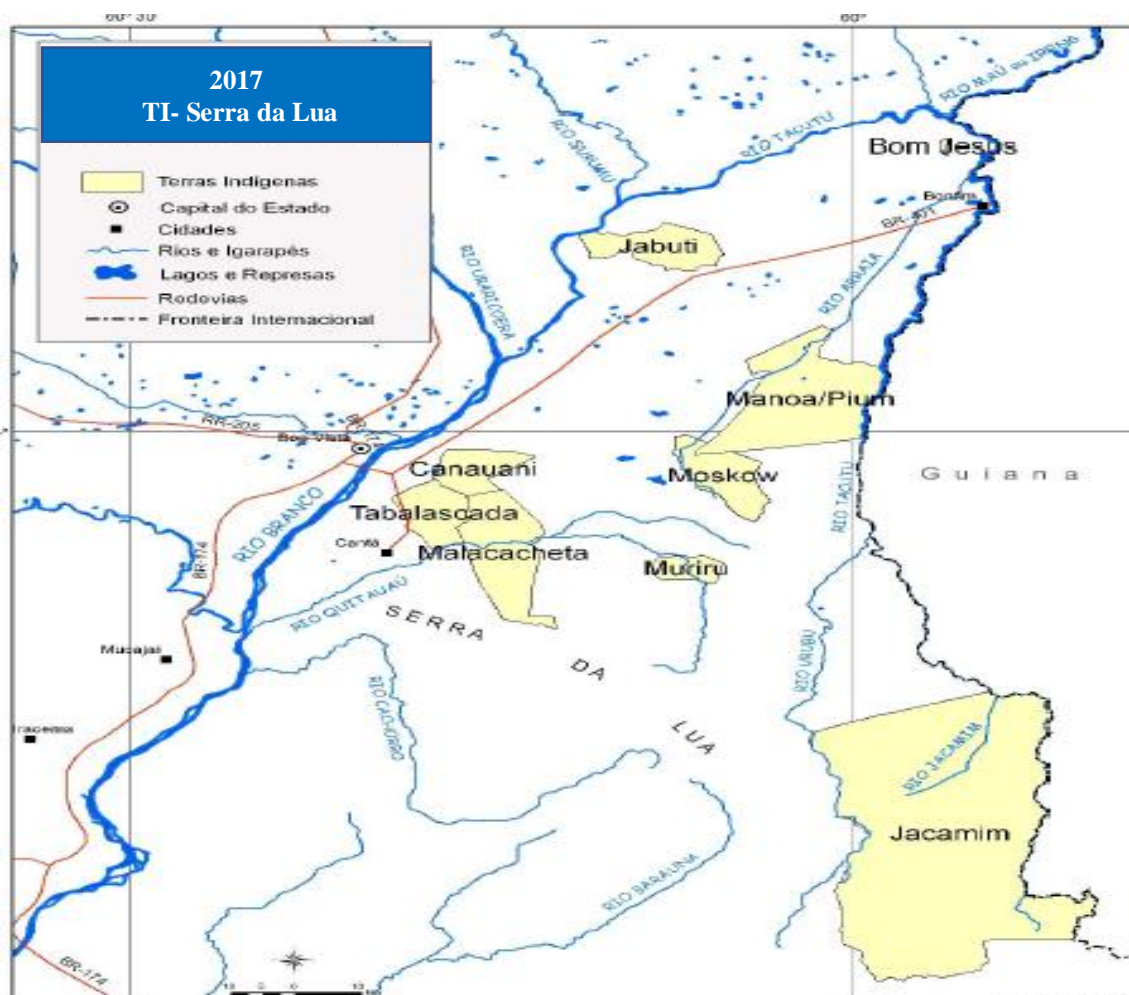
O fitônimo²⁸ *baaraznau* (campos) tem uma significação particular para os Wapichana, pois é mais que uma região coberta de capim que se estende por onde a vista alcança, é a morada de humanos e não humanos. Ali eles nascem, aprendem os primeiros passos, solfejam as primeiras palavras na língua nativa, recebem um nome pessoal, vivem as paixões da mocidade, caçam, pescam, veem o corpo (*nanaa*) formar-se e deformar-se, participam de ajuris, jogos, consultam o *marynau* (xamã ou pajé), tecem a darruana (espécie de tecelagem com palhas), vivem e experimentam “o caxiri da morte”, como afirma *Xaburu* (04.12.2017).

A ideia de *baaraznau* remonta ao mito da “grande árvore” *tamorumu*, a qual ao ser cortada cai sobre a terra, tendo o céu com ela despencado, de modo que onde é dia fica noite. No lugar que caem mandioca, milho, abóbora, a terra vira *zakap* (roça); nos lugares que caem

²⁸ Na onomástica toponímica ou etnolinguística, refere-se a termo designativo retirado da vegetação.

folhas e galhos de *tamorumu* torna-se *kanunu* (floresta) e justamente na parte que não cai nada faz-se *baaraz* (campo). O mito de *tamorumu* encontra-se catalogado em narrativas de Koch-Grünberg (2005 [1917]), Wirth (1950) e Carneiro (2008) e a mim foi relatado por Xaburu (04.12.2017).

Ainda que a vastidão dos campos wapichana seja levemente fragmentada por montanhas de pouca imponência em termos de acentuada elevação, e as rochas de granito preto perdidas entre as fileiras de buritizais adornem o horizonte, os Wapichana não parecem fascinados com as súbitas elevações que saltam aos olhos e preferem, como eles mesmos dizem, *maxaapan baaraznau* – morar nos campos.



Mapa 2- TI- Serra da Lua (Fonte: Carneiro (2008, p. 84), adaptado, Inpe/FUNAI, online)

Conforme Farage (1991), ao longo dos rios Branco, Uraricoera e Tacutu foram levantados os primeiros aldeamentos: Nossa Senhora do Carmo, Santa Isabel, Santo Antônio e Santa Bárbara na região do rio Branco; São Felipe situado próximo ao rio Tacutu; e Nossa Senhora da Conceição, no rio Uraricoera, considerando-se a política de reforma social para os

povos indígenas implementadas pelo Diretório pombalino de 1757. Segundo Aguiar (1999), os Wapichana aparecem em registros da época como um dos povos indígenas a comporem o total de 1019 índios aldeados. Os demais faziam parte dos Saporá, Paraviana, Atruari, Tapicari, Pauxianá, Uaiumará e Amaripa.

A situação dos aldeamentos na região do rio Branco examinada por Farage (1991) remonta ao jogo estratégico de dominação ultramarina portuguesa, de modo que os índios (e entre eles os Wapichana) são usados pela Coroa portuguesa como fronteiras demarcatórias das possessões territoriais no Brasil colonial. Garcia (2005) afirma que desde o final do século XVI, isto é, entre 1595 e 1596, o território amazônico suscita disputas entre holandeses e ingleses, os quais se estabelecem no Oiapoque, no Xingu e no delta do rio Amazonas.

Os Wapichana aparecem no olhar historiográfico de cronistas e funcionários coloniais, sobretudo aqueles que publicaram relatórios pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), como é o caso de Ribeiro Sampaio (1850, p. 208). Segundo o funcionário colonial, em 1777, “os índios aldeados”, incluindo os Wapichana, “aceitavam com entusiasmo a nomeação cristã” mediante o batismo católico. Embora, seja um relato raso, depreende-se o uso da nomeação exógena cristã sobreposta aos nomes pessoais nativos.

Os Wapichana reaparecem depois em registros históricos dos anos 1840 e 1850 nos escritos do Padre carmelita José dos Santos Inocentes e do Frei Gregório, como povos aldeados na Missão Porto Alegre, estabelecida no rio Uraricoera, juntamente com índios Macuxi, Saporá e Taurepang. Ali, os Wapichana eram dirigidos por sacerdotes de idade avançada, quase sempre, como diz Vieira (2014), incapazes de percorrer serras, atravessar rios a nado, mas sobretudo esquecidos nas áreas de florestas pelos poderes constituídos. Beozzo (1977, p. 300) mostra que os índios são descritos pelo Frei Willike, que viveu há época, como parte da proteção geopolítica que acompanha o projeto colonial de conquista da Amazônia, desse modo o “imperador se viu obrigado a contratar missionários europeus para a evangelização dos silvícolas. Pois queria que os índios aldeados pelos missionários garantissem as zonas fronteiriças contra o perigo da invasão e anexação dos povos vizinhos”.

Até os anos 1930 e 1940, segundo Farabee (1918, p. 18), vivem os seguintes grupos nos campos dos Wapichana: os Vapidiana Verdadeiros, os Paravilhana ou Paraviana, os Karapivi, os Tipikeari, os Atoradi, os Amariba, Mapidian e os Taruma. Os dados são confirmados por Hermann (1946), a qual se baseia nos registros feitos pelo missionário beneditino Dom Mauro. Dos etnônimos citados, apenas os Atoradi ocupam a Serra da Lua, enquanto que os Amariba e os Taruma assentam moradia no vale do rio Rupununi. Farage (1997) afirma que os demais como os Vapidiana Verdadeiros ocupam há época a serra

Urocaina, entre os rios Parimé e Surumu; os Paravilhana habitam nas áreas próximas ao rio Amajari; os Tipikeari, entre os rios Uraricoera, Mocajaí e Cauamé; e, finalmente, os Karapivi, nos rios Surumu, Cotingo e Xumina.

Em termos designativos, os etnônimos anteriormente referenciados são atribuições nominativas dadas por povos distintos:

Mais plausível parece ser a hipótese de J.Forte & L.Pierre (1990:4) de que, ao mesmo tempo que tais etnônimos, designando subgrupos dialetais, terão caído em desuso, o etnônimo Wapishana terá se alargado de modo a abranger todos os subgrupos, entre os quais ainda se verifica ligeira variação dialetal. Tal hipótese condiz mais com a imagem projetada pelos próprios Wapishana, que hoje veem uma única distinção, posta em termos de variação dialetal, entre os habitantes no vale do rio Uraricoera e aqueles do Tacutu/Rupununi (FARAGE, 1997, p. 19).

Na região mais ampla das Guianas, Rivière (2001) aponta uma instabilidade precoce e predominante nas malocas cuja duração média não excede seis ou sete anos. Todavia, o padrão aldeão das malocas dos Wapichana segue caminho diverso: basta considerar que tanto a aldeia Malacacheta quanto o Canauanim aparecem em registros desde a segunda metade do século XIX, prevalecendo nas citações a mesma localização atual. Se no modelo de maloca pesquisado por Rivière (2001) o padrão guianense registra uma densidade demográfica de três ou cinco dezenas por maloca, a tese de Farage (1997) aponta para uma alta densidade demográfica nas aldeias Wapichana com uma média de 150 habitantes.

Os processos de designação etnonímica e as nomações toponímicas e antroponímicas seguem, na região do rio Branco, em paralelo ao contato com os colonizadores, seja durante a fase de busca de mão de obra que resulta na escravização dos Wapichana no período anterior ao século XVIII ou em face dos aldeamentos implementados pelos portugueses com o escopo de produzir as muralhas do sertão, como descreve Farage (1991).

O século XVIII assiste a região do rio Branco tornar-se objeto de cobiça e disputas territoriais, ora renhidas e sangrentas ora furtivas e veladas, opondo portugueses, holandeses, espanhóis e ingleses. No processo de disputas, as designações sobre os índios que ali habitam afloram: holandeses, espanhóis e ingleses os veem como parceiros comerciais, os portugueses consideram-nos fronteiras vivas.

Em termos de organização política wapichana, a incumbência da liderança fica a cargo do tuxaua (*tuxau*). Trata-se de um termo usado para designar o líder ou chefe local, cuja responsabilidade consiste em organizar atividades que emanam de interesses coletivos, como

trabalhos de capina e colheita chamados de ajuri (*manuru*). Quase sempre a convocatória ocorre em reunião comunitária mediante a expressão: *kainha'a manurukary* – tem ajuri. Dependendo do comunicado, a frase é antecedida da referência ao dia do ajuri, se *aizii* (hoje), *waiken'na* (amanhã) ou *ayna'na* (depois). Também compete ao tuxaua agendar reuniões e zelar pelos negócios da comunidade como a criação do gado, o cultivo da roça coletiva e a comercialização de peixes e produtos agrícolas da aldeia. Por fim, o papel do líder é representar a aldeia em reuniões exteriores e pleitear as demandas da comunidade junto às autoridades competentes. Ao longo do tempo a escolha do tuxaua entre os Wapichana transitou de hereditária para eleição direta, prevalecendo a vontade da maioria.

Em se tratando de moradia, os Wapichana designam o lugar como aldeia, que na língua nativa é *wiizei*, como na expressão: *un maxa'apan Pirat Dik wiizei 'ii* – estou morando na aldeia Malacacheta. Segundo Franchetto (1988), as fontes históricas do século XIX sobre os Wapichana do lado brasileiro falam de uma aldeia elíptica, circular, contendo algo próximo entre vinte e trinta casas feitas com barro e teto de palha de inajá.

A organização econômica dos Wapichana tem base na agricultura, na caça e na pesca. Na agricultura prevalece a policultura, com ênfase no plantio de milho, mandioca e, em menor escala, o feijão e o arroz. A técnica de cultivo é a da coivara. Na região da Serra da Lua, utilizam-se tratores para a realização do arado da terra. É comum haver uma roça coletiva geralmente destinada ao fornecimento de produtos para a comunidade, mas que ultimamente em aldeias como a Malacacheta, a Taba-Lascada e o Canauanim tem sido usada apenas para suplementar demandas pontuais. Cada família tem a própria roça. O *manuru* não é exclusivo da roça coletiva, a família proprietária da roça tem a liberdade de convidar parentes e vizinhos para qualquer ajuri, devendo retribuir o trabalho prestado indo ao ajuri promovido por aqueles que atenderem à convocatória, sob pena de perder o prestígio da aldeia, de modo que a dívida moral é com todos (*ipei*). Os Wapichana consideram inconcebível um *manuru* sem caxiri (*paracari*) – se a família convoca um trabalho coletivo deve fornecer a bebida extraída da mandioca fermentada.

Florestas e rios também são fontes de recurso para a sobrevivência dos Wapichana. A proximidade da região da Serra da Lua com a capital Boa Vista tem, de algum modo, alterado os costumes de caça e pesca, haja vista que os nativos têm feito uso cada mais amplo de instrumentos da cultura material não indígena, como espingardas, anzóis e redes de pescar. Além disso, como demonstra a pesquisa de Oliveira, A. (2012) com os Wapichana, há o embate cada vez mais nítido entre a nova e a velha geração em casos em que os costumes dos ancestrais encontram resistência entre os mais jovens como ocorre com o uso tradicional do

timbó. Trata-se de um vasto conjunto de plantas cuja mistura e certos protocolos rituais tendem a deixar os peixes com reflexos turvos e lentos, facilitando a captura pelos humanos, o que tem suscitado controvérsias, haja vista que o veneno usado na técnica de pesca gera desequilíbrios nos estoques de peixes ao produzir mortes para além da demanda de consumo local. Outrossim, a prática de pesca e caça é suplementada por atividades de coleta e extrativismo vegetal, com ênfase no açaí, no buriti e na bacaba de onde se extraem a polpa para diversos usos culinários.

1.2 A ALDEIA MALACACHETA

A Malacacheta ou Maracachite²⁹ aparece em registros escritos dos anos 80 do século XIX, quando o geógrafo francês Henri Condreau fica por 10 meses entre os Wapichana em razão de um alongado período de convalescência, publicando, em seguida, uma conferência chamada de *Le contesté franco-brésiliene*³⁰; já a aldeia Malacacheta cruza os olhares dos órgãos oficiais como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) apenas em 1977, sendo que a sua homologação, conforme Cavalcante, Cirino e Erwin (2008), ocorre somente em 1996. A aldeia Malacacheta situa-se no perímetro rural do município do Cantá, estado de Roraima, ficando a 36 km de distância da capital Boa Vista.

O próprio nome designativo da aldeia Malacacheta na Língua Wapichana sugere um nome jocoso ou “brincador”: *Pyrat Dik*. Segundo Silva, Silva e Oliveira (2013), *pyrat* equivale a dinheiro e *dik* significa fezes. Assim, a tradução pode ser “merda de dinheiro” ou “dinheiro de merda”. Segundo Xaburu (04.12.2017), a expressão deriva do fato dos Wapichana acreditarem no início ser a rocha Malacacheta algo de muito valor e, diante da decepção de descobrirem “não valer nada”, passaram a chamar o lugar de *Pirat Dik*.

O minério Malacacheta foi encontrado na serra da Lua por um branco do qual só se sabe o apelido, “Pancho” (CARNEIRO, 2008, p. 128). O pesquisador de minérios presume, de início, ser algo de valor, o que acaba gerando expectativas positivas nos índios. Como o minério em discussão tem um valor comercial baixo, os sonhos de riqueza malograram. Os índios, entretanto, transformaram a situação em jocosidade e *Pirat Dik* é hoje motivo de diversão e risos.

É comum antes da chegada dos brancos a terra possuir outro nome designativo e, no caso de *Pirat Dik*, Xaburu afirma que os Wapichana chamavam o local de *Waru*, cuja tradução é papagaio. Há controvérsias quanto a isso: alguns informantes dizem que tal

²⁹ Grafia utilizada por Henry Coudreau em 1887. Cf. Farage (1997) e Carneiro (2008).

³⁰ O polêmico franco-brasileiro (tradução livre).

denominação é de uma outra localidade mais ao norte, a qual fica próxima ao lago Papagaio. Certo é que a aldeia Malacacheta nem sempre foi chamada assim.

As terras da aldeia Malacacheta no início do século XX pertenciam ao fazendeiro Sizenando Diniz e a esposa Ermelinda do Nascimento Pinto, também conhecida como dona Santinha. Com a morte do fazendeiro, os índios acabam pagando pela terra a dona Santinha e, mais tarde, ao INCRA.

A situação era conflituosa entre os Wapichana. Uma equipe de funcionários da 10ª Delegacia regional da Funai intermediava o impasse e sugeriu ao grupo comprador passar para o órgão a posse da terra para em seguida demarcar a área em favor da comunidade da Malacacheta. Como os impostos devidos estavam atrasados, a Funai usou desse expediente para pressionar o grupo a ceder os direitos de posse, livrando-o dessas obrigações, afora a pressão da comunidade. Acuada, o grupo resolve ceder os direitos legais à Funai, não obstante a objeção de alguns componentes que revoltados migraram para Boa Vista (CIRINO, 2000, p. 169-70).

Carneiro (2008) vai mais longe e ironiza propondo que, se aldeia não tivesse se tornado *Pirat Dik*, decerto a usurpação de terras teria sido maior e, talvez, os Wapichana nem habitariam os campos da Malacacheta. A demarcação da Malacacheta tem como uma das peculiaridades o fato de que os índios ao tentarem demarcar as terras defrontam-se com os *paunary* (parentes) na condição de maiores posseiros.

Outro traço peculiar da aldeia Malacacheta pós-demarcação é a criação de bairros. Lideranças locais como *Xaburu* e *Pimidy*, o beija flor wapichana, sugerem que a proximidade com centros urbanos tem ocasionado esse fenômeno geográfico de inserção de designações urbanas na organização espacial indígena. Como bairros são comunidades alojadas dentro de espaços maiores como as cidades, os Wapichana designam tais intraespaços de bairros, considerando o aglomerado de casas chamadas *dap baukup* ou *kabayn baukup*. Então, quando alguém diz *un dap kabaynhau yzikun ii*, ou seja, minha casa está no meio da aldeia está falando de um bairro central.

A aldeia Malacacheta possui atualmente 7 bairros mais a área central. As nomações dos bairros seguem uma lógica toponímica, ou seja, derivam de aspectos geográficos como já constatou Carneiro (2008). Segundo o levantamento que fiz, são estes os designativos: Bacabal, assim designado por está situado em uma área com considerável densidade de bacabazeiro; Rabicho, cuja denominação é alusiva ao igarapé homônimo a ele adjacente; Gavião, por situar-se no perímetro próximo ao igarapé do Gavião; Jacaminzinho, assim chamado pela proximidade com o rio Jacamim; Jenipapo, cuja designação advém de um jenipapeiro que compõe um cinturão verde em torno do bairro; Lago do Pato, por situar-se em

uma área lacustre de mesmo nome; e Mirixi, por ser uma região com grande densidade da referida vegetação;

Para efeitos didáticos, apresento em seguida algumas imagens registradas durante as pesquisas de campo alusivas aos recentes bairros fundados na aldeia Malacacheta, que de um lado sugerem a expansão e o reordenamento espacial da aldeia ainda que de modo acanhado e, de outro, presumem o crescimento demográfico do povo Wapichana.



Foto 3 - Centro da aldeia Malacacheta – (arquivo pessoal: 28/11/2017)



Foto 4 – Casas do centro da aldeia Malacacheta – (arquivo pessoal: 28/11/2017).



Foto 5 – *Kabayn baukup* – Bairro Mirixi (arquivo pessoal: 01/12/2017).



Foto 6 – *Dap baukup* – Bairro Bacabal (arquivo pessoal: 01/12/2017).

A pessoa responsável por um *kabayn baukup* (bairro) recebe a nomeação designativa de capataz. Cabe ao capataz coordenar pequenos ajuris de limpeza e conservação das ruas, zelar pela segurança do local e incluir assuntos de interesse do bairro na pauta da reunião comunitária. Na organização política local, os capatazes implementam nos bairros as decisões tomadas pelo coletivo. Não são admitidas decisões monocráticas que partam do capataz sem o aval da aldeia.

A eficiência de um capataz é mensurada pelos Wapichana pela dedicação ao trabalho, de modo que uma das formas elogiosas de homenagem a um capataz é a expressão: *yryy bayztinhan pakaydinkiz dia'a*, ou seja, ele se dedica ao seu trabalho. Ao passo que a designação *zunziu* (preguiçoso) serve para caracterizar um capataz negligente.



Foto 7 – Reunião comunitária (arquivo pessoal – 02/08/2017).

Um capataz que eventualmente não atenda à altura a incumbência que lhe é imputada é destituído mediante votação aberta na reunião comunitária, embora lhe seja assegurada a ampla defesa. Os Wapichana consideram a função de capataz uma atividade essencialmente de confiança, sendo impreterível que o candidato ao cargo possua prestígio moral perante a aldeia e se comprometa em trabalhar em prol do coletivo, mesmo que isso signifique contrariar os próprios interesses.

No capítulo seguinte, apresento as formas antroponímicas de nomeação wapichana, com ênfase nos nomes designativos, autodesignativos, jocosos ou apelidos e tecnônimos pelos quais os nativos são vistos e se percebem como sujeitos da própria história.

CAPÍTULO 2

AS FORMAS DE NOMINAÇÃO PESSOAL WAPICHANA

A produção e circulação de nomes pessoais entre os Wapichana assentam-se em aspectos simbólicos próprios das tradições dos povos indígenas amazônicos, ainda que se

possam reconhecer referências a outros elementos incorporados de outras culturas, como nomes de batismo cristão. Este capítulo aborda os regimes de nomenclatura pessoal wapichana, caracterizando-os em suas formas polifônicas – nomes designativos, autodesignativos, jocosos ou apelidos e tecônimos –, bem como apresenta como os nomes (*yy*) operam na elaboração da noção social de pessoa (*pidian*). O objetivo é mostrar como, na aldeia Malacacheta, os nomes pessoais wapichana expressam modos de tornar-se pessoa.

De um modo mais amplo, a etnografia regional das terras baixas aponta para o idioma da nomenclatura antroponímica como um meio de expressão designativa e autodesignativa dos povos indígenas – idioma que se baseia em princípios exonímicos³¹ e endonímicos³² (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; HUGUE-JONES, 2002), em narrativas cosmológicas de ancestrais míticos e estoques de nomes provindos da localização se montante ou jusante, se da serra ou dos campos.

Se no rio Negro, como propõe Andrello (2016), o código montante-jusante qualifica os etnônimos e a autodesignação deriva da posição dos grupos ao longo do rio, as referências antroponímicas da aldeia Malacacheta constroem-se a partir do etnônimo Wapichana e da posição em relação à Serra da Lua e ao fitônimo *baaraznau* (campos). Tais referentes deslocam-se em um gradiente do que é próximo e distante, humano e não humano, ser índio ou virar branco.

Nas terras baixas, uma ideia nativa recorrente é a de que o nome, mística ou simbolicamente, é acrescentado e até mesmo acoplado ao corpo: Os Desana o chamam de segundo corpo, ainda que seja alma (ANDRELLO, 1996; 2010); os Kaxinawá presumem que o nome é algo simbólico que se estende sobre a pele (McCallum, 1999); os Wapichana, por seu turno, creem que a nomenclatura pessoal é uma alma-nome (*durunaa yy*) que torna o indivíduo uma pessoa, assim os aspectos espirituais que o nome porta são considerados de ordem social.

O que se apresenta nas páginas seguintes é um estudo etnográfico sobre como as formas de nomenclatura wapichana, em seu aspecto antroponímico e exógeno, constroem a noção de pessoa. Antroponímico porque a base morfológica de nomenclatura wapichana pauta-se na condição humana, independente da forma corpórea que ela se apresente; exógeno porque as maneiras com as quais os nativos nominam as pessoas buscam inspiração em elementos externos: no passado, inimigos e deuses; no presente, seres da floresta ou quaisquer

³¹ A exonímia consiste na aquisição externa de nomes pessoais de deuses, inimigos e não humanos.

³² A endonímia é uma forma interna de nomenclatura a partir da qual se mantém um estoque limitado de nomes como forma de garantir a perpétua circulação de nomes no interior do grupo.

outras formas não humanas. Conforme Viveiros de Castro (1986) e Hugue-Jones (2002), os nomes exonímicos pertencem ao domínio da metafísica, tendo como traço diferencial a função individualizante da pessoa nominada. O foco é analisar os processos de mudança e continuidade que informam as tradições antroponímicas wapichana, não perdendo de vista como os processos de nomeação repercutem nas redes de relações sociais na aldeia Malacacheta.

Os Wapichana utilizam-se de nomes pessoais para localizarem os indivíduos na matriz social e se fazerem reconhecidos entre si. Minha proposta consiste em demonstrar como o processo de nomeação pessoal opera a partir de redes de sociabilidades, desde as malhas mais internas de parentesco, passando por laços de amizade, chegando até as relações entre as gerações de avós e netos, seja por oposição ou por continuidade das práticas de nomeação. Ao se nominar indivíduos específicos, a nomeação pessoal engendra pessoas na matriz social, fazendo com que aquilo que era muitas vezes algo apenas do domínio privado, isto é, a posse de um nome indígena, seja alçado ao domínio público.

A posse de um nome pessoal remonta a tempo imemoriais e, entre os povos indígenas amazônicos, já não é nenhuma novidade o uso de designações onomásticas. A vontade de nominar faz parte de estruturas simbólicas pelas quais as pessoas articulam formas de serem reconhecidas.

Na aldeia Malacacheta, os seres humanos são designados por nomes pessoais, não havendo indícios de formas patronímicas³³. A nomeação em si não parece envolver atos secretos. O único tabu, com peso ontológico, refere-se aos nomes dos mortos. Como os Wapichana creem que a maneira mais cômoda de lidar com a morte é pela via do esquecimento, a evitação quanto ao nome (yy) do espectro (*ma'chai*) sugere uma forma de afastar possíveis embaraços na vida. Segundo *Pimidy*, um dos membros da nova geração de maior influência e projeção política e cultural na aldeia Malacacheta, a reação dos Wapichana ao ouvirem alguém, em geral brancos, pronunciarem os nomes de algum parente (*paunaru*) falecido, é a de indiferença, menos comum, e o riso (*xazutan*).

