

Revista de Antropologia

VOLUMES 30/31/32

1987/88/89

SUMÁRIO

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA: Introdução	1	JURANDYR C. F. LEITE: Proteção e incorporação: a questão indí- gena no pensamento político do positivismo ortodoxo	255
N. GUIDON: Potencialidades dos eco- sistemas e complexidade so- cial: aplicação no estudo da pré-história do nordeste	9	ANTONIO CARLOS DE S. LIMA: Os museus de história natural e a construção do indigenismo ...	277
IRMHILD WÜST: A pesquisa arqueoló- gica e etnoarqueológica na par- te central do território Bororo	21	MIGUEL A. MENÉNDEZ: A presença do branco na mitologia Kawa- hiwa: história e identidade de um povo Tupi	331
MARIA CRISTINA M. SCATAMAC- CHIA E FRANCISCO MOS- COSO: Análise do padrão de estabelecimentos Tupi Guarani	37	ROBIN M. WRIGHT: Uma história de resistência: os heróis Baniwa e suas lutas	355
LUIZ MOTT: Conquista, aldeamento e domesticação dos índios Gue- guê do Piauí: 1764-1770 ...	55	ANTONIO PORRO: Mitologia heróica e messianismo na Amazônia seiscentista	383
MARIA HILDA B. PARAISO: Os in- dios de Olivença e a zona de veraneio dos coronéis de cacau da Bahia	79	RAFAEL J. DE M. BASTOS: Exegeses Yawalapití e Kawayurá da cria- ção do parque indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas	391
OSWALDO M. RAVAGNANI: Aldea- mentos Goianos em 1750 — os Jesuítas e a mineração	111	PAULO SANTILLI: Os filhos da nação	427
OSWALDO M. RAVAGNANI: Eu te batizo... em nome da servi- dão (a catequese dos Xavante)	133	DOMINIQUE T. GALLOIS: O discurs- so Waiãpi sobre o ouro — um profetismo moderno	457
JOHN M. MONTEIRO: De índio a es- cravo. A transformação da po- pulação indígena de São Paulo no século XVII	151	BEATRIZ G. DANTAS: História de grupos indígenas e fontes es- critas: o caso de Sergipe ...	469
MARIVONE M. CHAIM: Política indí- genista em Goiás no século XVIII	175	PEDRO AGOSTINHO: Para a consti- tuição de um fundo de do- cumentação histórica manuscri- ta sobre índios do Brasil ...	481
EDIR P. DE BARROS: Política indí- genista, política indígena e suas relações com a política expan- sionista no II império em Ma- to Grosso	183	BERTA G. RIBEIRO: Museu e Me- mória: reflexões sobre o cole- cionamento	489
EXPEDITO ARNAUD: O índio e a as- sistência oficial. A história do índio Sabino Apompés Tapajós Mundurukús	225	LUCY SEKI: Apontamentos para bi- bliografia da língua Botocudo/ Borum	511
		COMUNICAÇÕES	537
		NOTICIÁRIO	549
		IN MEMORIAM	559
		BIBLIOGRAFIA	575

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

457

O DISCURSO WAIÁPI SOBRE O OURO — UM PROFETISMO MODERNO —*

Dominique T. Gallois

(Depto. de Antropologia, Universidade de São Paulo)

Há cerca de quinze anos, garimpeiros descobriram ouro na bacia dos rios Aimã/Inipuku, no coração do território Waiãpi¹. Desde então, sucessivas levadas de invasores penetraram na área indígena, provocando um “apodrecimento” acelerado da terra: Ywy i-jupa, a terra está podre.

Este argumento — as derrubadas, a poluição e a lama dos garimpos — esconde em si uma realidade cosmológica que merece maior atenção. Realidade a partir da qual procuro, neste artigo, analisar algumas manifestações do enfrentamento entre os Waiãpi e os brancos (carai-ko). Um confronto que se manifesta na palavra dos velhos, nos discursos proféticos sobre os quais se apóiam outras modalidades — inclusive mais diretas — da resistência dos Waiãpi à invasão de suas terras.

Uma etno-história Waiãpi passaria, de fato, pela compreensão das representações sobre o contato construídas por este povo, envolvendo diferentes aspectos do relacionamento com o mundo dos carai-ko: a adaptação a novas tecnologias, a introdução de doenças antes desconhecidas, as modificações no meio ambiente etc.

