

# A Tessitura da Pessoa: o Sistema de Nominação Wapichana

Fabio de Sousa Lima<sup>1</sup>  
Olendina de Carvalho Cavalcanti<sup>2</sup>  
Danielle dos Santos Pereira Lima<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Instituto Federal de Roraima, Departamento de Agroindústria, Caracará, RR,  
Brasil

<sup>2</sup>Universidade Federal de Roraima, Instituto de Antropologia Social, Boa Vista,  
RR, Brasil

<sup>3</sup>Pesquisadora autônoma, Boa Vista, RR, Brasil

## Resumo

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. A proposta deste artigo consiste em problematizar como o sistema de nomeação utilizado pelos Wapichana da aldeia Malacacheta, atual estado de Roraima, 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 dessa 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 por meio de palavras, gestos simbólicos, pinturas, fumigações, ornamentos, rituais e visões cosmogônicas, de modo que o corpo pode ser pensado como matriz de símbolos culturais e configura um objeto de significação social.

**Palavras-chave:** Wapichana. Corpo. Pessoa.

## Abstract

*The majority of the indigenous societies of Lowland South America 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 Malacacheta village, the current state of Roraima, 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 an onomastic study, nature of the names and qualitative perspective, whose objective is to show how the Wapishana shape the body through words, gestures, paintings, fumigations, ornaments, rituals, and visions cosmogonics, so that the body can be thought of as a matrix of cultural symbols and configures an object of social significance.*

**Keywords:** Wapishana. Body. Person.

## I Introdução

A definição e a construção da noção de pessoa na Terras Baixas da América do Sul (TBAS) passa pela reflexão sobre a corporalidade e assenta-se na cosmologia nativa. Desse modo, o sistema de nomação wapichana vai além da produção física de indivíduos, ele configura um elemento central na produção social da pessoa. “Os sistemas culturais têm que ter um grau mínimo de coerência, do contrário não os chamaríamos de sistemas” (GEERTZ, 1989, p. 13). Assim, o objetivo deste artigo é descrever e problematizar como os significados atrelados aos nomes autodesignativos wapichana atuam na composição da noção de pessoa.

Como o objeto de estudo envolve um grupo étnico (os Wapichana), este artigo segue dois vieses 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, posto que uma primeira “observação participante” já foi realizada em 2007, de janeiro a dezembro, e a “interação entre pesquisador e objeto pesquisado” tem-se mantido até hoje (GERHARDT; SILVEIRA, 2009, p. 41).

A etnografia, em que pese a polissemia hermenêutica que incide sobre o termo, pode ser interpretada como um estudo descritivo da cultura de uma comunidade ou, de algum modo, de seus aspectos fundamentais (BAZTÁN, 1995). Desse ponto de vista, “[...] praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos [...] mapear campos, manter um diário, e assim por diante” (GEERTZ, 1989, p. 5). 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, 1999, p. 25 *apud* LIMA, 2013, p. 20).

O uso de nomes pessoais indígenas não possui relevância equânime na Amazônia ocidental: por um lado, há os grupos que os consideram meros apelidos (algo mais do campo da jocosidade), ideia partilhada entre os Aripunã do Acre e os Makuxi da Raposa Serra do Sol de Roraima; do outro, há comunidades como os Arara do Alto Juruá acreano e os Wapichana da aldeia Malacacheta em que a ausência de um nome pessoal autodesignativo equivale a ser “um homem morto” e “sentem-se pressionados em relação a ter um nome indígena” (FREITAS, 2007, p. 105). Uma suposição inicial é a seguinte: segundo William James (*apud* GEERTZ, 1989, p. 99), “[o homem] pode adaptar-se, de alguma forma, a qualquer coisa que a sua imaginação possa enfrentar, mas ele não pode confrontar-se com o Caos”. É, se não inimaginável entre os ameríndios, ao menos incômodo conviver com alguém sem nome, e, no caso da aldeia Malacacheta, um indígena que se recusa a possuir um nome pessoal autodesignativo (mesmo que tenha um nome civil) carrega sobre si o fardo de uma reputação moral deformada, é como se, em sentido sinedóquico, a recusa não se restringisse a um nome pessoal, mas sim à cultura de um povo. Por cultura, entenda-se aqui “[...] todas as manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, [e] visões de mundo existentes em uma sociedade” (VELHO, 2006, p. 238).

