O Sistema de Nominação Wapichana: A corporalidade e a tessitura social da pessoa

Fabio de Sousa Lima^a Danielle dos Santos Pereira Lima^b Olendina de Carvalho Cavalcante^c

A maioria das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul privilegia uma reflexão sobre a corporalidade tanto na elaboração de suas cosmologias quanto na produção de um idioma simbólico focal tecido para a pessoa. A proposta deste artigo consiste em problematizar como o sistema de nominação utilizado pelos Wapichana da Terra Indígena Malacacheta, atual estado de Roraima, enfeixa processos de comunicação do corpo com o mundo. Nominar implica fabricar corpos e tal pratica é suplementada pela decoração, afirmação e ritualização dos corpos. O fundamento epistemológico desta produção converge para os postulados de pessoa, corpo e corporalidade. Trata-se de um estudo onomástico, com enfoque qualitativo, cujo objetivo é mostrar como os Wapichana moldam o corpo através de palavras, gestos simbólicos, pinturas, fumigações, ornamentos, rituais e visões cosmogônicas, de modo que, na Tl-Malacacheta, o corpo pode ser pensado como matriz de símbolos culturais e configura um objeto de significação social.

Wapichana; Corporalidade; Pessoa; Roraima; Onomástica.

Os campos da Malacacheta: a morada dos Wapichana:

A região da Serra da Lua situa-se na porção centro-leste do estado de Roraima, área fronteiriça entre o Brasil e a República Cooperativista

a Professor de História do Instituto Federal de Roraima (IFRR), Mestre em Antropologia Social (UFRR). Email: fabio.lima@ifrr.edu.br.

b Mestre em Letras (UFRR). Email: danielle.lima61@yahoo.com.

c Professora Adjunta do Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Email: olendina.cavalcante@ufrr.br.

da Guiana e é na cercania desse maciço rochoso, formado por granito¹ e quartzito², cujo relevo excede os 1000 (mil) metros de altitude, que estão os campos da Malacacheta (Carneiro 2007). A Malacacheta ou Maracachite aparece em registros escritos dos anos 80 do século XIX, já a Terra Indígena da Malacacheta (a partir de agora apenas TI-Malacacheta) cruzou os olhares dos órgãos oficiais como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) apenas em 1977, sendo que a sua homologação ocorreu somente em 1996 (Cavalcante, Cirino &Frank 2008).

Na região da Serra da Lua os campos são de terras, mas há inúmeras 'estradas líquidas' (Henrique & Morais 2014): as mais caudalosas são o rio Takutua'a (Tacutu), que significa 'flecha' conforme informação obtida in loco no ano de 2007 e reiterada em 2016 por um informante cujo nome autodesignativo é Xaburu³ e o Kuituwa'u⁴. Conforme Xaburu, provavelmente deriva de kuitu (lagarto) e ywa'uz (rio), informação corroborada por Carneiro (2007:123). Veios menores d' água se alargam na estação chuvosa (os igarapés) e como répteis serpenteiam entre caimbés e tucumanzeiros entre setembro e março; mas basta chegar o verão causticante, que se estende, "reversamente, de março a setembro" (Farage 1997:19) para o bailar das águas turvas reduzir-se a fios minguados, entrecortados por bancos de areia que, conforme a seca avança, esboroam-se ao vento.

O fitônimo⁵ baaraz⁶, segundo Carneiro, tem uma significação particular para os Wapichana, pois é mais que uma região coberta de capim que se estende por onde a vista alcança, "é a morada de homens e animais" (2007:93). Ali eles nascem, aprendem os primeiros passos, solfejam as primeiras palavras na língua nativa, recebem um nome pessoal, vivem as paixões da mocidade, caçam, pescam, veem o corpo (nanaa) formar-se e deformar-se, participam de ajuris, jogos, consultam o marynau⁷, tecem a darruana⁸, vivem e experimentam o caxiri da morte.

Sistema de nominação autopoiético

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

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

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

Os nomes pessoais indígenas assentam-se em uma ambivalência: de um lado, podem não ser considerados critérios de indianidade, ideia partilhada entre os Aripunã do Acre e os Makuxi da Raposa Serra do Sol; do outro, há grupos como os Arara do Alto Juruá acreano e os Wapichana da Região da Serra da Lua roraimense que consideram a ausência de um nome autodesignativo equivalente a ser "um homem morto" e "sentem-se pressionados em relação a ter um nome indígena" (Freitas 2007:105).

