

Em busca da aliança impossível

Os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa)

5

Pierre Grenand*
Françoise Grenand**

*Para Tãmũ-amĩ, que morreu tranqüilamente em Trois
Sauts, em janeiro de 1989, cercado de suas mulhe-
res, filhos, genros e cães de caça.*

Os Waiãpi, índios de língua tupi-guarani, como a maior parte dos povos indígenas da América, são produto de quinhentos anos de reajustes sociológicos, cisões e reagrupamentos provocados, direta ou indiretamente, pelo avanço da fronteira de colonização branca. É desnecessário dizer que pouco têm a ver com as etnias da mesma família lingüística que aparecem nos textos dos séculos XVI e XVII. Parece-nos indispensável ter sempre em mente esse contexto histórico, pois é ele, e não a mera irrupção contemporânea dos brancos, que subjaz à representação indígena do contato. Entretanto, as representações waiãpi do mundo branco, considerado bárbaro – tanto no sentido de estrangeiro como no de não-civilizado –, revelam uma constância de inspiração que contrasta com o caráter extremamente flutuante e contraditório de sua experiência histórica dos brancos. Deve-se perceber nisso uma manifestação da profunda vitalidade da visão de mundo, da cultura e da ética tupi-guarani.

A análise que aqui apresentamos baseia-se em nosso conhecimento dos Waiãpi setentrionais que vivem na Guiana francesa, totalizando 60% da população dessa etnia (1.000 pessoas em 1998), cujo ramo meridional vive no Amapá (ver o artigo de Tilkin Gallois neste volume). Está fundamentada numa pesquisa etnográfica realizada entre 1969 e 1996.

Os Waiãpi do norte e do sul, sob a dupla pressão de franceses e brasileiros, só mantêm contatos episódicos entre si, o que lamentam de ambos os lados. O conhecimento que as comunidades setentrionais têm dos brasileiros é, contudo, muito maior do que o que os Waiãpi meridionais possuem dos franceses, já que o fluxo migratório sempre foi muito mais impor-

* Institut de Recherche pour le Développement (IRD). pierre.grenand@orleans.ird.fr

** Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Institut de Recherche pour le Développement (IRD). fgrenand@wanadoo.fr

tante do Sul em direção ao Norte do que o oposto. As comunidades de Trois Sauts (alto Oiapoque), por exemplo, absorveram num passado recente algo como cinquenta ex-habitantes do Rio Cuc (afluente do alto Jari), emigrados do Brasil entre 1965 e 1971, fugindo das epidemias e da violência de que eram vítimas. Foram estas pessoas, juntamente com viajantes waiãpi dos dois lados da fronteira, que transmitiram para a Guiana Francesa a experiência do contato do grupo meridional com a população brasileira regional.

Analisaremos primeiro, do ponto de vista semântico, as noções de identidade e alteridade concebidas e vividas pelos Waiãpi do norte. Em seguida tentaremos, por meio de um vaivém entre mito, história e práticas contemporâneas do contato, mostrar como se estabeleceu, entre o mundo waiãpi e o dos brancos, um fosso profundo, manifestado na busca, sempre fadado ao fracasso, de um intercâmbio harmônico.

Conceitos de identidade e alteridade

Nós e nossos semelhantes

Para definir qualquer forma de agrupamento humano ou de condição de membro dada pela origem geográfica, o léxico waiãpi propõe, do ponto de vista sincrônico, uma pequena palavra, *-wākū* (sing. *-wā*) que significa “os de, os que vêm de, gente de”. Sendo um morfema de derivação, apóia-se sobre a palavra precedente para formar uma nova palavra, à qual confere uma noção de grupo, em que a territorialidade é apenas subjacente, embora esteja etimologicamente nítida (vide, por exemplo, *wāē*, “chegar”). Assim, em diversos contextos, ouve-se tanto *kuwākū*, “gente do rio Cuc”, como *kayaniwā*, “o homem de Caiena”, ou ainda *yanewākū*, “os nossos”, freqüentemente abreviado para *yane*, “nós”.

Situar-se é circunscrever “os outros”: aos *yanewākū* se encontram naturalmente opostos os *āmūkū* (sing. *āmū*). O teor dessa distinção não se limita, contudo, a uma oposição rígida, pois varia muito conforme a extensão do campo semântico que se pretende cobrir com tais termos. Pode-se opor *yanewākū* a *āmūkū* tanto como “gente da nossa casa” e “gente de outras casas” quanto como “nós os Waiãpi” e o resto da humanidade. Desse modo, tal geometria mutável desloca o mesmo par de termos fazendo variar o conteúdo semântico de sua oposição, dependendo dos contextos do discurso.

Entretanto, no nível mais inclusivo da oposição, com a distância social e cultural no seu máximo entre “nós” e “os outros”, a noção de *āmūkū* torna-se cada vez mais nebulosa. *Yanewākū*, “nós”, não é uma noção estendível ao infinito, ao passo que *āmūkū*, “os outros”, tende a ver seu conteúdo diluído, subdividido entre vários “conjuntos fluidos”, nomeados ou não, chegando a embotar as margens do sistema, ao mesmo tempo que permite jogar com situações intercomunitárias e interétnicas. O importante mesmo é poder, diante de uma determinada situação, especificar os “outros” em pauta, sendo necessário defini-los em termos que permitam resolver o problema de interação colocado. Há duas maneiras de se conseguir

isso: de um lado, a oposição “amigo/inimigo” que pode se sobrepor a qualquer ponto da classificação das formas de alteridade, e do outro, a identificação dos “conjuntos fluidos” distantes, à medida que vão surgindo historicamente.

O par de termos *molipa/owaya*, “amigo/inimigo”, é uma das balizas fundamentais do universo social dos grupos tupi-guarani. De fato, sem mencionar suas conotações metafísicas, pode-se dizer que, nessas sociedades, fora do universo da consangüinidade, tal oposição recorta todo o campo dos graus de alteridade, sem que nenhuma neutralidade seja possível. Deve-se notar, no entanto, que os Waiãpi fazem uma distinção implícita entre inimigos indígenas e não-indígenas por meio da diferenciação de suas práticas guerreiras. Os enfrentamentos intercomunitários e os que os opõem a grupos indígenas distantes (qualificados de *apã*) obedecem às mesmas regras, ao passo que os combates que tiveram com povos tão longínquos quanto os brancos (brasileiros) e os negros *maroons* não seguiram nenhuma regra conhecida (este é, aliás, um critério de identificação importante desses povos). Vê-se, assim, que, se a oposição “amigo/inimigo” permite aos Waiãpi efetuar distinções no interior do universo dos *āmūkū* (“os outros”), não consegue dar conta de tudo o que tal categoria recobre.

A partir desse contexto opera um conjunto de categorias de alteridade “periféricas” (e não-contextual) sobre a utilização das quais devemos nos debruçar agora para tentar apreender as interrogações do sistema waiãpi diante da irrupção de novos povos em seu campo de interação.

A principal categoria do universo dessa alteridade “periférica”, *apã*, denota um conjunto de composição flutuante que se poderia traduzir, aproximadamente, pela expressão “índios estrangeiros afastados” (também qualificados de *yanelaānga*, “os que se parecem conosco”) e/ou “ancestrais distantes”. As outras línguas tupi-guarani, excetuando-se o Émerillon *apam*, dotado de um significado semelhante (E. Navet, comunicação pessoal), não fornecem nenhum equivalente de *apã*. A palavra tupi *tapuya* que é empregada em seu lugar restringe-se, para os Waiãpi, a um grupo específico de *apã*, os *tapi’īy*.

Apã é empregado para designar grupos afastados, mas sempre situados na floresta (são *ka’apo*, “gente da floresta”), que, para além de diferenças em relação aos Waiãpi, cuidadosamente ressaltadas, possuem com eles traços comuns, como a cultura material e as técnicas de subsistência, as práticas guerreiras e as estratégias de aliança, ou um mesmo modo de vida. O fato de tal termo aplicar-se igualmente aos grupos de ancestrais formadores dos atuais Waiãpi só surpreende na aparência, já que, num contexto histórico de mudanças profundas em que a vida antiga é sempre valorizada, por exemplo, pelo sonho, permite que uma distância temporal possa ser assimilada a uma distância espacial.

A categoria *apã*, em sua acepção de “ancestral distante”, merece uma digressão. Os Waiãpi do norte (de acordo com quem tem mais de 35 anos), assim como os do sul (segundo vários anciões desse grupo com quem conversamos¹), evocam alguns grupos marcados territo-

1 Como Waiwai, Sako e Yanuali.

riamente, pelo menos até meados do século XIX, e cujas relações de aliança estavam baseadas na exogamia.² Outros dados indicam que havia dezessete desses grupos e que cada um remetia a um ancestral epônimo vegetal ou animal. Embora raramente evocada na literatura etnográfica tupi, esse tipo de organização foi mencionada entre os Tupi-Kawahib (Lévi-Strauss, 1958), os Parintintin (Kracke, 1978), os Suruí do Pará (Laraia, 1986) e os Mundurukú (Murphy, 1960).

Finalmente, é preciso dizer que os grupos indígenas com os quais os Waiãpi mantêm relações contínuas deixam, por isso mesmo, de ser considerados como *apã*. Esse é o caso, por exemplo, dos Wayana, seus vizinhos carib, que deixaram de ser *moyuimãwãnge*, “gente da sucuri”, e tornaram-se *panai*, antiga palavra carib que designava coletivamente os parceiros comerciais.

A categoria *apã* marca, num caso, uma distância cultural e temporal e, no outro, uma distância cultural e geográfica. Serve, assim, tanto para definir grupos distantes e pouco conhecidos – mas que podem ser melhor conhecidos, quando então serão classificados entre os amigos ou os inimigos – quanto para conservar a memória de grupos da mesma origem (*yaneip*) que o tempo afastou. Em ambos os casos, é sublinhada uma distância cultural que se revela apenas em diferenças de detalhe, reafirmando uma identidade global que lhes dá sentido. É a partir dessa noção de homogeneidade que os *apã* são opostos coletivamente às outras três categorias de alteridade periféricas distintas pelos Waiãpi: os franceses, os brasileiros e os negros.

Os outros e seus nomes

Para além dos *apã*, ou seja, de um espaço cultural bem marcado onde o jogo da aliança e da guerra (limitado ao exercício da vingança: *lep* “pagamento”) pode se desenrolar sem ambigüidades, os Waiãpi enumeram três conjuntos: os *palaĩsĩ*, os franceses (e outros europeus ou assimilados), os *kalai*, brasileiros, e os *meikolo*, negros (Crioulos ou *Maroons*). Apesar de sua extrema alteridade, um mito de separação das raças, ao qual voltaremos, sublinha a pertença dessas três categorias de estrangeiros à humanidade e a origem que partilham com os Waiãpi. Devemos notar que as versões desse mito colhidas entre os Waiãpi do norte mencionam apenas a origem dos *palaĩsĩ* e dos *meikolo*, sendo os *kalai* evocados apenas nos comentários suscitados por tais relatos.

Consideremos inicialmente esses três termos, portadores de uma longa história que é importante conhecer antes de mergulhar nas representações que veiculam.