Há uma variedade estonteante de estudos sobre sistemas de nomenclatura, fabricação de corpos e tessitura social da pessoa na literatura internacional e nacional, além de vários trabalhos, teses, dissertações e livros acerca de processos de nomenclatura nas TBAS. Todavia, no que tange aos Wapichana da aldeia, o silêncio é quase ensurdecedor no que tange à antroponímia, haja vista que “existem apenas instruções ainda não estudadas e ideias vagamente relacionadas [com os nomes autodesignativos]” (COLLADO; LUCIO; SAMPIERI, 2006, p. 68). Uma

rara exceção é o artigo “Homenagem: Erwin Heinrich Frank”, do antropólogo social Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino, da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Mesmo assim é citado apenas um caso excepcional de uma nomação cultural amigável: *Waramax* (peixe mandi branco) atribuída ao professor e antropólogo alemão citado no subtítulo da citada homenagem.

Algumas questões atinentes aos nomes 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? O sistema de nomação 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), e constitui “um código socialmente estabelecido” (GEERTZ, 1989, p. 5). 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. Prioriza-se o termo nomes autodesignativos, pois, embora não seja utilizado de modo literal pelos Wapichana, fornece uma moldura para pensar a nomação pessoal na aldeia Malacacheta.

## **2 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 fronteira 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 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; MORAIS, 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*<sup>1</sup> e o *Kuituwa’u*<sup>2</sup>. Segundo *Xaburu*, tal palavra 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<sup>3</sup> *baaraznau* (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 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 (tecelagem com palhas), vivem e experimentam o caxiri da morte. Para os Wapichana, a terra “[...] representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural, mas – e tão importante quanto este – um recurso sociocultural” (RAMOS, 1988, p. 13).

### 3 Sistema de Nomação Autopoiético

No contexto das Terras Baixas da América do Sul, o fenômeno étnico de nomação 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 nomação 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 nomação 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 nomação 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, 1999).

Os nomes pessoais 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 autodesignativo 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 wapichana 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.

#### 4 O Sistema de Nomenclatura Wapichana

O ato de atribuir nomes pessoais é uma das estratégias de afirmação identitária de povos indígenas das TBAS (HUGH-JONES, 2002), como é caso dos povos Jê (Timbira e Kayapó) e os Arawak (Tukano e Wapichana). Os sistemas de nomenclatura 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 autodesignativos 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 por meio de ações simbólicas que tais nomes são reconhecidos e assumem relevância para o grupo étnico como estratégia na construção social da noção de pessoa.

Por se tratar de uma base conceitual central no pensamento wapichana, descreve-se 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 índios da Malacacheta usam como estratégia multinaturalista de “reconhecimento” (PEIRANO, 2011) e que repercutem na construção da noção social de pessoa. O que se pretende 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 nomação entre os Wapichana sugere uma forma de “fato social total” (MAUSS, 2003): 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 autodesignativo sugere a fabricação de uma “personalidade sobreposta” (MAUSS, 2003, p. 381) já que supõe uma roupa do espírito, uma subscrição da alma e uma ossatura da noção de pessoa wapichana.

A ideia fulcral suscitada neste 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), etc., 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). Por isso, não nos deteremos na tessitura de comparações entre o sistema de nomação wapichana e os prenomes, nomes, cognomes e agnomes 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 nomação pessoal wapichana. Presume-se, com isso, que “[...] a cultura é um produto de seres socialmente atuantes tentando dar sentido ao mundo no qual eles se encontram” (ORTNER, 2011, p. 423).

Na aldeia Malacacheta eagem-se símbolos como elementos de significação, sendo o sistema de nomes e nomação um item que compõe um “conjunto distintivo de bens” nativos tanto quanto “ornamentos plumários, músicas, cantos [e] fórmulas mágicas” (HUGH-JONES, 2002, p. 46). Desse modo, os nomes autodesignativos indígenas expressam um forte traço de simbologia étnica (GEERTZ, 1989) ou mais precisamente o que Régine Robin (1989 *apud* BIDAISECA; 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, p. 229), 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)”. 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 pessoal que ativa formas de reconhecimento social, haja vista que nomear é produzir categorizações morais.

Parafraseando 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, sem perder de vista a proximidade 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, celulares, etc. 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.

