

## O SISTEMA DE NOMINAÇÃO WAPICHANA: A FABRICAÇÃO DOS CORPOS E A PRODUÇÃO DA PESSOA

### THE SYSTEM OF NAMING WAPISHANA: THE MANUFACTURE OF BODIES AND THE PRODUCTION OF THE PERSON

Fabio de Sousa Lima<sup>1</sup>

Olendina de Carvalho Cavalcante<sup>2</sup>

**Resumo:** A maioria das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul, como já sabemos, privilegia uma reflexão sobre a corporalidade não apenas na elaboração de suas cosmologias, mas também quando elaboram um idioma simbólico focal para a pessoa. A proposta deste artigo consiste em problematizar como o sistema de nomenclatura utilizado pelos Wapichana da Terra Indígena Malacacheta, atual estado de Roraima, povo da família linguística Arawak, enfeixa processos de comunicação do corpo com o mundo. Nominar implica fabricar corpos e tal prática é suplementada pela decoração, afirmação e ritualização dos corpos. O fundamento epistemológico desta produção converge para os postulados de pessoa, corpo e corporalidade. Trata-se de um estudo onomástico, com enfoque qualitativo, cujo objetivo é mostrar como os Wapichana moldam o corpo através de palavras, gestos simbólicos, pinturas, fumigações, ornamentos, rituais e visões cosmogônicas, de modo que, na TI-Malacacheta, o corpo pode ser pensado como matriz de símbolos culturais e configura um objeto de significação social. Corpo, sangue, sopro e nome, independente da ordem simbólica, são os componentes que informam a pessoa na TI-Malacacheta. Infere-se que, nesse caso, a originalidade do pensamento ameríndio, no que tange à corporalidade, remonta ao lugar que o corpo humano ocupa na visão dos nativos, ou seja, na autodesignação que eles elaboram por si, sobre si e para si.

**Palavras-chave:** Wapichana; corpo; pessoa; TI-Malacacheta.

**Abstract:** The majority of the indigenous societies of lowland South America, as we already know, fosters a reflection on the corporeality not only in the preparation of their cosmologies, but also when preparing a language symbolic focal person. The proposal of this article is to problematise how the naming system used by the Wapishana the Indigenous Land Malacacheta, the current state of Roraima, the people of the Arawak linguistic family, bunch communication processes of the body with the world. To name implies to manufacture bodies and such a practice is supplemented by decoration, affirmation and ritualization of the bodies. The grounds of the epistemological of this production converges to the postulates of the person, the body and corporeality. This is

---

<sup>1</sup> [fabiodesousa.limarr@hotmail.com](mailto:fabiodesousa.limarr@hotmail.com)

<sup>2</sup> Professora adjunta do Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima, Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).  
[olendina.cavalcante@ufr.br](mailto:olendina.cavalcante@ufr.br)

a onomastic study, with a qualitative perspective, whose objective is to show how the Wapishana shape the body through words, gestures, paintings, fumigations, ornaments, rituals, and visions cosmogonic, so that in the TI-Malacacheta, the body can be thought of as a matrix of cultural symbols and configures an object of social significance. The body, blood, breath and name, independent of the symbolic order, are the components that you inform the person on the TI-Malacacheta. It is inferred that, in this case, the originality of the thinking native american, with regard to the body, goes back to the place that the human body occupies in the vision of the native, or is, in the self-designation that they prepare by themselves, about themselves and for themselves.

**Keywords:** Wapishana; body; person; TI-Malacacheta.

## **INTRODUÇÃO**

No contexto das Terras Baixas da América do Sul, o fenômeno étnico de nomeação dos corpos enseja reflexões sobre corporalidades, sentimentos identitários de pertença e produção social da noção de pessoa. O processo de comunicação do corpo com o mundo, via de regra, delinea-se pela autodesignação que os indivíduos constroem para si e as múltiplas formas como verbalizam e representam essa autoimagem para a sociedade.

O sistema de nomeação wapichana, objeto de estudo desse artigo, vai além da produção física de indivíduos, em suma ele configura um elemento central na produção social da pessoa. Nesse sentido, o objetivo aqui é descrever como os significados atrelados aos nomes autodesignativos wapichana atuam na composição da noção de pessoa.

Parte-se do pressuposto que o sistema de nomeação wapichana pode ser considerado “autopoiético, isto é [...] um sistema que gera suas próprias condições de existência” (Gow, 1997, p. 39), ou seja, emerge de modo espontâneo da consciência nativa, tornando-se inteligível pela palavra falada e escrita, pela proposição de elementos simbólicos (sendo o nome uma das matrizes de maior evidência). Assim, um exame acurado do sistema de nomeação da Terra Indígena da Malacacheta, abre leque para a reflexão de alguns postulados teóricos como a recursividade na escolha de nomes autodesignativos, a agência nativa e o uso de nomes pessoais wapichana como símbolos de distintividade (Oliveira, J., 1999).

Os nomes culturais indígenas assentam-se em uma ambivalência: de um lado, podem não ser considerados critérios de indianidade, ideia partilhada entre os Aripunã

do Acre e os Makuxi da Raposa Serra do Sol; do outro, há grupos como os Arara do Alto Juruá acreano e os Wapichana da Região da Serra da Lua roraimense que consideram a ausência de um nome cultural equivalente a ser “um homem morto” e “sentem-se pressionados em relação a ter um nome indígena” (Freitas, 2007, p. 105).

Algumas questões atinentes aos nomes culturais 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? O sistema de nomenclatura wapichana passa pelos “processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala, e demais sentidos)” (Da Matta; Seeger; Viveiros de Castro, 1987, p. 20). Desse modo, nominar implica fabricar corpos e tal prática é suplementada pela decoração, pintura e destruição dos corpos. São temas que permeiam a organização social, os ritos cerimoniais e as mitologias wapichana.

Há ainda uma seara inteira de nomes autodesignativos a serem analisados. No labirinto da nomenclatura, há ainda muitos caminhos emaranhados, redes e curvas por decifrar, como os modos de construção dos nomes étnicos e 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 étnicos na conformação social da pessoa.

Em seguida, apresenta-se, de modo conciso, um panorama da região em que moram os Wapichana. O que se oferece é apenas uma gotícula da paisagem, um colírio descritivo aos olhares atenciosos de quem lê.

