

O PROTAGONISMO INDÍGENA NA HISTÓRIA PELO USO DA LÍNGUA E DOS OBJETOS WAPICHANA

ANANDA MACHADO*

Tomamos como estudo de caso no doutorado em História Social algumas trajetórias de vida dos Wapichana que são *kuadpayzu* ‘historiadores’, *tyzytaba’u* ‘artesãos’ e/ou *marynau* ‘pajés’, e a partir delas, discutimos seus papéis sociais na transmissão e na resistência do uso a língua wapichana e identificamos questões históricas. As histórias de vida foram ponto de partida para observação etnohistórica, sociolinguística em análise comparativa com documentos escritos.

Atualmente, o território tradicional Wapichana é reconhecido geograficamente aproximadamente de Leste a Oeste 1° a 4 °N Lat. E 58° a 62°W. Long. Do vale do Rio Uraricoera ao do Rupununi na Guiana. Numa região chamada Serra da Lua que hoje está dentro dos municípios do Cantá e do Bonfim no Estado de Roraima, onde vivem cerca de 7.000 indígenas¹, sendo a maior parte deles Wapichana.

Para iniciar a reflexão neste texto nos perguntamos: até que ponto a partir do papel político de cada entrevistado e de sua trajetória de vida, é possível entender o protagonismo indígena na história do uso da língua wapichana na Região Serra da Lua? Como eles, os Wapichana compreendem esse processo?

A pesquisa de doutorado, por ter caráter interdisciplinar, teve como diferencial o aspecto de termos agregado técnicas da sociolinguística, da etnohistória e da história oral. Buscou entender o processo histórico que produziu mudanças no panorama sociocultural do uso da língua indígena wapichana em Roraima. Pretendeu ainda identificar o processo de mudanças linguísticas vividas pelo povo Wapichana. Analisamos por que razão alguns grupos usam a língua wapichana, outros deixaram de usar e o que esteve em jogo nesse processo de resiliência sociocultural.

Na busca de definir o arsenal teórico e metodológico da pesquisa, lembramos que as reflexões da etnohistória, que estuda sociedades ágrafas (sem escrita alfabética) desde os tempos anteriores aos primeiros contatos com o colonizador, utilizando tanto os documentos escritos, como a tradição oral, foram fundamentais nesse processo de pesquisa uma vez que as

* Doutoranda PPGHIS UFRJ, Dinter UFRR, professora do curso Gestão Territorial Indígena, Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena- UFRR.

¹ As informações demográficas que utilizamos na tese são de fontes variadas e esta é uma questão complicada porque muitas vezes os números de uma instituição são muito diferentes dos da outra.

técnicas requeridas e que usamos foram diferentes daquelas para se estudar sociedades com documentação abundante de seu próprio passado.

E a escolha por trabalhar a metodologia da história oral não se deu apenas pela escassez de documentos escritos, deu-se por termos escolhido nos dedicar à história do tempo presente e do uso de uma língua indígena com pouca documentação.

Como metodologia neste texto, sistematizamos conhecimentos obtidos através da observação etnográfica do uso da língua e dos objetos Wapichana, do trabalho de entrevistas em campo, do fichamento bibliográfico, da análise de documentos e fontes primárias² e secundárias. Vale ressaltar que essa documentação serviu para entender além do que apenas os usos da língua, também sobre o protagonismo desse povo na história.

Cogitamos que de fato o conhecimento da língua é uma chave para compreensão da história que ora reconstituimos, por isso traduzimos inclusive as perguntas de nossas entrevistas, para que elas pudessem ser feitas na língua wapichana. Assim, deixamos os entrevistados sem a preocupação da tradução. Simão, professor na comunidade Jacamim nos disse, na entrevista do dia 17 de dezembro de 2014, algo que reitera essa ideia: “aqueles que não falam a língua wapichana não sabem mais a história dos indígenas”.

Consideramos sua fala, mas ao mesmo tempo, conhecemos casos que, mesmo sem o uso da língua, os conhecimentos históricos foram repassados. De qualquer modo, a retomada de valores que as línguas indígenas nomeiam e que estão guardados na memória do povo, continuando fortemente presentes dentro das narrativas orais nas comunidades indígenas e são fundamentais nesse tipo de estudo.

O mesmo professor do Jacamim, na ocasião, complementou: “principalmente os jovens não conhecem mais os nomes de plantas, de animais, não conhecem mais os objetos”. Ora, se muitos nomes não foram transmitidos aos jovens, provavelmente eles também devem ter aprendido pouco das histórias Wapichana.