Mediante a reunião de dados básicos sobre a onomástica wapichana, persigo dois objetivos: primeiro complementar pesquisas anteriores sobre os Wapichana já citadas e, segundo, realçar o papel da nomeação na construção da pessoa. Assim, a primeira observação a ser tecida é a de que a nomeação wapichana vincula-se ao polo exonímico, tendo em vista que as formas de nomeação adotadas procedem dos de fora, a saber, os não

³³ Nomes de sibs ou de linhagens que são aplicados individualmente a seus membros.

humanos – seres do reino vegetal, fenômenos da natureza, etc –, isto é, figuras de alteridade tanto quanto deuses e estrangeiros. Desse modo, os nomes capturados do exterior integram o processo de personificação wapichana.

Ao se falar em nomenclatura exonímica nas terras amazônicas, considera-se a imbricada relação entre nomenclatura e caça. Ao pesquisar os Sanumá, Ramos (1990) põe em relevo o fato de que a caçada é um ritual que, embora aparente apenas um ato de predação, traz em si um objetivo de maior alcance, uma vez que atesta o papel do pai como provedor, assegura-lhe o estatuto da honra próprio dos guerreiros indígenas e, mais do que isso, o nome dele ganha prestígio na condição social de caçador. Se entre os Sanumá a intenção da caça reside em encontrar um animal comestível para dele extrair um nome a ser dado a criança, sendo que o espírito do animal caçado introjeta-se na criança pelo cóccix³⁴, para os Wapichana, além da caça remontar aos ancestrais, que matavam os inimigos e se apoderavam dos nomes deles, existe a crença de que o ato de caçar afirma o lugar do nominador na condição de humano frente aos não humanos.

Quando se fala em tornar-se pessoa através de um processo de nomenclatura, há de se considerar que nominar supõe um lugar de agência, lembrando que o ato em si aciona um sentimento de estar relacionado a outras pessoas. Pode ser que o animal abatido não enseje um nome que os pais queiram dar a criança, como *Bichi* (queixada³⁵) ou, talvez, porque o nome lembre algum morto (*mauka'u*), desse modo se procede com outras formas de nomenclatura. O nome de uma pessoa a acompanha em interlocuções, relações afetivas, lugares de trabalho, atividades lúdicas, momentos familiares, possibilitando-a ser reconhecida e reconhecer as demais. A polifonia dos nomes pessoais tem sido acompanhada por renovado interesse nas etnografias das terras baixas – Guerreiro (2016) examina as formas de nomenclatura no Alto Xingu e, em tom provocativo, chega a indagar de que é feita uma sociedade regional senão de lugares, donos e nomes.

Não se pretende transplantar forçosamente traços de uma região distinta e enxertá-los na aldeia Malacacheta. Todavia, nada impede uma comparação sóbria: há nomes pessoais wapichana que seguem fluxos diversos e não necessariamente derivam de espécies animais ou sequer são adquiridos a partir de caçadas rituais, mas fazem lembrar um fenômeno da natureza, outro ser não humano e até mesmo a cor da pele. Nestes casos, a nomenclatura provém de traços peculiares que o indivíduo manifesta rotineiramente e que, de algum modo, compõem processos de diferenciação em redes de sociabilidades. Há um caso na aldeia

³⁴ Pequeno osso situado na parte inferior e posterior da bacia, cuja anatomia é similar a uma cauda rudimentar.

³⁵ Espécie de porco-do-mato.

Malacacheta de um Wapichana cuja nomeação refere-se à cor da pele clara, *Wakukuu* (*galega*). Conforme *Wakukuu*, o nome pessoal a ele atribuído e registrado em documentos oficiais³⁶ – Registro de Nascimento e Registro Geral – causou-lhe vários incômodos no início, primeiro porque durante as chamadas escolares o nome tornou-se jocoso aos olhos dos colegas de sala, que passaram a zombar da nomeação e, segundo, porque fora da aldeia Malacacheta o nome traduzido para o português equivale à galega, termo usual para mulheres de tez loira, o que lhe rendeu várias provocações. Hoje, *Wakukuu* sente orgulho da nomeação recebida e não se vê portando outro nome que não seja o de galega.

No processo de nomeação designativa de *Wakukuu*, a tensão resulta da subjetividade do nominador e da recepção da comunidade. A intenção do pai ao nominar o filho de galega rompe com a lógica ocidental de gênero e com a tradição dos nomes provindos da religião cristã. Todavia, a escolha subjetiva de galega como nome designativo, como se percebe, é recepcionada no contexto da aldeia Malacacheta menos como designação pessoal e mais como nome jocoso. A recepção de um nome tem peso ontológico nas formas de nomeação e, quando as convenções não são seguidas de modo literal, a vontade coletiva tende a imperar definindo a significação.

A nomeação designativa de *Wakukuu* abre flanco para outra discussão: o limiar entre um nome designativo pessoal e uma nomeação jocosa. A designação exógena é evocada na aldeia Malacacheta como nome pessoal (*pidian yy*), a qual segue a dádiva da nomeação: dar, receber e retribuir, expressão aqui tomada de empréstimo de Mauss (2003 [1938]); a nomeação jocosa por si só é transitória, depende da circunstância que enseja o ato de nominar, e, além disso, produz como respostas binárias o revide, a zombaria mútua, o riso e o deboche coletivos. A designação exógena, como é sabido, é aceita em documentos oficiais; por seu turno, a jocosidade de um nome atua como impeditivo de registro oficial. A Lei de Registros Públicos, nº 6.015/1973, no capítulo IV, impede o registro civil de nomes que porventura exponham ao ridículo os portadores. *Wakukuu* alega que, no caso dele, não houve impedimento devido o nome ser em uma língua indígena, o que resguarda o sentido nativo – pessoa que porta o brilho do sol (*Kamuu*).

Os Wapichana acreditam que ao se nominar alguém ela passa a existir enquanto pessoa (*pidian*), então essa é a primeira implicação de um ato de nomeação: o tornar-se pessoa; a segunda característica na escolha de nomes designativos é o fato de se priorizar nomes de não humanos aquáticos, terrestres ou alados, tipos de vegetações (arbóreas,

³⁶ Trata-se aqui de uma exceção constatada na fase de pesquisa e não via de regra.

arbustivas ou herbáceas) ou fenômenos naturais (vento, trovão, etc). Não se trata de uma natureza personificada, pelo menos não em sentido sincrônico. Basta lembrar que os Wapichana não concebem uma natureza personificada no sentido de possuir fala, pois, com a queda da grande árvore narrada nos mitos dos demiurgos criadores *Tuminkaru* e *Duid*, o ânimo da natureza tornou-se impessoal e a perda da fala passou a caracterizar os animais (FARAGE, 1997; 2002; TEMPESTA, 2004). A fala articulada é dádiva dos humanos e dos vivos, sendo item exponencial da alma. A ligação com o mundo natural não é uma relação de cunho simplório para os Wapichana, há sempre sentidos sociais como pano de fundo, de modo que quando se fala *kanyz ungary daru* (a mandioca é minha mãe), a metáfora empregada sugere a intenção de demonstrar que ela alimenta os Wapichana, que integra a culinária local e, mais do que isso, reside nos mitos de inauguração do mundo nos quais eles acreditam.

Conforme as palavras de *Pimidy* (04.12.2017), a aquisição de nomes pessoais “não é de qualquer jeito”. Há nomes que podem designar características físicas de um indivíduo: *Kawaru midiy’yziu* (cavalo magro), *Mis’u kakiwini’u* (carapanã gordo); e há, também, designações que não apenas derivam de comportamentos, trejeitos do nominado, mas do estado de espírito que ele exhibe diante da comunidade: *Sukuku kunaikii* (sabiá alegre), *Tubuchi kibia’u* (caju amargo), *Kapaxi tu’uruba’u* (tatu valente).

A questão dos nomes pessoais wapichana gravita em torno de dois polos suplementares, isto é, a noção de etiqueta e a jocosidade. Embora se possa colocá-las em paralelo analítico, a etiqueta atua como indicadora de respeito às tradições e índice de deferência quando endereçada a seres humanos. A nomenclatura jocosa, por seu turno, é evocada para provocar deboche, intensificar situações tidas como hilárias ou produzir irritação. A etiqueta supõe a forma polida de se dirigir a terceiros ou a maneira respeitosa de autodesignar-se, ao passo que a jocosidade deriva da não observância das etiquetas.

Os nomes pessoais wapichana podem ser dados, recebidos e retribuídos em qualquer idade. A ressalva que se faz é a seguinte: quem porta a nomenclatura deve, de fato, corresponder à simbologia que o nome sugere. Se uma pessoa é designada de *Wamu* (cigarra) supõe-se que possui uma voz estridente ou costuma cantarolar. Como os trejeitos de uma pessoa geralmente são mutáveis ao longo da vida, existe a possibilidade de alguém comportar nomes designativos e jocosos ao mesmo tempo e, em dadas situações, ser referido por meio de um tectônimo, como *inhawyz ungary dary* – o irmão do meu pai.

Ao dar um nome pessoal a alguém, o nominador estabelece um vínculo espiritual com o nominado da seguinte maneira: o nome é uma dádiva cuja existência depende de uma

ativação, ou seja, o ato de atribuir-se um *yy* a alguém. Quando o nominador aciona um nome desencadeia um ciclo de obrigações morais, cabendo ao nominado receber a dádiva ofertada e retribuir tanto nominando pessoas da próxima geração quanto estreitando laços com o nominador. Em suma, o nome pessoal (*pidian yy*) é uma dádiva com tripla obrigação: nomear – dar nome a uma pessoa –; receber um nome (ser nomeado e aceitar a nomeação); e retribuir – ou seja, pela força da dívida moral que se contrai junto ao nominador, o nominado deve demonstrar gratidão, ser solidário nos ajuris, agir com benevolência na partilha das colheitas e prosseguir em nomear.

Um nome designativo gera prestígio, confere honra e distintividade e entrelaça nominador e nominado na teia da dádiva. O poder simbólico advindo do nome pressupõe o direito de participar de ajuris, danças, ter acesso a segredos culinários e receitas medicinais e rituais secretos, mas o ponto crucial é ser reconhecido como pessoa, o que equivale a adquirir proeminência diante da comunidade e tornar-se de fato integrante ou membro da aldeia por reconhecimento. Aqui cabe um esclarecimento: alguém que eventualmente não porta um nome pessoal indígena não é impedido de ser membro da comunidade, todavia não desfruta do prestígio moral do reconhecimento entre os parentes (*paunary*).

Não existe uma forma única de nomeação entre os Wapichana, de modo que o dar, o receber e o retribuir assumem formas plurais. Para efeitos didáticos, descrevo os diferentes procedimentos de nomeação constatados em pesquisas de campo: na aldeia Malacacheta, a expectativa de nomeação situa-se na concepção de pessoa. Ao doar fluidos corporais, os genitores presumem ter inaugurado um vínculo de almas que tem como um dos desdobramentos a possível doação de um nome para a criança. Enquanto está no ventre, por motivos cosmológicos, não se nomina a criança, tendo em vista que um nome (*yy*) é aquilo que dará ao corpo uma alma (*durunaa*). Nas entranhas da mãe o ser gerado ainda não é concebido como pessoa, pois os Wapichana afirmam que nele faltam algumas características que possam humanizá-lo, como respiração (*nizuinpen*), fala (*paradan*) e nome (*yy*).

Presume-se que a respiração (*nizuinpen*) é uma expressão consistente de *durunaa* e tal imagem não se restringe apenas a um processo fisiológico, aeróbico e mecânico de inflar os pulmões com ar, absorvendo oxigênio e eliminando dióxido de carbono, mas, sobretudo, diz respeito à fala articulada. Os Wapichana creem que crianças pequenas que ainda não falam não possuem *durunaa*. Como o princípio vital é traço característico dos vivos, não há porque se cogitar que os mortos o possuam. Segundo Farage (1997, p. 289), os nativos nutrem a concepção de que só resta aos espectros “um murmúrio rouco e ininteligível”, que nem de longe assemelha-se à voz humana.

A respiração supõe o limiar entre a vida e a morte e, no período pré-natal da gestante, prenuncia a certeza de que ainda não há alma no ventre, uma vez que na placenta onde a criança se aloja não há a respiração no sentido de aspirar, de encher de ar os pulmões. A respiração pressupõe uma qualidade inerente ao corpo, assegurando-lhe vida; a fala articulada, por seu turno, resulta do processo de maturação corporal e intelectual; e o nome (yy) sugere a condição de possibilidade da alma justapor-se ao corpo

Não é de se estranhar que a ruína do corpo, isto é, deixar de respirar em definitivo, indica a cessação da alma, pois a pessoa transforma-se em *ma'chai*, a soma do cadáver mais seu espectro. Convém ressaltar que, na cosmogonia wapichana, os demiurgos criadores e transformadores *Tuminkaru* e *Duid* se foram definitivamente com a queda da grande árvore e, independente do plano supranatural que possam estar, não intervêm mais nas relações humanas. Se o corpo cessa de respirar por falência múltipla, e não por eventuais desmaios, a alma terá partido. Nenhuma elaboração refinada sobre o que sucede após a morte compõe a visão nativa wapichana, tudo se resume apenas na ideia de que ninguém sabe para onde vai *durunaa*. Subjaz nessa perspectiva a presunção proposta por Benjamin (1994, p. 208) de que “a morte é a sanção de tudo o que o narrador pode contar”. Excetua-se dessa sentença os xamãs que, no pós-morte, assentam moradia em uma árvore chamada *Toronai*, situada no topo das serras ou no céu.

A terceira parte da alma, o nome pessoal (*pidian yy*) é construído a partir de gêneros codificados pelo nominador e pelo nominado, considerando-se o significado que o nome porta. Essa tríade nominativa³⁷ é requisito da condição humana. O nominador pode ser de dois tipos, a saber, se o que está em pauta é um nome designativo esse nominador em geral é uma pessoa mais velha, possuidora de prestígio na comunidade e que tem algum laço consanguíneo ou afim com os pais ou avós de quem será nominado; caso seja um nome autodesignativo indígena, o nominador ocupa os dois polos de nomeação, isto é, agente e paciente, já que opera com a autonomeação. Via de regra, os Wapichana concebem a si como seres passíveis de receber uma alma-nome. Quanto ao nome (yy), presume-se que ele tem em si um peso ontológico, tendo em vista que, além de ser equivalente a uma alma-nome, comporta a condição humana e valida a existência do ser. Supõe-se que o yy humaniza o corpo (*nanaa*) e com a nomeação ambos se mesclam e se diluem em um único ser chamado de pessoa (*pidian*). Assim, a noção de pessoa compõe uma categoria ontológica com a qual os Wapichana organizam a experiência social, dando significado ao cotidiano.

³⁷ Respiração, fala e nome.

Nomear não é um ato simples, desprovido de qualquer solenidade. A simplicidade aparente resguarda um traço da polidez wapichana e a suposta ausência de ato solene formal que preceda a nomeação é mera ilusão. Nominar exige respeito às tradições, discricção no ato, sobriedade na escolha do nome e ponderação, pois há duas categorias de nomeação designativa entre os Wapichana, a possível e a vedada: se o nome atribuído refere-se à fauna ou à flora e traz bom augúrio, como *Kukiaba* (saúva fêmea); *Kamuu* (sol); *Mazik* (milho); *Awary* (vento) então é tido como possível; a nomeação vedada advém de entidades espirituais ou seres malfazejos: *Daudawyz* (espírito maligno das cachoeiras) é um exemplo. Um nome que traz presságios de fartura (*Diri'iu*) nas colheitas, de inverno rigoroso e regular, de abundância na caça e na pesca é recepcionado com alegria na comunidade. Já os nominativos de seres cujo poder causa medo (*Kichana'iki'u*), maledicência, pavor e espanto não são utilizados sequer como nomeações jocosas, a fim de não suscitar a ira dos espíritos malfazejos.

Da tríplice formação da alma – fala, sopro e nome – interessa aqui apenas o *yy*, na polifonia do termo e na pluralidade das formas. O que segue é a descrição analítica da forma de nomeação mais usual entre os Wapichana, a saber, os nomes designativos. De modo antecipado, é possível afirmar que um nome designativo traz em si uma dimensão polifônica porque ele transita pela variabilidade das palavras e oscila entre significados nativos; já a pluralidade das formas deriva do fato dos nomes designativos terem a capacidade plástica de dilatar-se ou contrair-se em sentidos correlatos por meio de metáforas profusas e múltiplas narrativas. Segundo *Xaburu*, quando alguém porta a designação nominativa de *Kurii* (rato) pode ser equivalente a uma pessoa ágil, sorradeira e esquiva. Se ela produz danos a terceiros mediante pequenos furtos pode ser chamada em tom jocosos de *Kurii*, como na expressão: *Kurii pudidi'u kyzuu nii pa'achiaa yda* – o rato preto roeu a semente da melancia.

Inspirado nas formas toponímicas propostas por Dick (1992) e com as devidas reservas, proponho, para efeitos didáticos, um quadro referencial de formas antroponímicas de nomeação wapichana com base nas pesquisas de campo realizadas na aldeia Malacacheta:

ANTROPONÍMIA DE NATUREZA ZOOMÓRFICA: antropônimos alusivos a formas não humanas de ordem animal ou zooantropônimos.	
NOME	TRADUÇÃO
<i>Atury</i>	jacaré
<i>Kaxu</i>	capivara

<i>Kapaxi</i>	tatu
ANTROPONÍMIA DE NATUREZA FITOMÓRFICA: antropônimos concernentes a formas vegetais ou fitoantropônimos.	
NOME	TRADUÇÃO
<i>Maziki</i>	milho
<i>Zuaakari</i>	lenha
ASTROANTROPÔNIMOS: antropônimos referentes a corpos celestes.	
NOME	TRADUÇÃO
<i>Kamuu</i>	sol
<i>Kayz</i>	lua
ANTROPÔNIMOS DE NATUREZA CARPOMÓRFICAS: antropônimos referentes a frutas ou carpoantropônimos.	
NOME	TRADUÇÃO
<i>Dadamaru</i>	maracujá-do-mato
<i>Guiab</i>	goiaba
HIDROANTROPÔNIMOS: antropônimos referentes à hidrografia em geral.	
NOME	TRADUÇÃO
<i>Ywa'uz</i>	igarapé
<i>Wyn</i>	água
ICTIOANTROPÔNIMOS OU PISCANTROPÔNIMOS: antropônimos referentes a peixes.	
NOME	TRADUÇÃO
<i>Kizipi</i>	piaba
<i>Azam</i>	peixe-cará
<i>Kubinhan</i>	peixe-agulha
<i>Kuwan Piau</i>	aracu pintado
CROMOANTROPÔNIMOS: antropônimos de natureza zoomórfica ou ictiomórfica segundo a escala cromática.	
NOME	TRADUÇÃO
<i>Waramaxi</i>	mandi branco (alemão)
<i>Kurii pudidi'u</i>	rato preto

<i>Suwai</i>	veado roxo
<i>Suwisu</i>	rouxinol amarelo
METEOROANTROPÔNIMOS: antropônimos relativos a fenômenos atmosféricos.	
NOME	TRADUÇÃO
<i>Turuannary</i>	trovão
<i>Kankanan</i>	relâmpago
<i>Awary</i>	vento ou ventania
<i>Wyn</i>	chuva
ARBORANTROPÔNIMOS: antropônimos relativos a formas arbóreas.	
NOME	TRADUÇÃO
<i>Piiwiesz</i>	cupiúba
<i>Pinhaukyn</i>	copaíba
<i>Chimeri'i</i>	marupá
<i>Azikadu</i>	mororó

Quadro 1 – Antropônimos wapichana

2.1 NOMES DESIGNATIVOS

O ato de atribuir nomes designativos é uma das estratégias de construção na tessitura da pessoa wapichana. Por se tratar de uma base conceitual central na aldeia Malacacheta, descrevo o que se chama aqui de nome designativo: trata-se de uma forma simbólica de se socializar o corpo, transformando-o em afecção, atitude, sentimento e modos de ser. A designação é uma forma de nominação atribuída por terceiros mediante a observação dos possíveis trejeitos que a pessoa a ser nominada possui. Pode ocorrer, também, em virtude de eventos ocorridos no decorrer da vida das pessoas, como nascimento, casamento ou circunstâncias que produzam afecções significativas, como momentos festivos e outras situações que possam afetar individualmente alguém. O que se pretende demonstrar doravante é como tais nomes são construídos historicamente, postos em circulação e ao serem atribuídos erigem socialmente a noção de pessoa.

Na aldeia Malacacheta, a atribuição de nomes designativos ocorre de três modos: um nome de batismo cristão, um nome pessoal indígena e nomes jocosos. Ambos podem coexistir

por tempo indeterminado e o segundo é dotado de uma plasticidade ou uma mutabilidade possível, pelo menos em escala maior que o primeiro, uma vez que não requer trâmites legais e alongadas burocracias para a mudança, sendo o reconhecimento a força motriz que dá permanência a um nome pessoal wapichana. Do ponto de vista da antroponímia³⁸, são essas as três formas de nomeação que se manifestam na aldeia Malacacheta pela unidade do espírito e diversidade dos corpos. Desse bojo de concepção de unidade do espírito e corpos múltiplos excetua-se apenas a nomeação cristã, haja vista que ela não se sujeita aquilo que Viveiros de Castro (1996) chama de perspectivismo multinaturalista, isto é, a visão de que todos os seres veem ou percebem o mundo da mesma maneira, variando apenas o ponto de vista.

A avó de *Pimidy*, uma anciã de 95 (noventa e cinco) anos, antiga moradora da aldeia Malacacheta³⁹, alega que quando era criança ouviu falar da existência de nomes designativos indígenas, todavia, pela pressão exercida pelos missionários cristãos, jamais recebeu uma nomeação indígena, o que não impediu os pais dela de usarem de criatividade dando-lhe um nome em português cujo significado é um monstro com língua de serpente – uma espécie de píton, tifão ou sucuri.

Segundo relatos colhidos em campo, até 1986, os nomes pessoais indígenas, embora não estejam totalmente ausentes da aldeia Malacacheta, parecem estar em uma espécie de limbo, sem que os moradores os usem em ambientes públicos, não passam de meros apelidos do mundo privado. É com a implantação do Centro Regional Indígena da Serra da Lua no ano de 1986 (PPP/EEISD, 2011) que a política de nomeação reaparece em práticas educativas cujo protagonismo é capitaneado por professores de Língua Materna Wapichana.

Perguntado sobre nomeações designativas, *Xaburu* assim relata:

Quando eu era criança lembro que todo mundo só chamava meu pai pelo nome wapichana dele, *Mukau*, que é a arma do branco, a espingarda. Os mais velhos só chamavam ele assim. Pra falar a verdade, eu só vim saber o nome dele de branco depois de grande. Já minha mãe eu num lembro se ela tinha nome wapichana, aliás, ter ela tinha, mas eu num lembro. Meu irmão até hoje a gente chama ele de *Wizchip*, que é mucuim (04.12.2017).

Ao rememorar as formas de nomeação designativa, *Xaburu* mostra como na família dele a tradição de nomeação pessoal nativa é uma realidade nutrida com respeito e levada

³⁸ A expressão Antroponímia foi utilizada pela primeira vez em língua portuguesa, em 1887, pelo filólogo português Leite de Vasconcelos, sendo definida como um estudo dos nomes individuais, incluindo sobrenomes e apelidos (CARVALHINHOS, 2007).

³⁹ Atualmente, a avó de *Pimidy* mora na região indígena do Surumu, município do Uiramutã, distante 279 km da capital Boa Vista.

avante. O pai havia recebido a nomeação dada por terceiros e retribuiu nominando um dos filhos de mucuim em Língua Wapichana. Como o mucuim é um ácaro cuja mordida provoca coceiras intensas, a nomeação sugere na ótica nativa um menino peralta, que traz perturbações ao sossego alheio.

2.1.1 Nomeação exógena cristã

Um fator presente no processo de nomeação pessoal na aldeia Malacacheta, e que tem repercussão nos atos de nominar entre os Wapichana, é a proximidade da aldeia com a capital Boa Vista: de um lado, a distância relativamente curta permite o acesso à internet e outras mídias; de outro, facilita a influência exercida por religiões como o cristianismo nas nomeações antropônimas. O acesso às redes sociais amplia e diversifica o leque de opções de nomes pessoais não indígenas que a nova geração da aldeia Malacacheta dispõe para uso nos processos de nomeação. Os nomes cristãos adquiridos não deixam de ser formas designativas exógenas, cuja peculiaridade é poder ser decididos antes do nascimento da criança. A questão a ser considerada é que entre os Wapichana não existe a crença de que o “nome dos brancos” assegura uma alma para a criança. Segundo *Pimidy* (03.08.2017), o batismo dos filhos dos cristãos é apenas uma profissão de fé ou a confissão de uma crença que se abraçou, mas “não dá uma alma à pessoa”.

Atualmente, a aldeia Malacacheta possui dois templos cristãos: um de base católica, chamado de Capela de São José, e o outro vinculado à Convenção Estadual das Assembleias de Deus no Estado de Roraima – CEDADER.



Foto 8 – Igreja de São José (arquivo pessoal: 10/10/2017).



Foto 9 – Igreja Evangélica Assembleia de Deus, campo Malacacheta (arquivo pessoal: 10/10/2017).

Quando se pergunta aos Wapichana sobre a nomeação cristã, a primeira reação é, quase sempre, a de risos e cochichos e a pergunta é replicada com outra pergunta: “Você conhece pessoa sem nome?” Irrumpem explicações repletas de humor, são ditas listas com nomes, cruzando-se acontecimentos e lugares que nem sempre, aos olhos do pesquisador, são fáceis de discernir, sobretudo porque os lugares dos quais se faz menção são pronunciados em língua wapichana ou sob a forma de topônimos.

Uma alma-nome (*durunaa yy*) só se acopla a um corpo (*nanaa*) se o nome designativo possuir sentido na cosmologia nativa. *Xaburu* explica que um “nome de branco é oco”, vazio de alma, e a água do batismo cristão seja por aspersão ou por imersão⁴⁰, ainda que se pronuncie o nome da pessoa, não passa de rito, não tendo qualquer capacidade de ativar a força vital da alma (*durunaa*). Não é sem motivo que os Wapichana ao se referirem aos nomes pessoais indígenas que portam falam: *ungary yy mixi’u* – “meu nome verdadeiro”.

Ainda que o nome designativo cristão conste em documentos oficiais, como Registro Geral (RG), Título Eleitoral ou outros, ele não ativa formas de reconhecimento simbólico entre os Wapichana, é mais algo postiço em relação ao *yy mixi’u*. Um nome designativo indígena compõe um bem distintivo tanto quanto um ornamento plumário em um dia festivo ou uma fórmula mágica em um ritual de cura.

Os nomes de batismo cristão são formas de identificação fora da aldeia Malacacheta. O campo de interesse de tais formas de nomeação é pelo fato deles constituírem a contraface dos nomes designativos wapichana. Na aldeia Malacacheta, tanto velhos quanto novos possuem nomes designativos de brancos, como eles chamam, atestados por Registros de nascimento, Títulos eleitorais, Registros gerais, Certificados de reservistas (para os homens), Cadastros de Pessoas Físicas e Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (doravante RANI), todos esses documentos para os vivos, e certidões de óbito para os mortos.

Os nomes de santos católicos encabeçam as listas de nomeações cristãs mais recorrentes⁴¹ entre os Wapichana. Quase sempre a nomeação judaico-cristã acaba sendo a primeira forma de nome pessoal das crianças. Na EEISD, situada no centro da aldeia Malacacheta, com exceção das aulas de Língua Wapichana, os nomes dos alunos registrados nos diários são, segundo o professor *Atamyn* (árvore), exclusivamente os chamados “nomes de branco”. A explicação dada por *Atamyn* é a de que os documentos enviados para a

⁴⁰ Na tradição católica, o batismo de criança é permitido e se realiza com aspersão de água sobre a cabeça da criança. Nas igrejas evangélicas, o batismo de criança é vedado, batizando-se apenas pessoas que possuam certo nível de maturidade e o batismo se faz por imersão do corpo.