## **A MORADA DOS WAPICHANA: OS CAMPOS DA MALACACHETA**

A região da Serra da Lua situa-se na porção centro-leste do estado de Roraima, área fronteiriça entre o Brasil e a República Cooperativista da Guiana e é na cercania desse maciço rochoso, formado por granito (tipo de rocha ígnea ou magmática) e quartzito

(rocha metamórfica composta pela recristalização de arenito ), cujo relevo excede os 1000 (mil) metros de altitude, que estão os campos da Malacacheta (Carneiro, 2007). A Malacacheta ou Maracachite aparece em registros escritos dos anos 80 do século XIX, já a Terra Indígena da Malacacheta (a partir de agora apenas TI-Malacacheta) cruzou os olhares dos órgãos oficiais como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) apenas em 1977, sendo que a sua homologação ocorreu somente em 1996 (Cavalcante; Cirino; Frank, 2008).

Na região da Serra da Lua os campos são de terras, mas há inúmeras “estradas líquidas” (Henrique & Moraes, 2014): as mais caudalosas são o rio *Takutua’a* (Tacutu), que significa “flecha” conforme informação obtida in loco no ano de 2007 e reiterada em 2016 por um informante cujo nome autodesignativo é *Xaburu* (bebida feita de mandioca, preparada com pasta de beiju) e o *Kuituwa’u* (escrita obsoleta, hoje se usa *Kuwituwa’u* e se traduz como rio Quitauaú). Conforme *Xaburu*, provavelmente deriva de *kuitu* (lagarto) e *ywa’uz* (rio), informação corroborada por Carneiro (2007, p. 123). 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” (Farage, 1997, p. 19) para o bailar das águas turvas reduzir-se a fios minguados, entrecortados por bancos de areia que, conforme a seca avança, esboroam-se ao vento.

O fitônimo (nome designativo de vegetais) *baaraz* (equivalente a campos), segundo Carneiro (2007), 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 homens e animais” (p. 93). Ali eles nascem, aprendem os primeiros passos, solfejam as primeiras palavras na língua nativa, recebem um nome cultural, 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 (tecelagem com palhas), vivem e experimentam o caxiri da morte.

Descrita de modo conciso a morada dos Wapichana, a seção seguinte centra-se na onomástica – ciência que estuda os nomes próprios de pessoas (antroponímia) ou lugares (toponímia) – pessoal wapichana (Carneiro, 2007), ou mais especificamente na etnoantroponímia, ou seja, o sistema nativo de nomenclatura pessoal adotado na TI-Malacacheta.

## O SISTEMA DE NOMINAÇÃO WAPICHANA

O ato de atribuir nomes pessoais é uma das estratégias de afirmação identitária de povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul (Hugh-Jones, 2002), como é caso dos povos Jê (Timbira e Kayapó) e os Arawak (Tukano e Wapichana). Os sistemas de nominação ameríndios dispensam a formalidade dos papéis, dos timbres e dos carimbos, e, em linhas gerais, requerem três condições de possibilidade: “ambiente, cultura e modos de vida de um povo” (Dick, 1992, p. 5).

O ambiente porque é a partir de um lugar-evento – lugar que se manifesta como ação – (Borges, 2004) que os nomes culturais são produzidos e postos em circulação; a cultura por ser é 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 para o grupo étnico como estratégia na construção da noção de pessoa.

Por se tratar de uma base conceitual central no pensamento wapichana, descrevemos em primeiro lugar o que se chama aqui de nome autodesignativo: “a posse de um nome é, e tem sido desde tempos imemoriais, privilégio de todo ser humano” (Ulmann, 1977, p. 161), sendo objeto de estudo da onomástica, também aparece no pensamento ameríndio: “Todos os povos desenvolveram estruturas simbólicas nos termos das quais pessoas são percebidas exatamente como tais, como simples membros [...] como representantes de certas categorias distintas de pessoas [...]” (Geertz, 1989, p. 228).

Os nomes pessoais na perspectiva nativa (ou visão “emic”) são sistemas de símbolos. São autodesignações antroponímicas que os indígenas da Malacacheta usam como estratégia multinaturalista de “reconhecimento” (Peirano, 2011) e que repercutem na construção da noção social de pessoa. O que pretendo demonstrar nesse artigo é que tais nomes são construídos historicamente, postos em circulação e ao serem atribuídos edificam socialmente a noção de pessoa. Os nomes autodesignativos “após serem outorgados [...] [são] mantidos imutáveis durante todo o curso de vida de um homem” (Geertz, 1989, p. 234).

O ato de nomeação entre os Wapichana sugere uma forma de “fato social total” (Mauss, 2003, p. 187): primeiro, ele se encarna em uma experiência individual graças ao fato de que é na “história individual [que se permite] ‘observar o comportamento de seres totais, e não divididos em faculdades’” (Lévi-Strauss, 2003, p. 23); segundo, é uma experiência coletiva que engendra a noção de pessoa, pois o reconhecimento de um nome cultural sugere a fabricação de uma “personalidade sobreposta” (Mauss, 2003, p. 381) já que é a roupa do espírito, a subscrição da alma e a ossatura da identidade wapichana.

A ideia fulcral suscitada nesse artigo é que 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, um nome wapichana, como *Kyryky* (galo), *Kamuu* (sol), *Mazik* (milho), sempre relacionado ao mundo da natureza (ainda que não dicotomizado com o mundo cultural), – nesse cenário, as identidades são delineadas, postas em evidência, encenadas e reencenadas pelas pessoas.

Nenhum fenômeno pode ser entendido fora de suas referências espaço-temporais e de seu contexto (Argilaga, 1995, p. 75). Por isso não nos detemos em tecer comparações entre o sistema de nomeação wapichana e os prenomes, nomes, cognomes e agnoms latinos. O ponto de arranque epistemológico é a noção de pessoa segundo a semântica do termo no mundo nativo e uma etnografia interpretativa e descritiva do sistema de nomeação pessoal wapichana.

Na esfera social, o espaço de trabalho, de vivências e “as relações baseadas na transferência de nomes” (Hugh-Jones, 2002, p. 45) entremeiam-se à cultura, a qual serve para expressar valores, crenças e costumes de um povo. Nesse sentido, elegem-se símbolos como elementos de representação, sendo o sistema de nomes e nomeação um item que compõe um “conjunto distintivo de bens” nativos tanto quanto “ornamentos plumários, músicas, cantos [e] fórmulas mágicas” (ibid. p 46). Desse modo, os nomes autodesignativos indígenas expressam um forte traço de representação étnica (Geertz, 1989) ou mais precisamente o que Régine Robin (1989 apud Bidaseca & Giarranca, 2007, p. 39) denomina de “identidade narrativa”, ou seja, a narração que uma pessoa faz de si e sobre si mesma.