Pela extensão universitária (UFRR), estabelecemos diálogo e assessoramos o trabalho de alguns professores de língua wapichana desde 2010. Assim, pudemos também perceber em que essa língua mudou, no uso de palavras novas, empréstimos e na diferença estrutural entre

² Sobre os Wapichana encontramos: Documentação da Comissão Rondon, Política indigenista do SPI, vocabulários de línguas indígenas. Comissão Rondon 1875-1953. Museu do Índio. Relatórios pesquisadores SEDOC- Museu do Índio, 1950-1994; objetos etnográficos Wapichana no Museu Nacional- RJ.

a fala dos mais velhos e dos jovens. Sobretudo nos dedicaremos a compreender o porquê das mudanças.

O trabalho de campo aconteceu, partindo das comunidades que têm moradores mais antigos e privilegiando os lugares com indígenas Atoraiu, já que estes atualmente são minoria entre os Wapichana. Sabemos que há comunidades Wapichana em várias regiões, mas direcionamos nosso olhar para os lugares que são considerados como território atual destes povos.

Desde 2009 orientamos monografias, no curso de Licenciatura Intercultural, no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, na Universidade Federal de Roraima (UFRR) e desenvolvemos alguns projetos de extensão em quatro comunidades da região Serra da Lua.

Inventariamos e analisamos também fontes primárias na Diocese de Roraima, no Mosteiro de São Bento, no Museu do Índio, no Centro de Documentação de Línguas Indígenas (CELIN- UFRJ), no setor Etnográfico do Museu Nacional, na Diocese de Roraima, tais como: fotografias, mapas, certidões de batismo, listas de palavras, documentos nas línguas Aruak, principalmente a Atoraiu e a Wapichana e cartas dos missionários.

É importante pontuar aqui que os primeiros etnohistoriadores, que eram etnógrafos, conheceram mais as técnicas do trabalho de campo e menos as de pesquisas em arquivos e bibliotecas. No início do trabalho dos precursores em etnohistória, analisavam documentos escritos como se fossem suas notas de campo.

O desafio do etnohistoriador é combinar um estudo respeitoso das visões indígenas tradicionais da história e da causalidade, com aquilo que nós consideramos como investigações etnohistóricas e históricas mais convencionais. O estudo das tradições orais pode desempenhar um papel importante, servindo como ponte entre o espaço existente entre as duas abordagens (TRIGGER, 1982, p.10).

Essa mistura de alguma forma nos ajudou a ousar e transgredir algumas regras que nos impediriam caso seguissemos, por exemplo, os métodos da história oral que estudamos. Nos fragilizamos algumas vezes diante dos entrevistados por não conseguirmos falar o suficiente sua língua wapichana ou atoraiu, gravamos e somente depois conseguimos entender os detalhes do que foi dito. Em outros momentos participamos de rodas de conversa, seguindo a “metodologia Wapichana” de transmissão de conhecimentos.

Por mais que tenhamos priorizado entrevistar os mais velhos, há uma ‘geração sanduíche’ que conviveu com os avós justamente nesse momento de organização pela retomada do uso da língua e de valores culturais e que guarda conhecimentos na língua wapichana e que também entrevistamos. As próximas gerações de netos poderão ou se reaproximar de seus avós e ter mais “vontade de memória”; ou aderir ao sistema dominante sem buscar manter os conhecimentos diferenciados Wapichana.

Percebemos que há orgulho, principalmente dos mais velhos, por conhecer suas tradições e também vivenciam ao mesmo tempo o medo de perdê-las. A cultura material e imaterial Wapichana é rica e diversificada na forma de cestos, cuias, há produção variada de trançados, poucas mulheres fazem cerâmica e trabalham algumas formas de tecer.

Muitos desses objetos etnográficos estão relacionados a rituais que acontecem desde o tempo dos antigos. Alguns caíram em desuso também pela influência das religiões e de outras instituições, mas os mais velhos continuam transmitindo esses conhecimentos, até, na medida do possível, os proibidos por instituições como as igrejas que invadiram seus territórios (rituais que envolvem encantações, por exemplo).

Nesse texto nos dedicaremos mais a história de vida de Alfredo de Souza, de 97 anos. Nilzimara de Souza, professora de língua wapichana que fez nossa entrevista na língua indígena, como parte do seu trabalho também em colaboração com esta pesquisa, transcreveu e traduziu algumas falas do seu avô. A entrevista foi filmada por mim e também gravada. A maior parte da transcrição e da tradução foi feita pela Wapichana Miriam Chaves, que vem colaborando conosco nos projetos de extensão (UFRR) desde 2010.

Eu não sei como eu vivia, eu morava com meus pais no mato, mato, mato. Meus avós moravam no mato, os Atoraiu, eles colhiam castanhas do Brasil no mato. O local deles se chama Parubaz na Guiana, é na Guiana que se localiza Parubaz. É um mato assim com lavrado, lá que morava os Atoraiu antigamente, construíam o local deles, se multiplicam e cresceram lá. Aí depois eles foram embora, foram embora longe eu nem sei pra onde de novo, mas os meus avós são diferentes morreram aqui em Karaudarnau que se chama a comunidade, ai os locais onde eles roçavam eram chamados de Turaraton, tem outro Uwau nau (que é Serra do Macaco) e assim a gente vai, tem outro lá que se chama Boca da Mata que é local deles de novo na beira do mato (julho de 2014).