⁴¹ Os nomes com maior recorrência constatados durante a pesquisa são: José, João e Paulo, entre os nomes masculinos; e, entre as nomeações femininas, Maria, muitas vezes formando nomes compostos com Conceição, Aparecida e outros.

Secretaria Estadual de Educação e Desporto (SEED) devem ser redigidos em Língua Portuguesa.

2.1.2 Nomenclatura designativa wapichana na aldeia Malacacheta

Mesmo a nomenclatura de base judaico-cristã encontrando agasalho entre os wapichana, algo comum nas terras amazônicas, não produz deslocamentos na concepção nativa de que o mundo é habitado por diferentes espécies de pessoas, sejam humanas ou não humanas. Conforme Viveiros de Castro (1996, p. 355), na aceção dos povos indígenas da América do Sul, “os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais”. No tempo pretérito, a condição comum tanto a homens quanto a animais é a humanidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Os mais velhos da aldeia Malacacheta sempre trazem à memória a narrativa mítica de que, ao tombar a grande árvore (*tamorumu*), os animais desvencilharam-se dos atributos mantidos pelos seres humanos, sendo o principal a fala polida e articulada.

Nas narrativas míticas wapichana, há uma fala sugestiva de *Tuminkaru* ou *Tuminikare* indicando os demiurgos com agentes inauguradores das nomenclaturas designativas – topônimos e antropônimos:

Tuminikare perguntou: endireitaste o mundo? Puseste nomes nas serras, nos rios, nas lagoas, nos matos, nos capões, nos campos? Responderam a pergunta de Tuminikare: pusemos nome em tudo. Tuminikare disse: estais mentindo. Não fizestes nada (WIRTH, 1950, p. 166).

Tuminkaru se apresenta como protagonista e nominador primordial de todas as coisas. Ele admite ter lançado as bases de fundação do mundo e, em seguida, ter dotado tudo o que existe com um *yy*. Ao perguntar aos seres criados quem tem o poder de nominar, indigna-se com a resposta, entendendo que o poder de nomenclatura lhe pertence sem possibilidade de usurpação. Para *Tuminkaru*, qualquer narrativa que não o coloca como agente nominador primeiro e principal padece de mentira.

Xaburu explica que, mesmo com o desaparecimento de *Tuminkaru*, os Wapichana prosseguem com a dádiva da nomenclatura: os ancestrais receberam seus nomes do demiurgo criador e retribuíram nominando a geração seguinte. O ciclo de nomenclatura segue uma rota sucessiva de dar, receber e retribuir e cada ciclo se completa quando se atinge a condição de adulto pleno e a pessoa torna-se avô.

O ciclo de nomeação designativa se retroalimenta do uso polido da fala que, para efeitos didáticos, chamo de ética da nomeação designativa. Com isso se quer dizer que um nome pessoal (*pidian yy*) é aquilo que humaniza o ser, dá vitalidade à alma, acopla *durunaa* em *nanaa*, e constrói a pessoa pela palavra pronunciada de modo polido. A nomeação designativa tem, assim, condições de possibilidade polifônicas: no plano metafísico, é possível nominar não humanos de *Chamchamuri*⁴² (Pai de todas as onças); já, no plano cerimonial, os humanos podem designar outros com o nominativo de onça, *Baydukury*.

Ao se nominar uma pessoa de *Baydukury* (onça) não se aciona, como se presume a priori, um zoomorfismo, pois um nome designativo expressa uma conotação de fundo antropomórfica. Viveiros de Castro (2002, p. 356) sustenta que, entre os povos indígenas sul-americanos, há a percepção de que “tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente”. Na aldeia Malacacheta, ao se nominar uma pessoa com um designativo que pertence ao mundo vegetal ou de um ser que habita nas florestas, o que está em jogo no processo de nomeação não é o homem enquanto espécie diferenciada pela fala, mas a humanidade enquanto condição social da pessoa. A distinção entre espécie e condição humana é central na construção social da noção de pessoa, uma vez que ela remonta à ideia das roupas animais, cuja função é ocultar o substrato comum tanto humano quanto espiritual entre homens e não humanos.

Pimidy relata que quando morou com a sua avó materna na região de Surumu, parte norte do estado de Roraima, ela o ensinou a jamais deixar uma batata para trás no momento de colheita: “Mas por que vó? Essas batatas são pequenas e tortas”, falou o menino *Pimidy*. A avó com voz sábia disse: “Meu filho, elas vão chorar, elas são pessoas e pessoa a gente não deixa pra trás”. Até hoje, *Pimidy* vê a batata (*Kazy*) como pessoa e lembra a frase feliz da avó ao voltar da roça: “Kainha’ a kazy waniken nii” – tem batata para comer (PIMIDY, 08.10.2017).

Para os Wapichana, nominar alguém pressupõe um ato cuja subjetividade pode ser reflexiva e ansiosa. Geertz (1989) define como subjetividade reflexiva aquela que supõe discursos e práticas que se erigem por meio de atitudes culturais durante o curso da vida – embora os exemplos não sejam dele, a importância da nomeação na constituição da pessoa e a perpetuação de grupos matrilocais como os Wapichana são expressões nítidas de reflexividade do ser, pois derivam de teias sociais que os homens tecem e nelas mesmas se

⁴² Segundo *Xaburu*, se a referência for mitológica equivale a Pai de todas as onças, como na expressão *Chamchamuri kiupan kanuku di’ik* (o pai de todas as onças está voltando do mato). Se for um nome designativo ou de autodesignação é traduzido como gato maracajá.

enredam – ; por seu turno, uma subjetividade ansiosa pode ser aquela que se constrói por meio de ações públicas que geram ansiedades. A atribuição de um nome pessoal (*pidian yy*) quase sempre gera processos simbólicos de ansiedade na aldeia Malacacheta, uma vez que o nome a ser portado tende, via de regra, a acompanhar o donatário no decurso da vida, seja em momentos de tensão ou em dias festivos, e tal ansiedade se manifesta de modo nítido nos casos em que a pessoa nominada não corresponde ao sentido cosmológico que o nome comporta e se procede a troca do nome pessoal por outro que a pessoa se sente melhor designada, o que faz do nome pessoal um símbolo socialmente significativo. A experiência de nomeação designativa supõe a elaboração de um mundo comum dotado de significados sociais e culturais, que na prática nada mais é do que a aldeia.

Os nomes designativos wapichana também podem ser utilizados na aldeia Malacacheta como vocativo ou formas de chamamento. O papel de um nome pessoal (*pidian yy*) entre os Wapichana é o de ser um indicador social, assim um nome é um duplo da pessoa, uma extensão dela em sua ausência. Mas, nesse ponto, surge um nó górdio⁴³: os Wapichana possuem nomes ou são nomes? Os Wapichana sugerem que quando um índio caçador se embrenha nas matas, levando consigo o arco e a flecha, tais artefatos são extensão da pessoa e fazem dele o que de fato é: um caçador. Com certa reserva, tal perspectiva faz lembrar aquilo que Gell (1998, p. 153) chama de noção de “pessoa distribuída”, cujo corpo apresenta-se em extensão. Um ator social Wapichana não se situa apenas dentro dos limites físicos do próprio corpo, haja vista que há partes desanexadas de sua pessoa seja na forma artefactual – como objetos que porta – ou na forma nominal – um nome designativo acoplado ao corpo –. Muitas vezes, um nome pessoal (*pidian yy*) atua como um índice que supõe a presença corporal ou pelo menos virtual de um Wapichana, a exemplo de um nome registrado em uma ata de uma reunião comunitária, pronunciado durante um ajuri ou narrado durante algum evento festivo.

Para os Wapichana, um nome designativo supõe intencionalidade que exprime ou deixa implícita a própria significação. Na aldeia Malacacheta, os nativos sugerem que o nome (*yy*) torna um corpo visível, de tal maneira que o corpo (*nanaa*) é projetado para onde ele está ausente. Uma pessoa só alcança a compreensão da intencionalidade do outro (isto é, as designações sobre si) porque o corpo é, antes de tudo, expressão, gesto e linguagem. Quando uma pessoa (*pidian*) recebe uma nomeação, o ato de nomeação pessoal sugere que o corpo, já possuidor de *durunaa* (alma), manifesta-se sob a forma de comunicação.

⁴³ Problema que aparenta não ter solução.

O nome como parte desanexada da pessoa subverte a noção de presença física, pois forja uma presença de espírito, de modo que no papel da chamada escolar não está registrada a escrita simples de um nome, mas uma alma-nome (*duruuna yy*) que se faz presente sob a forma de escrita. Tudo depende, nesse caso, do ponto de vista de quem observa o nome constante no papel – a ideia é a de que um pedaço de celulose não enclausura uma alma-nome, a escrita está ali apenas para atestar a presença invisível da *durunaa*.

A pessoa não está ali no sentido de um corpo que atesta uma suposta presença, mas há uma extensão espiritual dela, um duplo da pessoa pressuposto pelo nome. Subentende-se que o nome encapsula a vida, mas também por ela é encapsulada e é precisamente pela força de vida que o nome circula de modo intencional no mundo das relações sociais e transita pelo campo dos costumes com capacidade de agência.

Ao sugerir que o nome (*yy*) tem uma agência, não se quer dizer que ele determine a condição do sujeito. O “agente primário”, expressão tomada de empréstimo de Andrello (2010, p. 18), que significa “pessoas em sentido pleno”, continua sendo aquele que é avô. Para que um nome exerça agência é preciso que na aldeia haja outras pessoas possuidoras de nomes designativos e que, de algum modo, interajam em redes de relação social pela via do reconhecimento. Assim um nome pessoal wapichana presume uma espécie de agente secundário, tendo em vista que por meio dele as pessoas fazem circular sua própria agência. Mas, na prática, como isso é possível?

Os atos designativos de nomeação são fabricados por normas coletivas ou por convenções culturais. Nominar implica agir sobre a pessoa, produzindo nela uma afecção. Os Wapichana afirmam que a pessoa nominada deve possuir os traços sugeridos pela nomeação e, de igual modo, sentir que a nomeação diz algo sobre ela para o coletivo. São os modos de ser do indivíduo que o pessoalizam em conformidade com as construções sociais que a aldeia partilha, desse modo a individuação subsume-se à socialização da pessoa. DaMatta, Seerge e Viveiros de Castro (1987) defendem que no pensamento indígena sul-americano o que se persegue é a produção social da pessoa. Na aldeia Malacacheta, os nomes designativos sinalizam atos de diferenciação consciente que se sobrepõem a um fundo de similaridade comum, que é a alma – um elemento que singulariza uma pessoa frente às demais.

Quando uma criança wapichana nasce ainda não está apta para receber um nome designativo, o ato demanda certo tempo, que pode variar de cada família para outra. A criança recém-nascida ainda não possui *status* de pessoa, sequer comporta o peso ontológico que um *yy* possui. A ideia é que os ossos pueris são fracos e falta à criança o ânimo mais vigoroso do

espírito: a fala polida. Lopes da Silva (1986) indica fato análogo entre os Xavante. A autora afirma que a não nominação das crianças não presume insignificância dos nomes pessoais, mas ocorre devido a carga ontológica ser demasiadamente pesada para o corpo frágil da criança.

O nome, conforme fica sugerido, marca a pessoa como humana. A criança para ser nominada, na aldeia Malacacheta, requer alcançar um estado de ânimo compartilhado com o adulto, posto que a nominação designativa não pode derivar de uma sensação rarefeita e fugaz acerca do outro (o nominado), uma vez que para os Wapichana uma nominação pessoal recomendável é aquela que tem a possibilidade de se consolidar no decorrer do tempo, desse modo o desejo de nominação supõe uma compreensão razoável da natureza do nome a ser atribuído a terceiros.

Conforme *Xaburu*, a nominação designativa é precedida de observações por parte do nominador. Este endereça olhares furtivos para quem receberá a nominação: o menor trejeito não pode ser desconsiderado. Mas o que se observa? A condição de possibilidade para uma nominação designativa depende do trejeito de quem será nominado: se a fala é estridente, suave ou faz lembrar a vocalização dos pássaros; se o andar imita o jeito esguio e faceiro de seres da floresta; se o olhar é dissimulado como o da raposa (*Waryzu*), etc. A nominação designativa paga tributo à subjetividade do nominador, o que tende a gerar tensões nos processos de atribuição de nomes pessoais.

A condição física e o estado emocional da pessoa também suplementam a nominação designativa, seja pela permanência ou pela transitoriedade do fato que enseja o ato de nominar: uma pessoa de estatura pequena é chamada de *pidian kaikesudi'u*; uma pessoa de olhos castanho escuro, *pidian awyn pudidi'u*; um homem fraco, *daunaiura kapatin*; uma pessoa triste, *pidian xanuka'u*; e uma pessoa gorda, *pidian kakiwini'u*.

Os nomes designativos são atos de comunicação endereçados a terceiros e desempenham uma função social, que é fazer uso da palavra falada (*paradan*) para construir a noção de pessoa. Também há casos em que os designativos funcionam como nomes jocosos, como *axay* (nojento), *mincha'u* (sujo), *katyzy'u* (fedorento) e aqueles a quem são atribuídos tais apelidos em geral não aceitam, preferindo apresentar-se com nomes autodesignativos. Um caso peculiar é o de um antigo morador da aldeia Malacacheta que, ao não se reconhecer com o designativo *Ma'apai* (mamão) por considerá-lo jocoso, aceita prontamente uma outra designação dada por uma amiga que o designa de *Tapi'iz* (boi):

Antes eu tinha outro nome colocado pelos meus amigos, mas eu não gostava. Meu nome era mamão (*Ma'apai*). Diziam que eu era mole. Eu não achava que meu nome era mamão, pra mim aquilo era apelido e eu não gostava. Como os meninos sabiam que eu tinha raiva, então chamavam. Quando eu já era professor, uma amiga disse que eu parecia mais com *Tapi'iz*, era grande, forte e trabalhador. Eu gostei, desse nome eu gosto e pegou, todo mundo me chama assim (13.10. 2017).

Pela divisão entre os sexos, a nomenclatura designativa das meninas é definida pela desinência nominal *aba*, que serve de prenúncio cultural de gênero, mesmo que o nominativo de designação seja inseto, como *Kukiaba* (saúva fêmea), ou um objeto *Kubauaba* (anzol fêmea). Do ponto de vista linguístico, Camilo, Oliveira e Silva (2015) alertam que *aba* é marca distintiva de feminino para nomes de não humanos, como é o caso de *Maba* (abelha), o que se constata nos exemplos antroponímicos até aqui citados, e, nos casos em que a palavra faz referência a humanos, o feminino é construído pelo termo *ru* oposto ao masculino *ry*, como *daiaru* (esposa), cujo masculino é *daiary* (esposo). Pela divisão por idade, as nomenclaturas ganham um título honorífico, ou seja, além do nome pessoal *wapichana* que porta, o ancião recebe um nominativo de honra: *kwad pazo*, nome equivalente à pessoa que sabe narrar as histórias do passado (FARAGE, 2002).

Sobre o *kwad pazo* há duas possibilidades de entendimento da tradução da palavra: pode ser equivalente a historiador e, nessa acepção, subjaz o sentido de pessoa com faculdade intelectual de contar histórias dos tempos dos avós, demonstrando uma vasta memória e uma lembrança esmerada em detalhes narrativos, que tendem a fazer o ouvinte visualizar o que está sendo narrado como ali estando presente; pode ser, também, sinônimo de narrador, em sentido benjaminiano, ou seja, aquele cuja arte narrativa assenta-se no extraordinário e miraculoso – que praticamente não explica nada, mas, ao narrar, tem a capacidade de causar espanto, provocar reflexões e evocar a força germinativa da memória (BENJAMIN, 1994).

Segundo Bosi (1994), em termos de matéria de recordação, os mais velhos são depositários de um tesouro comum, ou seja, as lembranças coletivas.

Nelas [ou seja, nas pessoas idosas] é possível verificar uma história social bem desenvolvida: elas já atravessaram um determinado tipo de sociedade, com características bem marcadas e conhecidas; elas já tiveram quadros de referência familiar e cultural igualmente reconhecíveis: enfim, sua memória atual pode ser desenhada sobre um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou mesmo adulta, que, de algum modo ainda está absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito mais intensamente do que a uma pessoa de idade (p. 60).

Sobre os *kwad pazo* pesa a obrigação social de lembrar costumes de outrora, dentre eles os processos de nomenclatura pessoal, o que implica situar a memória dentro da experiência

social do grupo pondo em relevo fatos recordados que atestam o uso de nomes pessoais nativos entre os ancestrais wapichana.

2.1.2.1 Meu nome de escola

Na aldeia Malacacheta, há uma forma designativa peculiar: a EEISD, através dos professores de Língua Materna Wapichana, encarrega-se de nominar as crianças ou jovens ou, no mínimo, incentiva-os a escolherem nomes de autodesignação. Sahlins (2006, p 145) afirma que “as pessoas têm versões contrastantes e negociáveis sobre elas”. Com as devidas reservas, talvez a assertiva anterior possa abrir flancos de possíveis interpretações para aquilo que alguns Wapichana chamam de “meu nome de escola”. A expressão aqui registrada aponta para a semiótica dos discursos nativos (TROUILLOT, 1992, p. 24) e suscita como desafio a percepção de que processos ficcionais da biografia e, também, da autobiografia de uma pessoa não se organizam em uma narrativa contínua, linear e teleológica.

As narrativas de si podem variar conforme o agente que enuncia o processo de nomeação. Quando se fala em autobiografia, “ao que parece, nunca um indígena brasileiro decidiu-se ou foi solicitado a relatar sua vida, e não o mito ou a história do seu povo” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 181). O problema é que os povos indígenas são pensados no coletivo, os Wapichana, os Macuxi, os Tuxá, de modo que o “eu” se dilui nas narrativas que designam a comunidade. No caso da aldeia Malacacheta, tanto o ato de nominar quanto o de autodesignar-se envolve interesses variados e emoções que colocam em transbordo as mais diversas preferências, o que, por vezes, pode colocar em rota de colisão aspirações conflitantes entre a nova e a velha geração wapichana – os mais velhos nutrem o desejo de ver a nova geração levar avante o costume de nomeação pessoal, o que nem sempre é recepcionado de modo caloroso por alguns jovens da aldeia.

A EEISD tem algumas peculiaridades: criada pelo decreto nº 233 de 13 outubro de 1953, assinado pelo governador do território Federal do Rio Branco, – José Luíz de Araújo Neto, o nome da escola até hoje causa polêmicas, haja vista ser uma homenagem “injusta”, nas palavras de antigos moradores, ao fazendeiro amazonense Sizenando Diniz. O problema é que Diniz juntamente com a esposa Santinha, além da posse das terras indígenas no início do século XX, exige dos índios o pagamento de taxas e tributos.

No ano de 1959, ocorre a aula inaugural da EEISD ministrada pelo professor Clodomiro. O referido educador partilha com as crianças os conhecimentos que tem, sendo

remunerado pelos pais das crianças matriculadas. O primeiro agente público efetivo a trabalhar na EEISD é a professora Maria Teodora Pereira, a qual permanece lotada na instituição de 1960 até 1964 – a contratação dela deve-se a uma ação do poder público municipal (PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO/EEISD, 2011, p. 19).



Foto 10: Escola Estadual Indígena Sizenando Diniz – arquivo pessoal (04/05/2017)

O dia 1º de janeiro de 1986 é um marco na história do povo Wapichana: em uma reunião realizada na comunidade Canauanim, as lideranças chegam ao entendimento da necessidade de criação do Centro Regional da Região da Serra da Lua, doravante CRRSL, com sede na aldeia Malacacheta. Até 2007, a sede do CRRSL funciona na EEISD, depois passa a ocupar uma sede própria (PPP/EEISD, 2011).

A presença do CRRSL na aldeia Malacacheta excede a noção de um marco físico, significa a primeira manifestação nítida de uma vontade de mudança, de uma luta por melhorias: revitalizar o ensino da Língua Materna Wapichana, oferecer oficinas de práticas tradicionais e incentivar o uso de nomes pessoais wapichana são apenas algumas metas a serem alcançadas. Como o recorte temático desta dissertação centra-se nas formas de nomenclatura wapichana, deixo à margem as demais discussões.

Os mais velhos sustentam que os nomes revestem *nanaa* com tessituras da *durunaa*, sendo o nome pessoal (*pidian yy*) o que justapõe as duas instâncias do ser. Em outras

palavras, as designações pessoais são acionadas por três dispositivos: a vontade de nominar; o motivo do nome (yy) escolhido; e o significado social do nome atribuído. A vontade de nominar, explica *Xaburu*, é como um tecido feito de palha que se trança com uma arte chamada de *darruana* (*dazuan*); quando se tece algo há sempre um propósito, fazer um cesto, um *jamaxim*⁴⁴ e, no caso da nomeação, implica fazer alguém tornar-se pessoa; a *darruana*, por fim, tem um significado social para além da tecelagem da palha, ela é uma arte vinda dos ancestrais, que foi dada, recebida e retribuída, assim os nomes pessoais são tradições vindas dos antigos, dos avós, e, segundo *Xaburu*, são “roupas de palha que o corpo veste” (04.12.2017).

Os nomes de escola ocupam uma subseção desta dissertação pelo fato peculiar de, na aldeia Malacacheta, a escola ocupar, em sentido sinedóquico, o lugar de agência na nomeação designativa. Trate-se de uma nomeação institucional que opera conforme a lógica local do reconhecimento.

Perguntado sobre os nomes de escola, *Pimidy* tem uma narrativa interessante que vincula o nome pessoal com a arte da tecelagem de palha:

Em 1992, os professores de Língua Wapichana perceberam que a nova geração não usava mais nomes de índio. Então *Xaburu* começou a incentivar a gente: ele pegou e entregou papel para agente desenhar e disse – “desenhem o mundo de vocês, a realidade de vocês”. Eu desenhei serras, igarapé e passarinho. *Xaburu* disse: “dentro do que vocês desenharam, escolham um nome para vocês”. A partir daquele dia, fizeram uma lista de frequência e os professores só chamavam agente pelo nome escolhido. Quem não conseguiu desenhar direito, recebeu um nome do mesmo jeito. Na aula seguinte, a chamada já foi com o nome wapichana. Os professores ensinavam também outras coisas. Na aula de artes eles diziam vocês vão aprender a fazer cestos: o primeiro era um cesto simples, que a gente trançava a palha para pegar peixe, mas não tinha nome e os professores diziam que era uma criança, que ainda não é pessoa. No outro ano, a gente aprendeu a fazer o cesto de farinha e os professores brincavam: “a criança já aprendeu a falar”. Só quando o estudo tava adiantado, que hoje chamam de ensino médio, ensinaram a fazer um cesto maior e disseram: “é hora da criança ter um nome – *jamaxim*” (PIMIDY, 08.10.2017).

A palha (*diuwyz*) tem rendimentos simbólicos na matriz de nomeação wapichana, embora não seja determinante. Ao ser comparada ao invólucro que reveste o corpo chamado de *pidian* yy, presume-se toda uma linguagem simbólica de cores e textura análogas às fases da vida: para os Wapichana, a palha verde, de fibra forte e maleável, faz lembrar o vigor da juventude; a palha em tom amarelado significa a idade adulta; e, por fim, a palha cinza quer dizer um adulto pleno, um avô.

⁴⁴ Cesto feito com fibras de coqueiros ou inajá que os nativos amazônicos usam para transportar cargas maiores.

Os nomes de escola são usualmente de dois tipos: designativos ou autodesignativos. Isso não impede que no espaço escolar haja nomeações jocosas. *Pimidy* alega que antes das nomeações na escola, os meninos já usavam nomes jocosos entre si, de modo que portar um nome escolar não anulou as nomeações anteriores, pelo contrário somou apenas mais nomes a ele e aos amigos.

Conforme dados colhidos em campo, é possível apontar duas fases de protagonismo da EEISD: de 1986 até 2007, a escola desempenha um papel crucial na capacitação dos wapichana, oferecendo todas as sextas-feiras diversas oficinas, como aprendizado de técnicas de medicina tradicional, artesanato, corte e costura, ensino de música (instrumental e cântico) e oficina de comunicação, voltada para o ensino da oratória, já que para os nativos “falar bem é o corolário da sabedoria, que só existe na proporção da alma” (FARAGE, 1997, p. 83). Durante esse período, a incumbência do ensino da arte da oratória esteve a cargo de membros da comunidade possuidores do seguinte perfil: notório saber, habilidade e argúcia na exposição de ideias e perito em persuasão. Em 2007, quando ainda morava na aldeia Malacacheta, tive o privilégio de assistir e fazer parte das oficinas de comunicação na condição de professor auxiliar. Na aldeia Malacacheta, o notório saber tem como índice o domínio da palavra falada, a capacidade narrativa e o conhecimento refinado da cosmologia nativa. A destreza na exposição de ideias e argumentos quase sempre é aferida mediante demonstrações de oratória pública, de modo que a persuasão passa pelo escrutínio da capacidade que uma pessoa demonstra ao arregimentar junto a si o maior número possível de pessoas, que testemunham o poder de convencimento que ela possui na condição de orador.

A partir de 2007, as aludidas oficinas entram em declínio, e as aulas de Língua Materna Wapichana ocupam o vazio deixado, com ênfase nos processos de nomeação. Ao falar sobre nomes designativos pessoais com um ex-aluno dessa época, 28 anos, filho de um ex-tuxaua da aldeia Malacacheta, a fala dele mostrou-se inspiradora para mim e motivou a escrita desta subseção:

Ex-aluno: – Professor, eu tenho um nome de escola. O meu nome é *Waru*? O senhor sabe o que é *Waru*?

Fabio: – Não lembro! O que é?

Ex-aluno: – Papagaio, professor!

Fabio: – E por que chamam você de papagaio se você só andava com um filhote de tamanduá nos braços quando eu morei aqui?

Ex-aluno: – Ah! Professor, o meu tamanduá morreu. Ah! Vou responder sua pergunta: eu acho que me chamam assim porque eu conversava demais na escola. Até hoje sou assim.

Fabio: – Mas esse é seu nome pessoal de índio ou é um apelido?

Ex-aluno: – É meu nome de escola (10.03.2017).

A pergunta endereçada ao ex-aluno parece ter apenas duas respostas possíveis, dentro da forma taxonômica como está exposta, mas a resposta dada mostra toda a polifonia dos nomes pessoais wapichana: “É meu nome de escola”. Surge, assim, uma inquietação: será que outras pessoas reconhecem a forma designativa em destaque? As pesquisas de campo dão a entender que sim. Transcrevo um outro diálogo com uma ex-aluna, 27 anos, pertencente a uma das famílias wapichana mais antigas da aldeia Malacacheta:

Fabio: – Você tem um nome pessoal wapichana? Se tem, qual é o seu nome?

Ex-aluna: – Eu tenho um nome de escola, professor. Meu nome é *Zynaba*, mulher. Assim o senhor não vai entender! Deixe eu explicar: na escola a gente tinha que ter um nome wapichana e os professores e colegas começaram a me chamar de mulher.

Fabio: – Mas por que mulher?

Ex-aluna: – A mulher é forte, guerreira, enfrenta a luta diária de ser mãe, esposa e mulher, mas como eu já vivia junto com um rapaz eu não era como outra amiga que era chamada de *Zynaba maydaiary'u*, que é mulher solteira, eu era *Zynaba mazidian*, mulher casada (18.03.2017).