No dicionário Wapichana-Português/Português-Wapichana, Cadete (1990), ao construir uma frase enunciativa de um eventual diálogo, corrobora com a pertinência

dos nomes autodesignativos na cosmovisão nativa: “Na’apam py yy ? Un yy uridu” (qual é seu nome? Meu nome é rolinha)” (p. 229). Ele não apresenta como resposta um nome civil, encontrável em documentos públicos, mas, sim, um nominativo de autodesignação entre os Wapichana, uma rolinha, um nome de autodesignação que ativa formas de reconhecimento social, haja vista que nomear é produzir categorizações morais. Parafraçando Migueléz (2009, p. 264): na TI-Malacacheta há nativos, assim, os Wapichana lhes põem nomes (categorização), estabelecem vínculos imagéticos entre os nomes designativos e a cosmologia (estruturação) e lhes atribuem significados (teorização).

Tomando-se de empréstimo a expressão de Antonádia Borges (2004, p. 11), consignada na obra “Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos na política”, escolhe-se a Malacacheta como o “lugar-evento”, o campo etnográfico de análise, o espaço distinto no qual os Wapichana adotam um nome cultural reconhecido diante do grupo étnico.

Parafraçando Borges (2004), presume-se que não é possível entender os sentidos que acompanham os nomes autodesignativos sem compreender o modo de vida e, sobretudo, a lógica das pessoas no que diz respeito às formas singulares como elas encaram o espaço em que vivem, no caso da Malacacheta, uma área indígena. Quando se atribui um nome pessoal a um Wapichana, aciona-se o que Marcel Mauss (2003) em sua obra “Ensaio” chama de dádiva, cujo fio condutor é a noção de aliança. 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 do nome wapichana, há, por exemplo, a obrigação étnica de participar de ajuris, festas de colheitas e festivais de comidas típicas, como a damorida.

## **CORPO E CORPORALIDADE**

O sistema de nomeação, utilizado na TI-malacacheta, habilita uma compreensão da cosmovisão nativa, mas sobretudo abre leque para a compreensão da construção da pessoa e da corporalidade wapichana. “A ação humana é um campo limitado de interpretações possíveis” (Ricoeur, 1985 apud Bidaseca & Giarranca, 2007, p. 40). A maioria das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul privilegia uma

reflexão sobre a corporalidade não apenas na elaboração de suas cosmologias, mas também quando elaboram um idioma simbólico focal para a pessoa.

O corpo é “afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano” (Da Matta; Seeger; Viveiros de Castro, 1987, p. 13). Ele é nominado e assume a capacidade de nominar. A construção da noção de pessoa passa pela dualidade como sugere Viveiros de Castro (1986, p. 30): indivíduo é personagem, devir e ser, corpo e alma. O próprio corpo é atravessado por um caráter dual, haja vista que nele operam aspectos internos que vão desde a reprodução física, a habilidade motora, até a capacidade sensorial, e, também, aspectos externos ligados ao nome cultural que porta, aos papéis públicos que exerce, aos ritos cerimoniais que comunga e partilha, ou seja, o mundo social no qual interage, o qual é expresso na pintura, na ornamentação corporal, nas danças e canções.

Para os Wapichana da TI-Malacacheta, as oposições polares (corpo e alma, natureza e cultura) não supõem algo estático ou mera relação de complementaridade. A antinomia é dissolvida justamente no processo de nomeação da pessoa, posto que “os elementos naturais são domesticados pelo grupo e os elementos do grupo (as coisas sociais) são naturalizados no mundo dos animais” (Da Matta; Seeger; Viveiros de Castro, 1987, p. 23). As concepções de nome por si só rejeitam e rechaçam as divisões binárias mencionadas anteriormente: somente em uma sociedade em que a estrutura lógica reside “no plano cerimonial ou metafísico” (Kaplan, 1977, p. 391 apud Da Matta; Seeger; Viveiros de Castro, 1987, p. 24) é que é possível nominar não-humanos de *Chamchamuri*<sup>3</sup> (Pai de todas as onças) e dar nome de onça, *Baydukury*, aos humanos.

“A nomeação garante às pessoas a obtenção de certas capacidades vitais essenciais, sem as quais não crescem nem adquirem forças ao longo da vida” (Andrello, 2006, p. 60) e esse processo de reforço da nomeação passa pelo corpo que, por sua vez, resulta na construção social da pessoa. E como isso ocorre? Uma pessoa alegre (*pidian kunaykii*) ou uma pessoa robusta (*pidian mabuzka'u*) é apontada como sendo alguém cujo nome foi dado em dia benfazejo (*kamuu kaimena'u*) e hora de bom augúrio<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> 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 autodesignativo é traduzido como Gato maracajá.

<sup>4</sup> Informação obtida in loco em 2007 com os informantes Xaburu, *Nizuaba*, *Mamiaba* e *Zum mada*.

A noção de corporalidade na TI-Malacacheta não se desvencilha do que os Iauaretê, estudados por Andrello (2006), afirmam sobre si ao dizerem que “já entraram na civilização” (p. 57): não há neologismo que traduza de modo literal o vocábulo civilização, todavia há formas nativas de entendimento da palavra que, no campo hermenêutico, equivalem a sinônimos. Os mais novos designam como civilizado uma pessoa instruída (*pidian tumimpie'u*) e, é claro, no jogo semiótico, o oposto, o antônimo, é uma pessoa estúpida (*pidian maichipinkia'u*). Os mais velhos designam a civilização a partir da estratégia de negação do que chamam de tempo dos avós ou antigamente (*kuty'aa ana*), ou seja, a civilização supõe a temporalidade dos netos com tudo o que lhe é peculiar.