Por outro lado, a posição histórica e simbólica dos brancos no mundo Waiãpi se insere no sistema global de classificação social elaborado por

(*) — Resumo de comunicações apresentadas no GT História Indígena e do Indigenismo/ANPOCS, em 1985 e 1986, com base em material coletado na AI Waiãpi do Amapari, entre 1983 e 1986.

esta sociedade: sistema este que se reflete em diferentes planos da tradição oral do grupo: no discurso histórico, no discurso mítico ou, ainda, no discurso etiológico. Os mitos, como se verá adiante, tratam essencialmente do futuro levando em consideração a presença — que os Waiãpi sabem definitiva — dos carai-ko no seu modo de vida.

OS CARAI-KO NA CLASSIFICAÇÃO SOCIAL WAIÃPI

O contato e, subseqüentemente, as modalidades do enfrentamento adotadas por esta sociedade nas suas relações com os brancos, deveriam ser analisadas num quadro global definido por P. Menget como a “gestão das relações exteriores” de uma sociedade (1985); envolve, no caso, os Waiãpi e todas as etnias por eles conhecidas. Esses contatos se situam, por sua vez, numa taxionomia mais ampla de relações entre esta sociedade específica e o resto do Universo (dividida, esquematicamente, em três níveis: as relações entre Homem/Natureza/Sobre-humanidade e Sobre-Natureza; as relações entre sub-grupos waiãpi; as relações com outras etnias).

O que parece mais relevante notar nessa taxionomia, é a posição ambígua dos carai-ko, às vezes integrados ao sistema mas em outros momentos excluídos².

A classificação etiológica, na sua atual configuração, pode ser examinada a partir do levantamento de acusações de feitiçaria proferidas na região do Amapari. Distinguem-se três categorias de inimigos — permanentes ou possíveis — a quem são imputados todos os males e doenças que surgem na área indígena: os vizinhos Wayana-Aparai, tradicionais inimigos apã; os “outros Waiãpi”, habitantes do Rio Oiapoque, na Guiana Francesa, normalmente designados como amõ-ko (literalmente, “outros grupos”); e, finalmente, os habitantes de outras aldeias (amõ ta-wan) na mesma região do Amapari. Nesse sistema, os brancos estão significativamente ausentes: nunca os carai-ko são acusados, pelos xamãs, como causa direta de uma morte ou de uma doença. No entanto, os Waiãpi não deixam de comentar e julgar, constantemente, os comportamentos dos carai-ko — seja dos regionais com os quais têm contatos esporádicos, seja dos “brancos distantes” sobre os quais têm informações de segunda mão — e, às vezes, os inserem na categoria anã. Trata-se da mais genérica entre as causas patogênicas, associada ao contato com espíritos da floresta ou com sombras dos mortos. Anã é um suporte, não uma categoria social, um efeito e não a causa real de um problema, que deverá ser apontada pelo diagnóstico de especialistas, remediando-se então o desequilíbrio que resultou em morte ou doença. Os xamãs, entretanto, praticamente nunca recorrem à categoria carai-ko.

A classificação histórica situa os brasileiros na periferia do Universo, uma posição que partilham com uma categoria específica de inimigos: os apã-wer, inimigos “antigos” (isto é, “eliminados”: wapisipa). Vivem perto de sowai, o “oceano”, que os Waiãpi situam ao sul, na direção do Rio Amazonas.

Outra classificação, construída a partir da análise dos mitos de origem, acrescenta novos dados. Faz-se, neste caso, a diferença entre uma humanidade propriamente “criada” pelo herói Ianejar (literalmente: “nosso dono”) e uma outra humanidade “residual”, da qual fazem parte os carai-ko. Esta classificação mostra que os brancos são totalmente diversos, e isto está posto desde o tempo das origens, uma vez que não surgiram da mesma forma que a “verdadeira humanidade”. Os brancos são amana ra'yr, “filhos da chuva”: por isso, talvez, sejam tão numerosos. Com tal origem, os carai-ko passam a ser associados à categoria de inimigos apã — não mais “antigos” e “vencidos”, mas constantemente presentes na vida dos atuais Waiãpi. Trata-se dos já citados Wayana-Aparai — designados como moju tapuru-kwer (literalmente “resíduos da putrefação da cobra sucuriçu”) e fruto de um incesto animal. A classificação posta pelos mitos de origem pode ser esquematizada como segue:

1. Humanidade verdadeira, “criada” pelo herói Ianejar, que inclui:

- Waiãpi: criados pelo herói e posteriormente abandonados por este.
- Amõ-ko: grupos “parentes” (ex: Waiãpi do Oiapoque, Emerillon, Asurini, etc.) originalmente juntos aos Waiãpi mas deles separados após a morte do criador.