Algumas questões atinentes aos nomes wapichana ainda requerem exames mais acurados: em o Léxico da Língua Wapixana: um olhar sobre os empréstimos da Língua Portuguesa, Alessandra Santos (2009) afirma que há palavras na Língua Wapichana que de fato foram extraídas da Língua Portuguesa, como é o caso de akusa (correspondente à agulha), e algumas emprestadas de outras línguas indígenas de origem Tupi, como tapi'iz (equivalente a boi). Não se entrará no mérito da questão linguística, mas sim nas implicações antropológicas: seriam esses empréstimos uma negociação cultural, uma forma de ampliar o repertório de nomes? O sistema de nominação wapichana passa pelos "processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala, e demais sentidos)" (Da Matta, Seeger & Viveiros de Castro 1987:20). Desse modo, nominar implica fabricar corpos e tal pratica é suplementada pela decoração, pintura e destruição dos corpos.

O sistema de nominação Wapichana

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

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

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

Os nomes pessoais na perspectiva nativa (ou visão *emic*) são sistemas de símbolos. São autodesignações antroponímicas que os indígenas da Malacacheta usam como estratégia multinaturalista de 'reconhecimento' (Peirano 2011) e que repercutem na construção da noção social de pessoa. O que pretendemos demonstrar nesse artigo é que tais nomes são construídos historicamente, postos em circulação e ao serem atribuídos edificam socialmente a noção de pessoa. Os nomes autodesignativos "após serem outorgados [...] [são] mantidos imutáveis durante todo o curso de vida de um homem" (Geertz 1989:234). Tais nomes podem ser lidos como dispositivos corporais ou "técnicas do corpo. Entendo por essa expressão as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo. Em todo caso, convém proceder do concreto ao abstrato, não inversamente (Mauss 2003:401).

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

A ideia fulcral suscitada nesse artigo é que são as ações das pessoas que criam a Malacacheta – esse espaço não pode ser dissociado

da tarefa diária de viver sob o signo de um outro nome, um nome wapichana, como *Kyryky* (galo), *Kamuu* (sol), *Mazik* (milho), sempre relacionado ao mundo da natureza (ainda que não dicotomizado com o mundo cultural), – nesse cenário, as identidades são delineadas, postas em evidência, encenadas e reencenadas pelas pessoas.

Na TI-Malacacheta elegem-se símbolos como elementos de representação, sendo o sistema de nomes e nominação um item que compõe um "conjunto distintivo de bens" nativos tanto quanto "ornamentos plumários, músicas, cantos [e] fórmulas mágicas" (Hugh-Jones 2002: 46). Desse modo, os nomes autodesignativos indígenas expressam um forte traço de representação étnica (Geertz 1989) ou mais precisamente o que Régine Robin (1989 *apud* Bidaseca & Giarranca 2007:39) denomina de 'identidade narrativa', ou seja, a narração que uma pessoa faz de si e sobre si mesma.

No dicionário Wapichana-Português/Português-Wapichana, Cadete (1990:229), ao construir uma frase enunciativa de um eventual diálogo, corrobora com a pertinência dos nomes autodesignativos na cosmovisão nativa: "Na'apam py yy? Un yy uridu" (qual é seu nome? Meu nome é rolinha)". Ele não apresenta como resposta um nome civil, encontrável em documentos públicos, mas, sim, um nominativo de autodesignação entre os Wapichana, uma rolinha, um nome de autodesignação que ativa formas de reconhecimento social, haja vista que nomear é produzir categorizações morais.

Parafraseando Borges (2004), presume-se que não é possível entender os sentidos que acompanham os nomes autodesignativos sem compreender o modo de vida e, sobretudo, a lógica das pessoas no que diz respeito às formas singulares como elas encaram o espaço em que vivem, no caso da Malacacheta, uma área indígena. Quando se atribui um nome pessoal a um Wapichana, aciona-se o que Marcel Mauss (2003) em sua obra *Ensaio* chama de dádiva, cujo fio condutor é a noção de aliança. O dom presume uma tríade de obrigações, ou seja, dar, receber e retribuir. Dentre as implicações, que incidem sobre o modo de vida do possuidor do nome wapichana, há, por exemplo,

a obrigação étnica de participar de ajuris, festas de colheitas e festivais de comidas típicas, como a damorida⁹.