A fala da ex-aluna corrobora com a existência de um tipo específico de nome designativo pessoal na aldeia Malacacheta, o nome de escola, e deixa evidente a mutabilidade dos nomes pessoais (*pidiannau yy*). A condição matrimonial serve como indicador de distinção de nomes pessoais e assinala a transição de uma condição para outra, isto é, deixar de ser solteira e tornar-se casada. Um nome designativo pode ter inúmeros moduladores de significados, que atuam como binômio, como *Zynaba duku'au* (mulher alta), *kunaynama'u* (bonita), *maskunnau* (valente), etc. A modulação de significado nominal pressupõe o uso de um adjetivo que opera sobre o substantivo próprio, alterando-lhe o significado simples mediante intensificadores de qualificação.

A ex-aluna afirma a condição pessoal de casada que ora ocupa, comparando-a com o estágio anterior de solteira, agora preenchido por uma amiga da qual faz questão de se diferenciar como casada (*mazidian*). A nominação aqui citada encontra lastro na ideia de maturação da pessoa: uma mulher casada, não em sentido religioso, mas na condição de que tem marido, é uma potencial candidata a tornar-se uma adulta plena, isto é, ser avó, com todo o prestígio que a solteira não dispõe diante da comunidade.

O nome designativo aciona imagens que a pessoa nominada reconhece em si, do contrário a nominação esvazia-se de sentido. A jovem se vê como forte (*ma'uzkan*), guerreira (*ba'iakaru*) e explica o porquê da autoimagem: ela “enfrenta a luta diária de ser mãe, esposa e mulher”. Jerusalinsky (2001) afirma que os perfis de mãe e de mulher estão em mutação

perene e mãe e mulher já não são sinônimos. Ainda que o referido autor enderece a assertiva a povos não indígenas, com certa reserva é possível dizer que a fala da ex-aluna aponta uma realidade vivenciada pelas mulheres da nova geração da aldeia Malacacheta, as quais têm ocupado uma posição mais simétrica no governo da família. A questão suscitada aqui não tem como finalidade as discussões de gênero, a intenção é mostrar a projeção das nomações designativas nas relações sociais.

Uma das técnicas de nomação de nomação propostas por Xaburu em 1992 ainda é utilizada com renovado interesse na EEISD. Trata-se de uma atividade pedagógica e lúdica que encoraja os alunos a desenharem ou recortarem imagens da fauna e flora amazônica e, depois, conforme a familiaridade com o item exposto, realiza-se a escolha de um nome indígena, ou seja, para muitos Wapichana, o nome de escola.



Foto 11 – Técnica utilizada na EEISD de nomação pessoal por recortes de imagens (arquivo pessoal: 01/12/2017).

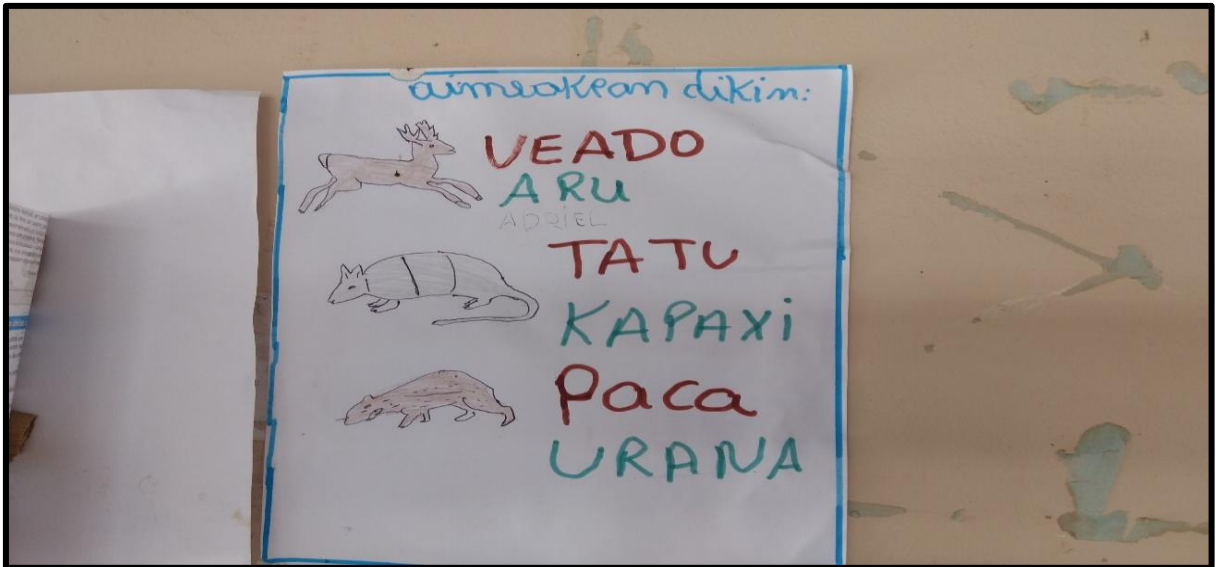


Foto 12 – Técnica de nomação por desenhos utilizada na EEISD (arquivo pessoal: 01/12/2017).

2.2 NOMES AUTODESIGNATIVOS

Quando Viveiros de Castro (1986) traça um painel explicativo sobre a exonímia, ele se refere à aquisição individual de um nome pessoal, uma prática comum entre os Araweté, com destaque para o fato de tal nome ser singular e não passível de transmissão. A implicação disto é que duas pessoas não costumam portar o mesmo nome. É claro que não se pode tratar tais sistemas, exonímicos e endonímicos, como oposições totais, pois há casos em ambos se mesclam, formando um “continuum”.

No dicionário Wapichana-Português/Português-Wapichana, Cadete (1990, p. 229), ao construir uma frase enunciativa de um eventual diálogo, corrobora com a pertinência dos nomes designativos e autodesignativos na cosmovisão nativa: “Na’apam py yy ? Un yy uridu (qual é seu nome? Meu nome é rolinha)”. Ele não apresenta como resposta um nome facilmente encontrável em documentos públicos, como um Registro de Nascimento, mas, sim, um nominativo wapichana, uma rolinha, um nome pessoal exonímico que ativa formas de reconhecimento social.

Sobre isso *Pimidy* relata: “Meu nome real é esse Pimidy, o beija-flor wapichana, meu nome é minha alma, é assinatura da minha alma. Lembro desse nome quando eu era criança”. O beija-flor wapichana alega não ter recebido um nome wapichana logo após o nascimento e o seu nome não indígena é um designativo dado por uma missionária católica.

Um nome autodesignativo é uma autoimagem que o portador tem de si e deseja partilhar com o coletivo. Se o estatuto da pessoa constrói-se pelo ato inaugural de doação de

sêmen e sangue dos genitores e deles se esculpe um ser vivente no ventre materno, ainda que desprovido da essencialidade humana ou sem atributos propriamente humanos, como respiração e fala, é somente com o processo de nominação que se consolida a pessoa como sujeito singular.

A autodesignação pessoal é uma das modalidades que os Wapichana chamam de *ungary yy mixi'u* – “meu nome verdadeiro”. A afecção que se provoca é a de que há um outro nome postiço, falso, que serve de máscara social, que é o nome de branco.

Um dos maiores apologistas e incentivadores do processo de autodesignação wapichana, o professor e *kwad pazo Xaburu* relata como ocorreu com ele a autodesignação nativa:

Xaburu: – Eu estava em uma reunião no Moskow, em 1992, e disse aos parente, a gente precisa escolher um nome pra ser chamado em Wapichana, um nome que a gente se identifique. Eles falaram assim: “mas você está falando em português”. Eu comecei a falar em wapichana e eles começaram a entender a proposta. Todo mundo parou e ficou em silêncio para escolher um nome wapichana. Claro! Só aqueles que não tinham. Depois de um tempo, eu disse eu quero ser chamado de *Xaburu*. *Xaburu* é uma bebida feita com pasta de beiju, que só presta pra ser tomada até dois dias, depois não presta. Todo mundo pode tomar, não é como caxiri, *paracari*, até criança bebe. Depois daquele dia, todo mundo começou a me chamar de *Xaburu*. Tem gente que nem sabe meu nome de branco, só me chama de *Xaburu* e quando sabe meu outro nome diz: “pois eu só conhecia ele como *Xaburu*”.

Fabio: – Mas você tem outro nome além desse?

Xaburu: – *Kanda'u*, eu tinha, *kabayn yy*, um nome de casa. Minha mãe que colocou esse nome, *Kunaynyma'u*. *Kunaynyma'u* significa bonito. Eu um dia perguntei: mas mãe por que a senhora só me chama assim e ela respondeu: “porque você é assim, você é isso”. Se você perguntar, todo mundo vai dizer que esse foi meu primeiro nome. Todo mundo me chamava assim, até os 12 anos.

Fabio: – Mas você recebeu esse nome logo após o nascimento?

Xaburu: – Não. *Kanda'u*, quando nasce uma criança os pais chamam de *Ximensud*, tanto faz ser menino ou menina, durante um ano.

Fabio: – Por quê?

Xaburu: – A criança não está pronta pro nome, pra receber um nome (04.12.2017).

Nas palavras de *Xaburu*, um nome autodesignativo tem que dizer algo de si e a escolha dele é porque entre os Wapichana o entendimento é o de que a bebida *Xaburu* tem a propriedade de fazer bem a todos. Nesse caso, o nominativo pessoal remete a alguém benevolente e generoso que se preocupa com o bem da coletividade. É interessante notar que antes da autodesignação, *Xaburu* já havia vivenciado dois processos de nominação designativa: a primeira é aquela comum às demais crianças que, após o nascimento recebem o nominativo de *Ximensud*; a segunda diz respeito ao nominativo pessoal *Kunaynyma'u* (bonito) atribuído pela mãe, o qual *Xaburu* entende como um *kabayn yy* (nome de casa). Aos

12 anos, *Xaburu* começa a perceber que a nomeação de *Kunaynyma'u* tornou-se jocosa entre os jovens da aldeia e a abandona, autodesignando-se apenas como *Tuminarynau* (jovem).

A autodesignação é mutável, permanece enquanto faz sentido para a comunidade, pois de nada adianta alguém usar um nome autodesignativo que não é reconhecido na aldeia. Se os nomes designativos wapichana são passíveis de mudança, não é diferente com as nomeações de autodesignação. Desde os antigos Tupi, a mudança de nome sinaliza uma troca de perspectiva, como mostra Viveiros de Castro (1986; 2002), ou seja, os nomes pessoais são pontos de vista que não se desvencilham dos significados presentes na visão coletiva dos nativos. Na aldeia Malacacheta, a partir do momento que uma pessoa não se reconhece mais com o nome designativo, que lhe é atribuído, pode escolher um nome de autodesignação que atenda seus anseios de reconhecimento. Ali, as experiências dos agentes sociais com nomes de autodesignação são modeladas pelas exigências locais. Se no mundo moderno os documentos oficiais constituem provas materiais de que alguém é quem ela afirma ser, entre os Wapichana as pessoas se fazem perceber mais pela via do reconhecimento e menos pelo processo de identificação.

A autodesignação só é possível conforme a percepção cosmológica que a comunidade tem sobre o nome pessoal que alguém porta e se o comportamento daquele que possui tal nome é compatível com a simbologia que o nome traz em si.

No caso de *Pimidy*, o beija-flor Wapichana, em que pese o nome autodesignativo dele ter sido escolhido em um ambiente escolar, o mesmo não considera que seja um “nome de escola”, tão ao gosto da nova geração. Para ficar claro, trago a narrativa de *Pimidy* sobre o nome autodesignativo que ele porta:

Pimidy: – Quando o professor *Xaburu* pediu que a gente desenhasse algo da nossa realidade, disse que era pra depois escolher um nome dentro do desenho que a gente tinha feito. Ele disse que a gente depois ia se associar ao desenho, então era pra fazer uma coisa que a gente se identificasse. Eu desenhei um beija-flor e pensei logo: esse vai ser o meu nome, *Pimidy*. Os meninos desenharam igarapé, onça. Depois os professores ensinaram a gente a escrever os nomes escolhidos

Fabio: – Mas por que beija-flor?

Pimidy: Primeiro, eu sempre fui pequeno, mas num foi só por isso. Ele tem agilidade, tudo que ele faz é com capricho, organizado, como eu quando vou fazer beiju.

Fabio: Esse é seu nome de escola?

Pimidy: Não! Esse é meu nome verdadeiro, *Pimidy*, beija-flor (08.10.2017)

A fala de *Pimidy* reforça a percepção de que a autodesignação corresponde ao que os Wapichana chamam de *yy mixi'u* ou nome verdadeiro. A autoimagem construída é de base

exógena e associativa: *Pimidy* vê no mundo dos não humanos um ser cujas habilidades o inspiram e produzem nele um autorreconhecimento – o pequeno porte do beija-flor fica à margem diante da agilidade, da destreza e do sobrecomum demonstrados nos voos, afinal de contas ele é a única ave que consegue a façanha de voar para trás quando precisa, o que o torna singular. *Pimidy* não enxerga a baixa estatura como obstáculo ou impeditivo para alçar voos maiores e, como seu pai, torna-se também uma liderança de destaque na aldeia Malacacheta, sendo um dos pioneiros da referida aldeia a ingressar na Universidade Federal de Roraima, no curso de Ciências Sociais, em 2007, e o segundo Wapichana da Malacacheta a ser eleito como vereador pelo município do Cantá.

Há, também, o caso de *Atamyn* (árvore) que chega na EEISD sem portar um nome pessoal indígena, mas que adota um nome autodesignativo de contingência. Segundo Ramos (1973, p. 73), os nomes de contingência são “baseados principalmente em circunstâncias ou eventos ocorridos por ocasião do nascimento ou no decorrer da vida do indivíduo”. Entre os Sanumá, a visita de povos de uma aldeia amiga, estrangeiros ou fatos inusitados na hora do nascimento podem ocasionar uma nomeação inspirada em tal acontecimento, algo similar ao que acontece entre os Wapichana. *Atamyn* sugere que a autodesignação adotada por ele vincula-se a uma imagem vista na EEISD:

Um dia eu cheguei na Escola Sizenando Diniz e vi uma pintura na parede. Eu achei tão bonito o nome, mais do que o desenho. Tinha uma árvore pintada. Eu não sei quem pintou. Eu perguntei aos professores que nome era aquele e um deles respondeu: “*Atamyn*”. Eu disse: eu sou *Atamyn*. Os meninos gostaram do meu nome. Nas reuniões eu assino meu nome: *Atamyn* (03.08.2017).

Há duas contingências na autodesignação de *Atamyn*: uma é a pintura em si, indicando uma linguagem não verbal plenamente reconhecida por ele; outra diz respeito a uma linguagem verbal desconhecida por ele, escrita na Língua Wapichana. A sonoridade poética da palavra gera em *Atamyn* o desejo de posse e a vontade de ser – o *kurin* (menino) se imagina como aquela árvore, em porte volumoso, tronco rígido, que faz sombra e dá frutos. Os meninos reconhecem nele a imagem com a qual ele deseja ser reconhecido, o que o deixa cheio de orgulho.

2.3 NOMES JOCOSOS

Em Roraima, além dos Wapichana que usam nomes jocosos, há também os Macuxi, povo de língua da família Karib (URBAN, 1992; RAMIREZ, 2001), conhecidos pelos exônimos de Txicão, Icpengue ou Ikepeng, os quais costumam usar formas designativas entre si a fim de provocar a jocosidade. Segundo Menget (2001, p. 263), os Txicão usam “cognomes afetuosos, trocistas ou ocasionais”.

Os nomes jocosos ocorrem em outros contextos do Brasil, vide o caso dos Tupinambás de Olivença, pesquisados por Viegas (2008), que se fazem valer de formas caricaturais ou particularidades físicas e morais dos demais para provocações mútuas, tendo como pano de fundo a intenção do divertimento.

Na aldeia Malacacheta, os nomes jocosos ou “brincadores” englobam duas formas nominais: uma usa as características físicas e morais de uma pessoa para provocar o riso ou a troça; a outra recorre a nomes afetuosos, cujo item de modulação é o uso do diminutivo *dysudkidia'a* ou do aumentativo *ty'yz*, mas com a intenção de ironizar e provocar o deboche. A jocosidade é o que vincula as duas formas nominativas, pois ambas confluem para o mesmo fim: o gracejo. Segundo Hugue-Jones (2002), as provocações jocosas são traços característicos das relações entre afins de sexo masculino.

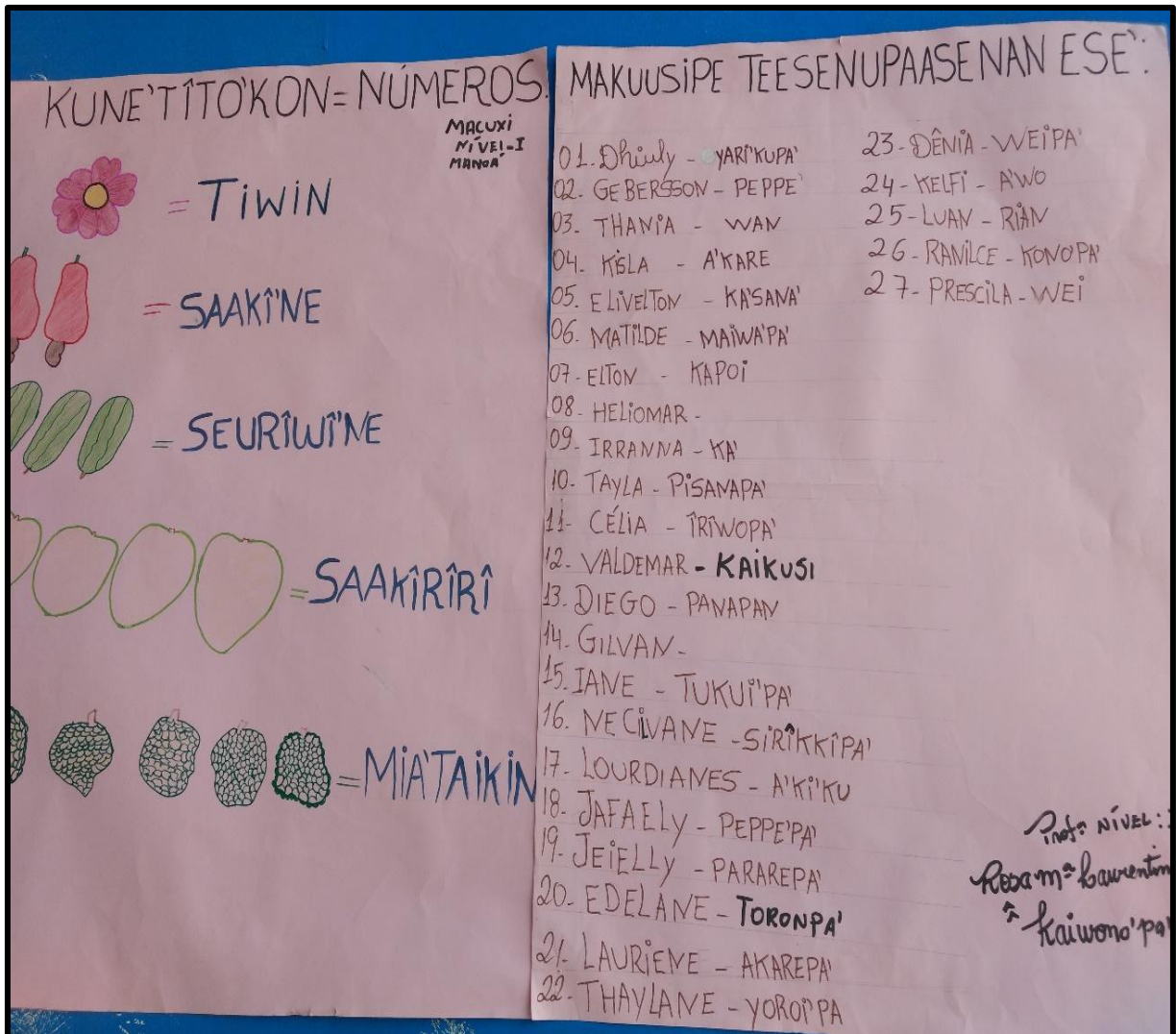


Foto 13 – Lista de nomes jocosos em Macuxi da aldeia Manoá (arquivo pessoal: 04/12/2017).

Entre os Wapichana, os nomes jocosos que utilizam atributos físicos e morais de uma pessoa a fim de provocar a zombaria são formas circunstanciais de nomenclatura. Segundo Guérios (1973), os nomes dados a partir de circunstâncias são práticas comuns em temporalidades distintas e lugares diversos: na Roma antiga prevalece a nomenclatura de Agripino a toda criança que, no nascimento, apresenta primeiro os pés. Com a devida reserva, os Wapichana tendem a atribuir pesos ontológicos a circunstâncias que possam repercutir em processos de nomenclatura.

As categorias jocosas físicas abrangem quaisquer partes do corpo cujo formato peculiar disforme enseje nomenclaturas hilárias: lembro um caso de um professor wapichana que trabalhou comigo na aldeia Malacacheta em 2007 que, em virtude da magreza excessivamente acentuada, acaba atraindo para si a nomenclatura jocosa de *Mis'u* (carapanã ou muriçoca). As nomenclaturas jocosas não anulam os nomes designativos ou de autodenominação,

pelo contrário, são acréscimos nominativos que coexistem e se sobrepõem à pessoa como camadas de nomes.

No caso citado anteriormente, a nomeação jocosa ocorre por associação: as pernas finas e longas do mosquito encontram ressonância na magreza quase esquelética de uma pessoa. Mas há casos em que não se recorre a associações com não humanos. O relato de *Atamyn* é sugestivo sobre isso: “Meu nome é *Atamyn*. Os meninos gostam de bagunçar e me chamam de *Kakiwini’u*, que significa gordo. Aí, eles dizem: ‘Gordo, olha o gordo’” (03.08.2017). O sobrepeso atua como um intensificador no ato de nomeação, ainda que, no aludido exemplo, a nomeação empregada não se constrói a partir da associação com seres da floresta ou espécies aquáticas.

Xaburu relata que um determinado Wapichana não falante da Língua Materna nativa certa vez pediu sugestões de nomes para que ele procedesse com a autodesignação nominal:

Eu falei pra ele um monte de nome, *Arimeraka*, *Kyryky*, *Bai*, *Kudui* e ele nem perguntou a tradução, eu tinha falado cachorro, galo, pato e anta. Ele escolheu *Kudui* e um dia foi se apresentar na reunião comunitária e disse: “gente, meu nome é *Kudui*” e todo mundo começou a rir. Sem saber ele disse que era uma anta. O problema é que anta para nós tem tudo grande e tudo nela é exagerado. Ele se zangou e nunca mais quis ser chamado de *Kudui* (04.12.2017).

A autodesignação de *Kudui* acabou sendo interpretada como um nome jocoso, haja vista a anta ser considerado um não humano desajeitado, dotado de fome exagerada, corpulência demasiada e pouco inteligente. O problema foi que a referida pessoa atentou apenas para a sonoridade da palavra em português, negligenciando a significação simbólica do nome *Kudui* em Wapichana.

As troças por motivações morais, por seu turno, geram acepções de nomes jocosos: pessoas que exageram na ingestão de bebidas alcoólicas recebem designativos com significados similares ao que são usados fora da aldeia Malacacheta, a diferença é que as nomeações são usadas em Língua Wapichana: *Kidib xian* (pé inchado), *Puidi’u* (bêbado), etc. As nomeações por motivos morais são também ensejadas por afecções que as pessoas portam – *Masanari* (guloso), *Marindinhayzu* (mentiroso) e *Manaynansaba’u* (feio), neste caso um dos gracejos mais corriqueiros é *Panaauukaz manaynansaba’u*, cuja tradução é o bicho é feio.

Se nas nomeações designativas a dádiva consiste em dar, receber e retribuir, nos processos nominativos jocosos a retribuição se faz pela via do revide. Uma troça, dada e recebida, também merece uma resposta, afirma *Pimidy*:

Na escola todo mundo tinha um apelido, além do nome. Lembro de um menino que apelidava todo mundo e como ele tinha, aliás tinha não, tem um nariz grande, a gente chamava ele de tucano, *Chakui* ou nariz de tucano, *Idib Chakui*. Mas num era uma ofensa (08.10.2017).

O revide não é mera troca de farpas, na nomenclatura jocosa ele é um dispositivo que traz à tona o sarcasmo e a chocarrice. O menino que chega à memória de *Pimidy* apresenta uma conduta provocadora, distribui nomes jocosos para todos, mas pesa sobre ele um traço corporal de destaque, isto é, a protuberância avantajada da cartilagem nasal ou o popular narigão. Essa brecha oportuniza os demais a partirem para o revide e passam a designá-lo por associação a um não humano: o tucano.

Há, todavia, uma espécie de interdição das nomenclaturas jocosas entre as gerações: os gracejos dos mais novos endereçados aos mais velhos que envolvam nomes jocosos são interpretados como ofensas. *Pimidy* cita um caso consistente:

Nós sempre chamamos o nosso tio de Dival, irmão da minha mãe, uma forma carinhosa na família, mas eu sabia que ele tinha um apelido: *Wyrad*, porque ele tinha o peito fundo igual o jabuti. Só que a gente nunca chamou ele assim, só os mais velhos da geração dele. Se a gente chamasse ele assim era uma ofensa. Eu apelidava meu amigo de tucano porque ele é da minha geração, da mesma idade que eu. Meu tio não (PIMIDY, 03.08.2017).

Dival é apenas um nome fictício do tio de *Pimidy*. O que interessa é a interdição geracional: entre os nomes jocosos dos mais novos e dos mais velhos na aldeia Malacacheta, há um fosso moral que impede a pronúncia na presença do portador do nome. Ainda que se saiba em secreto do nome jocoso, importa dissimular e agir como alguém que desconhece a existência da nomenclatura jocosa. Trata-se de uma forma polida de evitar conflitos desnecessários, informa *Pimidy*.

As nomenclaturas jocosas estão autorizadas, do ponto de vista moral, entre pessoas que pertencem a gerações contemporâneas. A mesma idade ou idades próximas anulam possíveis interdições. A intimidade faz jus à jocosidade. Não adianta os jovens quererem interrogar sobre o porquê da interdição, a resposta dos mais velhos é sempre a mesma, e nisto Farage (1998, p. 112) tem razão: *aunaa puaitapan amazada* – "você não conhece o mundo". Trata-se de um assunto que foge da alçada dos jovens, logo não há razão para discutir, sumarizam os anciãos wapichana.

Os nomes jocosos afetuosos são mais do campo familiar: se um menino é nominado como *Chiziki* (periquito), por fazer costumeiras algazarras, existe a prática de acrescentar um

modulador que pode ser definido como um sufixo diminutivo, *dysudkidia'a* ou *sud*, de modo que a nomenclatura fica *Chizikidysudkidia'a*, periquito pequeno ou periquitinho. Aos jovens quando começam a “esticar”, nas palavras dos Wapichana mais velhos, os próprios familiares passam a chamá-los de nomes jocosos com aumentativo, se o rapaz é chamado de *Taruin*, lagarta, recebe o sufixo de *ty'yz*, resultando em *Taruinty'yz*, lagartão. Nada impede, porém, que a nomenclatura torne-se pública e caia no domínio da comunidade. A compleição física pode ser definidora no segundo caso: *Pimidy* relata que, no caso dele, em face da baixa estatura, jamais foi designado com o sufixo *ty'yz*.