O que há de comum na visão diádica<sup>5</sup> exposta anteriormente é que para ambas o termo civilização “que designa as transformações rituais experimentadas por uma pessoa ao longo da vida sugere que também esta diz respeito a uma transformação que incide sobre a pessoa” (Andrello, 2006, p. 60), por exemplo, um estudante inteligente (*tuminpie'u aichipa'u*) inicia seu percurso no aprendizado familiar, depois ingressa no ensino formal e, em escala ascendente, galga os níveis mais elevados dos saberes reconhecidos pela comunidade. Segue que no trajeto formativo algumas transformações incidem na construção social da pessoa e passamos a análise de três que os nativos reputam como incisivas na fabricação dos corpos e na composição pessoal: “a obtenção de novos conhecimentos (saber falar português), nomes (por meio do batismo cristão) e objetos (roupas e outras mercadorias)” (Andrello, 2006, p. 60).

A geração mais velha da TI-Malacacheta, em geral fluente na língua wapichana, arvora sempre a bandeira do ensino da língua nativa aos mais novos, ao passo que os últimos demonstram mais inclinação para o ensino de língua portuguesa. Os kwad pazo (contadores de história) evocam a ideia de que “a civilização dos brancos viria a ser alocada sobre o corpo e suas maneiras, pelo domínio da nova língua, pelo uso das roupas e pela incorporação de novos hábitos e comportamentos” (idem, p. 60). Falar português, na ótica nativa da geração senil, transveste o corpo de dizeres alheios, povoa os lábios com sotaques estranhos, faz a mente transbordar com provérbios que contradizem por vezes à cosmovisão nativa.

---

<sup>5</sup> Que presume um grupo de dois ou um par.

Os nomes provindos de batismos cristãos são a forma exclusiva de identificação fora da TI-Malacacheta e não compõem o campo de interesse desse artigo a não ser por constituírem a contraface dos nomes autodesignativos. Tanto velhos quanto novos possuem nomes civis 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 (RANI), todos esses documentos para os vivos, e certidões de óbitos para os mortos.

Na TI-Malacacheta, o corpo é quem mais se transforma: pelo cheiro, pelo sabor, pelo ornamento, pelo efeito estético – o perfume dos não indígenas odoriza-o com essências aromáticas; os artigos industrializados adornam-lhe com tinturas para o cabelo, esmaltes para as unhas (isto quando as próprias unhas não são postiças) e batons para os lábios; a culinária dos brancos oferece-lhe o paladar agridoce dos enlatados e o gosto metálico das carnes processadas. Assim, para os mais velhos:

seus corpos diferem em alguns aspectos dos seus antepassados, uma consequência ligada principalmente ao crescente uso da comida dos brancos. Isso faz dos corpos de hoje um tanto menos resistentes e um pouco mais fracos do que o corpo dos antigos (Andrello, 2006, p. 61).

Diante da transformação do corpo, os *kwad pazo* (ou historiadores da comunidade) trazem à memória uma palavra singular, cuja semiótica está envolta de poeticidade (pela própria maneira como foi idealizada no passado e como é posta em circulação no presente): saudade (*kaxa'uran*). Segundo Moisés (1974), a palavra saudade foi inventada pelo poeta português Paio Soares de Taveirós e expressa na Canção da Ribeirinha ou Cantiga de guarvaia, cuja data remonta ao ano de 1198. Ela possui vocábulos similares na língua kaxinawá: *manu* (saudade) e *manuaii* (saudade de um parente próximo, sendo que também serve para expressar a sensação vital de sede) (Weber, 2004, p. 95-6). Trata-se de um empréstimo da língua portuguesa (ironicamente da língua portuguesa) para se falar em tom nostálgico do tempo dos avós, a ênfase aqui é mais nos costumes, nos hábitos de outrora, no desejo de revitalizar crenças, práticas culinárias, cantos e rituais. O tempo do passado esvaiu-se, diluiu-se no vendaval da vida, resta negociar com o presente, vivê-lo na intensidade do cotidiano e dessa convicção os Wapichana não declinam. “Mas não devemos esquecer que a lembrança não reconstrói apenas um passado ou uma fração do passado. Ela funda cada vez um

presente ao restabelecer as suas origens” (Brandão, 1998, p. 11 apud Weber, 2006, p. 33).

Na TI-Malacacheta, a saudade constrói pessoas nostálgicas, saudosas de um tempo que não mais existe (a não ser nos recôncavos da memória), pessoas dilaceradas entre duas temporalidades: o passado dos avós e o presente dos netos – os mais velhos nutrem o zelo pelo primeiro por considerá-lo o lugar de onde emana a sabedoria, de onde provém a palavra polida, e do qual ecoam costumes a serem ensinados para as novas gerações wapichana; os mais jovens, embora considerem em estima o tempo dos avós e dele extraíam incontáveis aprendizados, têm forte inclinação para o segundo, porque é o único tempo que dispõem e com ele se põem a negociar, nele vivem, amam, dançam, plantam, festejam as conquistas e choram as mortes.

Nas dobras do manto espesso do tempo, “as narrativas míticas são um tipo de superfala, ou nos termos de Lévi-Strauss, ‘elas são mensagens que nos chegam, a rigor, de lugar nenhum’” (Gow, 1997, p. 45). É incumbência dos mais velhos pronunciá-las aos jovens, com a parcimônia própria da maturidade, pois foram eles que ouviram as narrativas que remontam a tempos pretéritos, não tão longínquos que a mente não alcança, nem tão recentes que eles mesmos tenham vivido, apenas as ouviram dos avós e creem que assim tenham sido.

As narrativas sobre o tempo pretérito são quase sempre introduzidas pelos velhos por meio da expressão wapichana *undukuz kuwadaizu nii kutyanhiau ungary at<sup>6</sup>* (meu avô contava história antiga a mim): na tessitura social da pessoa, a expressão em pauta traz à guisa duas questões – as narrativas fundam um lugar privilegiado do narrador, o avô, pessoa mais velha, tida como guardiã de histórias míticas, que porta na mente saberes e ensinamentos dos antigos e instituem um lugar, não menos privilegiado na interlocução, de ouvintes ocupado pelos netos. O elo que os vincula é o interesse – “as crianças, ao mostrar interesse no desenrolar da narrativa; os velhos, pelo ato mesmo de contar a história, pelo fato de estarem vivos para contá-la, e de ter netos vivos a quem contá-las” (Gow, 1997, p. 45).