Percebemos que no caso de Alfredo, o uso das línguas atoraiu e wapichana ficou garantido na fuga para o mato, lugar tido como refúgio de uso da língua indígena. E que a língua atoraiu permanece também no nome dos lugares. De fato, a maioria dos que vivem praticamente usando apenas a língua wapichana, vivem no mato, e alguns são analfabetos. Mas não queremos reforçar a ideia de que “índio é quem vive no mato” e sabemos que há

inclusive muitos Wapichana falantes que moram, há anos na capital Boa Vista e nem por isso esqueceram a língua. Os professores de língua wapichana escrevem bastante e moram no centro das comunidades, perto da escola e nas aulas usam a língua wapichana.

No final da entrevista, mostramos a Alfredo algumas fotos dos objetos Wapichana que estão guardados no setor etnográfico do Museu Nacional. Ele não reconheceu nenhum deles, mas contou que na Guiana uma vez cavaram e encontraram muitos objetos, mas levaram tudo e ele não sabe para aonde.

Buscamos informações sobre essa técnica de entrevista centrada em materiais visuais (fotografias), e vimos que se chama entrevista projetiva. Aplicamos então a metodologia para aprofundar informações sobre os objetos.

A questão de Alfredo ter visto levarem os objetos nos fez lembrar do que discute Apadurai: “ o desvio de mercadorias de sua rota costumeira sempre carrega uma aura arriscada e moralmente ambígua” (2008, p.44). Dessa maneira, na vida dos objetos acontecem transferências, conversões, com espírito seja de empreendimento, ou de corrupção moral. Em alguns casos pode haver aumento do valor do objeto pelo seu desvio. E essas rotas, segundo o autor, podem ter sido históricas e dialéticas.

Percebemos que os objetos fruto do artesanato Wapichana em muitas ocasiões, na atualidade, são emblemas de sua identidade étnica, inclusive expõem os objetos artesanais para enfeitar as escolas indígenas, as festas, reuniões e demais eventos que realizam. E muitos dos Wapichana que ainda guardam o saber fazer artesanato são também falantes da língua. Supomos então que o falar wapichana e o saber fazer esses objetos têm estreita relação. De modo parecido como acontece com os Uitoto para quem a hora de contar histórias é a mesma do fazer artesanato (PEREIRA, 2012).

Alfredo nos contou como aprendeu a fazer artesanato:

O meu pai era artesão, eu vi como era trançar ai eu tentei fazer, ai eu comecei a trançar também. Depois eu aprendi mais com os seringueiros, eles que sabem fazer artesanatos, ai me ensinaram mais ainda. Assim peneira para fazer farinha, peneira para fazer beiju, abanador de fogo, tipiti e tem diferente forma de fazer também, tem um trançado chamado reto e tem outro *unurukanay*, esses que eu sei, mas tem outros tipos.

Ele sabe fazer três tipos de traçado, sendo que *utu*, cascudo, que imita as formas desse peixe, é o mais difícil. Em sua fala percebemos que conviveu também com os seringueiros. Perguntamos se ele trocava ou vendia seu artesanato, para quem entregava e ele respondeu

que quando esteve no garimpo vendia e até hoje nas comunidades há quem compre cestos, peneiras, tipiti, abanos e jamaxim.

“Tinha muitos garimpeiros também lá que eles queriam muito jamaxim, os wapichana também compram as cordas do jamaxim, feitas de fibras de buriti, fizeram tudo ai eles vão comprar”. O aspecto comercial é forte na relação com os garimpeiros.

Como os caminhos que os objetos percorreram até chegar ao Museu Nacional foram difíceis de reconstituir, podemos apenas supor e buscar informações sobre as pessoas que os depositaram ali. As peças que chegaram via Dom Alcuino, por exemplo, foram impedidas de sair do país em grande quantidade e parte da remessa que ele enviaria à Suíça, ficou confiscada no Museu Nacional (RJ).

Refletir acerca do estatuto do objeto além da função inicial dada pelo seu dono e para qual foi criado ou associado ao destino do dono. “Assim como pessoas, objetos têm seu tempo certo de vida” (LAGROU, 2007, p. 102) Além disso, a vida de um objeto varia segundo as sociedades e o objeto em questão. Alguns não sobrevivem ao ritual e outros são usados até o seu dono falecer quando podem ser enterrados com ele ou destruídos. Por isso, por suspeitar sobre o sentido, quando o povo deixou de fazer, quais significados têm os padrões gráficos Wapichana, também por isso buscamos informações sobre o artesanato por nós fotografado no setor etnográfico do Museu Nacional.