A única vez que me chamaram de grande foi por brincadeira: morou certa vez um homem aqui, eu acho que era professor, muito alto, e um dia quando ele foi embora *Xaburu* me chamou pelo nome de Paulão, rindo da minha altura. Esse apelido pegou. Até hoje tem gente que só me chama assim (PIMIDY, 08.10.2017).

Quase sempre os sufixos *dysudkidia'a* (que dá a ideia de diminutivo) e *ty'yz* (que sugere o aumentativo dos substantivos) estão vinculados a fases de maturação corporal. No caso do diminutivo, trata-se de uma forma familiar afetuosa utilizada comumente para dirigir-se a uma criança. Na vida adulta, ambos servem para provocar o riso seja pela baixa estatura ou pelo porte físico avantajado que a pessoa possui.

2.4 OS TECNÔNIMOS

Os tecnônimos são formas usuais de designação entre os Wapichana. O termo se refere aos parentes primários de uma pessoa cujo nome pessoal, designativo ou de autodesignação, compõe a base da nomenclatura tecnonímica. Sobre tecnônimos, a pesquisa etnográfica de Ramos (1973) entre os Sanumá demonstra o uso de expressões como pai de fulano, irmão de fulano, etc, como procedimentos de referência a um membro familiar. Por seu turno, os escritos de Hugue-Jones (2002) sobre os tecnônimos sinalizam o renovado interesse pelo tema, sobretudo por se propor a comparar as manifestações tecnonímicas Tukano com as existentes entre os Araweté pesquisados por Viveiros de Castro (1986).

Sigo aqui o esboço de Hugue-Jones (2002) para traçar as linhas gerais de um processo tecnonímico⁴⁵ para depois avançar sobre a tecnonímia na aldeia Malacacheta: os tecnônimos podem ser temporários e móveis, como entre os Tukano, ou fixos e permanentes

⁴⁵ A ideia não é propor uma caixa taxonômica que eventualmente possa dar conta das tecnonímias encontráveis entre os povos indígenas amazônicos, mas fornecer ao leitor uma forma sumarizada, do ponto de vista didático, do que talvez sejam os tecnônimos.

como constatado entre os Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). A tecnonímia tanto pode ser transgeracional, e, nesse caso, não admite que alguém seja tratado como parceiro, quanto pode assimilar o afim efetivo a um cognato, mediante uma definição indireta de consanguinidade, como é o caso dos Piaroa (OVERING, 1988).

Antes de seguir, tomo de empréstimo algumas definições básicas de Viveiros de Castro (2002) sobre afinidade para não teorizar no vazio e me perder em abstracionismo estéril: doravante, o que chamo de afinidade efetiva diz respeito a cunhados, genros, etc; a nomenclatura afinidade virtual cognática quer dizer primos cruzados, tio materno, etc; por afinidade potencial designo os cognatos distantes ou os não cognatos, de modo que estes são acoplados por uma espécie de “consanguinidade fictícia” (DESCOLA, 1993, p. 174); por consanguíneos entendam-se os parentes primários. Entendo que a classificação ora proposta, de um lado, simplifica uma realidade variada que são as terras baixas, mas, de outro:

A distinção entre o próximo e o distante é característica de socialidades onde a residência predomina sobre a descendência, a contiguidade espacial sobre a continuidade temporal, a ramificação lateral de parentelas sobre a verticalidade piramidal de genealogias (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 130).

No caso da aldeia Malacacheta, os arranjos tecnonímicos não supõem nomes pessoais, apenas sugerem artifícios de referência. Quando se fala em parentesco nas terras baixas, os artifícios de referência são sancionados por termos que, segundo DaMatta (1976), possuem o objetivo de chamar a atenção. O campo das relações entre consanguíneos e afins demanda a observância de etiquetas de reserva e respeito, o que faz de tais referências formas polidas de designação.

As formas tecnonímicas usuais na aldeia Malacacheta são as seguintes: artifícios de referência de parentes primários – o pai da noiva é expresso por formas polifônicas, como *ungary imedukuz* (meu sogro), *piimedukuz* e *puimedukuz* – termos equivalentes a teu sogro –, além de *daryyzu* (o pai dela) e *papaayzu* (o papai dela); e, o mais conhecido, *dary minxy'yaba*, o pai da noiva; se a menção é endereçada à mãe da noiva, diz-se *padaru minxy'yaba*.

O sistema de parentesco Wapichana baseia-se no fato de uma pessoa pertencer, em sentido simultâneo, a duas famílias: à família do nascimento e à que constituiu pelo casamento. Como na aldeia Malacacheta o casamento enseja a formação de uma família matrilocal, as formas tecnonímicas gravitam em torno das relações de afinidade, tendo em

vista que as relações maritais ou legais vinculam-se aos laços de afinidade que o homem contrai com a família da noiva e os parentes dela, como pais, irmãos e irmãs.

A ramificação lateral por afinidade efetiva forja boa parte dos artifícios de referência, de modo que os parentes da noiva são designados por formas tecnonímicas como: o irmão da noiva, *inhawyz minxy'yaba* ou *iakun* e *naun*, no sentido de cunhado; a irmã da noiva, *inhauzu minxy'yaba* ou *sakaru*, equivalente à cunhada. Há formas tecnonímicas mais complexas e, por isso, menos usuais, que só pude entender mediante a tradução feita por *Nizuaba*, professora de Língua Materna Wapichana na aldeia Malacacheta, como é o caso do tio materno da noiva, porque se faz menção ao irmão da mãe da noiva, *inhawyz daru minxy'yaba*, o que compõe um exemplo de afinidade virtual cognática. Sobre este último aspecto, *Pimidy* relata uma designação própria dos Wapichana para aquilo que Descola (1993) define como consaguinidade fictícia:

Pimidy: A gente, os Wapichana, tem o costume de chamar o pai da noiva de tio. Não é só eu, meus irmão tudinho chama assim.

Fabio: Mas, no seu caso, o pai da sua esposa é seu tio de sangue. Você me falou que ele é seu tio.

Pimidy: Sim. Mas ele é meu tio de sangue e meu tio de consideração. Se num fosse meu tio de sangue ia chamar de tio do mesmo jeito. A minha sogra não é minha tia e eu chamo ela de tia (08.10.2017).

A consaguinidade fictícia se estende aos anciãos da aldeia, aos ex-tuxauas mais antigos, aos contadores de história (*kwad pazo*), aos professores pioneiros do CRRSL, aos docentes de Língua Materna Wapichana, às senhoras mais velhas que preparam a farinha e o beiju e ao xamã. Para todos estes são usados artifícios de referência – algumas designações recorrentes são *taatain* (tio), *tatai* (titio) e *wa'anyy* (titia), que podem aparecer em tecnonimos como *ungary taatain*, *pygary tatai* ou *taatainyzu*, respectivamente, meu tio, seu titio ou o tio dela.

Em termos de afinidade potencial, os Wapichana usam tecnonimos para primos: para os distantes, *daunaiuraadinau maydani'u*, e em oposição a estes usa-se como referência *daunaiuraadinau ata'azuu*, ou seja, um designativo para primos próximos. Em alguns casos, recorre-se a uma forma simplificada: *daunaiuraadinau uruu*, os primos dela. A distância aqui não concerne a termos espaciais, um primo pode morar na mesma aldeia sem que com ele haja laços afetivos, é algo mais do campo da deferência, da consideração e do respeito.

CAPÍTULO 3

PIDIANNAU YY: A HISTÓRIA DE UM BELJA-FLOR

Nossa tarefa essencial como antropólogos não pode se desvincular da do narrador de mitos – contar a estória com os detalhes justos e suficientes, e no ritmo certo. Calavia Saéz (2002).

Para situar o Ego *Pimidy* e a família dele nas formas de nomenclatura wapichana, primeiro enveredo no caminho espinhoso, escorregadio e, não menos polêmico, da terminologia do parentesco. Por ser uma rubrica antropológica que se põe à margem ou fora dos contextos culturais, o tema do parentesco quase foi banido dos estudos etnográficos. Trazido para a Antropologia por Morgan a partir de *Sistemas de consanguinidade e afinidade na família humana*, obra de 1871, pesquisas etnográficas posteriores examinam o tema do parentesco transitando por regras matrimoniais, sistemas de linhagens e metades exogâmicas (SAHLINS, 2013).

No final dos anos 1940, o tema do parentesco é cindido por duas linhas de pensamento: de um lado, os teóricos da aliança inspirados na obra seminal de Lévi-Strauss, *Estruturas elementares do parentesco*, postulam que o parentesco é uma espécie de denominador comum do ser humano; do outro, os teóricos da descendência, ancorados na Antropologia Social britânica, apostam na aceção de que a ancestralidade é o lastro constitutivo do parentesco. Schneider (1984) ao publicar *A Critique of the Study of Kinship (Uma crítica do estudo do parentesco, tradução livre)* denuncia o etnocentrismo dos modelos de análise antropológica concernentes ao parentesco, mas também rebaixa a noção de parentesco à condição de mero artefato do contato entre o pensamento ocidental e as sociedades periféricas.

A acusação que pesa contra os estudos sobre o parentesco, afirma Carsten (2014), é o fundo determinista e biologizante. Neste ponto, sigo a divergência aberta por Sahlins (2013) para quem o traço distintivo do parentesco está naquilo que ele se afasta da natureza que é justamente a ubiquidade da família nas sociedades humanas – o parentesco existe como uma ideia alojada na consciência humana e sinaliza uma mutualidade do ser.

Quando uso o termo parentesco não é para forçosamente dizer que a aldeia Malacacheta situa-se naquilo que Dumont (1975) chama de sistema dravidiano de afinidade e consanguinidade, mas para abrir caminho para uma outra discussão que é a da economia moral da intimidade proposta por Overing (1999) e seus alunos, como Gow (1997), para quem a prática da sociabilidade cotidiana forja-se no desejo, o qual atua como necessidade

intersubjetiva. No caso da minha pesquisa, trata-se de um desejo ou vontade de nominar, prática ancestral nutrida pelos Wapichana.

O parentesco pode se manifestar de diversas maneiras, além de dispor da capacidade de se transformar em tendências e formas variadas como “alimentação, terra, procriação, memória, emoção e experiência [...]” (CARSTER, 2014, p. 105), tudo isso são expressões da mutualidade do ser. O que a autora quer dizer é que a mutualidade do ser indica como o parentesco é vivenciado pelas pessoas.

O que se persegue neste capítulo não são conexões biológicas, mas os significados polifônicos das conexões parentais. Para isso, proponho algumas convenções que servem de princípios norteadores das discussões: Wagner (2010) sustenta que toda cultura toma um dado a partir de duas condições de possibilidade, ou seja, de um lado se presume que um domínio simbólico resulta de uma manifestação inata, de outro, acredita-se que o domínio simbólico nada mais é do que uma construção social. Viveiros de Castro (2002) defende que o parentesco amazônico situa a afinidade na matriz relacional cósmica como um dado.

Um dos primeiros quadros referenciais de parentesco sobre os Wapichana aparece no trabalho de William Curtis Farabee publicado em 1918. Farabee era um antropólogo-geneticista da universidade de Havard, o qual esteve entre os nativos na Guiana Inglesa no período de 1913 a 1916 por motivo de uma expedição que ele organizou juntamente com o escocês John Ogilvie que havia morado na Guiana em 1890 (OLIVEIRA, L. 2010, p. 21).

Décadas depois, Hermann (1946) examina as formas de parentesco estudadas por Farabee relacionando-as com a sociedade nacional. Apresento aqui as convenções sobre gerações propostas por Diniz (1967), atualizando algumas grafias de palavras conforme o uso atual da Língua Wapichana (CADETE, 1990; OLIVEIRA; SILVA; SILVA; 2013; SANTOS, 2006). Diniz (1967). Diniz (1967) sugere que as classes parentais wapichana supõem cinco gerações. A *primeira geração* – consanguínea e ascendente – abrange, o irmão do pai, designado *dary*, a irmã da mãe, chamada de *daru*, o irmão da mãe nominado de *tatai* e a irmã do pai denominada de *wa'anyy*, sendo que o termo também é utilizado para a esposa do irmão da mãe. Na *geração de Ego*, os primos cruzados⁴⁶ são designados como *iakun* (cunhado), *naun*, que abrange o filho da irmã do pai, o filho do irmão da mãe, o marido da irmã e irmão da esposa e *sakaru* (cunhada), equivalente a esposa do irmão, filha da irmã do pai, irmã do marido e filha do irmão da mãe. Ainda no rol da *geração de Ego*, os primos paralelos⁴⁷ são

⁴⁶ Diz-se daqueles indivíduos que, em parentesco consanguíneo, são gerados de irmãos de sexo diferente.

⁴⁷ Diz-se daqueles indivíduos que, em parentesco consanguíneo, são gerados de irmãos de mesmo sexo.

denominados de *zynad*, se for prima, e *daunaiuraadi*, caso seja primo, a exemplo do filho da irmã do pai, o marido da irmã, o filho do irmão da mãe e o irmão do marido.

Na *segunda geração ascendente* e na *segunda geração descendente* há uma fusão bifurcada: em termos ascendentes, o pai do pai é designado como *dukuz* ou *dukuzyy*, termo equivalente a avô e a mãe do pai é denominada de *ku'ukun*, nominativo correspondente a avó. Quando se trata de filhos e filhas dos filhos, ambos são indicados pela palavra *takan* (no singular) e *takannau* (no plural). Por fim, na *primeira geração descendente* é costume entre os wapichana o Ego designar de *daniuri* os filhos do irmão e *daniaba*, as filhas do irmão, enquanto denomina os filhos e as filhas da irmã de *chaunai e dinizu*, cuja tradução mais próxima é respectivamente genro e nora.

A proximidade da aldeia Malacacheta com a capital Boa Vista tem aguçado⁴⁸ entre os Wapichana o apelo a empréstimos linguísticos do português que produzem leve acréscimo nas formas de designação parental: o emprego dos termos *papaa* e *mamaa*, respectivamente papai e mamãe, em construções não possessivas, como *mamaa kaiwen paryry* (mamãe usa pente fino), é uma referência direta ao irmão do pai ou à irmã da mãe, o que tende a tornar obsoleto o uso dos termos *dary* (pai) e *daru* (mãe) para designar tios. Santos (2006) sustenta que essa é uma forma encontrada pelos Wapichana para distinguir pais (*darynau*) de tios (*tatainhau*). Há, contudo, uma implicação maior: os *tatainhau* não são apenas os parentes por consanguinidade entre os Wapichana, há uma forma de parentesco socialmente reconhecida nas linhas colaterais que é a designação de tio e tia para os cônjuges dos tios consanguíneos, os quais tornam-se *tatainhau* por afinidade.

Ao analisar a cosmovisão dos Wapichana, Farage (1997) sumariza o número de consanguíneos em quatro parentes primários, a saber, o pai, a mãe, os irmãos e os filhos do Ego. É justamente esse recorte parental que utilizo nesta dissertação, quando trato de consanguinidade na família de *Pimydy*. O ponto de partida para a compreensão dos aspectos do parentesco, insiste Sahlins (2013), é a experiência, entendida dentro de quadros mais amplos e entre distintas culturas e diferentes épocas históricas. As práticas cotidianas de parentesco abrangem o percurso de uma vida e reiteram os processos de sociabilidades.

A seguir, esboço algumas convenções sobre parentesco para fins didáticos, haja vista que as nomenclaturas doravante utilizadas servem de pano de fundo para a análise de vetores da mutualidade do ser perceptíveis na vida de *Pimidy*, como convivência, memória, terra, etc.

⁴⁸ Fala-se em aguçamento haja vista que os empréstimos linguísticos do português pelos Wapichana, como é sabido, são mais antigos, pelo menos desde o século XVIII, com a história do contato.

As conexões parentais que seguem confluem para as nomenclaturas usuais sobre o Ego:

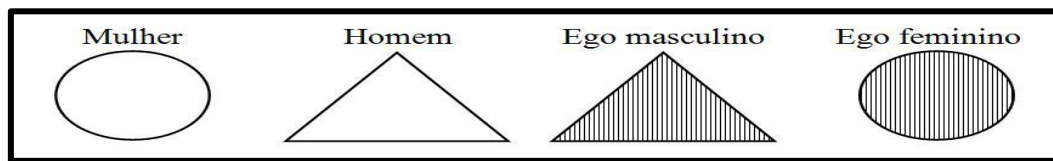


Figura 1 – Símbolos de conexões parentais. Fonte: Murdock (1949).

Os laços parentais, quando citados, convencionam-se da seguinte maneira:



Figura 2 – Convenção parental de consanguinidade e afinidade. Fonte: Murdock (1949).

Utilizo um quadro convencional que faz uso de abreviaturas em inglês para situar vínculos parentais do Ego. Ao falar das relações de sociabilidade entre o Ego, os familiares e os demais moradores da aldeia, os quadros subsequentes servem de base ou referência para as redes de relação parental levadas a efeito na aldeia Malacacheta, tornando eventuais notas de rodapé desnecessárias para as convenções ora adotadas.

PARENTES		ABREVIATURAS		Utilização
Father	Pai	Fa	F	PAI
Mother	Mãe	Mo	M	MAE
Husband	Marido	Hu	H	MAR
Wife	Esposa	Wi	W	ESA
Brother	Irmão	Br	B	IRO
Sister	Irmã	Si	Z	IRA
Son	Filho	So	S	FIO
Daughter	Filha	Da	D	FIA
Child	Criança	Ch	C	CRI
Spouse	Esposo	Sp	-	ESO
Parents	Pais	Pa	P	PAS
Sibling	Irmãos	Sb	-	IRS
In-law	Afim	La	-	AFI

Figura 3. Nomenclaturas e abreviaturas de parentesco em inglês – Fonte: Murdock (1949).

Quando eu descrever a família que tem por base o Ego, o procedimento é o seguinte:

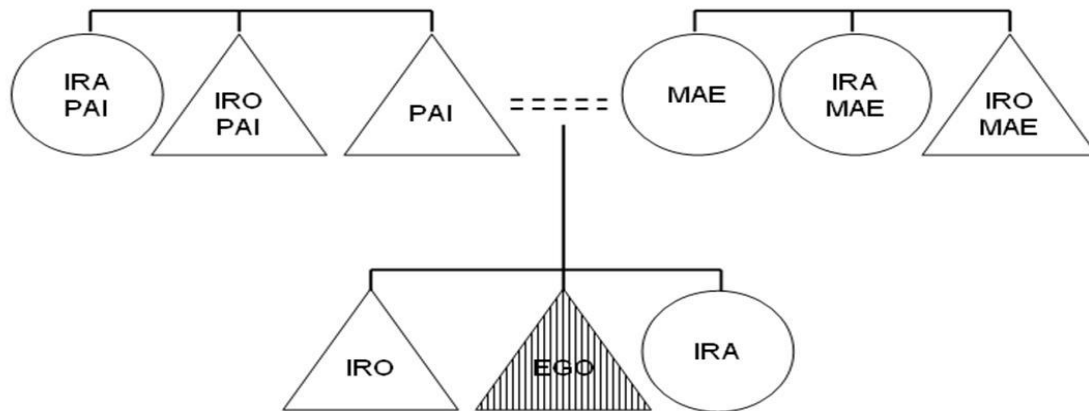


Figura 4 – Genealogia ascendente do Ego. Fonte: Murdock (1949).

Para os filhos gerados a partir do Ego, a nomenclatura adotada tem o seguinte esboço:

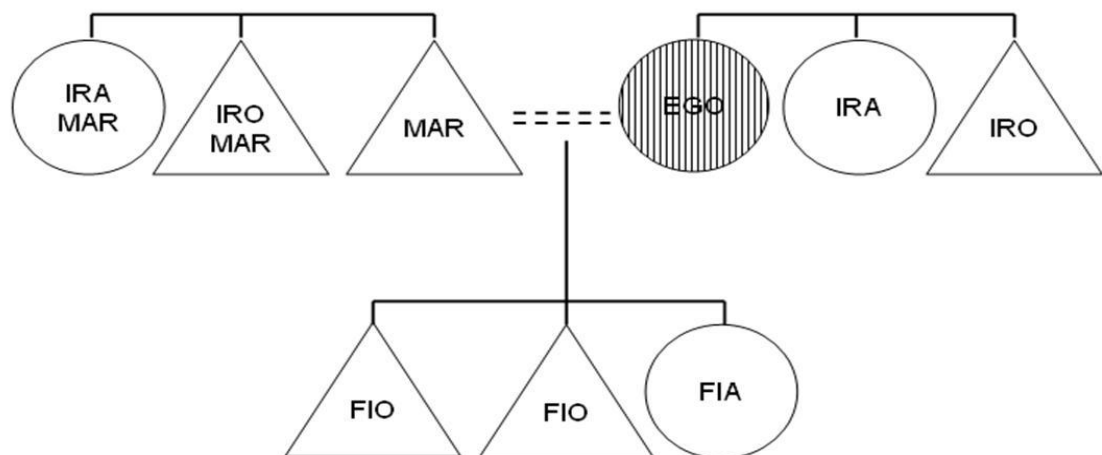


Figura 5 – Genealogia de descendentes do Ego. Fonte: Murdock (1949).

3.1 O NASCIMENTO DE UM *XIMENSUD*

No dia 4 de abril de 1983⁴⁹, na aldeia da Malacacheta, nasce um menino, filho (*So*) de pai (*Fa*) Macuxi e mãe (*Mo*) Wapichana. Por ser o terceiro na linhagem, uso a convenção *So3*. Como de costume, não recebe nenhum nome indígena ou de branco, pois os pais entendem que a pouca idade é justificativa suficiente para não se atribuir à criança algo com um peso ontológico demasiado, ou seja, um nome pessoal – *pidian yy*.

⁴⁹ Todas as datas arroladas nesta dissertação sobre a vida de *Pimidy* foram repassadas por ele durante as entrevistas realizadas em 2017 na aldeia Malacacheta e na cidade de Boa Vista.

Os ritos de pós-nascimento são todos observados: o *Fa* resguarda-se de atividades que exigem esforço maior em prol da saúde do filho, as caçadas ficam de lado; a *Mo* do recém-nascido cumpre os dias de repouso; familiares e amigos revesam-se na ajuda ao casal. O *Ximensud* (bebê), alheio a tudo, apenas se preocupa em saciar a fome.

Como a genealogia dos Wapichana quase sempre não segue uma linha que se estende para além da geração dos avós (FARAGE, 2002) e a residência sobrepõe à descendência, a história de *Pimidy* tem acontecimentos que antecedem o nascimento dele e que confluem para ele na forma de um vir a ser. Esquemáticamente, a genealogia do beija-flor wapichana assim se esboça.

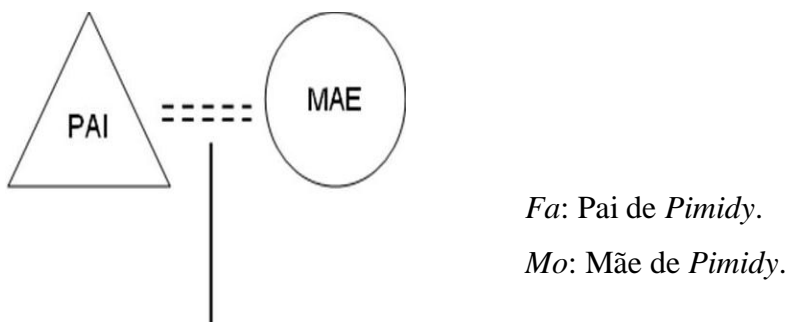


Figura 6 – Genitores do Ego. Fonte: Murdock (1949).

Do casamento de *Fa* e *Mo* nascem 6 filhos, dentre eles o Ego da genealogia que ora destrincho, *Pimidy*. O beija-flor wapichana possui um irmão mais velho apenas por parte de mãe, ou seja, um irmão uterino:

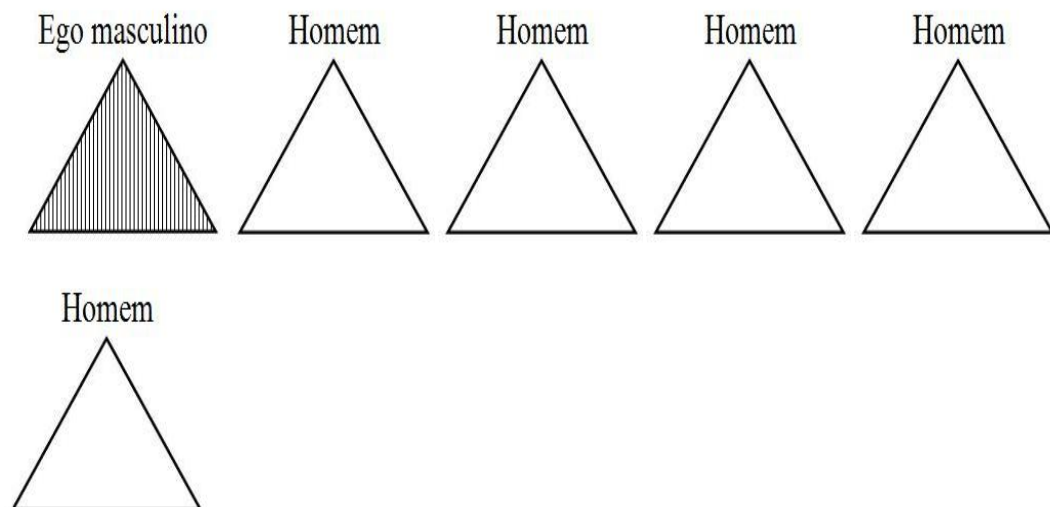


Figura 7 – Ego e irmãos. Fonte: Murdok (1949).

Dos 5 aos 8 anos, *Pimidy* mora uma temporada com a avó materna na região de Surumu, hoje chamada de comunidade do Barro, no município do Uiramutã, norte de Roraima, esse é o primeiro voo do beija-flor wapichana para longe da aldeia Malacacheta. A ida para Surumu, segundo ele, é porque a avó havia perdido o marido (*Hu*) em razão de morte por causas naturais. Nas conversas com *Pimidy* (08.10.2017), ele se refere ao avô como “o marido dela” ou “o marido de minha avó”, alegando que há uma suspeita que o avô dele seja filho ou neto de portugueses. A família de *Pimidy* não sabe se o avô chegou na aldeia Malacacheta vindo do Maranhão ou Pará.

Com a avó, o menino (*daunaiura*) aprende a “chamar o vento” nas horas abrasivas do dia, com assobios longos e intermitentes. Trata-se de um costume avoengo⁵⁰ nutrido pelos Wapichana, o qual é repassado de pai para filho. Nas palavras do beija-flor wapichana, “o vento é uma pessoa, ele sabe quando alguém está chamando, mas tem que saber chamar” (PIMIDY, 08.10.17). No tempo em que vive no Surumu, ele é apenas um menino sem nome designativo indígena ou *daunaiura*, até que a avó o designa com um cognome afetuosos: *Pixilico*.

3.2 PIXILICO E OS COGNOMES AFETUOSOS

Pixilico é um designativo para pessoas muito pequenas, em geral crianças raquíticas e, como a designação pessoal pressupõe a imagem que terceiros têm sobre alguém, o menino (*daunaiura*) aceita a dádiva nominativa oferecida pela avó. *Pixilico*, é claro, não entende, a priori, que a nomeação recebida compõe um cognome afetuosos familiar, ou um *kabayn yy* (nome de casa), que inclusive seus irmão mais velhos já possuem.