Os europeus são chamados de *palaĩsĩ* sem que os Waiãpi forneçam a etimologia da palavra. Nas Guianas, mais especificamente no leste da região, o termo é, contudo, empregado por várias populações arawak e carib. Situa-se, como mostrou Renault-Lescure (1981, p.231

2 A existência desses grupos está registrada num relato mítico-histórico que publicamos num trabalho anterior (P. Grenand, 1982).

e neste volume), na intersecção de dois conceitos bem ilustrados pela língua galibi: *pala:nak̃:l̃*, “espírito do mar”, que designa o conjunto dos brancos, e *palansisin*, corruptela do espanhol “francês” (ou, simplesmente, de “francês”). Essas duas formas tiveram, e ainda têm, destinos diversos, da Goajira ao Amapá, servindo para designar “brasileiros”, “cristãos”, “espanhóis”, “franceses” ou, mas principalmente, “os brancos” em geral, dependendo da etnia que as utiliza. Foi provavelmente no início do século XIX que os Waiãpi adotaram a forma wayana do termo: *palasisi*, “branco”, restringindo seu uso apenas aos franceses.

Os brasileiros são chamados de *kalai*, palavra tupi-guarani que, ao contrário, tem origem meridional e que, sob formas estáveis, teve uma grande difusão, do Paraguai ao alto Solimões, antes de atingir as Guianas. H. Clastres (1975, p.40-63) mostrou como, no século XVII, ela deixara de significar “grande xamã” e passou a denotar “espanhol” ou “português”. Esvaziada de seu primeiro sentido, a palavra é utilizada no sentido de “branco” ou “brasileiro” dentro e fora (Tikuna, Wayana, Waiwai...) da família linguística tupi-guarani. Os Waiãpi do norte, por sua vez, forjaram etimologias deliberadamente fantasiosas para o termo, tais como *kala mi'i* “inchardeiro”, e *ākā a'i*, “cabeça de pêlo curto”, para ridicularizar aqueles a quem o termo se aplica.

Os Crioulos e *Maroons*, finalmente, são designados em conjunto como *meikolo*, termo cuja etimologia provável (desconhecida pelos índios do Oiapoque) é uma corruptela do francês “nègre” ou do holandês “negger” ou, mais provavelmente, do espanhol “negro” (Renault-Lescure, 1981; F. Grenand, 1989). A utilização do termo é limitada às Guianas, onde se difundiu entre os povos de língua carib, embora seu emprego não seja generalizado. Também é comum às populações ser-lhes associadas etimologias, ao mesmo tempo fictícias e pejorativas, como ocorre com os Wayana, que apontam como sua origem o nome de um peixe com boca de ventosa, o acari (Loricarídeos). Os Waiãpi, na verdade, tomaram a palavra emprestada dos Wayana.

Que ensinamentos tirar dessa breve incursão pelo léxico? Antes de mais nada, que os Waiãpi não dispõem de nenhuma palavra para designar genericamente os estrangeiros, nem os não-índios³ nem os índios,⁴ e que, de acordo com sua experiência histórica e discurso mítico, preferem tratar cada um de seus subconjuntos como uma coletividade específica. Nesse sentido, é interessante determo-nos um pouco na distinção que os Waiãpi fazem entre seus colonizadores do norte e do sul. Seria errôneo crer que as palavras *palaĩĩĩ* e *kalai* recobrem de forma homogênea a noção de “branco”, ainda que os antropólogos de ambos os lados da fronteira tendam a traduzi-las assim, colocando a fenotipia acima da nacionalidade. Seria igualmente equivocado imaginar que tais termos correspondem, exatamente, a “franceses” e “bra-

3 O termo *moma'êke*, “coisa antiga”, foi contudo aplicado nesse sentido por um de nossos informantes, a finada Sa'i Piye, num relato sobre as guerras waiãpi do século XIX.

4 É interessante acompanhar as hesitações e controvérsias que a necessidade de adotar tal noção gera atualmente entre os Galibi (carib), etnia de contato mais antigo na região e, hoje em dia, ponta de lança da resistência cultural e política dos índios da Guiana Francesa.

sileiros". Na verdade, *palaĩsĩ* pode tanto designar um inglês como um paulista, ao passo que *kalai* é empregado, principalmente, para designar os caboclos do Amapá ou, mais recentemente, os garimpeiros que invadem a região e, de modo geral, confirmam a categorização antiga em razão de sua aparência.

A presença de uma missão de geólogos brasileiros no alto Oiapoque em 1973 fornece um exemplo revelador: os Waiāpi de Trois Sauts tiveram muita dificuldade em classificar esses brasileiros do sul. Pelo comportamento e pela cor da pele estavam próximos dos *palaĩsĩ*, mas pela língua e pelos práticos que os acompanhavam nos barcos seriam *kalai*. O debate não permitiu decidir a questão. História semelhante mostra que tais escrúpulos classificatórios também atingem os Waiāpi meridionais. Em 1987, Waiwai, chefe da aldeia de Malilĩ pediu-nos para confirmar sua opinião de que nossa colega paulista Tilkin Gallois, contrariamente ao que ela lhe havia dito, não era *kalai*, e sim *palaĩsĩ*. Isso intrigava-o, e nossa resposta negativa deixou-o perplexo. Os habitantes da aldeia meridional de Ituwasu, por sua vez, corrigiram, imediatamente, a esposa de um missionário brasileiro que nos qualificava de *kalai*, dizendo *a'ekũ*, *kalai luwã*, *palaĩsĩ te*, *wayapukuwãkũ te* ("Não são brasileiros, são franceses da gente do Oiapoque"). Ver-se-á, considerando este trabalho juntamente com o de Tilkin Gallois neste volume, que somente a história diferenciada dos contatos permite explicar essas hesitações e diferenças nos campos semânticos.

A trajetória do contato: entre portugueses e franceses

Quais foram, pois, as grandes etapas do contato por que passou a etnia Waiāpi como um todo? Nenhum viajante deixou-nos testemunho dos "primeiros contatos" e não se sabe sua data ou local. Sabe-se apenas que entre 1660 e 1730 os Waiāpi estavam no baixo Xingu (Fritz, 1922; Bettendorf, 1901). Foi nessa mesma época que ocorreu a única tentativa de evangelização global da etnia até hoje. Como vários outros grupos indígenas, buscaram na migração uma saída para estas novas pressões. Mas, em vez de se refugiarem na floresta vizinha como muitos, cruzaram o Amazonas em direção às Guianas, atravessando uma região já colonizada pelos portugueses. Sabe-se ainda com certeza que, em meados do século XVIII, alguns Waiāpi estiveram envolvidos no tráfico português de escravos, nos confins das Guianas, durante conflitos coloniais entre estes últimos e os franceses (P. Grenand, 1982).

Foi por volta de 1817, no alto Oiapoque, que os Waiāpi entabularam seus primeiros contatos, pacíficos, com os franceses, após uma quebra de aliança com os portugueses, que tinham tentado assimilá-los em massa por meio de seu sistema de alistamento militar obrigatório (Moreira Neto, 1988). A fase de isolamento que se seguiu a essa ruptura precipitou a necessidade de voltar a buscar objetos de metal e, portanto, de novos contatos, fato confirmado tanto por testemunhos de chefes contemporâneos, como Norbert Miyu e o finado Eugène Inamu, quanto por relatos de viajantes do início do século XIX, como Thébault de la Monderie (1857). Entre 1835 e 1840, nos limites meridionais de seu território, os Waiāpi também tiveram

enfrentamentos violentos com “negros” associados pelos Wayana e Waiãpi do sul aos Cabanos (*kawan*, *meikolo* dos Waiãpi do norte).⁵

Esse período também foi marcado por uma dramática queda demográfica (75% a 80% da população), devida, principalmente, às epidemias e à fragmentação da etnia em grupos isolados, reduzidos a territórios menores, espalhados de norte a sul pela zona de ocupação tradicional Waiãpi. Após várias cisões e reagrupamentos, já no final do século XIX, os Waiãpi finalmente se constituíram em setentrionais e meridionais, sendo estes últimos um conjunto composto por dois grupos de comunidades geograficamente distintas.

A partir desses marcos cronológicos, a história waiãpi, tanto ao norte quanto ao sul, caracteriza-se por uma constante flutuação nas relações com os brancos, com graus de contato muito variáveis, dependendo das comunidades, num mesmo período e, o que é menos comum, variável para cada uma das comunidades ao longo dos anos. Até recentemente, o território waiãpi não se apresentava como um espaço fechado em seus limites meridionais e setentrionais, mas como uma vasta região que sofreu incursões episódicas a partir de diversos eixos, por regatões, viajantes e, principalmente, grupos de aventureiros pobres em busca de riquezas florestais de valor flutuante e efêmero.

No centro e ao norte do território waiãpi, cessou todo e qualquer contato com os brancos a partir de 1890, tanto que, nos anos 1930, esse povo indígena foi considerado praticamente extinto ou em vias de extinção (Métraux, 1927, 1929). Posteriormente, contudo, várias expedições brasileiras assinalaram sua existência (Moura, 1934; Sousa, 1955) e, em 1939, o Dr. Heckenroth, médico militar francês do posto de Maripa, a primeira cachoeira do Oiapoque, “redescobriu” os Waiãpi do norte durante uma expedição rio acima. Naquela época, algumas comunidades mantinham contatos esporádicos com grupos esparsos de garimpeiros crioulos, ao passo que outras viviam em total isolamento, a não ser por relações comerciais intermitentes com índios wayana que, de tempos em tempos, lhes transmitiam elementos de sua concepção do mundo dos brancos, advinda da experiência direta (expedições geográficas no Maroni entre 1900 e 1930) ou tomada dos Boni, Negros *maroons*.

A vida dessas pequenas comunidades do rio Cuc e das nascentes do Oiapoque replica, sem dúvida, a de um bom número de sociedades ditas “isoladas” há 150 anos: população reduzida, inviabilizando qualquer tentativa de retorno ao antigo modo de vida; hesitação permanente quanto ao contato direto com os brancos, fornecedores de machados, terçados e facas, mas também portadores de doenças e de morte; acesso limitado aos objetos manufaturados, em geral usados, que os Wayana resolvem ceder-lhes num escambo desigual por bolas de fio de algodão, redes, cães e adereços de penas; possibilidade, por outro lado, de usufruir com exclusividade de uma floresta que significa abundância, o que, por si só, constitui uma poderosa motivação para se manterem em isolamento.

5 As diversas tradições (ver Tilkin Gallois, 1988; Schoepf, 1976; e P. Grenand, 1982) adquirem coerência quando se considera que as revoltas da Cabanagem incluíram numerosos escravos negros ou mulatos libertos (Moreira Neto, 1988).