É claro que “[...] explicar o sistema como um todo integral [...] não implica dizer que o sistema seja um todo harmoniosamente integrado [...] existem as realidades específicas da assimetria [...]” (ORTNER, 2011, p. 445): é possível não possuir um nome autodesignativo e ainda assim participar das atividades as quais se fez menção anteriormente sob a forma de voluntariado, todavia isso não lhe confere o prestígio moral daquele que porta um nome pessoal indígena como um atavio do espírito. Tem-se, com isso, que “[...] a honra é uma disposição permanente, enraizada nos próprios corpos dos agentes em forma de disposições mentais, esquemas de percepção e pensamento” (BOURDIEU, 1978, p. 15 *apud* ORTNER, 2011, p. 450).

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 nomação é mera ilusão. Nominar exige respeito às tradições, discricão 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. Nomear configura “[...] uma partícula de comportamento, um sinal de cultura e [...] um gesto” (GEERTZ, 1989, p. 5). Em síntese, esse é o sistema de nomação Wapichana e o que se define como nomes autorreferenciais, ou seja, nomes que remetem à autodesignação étnica, nomes pessoais utilizados na aldeia Malacacheta. Nominar é, antes de tudo, uma técnica:

Chamo técnica um ato tradicional eficaz (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). Ele precisa ser tradicional e eficaz. Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição. Eis em que o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral. (MAUSS, 2003, p. 407)

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, ela ainda não está apta para receber um

nome autodesignativo, o ato demanda certo tempo (que pode variar de cada família para outra).

Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca. (MAUSS, 2003, p. 212)

Entende-se que o nome é a assinatura da alma. “O sistema de dar nome às pessoas tem algumas características extremamente significativas para a compreensão [...] [da] condição pessoal” (GEERTZ, 1989, p. 234): primeira característica, os nomes culturais são cunhados em conformidade com a cosmovisão nativa. A nomenclatura cultural do corpo na aldeia Malacacheta é de dois tipos: a nomenclatura social possível, que deriva da fauna e flora tangíveis, de fenômenos da natureza ou de partes do corpo humano ou não humano; e a nomenclatura vedada, que advém de entidades espirituais ou seres malfazejos.

Segunda característica, na escolha de nomes autodesignativos priorizam-se nomes de animais (aquáticos, terrestres ou alados), tipos de vegetações (arbóreas, arbustivas ou herbáceas) ou fenômenos naturais (vento, trovão, etc.). Não se trata de uma natureza personificada, pelo menos não em sentido sincrônico, “[...] personificada é precisamente o que a natureza não é, pois seu ânimo é impessoal. Estritamente pessoal é a alma humana, expressa na fala que os animais há muito perderam” (FARAGE, 1997, p. 93). A ligação com o mundo natural não é uma relação de cunho simplório, 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 que isso, reside nos mitos de inauguração do mundo nos quais eles acreditam.

Terceira característica, embora a duplicação dos nomes pessoais não seja vedada, tem-se a cautela de evitá-la (presume-se como “falta de criatividade” do nominador), é que a “[...] vivência constitui o próprio critério vivo responsável pela triagem dos fatos da consciência” (AMARAL, 2004, p. 52). A fala articulada é dádiva dos humanos e dos

vivos, sendo item exponencial da alma, logo nominar é um gesto que demonstra a polidez do falante e o singulariza “[...] não deixando diluir-se entre as coisas do mundo” (FARAGE, 1997, p. 166). Levando-se em conta a diversidade da fauna, da flora e dos fenômenos naturais, os Wapichana escolhem em geral nomes diferentes, além de que dispõem da liberdade de atribuir o termo *aba* (como dito anteriormente) que serve para flexionar o gênero da palavra, sendo inclusive utilizado para nominar objetos como femininos: *Nizuaba* (*Nizu* é tipiti, mas com o termo *aba* torna-se nomenclatura específica feminina).

Quarta característica, similar ao que ocorre em Bali, “[...] os nomes pessoais [wapichana] são monômios e não indicam, portanto, as ligações familiares ou o fato de serem membros de qualquer tipo de grupo [clânico]” (GEERTZ, 1989, p. 235). Os habitantes da aldeia Malacacheta agem como “consórcios”, isto é, são pessoas que têm “[...] um relacionamento mais ou menos contínuo e com algum propósito durável [...]”, haja vista que compartilham a comunidade não apenas no tempo, mas também no espaço, isto é, estão ligados por meio de uma interação social direta, como também podem ser “contemporâneos”, haja vista que há alguns Wapichana que “partilham [a] comunidade no tempo, mas não no espaço”, como os que experimentaram processos de deslocamentos. O foco de interesse aqui repousa apenas nos primeiros.