Um cognome de afeto é uma espécie de designação privada que, em razão do foro íntimo da nomeação, quase nunca se usa na aldeia como forma de reconhecimento, exceto nas reuniões familiares. Se ele se aloja em algum tipo de classificação antroponímica é menos naquela que Hugue-Jones (2002) chama de nomes secretos, pois a similaridade diz respeito apenas ao fato de serem pronunciados em contextos determinados e sob formas especiais do discurso, em nada lembrando os sofisticados nomes de espíritos Tukano, e mais na ideia de cognomes de afeto pesquisadas por Menget (2001). Sobre o estatuto ontológico da pessoa, Menget (2001), ao pesquisar os Ikpeng, chega à conclusão que para eles a noção de pessoa passa pelo reconhecimento de que um recém-nascido é necessariamente um ser

⁵⁰ Procedente dos avós, no sentido de ancestrais.

inacabado, isso do ponto de vista da substancialidade, e a constituição física do indivíduo se completa no decorrer da vida, sendo os cognomes de afeto uma das formas de construção social da pessoa.

Segundo *Pixilico*, todos os demais irmão possuem um cognome afetoso e a agente de nomeação sempre foi a avó materna. Não existe uma regra rígida que imponha obrigatoriedades no processo de atribuição de cognomes de afeto na aldeia Malacacheta, nem mesmo há a exigência de que o nome designativo tenha correspondente na Língua Wapichana. A única ressalva é que a referida nomeação presume uma dádiva e quem recebe a nomeação sujeita-se a levar avante o costume.

Em escala numérica ascendente, o primogênito da família de *Pixilico*, irmão (*Br1*) apenas por parte de mãe, ou seja, irmão uterino, é uma caso à parte em termos de nomeação: ele porta um cognome de afeto que também é utilizado como *pidian yy* (nome pessoal): *Chiweu* ou gafanhoto. Na cosmologia wapichana, *Chiweu* é um ser alado, caracterizado pela avidez e pelas pernas compridas. Os dois últimos traços acabam tendo peso ontológico na escolha do cognome.

Chiweu, já na idade adulta, contrai matrimônio endogâmico e segue o costume avoengo da matrilocalidade praticado pelos Wapichana da aldeia Malacacheta, indo morar na casa do pai da noiva na comunidade do Canauanim, situada na região da Serra da Lua. O que começa apenas como uma designação familiar carinhosa torna-se, na vida de *Chiweu*, um nome designativo wapichana.

Às vezes, os cognomes de afeto não encontram referências na cosmologia Wapichana e a razão da nomeação, a priori, não parece ter sentido para a pessoa nominada, é o caso do cognome de afeto do segundo irmão (*Br2*) mais velho de *Pixilico*: Goleiro. Trata-se de uma pessoa sem a menor afinidade com o futebol, mas que de algum modo se identifica com o significado mais amplo do termo – arqueiro ou guarda-redes que defende o time dos ataques do adversário.

Decerto, o nome afetoso não faz de Goleiro um exímio atleta, não lhe concede taletos especiais no campo ou na quadra, mas o afinco em defender algo com coragem, com conduta aguerrida, isso o orgulha. Segundo relatos das tias de Goleiro, haja vista a avó dele de 95 anos, a agente nominadora, já está com a voz praticamente comprometida e o pouco que fala é em Wapichana, a nomeação é uma forma carinhosa e “significa defender uma coisa”.

O terceiro irmão (*Br3*) de *Pixilico* tem dois cognomes de afeto: Pelado e Pajé ou *Marynau* quando pronunciado em Wapichana. Nomes distintos, com significações muito distintas. Começo a análise por Pelado – a pele praticamente lisa do *Ximensud* (bebê) facilita

o emprego do cognome afetuosos, fato que persiste na idade adulta, servindo de reforço para a nomeação; mas quando se fala em Pajé, o sentido cosmológico não é o mesmo – Pajé jamais foi iniciado no xamanismo e o cognome é explicado apenas como pessoa respeitada na comunidade.

Depois de *Pixilico*, há dois irmãos mais novos (*Br5* e *Br6*). O cognome afetuosos de *Br5* é Peninha. Os seres plumários são de elevada estima na cosmologia Wapichana, como aqueles que portam a estética do belo e, por se tratar de uma *kurinsud* (criancinha), recorre-se ao diminutivo para dar intensidade à designação. Por isso, a complexidade dos cognomes de afeto, enquanto uns sequer têm ligação com a cosmologia wapichana outros pagam tributo aos não humanos .

Peninha, após o casamento, adota a residência matrilocal, trocando a aldeia Malacacheta pela comunidade do Campinho, onde constrói toda uma rede de relações a partir de consanguinidades fictícias e relações de predação entre afins, em particular com o pai da noiva, com o fornecimento de caça, pesca e extração vegetal, cumprindo os acordos prévios ajustados na assimetria das trocas matrimoniais.

Sobre a residência matrilocal entre os Wapichana, a dissertação de Tempesta (2004) aponta:

As mulheres preferem claramente viver junto a suas mães, mas isso nem sempre é possível, sendo que tal preferência é justificada pelo auxílio mútuo que se prestam, em termos de trocas alimentares, do trabalho na roça e da criação dos filhos (p. 27).

Entre os Wapichana ainda é forte a tripla relação entre terra (*dayan*), sangue (*izei*) e memória (*nhykynyan*): *dayan* é a morada dos ancestrais e o lugar dos contemporâneos; *izei* o é um elemento que pode ser partilhado e transmitido de genitores para os filhos, recebe-se de pai e mãe em porção igual, de modo que pai, mãe e filho formam um *õribienao*⁵¹ (muitos de mim), um coletivo para grupo familiar de uma pessoa. O líquido rubro é princípio vital entre os Wapichana, seu fluxo permanente assinala a presença da vida. Velden (2007, p. 279) alerta que nas terras baixas o que justifica a atenção dada ao sangue é a ideia de que nele há força para produzir o afastamento das doenças. *Nhykynyan*, por seu turno, é força primorosa das lembranças. Os *kwad pazo*, ou contadores de história (FARAGE, 2002), afiguram-se como esses “homens-memória” (LE GOFF, 2013), pessoas capazes de narrar desde casos fortuitos do passado até histórias marcantes de tempos longínquos, e não é qualquer lembrança, mas

⁵¹Termo coletado por Farage (1997, p. 84).

aquela que pode, de algum modo, enaltecer a história dos Wapichana, que narra a chegada dos antigos (*kutyainha'u*) nos campos da Serra da Lua e que evoca o acúmulo de experiências de viagens para além dos limites da aldeia.

Retomo aqui o esboço genealógico da família do beija-flor wapichana: *Br6* é o irmão mais novo de *Pixilico*. A avó materna o cognomina afetuosamente de Japonês. Para os afixionados em teorias de correntes migratórias, que possivelmente resultam na formação de povos indígenas nas terras baixas, a aludida designação enseja indícios da presença de povos asiáticos em passado remoto em terras amazônicas. Todavia, é o significado nativo que interessa: decerto, desconhecadora das miopatias congênitas, como as afecções que fragilizam os músculos elevadores das pálpebras de alguns bebês, e motivada por um nome muito divulgado nos anos 1940, período da Segunda Guerra mundial, e que avó guardou consigo, conforme sugestão de *Pixilico*, confirmada pelas tias dele, a avó decide designar o menino de Japonês.

A morfologia do olho asiático, sem a dobra na pálpebra superior, acaba tendo certo peso na escolha do cognome afetoso de Japonês. Sobre as memórias acerca do cognome do irmão (*Br6*), *Pixilico* (08.10.2017) diz: “É engraçado, eu olhava para ele e achava parecido com um japonês mesmo, acho que por conta do olho puxado”. O cognome afetoso de Japonês encontra ressonância entre os irmãos, em termos de percepção corporal. Japonês após o casamento permanece na aldeia Malacacheta. Contudo, assenta moradia na casa do pai da noiva.

Aos 8 anos, os pais de *Pixilico* decidem que é hora dele voltar para a aldeia Malacacheta: o menino despede-se choroso da avó, grato pela convivência de ternura e aprendizado. No regresso à aldeia Malacacheta, é matriculado na EEISD – ali vive a experiência de nomeação autodesignativa e passa a ser reconhecido como *Pimidy*, o beija-flor wapichana.

3.3 UM BEIJA-FLOR NA ESCOLA

A volta de *Pixilico* para aldeia Malacacheta oportuniza o primeiro contato com a ideia de nomes designativos e de autodesignação wapichana, que ele chama de os “nomes verdadeiros”.

Pixilico: – No início, eu só conhecia os meninos pelos apelidos que a gente colocava uns nos outros. Meu irmão Pelado atrasou e eu estudava com ele. A gente colocava

apelido em todo mundo: *Naty* (jatobá), porque tinha a pele escura, *Aupary* (árvore) se fosse um menino muito parado. Os meninos também colocaram um apelido em mim, só me chamavam de *Warauad*, que é um peixe gordo, um bagre.

Fabio: – Você se ofendia com os apelidos?

Pixilico: – Professor, eu não sei qual é a sua religião, nem no que o senhor acredita...

Fabio: – Não se preocupe com o que eu acredito ou não acredito, importa o que você acredita.

Pixilico: – Eu nunca me ofendi. Eu acredito que quando eu morrer ou posso me tornar uma árvore, um peixe. Por que eu me ofenderia de ser chamado de um peixe se eles são pessoas? Escute professor, por isso eu sou contra essa história de... de... como é que é aquele nome? Aquele nome, professor, que faz com o corpo? Porque aqui a gente enterra o morto.

Fabio: Cremação.

Pixilico: Sim. Cremação, eu sou muito contra isso. Pra mim tudo volta pra terra e depois volta a viver como árvore, como beija-flor. Na Universidade eu aprendi aquele negócio de que “nada se perde, tudo se transforma”. A pessoa quando morre se transforma (PIXILICO, 08.10.2017).

A chegada de *Pixilico* no ambiente escolar é repleta de tensões, dentre elas as sucessivas trocas de apelidos com os colegas. Com Pelado como parceiro, ambos se tornam agentes de nomenclatura designativa jocosa. O revide vem à altura: os amigos, ao perceberem a corpulência precoce de *Pixilico*, o designam jocosamente de bagre. Por questão de respeito e etiqueta wapichana, os dois *kurinnau* (meninos) só não colocam nomes jocosos nos professores e é justamente o professor *Xaburu* que incentiva *Pixilico* a adotar uma nomenclatura autodesignativa. Após desenhar com certa habilidade estética um beija-flor, aquela figura desenhada é tão elogiada, que *Pixilico* resolve autodesignar-se de *Pimidy*.

Ao falar sobre nomenclatura designativa, *Pimidy* reconhece que os nomes jocosos não constituem elementos de ofensa e traz para a discussão a noção de pessoa dos Wapichana, cuja base assenta-se naquilo que Viveiros de Castro (1986; 2002) chama de perspectivismo multinaturalista. Na visão cosmológica de *Pimidy*, a pessoa é vista como múltiplas formas do ser, o corpo (*nanaa*) é apenas invólucro, roupa de um substrato comum chamado *durunaa* (alma).

Um nominativo de um não humano atribuído ao ser humano não soa como ofensa, não presume insulto, a não ser que a conduta do nominador já se revele belicosa antes mesmo da nomenclatura. O revide dos demais meninos ao serem chamados por nomes jocosos não é interpretado por *Pimidy* como um gesto hostil, pois o nome de “peixe gordo” não soa estranho à imagem que o beija-flor wapichana presume de si: “eu era bem gordinho” (PIMIDY, 08.10.2017).

A cremação, citada por *Pimidy*, viola brutalmente o corpo (*nanaa*) porque lhe veda o retorno para a Mãe-terra (*Daru dayan*). Para os Wapichana, há um curso natural: nascer (*xaktan*), viver (*maxaapan*) e morrer (*maukan*). A presença de um corpo morto assinala a

presença do espectro e indica que o ciclo da vida da pessoa está fechado; um corpo cremado, por seu turno, não parece aos olhos dos Wapichana um fechamento aceitável do curso da vida, pois ali já não se tem mais um corpo e sim *pariti'inhau* (cinzas), uma outra substância, qualquer outra coisa menos corpo.

A fala de *Pimidy* abrange três variantes: o lugar da experiência, a intuição e a emoção, todas entrelaçadas nas malhas do parentesco wapichana. A incineração não é apenas do corpo, presume-se que se reduz às cinzas a história do espectro. Os Wapichana mais velhos consideram inconcebível um *mauka'u* (morto) sem um corpo inerte que intui na alma a vontade de chorar – “Não se chora por cinzas”, afirma *Pimidy* (08.10.2017).

O lugar da experiência diz muito na trajetória de *Pimidy*: as aulas se tornam cativantes para o beija-flor wapichana quando algo aparentemente trivial, um simples desenho em uma folha de papel, torna-se um nominativo de autodesignação. O segundo passo é aprender a escrever a palavra que traduz a forma não verbal expressa na imagem desenhada. Como o inventário fonológico da Língua Wapichana possui “25 segmentos, dos quais, 17 são consoantes, 4 são vogais breves e 4 são vogais longas” (SANTOS, 2006, p. 32), o sistema vocálico wapichana mostra-se um desafio para *Pimidy* pronunciar o próprio nome em face da labialização da vogal *y*. A explicação para isso é o fato da avó de *Pimidy* ser bilingue e, durante o período em que esteve no Surumu, o contato do *kurin* com a Língua Wapichana acaba sendo circunstancial e esporádico.

O processo de nomeação designativa e de autodesignação torna-se para *Pimidy* e amigos algo dialógico: a primeira afecção é de ordem visual e abrange a paisagem, enquanto expressão vigorosa do mundo natural da flora e da fauna; a segunda, do campo da audição, impinge no vocabulário do menino (*kuraidiaunaa*) as formas gráficas e verbais do que está contido nos desenhos – *ywa'uz* (igarapé), *midiykyu* (serra), *pimidy* (beija-flor), etc. O diálogo aqui tem como interlocutores os *tuminhapkidiazunau* (professores), os sujeitos designados e autodesignados e os objetos de nomeação que compõem o mundo dos não humanos.

A experiência nominativa vivida na EEISD aciona dispositivos nativos e conscientes de reconhecimento nos meninos (*kuraidiaunaanau*), de modo que a lista de chamada utilizada pelos professores torna-se sinal visível daquilo que Gell (1998) designa como pessoa distribuída. Os Wapichana presumem que o nome registrado na folha de papel é, antes de tudo, um duplo da pessoa, uma das formas polifônicas que a alma (*durunaa*) enquanto força vital assume diante dos humanos.

Para compreender o processo de nomeação, as crianças, relata *Pimidy*, são ensinadas que no início *Tuminkaru* tudo nomina e os humanos recebem a dádiva dos nomes. Os

ancestrais seguem com a nomeação e cada geração se responsabiliza por nominar a próxima. O que *Xaburu* faz naquela geração, seu avô tinha feito na anterior e *Pimidy*, como filho da geração seguinte, deve chamar para si o dever de nominar. Fala-se da obrigação moral de dar, receber e retribuir e furtar-se implica trazer maus augúrios de uma dívida não paga, de uma retribuição sempre à espera de um gesto de gratidão. Nem mesmo os seres do cosmo ousam negar uma nomeação e uma retribuição nominativa.

O RANI, um documento administrativo fornecido pela FUNAI, criado pela Lei do Estatuto do Índio, nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, constitui um documento hábil para proceder ao Registro Civil, podendo constar nele um nome designativo ou de autodesignação indígena, mas, ainda que possa servir de meio subsidiário de prova na ausência do Registro Civil, não substitui a Certidão de Nascimento, documento obrigatório para os vivos.

Na aldeia Malacacheta, o RANI configura a materialidade de uma forma de reconhecimento nativo de nomes wapichana e, de modo ampliado, mais uma forma polifônica da alma-nome (*durunaa yy*) manifestar-se mesmo que seja sob a forma documental própria dos povos indígenas. Pela tenra idade no momento inicial da nomeação wapichana, *Pimidy* perde de vista o empoderamento do RANI frente aos nominativos não indígenas para além dos limites da aldeia.

Ao completar 18 anos, em face da condição ilegível dos documentos oficiais que porta, em particular o RG, *Pimidy* decide tirar uma nova documentação, momento em que, inspirado pela intuição advinda da memória coletiva que nutre o zelo pelos costumes de nomeação indígena, solicita das autoridades competentes a inserção de informações pessoais wapichana no banco de dados do RG, como vínculo ao povo Wapichana e nome designativo indígena.

Quando se fala na concepção de memória como fenômeno coletivo e social no século XX, decerto, Halbwachs (2015 [1968]) é um dos primeiros a problematizar o tema, mostrando como os seres humanos constroem processos mnemônicos frente às flutuações e transformações constantes do cotidiano. O referido autor crê que, em meio a elementos do pensamento social, sobressai um estado de consciência estritamente individual que ele chama de intuição sensível. A intuição forja uma produção discursiva e simbólica engendrada nas relações sociais e está sujeita a relações assimétricas de poder, ou seja, o poder institucional que define e marca o que pode ou não ser registrado, que detém a capacidade de deferir ou indeferir pedidos e não se curva a caprichos dos quais julga mais fracos, ainda que não sejam.

Os lugares de memória, segundo Nora (1993) são, antes de mais nada, estratégias inventadas pelas sociedades contemporâneas com a finalidade de enfrentamento das perdas de

autodeterminação dos povos. Com as devidas reservas, a atitude de *Pimidy* para o problema da ausência de ritos formais de inserção de nomes indígenas em documentos públicos parte de um lugar de memória, a aldeia Malacacheta. No referido espaço, aprende desde cedo, nas aulas de *Xaburu*, a ideia, antes mesmo de conhecer o conceito de autodeterminação, de que autodeterminar-se supõe também portar um nome designativo ou de autodesignação.

3.4 UM BEIJA-FLOR NO EXÉRCITO

Como é sabido, em tempo de paz, expressão jurídica própria do serviço militar obrigatório, o dever de alistar-se incide sobre os cidadãos brasileiros do sexo masculino que completam 18 anos de idade, subsistindo a obrigação até os 45 anos completos, ficando as mulheres isentas da prestação obrigatória. Por silogismo coerente, o dever é extensivo aos povos indígenas por serem considerados brasileiros e *Pimidy*, consciente da obrigação cívica, ausenta-se da aldeia Malacacheta para servir ao Exército brasileiro.

Deslocar-se momentaneamente da aldeia, a zona de conforto do beija-flor wapichana, para a capital Boa Vista tem um preço de dissabor: aqui, os estereótipos sobre os povos indígenas são implacáveis e figurativamente palpáveis. Sobre a estereotipização dos povos indígenas, afirma Bonin (2007, p. 156): os estereótipos se sobrepõem aos corpos dos nativos, criando posições sociais de inferioridade, de modo que ao se falar em índios as imagens sugerem existir um “estojo de identidade indígena”, cujos adereços são a flecha, o arco, e o cocar.

No quartel, todavia, além do estojo supostamente identitário que *Pimidy* não porta, há algo que rende incômodos maiores ao se alistar no Exército, ou seja, o nome de branco dado por uma missionária católica:

Eu nunca gostei do meu nome de branco. No exército eu sofri muito, lá esse era meu nome de guerra e ficava muito grande na farda. Então os amigos me zoavam muito e colocaram em mim um apelido: Jackie Chan. Eles disseram: “você se parece com Jackie Chan, então a gente vai te chamar assim”. Eu cheguei em casa e falei pra meu pai: pai por que o senhor colocou esse nome em mim? Lá no Exército eles ficam rindo. O senhor ia ficar triste se eu mudasse meu nome? Ele me respondeu: “filho, se você mudar vai ter que mudar tudo, tirar documentos. Sua mãe sabe responder quem colocou esse nome em você”. Fui falar com minha mãe: mãe, por que a senhora escolheu esse nome? De onde a senhora tirou isso? Ela me disse: “tinha uma amiga minha, missionária, e ela disse eu vou escolher o nome do seu filho e eu concordei”. Como foi uma homenagem dos meus pais, eu decidi continuar com esse nome de branco. Agora do meu nome wapichana, desse eu gosto. Meu nome é beija-flor, Pimidy. Quando eu era criança os meninos só me chamavam assim e eu

gostava, na escola eu só chamava meus amigos pelos nomes wapichana (PIMIDY, 18.03.2017).

Pimidy sente na pele algo muito próximo ao que Goffman (2015, p. 25) chama de o rigor dos “processos de admissão” e “mortificação do eu” empregados por “instituições totais”, nesse caso, o Exército. Para o referido autor, a barreira que as instituições totais impõem entre o internado e o mundo externo assinala uma primeira mortificação do eu. *Pimidy* experimenta o dissabor vindo da separação entre o corpo (*nanaa*) e a aldeia, entre a pessoa (*pidian*) e o mundo doméstico. Ali ele também passa por outra experiência que exige a cooperação do novato, a qual implica um teste de obediência, isto é, a perda, mesmo que momentânea, de umas das posses mais significativas do eu (*ungary*) para os Wapichana, o nome e, no caso dele, o nome indígena (*wapichan yy*). *Pimidy* sofre uma severa mutilação do eu, pois não lhe é concedido o mesmo direito de usar o nome de guerra como os demais, que são nominados pelo último sobrenome, nem a possibilidade de usar seu nome autodesignativo. Grafa-se na farda, como ele diz, o “nome de branco”.

Para *Pimidy*, um nome jocoso na aldeia não é de uso ofensivo porque não tem como escopo produzir no nominado a vexação pública, o escárnio gratuito e tampouco sugere uma humilhação verbal ou qualquer forma injuriosa. Quando a jocosidade parte de um parente (*paunary*), presume-se que o desejo que mobiliza a nomeação é apenas produzir o riso, por isso se diz: “Yryy naydap pa xazutan kaimena’u manawyn durunaa – Ele gosta de sorrir: é muito bom para a alma” (PIMIDY, 06.07.2017).

O apelido “Jackie Chan” parte dos brancos (*karaiwenau*) e, nos ouvidos do beija-flor wapichana, soa como um designativo de deboche. *Pimidy* não se reconhece na figura do ator chinês, embora saiba de quem se trata. Não vê em si qualquer semelhança física ou algum atributo que sirva de elo comparativo com o astro do cinema e das artes marciais. De algum modo, os Wapichana se reconhecem nos nomes jocosos a eles designados, ao passo que um apelido dado por um *karaiwe* não encontra recepção positiva, sendo rechaçado.

No caso de *Pimidy*, revidar o apelido não parece ser meio prudente. Primeiro, a quem endereçar o revide? Aos colegas que o apelidam de Jackie Chan? Segundo, reproduzir a prática dos que o nominam não pressupõe nivelar-se com eles na intimidação gratuita de terceiros? Terceiro, requerer o uso formal do nome autodesignativo indígena não presume querer valer-se de um direito que não lhe assiste? Diante do poder institucional do Exército, *Pimidy* escolhe a resignação e o silêncio, embora por dentro, como ele afirma, “o beija-flor ainda está ali”.

A experiência desagradável desperta em *Pimidy* uma curiosidade que antes parece estar adormecida: de onde vem o nome de branco do beija-flor wapichana? Quem é o agente de tal nomeação? Na aldeia, o nome de branco jamais havia causado qualquer embaraço e agora, no Exército, enseja zombarias. Talvez, hoje, alguém possa interpretar a situação que ora se descreve como *bullying*, mas, segundo *Pimidy*, na época em questão, o ano de 2001, atos rotineiros de violência psicológica no Exército não assumem outros contornos nem outras nomenclaturas, que não seja a chacota recíproca entre os soldados.

Ávido por saber de onde vem o nome de branco, o beija-flor wapichana se dirige aos pais, presumindo que sejam eles os autores da nomeação. O pai (*Fa*) é o primeiro a ser indagado e prefere deter-se nas burocracias e consequências que envolvem a mudança de um nome designativo de branco: “filho, se você mudar vai ter que mudar tudo, tirar documentos”. A mutabilidade de nomes entre os brancos não é tão simples, não basta querer, e mudar requer abertura de processo jurídico, audiências que demandam inúmeras explicações, além do ônus da prova que a pessoa incomodada deve apresentar para persuadir à justiça de que o nominativo que porta enseja à vexação pública. Também a mudança de nome envolve a emissão de outros documentos oficiais com o nome devidamente retificado, o que demanda ainda mais tempo.

O pai do Ego sugere que a mãe do beija-flor wapichana sabe quem é o agente de nomeação que ele procura: uma missionária cristã, amiga do casal, a qual motivada pela amizade de longa data sente-se no direito de nominar a criança recém-nascida com um nome de branco pouco conhecido até mesmo na capital Boa Vista. O caráter pouco usual e a fonética incomum que informam o nome designativo de branco de *Pimidy*, depois da explicação dada pela mãe, já não interessam mais ao beija-flor da Malacacheta, afinal de contas a intenção dos genitores sumariza-se em um ato de dupla homenagem: homenageia-se a amiga missionária dando-lhe o direito de nominar o pequeno *ximensud* e presta-se homenagem ao menino concedendo-lhe um nome de branco.

Terminado o período de prestação obrigatória de serviço militar, *Pimidy* regressa para aldeia Malacacheta, com os planos de cursar uma faculdade. Idealiza a priori dois cursos de graduação, Ciências Sociais e Direito, sendo aprovado no primeiro na UFRR.

3.5 O CASAMENTO E A PROLE DE UM BEIJA-FLOR

Na aldeia Malacacheta, *Pimidy* enamora-se por uma *kadynty* (menina moça), com a qual se casa em 2003. Seguindo a tradição matrilocal, assenta moradia na casa do pai da

noiva. Da união matrimonial nativa, nascem três filhos: Roberto⁵², o primogênito, atualmente com 13 anos; Aristóteles, 6 anos; e João, o caçula, 1 ano. Sobre o casamento, *Pimidy* diz:

O meu casamento teve uma coisa curiosa: eu pedi do pai da minha noiva a filha dele em casamento, ele aceitou, mas em uma reunião comunitária ele nos pegou de surpresa e disse que queria apresentar um casal novo pra comunidade, aí me chamou e chamou a filha dele pra nós se apresentar pra comunidade e convidou a comunidade pra ir pra casa dele que eu ia oferecer uma damorida. Só que nesse dia estávamos sem nada em casa. Mas sei que depois que saímos da frente da comunidade corremos pra casa, pois sabíamos que o povo ia para nossa casa comer damorida, já que meu sogro tinha convidado todos. Sei que matamos uns frangos, sei que fizemos uma damorida simples, mas que todos provaram e ainda conseguimos um caxiri (PIMIDY, 30.10.2017).

O pai da noiva (*dary minxy'yaba*) aceita o pedido de *Pimidy* e lhe concede o direito de contrair laços matrimoniais com aquela que o beija-flor wapichana se enamora. Todavia, surpreende o jovem casal com um desafio para o noivo (*minxy'y*): ele tem que provar à aldeia que é capaz de prover alimentos, em clara alusão à figura do caçador e, mais que isso, honrar a palavra do sogro que havia prometido perante a comunidade que a festa estava garantida, pois o noivo haveria de oferecer damorida aos convidados. Não há outro termo senão desonra imperdoável o descumprimento da palavra do sogro, o casamento está em risco e *Pimidy* precisa agir.

Em certos casos, a nomeação designativa sinaliza traços morais do nominado, como a disposição para o trabalho (*kaydinhaa'u*) e a coragem (*ka'itian*) para enfrentar os inúmeros percalços que a vida impõe. O inverso também é verdadeiro, uma pessoa que demonstra preguiça ou má vontade de participar de trabalhos coletivos (os ajuris), assume perante a comunidade uma reputação oposta àquela propiciada por *ma'uzkan* (forte), que é a de preguiçoso (*zunziu*). Descola (1998) mostra que, na maioria dos povos indígenas amazônicos, a condenação à avareza constitui um princípio moral, desse modo, a preguiça supõe uma forma de desvirtuar a pessoa à medida que a indolência pode ser interpretada como um ato mesquinho com o próprio corpo, tendo em vista que priva a pessoa da capacidade produtiva em favor do coletivo. Entre os Wapichana, um *zunziu* também pode ser aquela pessoa que não vai à caça, logo não tem carne para repartir com os demais, e ainda assim não se furta a receber a carne obtida pela caça de outras pessoas sem que se comprometa com qualquer contrapartida. Em ambos os casos, o que está em jogo são as relações interpessoais.