No tempo presente, os jovens da TI-Malacacheta tendem àquilo que Viveiros de Castro (2002, p. 162) chama de “uso positivo e necessário da alteridade”, haja vista que os brancos são detentores de tecnologias, conhecimentos e mercadorias que cumpre

---

<sup>6</sup> Conforme informações de *Xaburu, Tapi'iz, Nizuaba e Mamiaba*.

incorporá-las. Lidar com “as coisas da ‘civilização’” (Andrello, 2006, p. 63), supõe ganho, vantagem e equivale a ser parceiro de trocas simbólicas, pois os nativos adquirem *smartphones*, *tablets*, frequentam instituições de ensino superior, experimentam tratamentos fitoterápicos, homeopáticos e fármacos, sem, contudo, transformarem-se em brancos, ou seja, “uma diferença fundamental, ontológica, persiste” (ibid. p. 63). O exterior, o mundo dos brancos, não é o que deforma o interior, mas transforma-o segundo apropriações dos nativos e aqui está a riqueza da “predação ontológica” (idem), ela produz uma memória coletiva que elege o passado dos avós como um repositório das boas lembranças, uma fonte de inspiração para o tempo presente, mas sem abrir mão da temporalidade dos netos, na qual as pessoas se constroem a partir de uma recepção entusiástica dos inventos tecnológicos, das curas médicas, dos saberes científicos e dos recursos midiáticos provindos do mundo externo.

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 se o nome atinente à fauna ou à flora traz bom augúrio, de sorte que o nome escolhido não se desvencilha da cosmovisão nativa. Em síntese, esse é o sistema de nomeação Wapichana e o que se define como nomes autodesignativos, ou seja, nomes que remetem à designação étnica, nomes pessoais utilizados na TI-Malacacheta.

O que segue agora é a descrição da noção de pessoa construída socialmente a partir do sistema de nomeação, dos atos de fala e sopro, do simbolismo corporal e demais signos externos que potencializam a imagem que os Wapichana tem de si.

## **A CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE PESSOA ATRAVÉS DOS NOMES AUTODESIGNATIVOS**

“O pensamento humano é rematadamente social: social em sua origem, em suas funções, social em suas formas, social em suas aplicações” (Geertz, 1989, p. 227), desse modo a construção da noção de pessoa insere-se no circuito conceitual das Terras Baixas da América do Sul como um “idioma simbólico focal” (Da Matta; Seeger; Viveiros de Castro, 1987, p. 12). Dito de outra forma, a originalidade do pensamento

ameríndio, no que tange à corporalidade, remonta ao lugar que o corpo humano ocupa na visão dos nativos, ou seja, na autodesignação que eles elaboram. Nosso objetivo ao interrogar os nomes autodesignativos wapichana e, por conseguinte, o ato de construção da pessoa, não é esquadrihar, de modo algum, a intimidade dos indivíduos, senão pôr em evidência os modos como eles se constroem enquanto pessoa, como produzem uma imagética do corpo e para o corpo e de que maneira fazem uma leitura de si.

Nesse sentido, lançamos mão de uma “descrição densa” (Geertz, 1989, p. 3) para mostrar como os Wapichana, povo da família linguística Arawak – o termo Arawak refere-se a um grupo geneticamente mais abrangente que nos casos Macro-Jê ou Tupi (Urban, 1992) –, habitantes da Terra Indígena da Malacacheta, moldam o corpo com (e através de) palavras, gestos simbólicos, pinturas, fumigações (que são emissões de vapores e fumaças xamânicas, em geral, produzidas pela queima de cera de abelhas), ornamentos, rituais e visões cosmogônicas.

O elaborado sistema de nomenclatura wapichana é construído a partir de “gêneros altamente codificados, [e] repousa sobre uma ética, vale dizer, sobre concepções do tempo e da condição humana que pautam uma conduta” (Farage, 1997, p. 6). Perguntar o lugar do corpo implica acionar uma indagação sobre as múltiplas formas de construção da pessoa. “Tomar a noção de pessoa como uma categoria é tomá-la como instrumento de organização da experiência social, ou seja, como construção coletiva que dá significado ao vivido” (Da Matta; Seeger; Viveiros de Castro, 1987, p. 15). Nas Terras Baixas da América do Sul, e em particular na TI-Malacacheta, o corpo compõe uma matriz de significados sociais e, também, configura um objeto de significação social.

A construção social da noção de pessoa e a tessitura da corporalidade nativa passam pelo crivo da memória coletiva: a memória é definida como uma “propriedade de conservar certas informações [...] [e por ela] o homem pode atualizar impressões ou informações passadas” (Le Goff, 2013, p. 387). No caso dos nomes autodesignativos wapichana, não se trata de uma atualização mecânica de “vestígios mnemônicos” (ibid. p. 388), de lembranças ou fragmentos do passado, mas de um processo de ordenação e releitura de tais vestígios: “Pierre Janet ‘considera que o ato mnemônico fundamental é o comportamento narrativo’” (ibid. p. 389).

Os nomes autodesignativos cruzam gerações e transitam na TI-Malacacheta sob a forma de narrativas. As narrativas são, antes de tudo, atos de comunicação endereçados a terceiros e desempenham uma função social, que é fazer uso da palavra falada para constituir a noção de pessoa. Narrar pressupõe evocar a memória, já que ela é “um instrumento e um objeto de poder” – narra-se para dar visibilidade ao corpo, traz-se à memória o passado mítico para que a pessoa se constitua enquanto ser social –. “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva” (Le Goff, 2013, p. 435, grifo do autor).

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” (Da Matta; Seeger; Viveiros de Castro, 1987, p. 14) A teoria maussiana, inclinada para uma “etnopsicologia” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 1), sustenta que as pessoas são construções sócio-históricas e culturais variáveis (Mauss, 2003), nesse sentido, a noção de pessoa é entendida como uma categoria nativa do pensamento.

Na TI-Malacacheta, as experiências dos agentes sociais com nomes étnicos dão consistência ao que Geertz (1989) postula em seu livro “A interpretação das culturas”: “Os aspectos da cultura, que são universais, são [...] ‘modelados’ pelas exigências locais” (p. 31). Entre os Wapichana, tal modelagem ocorre com a adoção de um nome autodesignativo. 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 (apud Peirano, 2011, p. 64) 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 TI-Malacacheta, os nomes autodesignativos têm sentido porque são reconhecidos, dizem algo (de si, sobre si e para si enquanto pessoa), ou seja, carregam em si significados a serem desvelados. “As pessoas ‘reconhecem’ o chefe ou seu filho e tornam-se-lhe ‘reconhecidas’” (Maus, 2003, p. 247). Já para

identificar uma pessoa, há a necessidade de “um documento de identificação, [e] é a autoridade do emissor que legitima seu uso e atesta sua validade” (Peirano, 2011, p. 65).