2. Humanidade residual, com origem externa e posterior à criação de Ianejar:

- Apã: inimigos (ex: Wayana-Aparai), resíduos de incesto animal, “crescidos” (alimentados) pelos Waiãpi e posteriormente afastados.
- Parainsi: “estrangeiros” (ex: carai-ko, os brasileiros), resíduos de pedras ou de amendoins caídos do céu, “crescidos” pelos Waiãpi e posteriormente afastados.

Hoje, os Waiãpi consideram que a “terra cresceu”; por isto, detalham com maior rigor as posições etno-geográficas da categoria amõ-ko: entre eles e os carai-ko estão situados esses “outros” povos indígenas do Rio Xingu/Tocantins, como os Asurini, os Parakanã, os Araweté e os Iawarapiti”, que os Waiãpi aprenderam a situar recentemente. As informações sobre esses grupos indígenas chegam ao Amapari através de funcionários da FUNAI, de antropólogos e de outros visitantes, nas fotos, filmes e gravações que lhes confirmam a proximidade histórica e lingüística dos povos do Xingu:

“Antes, estávamos todos juntos, era tudo Waiãpi, lá no Xingu. Depois que Ianejar foi embora, nós fugimos, veio pro Jari, os outros ficaram. ‘É tudo parente’” (Waiwai, Mariry, fev. 1985).

Atualmente, entre “parentes” e “inimigos” estão, por toda a parte, os brancos. Eles foram, na verdade, a causa da separação original da primitiva humanidade³. Em função desta separação, os Waiãpi se distanciaram, enquanto os Asurini, Parakanã e outros povos “parentes” ficaram mais próximos do lugar onde o herói Ianejar morreu, onde os antigos Waiãpi viram seus despojos, a “pele de Tupã”, na casa de pedra Mairi.

Deixemos a palavra a Waiwai, Anísio e Tsiró. Profundamente preocupados com o devir de seu povo, eles nos falam do destino dos Waiãpi, “com” (e não “contra”) os brancos. Os três textos que seguem correspondem a interpretações modernas do mito da “Terra sem mal” e, para maior compreensão de sua estrutura, devem ser lidos em seqüência. São discursos aparentemente antagônicos que, no entanto, são construídos a partir dos mesmos valores e de um único sistema cosmológico, comum a outras sociedades Tupi-Guarani.

O PROFETISMO NO ESPAÇO — A BUSCA DA TERRA SEM MAL

A estória de tamo Kuresisi (avô Kuresisi) trata da visita de antigos moradores do Rio Onipuku, que empreenderam uma viagem rumo ao sul, para procurar Mairi, a casa de pedra do herói criador. Esta casa foi construída por Ianejar para salvar alguns eleitos de seu povo do grande cataclismo que destruiu a primeira humanidade. Mairi resistiu ao incêndio e foi levada pelas águas no topo de uma grande montanha, onde permanece até hoje. Quando saiu da casa protetora, Ianejar teve que refazer a humanidade — Waiãpi, brasileiro e outros povos — e reconstruir a paisagem.

É no termino desta tarefa do herói, que Tsiró inicia seu relato (tradução resumida):

“Ianejar distribuiu a cada povo suas armas: os taimi-we (os “avós antigos”) recusaram a espingarda e as máquinas, escolheram o arco e as flechas. Os outros apossaram-se das máquinas com as quais fabricam todos seus bens e as ferramentas que hoje, os Waiãpi devem comprar junto aos carai-ko. Irritado com esta escolha e com a propagação da violência que se seguiu à distribuição, Ianejar sobe aos céus, morto pelos homens. Abandonados pelo “pai grande”, os Waiãpi acabam por ir embora, também. Deixam para trás Mairi que, desde então, está situada nas terras ocupadas pelos carai-ko. Seguindo seu caminho rumo

ao norte, os antigos chegam ao Rio Inipuku, onde se instalam e perdem contato com os brancos por muito tempo.