Corpo e corporalidade

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

Para os Wapichana da TI-Malacacheta, as oposições polares (corpo e alma, natureza e cultura) não supõem algo estático ou mera relação de complementaridade. A antinomia é dissolvida justamente no processo de nominação da pessoa, posto que "os elementos naturais são domesticados pelo grupo e os elementos do grupo (as coisas sociais) são naturalizados no mundo dos animais" (Da Matta, Seeger & Viveiros de Castro 1987:23). As concepções de nome por si só rejeitam e rechaçam as divisões binárias mencionadas anteriormente: somente em uma sociedade em que a estrutura lógica reside "no plano cerimonial ou metafísico" (Kaplan 1977:391 apud Da Matta, Seeger & Viveiros de Castro 1987:24) é que é possível nominar não humanos de Chamchamuri¹⁰ (Pai de todas as onças) e dar nome de onça, Baydukury, aos humanos.

"A nominação garante às pessoas a obtenção de certas capacidades vitais essenciais, sem as quais não crescem nem adquirem forças ao longo da vida" (Andrello 2006:60) e esse processo de reforço da

nominação passa pelo corpo que, por sua vez, resulta na construção social da pessoa. E como isso ocorre? Uma pessoa alegre (*pidian kunaykii*) ou uma pessoa robusta (*pidian mabuzka'u*) é apontada como sendo alguém cujo nome foi dado em dia benfazejo (*kamuu kaimena'u*) e hora de bom augúrio¹¹.

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

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

A geração mais velha da TI-Malacacheta, em geral fluente na língua wapichana, arvora sempre a bandeira do ensino da língua nativa

aos mais novos, ao passo que os últimos demonstram mais inclinação para o ensino de língua portuguesa. Os *kwad pazo* (contadores de história) evocam a ideia de que "a civilização dos brancos viria a ser alocada sobre o corpo e suas maneiras, pelo domínio da nova língua, pelo uso das roupas e pela incorporação de novos hábitos e comportamentos" (Andrello 2006:60). Falar português, na ótica nativa da geração senil, transveste o corpo de dizeres alheios, povoa os lábios com sotaques estranhos, faz a mente transbordar com provérbios que contradizem por vezes à cosmovisão nativa.

Os nomes provindos de batismos cristãos são a forma exclusiva de identificação fora da TI-Malacacheta e não compõem o campo de interesse desse artigo a não ser por constituírem a contraface dos nomes autodesignativos. Tanto velhos quantos novos possuem nomes civis atestados por registros de nascimento, títulos eleitorais, registros gerais, certificados de reservistas (para os homens), cadastros de pessoas físicas e Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI), todos esses documentos para os vivos, e certidões de óbitos para os mortos.

Na TI-Malacacheta, o corpo é quem mais se transforma: pelo cheiro, pelo sabor, pelo ornamento, pelo efeito estético – o perfume dos não indígenas odoriza-o com essências aromáticas; os artigos industrializados adornam-lhe com tinturas para o cabelo, esmaltes para as unhas (isto quando as próprias unhas não são postiças) e batons para os lábios; a culinária dos brancos oferece-lhe o paladar agridoce dos enlatados e o gosto metálico das carnes processadas. Assim, para os mais velhos: "seus corpos diferem [...] dos seus antepassados, uma consequência ligada principalmente ao crescente uso da comida dos brancos. Isso faz dos corpos de hoje um tanto menos resistentes e um pouco mais fracos do que o corpo dos antigos" (Andrello 2006:61).

Diante da transformação do corpo, os *kwad pazo* (ou historiadores da comunidade) trazem à memória uma palavra singular, cuja semiótica está envolta de poeticidade (pela própria maneira como foi idealizada no passado e como é posta em circulação no presente): saudade (kaxa'uran). Segundo Moisés (1974), a palavra saudade foi inventada pelo poeta português Paio Soares de Taveirós e expressa na Canção da Ribeirinha ou Cantiga de guarvaia, cuja data remonta ao ano de 1198. Ela possui vocábulos similares na língua kaxinawá: manu (saudade) e manuaii (saudade de um parente próximo, sendo que também serve para expressar a sensação vital de sede) (Weber 2004:95). Trata-se de um empréstimo da língua portuguesa (ironicamente da língua portuguesa) para se falar em tom nostálgico do tempo dos avós, a ênfase aqui é mais nos costumes, nos hábitos de outrora, no desejo de revitalizar crenças, práticas culinárias, cantos e rituais. O tempo do passado esvaiu-se, diluiu-se no vendaval da vida, resta negociar com o presente, vivê-lo na intensidade do cotidiano e dessa convicção os Wapichana não declinam. "Mas não devemos esquecer que a lembranca não reconstrói apenas um passado ou uma fração do passado. Ela funda cada vez um presente ao restabelecer as suas origens" (Brandão 1998:11 apud Weber 2006:33).