Pelos nossos cálculos, foi provavelmente em 1937 que um pequeno grupo de homens da região de tãtã, um dos igarapés formadores das nascentes do Oiapoque, decidiu descer o rio para tentar um novo contato direto com os brancos:

O chefe Sapoto reuniu seus genros e filhos para verificar se as pessoas a jusante (*imwākū*) ainda estavam vivas. Queríamos terçados e machados. Os genros de Sapoto eram [de etnia] Kaikuxian e não sabiam muito bem fazer canoas; de qualquer modo, vivíamos no meio da mata havia tanto tempo que ninguém mais fazia canoas. A que tínhamos feito era de má qualidade e balançava muito. (*Segue uma enumeração das etapas da viagem, algumas das quais ainda hoje possuem valor de referência simbólica.*) Certa noite, vimos fogo numa ilha, tivemos medo, remamos silenciosamente junto à margem. Não havia ninguém. O fogo era recente, tinham assado ali pacus. Vimos que o fogo tinha sido aceso por Waiãpi; nossos irmãos de jusante estavam, portanto, vivos. (*O relato termina com o reencontro com os Waiãpi de jusante e o encontro com um funcionário crioulo da Alfândega, instalado na confluência dos rios Oiapoque e Camopi, do qual os viajantes, finalmente, adquiriram os objetos de metal e o sal desejados.*)

Esse testemunho não dá margem à ambigüidade sobre as circunstâncias e motivações do contato, nem sobre o passivo histórico que lhe é subjacente. É também o contraponto indígena invertido da “redescoberta” dos Waiãpi pelo Dr. Heckenroth, já que são os próprios Waiãpi que buscam deliberadamente o novo contato.

A consequência dessa descida do Oiapoque em busca de ferramentas seria a submissão dos Waiãpi do norte, durante as décadas seguintes, a uma ingerência cada vez maior da administração do Estado francês sobre seu modo de vida, em troca dos benefícios materiais do contato. Os esforços dos Waiãpi para tentar quebrar essa relação de dependência são vistos como a tentativa de uma aliança – provavelmente impossível – com os brancos.

Paralelamente, veremos que foi durante esse período que os Waiãpi do norte conceberam uma visão própria do contato, claramente distinta da dos Waiãpi meridionais. Como mostram os trabalhos de Campbell (1989) e Tilkin Gallois (1986), até o contato oficial, em 1973, com a frente de atração da Funai no traçado da Perimetral Norte, esses índios mantiveram contatos esporádicos com uma população brasileira local animada, basicamente, pelo espírito predatório que caracteriza a ocupação da bacia amazônica desde o século XVII. Em geral, tais contatos seguem um mesmo roteiro: do lado dos índios, a tentação de adquirir objetos manufaturados, apesar do medo de doenças infecciosas e, portanto, uma aceitação receosa do contato; do lado branco, esbulhos, às vezes violentos, exploração e troca desigual. Tudo isso resultou, finalmente, em epidemias, deslocamentos forçados e migrações para zonas de refúgio; a dimensão de encontro cultural desses encontros sendo, obviamente, reduzida ao mínimo, e dominada por um profundo desconhecimento recíproco.

A história recente dos Waiãpi do norte é menos brutal e permitiu uma vivência mais diversificada do contato. Com exceção de duas pequenas comunidades localizadas acima da atual aldeia de Camopi, são essencialmente os Waiãpi das nascentes dos rios Oiapoque e Cuc (este localizado no Brasil) que constituem a origem de todos os Waiãpi setentrionais contemporâneos. É deles que trataremos aqui.

Nos relatórios de 1942 do Dr. Heckenroth e de seus auxiliares durante os anos seguintes, percebe-se que seu objetivo era “civilizar” e sedentarizar os Waiãpi – considerados como um grupo indígena residual –, baseando-se explicitamente no modelo indigenista de integração do Serviço de Proteção aos Índios brasileiro. Porém, o projeto não se realizou e, após a expedição geográfica e médica Hurault/Fribourg-Blanc em 1947, foi substituído por uma política de não-assimilação, cujo discurso protecionista remete a uma temática de sabor setecentista: nobreza do índio, perfeita integração ao meio natural, vulnerabilidade diante das doenças importadas e dos danos da Civilização.

Durante o período 1940-1970, desenvolve-se uma assistência médica inegavelmente eficaz e as relações dos Waiãpi com o mundo exterior limitam-se às visitas de equipes médicas, pesquisadores e policiais (“gendarmes”) encarregados de controlar o acesso à região. Todos os protagonistas desse período de contato seletivo estão perfeitamente identificados no discurso indígena e foram fundamentais para que os Waiãpi desenvolvessem uma percepção mais precisa dos brancos e da situação de contato, percepção essa baseada em trocas interindividuais, fossem elas positivas ou não.

Os Waiãpi descobriram realmente o reverso dessa nova tentativa de aliança com os brancos somente depois de 1968. A concessão da nacionalidade francesa no âmbito de um novo estatuto administrativo do território guianense (“départementalisation”) impôs-lhes, então, organizar suas aldeias no modelo dos municípios franceses com o qual, naturalmente, eles não tinham a menor familiaridade. Tal modelo municipal envolve instauração de uma câmara de vereadores, sedentarização das aldeias, projetos de desenvolvimento, intervenção de políticos, escola francesa obrigatória etc. Diante disso, os índios constataram que foram invadidos por um sistema que contradiz os seus valores e ao qual só podem integrar-se na condição de subalternos.

A possibilidade de uma verdadeira aliança com os brancos, que era a expectativa inicial dos Waiãpi, deu então lugar à decepção e, depois, à frustração e à revolta. Para se orientarem nesse contexto, tiveram que objetivar e diversificar ainda mais as categorias de brancos com que precisavam lidar nas várias situações de contato. Entretanto, esses esforços classificatórios recentes não podem existir separados de um discurso mítico e histórico, fundado numa experiência de mais de dois séculos de contato, com o qual formam um *continuum* coerente que abordaremos em seguida.

Meditações sobre o branco

Especulações míticas e precauções rituais

É a partir de uma referência ao tempo do mito, ela mesma geradora de sentido lexical, que os Waiãpi elaboram um discurso sobre o contato pelo qual tentam manter uma reinterpretação permanente de seu lugar no universo (Tilkin Gallois, 1988, p.342-61) e, ao mesmo

tempo, um constante reajuste sociopolítico às forças com que se confrontam. No entanto, as menções aos brancos no *corpus* mítico dos Waiāpi setentrionais são bastante esparsas e alusivas. Não nos permitem perceber elementos de eventuais especulações acerca do estatuto ontológico dos primeiros brancos, comparáveis às que se conhece em muitas sociedades autóctones das Américas. Nesse *corpus*, o aparecimento do branco é situado no contexto de uma separação da humanidade em vários subgrupos, a partir de uma população original referida como de ancestrais waiāpi. Essa narração, pertencente à categoria clássica de mitos de emergência, insiste bastante na origem comum das humanidades, mas não confere aos Waiāpi nenhum papel privilegiado, a não ser o de ancestral comum.⁶

Diz-se que os ancestrais dos *palāĩsĩ* se originaram dos nossos. Antigamente, *Yaneya* [o demiurgo] quis que nossos ancestrais tomassem um banho de água fervente, mas eles tiveram muito medo de morrer. Os que aceitaram tiveram a pele branqueada e se tornaram antepassados dos *palāĩsĩ*. É por isso que os franceses têm a pele bem branca (*sĩngatu*). Depois foi a vez dos *kalai* que, como os *palāĩsĩ*, vêm dos nossos. Então, outros ancestrais se banharam também, mas ficaram cobertos da sujeira dos que os haviam precedido e sua pele ficou morena (*pitātā*). Somos nós, os Waiāpi. Outros ancestrais mergulharam, por sua vez, no banho de *Yaneya*, mas pegaram a sujeira de todos os outros e saíram negros (*piyũ*), viraram os *meikolo*. Só conseguiram branquear um pouco a palma de suas mãos, de tanto esfregá-las.

Um outro mito, a gesta de *Ulukauli* (F. Grenand, 1982, p.244-54), reforça a idéia da origem waiāpi dos brancos, reabsorvendo a descoberta da América nas tribulações desse ancestral mítico. Em compensação, tempera a imagem positiva do branco, obediente ao demiurgo, apresentada por esse primeiro mito, atribuindo-lhe os traços de genro vingativo. Conta-se que *Ulukauli* atravessou o Oceano Atlântico de oeste para leste e, depois, de leste para oeste, com o objetivo de vingar-se de seus afins, na pele de um personagem célebre.⁷

Quanto a *Ulukauli* e sua família, eles estavam em suas canoas no mar. E foi ele, sim, foi ele que os brancos chamaram mais tarde de Cristóvão Colombo. (p.94-5)

As reflexões mitológicas waiāpi sobre o branco fazem dele, portanto, um personagem de traços ambíguos: afirmado em sua humanidade e até valorizado (episódio do banho de

6 A seqüência relativa ao processo de diferenciação das humanidades opera, ao contrário, uma hierarquização que lembra estranhamente os estereótipos coloniais, opondo um branco disciplinado e audacioso a índios tímidos e negros gregários.

7 Escutando um ancião contar o mesmo mito, um comentador – um dos primeiros waiāpi escolarizados – declarou: “Os cunhados de *Ulukauli* tinham sido levados muito longe e talvez tivessem ido parar na França, ou talvez até no Canadá, já que lá existem homens que se parecem conosco (*yanelaānga*)” (F. Grenand, 1982, p.254).

Yaneya), é, ao mesmo tempo, fortemente associado aos perigos da afinidade distante (vingança transoceânica de *Ulukauli*). Aliás, essa ambigüidade é reforçada por certas considerações fundamentadas na teoria indígena dos componentes da pessoa.⁸ Os Waiãpi distinguem uma alma/princípio vital que encarna a pureza do ser (*laïve*) e se junta a *Yaneya*, o Criador, após a morte, e uma sombra negativa (*teãnge*), associada ao comportamento dos espíritos dos animais da floresta e as maneiras descontroladas.⁹ Nessa perspectiva, imputam aos brancos e aos negros todas as características da humanidade, mas de uma humanidade guiada basicamente pela sombra *teãnge*, dotada, portanto, de uma inclinação especial para a animalidade.

O fato de os Waiãpi se considerarem como a origem das diversas humanidades constitui uma afirmação mitológica clássica. Por outro lado, se os Waiãpi meridionais dão muito mais atenção do que seus parentes setentrionais às distinções da cor da pele entre brasileiros ("amarelo") e franceses ("branco"), é evidente que, como variações simbólicas na definição do branco, essas distinções seguem o acaso das experiências do contato vividas por cada uma dessas divisões do povo waiãpi.

O conteúdo dos testemunhos colhidos por Tilkin Gallois e por nós mesmos revela uma marcada diferença, em termos de violência e natureza dos intercâmbios, entre as relações dos Waiãpi com os luso-brasileiros de um lado, e com os franceses, do outro. No plano mitológico, essa diferença se traduz, entre os Waiãpi do sul, por uma atenção maior consagrada aos brancos, que contrasta com o relativo laconismo de seus parentes do norte, cujo apetite especulativo parece satisfazer-se com as breves alusões que mencionamos.

Além disso, não se tem notícia, entre os Waiãpi do norte, de elaborações simbólicas sobre os primeiros contatos, tais como as dos Yanomami do Brasil acerca da "fumaça do metal" (Albert, 1992, neste volume). Nota-se, igualmente, a ausência do argumento desenvolvido pelos Waiãpi do sul, segundo o qual os brancos, dado o seu *status* de possuidores do metal e dos objetos manufaturados, devem redistribuí-los generosamente, a exemplo do Capitão Velho da aldeia de *Mairi* (Tilkin Gallois, 1985, p.58-9). Entretanto, sabe-se por Thébault de la Monderie (1857) que, no século XIX, os brancos tinham de aceitar, em sinal de paz, que lhes aplicassem tufo de algodão na testa quando chegavam às aldeias waiãpi. Essa prática, assim como outras com funções semelhantes (P. Grenand, 1982, p.126-7), já não existem atualmente a não ser de modo esporádico, durante o ritual do "roubo dos cães" (*yawamona*), no qual os habitantes de uma aldeia, simulando um grupo agressor, são "pacificados" pelos de uma outra comunidade, em posição de "agredidos". O comportamento exagerado dos "agressores", que revela sua animalidade, contrasta profundamente com a atitude polida dos "agredidos". Esse ritual, metáfora da guerra e da aliança intercomunitária, não evoca diretamente os brancos.