Quinta característica, diferente do que ocorre com os Krahó, os Wapichana não adotam “nomes provindos de parentes distantes” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 76), com isso há uma tripla implicação: inexistem prenomes culturais, não há a incidência de cognomes e, finalmente, “não existem apelidos familiares” (GEERTZ, 1989, p. 155) nem epítetos para os adultos, exceto se forem velhos – nesse caso portam o nome honorífico de *kwad pazo* (narradores ou historiadores).

O sistema de nomenclatura na aldeia Malacacheta pode ser lido a partir de um conceito: a heurística do outro (KONNIKOVA, 2013). Na escolha de um nome autodesignativo, por vezes, o ambiente e o estado de espírito do nominador interferem como forças indutoras, é o que se pode chamar de “heurística do afeto”, haja vista que “pensamos como nos sentimos. Uma situação de alegria e relaxamento contribui

para uma visão de mundo mais receptiva e menos desconfiada” (KONNIKOVA, 2013, p. 39). Ao passo que uma situação de melancolia ou um sentimento nostálgico pode deflagrar uma cascata de referências mnemônicas que fazem alusão a uma simbologia da tristeza, *kaxaura'u*, e, de algum modo, reverberam no processo de nominação, com designativos como *Kaxaba'u* (nublado), *Karya'u* (aguado) ou *Karuru'u* (murcho).

Outro fenômeno possível é a “heurística da disponibilidade” (KONNIKOVA, 2013, p. 40): a exposição anterior a nomes pode ser responsável pela nominação, uma vez que a “mente [nativa] faz uso do que encontra disponível”. Quanto mais fácil é recordar mais confiança a pessoa adquire na escolha, afinal de contas ela dispõe de um repertório com o qual interage cotidianamente e que, mesmo sem perceber, compõe uma memória coletiva do grupo do qual a pessoa faz parte. “A condição fundamental imposta pelo princípio da fenomenalidade, para a determinação dos fatos da nossa consciência, resume-se na necessidade de eles serem vivenciados por nós” (AMARAL, 2004, p. 52)

O ato de nomear na aldeia Malacacheta suscita uma outra questão: a “heurística da representatividade”, ou seja, quanto mais uma pessoa corresponde à imagem evocada no nome autodesignativo, mais forte é a impressão e mais arraigada é a crença de que o nome constrói socialmente a pessoa. Assim, quando alguém chamado de *Tiwepayzu* (caçador) mostra-se hábil na arte da caça e prospera com armadilhas, pontaria e abate de animais de grande porte, mais a reputação social da pessoa atinge níveis de prestígio. É que os “fatos da consciência não se reduzem a uma esfera de imagens desconectadas das relações concretas com o mundo exterior” (idem), pois se assim fosse os atos de nominação wapichana seriam meras operações intelectuais.

## 6 Corpo e Corporalidade

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 autodesignativo 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 aldeia 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 nomação 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>4</sup> (Pai de todas as onças) e dar nome de onça, *Baydukury*, aos humanos.

Ao se nominar uma pessoa de *Baydukury* (onça) não se aciona, como *a priori* se possa presumir, um zoomorfismo, pois um nome autodesignativo expressa uma conotação de fundo antropomórfica. Para ficar mais claro: “[...] tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356). O que está em jogo no processo de nomação não é o homem como espécie diferenciada pela fala, mas a humanidade como 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.

“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.

A noção de corporalidade na aldeia Malacacheta não se desvencilha do que os Iauaretê, estudados por Andrello (2006, p. 57), afirmam sobre si ao dizerem que “[...] já entraram na civilização [...]”: não há neologismo na língua wapichana 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 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 à 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, 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” (ANDRELLO, 2006, p. 60). Falar português, na ótica 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.

Os nomes provindos de batismos cristãos são a forma exclusiva de identificação fora da aldeia 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 aldeia 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 agri-doce dos enlatados e o gosto metálico das carnes processadas. 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 [...] 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. 95-96). 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 aldeia 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.

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

[...] movimentada 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 delinea-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 autodesignativos 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).

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.

No tempo presente, os jovens da aldeia 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 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). 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.

Resta um outro elemento que compõe o corpo e informa a pessoa: o sangue (*izei*). No pensamento wapichana, o sangue é um elemento que pode ser partilhado e transmitido de genitores para os filhos. Recebe-se de pai e mãe em porção igual: pai, mãe e filho formam um *ōribienao* (muitos de mim), um coletivo para grupo familiar de uma pessoa: “[sugerimos] que o termo *ōribienao* – ‘os muitos de mim’ – deva ser entendido como as várias extensões do eu, e não como os iguais a mim” (FARAGE, 1997, p. 91, grifo nosso).