Kuresisi, segundo a tradição, foi o primeiro a ter procurado, voltando atrás, a casa do herói criador. Tamo empreendeu uma longa viagem: partiu no caminho do Rio Jari e voltou pelo norte, seguindo o caminho do Rio Oiapoque. Nesta longa viagem que o levou para além de sowai (oceano), ele chegou até ywy popy (o final da terra), onde viu os criatórios de porcos do mato; viu também as fábricas de miçangas e de todas as coisas dos parainsi-ko.

Mas, sobretudo, Kuresisi viu Mairi, que ainda existe. A casa do herói está situada numa grande praça, cuja outra ponta é ocupada por uma “prisão” (com que os Waiãpi traduzem kurara uaçu), onde estão presos os “garimpeiros”. Na prisão e no Mairi transitam sotako (soldados), que se tornaram donos do lugar.

Nessa praça, Kuresisi encontrou Monpe, que lhe mostrou uma série de objetos rituais que haviam pertencido aos antigos, recolhidos pelo herói antes do dilúvio (...).

Kuresisi, ao ver os despojos dos antigos, ficou profundamente triste. Mas Monpe o conduz por um caminho sinuoso, difícil, ao topo de uma serra onde se encontra Tupanapire, a pele de Tupã. A pele — “que não fede” — do herói que outrora abandonara suas criaturas. A pele, só a pele, ficou na terra, apoiada num pau, com uma flecha atravessando o coração”.

Neste ponto do relato, o narrador prossegue com a descrição de outra escolha, que faz eco à escolha das armas mencionadas acima: uma péssima escolha que os taimi-we fizeram no passado, quando recusaram a troca de pele (o-jipiro) que lhes daria juventude eterna. Como Tupanapire, deixariam somente o couro na terra: “não morreriam” (Tsiró, Mariry, fev. 1985).

O PROFETISMO NO TEMPO — A INVERSÃO NA TERRA SEM MAL

“Trabalhem, disse Ianejar. A terra vai queimar. Os carai-ko não trabalharão: outros irão trabalhar. Quem construirá os aviões? Serão tamo-ko raiwer (as “almas dos ancestrais” ou sejam, os futuros Waiãpi — ver adiante), quando a terra queimar.

Quando queimar a terra, então, os tamo-ko descerão do céu. Ianejar também descerá. E ordenará aos tamo-ko que trabalhem: escrever, fazer carro e fazer avião. Os carai-ko não farão nada. Assim ordenará Ianejar. Tudo será invertido. Há muito tempo, Ianejar ordenou aos carai-ko trabalharem. No futuro, serão os tamo-ko que trabalharão. Escrever, fazer panela, serão os tamo-ko. Farão as facas, os

machados e também os carros. Os carai-ko não farão nada. Então os carai-ko virão comprar machado.

Não comprem comida, disse Ianejar. Mais tarde, somente os tamo-ko terão comida. Os carai-ko não fabricarão as espingardas. Serão feitas pelos tamo-ko. Ianejar os ensinará. Os carai-ko irão caçar com flecha. Somente com arco e flecha.

Os tamo-ko fabricarão pão, bolacha, manteiga, tudo. E comerão só isso. Será bom, disse Ianejar: é só comer.

No futuro, disse. No tempo de nossos netos, talvez.

Repitam isso aos seus netos: os carai-ko, no futuro, não trabalharão. Somente os tamo-ko é que fabricarão as miçangas, os machados e as espingardas" (Anisio, Aramirã, fev. 1985).

UM PROFETISMO MODERNO — O REDUTO DE TERRA "DURA"

No final de 1984, membros da aldeia do Mariry encontraram no buraco do garimpo do Aimã, onde trabalham esporadicamente desde 1983, um pedaço de torrador de beiju (iãpe). Descoberta amplamente comentada, durante os meses que seguiram, especialmente pelo líder da aldeia, Waiwai. O chefe construiu sobre este fato um discurso ouvido em fevereiro de 1985, durante uma reunião de caxiri. Reporto, a seguir, elementos marcantes deste discurso, dirigido em parte a mim (pelas explicações básicas que Waiwai achou bom me fornecer) e, sobretudo, à comunidade reunida naquele dia, a quem este acontecimento nunca deixou de interessar.