8 Para uma abordagem comparativa das noções de pessoa nas sociedades tupi-guarani, ver Viveiros de Castro (1992, cap.9).

9 O que está coerente com o fato de os Waiãpi considerarem a humanidade como uma espécie animal entre as outras (ver F. Grenand, 1982, p.164-9).

Porém, o fato de alguns dos elementos simbólicos aí presentes terem sido utilizados nos primeiros contatos para submeter os brancos a uma espécie de “pacificação” ritual esclarece bastante quanto à idéia que deles faziam os antigos Waiãpi e concorda com as nossas observações anteriores sobre estarem esses forasteiros associados aos perigos da aliança distante e aos excessos da alma animal.

Sonho e história: da diferença intransponível

O caráter alusivo das produções míticas e rituais dos Waiãpi do norte acerca dos brancos opõe-se à riqueza do tratamento desse tema em outras ordens de discurso mais ligadas à experiência cotidiana, por exemplo, nos relatos oníricos que deixam entrever a emergência de uma nova concepção do além, exclusivamente reservado para o princípio vital divinizado dos Waiãpi (*laïwe*) e descrito como um local desprovido de qualquer sinal de presença ou tecnologia estrangeiras:

Um sonho de Yawalu

À casa de Yaneya, no céu, fui em sonho. Só há Waiãpi lá: caça-se com arco, bebe-se cachiri guardado em jarras de barro (*walipi*), conversa-se sentado sobre nossos banquinhos. É muito bom, não há brigas, todo mundo é feliz. As casas são bonitas, grandes, com tetos de folha. Não há franceses, brasileiros nem negros. [Perguntamos então se há outros índios.] É mesmo, no meu sonho eu não vi nenhum Wayana, não vi nenhum Émerillon, não vi nenhum Palikur. Só havia nós.¹⁰

Finalmente, e talvez principalmente, o discurso cotidiano dos Waiãpi do norte sobre os brancos é enriquecido pelas experiências do passado de que guardam os ensinamentos em relatos históricos, que assim qualificamos porque é possível situá-los no tempo e no espaço e em relação às genealogias. Os índios não os distinguem do discurso mitológico, sendo o conjunto da tradição oral coberto pelo termo *malā*, traduzido por muitos Waiãpi francófonos como “história verdadeira” (F. Grenand, 1989). Esses relatos têm também uma vocação de narrativa edificante, na medida em que são contados para sugerir uma moral ainda presente.¹¹

Vejamos um desses relatos históricos que apresentam de modo exemplar a distância intransponível que os Waiãpi percebem entre o seu mundo e o dos brancos e os perigos decorrentes da tentativa de superá-la. Em 1977, em Trois Sauts (alto Oiapoque) contou-nos Miso, um homem de 62 anos na época, o último sobrevivente dos membros da expedição waiãpi

10 Nota-se, na primeira parte desse sonho, uma inversão das idéias cosmológicas que atualmente prevalecem entre os Waiãpi do sul (ver Tilkin Gallois, 1988, p.69-86) e o estado embrionário de uma evolução semelhante à dos Guarani (ver H. Clastres, 1975).

11 Ver, a esse respeito, o artigo de Desveaux (1988) acerca dos relatos históricos ojibway.

que retomou o contato com os brancos no médio Oiapoque, em 1937. O relato conta a vida de um Waiãpi que viveu entre 1830 e 1875:¹²

A história de Pierre Louis

Pierre Louis era filho de Alasuka e de Sa'i Poatu. Se seu irmão mais velho, Yatuwala, não tivesse tido uma queda mortal do alto de uma plataforma de caça quando tentava flechar um tucano, Pierre Louis, que era o mais novo, não teria sido chefe. Isso aconteceu na foz do rio Kwamãli, onde acampávamos quando saíamos em expedição de caça. Não lembramos o nome de sua mulher porque minha avó Aniko, que me contou esta história, não o disse. Pierre Louis era o nome que os brancos lhe deram, na verdade ele se chamava Tãmeyu'a.

Foi então Pierre Louis que os brancos mais tarde nomearam capitão. Na primeira vez que o levaram a Caiena, ele tinha 5 ou 6 anos, na segunda, 9 ou 10 anos. Ele voltou e partiu várias vezes, mas da primeira vez era realmente bem pequeno. Por isso os brancos o nomearam capitão.¹³

Minha avó contava que montes e montes de mercadoria subiam o rio até sua aldeia: cartuchos, pano vermelho, machados, fósforos, sal... Tudo isso subia e chegava à casa dele. Mas ele não era mais índio. Tinha virado branco, porque os brancos o tinham levado quando era pequeno. É, aliás, o que acontece atualmente com nosso genro Fulano. Minha avó contava que Pierre Louis não só parecia um branco – ela achava que ele se parecia com M. Hurault [que ela conheceu mais tarde]¹⁴ – como era exatamente igual a um branco: falava como os brancos quando se sentam um diante do outro, tinha os mesmos hábitos que os brancos e, sobretudo, não falava bem a nossa língua. Tinha acabado falando a língua dos brancos melhor do que a nossa.

Dizem também que ele ainda era jovem quando os brancos o designaram como capitão, e acho que ele já era chefe quando voltou a viver entre nós e fez sua própria aldeia em Akusiwalapulipi. Foi então que ele pediu aos outros que viessem se instalar junto dele: "Venham fazer minha aldeia". Taliliman foi. Até alguns Wayana foram e desmataram os contornos da aldeia. Daí em diante, ele mandava e as pessoas vinham. E as mercadorias subiam, subiam e sempre chegavam até Pierre Louis. As pessoas diziam: "Mais mercadorias chegam à casa dele!" Vocês dirão, hoje, elas chegam a nossas casas.

Minha avó contou esta história. Seus irmãos mais novos sempre lhe traziam muita madeira de arco que ele polia. É assim que se faz com os chefes. Então, um dia, os irmãos de Pierre Louis, entre os quais Sikay, voltando de um local de madeira de arco muito distante, o de Walakuti trouxeram-lhe também uma pequena preguiça. Um dos irmãos disse ao mais velho: "Irmão, e se nós fervêssemos esse bichinho num caldeirão? Você entende, irmão, um caldeirão, em troca da preguiça?". E o irmão mais velho deu o caldeirão. Era obrigado, já que se tratava de seus irmãos mais novos, mas disse: "Vocês não devem mais me trazer coisas assim. Não me tragam mais preguiças, porque os brancos não têm nenhuma utilidade para uma coisa assim! Nem mesmo o comem! Um jacu, vá lá, ou um jacamim, até um papagaio, coisas assim, está bem; mas isso não, os brancos não querem isso. E

12 Os garimpeiros franceses Marin e Mazin, que percorreram o alto Oiapoque em 1856 mencionam a presença desse homem a jusante das aldeias atuais de Trois Sauts (ver P. Grenand, 1982, p.330).

13 Aparece aqui a noção de domesticação (*mow's'a*), tão importante nas concepções waiãpi de sua relação com os brancos e à qual voltaremos no final deste artigo.

14 Geógrafo francês, bem conhecido pelos Waiãpi, que liderou várias expedições nas zonas mais remotas das Guianas entre 1947 e 1964.

mais: também não me tragam mais madeira de arco sem polir; tragam-me bem polida, e coloquem a corda. Só me tragam arcos, não muito grandes, já com a corda. Não tenho ânimo de trabalhar nessas coisas. E um capitão tem de trabalhar?". Ora, naquele dia, ele estava justamente polindo um arco! É porque ele tinha virado branco que estava falando assim.

Minha avó contou-me também que Pierre Louis tinha duas mulheres; uma para cozinhar sua comida, outra para servir-lhe de mulher de verdade. A primeira vinha da gente do Mapali, a outra ele tinha encontrado em Caiena e tinha trazido. Quanto ao pai dele, o avô Alasuka, Pierre Louis um dia o expulsou de sua aldeia, mas devo dizer que não foi sem motivo. Há velhos assim, que querem as mulheres dos outros, e por isso ele expulsou o pai. Alasuka fugiu para além do lugar chamado Wakapumopānga, na colina que domina a foz do rio Maliwa. Chegou à aldeia de Pilawili onde morava sua irmã mais velha, Ulupe, e ela resolveu ir ao encontro de seu sobrinho Pierre Louis que perseguia o pai. Encontrou-o e relatou em seguida o seu diálogo: "Ora, meu sobrinho, não foi para que você o perseguisse assim que seu pai fez um dia a *couvade*! E ele me respondeu em francês, em francês! Nunca nenhum de nossos antigos chefes falou assim! Todos falavam a nossa língua! Foi isso o que eu disse ao meu sobrinho". Ao entrar na aldeia, Pierre Louis gritou: "Onde está meu pai? Onde está, para que eu possa amarrar suas mãos?". Contam que o avô começou a chorar. "Você não deve chorar, ordenou a irmã mais velha; vou falar com ele". E a avó Ulupe começou a ralar com seu sobrinho Pierre Louis. Ralhou com ele! Ralhou com ele! "Ele não é mais dos nossos!", ela gritava. "Ele não passa de um branco agora! É isso o que eu digo dele: um branco!"

Pois. Ele tinha se tornado totalmente branco; tinha-se transformado completamente num policial, porque tinha partido quando era pequeno. Mas ao mesmo tempo que tinha virado policial, tentava ser chefe! Enfim, desse modo a tia tinha conseguido fazê-lo calar-se e acalmar-se apesar de tudo. E Pierre Louis não matou o pai.

Minha avó também me contou como Pierre Louis morreu. Foi morto. As coisas aconteceram assim. Pierre Louis era xamã e matou Takulupaye com sua pajelança. Takulupaye também era xamã e eles devem ter-se desentendido por causa de antigas histórias de feitiçaria. Alguns disseram que Takulupaye tinha morrido comendo farinha de milho. Mas onde já se viu farinha de milho matar alguém? Ele estava vivinho, só tossia um pouco, mas não tinha vontade de morrer! Contam que ele morreu de repente, e eu acho que foram os espíritos de Pierre Louis que o mataram; não os de Asapo, como disseram alguns.

Takulupaye estava morrendo, mas sua gente tentava curá-lo, principalmente sua filha, Pilisi. Ela tratou dele como se fazia antigamente, com pimenta *ki'iyisili*. Takulupaye acusou Pierre Louis de ter-lhe enviado seus espíritos e pediu a todos que o vingassem: "Vinguem-me, disse, vinguem-me!". Então morreu. Enquanto isso [numa outra aldeia], Pierre Louis estava polindo um arco. E a vingança de Takulupaye chegou. Acho que Pierre Louis estava dormindo. Durante o seu sono, o contraveneno utilizado pela filha de Takulupaye chegou. Uma das mulheres de Pierre Louis queria soprar sobre o mal, como se faz, mas dizem que ele mordeu-lhe a mão com força e que foi muito difícil retirá-la da boca. Foi assim que Pierre Louis morreu.