O sangue, em que pese ser uma substância natural corpórea, “[...] apresenta notável rendimento simbólico nas cosmologias indígenas das terras baixas sul-americanas, sobretudo pela sua importância nas concepções de pessoa [e] corpo” (VELDER, 2007, p. 275). O líquido rubro é princípio vital, seu fluxo permanente assinala a presença da vida, dele procedem efusões simbólicas na manutenção do corpo. “A busca pela ‘saúde’ e pelo afastamento das doenças justifica essa atenção dada ao estado do sangue” (idem).

O estado do sangue verte-se em aparelho simbólico nas narrativas wapichana: na aldeia Malacacheta, uma “pessoa corada” é porque tem sangue forte (*izei mabuska’u*) e “grosso” (*midí’u*) e, logo, é saudável. Só que a noção de sangue aqui diz menos da integridade física que da personalidade social – a preocupação em “engrossar o sangue” passa por técnicas presentes na memória coletiva e proclama costumes imperiosos que os Wapichana guardam com zelo, como beber suco de beterraba, consumir caldo de feijão e ingerir vinho de açaí. O foco é mais com

a construção social da pessoa do que com disfunções hormonais ou deficiências imunológicas, isso porque para a percepção nativa “[...] a integridade física não resiste à dissolução da personalidade social” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 193).

Nas redes de discursos ecológicos wapichana, o sangue aloja-se nas malhas mais intrínsecas dos regimes de conhecimento: as construções nativas sobre o sangue forjam uma discussão sobre “[...] o corpo humano: sua fabricação, comunicação com o exterior, as regras que o incorporam a sociedade e o transformam em símbolo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1977, p. 1). Na aldeia Malacacheta, as narrativas sobre o sangue são intencionais e periódicas. O momento inicial da tarefa de produção da pessoa presume a doação de sangue dos genitores, o que requer a conjugação de corpos e a permuta de fluídos corporais para consolidar o ato geracional – lembrando que a formação do corpo tem como desdobramento a tessitura da posição social da pessoa.

## **7 A Construção da Noção de Pessoa por meio 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 TBAS 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 esquadrinhar, de modo algum, a intimidade dos indivíduos, senão pôr em evidência os modos como eles se constroem como pessoa, como produzem uma imagética do corpo e para o corpo e de que maneira fazem uma leitura de si.

O elaborado sistema de nomação 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 TBAS e, em particular, na aldeia 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” (LE GOFF, 2013, 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’” (LE GOFF, 2013, p. 389).

Os nomes autodesignativos cruzam gerações e transitam na aldeia 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 como 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).

Na aldeia Malacacheta, as experiências dos agentes sociais com nomes pessoais étnicos dão consistência ao que Geertz (1989, p. 31) postula em seu livro “A interpretação das culturas”: “Os aspectos da cultura, que são universais, são [...] ‘modelados’ pelas exigências

locais”. 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 aldeia Malacacheta, os nomes autodesignativos têm sentido porque são reconhecidos, dizem algo (de si, sobre si e para si como 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 pessoais 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 como prática cultural de uma geração para outra (VELOSO, 2006). Na aldeia 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” (VELOSO, 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).

No intercâmbio entre o global e o local, Sahllins (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 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. 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 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 de autodesignação possam ir, ainda é na aldeia Malacacheta que eles alcançam um “espetacular florescimento cultural” (GRUMET, 1984 *apud* SAHLINS, 1997a, p. 53).

Ali, os nomes pessoais de autodesignação assumem força primorosa como expressão de vitalidade do grupo: “[...] o processo de nomação 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, p. 58) afirma: “[...] integração e diferenciação são coevolucionárias”. Ter um nome wapichana não anula as informações contidas em um Registro Geral; possuir um Título Eleitoral não invalida portar um nome autodesignativo.

Parafraseando 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” (SAHLINS, 1997a, p. 57).

Segundo Viveiros de Castro (1986), o social não se deposita sobre o corpo como matéria amorfa, pelo contrário ele cria o corpo. Nesse sentido, na aldeia Malacacheta, a fabricação do *nanaa* (corpo) supõe uma “intervenção consciente sobre a matéria”. O que se fabrica é o ser humano, a pessoa (*pidian*) na acepção nativa do termo: o estatuto da pessoa constrói-se pelo ato inaugural de doação de sangue dos genitores e dele se esculpe um ser vivente no ventre materno, mais ainda desprovido da essencialidade humana ou sem atributos propriamente humanos, como respiração e fala.