Segundo *Xaburu* (27.10. 2017), uma forma de uma pessoa alcançar a aprovação de um futuro sogro (*imedukuz*) é demonstrando capacidade e coragem para trabalhar, provendo peixe

⁵² Adoto nomes fictícios para resguardar a identidade dos entrevistados.

(*kupay*), lenha (*zuaakari*) e carne (*dynai*). Para os Wapichana, ajudar (*kaminkia'ytan*) é um signo de respeito que traz sobre o praticante a boa reputação de nomes designativos de honra. *Xaburu* cita como exemplo expressões designativas que encham de orgulho o nominado: “Ungary iriben kaimenau’u kamin kiaytpan kaydinkizei da’y. O meu parente é bom e ajuda no trabalho ou Ungary minhayda’y kaimenaibe manawyn, meu amigo é generoso demais”.

Pimidy, embora saiba que não dispõe de muita coisa a oferecer, articula uma solução rápida e eficaz: sabedor que a *damorida* é uma comida preparada com peixe ou carne assada na brasa, com folha de pimenta malagueta, pimenta jiquitaia (famosa pelo ardor), goma de tapioca e sal a gosto, o beija-flor wapichana recorre à criação avícola que dispõe e, juntamente com a noiva e outros parentes, prepara uma *damorida* com carne de frango, fechando o cardápio com um *caxiri*, bebida feita a partir da fermentação da *puba* da mandioca. Aos olhos do sogro, *Pimidy* alcança a imagem de guerreiro (*ba'iakary*) e, por honrar a palavra do pai da noiva, ganha prestígio perante a aldeia.

A esposa (*Wi*) de *Pimidy*, há época do casamento, trabalha como professora seletiva do quadro estadual na EEISD e, no ano de 2007, decide cursar Medicina em Cuba. *Pimidy* fica na aldeia com o filho Roberto⁵³, dando total apoio à esposa. Dois anos após a partida, a esposa do beija-flor decide regressar ao Brasil, concluindo o curso em Boa Vista.

Por saber do peso ontológico que um nome designativo ou autodesignativo indígena porta, *Pimidy* decide não nominar os filhos, levando em consideração a tenra idade de dois deles e o discernimento ainda raso do filho germano mais velho. Todavia, a decisão de não os nominar gera no beija-flor wapichana a sensação de uma dívida moral ainda não cumprida – retribuir a nomeação nativa que possui, levando o costume avante.

Meus filhos ainda não têm nome wapichana. Eu falei pro Roberto: você precisa ter um nome indígena. Mas não é de bolo, não pode ser de qualquer jeito, a escolha tem que ter um sentido. Ele ficou meio sem entender. Expliquei como era e apresentei vários nomes, ele ficou pensativo e depois disse: “agora não papai, depois eu escolho”. Falei pra ele: quando a gente for pra Malacacheta, eu vou te batizar lá (PIMIDY, 03.05.2017).

O costume avito⁵⁴, segundo *Pimidy*, de nominar a próxima geração é levado a sério por ele, demonstrando até certa preocupação de que não haja interesse dos filhos em dar prosseguimento à prática cultural. Quando o beija-flor wapichana afirma para o filho

⁵³ Nome fictício para resguardar os entrevistados.

⁵⁴ Costume provindo dos avós.

primogênito “você precisa ter um nome indígena” reforça a ideia de dádiva: dar, receber e retribuir. Em outras palavras, presume-se que há uma responsabilidade moral que pesa sobre os filhos (*dainhau*) de *Pimidy*, a qual consiste em zelar o costume de designação nominal nutrido pelos nativos desde tempos pretéritos e que remonta às gerações dos lendários genearcas *Tuminkaru* e *Duid*, os quais, segundo informa *Xaburu*, aparecem nas narrativas míticas como sendo os primeiros progenitores a usar designações nominativas para o povo indígena Wapichana.

O que *Pimidy* chama de batizar não supõe uma formalidade ritual semelhante às aquelas vistas em cerimônias cristãs, em que há um celebrante formal, munido de autoridade religiosa, e que apresenta a nomeação que a pessoa portará aspergindo água sobre a cabeça da criança, pelo contrário, é mais parecido com um ato lúdico de *apichaytan* (mergulhar) e *kubautan* (pescar). Primeiro, trata-se de uma forma de entretenimento cuja alegria forja um momento mais sério que consiste na escolha de um nome pessoal (*pidian yy*); segundo, a pessoa nominável de modo algum é um *ximensud*, ou seja, uma criança com menos de um ano, haja vista que a nomeação pessoal wapichana pressupõe um ato de discernimento de quem nomina e de quem é nominado.

3.6 UM BEIJA-FLOR NA UNIVERSIDADE

Desde a mais tenra idade, *Pimidy* é ensinado que quem viaja tem muito o que contar. Sobre a ideia de um narrador, como um sujeito em movimento, Benjamin (1994, p. 198) assevera que “alguém que vem de longe” é uma pessoa que correu o mundo. Os *kwad pazo* são alçados a esta condição não apenas pela idade avançada que possuem, mas porque, em algum momento, deslocaram-se por terras distantes, tendo vivido tempo suficiente para a aquisição de um amplo repertório de conhecimentos.

Se os 36 quilômetros que separam a aldeia Malacacheta da capital Boa Vista, por um lado, não significam uma distância razoavelmente longe, por outro, o que parece ser apenas um voo curto para o beija-flor wapichana mostra-se uma “viagem” formidável com várias histórias para contar. O próximo (*ata'azuu*) e o distante (*mynapu*) não são apenas palavras para *Pimidy*, mas formas de perceber o mundo. Em 2007, *Pimidy* obtém a aprovação no curso de Ciências Sociais – rapidamente, ao ingressar no âmbito acadêmico, torna-se um aluno ávido pelos novos conhecimentos e desejoso de engajar-se em projetos que possam dar algum retorno à aldeia Malacacheta.

Como graduando em Ciências Sociais, *Pimidy* torna-se bolsista do Programa Proqualifica, compõe a equipe técnica da Comissão Própria de Avaliação (CPA) da UFRR e, de modo proativo, publica um artigo sobre as mulheres na terceira idade na revista *Examãpaku*. Enfrentando inúmeros percalços, como dificuldades materiais e afetivas, *Pimidy* chega até o quinto período de Ciências Sociais, momento em que, por circunstâncias supervenientes, decide trancar o curso. É justamente o interstício temporal do primeiro ao quinto período que descrevo nas linhas seguintes.

Ao indagar o beija-flor wapichana sobre o porquê da escolha do curso de Ciências Sociais, a resposta é incisiva: “Eu fui buscar na universidade a interculturalidade que eu só ouvia falar, a ciência dos brancos”. Não pretendo entrar nas polêmicas discursões sobre a terminologia interculturalidade – partilho apenas do pensamento daqueles que a concebem como um encontro de saberes e que a pesquisam a partir da noção de interculturalidade dos nativos (FEYERABEND, 2011; LISBOA, 2017), o que pressupõe as dúvidas, as indagações e a vontade de conhecer dos agentes da interação cultural, no caso da minha pesquisa, os Wapichana.

Quando examinam os desafios dos intelectuais indígenas no Brasil, Baniwa (2011) e Benites (2012) põem em relevo a importância da manutenção do comportamento nativo de diferença em relação aos saberes ocidentais, primeiro porque constitui uma forma binária de revide às práticas recorrentes de colonização empregadas nos meios educacionais; segundo porque a relação com os saberes não indígenas não se dá por simples aceitação do que é ensinado, ou seja, está mais próximo de uma forma criativa de apropriação antropofágica dos conhecimentos úteis para propósitos maiores como lutas sociais, políticas e defesas de direitos.

A presença de *Pimidy* na UFRR acompanha aquilo que Lisboa (2017) chama de fenômeno recente de demandas por acesso ao ensino superior. Melo (2000, p. 14) mostra que o dilema dos jovens indígenas estudar na cidade tem como escopo “ajudar seu povo a melhorar seus instrumentos de reivindicação por direito, inclusive o de educação intercultural”. De modo mais amplo, o movimento indígena nas terras baixas tem enxergado nessa alternativa uma possibilidade de fortalecer as lutas por direitos e melhorar as condições de vida nas aldeias.

A presença indígena no ensino superior pode estar ocupando o que seria uma nova fase do indigenismo, motivando políticas públicas destinadas a atender às demandas indígenas por acesso à educação universitária – e que envolvem não apenas o acesso

mas a permanência, a adequação curricular, o combate ao preconceito institucionalizado (LISBOA, 2017, p. 14).

O encontro de saberes almejado por *Pimidy* lhe rende alguns desafios no curso de Ciências Sociais, dentre eles a permanência. *Pimidy* sente-se sufocado pela falta de uma adequação curricular. O tempo célere da academia segue a linearidade do calendário universitário com quase nenhuma abertura para que o beija-flor wapichana possa dedicar-se, como antes, a eventos como a festa damorida, as cerimônias de casamento, e, sobretudo, as reuniões comunitárias mensais.

Se o currículo não favorece ou estimula *Pimidy* a dá seguimento ao curso, o preconceito institucionalizado também ocorre ainda que de modo velado: no ato da matrícula, a instituição não viabiliza formas legais do jovem (*daunai*) beija-flor portar o nome indígena em listas de chamada, sob a alegação de que Ciências Sociais não é um curso diferenciado como os que são ofertados na Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran, unidade administrativa e acadêmica responsável pela Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Roraima.

Diante da negativa e da ausência de dispositivo institucional próprio que assegure o uso do nome designativo de *Pimidy* seja nos bancos de dados ou nas listas formais de presença, *Pimidy* reage com argúcia sem abrir mão de ser designado com o nome wapichana que porta. Para facilitar os processos de comunicação com os colegas, resolve apresentar-se com o nominativo em português: o beija-flor wapichana. Nem por isso o convívio no ambiente universitário torna-se menos tenso – se, por um lado, a turma de Ciências Sociais recepciona a autodesignação nativa de modo amistoso, outros estudantes de cursos variados o ignoram ou desmerecem o designativo nominal reduzindo-o a mero apelido. Segundo *Pimidy*, a maior receptividade ao nome autodesignativo de beija-flor é manifesta entre os docentes.

Em afirmação praticamente tautológica, sustento que os dilemas sociais e culturais enfrentados por *Pimidy* são extensivos a tantos outros discentes vindos de aldeias e que ingressam na UFRR. *Pimidy*, já não mais se sentido em sintonia com o curso de Ciências Sociais, decide cursar Direito em uma faculdade particular, inspirado na trajetória de êxito da advogada wapichana Joana Carvalho⁵⁵, primeira índia a fazer defesa oral em um processo no Supremo Tribunal Federal (STF), no caso da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

⁵⁵ Por se tratar de um nome de batismo, adota-se aqui a grafia de um nome fictício.

O beija-flor wapichana consegue cursar até o quarto período de Direito e, por não se familiarizar com a linguagem de jargões jurídicos e excessivas expressões em latim, além das elevadas mensalidades, opta por desistir do curso. Na atualidade, *Pimidy* motivado pela carreira exitosa da esposa médica, cursa odontologia na Faculdade Cathedral. “Às vezes, eu falo que sou casado com uma médica e as pessoas dizem: ‘Olha! Eu conheço algumas pessoas como você que casou com uma branca’. Então eu digo: mas a minha esposa é índia também e as pessoas ficam admiradas dela ser uma índia médica” (PIMIDY, 08.10.2017).

O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação, que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais (BHABHA, 2013, p. 130).

O estereótipo de que há certas profissões impensáveis para os índios ainda é uma forma vigorosa de preconceito em diversos meios sociais ou institucionais. A premissa é a de que índio só é índio com a tríade identitária: flecha, arco e cocar. Para os mais radicais, índio na magistratura ou nas ciências médicas se não é sacrilégio configura, no mínimo, um ultraje.

A passagem de *Pimidy* no âmbito do Direito encoraja-o a tomar uma decisão na vida pessoal: lançar-se como candidato a vereador para representar a aldeia Malacacheta e defender os interesses dos povos indígenas legislando na esfera municipal.

3.7 UM BEIJA-FLOR NA POLÍTICA

No Brasil contemporâneo, o exemplo pioneiro de Mário Juruna⁵⁶, pertencente ao povo indígena Xavante, eleito deputado federal em 1982 pelo Estado do Rio de Janeiro, feito jamais repetido por qualquer outro índio, em que pese ser do centro-oeste brasileiro, é inspirador para as gerações indígenas seguintes, ávidas por expandir a representatividade dos índios nas esferas municipal, estadual e federal. Desde a década de 1970, Juruna consegue atrair a atenção da imprensa nacional e internacional para a luta dos direitos indígenas.

Para Graham (2011), a ruína política de Juruna na arena política se dá, por um lado, pelo precário domínio do português, tendo em vista ser esse o idioma do discurso político

⁵⁶ Juruna foi eleito deputado federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) em 1982, obtendo 31 mil votos. Em que pese ter alcançado grande projeção nacional e internacional, jamais conseguiu a reeleição. O líder xavante morreu em 17 de julho de 2002, aos 59 anos de idade por falência múltipla dos órgãos em decorrência de diabetes. Por ter sido deputado federal, o corpo de Juruna foi velado no Congresso Nacional brasileiro.

nacional, ainda que Juruna fosse um exímio orador na Língua Xavante⁵⁷, e, por outro, pelo uso dos discursos inflamados dele contra o poder estabelecido do regime militar, que foram transformados pela imprensa brasileira em imagem linguística negativa, o que acaba corroendo de modo devastador a percepção positiva que o público tinha acerca do líder xavante.

Quando Juruna assume a postura de dirigir-se aos pares exclusivamente na língua nativa xavante, o Congresso reage, proibindo o uso de um idioma indígena em qualquer órgão do governo. Graham (2011) sustenta que a recusa em providenciar um tradutor é uma maneira de forçar Juruna a falar o português com fluência. A trajetória de *Pimidy* no mundo político apresenta nuances que se coadunam com aquilo que esta subseção se propõe que é compreender formas polifônicas de *marketing*⁵⁸ político, em particular o uso do nome pessoal ou um símbolo a ele relacionado, que serve de estratégia de conquista de votos e repercute na atuação política desempenhada no campo legislativo. Ao cogitar a possibilidade de se candidatar a vereador pelo município do Cantá, na eleição de 2016, *Pimidy* rememora os dramas sofridos por conta da nomeação de branco que porta e enxerga nisso um obstáculo a ser considerado. A premissa já é conhecida no *marketing* político: um nome de candidatura deve ser um chamariz e atrair votos ou, pelo menos, facilitar a associação fácil com o candidato. Se, ao contrário, for jocoso (com raríssimas exceções, como é o caso do famoso palhaço eleito deputado federal em 2010 pelo Estado de São Paulo, Tiririca), produzir desconfiança ou gerar confusão na mente do eleitor, a tendência é que o candidato seja prejudicado na disputa eleitoral.

Se o próprio *Pimidy* não considera o nome de branco dele algo com expressiva capacidade de atração de votos, a solução simples é procurar uma outra forma designativa para se apresentar ao eleitorado cantaense. Usar o nome na Língua Materna Wapichana por um lado parece ser uma alternativa viável, haja vista que os *paunary* (parentes) podem facilmente identificá-lo; por outro lado, todavia, os demais eleitores ficam à mercê de uma expressão nominativa que na língua deles, o português, não significa nada além de símbolos gráficos fonêmicos.

Diante do dilema político, *Pimidy* opta por usar o nome de branco no registro da candidatura, e adiciona no *slogan* eleitoral o nome de autodesignação wapichana traduzido para o português. Independente do local de realização dos comícios no município do Canta, seja no perímetro urbano ou nas aldeias, *Pimidy* se apresenta como o beija-flor wapichana. O

⁵⁷ Língua pertencente à família linguística Jê do centro-oeste.

⁵⁸ Opta-se pelo uso de itálico nas palavras derivadas do inglês.

que inicialmente é apenas um nome de autodesignação nativa, torna-se um recurso de *marketing* eleitoral sem que isso despreze ou afete de modo negativo o costume wapichana de usar designativos pessoais como forma de reconhecimento.

É próprio do mundo eleitoral o uso de símbolos eleitorais que de algum modo traduzem uma mensagem que o candidato deseja passar: no Brasil, na esfera federal, nos anos 1930, Getúlio Vargas constrói para si a imagem de “pai dos pobres”; nos anos 1960, Jânio Quadro se apropria do símbolo da vassoura em franca alusão à ideia de varrer a corrupção do poder. Guardadas as devidas proporções, o caso de *Pimidy* tem peculiaridades que tanto o aproximam dos casos anteriormente citados quanto deles se afastam de modo abissal.

De similitude, pode-se sustentar que *Pimidy* se faz valer de uma forma nominativa em português que é supostamente conhecida pela maioria das pessoas, pois o símbolo é um beija-flor, quem sabe tão comum como uma vassoura. Mas comparar *Pimidy* com Jânio ou Vargas em termos de dessemelhanças é um risco que não pretendo incorrer, haja vista serem dois polos distintos – um índio e duas pessoas não indígenas. A candidatura de Mário Juruna, ainda que seja na esfera federal, decerto é um parâmetro comparável mais próximo para problematizar a trajetória do beija-flor wapichana na política.

Ambos usam o designativo de branco ou prenome para se identificarem perante os eleitores: o primeiro se apresenta como Mário, o segundo, como Ronilson. Adoto aqui um nome fictício para resguardar a identidade de *Pimidy*; outrossim, os dois não deixam à margem o povo indígena ao qual pertencem: um é Juruna⁵⁹, o outro Wapichana. Na plataforma apresentada pelos dois candidatos, a autodeterminação dos povos indígenas aparece com primazia.

O diferencial na candidatura de *Pimidy* é o uso de um designativo de reconhecimento com peso ontológico na aldeia Malacacheta. Para o Tribunal Superior Eleitoral (TSE), o direito de usar um nome de autodesignação assiste ao candidato e não configura qualquer impeditivo (LEI N° 9.504/97). Para o eleitor, o nome de um pássaro deveras conhecido na fauna brasileira talvez seja interpretado apenas como uma escolha política cujo escopo é conquistar uma votação mais ampla. Mas o que o beija-flor wapichana tem a dizer sobre o porquê de candidatar-se com um nome de autodesignação?

Eu sempre tive orgulho do meu nome wapichana e quando pensei em me candidatar vi essa oportunidade de usar meu nome da aldeia, o beija-flor. Só que eu pensei: num pode ser qualquer beija-flor, as pessoas têm que saber que eu sou o beija-flor

⁵⁹ O etnônimo Juruna (com as variantes Yuruna, Juruhuna, Geruna e Juruña) equivale à boca preta e deriva da autodenominação xavante Yudjá, segundo Graham (2011).

wapichana. A campanha foi difícil, praticamente sem dinheiro, mas quando eu lembrava do meu desejo de ajudar o meu povo a coragem voltava. O meu pai me ajudou muito, ele participava das reuniões comunitárias nas aldeias comigo e dizia aos *paunary* que parente tem que votar em parente. Eu quando falava sempre terminava dizendo: parentes votem no beija-flor wapichana (PIMIDY, 08.11.2017).

Atadinpe'zun tem duas traduções na aldeia Malacacheta, uma quer dizer orgulhar-se de algo, agir com soberba, no sentido de ser orgulhoso; a outra aproxima-se do que *Pimidy* sente ao se referir ao nome de autodesignação dele, ou seja, orgulhar-se equivale a ufanar-se ou sentir-se honrado. A candidatura é vista por *Pimidy* como uma forma de autodeterminação, uma via que oportuniza a publicidade de um designativo de reconhecimento próprio da aldeia.

É claro que o beija-flor wapichana não se candidata apenas para colocar em relevo o nome de autodesignação, o interesse coletivo sobrepuja a vontade individual na ótica de *Pimidy*. A candidatura materializa um desejo de melhoria na vida dos nativos e as aldeias da região da Serra da Lua entendem e recebem a mensagem do beija-flor. Quando são contabilizadas as urnas eleitorais do município do Cantá, *Pimidy* alcança um coeficiente que permite a vitória nas regras de coligação partidária, sendo o sexto mais votado, com 287 votos, o que representa 3,03% dos 9967 votos válidos (TSE, 2016).

Na câmara municipal, o beija-flor wapichana assume uma postura de defesa aguerrida dos interesses das comunidades indígenas, conseguindo mediante negociações políticas a escolha de uma índia wapichana para chefiar a Secretaria do Índio, cargo sempre ocupado por não indígenas. No plano da assistência social, *Pimidy* consegue levar para a aldeia Malacacheta um projeto de construção de novas casas nos bairros já existentes, além da instalação de casas de farinha em áreas indígenas do Cantá, como as aldeias Campinho e Jacamin.

Pimidy sustenta que ele é um legislador em prol da cultura. A percepção da cultura contextualizada é evocada aqui para deixar aflorar a polifonia do termo, não para expressar a presunção autoral que tende a silenciar ou falar pelo interlocutor autorizado. *Pimidy* se autodesigna como um legislador da cultura porque seu primeiro projeto apresentado na câmara municipal diz respeito à inclusão de três datas festivas no calendário das comemorações do Cantá, ou seja, a festa intercultural realizada na aldeia Canauanim no dia 16 de setembro; a festa damorida comemorada no dia 11 de novembro na aldeia Malacacheta; e a festa do beiju comemorada no dia 13 de dezembro na aldeia Taba-Lascada. Apesar do dia festivo constar como sendo apenas um, na prática todas essas festas duram três dias ou mais.

Um outro projeto idealizado por *Pimidy* e que é de maior interesse para esta pesquisa é a instituição do *kamuu pidian yy* ou dia do nome pessoal. O beija-flor wapichana defende a

ideia de que não há na região da Serra da Lua, na parte pertencente ao Cantá, um dia festivo em que o nativo possa orgulhar-se do nome designativo que porta. Em face disso, o *kamuu pidian yy* visa corrigir a lacuna no calendário municipal de uma data alusiva aos nomes designativos e de autodesignação wapichana.

A iniciativa de *Pimidy*, ainda que lembre o percurso inicial das lutas aguerridas de Juruna pela autodeterminação dos povos indígenas, tem a vantagem de ser praticada longe das lentes da mídia internacional ou imprensa nacional pelo fato da atuação do legislador indígena ser limitada à esfera municipal, o que praticamente o isenta de charges políticas, que são, muitas vezes, mais uma forma de troça que abre trincheira para a ridicularização pública e menos paródia jornalística.

A discriminação linguística promovida pela imprensa brasileira contra Juruna, a qual denigre a imagem do líder xavante na condição de legislador, não se afigura como evento assombroso na trajetória de *Pimidy*, uma vez que a fluência na Língua Portuguesa do beija-flor wapichana é notória. Se o caso de Juruna traz à tona os obstáculos dos líderes indígenas falantes de línguas minoritárias, o de *Pimidy* ilustra a ascensão de novas formas de liderança indígena e o advento de maneiras variadas de exercício do poder político formal para além das aldeias.

A eleição de *Pimidy* se insere em quadros mais amplos da política indígena porque traz à guisa debates acerca da noção de chefia wapichana e representatividade nativa. Afunilando a discussão anterior e endereçando-a comparativamente ao âmbito do legislativo municipal, outro parâmetro analítico próximo é o ocorrido nas eleições de outubro de 2008 no Alto Xingu. Segundo Vanzolini (2011, p. 31), “três indígenas concorreram ao cargo de vereador no município de Gaúcha do Norte, ao qual pertencem todas as aldeias localizadas ao longo do rio Curisevo e aquelas em torno do Posto Indígena Leonardo Villas-Boas, base da Funai”. Há época, os povos xinguanos representavam cerca de um terço do eleitorado municipal, o que se traduzia em ampla possibilidade de os nativos lograrem êxito em uma eventual disputa eleitoral, caso decidissem lançar um candidato próprio. Segue que dos três candidatos índios (um chefe de aldeia; outro, filho mais velho do chefe de uma aldeia vizinha; e o terceiro, o filho do irmão do chefe de uma terceira aldeia) apenas um obteve sucesso no pleito.

O termo nativo para chefia entre os Wapichana é *tuxau*, que se traduz como tuxaua. No contexto ameríndio, como é sabido, a chefia representativa caminha em paralelo com a arte das relações entre humanos e não humanos configurada no xamanismo (SANTOS-GRANERO, 1993). O caso xinguanos relatado anteriormente (VANZOLINI, 2011) provoca

uma discussão que pode ser apropriada aqui nos seguintes termos: primeiro, o que leva eleitores indígenas a votarem em candidatos não indígenas? Segundo, por que as aldeias não entram em acordo para lançar um candidato único com maiores chances de obtenção de vitória?

Ambas perguntas apontam para um único quesito: a rejeição dos candidatos locais. Além do beija-flor wapichana, mais dois candidatos Wapichana concorreram ao pleito municipal pelo Cantá (TSE, 2016) – os dois últimos não foram eleitos. *Atamy* (08.12.2017) sugere o motivo: “quem é ruim a gente sabe, o parente logo percebe”. *Pimidy* (08.12.2017) credita o fracasso dos demais candidatos indígenas a divergências intra-aldeias desencadeadas por disputas familiares anteriores as eleições: “tinha gente que não gostava do meu pai e nem participava das reuniões comunitárias quando sabiam que a gente estaria lá”.

Tomando de empréstimo as análises do caso xinguano feitas por Vanzolini (2011), é possível dizer que a rejeição dos candidatos locais wapichana possui três desdobramentos: o status herdado de chefe; o papel representativo do *tuxau* ou líder representativo diante dos brancos; e a relação entre os chefes da aldeia e as coletividades nas quais eles operam.

Sobre o status herdado, Overing (1977) afirma que os sistemas de parentesco de grande parte da Amazônia assentam-se em um caráter flexível. Desse modo, quando alguém se candidata entre os povos indígenas fazendo-se valer apenas do fator da transmissão hereditária da chefia decerto tende a defrontar-se com questionamentos, afinal de contas qual é a natureza do poder ou da condição de chefia transmitida entre avós, pais e filhos?

Barcelos Neto (2008) sugere que no Alto Xingu nascer chefe, em que pese presumir ser filho de uma pessoa reconhecida na aldeia como chefe, não é condição impreterível e suficiente para ser alçado à condição de chefe representativo. Assim, ser, tornar-se e permanecer como chefe depende de traços de distintividade.

A eleição do representante da aldeia não é caso fortuito entre os Wapichana, ela procede de um investimento ritual que provém de longo prazo, o qual consiste na fabricação física e moral de uma *pidian* (pessoa): um menino (*ximesud*) deve receber uma alma-nome (*durunaa yy*) e, com o passar dos anos esmerar-se na arte de falar bem, na retórica, na fala polida (*paradan*), o que nos leva ao tema da liderança representativa. Quando se fala em ser ou não líder representativo entre os Wapichana, os discursos remetem ao tripé comportamento, história e nomes.