Para Geertz (1989), a cultura é uma teia de significados, que o homem tece e nela mesma se enreda. Assim, os indígenas wapichana, ao darem nomes étnicos aos seus descendentes, imbricam-se ainda mais nas teias do reconhecimento. Os nomes 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.

Reconhecimento também remete a outro conceito: pertencimento. No livro “A identidade cultural na pós-modernidade”, Stuart Hall (2004) consigna tal noção como sendo o sentimento de pertença a um dado grupo étnico, religioso ou político. O nome autodesignativo assume, assim, a condição de patrimônio imaterial indígena já que, por definição, constitui algo de interesse coletivo e com relevância suficiente para ser disseminado enquanto prática cultural de uma geração para outra (Velo, 2006). Na TI-Malacacheta, a cultura “configura-se como referência ao patrimônio material (ornamentos e instrumentos sagrados) e imaterial (nomes, rituais, mitos, encantações e cantos)” (Andrello, 2006, p. 280).

Não se pode perder de vista “o sentido que determinada manifestação cultural tem para o grupo que a produz. [...] O patrimônio cultural tem uma densidade simbólica diferenciada que deriva sua singularidade do resultado de atividades coletivas e públicas” (Velo, 2006, p. 446). 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 tonar públicas as experiências sociais, a efemeridade do mundo visível e o discurso do corpo. Assim, a definição de patrimônio da qual se faz uso neste artigo aponta para toda “‘riqueza’, cujo valor [...] explica-se por sua própria origem: trata-se de itens materiais e imateriais obtidos pelos ancestrais em sua transformação mítica e repassados ao longo das gerações [...]” (Andrello, 2006, p. 281).

Conklin (1997 apud Pellegrini, 2008, p. 156) 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 eles 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-real” (ibid. p. 30).

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 Malacacheta não abre mão de ter páginas no mundo virtual (antes no orkut, agora no facebook, e-mails e canais do youtube). A ideia é bem clara: são meios de tornar públicos os nomes autodesignativos, difundir a escrita Wapichana, divulgar os festivais, e se comunicar com os que migraram para a capital Boa Vista ou mesmo outros países como a República Cooperativa 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. 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 poder dos nomes wapichana, afinal de contas todos esses elementos de algum modo estão na interface dos nomes autodesignativos, seja os completando ou dando-lhes significados.

O advento do cartório e do registro de nascimento não foi capaz de anular tais nomes; a globalização não os fez sucumbir, pelo contrário, eles agora saíram das fronteiras da TI-Malacacheta, cruzaram rodovias, passaram para além das pontes, adentraram o mundo virtual, alojaram-se no cenário acadêmico e, por mais longe que esses nomes de autodesignação possam ir, ainda é na TI-Malacacheta que eles alcançam um “espetacular florescimento cultural” (Grumet, 1984 apud Sahlins, 1997a, p. 53).

Ali, os nomes étnicos assumem força primorosa como expressão de vitalidade do grupo: “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” (Hugh-Jones, 2002, p. 55). Como expressões endógenas de reconhecimento, caminham em direção contrária aos processos de identificação. Isso respalda o que Sahlins (1997a)

afirma: “integração e diferenciação são coevolucionárias” (p. 58). Ter um nome wapichana não anula as informações contidas em um Registro Geral; possuir um Título Eleitoral não invalida portar um nome autodesignativo.

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

Nominar é estabelecer um “vínculo de almas, pois a própria coisa [o nome] tem uma alma” (Mauss, 2003, p. 200). Quando a criança wapichana nasce ainda não está apta para receber um nome de autodesignação, o ato demanda certo tempo (que pode variar de cada família para outra). A nomeação cultural do corpo na TI-Malacacheta é de dois tipos: a nomeação social possível, que deriva da fauna e flora tangíveis; e a nomeação vedada, que advém de entidades espirituais ou seres malfazejos.

O corpo não é tido como simples suporte de papéis e identidades sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento [...]. Na maioria das sociedades indígenas do Brasil, esta matriz ocupa posição organizadora central (Da Matta; Seeger; Viveiros de Castro, 1987, p. 15).

O corpo é instrumento porque sobre ele opera uma força vital, *udorona* (alma), pois é ela que o

movimenta e anima; expressa-se no batimento cardíaco, na respiração e, exponencialmente, na fala articulada. *Udorona* existe na pulsação, na respiração e na fala; sabe-se que há, quando há sangue e voz. Indissociável do corpo, *udorona* é o princípio dinâmico que lhe confere movimento, autonomia e vontade (Farage, 1997, p. 89).

É, pois, com *udorona* (alma) que se nomina uma criança; com o corpo são produzidos os primeiros sons disformes e ininteligíveis, ele é o veículo que conduz os primeiros passos titubeantes e inseguros sob os olhares afetuosos e embevecidos de pais, avós ou demais familiares; por ele vertem-se as primeiras lágrimas, ressoam choros, expõem-se dejetos, afloram-se os sentidos e o mundo externo delineia-se em

contornos atrativos. Mas o corpo é também atividade, lúdica ou laboriosa, constrói, forma, deforma, reforma e transforma, com ele se nomina e se é nominado. Falar em atribuição de nomes designativos wapichana requer o reconhecimento de que se trata de um “sistema terminológico distinto e limitado”, cuja referência remonta às “ordens simbólicas da definição-pessoa” (Geertz, 1989, p. 234).

No processo de construção da pessoa, os Wapichana agenciam significações sociais para o corpo e tudo passa pelo crivo de uma categoria particular *amazada*, que Farage (1997, p. 152) apresenta como “mundo inteiro”, embora traduzida literalmente seja equivalente a tempo, como na expressão “*wich amazada*” (Oliveira; Silva; Silva, 2013, p. 17), ou seja, “o tempo está quente”. O que importa é como ela é apropriada pelos mais velhos, os *kwad pazo*, que na TI-Malacacheta desempenham a função de historiadores ou “bibliotecas das aldeias” (Oliveira, A., 2012, p. 119). Essa expressão cunhada entre os nativos assenta-se no idioma simbólico da autoridade e abre flanco para o entendimento de que são eles os detentores de conhecimentos, guardiões da sabedoria dos ancestrais.