Esse texto não é apenas a história de vida de um homem do século XIX. É mais do que isso, é um relato épico e moral cujos episódios e o infeliz herói são freqüentemente evocados pelos Waiāpi de hoje como um exemplo que não se deve seguir: "Lembrem-se de Pierre Louis!", é algo freqüentemente dito aos jovens muito inclinados a imitar os brancos. O narrador, falando por si ou fazendo falar seus personagens, insiste na mudança de identidade de Pierre Louis,

lembrando, como um *leitmotiv*, que a causa disso foram suas viagens precoces para junto dos brancos, que o deculturaram. Ele tem cabelos curtos, a indelicadeza de olhar para os outros nos olhos, não sabe falar sentado lado a lado, como convém, esquece o waiãpi e responde à tia em francês num momento de grande emoção, como se rejeitasse ao mesmo tempo a *couvade*, seu pai e sua língua, ou seja, toda a sua cultura, na qual não consegue se realizar.

Esse homem, que se pode facilmente imaginar partido entre duas identidades, refugiou-se no poder, tornou-se chefe. Nessa posição, joga com sua familiaridade em relação ao mundo dos brancos e, principalmente, com os bens preciosos que lá adquire. Porém, o narrador Miso, aqui e ali vai-nos fazendo ver como o manipulador acaba manipulado, de um lado por seus irmãos e, do outro, pelos brancos, preso entre as pretensões de uns e de outros, ainda que dê a ilusão de comandar a troca em benefício próprio. Finalmente tenta o xamanismo, forma de poder ainda mais perigosa, mas esse será seu fim. Por ser incapaz de dominar as forças que acionou em sua luta contra um outro xamã e rejeitar qualquer ajuda tradicional, acaba morrendo. E Miso, mais uma vez, opõe a morte dos dois homens de modo exemplar: a vítima de Pierre Louis morre entre os seus parentes e com a certeza de ser vingado, enquanto ele, solitário, se vê incapaz, mesmo na agonia, de ser waiãpi.

Insistindo na lição desse relato, Miso faz um aparte que mostra o quanto ela é atual: “É, aliás, o que acontece atualmente com nosso genro Fulano”. Em outras palavras, o que se via antigamente conserva todo o seu valor exemplar: os Waiãpi continuam vendo o modelo branco como um impasse. Os poucos Waiãpi que fizeram a viagem iniciática em direção à cultura francesa não voltam mais preparados para o que se lhes apresenta como um diálogo impossível, mas, muito pelo contrário, geralmente desorientados e incompreendidos. Muitas vezes não conseguem partilhar suas experiências, e o benefício que suas comunidades poderiam obter desses contatos é mínimo, a não ser por um aspecto estritamente material. Podemos constatar diversas vezes quão pouco eloquentes são aqueles que retornam desse mundo exterior, não porque não tenham aprendido ou compreendido nada, nem porque desejem manter suas peripécias em segredo, mas pela arrasadora dificuldade de traduzir a incompatibilidade entre esses universos. Os capitães europeus do século XVI, para se fazerem crer, levavam índios em suas caravelas, mas como trazer de Caiena um automóvel, uma loja, um semáforo ou um porto? E como explicar a estupefação que se sente diante de tudo isso e, principalmente, a servidão a que é preciso curvar-se durante a viagem. Então eles calam.

Retratos de forasteiros no cotidiano

Os Waiãpi do alto Oiapoque, que não se sentem mais ameaçados nem física nem territorialmente,¹⁵ abordam a questão do contato em termos de resistência cultural e dedi-

15 A invasão de garimpeiros trabalhando para patrões brasileiros ou franceses, que perturbou a região de Camopi em 1986-1987, cessou. Mas uma retaguarda de comerciantes inescrupulosos, de olho nos vários subsídios que os Waiãpi recebem do Estado francês, permaneceu na margem brasileira do Oiapoque, nas proximidades das aldeias indígenas.

cam-se mais ao como do que ao porquê das coisas. Assim, têm consciência de dominar seu espaço e de ainda terem a liberdade de programar a utilização de um ecossistema que é só seu. O que censuram nos brancos, franceses no caso, é uma intrusão mais desordenada do que brutal em sua vida cotidiana, que atribuem a uma tendência à falta de modos (*eite piáso*) geradora, segundo sua moral, de comportamentos desregrados.¹⁶

Concretamente, a autonomia de seu modo de vida se encontra minada em aspectos tão importantes quanto o nascimento (os primeiros partos são todos feitos em hospitais de Caiena), a morte (os doentes graves são levados de helicóptero e são raros os velhos que morrem entre os seus), a liderança política (todo novo chefe deve ser confirmado pelas autoridades francesas), os padrões de assentamento (a sedentarização é uma constante da política indigenista francesa), as relações intercomunitárias e a guerra (os “gendarmes” “garantem a ordem” em território waiãpi).

Quanto à ingerência na liderança e na guerra, os Waiãpi sabem que os brancos procuram garantir seu domínio do território guianense e que essa vontade se traduz por um controle político direto de sua sociedade. Por exemplo, Miso contou a um outro Waiãpi, em nossa presença, um episódio de vingança:

“Se você confessar, vamos ter de matá-lo!” Isso diziam as pessoas da aldeia a Pukuli. E durante esse tempo, suas flechas estavam apoiadas nos postes da casa. Eles eram assim, os de antigamente, mas hoje, por causa da gente deles [aponta para nós], não somos mais assim. E saiba que eles [os brancos] se intrometerão cada vez mais em nossos assuntos.

De resto, os Waiãpi não culpam apenas uma simples distância cultural entre os brancos e eles, mas uma verdadeira incomunicabilidade fundamental. Como se convenceram de que as intromissões dos brancos em sua vida não têm nenhuma razão inteligível, elas parecem-lhes cada vez mais intoleráveis. Contudo, quase sempre desistindo de se fazerem ouvir, os Waiãpi insistem em transmitir uma auto-imagem inacessível e muda, numa espécie de resistência passiva.

Como eles mesmos enfatizam, o transtorno que enfrentam para todos os rituais relativos ao nascimento e à morte perturba-os a ponto de colocar em risco o próprio futuro de sua sociedade. Fecham-se, apesar disso, numa reafirmação da incomunicabilidade para justificar o silêncio que se impõem:

Vocês sabem muito bem que os brancos não compreendem nossa vida, não sabem as mesmas coisas que nós, não acreditam nas mesmas coisas que nós!¹⁷

16 Essa tendência ao excesso é concebida pelos Waiãpi na forma de uma ruptura das normas de comportamento em relação à sobrenatureza e à natureza: desatenção em relação aos presságios, negligência das proibições (especialmente as ligadas ao nascimento), atitude destruidora na caça e na pesca etc. Considera-se que esse tipo de falta gera, por sua vez, comportamentos sociais desviantes.

17 Um novo exemplo desse silêncio nos foi relatado por uma testemunha galibi. O prefeito waiãpi de Camopi, que adoeceu e morreu subitamente em Caiena, foi repatriado a seu município para ser sepultado com grandes cerimônias

No âmbito do xamanismo, os Waiãpi têm, assim, a sensação de dominar um universo inacessível aos não-índios, o que lhes dá, aliás, a sensação de uma certa superioridade. "Os brancos não acreditam nos espíritos da floresta nem no poder de nossos xamãs, mas os negros os temem." Esse sentimento de força reside na convicção de que apenas os xamãs (*paye*) possuem o dom da visão, que os estrangeiros jamais alcançarão, mais uma vez, por causa de seus constantes excessos. Assim, não é preciso se esconder para praticar a arte, e nenhuma pressão é exercida sobre o xamanismo: não existem xamãs ocultos no Oiapoque.

A percepção que têm os Waiãpi da política branca e da escola francesa é totalmente diferente. Não se trata, como em relação ao nascimento ou à morte, de um esvaziamento da base ritual de sua cultura; tampouco se trata de uma manifestação de ignorância, como ocorre em relação ao xamanismo, saber esotérico controlado e preservado de qualquer ingerência branca; trata-se da imposição de usos absurdos, mas nos quais os brancos insistem, que se inserem na vida cotidiana dos índios sem que estes tenham-se dado conta do que realmente está em jogo quanto ao futuro de sua sociedade.

Em matéria de política,¹⁸ nota-se que cada comunidade, para marcar a unidade que representa, sempre se exprime por um voto em bloco nas eleições nacionais; e só há muito pouco tempo começaram a surgir opiniões divergentes em eleições locais. Falando sobre a eleição presidencial de 1974, uma mulher e um homem, respectivamente, resumiram assim o sentimento que geralmente prevalece no eleitorado waiãpi:

Tudo isso são assuntos de brancos. Nunca vimos nenhum dos chefes entre os quais nos pedem para escolher e me disseram que nenhum deles fala a nossa língua.

Não precisamos da opinião dos brancos para escolher nosso chefe, por que então eles precisam de nós para escolher o deles?

A escolarização, por sua vez, é um eterno foco de mal-entendidos. Conscientes da necessidade de se comunicar em francês (estão habituados à prática de outras línguas indígenas), os Waiãpi são, no entanto, totalmente impermeáveis ao ritual escolar, baseado em práticas contrárias a suas regras de comportamento. Encarar alguém e falar alto são, por exemplo, manifestações de hostilidade. Ainda têm apenas uma sensação vaga e confusa de que a escola francesa é a primeira peça de todo um sistema de educação incompatível com o que eles elaboraram ao longo de séculos para garantir a formação dos filhos. Os pais waiãpi concebem a escola apenas como um meio de completar o saber enciclopédico que todos os adultos transmitam o dia inteiro às crianças da aldeia. Visto como uma fonte de conhecimentos

pelas autoridades brancas e crioulas locais. Os índios, assustados com o rumo que tomavam os acontecimentos, assistiram ao enterro trancafiados numa desaprovação muda, recusando qualquer espécie de participação nesses funerais que os deixavam frustrados e que eles consideravam sacrílego, já que nenhum de seus rituais habituais pudera ser realizado no momento da morte.

18 Sem insistir aqui na desonestidade oficial, não percebida como tal pelos índios, de transformar *ex officio* os Waiãpi em eleitores franceses, em vista de sua distância cultural, linguística, histórica e geográfica em relação à França.

complementares à educação indígena, o ensino escolar, segundo os Waiãpi, deveria naturalmente resultar num maior domínio do saber dos brancos, sem obrigá-los a abandonar seu próprio universo cultural. Na verdade, a escolarização, em geral inadaptada às suas expectativas, conduz, ela também, à incomunicabilidade cultural e à confusão. Assim, um pai waiãpi, certa vez, pediu ao professor de seu filho que, ao mesmo tempo, fosse mais severo com ele e não o repreendesse por uma ausência de dez dias, durante os quais estava participando de uma caçada, concluindo: "Com você, meu filho aprende a conhecer o mundo dos brancos, comigo, ele aprende a viver".