"O torrador pertenceu aos taimi-we que habitavam o Aimã antes do último cataclisma que fez desabar o céu sobre a terra, seguido pelo grande incêndio e pelo dilúvio. A camada de terra (mais de um metro e meio) que cobria o torrador é o próprio céu, caído gerações e gerações antes... A presença dos antigos, nesse pedaço de torrador, é lembrada com saudade por todos... Naquele tempo, no tempo dos taimi-we, não existia ouro na terra. E a terra, justamente, queimou, porque estava podre (i-jupa). A humanidade representada por aquele torrador era toda misturada: composta pelos primeiros Waiãpi, mas também por carai-ko (brasileiros) e por parainsi-ko (franceses), que, todos, morreram pelo fogo e pela água. Nós fizemos parte de uma outra humanidade, que Ianejar recriou, e depois separou, cada povo no seu território.

Depois desta recriação, Ianejar se cansou dos cataclismos, dormiu e sonhou. E então fez o ouro, através de seu sonho, distribuindo o metal na terra, em toda parte da terra, em todos os igarapés. O ouro tornou assim a terra mais dura, uma terra que não deverá mais queimar. A terra, enquanto mantém seu ouro, não fica podre".

Esta observação me permitiu entender outra afirmação de Waiwai, ouvida pouco antes, quando respondia, contente, às indagações de um engenheiro da ICOMI⁴, sobre a existência de pedras na área indígena. Reportando a conversa, Waiwai dizia: "Tem muita pedra, então tem muito manganês, tá preto, tá preto, tá duro, tá novo".

Voltando àquela noite de caxiri, Waiwai continua seu comentário:

"Agora, carai-ko e parainsi-ko estão acabando com o ouro deixado por Ianejar na terra deles, por isso vem buscá-lo na terra Waiãpi". Segundo o líder, eles terão agora que vir "comprá-lo (omo'epy), pois o ouro é dos Waiãpi e agora eles mesmos sabem cavar a terra para retirá-lo".

Seguiu-se um comentário sobre o perigo de secar todos os igarapés, com a abertura de buracos e o desvio das águas nos locais de garimpo. "Se tira (ouro) tudo garimpeiro, ame ijar onimorõ, então o dono (do ouro) fica bravo, e fará secar tudo, queimará a terra. Quando está cheio, aí é que está bom..." (Waiwai, Mariry, fev. 1985).

PROFETISMO WAIÃPI

As três histórias mencionadas acima constituem-se como três momentos de um mesmo discurso profético, construído sobre uma lógica comum à palavra de outros profetas Tupi-Guarani. Falam todos da mesma questão crucial: onde está o paraíso, onde está a imortalidade? A terra sem mal?

São momentos que acompanham o lento processo de tomada de consciência das diferenças com o mundo dos carai-ko. Discursos que, porém, apontam para uma superação dessas diferenças. Todos os relatos estão baseados sobre o tema da inversão e, por esta razão, não deixam de corresponder à estrutura do mito.

O primeiro relato parece tratar de uma viagem à Terra sem Mal, conforme a mesma estrutura messiânica de outros mitos Tupi⁵. Aqui, no entanto, os Waiwai introduziram temas que melhor caracterizam suas preocupações, no contato com o mundo dos brancos.

Esta história, contada em várias versões, sempre termina com o retorno dos viajantes até a aldeia do Inipuku, trazendo as ferramentas que os Waiãpi, desde então, devem comprar aos brancos, através de expedições semelhantes à de tamo Kuresisi. O relato, aliás, inclui uma longa descrição dos artefatos cobiçados pelos índios⁶. O que interessa analisar, neste ponto, é a associação da questão das ferramentas com a pele de Tupã, marca viva da imortalidade perdida. A imortalidade, assim como o acesso direto

aos motores, às espingardas e à munição foram perdidas pela atual, e “verdadeira”, humanidade. Perda da imortalidade e do acesso irrestrito às ferramentas, são dois temas que se repetem em todos os relatos, incansavelmente comentados pelos Waiãpi do Amapari. Ambos dizem respeito à distância da Terra sem Mal, questão que repercute na palavra de Anísio. Outro tema recorrente é a posição específica dos “garimpeiros”, aludida no relato de Tsiró, e que faz eco ao discurso de Waiwai.