Ser líder representativo implica agir como um *tuxau*. Em um relato breve Xaburu (08.12.2017) elenca algumas formas de atuar que imprimem na pessoa a condição distintiva de líder: “jamais achar que pode mandar (*diydan*); não pode ser *pidian kaxadamik* (pessoa

teimosa); tem que ser *pidian aichipa'u* (pessoa inteligente)”. A liderança não supõe poder de mando que desencadeia a imediata obediência, tampouco a obstinação deve reger a conduta do líder, haja vista que a diplomacia e a capacidade de negociação são requisitos esperados do líder. A inteligência aqui nada mais é do que a habilidade de interagir com os parentes de modo respeitoso.

o chefe, se por um lado atua como fabricante do grupo, na condição de representante e pai aconselhador, é por outro lado fabricado por ele, filho, produto de seu investimento. Se o grupo pode aparecer enquanto unidade, para dentro e para fora, a partir da figura do chefe, este só pode aparecer enquanto chefe a partir de sua produção pelo grupo. Não se trata aqui, note-se, de afirmar que a comunidade sempre esteve lá, enquanto o chefe precisa ser produzido, pois é apenas ao se afirmar enquanto unidade no(s) momento(s) de fabricação de seu representante (sob a forma da equipe de trabalho que constrói a casa do chefe, por exemplo) que o grupo constitui a si mesmo como sujeito, colocando o chefe na condição de objeto (VANZOLINI, 2011, p. 43).

Quanto à relação entre os chefes da aldeia e as coletividades nas quais eles operam resta dizer que uma aldeia que é capaz de produzir um chefe pode socialmente desfazê-lo ou o destituir. Entre os Wapichana, a comunidade tem precedência no reconhecimento do líder e a escolha e o êxito de *Pimidy* na política partidária depende do quanto a ação dele atenda à vontade coletiva. No caso de um vereador, a insatisfação wapichana é potencializada pela não reeleição.

A política wapichana é apenas um exemplo que se insere em quadros mais amplos dos princípios sociais e cosmológicos comuns a povos ameríndios, que sugerem tanto a recusa à submissão quanto à concentração arbitrária do poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa de campo, nome técnico designativo do meu retorno à aldeia Malacacheta após nove anos de ausência (ainda que mantivesse contato por redes sociais com antigos amigos de lá), trouxe-me à memória um desejo reiterado de pagar a dívida moral que, por anos, carregou comigo em respeito à hospitalidade wapichana a mim oferecida com polidez e afeto durante o período de um ano que lá morei.

Uma dívida moral se retroalimenta, como já demonstrou Mauss (2003 [1938]), de uma dádiva inicial dada e que requer a devida retribuição, o que cria um ciclo sucessivo e praticamente interminável. Ao findar essa dissertação, sinto que a escrita não cancela a dívida contraída, apenas manifesta uma parcela que se debita no total do montante devido. Mas o que devo mesmo? Devo a hospitalidade oferecida, os testemunhos partilhados, os cantos e contos ouvidos, os saberes narrados, as histórias dos avós comigo divididas. Devo a dádiva de um ano inesquecível, 2007, e a alegria do reencontro, 2016, momentos que deixaram em mim aquilo que os nativos chamam de *kaxa'uram* (saudade), anos em que provei as delícias culinárias indígenas, pude me divertir nos banhos lúdicos nos igarapés, e tive o privilégio de ouvir à noite histórias cativantes dos mais velhos. E, não menos importante, devo a nomeação designativa wapichana que me foi dada como dádiva: *Kanda'u* (luz).

Ali na Serra da Lua tenho o deleite e a honra de ser *Kanda'u*, uma pessoa que chegou na aldeia Malacacheta em um tempo que a luz elétrica era uma preciosidade rara, com hora

marcada para ser desligada pela companhia de energia. Como já mencionei em parte anterior desta dissertação, *Kanda'u*, na ótica nativa, sugere uma pessoa avessa ao escuro, alguém familiarizado com a luz e que não gosta das sombras da noite. Era assim que eles me viam, um sujeito da cidade que haveria de sentir falta dos confortos que a luz elétrica propicia, sobretudo à noite.

Corpo, palavra e nomes designativos e autodesignativos, independente da ordem simbólica, são os componentes que informam a pessoa na aldeia Malacacheta: o corpo é o *locus* de manifestação externa da construção da pessoa (ele é pintado, nomeado e marcado com ornamentos); a palavra supõe uma ação simbólica posta a serviço do processo de nominação do corpo (*nanaa*) e de construção social da noção de pessoa (*pidian*); o nome pessoal, por sua vez, é uma dádiva com tripla obrigação: nomear, isto é, dar nome a alguém; receber um nome – ser nomeado e aceitar a nomeação –; e retribuir, ou seja, pela força da dívida moral que se contrai junto ao nominador, demonstrar gratidão, ser solidário nos ajuris, agir com benevolência na partilha das colheitas e caças e, sobretudo, levar avante a prática de nominação nativa pessoal.

Para os Wapichana a produção da pessoa é viabilizada por cinco atividades humanas, são elas: a fabricação de corpos, a geração de crianças, o diálogo com os pares e o exercício permanente de reconhecer e ser reconhecido por um nome pessoal. A pessoa se funda no corpo, reflete-se na alma e ganha visibilidade e reconhecimento pelo nome que porta.

Na aldeia Malacacheta, portar um nome designativo ou de autodesignação configura um atributo de pessoalização do sujeito. Nominar implica fabricar corpos e, reversamente, quando corpos são fabricados abrem-se flancos para o processo de nominação pessoal. Ao se nominar um indivíduo, ele adquire projeção social, assim um nome designativo ou autodesignativo wapichana imprime uma marca social sobre a pessoa, tornando-a reconhecível. Segue que um nome pessoal wapichana sugere um signo de distintividade, tanto quanto os ornamentos plumários e as pinturas corporais.

No ato de nominar nenhum gesto é fútil, o ato de dar nome não supõe mera nominação gratuita e nenhuma escolha de nome é supérflua: nomeia-se porque é uma obrigação moral e aqui a futilidade sucumbe; recebe-se à dádiva de um nome porque não é recomendável furtar-se do dever de receber, sob pena de romper laços culturais e atrair para si a má reputação, todavia, ao receber o nome, o donatário (ou portador) assume o compromisso de cumprir as obrigações morais com o nominador (ou doador), com isso se esfacela a gratuidade; e, por fim, ao portar um nome wapichana, a pessoa tem a comissão de seguir o

rito de nomeação para com a geração seguinte, logo cessa a dimensão supérflua ante à força da obrigação de retribuir.

O ato de nomear procede de um esforço cultural que demanda convenções sociais e critérios sancionados pelo coletivo, desse modo, para se compreender o processo de construção da pessoa na aldeia Malacacheta, não se pode perder de vista como cada Wapichana faz uso de seu corpo e tece imagens sobre si, a partir de designações e autodesignações e isso engloba desde razões morais na escolha de um nome quanto apelos à cosmologia nativa.

Nomeia-se para trazer à existência a alma das coisas, evoca-se um nome para dar vitalidade à cultura, pronunciam-se nomes próprios para se reafirmar as percepções designativas e as formas polifônicas de autodesignação entre os Wapichana. Um nome pessoal nativo é um modo de reconhecer iguais e fazer-se reconhecido entre eles, é afirmar-se enquanto sujeito autônomo, dito de outro modo, nominar implica autodeterminar-se como povo, como grupo social, como nativo e como pessoa.

As formas antroponímicas de nomeação wapichana compõem um campo vasto de pesquisa que não é possível “esgotar” em um trabalho de fôlego curto como uma dissertação de mestrado. As lacunas analíticas e as demandas etnográficas de pesquisa de campo serão proteladas até a feitura de uma tese de doutorado que comporte recortes temporais e espaciais mais amplos.

Por ora, as pesquisas de campo me permitem apresentar três questões que atuam no processo de tornar-se pessoa entre os Wapichana: primeiro, um nome pessoal (*pidian yy*) presume uma extensão da pessoa; segundo, a atribuição de um nome pessoal assenta-se na percepção de que o nome é um duplo espiritual da pessoa, ou seja, uma alma-nome (*durunaa yy*); terceiro, nominar supõe o estabelecimento de um vínculo de almas.

As três questões suscitadas acabam tendo desdobramentos na noção de pessoa. Ao dizer que um nome sugere uma extensão da pessoa, segue que a pessoa (pelo menos a noção dela) encontra-se distendida, dito de outro modo: quando um Wapichana se refere a um objeto a ele pertencente (*xaapayz*), em frases como *ungary kainha'a unxaapayz* (eu tenho meus pertences), subentende-se que ao emprestar algo, por exemplo uma enxada (*sampa*), o manuseio deve seguir o zelo que o dono do objeto decerto teria com ele. Fazendo-se valer do exemplo da *sampa*, manuseá-la implica trabalhar com ela como quem lida com a presença do dono da enxada, partindo do pressuposto que o instrumento é parte estendida da pessoa. Segundo Xaburu (06.12.2017), supondo que a *sampa* pertença à mãe de alguém, é usual

dizer-se, neste caso, *wyry'y sampa pydaru idiwey uruu pygary daru*, isto é, “essa enxada é da sua mãe, ela é sua mãe”.

O nome pessoal também constitui o duplo espiritual de um Wapichana. Não se trata de uma dicotomia propriamente entre corpo e espírito, pois o nome wapichana (*wapichan yy*) ao ser ativado no processo de nomeação pessoal engendra a noção de alma-nome ou *durunaa yy*. Em suma, a *durunaa yy* é um “corpo espiritual, um duplo do corpo que se chama *nanaa*”, como afirma Xaburu (04.01.2018). A premissa é a de que um nome pessoal wapichana acopla uma alma no corpo, tornando-se um duplo do corpo no plano supranatural.

Por fim, a nomeação mais do que um processo de atribuição de substantivos próprios a si ou a terceiros habilita uma vinculação de almas, segundo um compromisso moral nutrido pelos Wapichana atuais, mas que provém de um costume avito inaugurado nos tempos míticos de *Tuminkaru* e levado adiante pelos ancestrais e, mais recentemente, pelos avós. Tal compromisso é tríplice: por ele, importa dar, receber e retribuir nomes pessoais wapichana nas diversas modalidades de nomeação, seja autodesignativa ou designativa.

Na nomeação autodesignativa, o vínculo de almas se dá no plano metafísico, haja vista que a adoção de um nominativo antropomórfico remonta à temporalidade dos ancestrais. O compromisso moral é duplo: consigo mesmo pelo respeito às tradições e com os avós primeiros chamados de *genearcas*. Assim, o vínculo é atemporal porque transita entre tempos imemoriais, tempos pretéritos não alcançados pelas memórias presentes e tempos passados recentes atualizados conforme as narrativas dos *kwad pazo*.

Na nomeação designativa, as almas se entrelaçam pelo compromisso moral entre o nominador (doador) e o nominado (donatário). O nome doado transmuta-se em dádiva, pois é um presente que não admite recusa, mas que também exige a leal retribuição, a qual nada mais é do que dar seguimento às formas polifônicas de nomeação wapichana.

Entre os Wapichana, as formas antroponímicas de nomeação delineiam a noção de pessoa. Uma pessoa é assim alguém que porta nomeações que dizem algo sobre ela e, como os comportamentos que os Wapichana chamam de modos de ser são dimensões voláteis, os nomes designativos e autodesignativos são passíveis de mudança, podem durar apenas algumas horas, dias ou mesmo se estenderem por anos e décadas. Jamais esqueci da definição de nomes pessoais dada por Xaburu (04.01.2018), para o qual os “nomes pessoais são roupas que os índios vestem” e se despem por dois motivos: a morte ou porque não servem mais.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Silvana Maria Brandão. **Triunfo da (des)razão**. A Amazônia na Segunda Metade do Século XVIII. Recife. Tese (Doutorado em História), UFPE, 1999.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: editora UNESP, 2006.

_____. Falas, objetos e corpos Autores indígenas no alto rio Negro. **RBCS**, vol. 25, n. 73, jun., 2010.

_____. Nomes, Posições e (contra) Hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro. **Ilha**, v. 18, n. 2, p. 57-97, dez, 2016.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **Educação para manejo e domesticação do mundo**: entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese (Doutorado em antropologia Social). 370f. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **Apapaatai**: rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Fapesp, 2008.

BAZTÁN, Ángel Aguirre. **Etnografía: metodología cualitativa em la investigación sociocultural**. Bogotá: Alfaomega, 1995.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BENITES, Tonico. Tradições e conhecimentos Kaiowá e história das formas de dominação. In: LUCIANO, Gersem José dos Santos; HOFFMANN, Maria Barroso; OLIVEIRA, Jô Cardoso de (Orgs). **Olhares indígenas contemporâneos II**. Brasília: Centro indígena de estudos e pesquisas – CINEP, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BEOZZO, José Oscar. História da Igreja Católica no Brasil. **Caderno do ISER**, n. 8, Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1977.

BODENHORN, G; VOM BRUCK, B. **The Anthropology of Names and Naming**. Cambridge, Cambridge University Press, p. 157-176, 2006.

BONIN, Iara Tatiana. **E por falar em povos indígenas... Quais narrativas contam em práticas pedagógicas?** 2007. 220f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-graduação em Educação, Porto Alegre, 2007.

BORGES, Antonádia. **Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos na política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma teoria da prática**. Tradução de Paula Montero. Geneve: Lib. Droz, 1989 [1972].

CADETE, Casimiro Manoel. **Dicionário Wapichana-Português, Português-Wapichana**. São Paulo: Loyola, 1990.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. A variação mítica como reflexão. **Rev. Antropologia**, v. 45, n. 1, p.7-36, 2002.

_____. Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico. **Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 18, n. 2, p. 149-176. Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2016

CAMILO, Maurício; OLIVEIRA, Kimi da Silva; SILVA, Maria Shirlene de Sousa. **Wapichan paradan idia'na aichapkary pabinak na'ik kadyzyi kid**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, v. 6, n. 2, jul./dez. p. 117-131, 2003,

CARNEIRO, João Paulo Jeannine Andrade. **A morada dos Wapixana**: atlas toponímico da região da Serra da Lua-RR. 2008. 189p. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

CARVALHINHOS, Patricia de Jesus. As origens dos nomes de pessoas. **Revista Eletrônica de Linguística/USP**, a. 1, n. 1, p. 1-18, 2007. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/11401>>. Acesso em: 18 jan. 2018.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. **R@u - Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 6, n. 2, jul./dez., p. 103-118, 2014.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. **A política da memória Saporá**. Manaus: EDUA, 2012.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho, CIRINO, Carlos Alberto Marinho, FRANK, Erwin Heinrich. NOSSA TERRA: AS RELAÇÕES ETNOAMBIENTAIS DOS WAPISHANA DA TERRA INDÍGENA DA MALACACHETA/RORAIMA. **Revista do Núcleo Histórico Socioambiental – NUHSA**, v. 1, n. 2, p. 37-46, out. 2008.

CRAPANZANO, Vincent. A cena: lançando sombra sobre o real. **Mana**, Rio de Janeiro, v.11, n.2: 357-383, 2005.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A “Boa Nova” na Língua Indígena**: contornos da Evangelização dos Wapishana no século XX. Tese (Doutorado em Antropologia Social), São Paulo: PUC, 2000.

COELHO, Maria Cláudia. Sobre tropas e cornetas: apresentação à edição brasileira de Writing Culture. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Orgs.). **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2016, p. 7-26.

CONKLIN, Beth A. Body paint, feathers and VCRs: aesthetics and authenticity. In: **Amazonian activism. American Ethnologist**. 24(4), p. 711-737, 1997.

CRUZ, O. S., & HULSMAN, L. **A Brief History of the Guianas**: From Tordesillas to Vienna. Boa Vista: Editora da Universidade Federal de Roraima, 2014.

DAMATTA, Roberto. **Um mundo dividido**: estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

DAMATTA, Roberto; SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p. 11-30.

DESCOLA, Philippe. **Les affinités sélectives**: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. *L'Homme*, 33, (126–128), p. 171-190, 1993.

_____. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, vol. 4 (1), p. 23-45, 1998.

DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. **Toponímia e antroponímia no Brasil: Coletânea de estudos**. 2. ed. São Paulo: FFLCH/USP, 1992.

DINIZ, Edson Soares. Os Iviakuxí e os Wapitxâna: índios integrados ou alienados? **Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica**. v. 2 (Antropologia), p. 93-100, 1967.

DUMONT, Louis. **Introduccion a dos teorias de antropologia social**. Barcelona: Anagrama, 1975.

FARABEE, William Curtis. **The Central Arawaks**. The University Museum Anthropological Publications, v. IX, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1918.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. **As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana**. 1997. 293p. Tese (Doutorado em Literaturas de/ Língua Portuguesa), Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

_____. Os Múltiplos da Alma: um inventário de práticas discursivas Wapishana. In: **Itinerários**. Araraquara, n. 12, 1998.

_____. Instruções para o presente: os brancos em práticas retóricas Wapishana. Capítulo 17, In: Albert, B., & Ramos, A.R. (Orgs.) **Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**, São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 507-531.

FEYERABEND, Paul. **A ciência em uma sociedade livre**. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Unesp, 2011.

FLORIDO, Marcelo Pedro. **As parentológicas Arawá e Arawak: Um estudo sobre parentesco e aliança**. 2008. 223f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), São Paulo, Universidade de São Paulo – USP, 2008.

FRANCHETTO, Bruna. **Levantamento sócio-linguístico nas malocas Napoleão (Makuxi) e Taba Lascada (Wapichana)**. Boa Vista: [S.ed.], 1988.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Rio Babel: a história das línguas amazônicas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

GALLOIS, Doninique Tilkin. Introdução: Percursos de uma pesquisa temática. In: _____. (Org.). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2005, p. 7-22.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

_____. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

GELL, Alfred. **Art and agency: na anthropological theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

GOLDMAN, Marcio. Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa. **Revista de Antropologia**, USP, v. 39, n. 1, p. 83-109, 1996

GONÇALVES, Marco Antonio. **O significado do Nome. Cosmologia e nomeação entre os Pirahã**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993.

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana**, vol. 3, n. 2, p. 39-65, 1997.

GRAHAM, Laura R. Citando Mario Juruna: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira. **Mana**, v. 17, n. 2, p. 271-312, 2011.

GROEBNER, Valentin. **Who are you?: identification, deception, and surveillance in Early Modern Europe**. New York: Zone Books, 2007.

GUÉRIOS, Rosario Farani Mansur. **Dicionário etimológico de nomes e sobrenomes**, 2ª edição revista e ampliada, São Paulo: Ave Maria, 1973.

GUERREIRO, Antonio. Do que é Feita uma Sociedade Regional? Lugares, Donos e Nomes no Alto Xingu. **Ilha – Revista de Antropologia**. v. 18, n. 2, p. 23-56, 2016.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2015. [1968].

HARRISON, Simon. **Stealing People's Names: History and Politics in a Sepik River Cosmology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

HARTMANN, Luciana. A Memória na Pele: performances narrativas de contadores de “causos”. Florianópolis, **Ilha – Revista de Antropologia**, v. 9, n. 1, 2, p. 215-245, 2007.

HENRIQUE, Márcio Couto. MORAIS, Laura Trindade de. Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX). **Revista de História**. n. 171, p. 49-82, jul.-dez., 2014.

HERMANN, Lucila. A organização social dos Vapidianos do Território do Rio Branco. São Paulo, **Sociologia**, n. 8, 1946.

HUGH-JONES, Stephen. Nomes secretos e riqueza visível: nomeação no noroeste amazônico. **Mana**, 8 (2), p. 45-68, 2002.

HUMPHREY, Caroline. On being named and not named: Authority, persons, and their names in mongolia In: BODENHORN, G; VOM BRUCK, B. **The Anthropology of Names and Naming**. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 157-176.

ISA. ENCICLOPÉDIA DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2014. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/wapichana>>. Acesso em: 30 nov. 2017.

JERUSALINSKY, Alfredo. **Psicanálise e desenvolvimento infantil**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2001.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas** – viagens no Noroeste do Brasil. Manaus: EDUA, 2005 [1917].

LEI DAS ELEIÇÕES – LEI N° 9.504/97. Disponível em:
<<http://www.tse.jus.br/legislação/codigo>>. Acesso em: 08 mar. 2018.

LEI DO ESTATUTO DO ÍNDIO. Disponível em:
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm>. Acesso em: 11 dez. 2017.

LEI DOS REGISTROS PÚBLICOS. Disponível em:
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6015compilada.htm>. Acesso em: 5 dez. 2017.

LE GOFF, Jacques. **História & Memória**. 7. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. 2. ed. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

LISBOA, João Francisco Kleba. **Acadêmicos indígenas em Roraima e a construção da interculturalidade indígena na universidade:** entre a formação e a transformação. 299f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília, Universidade de Brasília (UNB), 2017.

LIMA, Tânia Stolze. O campo e a escrita: Relações incertas. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, jul./dez., p. 9-23, 2013.

LOPES DA SILVA, Araci. **Nomes e amigos**. São Paulo, FFLCH/USP, Coleção Antropologia, 1986.

LOUKOTKA, Čestmír. **Classification of South American Indian Languages**. Los Angeles: UCLA Latin American Center, 1968.

MCCALLUM, Cecilia. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. **Revista Estudos Feministas**, v. 7, n. 1 e 2, p. 157-175, 1999.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1938].

MELLATI, Júlio César. **Ritos de uma tribo Timbira**. São Paulo: Ática, 1976.

MELO, Maria Aparecida de Souza. **Metamorfoses do saber Macuxi/Wapichana:** memória e identidade. Dissertação (Mestrado em Educação). 171f. Faculdade de Educação; Universidade do Amazonas. Manaus: 2000,

MENGET, Patrick. **Em Nome dos Outros**. Classificação das Relações Sociais entre os Txicão do Alto Xingu. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Assírio & Alvim, 2001.

MIGLIAZZA, Ernesto. Grupos linguísticos do Território Federal de Roraima. **Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica**. v. 2 (Antropologia), p. 153-173, 1967.

MONTERO, Paula. Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público. In: **Sociologia e Antropologia**, v. 2, n 4, p. 81-101, 2012.

MORGAN, Lewis H. **Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family**. Lincoln e Londres: The University of Nebraska Press, 1997 [1871].

MURDOCK, George Peter. **Social Structure**. Nova Iorque: Macmillan, 1949.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares.
Tradução de Yara Aun Khoury. **Projeto História**, n. 10, dez., p. 7-28, 1993.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto. **Tempo dos netos: abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana**. 2012. 340p. Tese (Doutorado), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

OLIVEIRA, Leonor Valentino de. O cristianismo evangélico entre os Waiwai: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980. UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2010.
Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp120555.pdf>. Acesso em: 06 mar. 2018.

OLIVEIRA, Odamir; SILVA, Bazilio da; SILVA, Nilzimara de Souza. **Paradakary urudnaa: dicionário Wapichana/português, português/Wapichana**. Boa Vista: EDUFRR, 2013.

ORTNER, Sherry B. Teoria na Antropologia desde os anos 60. **Mana**. v.17, n.2, p. 419-466, 2011.

OVERING KAPLAN, Joanna. Orientation for paper topics” ; Comments; Social Time and Social Space in Lowland South America. In: **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**, v. II: 9-10 e 387-394, 1977.

_____. Personal autonomy and the domestication of the self In Piam society. In: JAHODA, G & LEWIS, I. M. (eds). **Acquiring Culture: Cross-cultural studies in child development**. London: Croom Helm, 1988.

_____. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". São Paulo, **Revista de Antropologia da USP**, n. 34, p. 7-33, 1991.

_____. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-108, 1999.

_____. Estruturas elementares de reciprocidade – uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil central e Noroeste Amazônico. São Paulo, **Cadernos de campo**, a. 11, n. 10, p. 121-138, 2002.

OVERING, Joanna; PASSES, Alan (Orgs). **The Anthropology of Love and Anger, The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia**. London: Routledge, 2000.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. **Os Milton**: cem anos de história nos seringais. 2. ed. Rio Branco (AC), EDUFAC, 2004.

PEIRANO, Marisa. Identifique-se! O caso Henry Gates versus James Crowley como exercício antropológico. **RBCS**, v. 26, n. 77, p. 63-77, out. 2011.

_____. Armadilhas da honra e do perdão: usos sociais do direito na mata pernambucana. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, a. 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO. Centro de Formação Wapichana: Escola Estadual Indígena Sizenando Diniz, aldeia Malacacheta - RR, 2011.

RAMIREZ, Henri. **Línguas Arawak da Amazônia Setentrional**: comparação e descrição. Manaus: EDUA, 2001.

RAMOS, Alcida Rita . Nomes pessoais e classificação social na sociedade Sanumá (Yanoama). Brasília, **Série Antropologia**, p. 1-15, 1973.

_____. **Memórias Sanumá**: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami. São Paulo: Marco Zero, 1990.

_____. Indigenismo: um orientalismo americano. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 2011, n. 1, p. 27-48, jul. 2012.

RAMOS, Alcida; PEIRANO, Mariza. O Simbolismo da caça em dois rituais de nomeação. **Série Antropologia**, n. 4, p. 1-26, Universidade de Brasília, 1973.

RIVIÈRE, Peter. **O indivíduo e a sociedade na Guiana**: um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo, Edusp, 2001.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. Biodiversidade e diversidade etnolinguística na Amazônia. In: SIMÕES, M.S. (Org.). **Cultura e biodiversidade entre o rio e a floresta** Belém: UFPA, 2001, p. 269-278.

SAHLINS, Marshall David. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). **Mana**, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). **Mana**, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997b.

_____. **História e cultura**: apologias a Tucídides. Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. **What kinship is... and is not**. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

SAMPAIO, Francisco Ribeiro. Relação Geográfica-Histórica do Rio Branco da América Portuguesa. **Revista do IHGB**, Tomo XIII, n. 18, p. 208-209, 1850.

SANDER, Carlos. **Geomorfologia da planície aluvial do alto rio branco em Roraima: dinâmica e processos evolutivos**. 2015, 211f. Tese (Doutorado em Geografia), Maringá, Universidade Estadual de Maringá, 2015.

SANTILLI, Paulo. **Fronteiras da República. História e Política entre os Macuxi no vale do Rio Branco**. São Paulo: NHII/USP/Fapesp, 1994.

SANTOS, Alessandra de Souza. Léxico da Língua Wapichana: um olhar sobre os empréstimos da língua portuguesa. **Revista ProLíngua**, v. 2, n. 1 – jan./jun, p. 13-23, 2009

SANTOS, Manoel Gomes dos. **Uma gramática do Wapixana (Aruák)** – aspectos da fonologia, da morfologia e da sintaxe. 2006. 263f. Tese (Doutorado em Linguística), Campinas, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2006.

SANTOS-GRANERO, Fernando. “From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in Lowland South America”. **L’Homme**, p. 126-128. 213-230, 1993.

SEGALEN, Martine. **Le nom caché: la dénomination dans le pays bigouden sud**, L’Homme, XX (4), 1980, p. 63-76.

SCHNEIDER, David. **A Critique of the Study of Kinship**. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1984

STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

TEMPESTA, Giovana Acacia. **A produção continuada dos corpos. Práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, 2004.

TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL – ELEIÇÕES 2016. Disponível em: <<http://divulga.tse.jus.br/oficial/index.html>>. Acesso em: 11 dez. 2017.

TROUILLOT, Michel-Rolph. The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory. **Annual Review of Anthropology**, n. 21, p. 19-42, 1992.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 87-102.

VANZOLINI, Marina. Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado? **Anuário Antropológico**, v. 1, p. 31-54, 2011.

VELDEN, Felipe Ferreira Vander. Circuitos de sangue: corpo, pessoa e sociabilidade Karitiana. In: **Revista Habitus**. v. 5. n. 2. p. 275-300, jul./dez., 2007.

VIEGAS, Susana de Matos. Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil). **Etnográfica**, 12 (1), p. 71-94, 2008,

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. Os pronomes cosmológicos e perspectivismo ameríndio. **Mana**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro. vol. 2. n. 2, p. 115-144, 1996,

_____. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WIRTH, Dom Mauro. Lendas dos índios Vapidianas. In: **Revista do Museu Paulista**. N.S, IV, São Paulo. p. 165-216, 1950.