Nos livros do Museu alguns dos objetos aqui descritos foram classificados como dos “índios da Guiana Inglesa”, outros da “Guiana Brasileira”. Por isso fizemos o exercício de acompanhar a vida desses objetos lá e cá. Com o detalhe de que as informações da Guiana foram obtidas no Brasil, com os wapichana de lá que vivem aqui atualmente.

Após a revolta do Rupununi os Wapichana na Guiana foram “abandonados” e passaram a não ter acesso aos bens industrializados. Os objetos industrializados como painéis de alumínio na atualidade vão do Brasil para Guiana.

Coudreau de acordo com as observações que fez na época que esteve em Roraima relatou que em muitas comunidades afastadas não havia objetos de ferro, apenas algumas facas de péssima qualidade. Quando queriam objetos como fuzil, chumbo, pólvora, munição, machados, sabres, facas, baús, trabalhavam até conseguí-los e assim que isso se dava voltavam para suas casas (1887).

A multiplicidade de imagens, os significados diferentes e semelhantes circulam diante das classificações Wapichana. Traços da fronteira entre as artes Wai Wai, Macuxi, Atorai e

Wapichana parecem ter sido transformados pelo contato forte e frequente entre esses povos. E as trocas de objetos aconteceram e foram documentadas desde o século XIX.

Um dos objetos muito valorizados é a rede, *zamak* (numerado com 8198 no Museu Nacional), e pelo qual as mulheres Wapichana são conhecidas como exímias tecelãs há tempos, por serem boas fornecedoras de rede. Segundo Thurn, os Waiwai tinham fama de adestradores de cachorros e faziam canoas e os trocavam com os Wapichana por redes de algodão (1883, p. 273).

Ao ver a foto da rede de tucum que fotografamos no setor etnográfico do Museu Nacional, Maria Madalena nos contou que tinha uma mulher no Marupá que fazia ainda rede de fibra de buriti, “vou contar isso pra ela, ela vai fazer para vender”.

A rede (número 8203) é de tucum. Com 2,12 X 55 cm. Na comunidade Malacacheta fazem ainda redes de algodão fiado por elas. Usam armação de madeira em forma de x que precisa ficar encostada num canto sem mexerem até a conclusão do trabalho. E para fazer a saia da rede usam fibra de olho de buriti.

Para obter a cor marrom usam o algodão que chamam de Guariba. Na comunidade Marupá vimos uma linda rede feita por Maria Madalena, de *sybyrid* ‘algodão guariba’ (marrom). Ainda na comunidade Marupá Ana, Atoraiu, mãe de Anastácio, disse: “hoje em dia ninguém mais fia algodão, não tem mais fuso”. Catarina Silva, moradora da mesma comunidade, disse que só sabe fazer a rede de algodão. “Então a gente está esquecendo tudo”. Disse que agora ela não consegue mais fiar porque adoeceu e o braço dela dói, mas está melhorando e vai começar a fazer de novo. Na comunidade Wapum, Madalena da Silva também contou que não fazia mais rede e nem tipoia por causa da vista, mas que fiar ela ainda consegue. E disse que tem um monte de fuso, mas as netas não querem mais saber, não querem aprender.

Na comunidade Jacamim Atanásio considerou que “hoje já está quase deixando a produção de rede. Em toda comunidade você não vê mais. Os próprios políticos trouxeram rede, doavam e as pessoas foram deixando de plantar algodão. O finado Otomar distribuía umas 10 redes por família”.

Jonas Oliveira, professor na escola da comunidade Jacamim, em entrevista dia 27 de agosto de 2014 no Insikiran, falou que “tecer rede está difícil agora, na Guiana vi de algodão” e continuou: “as meninas não sabem, teve competição de fiar algodão e sabem pouco” (referiu-se a evento cultural realizado na escola da comunidade).

Curt Nimuendaju em seu manuscrito *Etnografia selvagem* se referiu a “tatuagem: não forma critério muito seguro: na região do Rio Uraricuéra, por ex, a tatuagem feminina nos cantos da boca em forma de dois anzóes encontra-se nos Makusí (Karib), Wapicána (Aruak) e Sirianá (tribo primitiva de língua isolada)” (CELIN/UFRJ, p.1). Portanto, como acontece ainda hoje, há padrões gráficos com usos compartilhados pelos povos.

Em 1939 Dom Alcuino Meyer fez referência em sua carta a objetos etnográficos muito bonitos. “Deixei-os em certos pontos para dahi serem remetidos a Bôa Vista, quando houver portador e oportunidade” (carta de 14 de dezembro, arquivo do Mosteiro de São Bento). Em outra carta mencionou ter coletado amostras minerais e “instrumentos de pedra polida dos antigos índios” (1939, p.82). “Trouxe uma quantidade de artefatos indígenas: arcos, flechas, zarabatanas, curare (e cuamaluá), cuidarús, tangas, cestos de toda qualidade”.