O segundo discurso, também criado a partir dos elementos da convivência de brancos e índios na proximidade do Posto da FUNAI, onde vive o narrador, relaciona-se diretamente com o grande ciclo da criação e destruição do Universo. O que explica, aliás, o uso da expressão *tamo-ko raiwer*, que poderíamos traduzir como “nossos ancestrais mortos”, o que também significa dizer: “os ancestrais futuros”. Na lógica Tupi-Guarani, “nossos mortos” (*iane raiwer*) são ao mesmo tempo, a antiga e a próxima humanidade: com o desabamento do céu, os mortos de ontem tornar-se-ão os vivos de amanhã.

As palavras de Anísio remetem à seqüência anterior do mito, quando antigos moradores do Rio Inipuku procuraram a casa Mairi, de onde voltaram carregados de ferramentas. Naquele trecho, o mito estabelece a necessidade de “comprar”, junto aos brancos, os bens que outrora os antigos recusaram.

A fala de Waiwai constitui-se talvez no discurso mais interessante, ou mais “inovador”, em relação ao messianismo “tradicional” dos povos Tupi-Guarani. O líder da comunidade de Mariry, que tomou para si, em 1983, as ferramentas de garimpeiros inovadores e desde então tem acesso ao ouro e ao dinheiro (Ver “Aconteceu/Povos Indígenas 1984”), se apóia no mito para balizar o destino de seu povo. Um futuro que depende, segundo Waiwai, do controle que os Waiãpi terão sobre seu território e de um uso parcimonioso do ouro.

Nos três discursos, uma série de oposições, constantemente associadas, estão presente:

vida celeste	/vida terrestre
paraíso	/condição humana
imortalidade	/morte
espingarda e ferramentas	/arco e flecha

O enfoque na questão do acesso à tecnologia dos *carai-ko*, como motor do discurso profético, remete às preocupações fundamentais da sociedade Waiãpi, no atual contexto das invasões de garimpeiros e mineradoras.

Não se trata, portanto, da questão do devir individual (o destino da pessoa humana, cujo princípio vital (-ã) sobe aos céus onde se transforma em princípio imortal, mas do devir da sociedade como um todo, sobre o qual recaem as principais preocupações dos Waiãpi do Amapari.

Se a estória de tamo Kuresisi poderia corresponder à forma clássica do messianismo Tupi, que se produz “no espaço”, a fala de Anísio propõe uma ordem invertida “no tempo”. O discurso de Waiwai coloca a possibilidade de uma nova ordem, no tempo e no espaço, pela qual os Waiãpi de certa forma recuperam os recursos e a imortalidade recusada pelos taimi-we, nas origens. Vejamos como se contrói essa associação entre ouro e imortalidade.

A PERENIDADE DO OURO

As palavras de Waiwai remetem a uma série de elementos fundamentais da cosmologia e cataclismologia Waiãpi: terra/água/fogo e ainda, pedra/lama.

Os primeiros três elementos se referem diretamente ao mito de destruição do mundo, pelo fogo e pelo dilúvio. Neste sentido, “secar” os igarapés com a abertura de buracos e o desvio das águas, nos garimpos, representa para os Waiãpi, um sinal de cataclismo. A “seca”, a rarefação das águas, antecede — em todos os relatos tradicionais — a chegada do “grande fogo” que destruiu a primeira humanidade. Na recriação do Universo, Ianejar garantiu perenidade a esta terra, colocando nela o ouro, que segundo os Waiãpi, “segura” as águas, ao mesmo tempo que confere à terra uma juventude eterna.

É preciso lembrar, neste ponto, outros episódios do mito de criação, como a escolha entre os dentes de pedra e os dentes de madeira. Os primeiros não apodreceriam, e foram escolhidos pela onça e pelas cobras. Os segundos, preferidos pelos taimi-we, são moles e apodrecem logo. Há ainda o episódio dos cantos da pedra e das árvores. Se os antigos tivessem respondido ao grito do primeiro, não morreriam. Mas preferiram responder ao canto da floresta e, desde então, morrem, como as árvores.