O que mais perturba os Waiãpi em suas relações com os brancos não é tanto a violência das regras que impõem (quando impedem, por exemplo, a migração de uma aldeia), ou o sentimento de dependência que geram (quando é preciso esperar pela oficialização da escolha de um líder), mas sim a constatação de que os brancos seguem suas próprias regras sem fazer o menor esforço para acolher as aspirações e costumes indígenas. Essa recusa absoluta de qualquer intercâmbio cultural faz que a alteridade dos brancos não possa nem mesmo ser pensada no quadro da oposição tradicional "amigo"/"inimigo" (*molipa/owaya*), situação difícil de conceber numa sociedade em que é preciso partilhar normas comuns de reciprocidade e de etiqueta ritual até para ser inimigo.

É impressionante constatar o quanto os Waiãpi se sentem mais civilizados do que os brancos e sua amargura quando repetem os múltiplos exemplos de presunção e de grosseria de que são vítimas. Sabemos, contudo, que sempre que se encontra diante de um branco, mesmo numa situação favorável a ela, uma pessoa waiãpi, na impossibilidade de simular uma jovialidade e uma familiaridade excessivas que seu *ethos* condena, prefere assumir uma postura submissa que favoreça seu interlocutor. A justificação é imediata: "Há uma grande diferença entre ele e eu: ele não sabe que é estúpido e grosseiro, eu sei que ele o é".

Quando estrangeiros chegam às comunidades waiãpi mais isoladas, sua presença reacende um eterno debate sobre o exotismo dos brancos. Discutem longamente as diferenças de etiqueta à mesa, na cama e hábitos higiênicos. Brincam de se amedrontar uns aos outros: "E se os soldados da Legião Estrangeira atacassem a noite?". Procuram espetáculos pitorescos: "Vamos assistir ao jantar do 'gendarme'!". Perdem-se, prazerosamente, na complexidade da classificação dos diversos tipos de brancos.

A experiência recente do contato permitiu aos Waiãpi do alto Oiapoque elaborar uma tipologia detalhada dos estrangeiros, especialmente em relação aos franceses, com quem convivem mais de perto e que, testada no dia-a-dia, está em constante reelaboração. Distinguem-se, primeiramente, duas categorias implícitas: os brancos que os índios temem, porque têm poder¹⁹ e são perigosos (*poyite*), e os brancos que os divertem (*malala*, "gracejar"), não excluindo aí a possibilidade de excesso, igualmente perigosa. Essa divisão básica é recortada por outra, entre brancos possuidores de um saber (noção contida no morfema de derivação *-ya*, "mestre de, conhecedor de") e os que não possuem saber algum.

19 Noção contida na palavra *kasi*, "força", que se opõe a *yuke*, "carcomido, usado", e, por extensão, "sem força".

Nessa grande repartição, os brancos temidos pelos Waiãpi são de longe os mais numerosos. O importante para os índios, em relação às categorias de brancos que descreveremos em seguida, é determinar em que medida são compostas de indivíduos passíveis de serem “domesticáveis” (*mowî’a*), informação essencial que constitui o fundamento de qualquer aliança (esclareceremos o alcance dessa noção em nossa conclusão).²⁰

Os militares (sotakũ)

A palavra *sota* é uma corruptela do francês “soldat” (soldado); *sotakũ* é a forma plural. Sua presença em território waiãpi é oficialmente justificada pelo controle das fronteiras, associado às necessidades de treinamento antiguerilha na floresta tropical.²¹ Por definição, os militares constituem uma categoria “perigosa”, na medida em que se compõe de homens de guerra mobilizados em tempos de paz. Embora os Waiãpi não tenham dificuldade em identificar neles traços guerreiros que lhes são familiares (grupos de homens sem mulheres; vigílias e guardas noturnos; cozinha rudimentar; armas sempre prontas), ressaltam claramente sua animalidade, que os torna incontroláveis. A designação indígena distingue sem ambigüidade os soldados *sotakũ* do guerreiro waiãpi, *towayã*.²²

O equipamento e o comportamento dos militares brancos são considerados inquietantes e sua maneira de fazer guerra, do modo como os próprios soldados franceses a descrevem para os índios, é incompreensível e remete a experiências traumatizantes vividas no século XIX em combates com militares brasileiros ou Cabanos, numa guerra “selvagem”, avessa a qualquer regra ritual waiãpi (P. Grenand, 1982, p.210-9). O poder tecnológico da guerra branca, para os índios que não o dominam, é um fator de medo e insegurança (*iyai*), que o total desconhecimento do meio demonstrado pelos militares, fonte de constantes zombarias, não basta para contrabalançar. A obstinação com que os índios de Trois Sauts procuram evitar que seus jovens façam o serviço militar no exército francês ilustra bem sua apreensão em relação aos *sotakũ*: “Não queremos que nossos filhos aprendam a fazer guerra como os brancos”.²³

Durante as expedições militares em suas terras, em geral breves, os Waiãpi ficam em constante estado de alerta e mantêm afastadas suas mulheres e crianças. Mas, muitas vezes,

20 Resumimos, a seguir, observações provenientes de uma experiência de duas décadas de convivência com os Waiãpi do norte. Limitações de espaço obrigam-nos a resumir a maior parte dos comentários indígenas, em vez de citá-los textualmente.

21 Esse treinamento é feito em colaboração com o exército brasileiro: oficiais franceses fazem estágios regulares em Manaus no Batalhão da Selva, enquanto oficiais brasileiros vão visitar a Legião Estrangeira em Kourou.

22 Termo derivado da palavra *owaya*, “adversário, inimigo”.

23 Essa citação merece ser comparada a um relato colhido entre os Waiãpi do sul por Tilkin Gallois (1988, p.345-6) acerca de um chefe que se tornara violento “como os brasileiros”, violência essa simbolizada pela imagem do bebedor de sangue. O medo dos *sotakũ* se deve em grande parte à importância, no pensamento simbólico waiãpi, das metamorfoses monstruosas decorrentes dos excessos.

um rapaz corajoso concorda em servir-lhes de guia na mata, sempre de modo calculista: “Temos de saber como eles se comportam, como os seus chefes lhes falam e o que eles lhes respondem, aprender como eles vivem na mata e como se ocupam durante o dia. Talvez precisemos disso um dia”. De qualquer modo, fazem tudo o que está ao seu alcance para evitar ter de enfrentá-los algum dia.

Os “gendarmes” (sātã, sep)

Sātã é a corruptela do francês “gendarme” e *sep* (vocativo), de “chef”, título de que faziam muita questão os primeiros “gendarmes” e que se manteve desde então. É uma categoria que conota poder político. Por intermédio de seus membros, os “chefes” de Caiena e da França fazem-se representar e controlam o acesso ao território waiāpi. Ao contrário dos militares, são distinguidos individualmente, fazem parte da história da região durante as quatro últimas décadas e os índios convivem com eles diária ou esporadicamente, dependendo da comunidade. Apesar de várias tentativas, revelou-se inútil tentar “domesticá-los”, já que todos, homens e mulheres (as esposas), parecem apegados de maneira taxativa a seu modo de vida original. Além disso, os índios enfatizam a constante degradação de suas relações com os “gendarmes”, que tendem a se imiscuir cada vez mais na vida das aldeias waiāpi. Recentemente um líder idoso comentou que “os ‘gendarmes’ já não são como antigamente”, enquanto vários jovens acrescentavam em francês: “metem-se cada vez mais nos nossos assuntos”.

Sua presença em território waiāpi está ligada a uma questão ainda sem resposta atualmente: os índios não compreendem por que os chefes dos brancos sempre delegam o poder a essas pessoas que quase sempre consideram pouco inteligentes (*mama’ete*), pouco perspicazes, fanfarrões, mexeriqueiros (*iā’aweluwāte e’i*) e, principalmente, com pouca facilidade para falar línguas estrangeiras. Mesmo assim, os Waiāpi têm-nos como inofensivos e comunicativos, quase sempre prestativos e honestos e, acima de tudo, como principal fonte dos tão cobiçados objetos manufaturados. Por outro lado, os índios se queixam de que, mais cedo ou mais tarde, quase todos acabam esquecendo que são eles os estrangeiros nas aldeias waiāpi.

O comportamento recomendável para os “gendarmes” consiste em fingir humildade e obediência e imitar seu modo de falar. Essa imitação tem dois objetivos: tentar “amansá-los”, isto é, diminuir suas defesas, e também avançar-lhes no terreno para evitar, finalmente, que eles invadam o seu. Trata-se, portanto, de uma espécie de “autoproteção preventiva” que os Waiāpi tentam aplicar em suas relações cotidianas com os “gendarmes”, que jamais se dão conta disso. Apesar de tudo, essa estratégia deve ser entendida como uma delicada tentativa de aliança.

Os médicos (moāya, lote)

Moāya significa “senhor dos remédios” e *lote* (vocativo) é a corruptela do francês “docteur” (doutor). Trata-se de uma categoria de brancos, ao mesmo tempo, estimada e temida, cujo papel na sobrevivência física dos Waiāpi foi e continua sendo determinante, como afirmava ainda recentemente o velho xamã Tayau, hoje centenário:

Sabem, estou agora na minha terceira vida. Se antigamente eu perdi duas mulheres e todos os filhos delas, foi porque não havia médicos. E se hoje quase todas as crianças que nascem continuam vivas quando ficam doentes é porque há médicos entre nós.

Os Waiãpi acham que os médicos devem ser abordados de acordo com suas disposições individuais, dependendo de serem ou não abertos para o seu universo cultural. Em caso de conflito, por exemplo, sobre a profilaxia, entre médicos e habitantes da aldeia, as duas partes em geral pedem o auxílio dos enfermeiros indígenas, cujos talentos diplomáticos são, nesse momento, mais importantes do que suas qualidades como curadores. O respeito aos médicos é quase unânime por causa do seu conhecimento na identificação dos sintomas e, em geral, suas indicações terapêuticas são consideradas superiores à fitoterapia waiãpi (Grenand & Grenand, 1983).

Os índios evitam a todo custo qualquer situação de conflito entre médicos e xamãs, raramente em concorrência, pois não querem de modo algum se ver privados dos talentos de um e de outro. Mais do que isso, os xamãs estabelecem com os médicos, que consideram culturalmente receptivos, laços de convivência baseados numa relação de amizade eletiva *molîpa* que expressa muito bem a noção de confraternidade. Sem que se possa falar nesse caso de “domesticação” ou aliança a longo prazo, já que se trata de relações individuais sempre renovadas, os médicos são uma das categorias de brancos menos distantes para os Waiãpi.

Os professores (lekoya)

Essa palavra é uma corruptela do francês “l’école” (a escola), acrescentada do sufixo de derivação *ya*, “mestre de”. Essa é outra categoria problemática, cujos membros, em sua forma atual, surgiram após a partida de um monitor galibi em Camopi, em 1970, e o fim de nossa própria experiência de educação bilíngüe no alto Oiapoque, no final de 1976.

São as únicas pessoas que têm um relacionamento próximo com as crianças waiãpi, sendo os primeiros a submetê-las às noções desconhecidas e intraduzíveis de disciplina, obediência e desempenho escolar, que contradizem frontalmente a educação tradicional recebida de seus parentes no seio da comunidade. Já comentamos o modo como os Waiãpi concebem a escolarização. Em consequência disso, os professores são pessoas que os Waiãpi tentam sempre “domesticar”, para diminuir o peso que podem ter sobre seus filhos. Mas, em geral, parecem muito difíceis de amansar e pouco suscetíveis à vida das aldeias.²⁴ Sua incapacidade de adaptação às realidades locais é temida, pois significa que irão embora rapidamente e que todos os esforços feitos em relação a eles terão sido em vão.