Um dos objetos etnográficos enviados por Dom Alcuino, que fotografamos no setor etnográfico do Museu Nacional (número 28001 com o nome de alpercata) foi uma sandália. Quase todos os entrevistados já viram essa espécie de chinelo. Anastácio contou que o “finado Pedro fazia a sandalhinha de buriti, trança ali, trança ali”.

Ana, mãe de Anastácio, da comunidade Marupá, viu sandália feita assim e disse “pararam de fazer porque chegou a sandália do branco e quando viam o chinelo de palha malinavam. Não tinha dinheiro para comprar havaiana” e riu.

Madalena da Silva, da comunidade Wapum também reconheceu e disse que se chama *ywyzarukun* na língua wapichana. E Jonas de Oliveira, no dia 27 de agosto de 2014, contou “minha avó Wapichana, da parte da minha mãe usava chinelo de buriti”.

Enquanto hoje a sandália de palha ficou somente na memória, pois foi totalmente substituída, o tipiti, mesmo com as máquinas e engenhocas inventadas, continua sendo fundamental nos processamentos dos produtos da maniva.

Percebemos que na vida de Alfredo muito do que o religioso registrou nos seus escritos se mantém. No final da entrevista seus netos chegaram da roça com macaxeira que eles iriam descascar para fazer farinha na casa de farinha que tinha ali perto, em barracão logo ao lado da casa.

Como contenha o producto deste processo_uma massa molhada_ ainda todo o veneno, collocam-n'a depois no “tipity”, espécie de mangueira, trançada pelos homens de junco Ararua, fechada embaixo e aberta em cima para receber a massa. Dependurado o tipity em uma das extremidades, dependuram-se na outra para espeichal-o o mais possível, do que resulta forte compressão sobre a massa, cujo líquido, o veneno, começa a gottejar pelos interstícios do tecido até ficar enxuta (EGGERATT, 1924, p.35).

O *nizu*, ‘tipiti’ é usado até hoje para escoar todo o líquido necessário da massa, mesmo pelas famílias com barracões que tenham prensa. Durante dois períodos: de 1973 a 1976 e de 1983 a 1984, Orlando Sampaio Silva visitou grupos Wapichana e falou de um “dualismo tecnológico”. “Ao lado do tipiti, da peneira e do ralo indígena, são empregadas a prensa de madeira e a máquina de ralar mandioca movida a motor ou manual (“catitu”)”.

Anastácio, na comunidade Marupá em dezembro de 2014, estava, no meio do dia, sentado no quintal trançando um tipiti porque o da casa de farinha deles tinha “torado” e nos mostrou as diferentes formas usadas para “trançar o tipiti: *sukurydaku* ‘dente/boca da cutia’ e *madary* ‘cascudo’. Ele nomeou diferente de Alfredo os tipos de trançado.

Dom Eggeratt (1924) fez etnografia dos objetos artesanais indígenas sem discriminar o que era Macuxi ou Wapichana. Mas como vemos referência e uso de alguns objetos descritos pelo religioso entre os Wapichana na atualidade, vamos incluir algumas de suas descrições.

Madalena da Silva, moradora da comunidade Wapum, falou do uso de *bairii* ‘flecha’, disse que “não sabem mais fazer flecha com veneno”. Atanásio de Souza ao ver a foto do recipiente para guardar e das flechas falou “essa flecha é envenenada na ponta e só usa na hora da caçada. E trisca na pessoa já vai” e considerou que na atualidade “a flecha acabou, não tem mais flecha”. Jonas Oliveira em 27 de agosto de 2014 também falou que “aqui no Brasil não tem mais flecha, não usa mais”.

Dom Eggeratt (1924) detalha também sobre o uso desses objetos e tipos de veneno aplicados nas flechas, o que evidencia os profundos conhecimentos do território Wapichana pelos indígenas, pontuando cada nome e até geograficamente a origem do cipó usado como veneno.

Antes da escola as crianças aprendiam cedo a fazer e usar os objetos indígenas. “Usar estas armas aprende o índio já na infância: é muito dovertido vel-os, os pequenos, a experimentarem sua habilidade com os arcos, flecha, sarbatanas em miniatura, espécie de brinquedos que lhes fazem pacientemente os Paes e avós” (EGGERATH, 1924, p.40).

Na atualidade os Wapichana usam espingarda para caçar e arco e flecha apenas quando há competição nos eventos, ou como enfeite na hora das apresentações culturais. Mas mesmo a habilidade de caçar com espingarda vem sendo pouco repassada nas famílias, principalmente nas comunidades mais próximas às cidades. É visível a dificuldade no manuseio e é raro ver fazer esses objetos como brinquedo para as crianças e muito mais difícil é ver o uso. Os que fazem é para venda como artesanato.