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

Nas dobras do manto espesso do tempo, "as narrativas míticas são um tipo de superfala, ou nos termos de Lévi-Strauss, 'elas são mensagens que nos chegam, a rigor, de lugar nenhum'" (Gow 1997:45). É incumbência dos mais velhos pronunciá-las aos jovens, com a parcimônia própria da maturidade, pois foram eles que ouviram as narrativas que remontam a tempos pretéritos, não tão longínquos que a

mente não alcança, nem tão recentes que eles mesmos tenham vivido, apenas as ouviram dos avós e creem que assim tenham sido.

As narrativas sobre o tempo pretérito são quase sempre introduzidas pelos velhos por meio da expressão wapichana *undukuz kuwadaizu nii kutyanhiau ungary at*¹² (meu avô contava história antiga a mim): na tessitura social da pessoa, a expressão em pauta traz à guisa duas questões – as narrativas fundam um lugar privilegiado do narrador, o avô, pessoa mais velha, tida como guardiã de histórias míticas, que porta na mente saberes e ensinamentos dos antigos e instituem um lugar, não menos privilegiado na interlocução, de ouvintes ocupado pelos netos. O elo que os vincula é o interesse – "as crianças, ao mostrar interesse no desenrolar da narrativa; os velhos, pelo ato mesmo de contar a história, pelo fato de estarem vivos para contá-la, e de ter netos vivos a quem contá-las" (Gow 1997:45).

No tempo presente, os jovens da Tl-Malacacheta tendem àquilo que Viveiros de Castro chama de "uso positivo e necessário da alteridade" (2002:162), haja vista que os brancos são detentores de tecnologias, conhecimentos e mercadorias que cumpre incorporá-las. Lidar com "as coisas da 'civilização'" (Andrello 2006:63), supõe ganho, vantagem e equivale a ser parceiro de trocas simbólicas, pois os nativos adquirem smartphones, tablets, frequentam instituições de ensino superior, experimentam tratamentos fitoterápicos, homeopáticos e fármacos, sem, contudo, transformarem-se em brancos, ou seja, "uma diferenca fundamental, ontológica, persiste" (Viveiros de Castro 1986:63). O exterior, o mundo dos brancos, não é o que deforma o interior, mas transforma-o segundo apropriações dos nativos e aqui está a riqueza da "predação ontológica" (Viveiros de Castro 1986:63), ela produz uma memória coletiva que elege o passado dos avós como um repositório das boas lembrancas, uma fonte de inspiração para o tempo presente, mas sem abrir mão da temporalidade dos netos, na qual as pessoas se constroem a partir de uma recepção entusiástica dos inventos tecnológicos, das curas médicas, dos saberes científicos e dos recursos midiáticos provindos do mundo externo.

Nomear não é um ato simples, desprovido de qualquer solenidade. A simplicidade aparente resguarda um traço da polidez Wapichana e a suposta ausência de ato solene formal que preceda a nominação é mera ilusão. Nominar exige respeito às tradições, discrição no ato, sobriedade na escolha do nome e ponderação se o nome atinente à fauna ou à flora traz bom augúrio, de sorte que o nome escolhido não se desvencilha da cosmovisão nativa. Em síntese, esse é o sistema de nominação Wapichana e o que se define como nomes autodesignativos, ou seja, nomes que remetem à designação étnica, nomes pessoais utilizados na Tl-Malacacheta.