*Amazada*, o mundo, é noção que enfeixa espaço e tempo e, assim, a frase tem duplo sentido: de um lado, significa que alguém que ainda não correu o mundo, não o conhece; de outro, significa que alguém ainda não viveu tempo suficiente para conhecê-lo” (Farage, 2002, p. 285, grifo nosso).

A velhice é tida como repositório de saberes acumulados, por ela o ser vivente experimenta o cálice da sabedoria a largos sorvos, e nela se alcança um estágio desejável da vida (a fase da sabedoria), o tempo a esculpe no corpo. Ao “correr o mundo” (expressão que equivale a cruzar as fronteiras da TI-Malacacheta), as pessoas buscam notabilizar-se pela aquisição de saberes que não compõem a cosmovisão nativa, isto é, os sistemas de ensino dos brancos, mas também “o conhecimento de curas espetaculares, bem como um repertório expressivo de narrativas aprendidas à noite, em volta das fogueiras” (Farage, 2002, p. 285) que só a peregrinação em terras estranhas propicia.

Viver tempo suficiente é cruzar os liames da juventude, superar os arroubos imaturos da mocidade, assistir à fabricação e transformação do corpo, que se robustece ao se nutrir de alimentos e saberes. Contudo, há uma ressalva a ser observada:

A associação do conhecimento à idade não vale dizer que os mais jovens não possuam repertórios discursivos; ao contrário, meninas e meninos impúberes, que permanecem, quase sempre, discretos e silenciosos durante a narrativa dos mais velhos, depois são capazes de repeti-la ou mesmo variá-la (Farage, 2002, p. 286).

“Toda autoridade repousa sobre uma adesão. [...] Somente um acordo espiritual, enfim, confere legitimidade ao exercício de um poder: é uma convicção (que consiste em controle) proporcionada a uma representação (da qual constitui uma consequência)” (Certeau, 2012, p. 37). Aos mais velhos delega-se uma parcimoniosa credibilidade a fim de que as narrativas míticas por eles proferidas sejam sempre interpretadas como críveis: eles são capazes de falar dos instantes roubados pelo tempo, das lembranças fugidias, dos momentos que sucumbiram nos sobressaltos do esquecimento – assim o tempo é recosturado, relido e repostado pela memória.

Na construção social da noção de pessoa, embora o critério da idade seja basilar “o conhecimento, entre os Wapishana, é um canal aberto e, em tese, acessível a todos, posto que a velhice chega, inexoravelmente, a todos” (Farage, 2002, p. 286). Presume-se que o jovem (*daunai*) é um velho (*tyranyrau*) em embrião, um ancião em potencial, uma árvore pequena (*aupary kaykesudi’u*) que ainda dará muitos frutos (*aka nau*). Só a morte prematura constitui óbice para a velhice, do contrário os jovens tendem a desenvolverem-se corporal e intelectualmente e, por conseguinte, atingirem o status de pessoa plena na vida adulta.

Apesar de investir tanta ênfase na idade, os Wapishana não exibem grupos etários, nem demarcam rigidamente ritos de passagem. Evidentemente, muito embora não recebam maior institucionalização, se reconhecem fases socialmente relevantes na trajetória de um indivíduo. Indiscriminadas, as crianças são referidas por um só termo, *koraidaona*. Na puberdade, “quando muda a voz”, um rapazinho passa a ser designado pelo termo *tominaru*, condição a ser superada apenas com o casamento, quando então acede à condição de *daionaora*, termo que significa ao mesmo tempo homem e marido; o nascimento dos filhos virá a consolidar esta condição adulta. Porém, apenas o tornar-se sogro, com o casamento dos filhos, constitui efetivamente o momento de acesso à idade madura e à respeitabilidade e, em um crescendo, o nascimento dos netos traz a idade adulta em sua plenitude (Farage, 2002, p. 286, grifo nosso).

“O tempo de antes [o tempo dos mitos] está, porém, irremediavelmente perdido” (Farage, 1997, p. 135), então para se falar na construção da pessoa recorre-se a duas categorias: a ética, encapsulada no “atributo da fala e seu uso decoroso” (idem) e a expressão *panaokaru* (termo equivalente a “bicho”, animal selvagem) que tem se tornado obsoleta em face do uso de um novo sinônimo *panaukaz* (Oliveira; Silva; Silva, 2013, p. 78). *Panaukaz* sugere a ideia de que na época de *pori*, ou seja, tempo mítico em que o “céu era perto” (Farage, op. cit. p. 57) tudo falava. Com a especiação, pós-queda da “grande árvore”, a fala tornou-se atributo quase que exclusivo do homem, desse modo é a fala articulada que humaniza a pessoa. Só que não é na acepção de “bicho” que reside o interesse deste artigo, e sim na concepção de “alma de todas as coisas” que a mesma palavra expressa. Com isso, tem-se que tudo o que pode ser nomeado tem *panaokaru*: onças, igarapés, pedras, a mata, os fenômenos da natureza, então é possível falar em “o avô calango – *kwito tunuz* –, os primeiros ou avós de todas as espécies animais, onde *tunuz* deve ser entendido como ‘o mais velho’, ‘o primeiro’” (ibid. p. 62).

A noção de pessoa na TI-Malacacheta se bifurca em duas temporalidades distintas e complementares (como já foi dito anteriormente): o tempo dos avós e o tempo dos netos. O que urge acrescentar é que “os Wapishana consideram que um adulto pleno – isto é, um indivíduo com netos – tem o potencial para se tornar um *kwad pazo* [...], um sábio, e a sabedoria, para os Wapishana, é um derivativo necessário da experiência de vida” (Farage, 2002, p. 287). Na pessoa velha, a sabedoria se faz corolário e se apresenta pelo adorno da fala e pela decrepitude do corpo, cujas marcas visíveis são a vista embaçada, a locomoção lenta e frágil, a ossatura débil frente à voz polida e a memória assombrosamente ativa.