Arapucas e armadilhas para toda espécie de animal, elles sabem faze-las mui engenhosamente e dellas tiram muito resultado Cercados, jiquis, etc. proporcionam pescadas fáceis que, não obstante, muitas vezes não lhes bastam. Tocam então os peixes para dentro de um baixio morto do rio ou das lagoas, constroem rapidamente um dique improvisado e por meio de cabaças e outros utensílios atiram a água para traz até que os peixes fiquem descobertos ((EGGERATT, 1924, p.40).

Valentim, morador da comunidade Marupá disse que *sairu* na língua wapichana é tarrafa ou jiqui. No dicionário Wapichana (SILVA, 2013, p. 86) também está escrito tarrafa dessa forma. Madalena da Silva, da comunidade Wapum, chamou de *tandam* o objeto de pesca mostrado na mesma foto que Valentim viu.

Atanásio contou que desde o ano 1980 na comunidade Jacamim “a gente vê é o malhador. São 158 pais de família na comunidade e todos têm malhador”. E disse que “o finado Otávio fazia de curua, fazia a tarrafa pra ele ai amarrava no cipó”. Otávio foi tuxaua do Jacamim e a escola recebeu esse nome em homenagem à liderança.

Em 1976, Orlando Sampaio Silva, considerou que os indígenas ainda faziam um artesanato elementar com produção de cestos, paneiros, redes de algodão para dormir, arcos e flechas, segundo ele cada vez menos usados, “substituídos pelas espingardas ‘civilizadas’, mais eficazes na caça” (1980, p.78). E apenas em algumas comunidades viu trabalhos em cerâmica.

Há no movimento de mulheres indígenas iniciativas de retomada do fazer artesanal da cerâmica, *imi*, ‘barro’, mas na atualidade quem manteve essa prática ininterruptamente foram as mulheres Macuxi. Como já foi afirmado que esses dois povos compartilham o mesmo território, influências circulam em vias de mão dupla. Nas comunidades Wapichana na atualidade vemos mais a prática do trançado.

São mestres em artefactos de cerâmica e olaria e não menos perfeitos nos officios de cesteiros, empalhadores e semelhantes. Trabalho exclusivo dos homens, fazem estes de certos juncos (arumá e outros) e de material das palmeiras bacaba e Burity as cestas de carregar, chamadas “panacús”, jacás, aljavas, mantas, esteiras, tipitys, peneiras e outros utensílios mais, dos quaes alguns ficam tão bemfeitos que a água nelles não penetra. [...] entremeiam no seu trabalho desenhos de lindo aspecto, tanto feitos de linhas regulares, como representando figuras phantasticas de homens e animaes. Para isso colocam parte do seu material dentro d’água, misturada com folhas de certas árvores, para retirarem-n’o algum tempo depois, como que curtido e de brilhante cor preta (EGGERATT, 1924, p. 42).

Madalena da Silva, moradora da comunidade Wapum contou que sabia fazer panela de barro com sua mãe quando ainda moravam na fazenda e não ensinou ainda porque não tinha quem quisesse aprender. Disse que fez mal a ela o barro. Catarina Silva, moradora da comunidade Marupá, falou que todas as pessoas antigamente tinham painelas de barro. “As

canecas, pote de colocar a água, tudo era de barro. Agora não aprendem essas coisas, antes sabiam fazer panela”.

Nas formas de trançado que o religioso fala, na atualidade, apenas alguns artesãos sabem fazer. No Museu Nacional não conseguimos situar os objetos Wapichana trançados e nem as cerâmicas. Mauricio Camilo, da comunidade Malacacheta, professor de língua wapichana, disse que antigamente a *sumbara*, ‘esteira’, era a mesa dos Wapichana. Ficavam envolta da esteira juntos, durante horas, conversando e se alimentando. Ele disse também que usam vários tipos de *manary*, ‘peneira’, uma para cada função e com determinado tipo de trançado.

No Museu Nacional vimos grande quantidade de objetos feitos com miçanga, acreditamos que os Wapichana deviam usar desde quando esse material entrou nas comunidades. Na atualidade usam *kaxuru* ‘miçanga’ de todas as cores para fazer pulseiras, colares, chaveiros zoomórficos e bonecos de miçanga.

O uso das missangas é necessariamente o resultado do intercambio com o civilizado, mas adaptou-se aos costumes originaes com felicidade rara, tal a maestria, com que as empregam as índias, tal o gosto artístico que elas revelam [...] as cores preferidas são o branco, o vermelho e o azul (EGGERATT, 1924, p.43).

A tanga (objeto de número 239 no Museu Nacional) quando mostrada na comunidade Malacacheta, disse ter visto uma similar no Museu em Manaus. Ela contou também que Beth fazia bolsas com tear de madeira armada similar a um (foto) que se encontra no Museu Nacional.