A construção da noção de pessoa através dos nomes autodesignativos

"O pensamento humano é rematadamente social: social em sua origem, em suas funções, social em suas formas, social em suas aplicações" (Geertz 1989:227), desse modo a construção da noção de pessoa insere-se no circuito conceitual das Terras Baixas da América do Sul como um "idioma simbólico focal" (Da Matta, Seeger & Viveiros de Castro 1987:12). Dito de outra forma, a originalidade do pensamento ameríndio, no que tange à corporalidade, remonta ao lugar que o corpo humano ocupa na visão dos nativos, ou seja, na autodesignação que eles elaboram. Nosso objetivo ao interrogar os nomes autodesignativos wapichana e, por conseguinte, o ato de construção da pessoa, não é esquadrinhar, de modo algum, a intimidade dos indivíduos, senão pôr em evidência os modos como eles se constroem enquanto pessoa, como produzem uma imagética do corpo e para o corpo e de que maneira fazem uma leitura de si.

O elaborado sistema de nominação wapichana é construído a partir de "gêneros altamente codificados, [e] repousa sobre uma ética, vale dizer, sobre concepções do tempo e da condição humana que pautam uma conduta" (Farage 1997:6). Perguntar o lugar do corpo implica acionar uma indagação sobre as múltiplas formas de constru-

ção da pessoa. "Tomar a noção de pessoa como uma categoria é tomá-la como instrumento de organização da experiência social, ou seja, como construção coletiva que dá significado ao vivido" (Da Matta, Seeger & Viveiros de Castro 1987:15). Nas Terras Baixas da América do Sul, e em particular na TI-Malacacheta, o corpo compõe uma matriz de significados sociais e, também, configura um objeto de significação social.

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

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

Na TI-Malacacheta, as experiências dos agentes sociais com nomes étnicos dão consistência ao que Geertz postula em seu livro A interpretação das culturas: "Os aspectos da cultura, que são universais, são [...] 'modelados' pelas exigências locais" (1989:31). Entre os Wapichana, tal modelagem ocorre com a adoção de um nome autodesignativo. É notório que, no mundo moderno, os documentos oficiais

(como Registro Geral, Carteira Nacional de Habilitação, etc) tornaram-se provas materiais de que alguém é quem ela afirma ser. É justamente nesse ponto que o historiador Valentin Groebner (*apud* Peirano 2011:64) nos fornece dois conceitos centrais: 'reconhecimento' e 'identificação'.

Reconhecimento depende de um contexto em que haja familiaridade e pode envolver palavras, gestos e nomes. Na TI-Malacacheta, os nomes culturais têm sentido porque são reconhecidos, dizem algo (de si, sobre si e para si enquanto pessoa), carregam em si significados a serem desvelados. "As pessoas 'reconhecem' o chefe ou seu filho e tornam-se-lhe 'reconhecidas'" (Mauss 2003:247). Dito de outro modo: "Se entre uma ocasião e outra um individuo não pode ser reconhecido como uma mesma pessoa, nenhuma identidade social poderia ser construída" (Mccall & Simmons 1966:65 *apud* Cardoso de Oliveira 2003:119). Já para identificar uma pessoa, há a necessidade de "um documento de identificação, [e] é a autoridade do emissor que legitima seu uso e atesta sua validade" (Peirano 2011:65).

Só que, diferente do que assevera Cardoso de Oliveira, para o qual a identidade social forja-se como uma "atualização do processo de identificação e envolve a noção de grupo, particularmente a de grupo social" (2003:119), parto do pressuposto que é a noção de reconhecimento que engendra o conceito de identidade pessoal e social, articulando-se de modo comunicativo e reflexivo, haja vista que se insere no âmbito das relações sociais. Cardoso de Oliveira (2005) segue interpretação diversa, pois sugere que o reconhecimento opera em três níveis: o léxico, o filosófico e o antropológico, sendo que neste último supõe uma condição de identificação e resulta na conformação do que se chama identidade étnica, lembrando que o campo de interesse epistemológico dele é o da etnicidade.

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

nas teias do reconhecimento. Os nomes de autodesignação, por um lado, subvertem a lógica da identificação pessoal, pois não são inscritos em documentos oficialmente válidos e, por outro, afrontam um princípio básico do mundo moderno: a recusa da palavra como prova suficiente de identificação.

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

Não se pode perder de vista "o sentido que determinada manifestação cultural tem para o grupo que a produz. [...] O patrimônio cultural tem uma densidade simbólica diferenciada que deriva sua singularidade do resultado de atividades coletivas e públicas" (Veloso 2006:446). Os nomes autodesignativos não são como codinomes poéticos e tampouco encontram equivalência na estratégia de heterônomos adotada pelo poeta português Fernando Pessoa, pois não servem para ocultar quem de fato a pessoa é, pelo contrário, são formas de tonar públicas as experiências sociais, a efemeridade do mundo visível e o discurso do corpo. Assim, a definição de patrimônio da qual se faz uso neste artigo aponta para toda "'riqueza', cujo valor [...] explica-se por sua própria origem: trata-se de itens materiais e imateriais obtidos pelos ancestrais em sua transformação mítica e repassados ao longo das gerações [...]" (Andrello 2006:281).