24 É preciso notar aqui que, por causa das carências de sua administração de tutela, os professores são os únicos brancos que se encontram quase que totalmente dependentes dos índios para sobreviver.

Os índios gostariam de falar mais sobre o mundo dos brancos com os professores, mas estes costumam esquivar-se desse tipo de conversa. No geral, os Waiãpi sentem-se frustrados em seus contatos com os professores e, apesar de eles serem classificados, como os médicos, na categoria dos possuidores de saber, costumam ser qualificados de *laãnga*, "falso, semelhante a",²⁵ que só tem uma aparência de saber.

Os políticos²⁶

Essa é a categoria de brancos considerada a mais distante pelos Waiãpi. Os políticos só começaram a manifestar-se na região do Oiapoque após 1975, quando começaram a se interessar pela comunidade de Camopi que, até então, funcionava em marcha lenta. Esses homens apressados passam pelo território indígena com feições variadas, de fala mansa ou autoritários, sorridentes ou altivos, mas sempre com o mesmo objetivo: obter aprovação ou distribuir promessas relativas a questões que os Waiãpi nem sempre dominam (instalação de energia solar, construção de uma pista de pouso, compra ou aluguel de um trator...). As visitas dos políticos acabam sendo totalmente inconsistentes para os Waiãpi, a não ser por uns poucos presentes que deixam atrás de si com ostentação.

Por isso é difícil definir a percepção indígena dessa categoria de brancos, cuja única realidade se manifesta pela generosidade variável dos membros que a compõem. De qualquer modo, os Waiãpi sempre ficam com uma sensação de empobrecimento e perplexidade após suas visitas, quando descobrem, muitas vezes em conversas com os antropólogos, o que há por detrás delas. Mas sempre insistem em demonstrar atitude de aparente submissão que têm de manter diante dos políticos, de modo a preservar a tranquilidade de suas comunidades, pois suspeitam que os políticos possam, afinal, ser tão perigosos quanto os militares.

Os padres (mope)

Essa categoria de brancos tem atualmente uma representação ínfima, e os Waiãpi do norte só muito raramente vêem alguns de seus membros. A designação, corruptela do francês "mon père" (padre), herdada dos grupos instalados junto às missões jesuíticas do Oiapoque

25 Essa hierarquização dos valores entre modelos-tipo (e'e) e imitações (*laãnga*) é constante no discurso waiãpi. Aplica-se tanto aos elementos do meio natural quanto aos objetos e seres humanos.

26 Não existe neologismo para designá-los genericamente. Diz-se *papa defite* ("papai deputado"), *papa kosiye* ("papai conselheiro geral") e a utilização, sentida como cômica, da palavra "papai" nesses crioulismos dispensa o emprego do sufixo -ya, "mestre de", em relação aos políticos.

no século XVIII, dá origem a brincadeiras por lembrar o nome francês da fruta taperebá, "monbin" (*Spondias mombin* L.). Nenhuma referência explícita aos missionários de antigamente parece ter sido conservada pela história oral waiãpi, embora vestígios esparsos da influência cristã apareçam na mitologia (F. Grenand, 1982). Os padres são considerados pelos Waiãpi como pessoas sem nenhuma utilidade para o grupo, e nenhum poder na região.

"Eles não dão presentes", "só querem levar nossos filhos", são os comentários frequentes a seu respeito, o que, aliás, chama a atenção para um fato bem real: a reabertura, nos últimos anos, de um internato para crianças indígenas em Saint Georges do Oiapoque. Embora se especialize em recrutar jovens émerillons, ele também acolhe algumas crianças waiãpi, entre as quais a filha mais velha do prefeito do município (essa escolarização fora da aldeia representa a única garantia de uma formação de qualidade).

Por fim, os padres têm a reputação de saber contar belas histórias, mas seus discursos moralizantes contra a poligamia, o caxiri e o uso do tabaco são ridicularizados. Diante deles, os Waiãpi mantêm uma gentileza irônica mas sem concessões, ironia, aliás, reforçada, em parte, pelo tradicional discurso anticlerical francês.

Os pesquisadores

Esse é um grupo bastante diversificado quanto a suas especializações, mas relativamente homogêneo na atitude aberta para com o saber indígena. Os botânicos, zoólogos, geógrafos, antropólogos e outros pesquisadores são os brancos percebidos de modo mais positivo pelos Waiãpi. Pode-se até dizer que chegam a ser esperados, já que são os únicos brancos que vêm visitá-los para ouvir e aprender.²⁷ Essa categoria de estrangeiros marcou em especial a experiência dos Waiãpi por sua presença constante desde 1947.

É aos pesquisadores que os Waiãpi realmente atribuem a qualidade de *ya*, "mestre de, conhecedor de". Há, assim, "o mestre dos peixes" (ictiólogo), o "mestre das árvores" (botânico), "o mestre da terra" (geólogo) etc. Tal especialização deixa-os perplexos, por se opor à sua visão globalizante do universo, mas o trabalho dos pesquisadores costuma ser acompanhado com interesse, e o diálogo resultante tende a uma fértil colaboração. Em compensação, os pesquisadores nem sempre assumem de bom grado o papel de informantes sobre o mundo dos brancos, para o que são sempre chamados pelos Waiãpi que, desse modo, devolvem-nos à sua posição primeira de embaixadores involuntários.

As expedições científicas são as únicas visitas de brancos que dão aos Waiãpi a idéia de uma verdadeira troca de saberes, de competências e de pontos de vista. É comum ouvi-los comentarem seus diálogos com os naturalistas, dizendo enfaticamente *okuwa katu!*, "ele conhece bem!", como se se referissem aos talentos de um grande contador de histórias. Basta

27 Estamos longe da atitude de rejeição sistemática dos pesquisadores que é comum entre os índios norte-americanos.

ver a recepção calorosa que os Waiãpi reservam às expedições científicas em seu território e o quanto se esforçam para auxiliá-las, repartindo as tarefas entre si, para perceber que os pesquisadores constituem para eles uma espécie de brecha na incompreensão que geralmente reina entre índios e brancos.

Embora não sejam pessoas que se possa realmente “domesticar” (sabem que é impossível fixá-los), tentam ligá-los ao sistema de relações de amizade preferencial *yepé* (de que voltaremos a falar) e, sentindo-se compreendidos por eles ao mesmo tempo que compreendem seus projetos, tentam fazer deles eventuais porta-vozes junto aos “chefes” brancos. Infelizmente, esse projeto é frustrado muitas vezes, pela inaptidão dos pesquisadores, à exceção dos antropólogos, para desempenhar esse papel. Pode-se, então e mais uma vez, sentir aflorar o cansaço e a amargura, germes de uma futura rejeição desse tipo de branco a quem os Waiãpi começam a acusar de uma certa inutilidade (*oymoeai kaleta le!*, “ele só se enrola em seus papéis!”).

Os barqueiros (moteya)

A palavra vem do francês “moteur” (motor de popa), acrescida do sufixo de derivação *ya*, “mestre de”. Essa é outra categoria apreendida de modo homogêneo, apesar das diferenças étnicas dos membros que a compõem (crioulos, negros *maroons*, caboclos brasileiros). Os barqueiros são, como seu nome indica, “mestres da navegação”, uma arte respeitada pelos Waiãpi setentrionais, que a eles devem sua aprendizagem da navegação a motor e certas técnicas de fabricação de canoas. Foram estabelecidas relações de parentesco, freqüentemente lembradas, com alguns desses barqueiros ao longo dos últimos cento e cinquenta anos. Estes praticam, além disso, um comércio paralelo, de preços astronômicos, mas que permite aos Waiãpi saciar vontades insensatas ou o gosto pelas trocas arriscadas.

São também considerados como mestres da brincadeira e da festa, verdadeira vanguarda em termos de música, roupas e engenhocas. Por isso, toda a expedição que acompanham é esperada com impaciência pelos jovens waiãpi. Com eles, os índios não temem demonstrar uma verdadeira camaradagem ou realizar negócios complicados, mas tomam sempre o cuidado de manter afastadas suas mulheres e filhas. São estrangeiros dos quais os índios se sentem fisicamente próximos (interesse que compartilham pelo rio e pela mata) e culturalmente muito distantes (exuberância desconcertante, modos barulhentos, culinária considerada nauseante). Tal mistura de traços humanos e de outros associados ao comportamento animal torna essa categoria de estrangeiros muito ambígua, o que fica acentuado pelo termo vocativo *tailo*, “cunhado” (de que voltaremos a falar), aplicado a seus membros.

Os caboclos brasileiros (kalaikū)

Essa categoria é diferente de todas as demais, pois representa uma “raça” distinta. Até poucos anos, os Waiãpi setentrionais baseavam sua representação dos caboclos em relatos

históricos tais como a gesta do chefe Asingau (P. Grenand, 1982), na qual aparecem com uma imagem brutal e perigosa. Os índios vindos do Rio Cuc, no Brasil, atribuem-lhes, nos últimos tempos, várias epidemias letais, raptos de mulheres e crianças e roubos de roça, responsabilizando-os por sua migração para o alto Oiapoque, na Guiana Francesa. Essa imagem negativa é enfatizada pelos relatos dos Waiãpi meridionais que acompanharam essa migração no período anterior ao contato oficial com a Funai, em 1973.

Nem a evidente semelhança física que os Waiãpi têm com os caboclos nem o profundo conhecimento que estes têm da floresta, que os índios atribuem explicitamente a antigas mestiçagens, neutraliza a desconfiança extrema que perpassa suas relações. Os Waiãpi sempre estão a vigiá-los sem que eles percebam. As relações desastrosas que tiveram no médio Oiapoque com garimpeiros brasileiros só aumentaram esse sentimento de temor.

Conclusão

Desde o século XVI, os Tupi da costa e, em seguida, os Guarani fascinaram os observadores europeus. O mesmo tipo de atração surgiu em relação às sociedades tupi contemporâneas para as quais vários antropólogos tentaram transpor os conhecimentos existentes desses grupos antigos. Desse ponto de vista, o trabalho de Viveiros de Castro (1992) sobre os Araweté pode ser considerado como uma verdadeira renovação teórica na abordagem das sociedades tupi-guarani. Integrando cosmologia e sociedade, ele propõe, por meio de análise inovadora do canibalismo e do profetismo, uma interpretação da ambivalência da construção da pessoa tupi-guarani, entre a animalidade e a divindade, em busca de um perpétuo devir. A abordagem da aliança e da guerra que se inscreve nessa análise parece-nos fornecer a chave da lógica simbólica daquilo que percebemos neste artigo como a aliança impossível entre os Waiãpi e os brancos.