Há bem poucas tecelãs nas comunidades que visitamos. Vimos uma vez fiarem algodão para fazer cobertas, redes e bolsas, porém essa prática não faz parte do dia-a-dia das comunidades. Há escolas indígenas que estão fazendo projetos para que as meninas Wapichana e Macuxi reaprendam a fiar e a tecer.

E há mulheres Wapichana que ainda fazem e usam *didime*, ‘tipoia’.

[...] com seu fuso torce o fio de algodão ou de fibras vegetaes diversas (sobresahindo a do Curauá que pode rivalisar com o nosso linho perfeitamente) e com elle produz no tear fachas para carregar creanças, rêdes de dormir e o mais que lhes seja preciso. Exactamentee por ser rudimentar o processo usado, é a fabricação de fios e tecidos muito morosa; o producto, porem, nem por isso pode ser chamado de grosseiro, pois é bem feito, muito regular e apresenta até complicados desenhos (EGGERATT, 1924, p.44).

Na comunidade Malacacheta explicaram que a trança da tipoia é diferente da rede. A armação de madeira para fazer tipoia é menor, é um x pequeno. Valentim de Souza, morador

da comunidade Marupá, disse que fuso tem o nome *tenkirai* na língua wapichana. No dicionário Wapichana (2012) *tayribei* é peça usada para preparar o algodão para ser fiado.

Na atualidade todos os Wapichana andam vestidos com o mesmo tipo de roupa dos regionais. No período observado pelo religioso “A vestimenta é tanto mais simples, quanto mais afastado o índio vive dos núcleos civilizados até desaparecer por completo. A tanga é feita pela própria mulher e varia nos seus tamanhos” (EGGERATT, 1924, p.43). A forma de se vestir foi de fato substituída e as “vestes antes tradicionais” são adaptadas e usadas apenas para apresentações culturais.

Madalena da Silva disse que tanga é *za'apun* na língua wapichana. Jonas de Oliveira, entrevistado no dia 27 de agosto de 2014, disse: “Já vi nos livros a tanga de miçanga” e afirmou que não sabia o significado dos desenhos. Disse que seu tio Galdino costuma trançar naqueles formatos.

Coudreau observou mais de uma vez em seus relatos de campo que sob as roupas, os Wapichana guardavam suas tangas e colares de contas. Chamavam a roupa de *kashoro* ‘miçangas’, ‘contas’ dos brancos. Portanto na época a roupa poderia significar enfeite. E observou “nada guardando da civilização a não ser a calça e a camisa” (1888, p.74-75).

Em relação às tangas de miçangas, Casimiro Cadete, no dia 10 de setembro de 2014, na comunidade Canauanim, disse que seu irmão Andrade faz aqueles desenhos que aparecem nas tangas no trançado em arumã. Que ela pintava o talo ou com breu, ou com o sujo da panela. Ouvimos o mesmo de outros artesãos que também possuem essa habilidade.

O atual tuxaua da comunidade Jacamim foi vendo as fotos dos objetos wapichana que fotografamos no Museu Nacional e ensinando: *puchi* ‘cuia’, *kurarike* ‘vassoura’. No dicionário Wapichana (2012) *parayribei* é vassoura e *bun* é cuia. Contou ao ver a foto da bolsinha de algodão, usada para limpar e guardar algodão, que Elizabeth, sua mãe, fazia daquela bolsinha de palha ao invés de algodão.

Valentim, da comunidade Marupá disse que o nome da bolsinha é *zidiariubei*. Identificou que o Chapéu de algodão (objeto de número 28046 no setor etnográfico do Museu Nacional) os Wapichana fazem também. Disse que a “mulher do Eliezio faz tudo”. Disse saber trançar o *sumbaru* e que o nome do tipo de trançado é *yscoinhambaru*.

É interessante pensar nas novas formas que foram surgindo em como calcular o valor dos objetos. Nem sempre a medida considerava a força de trabalho empregada na sua produção. A escassez ou a fartura do objeto e dos materiais para produzir, o valor cultural e

simbólico do objeto que antes circulava em sistema de troca. Inclusive, certos objetos, mesmo depois da entrada do dinheiro, impõem o sistema de troca. Antigamente tinham que viajar, muitas vezes em território inimigo, para levar produtos melhores do que aquele povo poderia fazer. Assim os processos de comunicação entre povos espalharam ideias e novidades de interesse geral.

O *chimery* ‘ralo’ por exemplo, têm origem de áreas geográficas distantes em mais de 1.000 quilômetros entre elas, primeiro circulavam dos Waiwai para os Wapichana, depois Macuxi, depois Arekuna. Em segundo período passou a circular dos Ye’kuana, para os Arekuna, depois para os Macuxi e por último para os Wapichana. Os Taurepang e Akawaio também trocavam ralos.