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

O que está em jogo é a compreensão da experiência nativa e o conjunto de mecanismos que ela faz uso para definir a si. É claro que há outros símbolos significantes, nas palavras de Geertz (1989), tão poderosos na elaboração da noção de pessoa quanto os nomes, como os desenhos, os gestos, os mitos, os rituais. Mas isso não invalida o poder dos nomes wapichana, afinal de contas todos esses elementos de algum modo estão na interface dos nomes autodesignativos, seja os completando ou dando-lhes significados.

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

Ali, os nomes étnicos assumem força primorosa como expressão de vitalidade do grupo: "o processo de nominação acompanha os processos de desenvolvimento, de modo que uma pessoa adquire nomes no início da vida e deve despir-se deles no fim" (Hugh-Jones 2002:55). Como expressões endógenas de reconhecimento, caminham em direção contrária aos processos de identificação. Isso respalda o que Sahlins afirma: "integração e diferenciação são coevolucionárias" (1997a:58). Ter um nome wapichana não anula as informações contidas em um

Registro Geral; possuir um Título Eleitoral não invalida portar um nome autodesignativo.

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

Na TI-Malacacheta, portar um nome cultural configura um atributo fundamental, de modo que isso implica a fabricação do corpo e reversamente para um corpo ser fabricado o processo passa pela nominação corporal. Ao se nominar um corpo, ele adquire projeção social, assim um nome cultural imprime uma marca social sobre a pessoa, o que a torna reconhecível. Segue que se trata de um signo de distintividade, tanto quanto os ornamentos plumários e as pinturas corporais.

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

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

Uma razão moral pode derivar de um costume como a preferência por banhar-se em fontes de águas correntes (rios ou igarapés), que pode remontar a hábitos transmitidos de geração para geração pelos quais se nutrem respeito e desejo de conservá-los. Mas também tem o peso da cosmovisão que pode suscitar no ato de nominação, por vezes, a escolha de nomes que remetam à mitologia aquática nativa, de modo que nomes como *Diburuu* (peixe Cará) podem ganhar a preferência sobre aqueles que compõem a flora.

Nomeia-se para trazer à existência a alma das coisas, evoca-se um nome para dar vitalidade à cultura, pronunciam-se nomes próprios para se reafirmar as autodesignações, porque um nome pessoal wapichana é um modo formidável de reconhecer iguais e fazer-se reconhecido entre eles, é afirmar-se enquanto sujeito autônomo, implica autodeterminar-se como povo, como grupo social, como nativo e como pessoa.

Notas

- ¹ Tipo de rocha ígnea ou magmática.
- ² Rocha metamórfica composta pela recristalização de arenito.
- ³ Bebida feita de mandioca, preparada com pasta de beiju.
- ⁴ Escrita obsoleta, hoje se usa Kuwituwa'u e se traduz como rio Quitauaú.
- ⁵ Nome designativo de vegetais.
- ⁶ Equivalente a campos.
- ⁷ Xamã ou pajé.
- ⁸ Tecelagem com palhas.
- ⁹ Comida preparada com peixe ou carne assada na brasa, com folha de pimenta malagueta, pimenta jiquitaia (famosa pelo ardor), goma de tapioca e sal a gosto.
- ¹⁰ Se a referência for mitológica equivale a Pai de todas as onças, como na expressão *Chamchamuri kiupan kanuku di'ik* (o pai de todas as onças está voltando do mato). Se for um nome autodesignativo é traduzido como Gato maracajá.
- ¹¹ Informação obtida in loco em 2007 com os informantes Xaburu, Nizuaba, Mamiaba e Zum Mada.
- ¹² Conforme informações de Xaburu, Tapi'iz, Nizuaba e Mamiaba.