Por seu turno, “o conhecimento em demasia, creem os Wapishana, envelhece e, por este motivo, os jovens não devem tentar adquiri-lo, sob pena de encanecer ou, em caso extremo, enlouquecer” (idem). A sabedoria é apanágio dos velhos, que se galga com o tempo, o preço da maturidade precoce é o envelhecimento antecipado e o perigo consiste em forçar a mente de tal maneira que ela possa entrar em colapso, assim a loucura é a pena das pessoas que rompem a sincronia do tempo. “A memória social [...] faz recurso à duração, ainda que não a uma cronologia. A duração é recortada, para os Wapishana, pela oposição entre *kainao*, os atuais, e *kotuanao*, os antigos, os que já não existem mais” (Farage, 2002, p. 289).

A noção moderna de memória social é tributária dos escritos de Maurice Halbwachs, sociólogo francês, cuja produção remonta aos anos 1920: para ele, “os indivíduos adquirem suas memórias em sociedade, isto é, compartilhando experiências com outros indivíduos, especialmente nos grupos sociais em que se inserem” (Cavalcante, 2010, p. 10). O diferencial no pensamento halbwachiano é que ele preconiza a memória coletiva na perspectiva de um passado ativo que fabrica as identidades individuais e coletivas. No pensamento ameríndio, encontrável na TI-Malacacheta, a memória é um fato social, uma vez que por ela se constroem processos de empoderamento, subjetividades, corporalidades, agência, autodesignação da pessoa e autodeterminação do povo wapichana.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Corpo, palavra, nome autodesignativo, independente da ordem simbólica, são os componentes que informam a pessoa na TI-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 nomeação do corpo e de construção social da noção de pessoa; o nome, por sua vez, é uma dádiva com tripla obrigação: obrigação de nomear (dar nome a uma pessoa), de 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 prosseguir em nomear).

As atividades humanas são, conforme o pensamento nativo wapichana, 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 autodesignativo. A pessoa se funda no corpo, com o qual se geram vidas e se exercita o poder da fala, mas tudo isso se desvanece se o corpo não for nomeado – há uma espécie de vínculo espiritual entre o nomeador e o nomeado.

Na TI-Malacacheta, portar um nome de autodesignação configura um atributo fundamental, de modo que isso implica a fabricação do corpo e reversamente para um corpo ser fabricado o processo passa pela nomeação corporal. Ao se nominar um corpo, ele adquire projeção social, assim um nome cultural imprime uma marca social

sobre a pessoa, o que a torna reconhecível. Segue que se trata de 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 nomeação 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 cultural 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 compreender-se o processo de construção da pessoa na TI-Malacacheta, não se pode perder de vista como cada Wapichana faz uso de seu corpo e tece imagens sobre si, a partir de autodesignações e isso engloba desde razões morais na escolha de um nome quanto apelo 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 autodesignações, porque um nome pessoal wapichana é um modo formidável de reconhecer iguais e fazer-se reconhecido entre eles, é afirmar-se enquanto sujeito autônomo, implica autodeterminar-se como povo, como grupo social, como nativo e como pessoa.

## REFERÊNCIAS

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

ARGILAGA, María Teresa Anguera. La observación participante. In: BAZTÁN, Ángel Aguirre. **Etnografía**: metodología cualitativa em la investigación sociocultural. Bogotá: Alfaomega, 1995, p. 73-84.

BIDASECA, Karina; GIARRANCA, Norma. Ensamblando las voces: los actores em el texto sociológico. In: KORNBLIT, Ana Lia. **Metodologías cualitativas**: modelos y procedimientos de análisis. 2. ed. Buenos Aires: Biblos, 2007, p. 35-46.

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

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

CARNEIRO, João Paulo Jeannine Andrade. **A morada dos Wapixana: atlas toponímico da região da Serra da Lua-RR.** 2007. 189p. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

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**, Boa Vista, v. 1, n. 2, p. 37-46, out. 2008.

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural.** Campinas: Papirus, 2012.

DA MATTA, 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.

DICK, M. V. P. A. **Toponímia e antroponímia no Brasil: Coletânea de estudos.** 2. ed. São Paulo: FFLCH/USP, 1992.

FARAGE, Nádia. **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.

\_\_\_\_\_. 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.

FREITAS, Déborah de Brito Albuquerque Pontes. A construção do sujeito nas narrativas orais. In: **CLIO.** Revista de Pesquisa Histórica. v. 2, n. 25. 2007. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.

GEERTZ, CLIFFORD. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1989.  
GOW. Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana**, vol. 3, n. 2, p. 39-65, 1997.

- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- HENRIQUE, Márcio Couto. MORAIS, Laura Trindade de. Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX). **Revista de História**. (São Paulo), n. 171, p. 49-82, jul.-dez., 2014.
- HUGH-JONES, Stephen. Nomes secretos e riqueza visível: nomeação no noroeste amazônico. **Mana** 8 (2). p. 45-68, 2002.
- LE GOFF, Jacques. **História & Memória**. 7. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MIGUÉLEZ, Miguel Martínez. **Ciencia y arte em la metodología cualitativa**. 2. ed. México: Trillas, 2006.
- MOISÉS, Massaud. **A Literatura Portuguesa através de textos**. São Paulo: Cultrix, 1974.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- OLIVEIRA, Odami; SILVA, Bazilio da; SILVA, Nilzimara de Souza. **Paradakary urudnaa: dicionário Wapichana/português, português/Wapichana**. Boa Vista: EDUFRR, 2013.
- PEIRANO, Marisa. Identifique-se! O caso Henry Gates versus James Crowley como exercício antropológico. **RBCS**, v. 26, n. 77, p. 63-77, out. 2011.
- PELLEGRINI, Marcos Antonio. **Discursos dialógicos: intertextualidade e ação política na performance e autobiografia de um intérprete yanomami no Conselho Distrital de Saúde**. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo, um orientalismo americano. **Anuário Antropológico/2011-i**, 2012, p. 27-48.
- SAHLINS, Marshall. 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.

SANTOS, Alessandra de Souza. Léxico da Língua Wapixana: um olhar sobre os empréstimos da Língua Portuguesa. **Revista Prolíngua**, v. 2, n. 1, p. 13-23, jan./jun. 2009.

ULMANN, Stephen. **Semântica**: uma introdução a ciência do significado. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1977.

URBAN, Greg. História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, p. 87-102.

VELOSO, Mariza. O Fetiche do Patrimônio. **Revista Habitus**, Goiânia, v.4, n.1, p. 437-454, jan./jun. 2006.

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

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

WEBER, Ingrid. Escola Kaxi: **história, cultura e aprendizado escolar entre os Kaxinawá do Rio Humaitá (Acre)**. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 2004.