Na atualidade, os Ye’kuana são entre os povos citados, os que conseguem manter o significado e as histórias desse objeto e de outros para o povo. O ralo funcionou antes da entrada do dinheiro como objeto para identificar o valor da troca. Por exemplo: uma rede valia 2 ralos. Quando o contato com o “branco” foi se intensificando, os Wapichana trabalhavam, recebiam e acabavam trocando por facas, por exemplo, com os Waiwai.

Assim o objeto passava do povo que tinha mais contato para o que ainda não conhecia o colonizador, e sofria uma refuncionalização, muitas vezes porque faltava a quem recebia o conhecimento da função dada pelo produtor originário.

Nádia Farage contou em conversa com a autora em Campinas (SP), em fevereiro de 2014, ter comprado, supomos que provavelmente entre os anos 1993-1997, um ralo Maiogong, como também são chamados os Ye’kuana, numa comunidade Wapichana na Guiana.

De acordo com a especialidade de cada povo produziam objetos bem definidos e trocavam por produtos que lhes eram indispensáveis. Entravam nas trocas, sobretudo alimentos e quem recebia aproveitava o que não produzia. Dessa forma a economia entre povos funcionava e os objetos e suas significações circulavam entre culturas diferentes.

Jonas de Oliveira, que vive atualmente na comunidade Jacamim, em entrevista realizada no dia 27 de agosto de 2014, no Instituto Insikiran, disse que queria comprar um ralo porque sua filha nunca tinha visto um. Queria que ela aprendesse a usar e conhecesse o objeto que considera importante na cultura Wapichana.

Da nossa parte, ao aprender a língua wapichana e ao ouvir suas histórias, passamos a enxergar novos contextos e valores culturais, ultrapassando fronteiras ao entender e compartilhar com os Wapichana sua língua e seu mundo.

Quem usa a língua wapichana o faz porque precisa. São pessoas que muitas das vezes dedicaram mais tempo à roça e demoraram ou nem foram à escola. A maior parte das famílias que continuam transmitindo a língua são as mesmas que ainda sabem fazer artesanato, que passaram pelos ritos de iniciação e que em cada uma delas tem ao menos um *pupayzu* ‘rezador’. Há poucos *marynau* e muitos gêneros de fala e de canto vão caindo em desuso. Essas famílias acreditam nos valores de seu povo e que seu modo de viver é melhor do que outros.

A pesquisa, em muitos casos, foi trabalhada como forma de colaborar na resistência no uso da língua indígena e das narrativas orais Wapichana, mas de fato o uso da língua permanece porque tem dispositivos para isso, mesmo com os impactos das novas tecnologias e do capitalismo nas comunidades. Nossa tentativa de contribuir para isso, no entanto, nos parece válida e dependendo de nós continuará.

Há comunidades que estão vivendo a seu modo o processo de invasão e transição para o monolinguismo em língua portuguesa. O que algumas comunidades viveram nos anos 1930, outras começaram nos anos 1980, portanto, se não houver cuidado a história poderá se repetir e acontecer a redução do número de falantes entre as próximas duas ou três gerações.

E para fechar, lembramos do que Gramsci defende: de que não há situação histórica que não possa ser revertida pela livre ação dos indígenas, uma vez que “a força imanente da história é a liberdade, e sua expressão se manifesta concretamente na vontade associativa dos homens, na capacidade de determinação política de grupos organizados” (1999 apud VIEIRA, 2014, p. 193).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APADURAI, Argun. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Tradução Agatha Bacelar. Niterói: Ed. Universidade federal Fluminense, 2008.

ARAUJO, Melvina. **Misiones religiosas y políticas identitárias: las misiones de los consolatinos en Kenya y Roraima**. *Memória Americana* 16 (1), 2008.

COUDREAU, Henri Anatole. **La france equinoxiale**. 2. ed. Paris: Challamel Ainé, 1887.

EGGERATT, Dom Pedro. O Valle e os Índios do Rio Branco. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Typographia Universal, 1924.

LAGROU, Els. **Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

MEYER, Dom Alcuino. **O centenário do nascimento de um grande Beneditino**. Rio de Janeiro: Vozes, 1953.

PEREIRA, Edmundo. **Um povo sábio, um povo aconselhado**. Ritual e política entre os Uitoto-murui. Brasília: Paralelo 15, 2012.

SILVA, Orlando Sampaio. Os grupos tribais do território de Roraima. São Paulo: Universidade de São Paulo, **Revista de Antropologia**, do volume XXIII, 1980.

SILVA, Bazilio da; SILVA, Nilzimara de Souza; OLIVEIRA, Odamir de [et al]. Paradakary Urudnaa Dicionário Wapichana/Português Português/Wapichana. Boa Vista: Edufr, 2013.

TRIGGER, Bruce G. **Etnohistória: Problemas e Perspectivas**. In Ethnohistory. Texas, USA: N29, 1982.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra- 1777 a 1980**. 2 ed. Boa Vista: Edufr, 2014.