Referências

- ANDRELLO, Geraldo. 2006. Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iau*aretê*. São Paulo: Editora da Unesp.
- BIDASECA, Karina & GIARRANCA, Norma. 2007. "Ensamblando las voces: los actores em el texto sociológico". In KORNBLIT, Ana Lia (ed.): Metodologías cualitativas: modelos y procedimentos de análisis, pp.35-462. Buenos Aires: Biblos
- BORGES, Antonádia. 2004. Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos na política. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- CADETE, Casimiro Manoel. 1990. Dicionário Wapichana-Português, Português-Wapichana. São Paulo: Loyola.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2003. "Identidade étnica, identificação e manipulação". Sociedade e Cultura, 6(2):117-131.
- _____. 2005. "Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral". Revista Anthropológicas, 9(2):9-40.
- CARNEIRO, João Paulo. 2007. A morada dos Wapixana: atlas toponímico da região da Serra da Lua-RR. São Paulo. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- CAVALCANTE, O., CIRINO, C. & FRANK, E. 2008. "Nossa terra: as relações etnoambientais dos Wapishana da terra indígena da Malacacheta/Roraima". *Revista do Núcleo Hist*órico Socioambiental NUHSA, 1(2):37-46.
- DA MATTA, R., SEEGER, A. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 1987. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In OLIVEIRA, J. (ed.): Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil, pp.11-30. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- DICK, M. V. P. A. 1992. Toponímia e antroponímia no Brasil: Coletânea de estudos. São Paulo: FFLCH/USP.
- FARAGE, Nádia. 1997. As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- FREITAS, Déborah. 2008. "A construção do sujeito nas narrativas orais". CLIO. Revista de Pesquisa Histórica, 2(25):13-25.
- GEERTZ, Clifford. 1989. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOW. Peter. 1997. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". Mana, 3(2):39-65.
- HALL, Stuart. 2004. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A.
- HENRIQUE, Márcio & MORAIS, Laura. 2014. "Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX)". Revista de História, 15(171):49-82.

- HUGH-JONES, Stephen. 2002. "Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico". *Mana*, 8(2):45-68.
- LE GOFF, Jacques. 2013. História & Memória. Editora da Unicamp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In MAUSS, Marcel: Sociologia e Antropologia, pp. 11-46. São Paulo: Cosac Naify.
- MAUSS, Marcel. 2003. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify.
- MOISÉS, Massaud. 1974. A Literatura Portuguesa através de textos. São Paulo: Cultrix.
- OLIVEIRA, João P. 1999. "Uma etnologia dos 'indios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In OLIVEIRA, João P. (ed.): A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena, 44-77. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PEIRANO, Marisa. 2011. "Identifique-se! O caso Henry Gates versus James Crowley como exercício antropológico". RBCS, 26(77):63-77.
- SAHLINS, Marshall. 1997a. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte I)". *Mana*, 3(1):41-73.
- _____. 1997b. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte II)". *Mana*, 3(2):103-150.
- SANTOS, Alessandra. 2009. "Léxico da Língua Wapixana: um olhar sobre os empréstimos da Língua Portuguesa". *Revista Prolingua*, 2(1):13-23.
- ULMANN, Stephen. 1977. Semântica: uma introdução à ciência do significado. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- VELOSO, Mariza. 2006. "O Fetiche do Patrimônio". Habitus, 4(1):437-454.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 2002. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naif.
- WEBER, Ingrid. 2004. Escola Kaxi: história, cultura e aprendizado escolar entre os Kaxinawá do Rio Humaitá (Acre). Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ.
- _____. 2006. Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do Rio Humaitá e a escola. Rio Branco: EDUFAC.

Abstract: The majority of the indigenous societies of lowland South America favors a reflection on the corporeality both in the elaboration of their cosmologies and in the production of a focal symbolic language woven for

the person. The proposal of this article is to problematise how the naming system used by the Wapishana the Indigenous Land Malacacheta, the current state of Roraima, bunch communication processes of the body with the world. To name implies to manufacture bodies and such a practice is supplemented by decoration, affirmation and ritualization of the bodies. The grounds of the epistemological of this production converges to the postulates of the person, the body and corporeality. This is an onomastic study, nature of the names and qualitative perspective, whose objective is to show how the Wapishana shape the body through words, gestures, paintings, fumigations, ornaments, rituals, and visions cosmogonics, so that in the TI-Malacacheta, the body can be thought of as a matrix of cultural symbols and configures an object of social significance.

Keywords: Wapichana; Corporality; Person; Roraima; Onomastics.

Recebido em dezembro de 2017. Aprovado em junho de 2018.