Decidimos passar das classificações à mitologia, e desta para o relato histórico, para chegarmos, finalmente, ao discurso cotidiano, a fim de dar conta, nesses vários níveis culturais, da ansiedade dos Waiãpi por não poderem circunscrever uma forma de alteridade que se esquivava de qualquer tentativa de absorção em seu sistema social e simbólico. Se nossa abordagem do discurso waiãpi sobre o contato se limitasse a isso, a irrupção dos brancos pareceria ser para eles apenas um acidente histórico inassimilável. Mas, ao contrário, parece que esse trágico incidente agiu como estimulante do desenvolvimento de seus conceitos de alteridade na direção mais clássica do pensamento tupi-guarani.²⁸

Para designar o ato de “domesticar, domar”, os Waiãpi possuem um termo, *mowí’a*, ligado à noção de “pegar”, *pií*. A palavra aplica-se aos cunhados, aos espíritos auxiliares dos xamãs, aos animais domésticos, aos amantes e ... aos estrangeiros. Viveiros de Castro (1992,

28 As diferenças entre elaborações dos grupos do norte e do sul traduzem, evidentemente, ramificações criativas de um mesmo pensamento em contextos históricos diversos. Ver, ainda, os trabalhos de P. Clastres (1974) e H. Clastres (1975) sobre os antigos Guarani.

p.280-2) mostrou, no pensamento tupinambá, a semelhança de *status* simbólico entre o cunhado prisioneiro doador de carne e pássaros domésticos fornecedores de penas. Os Waiãpi contemporâneos não comem cunhados cativos e tampouco arrancam penas de seus animais domésticos (*leima*). Mas, de qualquer modo, as mulheres chamam seus genros de inambu anhangá (*suwi*),²⁹ referindo-se a eles como o seu "pedaço" (*ipẽ*) e, se não os comem realmente, às vezes consomem-nos sexualmente. Se acrescentarmos a isso alguns indícios de uma antiga prática de antropofagia dos cativos (P. Grenand, 1982, p.208-9), parece desnecessário insistir nas profundas afinidades entre o universo cultural dos Waiãpi atuais e o dos Tupi clássicos.

Essa temática da predação/domesticação simbólica do outro (inimigo/afim) busca seu ponto de equilíbrio por meio de um ideal endogâmico, verdadeiro *leitmotiv* tupi, que convive com uma prática largamente exogâmica (P. Grenand, 1982, p.121-41; F. Grenand, 1982, p.27-8, 278-90, 301-50). A inserção dos brancos nessa temática constrói-se em torno do mito de *Ulukauli* já mencionado, cujo herói, cunhado inimigo que não se consegue capturar e arquétipo da aliança impossível,³⁰ reconstitui, por incestos sucessivos, a endogamia extrema, uma nova sociedade, a dos brancos. Assim, estes seriam apenas o produto da utopia, que acabou mal, de um aliado perigosamente desviante. Como bem diz Tilkin Gallois (1988, p.349), "ainda que os brancos se comportem como espíritos, eles não o são".

Por constituírem sua imagem em negativo, os Waiãpi não conseguem ver nos brancos verdadeiros inimigos. Eles não passam, afinal, de cunhados insolentes que desrespeitam as regras do jogo da domesticação simbólica e social. Diante dessa constatação, que explica a ansiedade e a amargura que marcam todas as relações dos Waiãpi com os brancos, os índios tentam resolver sociologicamente essa anomalia.

Desde meados do século XIX, os Waiãpi integraram, assim, uma prática relacional própria dos Carib do planalto guianense, a do *yeye*, "parceiro comercial privilegiado"³¹ (Butt-Colson, 1973; Rivière, 1984; Hurault, 1968), pela qual tentam construir suas relações cotidianas com os brancos. No entanto, estamos convictos de que, desviando o sentido carib dessa relação, os Waiãpi vivem-na mais como um substituto do processo de domesticação, diferente da amizade eletiva (*molipa*), mas que pode vir a incluí-la. De fato, aplicada a franceses, negros *maroons* ou brasileiros, essa relação permite ligar-se individualmente a "cunhados",³²

29 *Crytorellus variegatus*.

30 *Ulukauli*, em vez de caçar anta, mata e moqueia a própria mulher; transformado no inimigo por excelência, consegue, contudo, a cada ameaça, pacificar magicamente seus cunhados, neutralizando assim a efetivação do ciclo guerreiro entre vingança e aliança.

31 Essa relação também é com frequência designada pelo termo *pawana*.

32 *Yeye* ("parceiro comercial") para uns, *tailo* ("cunhado") ou *semõ* ("filho do segundo marido de minha mãe") para outros, nós (Grenand & Grenand) sempre nos sentimos "domesticados" desse modo. O progresso dessa "domesticação" atenuava, aliás, nossa identidade de *palaĩsĩ*, como nos faziam notar: "Já não podemos acreditar no que você conta do mundo dos brancos, porque agora você não é mais totalmente branco".

com a carga simbólica tupi que essa relação implica, e superar assim as impossibilidades de uma aliança global entre essas humanidades.

De fato, recuperar individualmente “cunhados” entre os brancos é uma coisa, criar com a sociedade branca um sistema coerente de aliança é outra. Por isso, constantemente diante desse desafio, os Waiãpi do norte tendem a elaborar um discurso especulativo de autarcia fundado na eventualidade de um desaparecimento total dos brancos (já banidos, como vimos, do além de seus sonhos), retomando a questão do contato em seu ponto de partida: o desejo de objetos manufaturados que presidiu sua decisão de descer o Oiapoque em direção aos brancos nos anos 30:

Os fósforos, o sal, poderiam perder-se, pois conseguiríamos facilmente retomar nossas antigas técnicas para fazer fogo e fabricar sal. Não as esquecemos. As armas e a munição far-nos-iam falta, mas todo mundo ainda sabe caçar e pescar com arco e todos sabem fazer arcos e flechas. Com os anzóis e os fios de pesca teríamos maiores dificuldades, o pano vermelho, as miçangas, as panelas, claro, seriam uma grande perda. Mas achamos que podemos passar sem isso. Mas as ferramentas. Não poderíamos mais ficar sem elas. Nada de facas, nada de terçados, nada de machados! Seria impossível: não poderíamos viver sem essas ferramentas.

Esse é o ponto crítico da atraente utopia da volta no tempo, e a realidade continua a inquietar. Como diz ainda Miso: “agora os brancos estão entre nós, cada vez mais entre nós”. Os Waiãpi podem esperar instaurar uma aliança digna desse nome com a sociedade branca? Os brancos conseguirão um dia tornar-se cunhados aceitáveis? Ou então, na falta de uma impossível volta ao isolamento, será necessária uma terceira destruição da humanidade para reverter a situação?³³ Ou ainda, eventualidade mais traumatizante de todas, será preciso desistir de ser waiãpi, como dizem cada vez mais os jovens? Essas são as questões cruciais que os índios se colocam e às quais tentam responder com todos os recursos oferecidos por seu universo cultural; são o pano de fundo de sua interação com os brancos e envolvem todo o seu futuro.

Referências bibliográficas

- ALBERT, B. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami, *Anuário Antropológico*/89, p.151-89, 1992.
- BETENDORF, J.-P. Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado de Maranhão. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v.72, n.1, p.1-697, 1901.
- BUTT-COLSON, A. J. Inter-tribal trade in the Guiana Highlands. *Antropologica*, v.34, p.5-70, 1973.

33 Sobre as destruições da humanidade na cosmologia waiãpi, ver Tilkin Gallois (1985 e 1988) e F. Grenand (1982).

- CAMPBELL, A. T. *To Square with Genesis. Causal Statements and Shamanic Ideas in Waiāpi*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.
- CLASTRES, H. *La Terre sans Mal*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- CLASTRES, P. *Le Grand Parler: mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.
- DESVEAUX, E. Destin collectif et récit individuel: l'exemple des Indiens de Big Trout Lake. *L'Homme*, v.XXVIII, n.2-3, p.184-98, 1988.
- FRTZ, S. *Journal of the Travels and Labours of Father Samuel Fritz in the River of the Amazons, between 1686 and 1723*. Londres: Hakluyt Society, 1922. Tradução e edição de G. Edmundson.
- GRENAND, F. *Et l'homme devint jaguar: univers imaginaire et quotidien des indiens waiāpi de Guyane*. Paris: L'Harmattan, 1982.
- _____. *Dictionnaire waiāpi-français, lexique français-waiāpi, Guyane*. Paris: Sela-Peteers, 1989.
- GRENAND, P. Ainsi parlaient nos ancêtres: essai d'ethnohistoire waiāpi. *Travaux et Documents ORSTOM 148*. Paris: ORSTOM, 1982.
- GRENAND, P., GRENAND, F. La médecine traditionnelle des Waiāpi (Amérindiens de Guyane). *Cahiers des Sciences Humaines*, v.XVIII, n.4, p.561-7, 1983.
- HECKENROTH, M. Rapport géographique, administratif et médical de la circonscription de l'Oyapock depuis sa création (1^{er} avril 1939) et tenant lieu de rapport général au 31 décembre 1941. In: HURAULT, J. *Rapports de tournée dans l'Inini (Guyane française): période 1936-1942*. Paris: Institut Géographique National (1960), 1942.
- HURAULT, J. *Les indiens Wayana de la Guyane française: structure sociale et coutûme*. Paris: ORSTOM, 1968.
- KRACKE, W. *Force and Persuasion. Leadership in an Amazonian Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- LARAIA, R. de B. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFLCH-Universidade de São Paulo, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, C. Documents Tupi-Cawahib. In: *Miscellanea Paul Rivet Octogenaria Dedicata*. México: Universidad Autonoma Nacional, 1958. v.2, p.323-38.
- MÉTRAUX, A. Les migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la Société des Américanistes*, n.s., t.XIX, p.1-45, 1927.
- _____. *La civilisation matérielle des Tupi-Guarani*. Paris: Librairie Geuthner, 1929.
- MOREIRA NETO, C. de A. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- MOURA, P. Physiographie et géologie de la Guyane brésilienne: bassin de l'Oyapock et région de l'Amapá. In: HURAULT, J. *Rapports de tournée dans l'Inini (Guyane française): période 1936-1942*. Paris: Institut Géographique National (1960), 1934.

- MURPHY, R. *Headhunters' Heritage*. Berkeley: University of California Press, 1960.
- RENAULT-LESCURE, O. *Évolution lexicale du galibi, langue caribe de Guyane française*. Paris (Doutorado) – Universidade de Paris V, 1981.
- RIVIÈRE, P. *Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- SCHOEPF, D. *Histoire d'Anaki et d'Aikoro*, 1976 (Ms.).
- SOUSA, B. L. de. *Índios e explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1955.
- THÉBAULT de la MONDERIE, F. *Voyages faits dans l'intérieur de l'Oyapock en 1819, 1822, 1836, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846 et 1847*. Nantes, 1857.
- TILKIN GALLOIS, D. Índios e brancos na mitologia Waiãpi: da separação dos povos à recuperação das ferramentas. *Revista do Museu Paulista*, v. 30, p.43-60, 1985.
- _____. *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. São Paulo: FFLCH-Universidade de São Paulo, 1986.
- _____. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. São Paulo (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 1988.
- VIVEIROS de CASTRO, E. B. *From the Enemy's Point of View*. Humanity and Divinity in an Amazonian Society. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Grenand Pierre, Grenand F.

Em busca da aliança impossível : os Waiapi do norte e seus
brancos (Guiana francesa).

In : Albert B. (ed.), Ramos A.R. (ed.). Pacificando o branco
cosmologia do contato no norte-amazônico. São Paulo :
UNESP, 2002, p. 145-178.

ISBN 85-7139-355-9