Como se exemplificou ao longo deste texto, 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 como sujeito autônomo, implica autodeterminar-se como povo, como grupo social, como nativo e como pessoa.

## Agradecimentos

Agradecemos ao Instituto Federal de Roraima, ao Instituto de Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima pelo apoio à presente pesquisa, bem como à aldeia Malacacheta pela acolhida afetuosa e, em particular, a Xaburu pelas traduções e informações substanciais fornecidas, que deram corpo ao artigo em pauta.

## Notas

- <sup>1</sup> Uma bebida feita de mandioca, preparada com pasta de beiju.
- <sup>2</sup> Escrita obsoleta, hoje se usa *Kuwiwua'u* e se traduz como rio Quitauaú.
- <sup>3</sup> Na onomástica é o nome designativo de vegetais.
- <sup>4</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>5</sup> Informação obtida *in loco* em 2007 com os informantes *Xaburu* (bebida), *Nizuaba* (tipiti fêmea) e *Mamiaba* (nambu fêmea).

## Referências

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. Dilthey: conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências do espírito. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 51-73, 2004.

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.

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

- 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. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de São Paulo, 2007.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. **Os Mortos e os Outros**. São Paulo: Hucitec, 1978.
- 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: UFRR, v. 1, n. 2, p. 37-46, 2008.
- COLLADO, Carlos Fernández; LUCIO, Pilar Baptista; SAMPIERI, Roberto Hernández. **Metodologia de pesquisa**. 3. ed. São Paulo: McGraw-Hill, 2006.
- 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. 11-13.
- 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. 125p. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- FREITAS, Déborah de Brito Albuquerque Pontes. A construção do sujeito nas narrativas orais. **CLIO – Revista de Pesquisa Histórica**, Recife, v. 2, n. 25, 2007.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- GERHARDT, Tatiana Engel, SILVEIRA, Denise Tolfo (org.). **Métodos de Pesquisa**. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

- GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 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, 2014.
- HUGH-JONES, Stephen. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8 n. 2, p. 45-68, 2002.
- KONNIKOVA, Maria. **Perspicácia: aprenda a pensar como Sherlock Holmes**. Rio de Janeiro: Campus, 2013.
- 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. p. 11-46.
- LIMA, Tânia Stolze. O campo e a escrita: Relações incertas. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 5, n. 2, jul.-dez., p. 9-23, 2013.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- 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. p. 147-154.
- ORTNER, Sherry B. Teoria na Antropologia desde os anos 60. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 419-466, 2011.
- PEIRANO, Marisa. Identifique-se! O caso Henry Gates versus James Crowley como exercício antropológico. **RBCS**, São Paulo, v. 26, n. 77, p. 63-77, 2011.
- RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.

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

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

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

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

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Indivíduo e sociedade no Alto Xingu**. 1977. 235p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1977.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **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. 182p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

WEBER, Ingrid. **Um copo de cultura**: os Huni Kuin (Kaxinawá) do Rio Humaitá e a escola. Rio Branco: EDUFAC, 2006.

Recebido em 25/06/2017

Aceito em 26/09/2019

**Fabio de Sousa Lima**

Mestre em Antropologia Social, Instituto Federal de Roraima, Departamento de Agroindústria, Caracaraí, RR.

Endereço para correspondência: BR-174, Km 512, Vila Novo Paraíso, Caracaraí, RR. CEP: 69365-000.

*E-mail:* fabio.lima@ifrr.edu.br

**Olendina de Carvalho Cavalcanti**

Doutora em Antropologia Social, Universidade Federal de Roraima, Instituto de Antropologia Social, Boa Vista, RR.

Endereço para correspondência: Avenida Capitão Ene Garcês, n. 2.413, Aeroporto, Boa Vista, RR. Cep: 69310-000.

*E-mail:* olendina.cavalcanti@ufrr.br

**Danielle dos Santos Pereira Lima**

Mestre em Letras e Literatura, pesquisadora autônoma, Boa Vista, RR.

Endereço para correspondência: Rua das Acácias, n. 502, Jardim Primavera, Boa Vista, RR. CEP: 69314-186.

*E-mail:* danielle.lima61@yahoo.com