Na segunda oposição presente no discurso de Waiwai, a pedra simboliza a imortalidade, associada à plataforma celeste, à morada do herói criador, construída sobre uma laje de pedra. A lama, ao contrário, representa a “podridão” da terra, relacionada com a mortalidade da atual humanidade. O podre é normalmente associado ao número elevado de sombras de mortos que se misturam à terra. Após a morte, de fato, a pessoa Waiãpi se cinde: sua sombra (kwaray'a pore ou Iurupari) regride ao lugar de nascimento para depois se amalgamar aos animais fétidos (como a mucu-

ra), aos resíduos vegetais e à lama que recobre a terra; seu princípio vital (-ã), por sua vez, ascende aos céus onde terá uma existência eterna ao lado do criador Ianejar.

Assim, na escatologia Waiãpi, a presença de lama é um sinal de cataclismo: refere-se à presença excessiva de sombras "podres" na terra e, paralelamente, ao peso excedente dos mortos no céu. Peso que determinará a destruição do mundo, com o céu e seus ocupantes (aine raiwer) desabando sobre a terra, para substituir a atual humanidade.

Muita água, terra repleta de ouro. Muito ouro, terra "dura". Garantias para a perenidade da atual humanidade, tal como é concebida no mito Waiãpi. Num jogo de conceitos que o líder Waiwai soube manipular para incentivar sua aldeia a um trabalho exclusivamente indígena no garimpo, alertando a comunidade sobre o perigo que representa a presença de garimpeiros invasores.

A fala de Waiwai, naquela noite, estava longe do "misticismo" ou do "pessimismo" atribuído aos povos Tupi por gerações de etnólogos. "Misticismo" que discursos, ouvidos em outras aldeias, pareciam perpetuar. Poucos dias depois, os líderes da aldeia do Aracá, desesperados com a morte de vários membros da comunidade, comentavam que a terra já estava totalmente "podre", que o fogo iria queimá-la até São Paulo, que todos seríamos destruídos. A atual humanidade será transformada em mucuras, enquanto "nossos mortos" — dotados de eterna juventude — nos substituirão, vindos da aldeia celeste de Ianejar.

A argumentação dos profetas Waiãpi, qualquer que seja, continua mantendo intocada, a perenidade da "Terra sem mal".

NOTAS

(1) — Os Waiãpi do Amapari, com uma população de 285 indivíduos (1986) distribuída entre 8 aldeias, ocupa as bacias dos rios Inipuku, Aroã e Felício, na margem esquerda do rio Jari (Amapá). A AI Waiãpi, cuja delimitação foi aprovada pelo Grupo de Trabalho Interministerial (Dec. 88.118/83) em 1985, ainda não foi demarcada.

(2) — Não cabe reproduzir aqui os diversos modelos de classificação social waiãpi, apresentados numa comunicação ao GT "História Indígena e do Indigenismo" (Anpocs, 1986). Tais modelos serão integrados ao trabalho que venho desenvolvendo como tese de doutoramento, a ser apresentada na FFLCH/USP.

(3) — Ver no mito de origem transcrito in: Gallois D., 1987 (no prelo).

(4) — Indústria e Comércio de Minérios S.A., cuja base operacional, Serra do Navio, está situada a 90 km da área indígena.

(5) — Refiro-me especialmente às versões Kaapor (Ribeiro, D. "Uirá sai a procura de deus", 1976) e Tembé (Nimuendajú, C. "Mitos dos índios Tembé do Pará e Maranhão", 1951), além das versões analisadas por H. Clastres (1978).

(6) — Ver Gallois, 1986a.

BIBLIOGRAFIA

- CEDI. Os Waiãpi e os garimpos. Aconteceu esp. Povos Indígenas no Brasil/84, 1985.
- CHAUMEIL, J. P. Le discours de la maladie soufflée, comme marqueur de distanciation sociale et spatiale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne — EHESS, 1985.
- CLASTRES, H. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-guarani*. Brasiliense, São Paulo, 1978.
- RIBEIRO DA CUNHA, M. e VIVEIROS DE CASTRO, E. *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*. 1985. dat. 22 p.
- GALLOIS, T. D. O pajé waiãpi e seus espelhos — *Revista de Antropologia*, v. 27-28, 1985.
- . Índios e brancos na mitologia waiãpi: da separação dos povos à recuperação das ferramentas. *Revista do Museu Paulista*, v. 30, 1986a.
- . *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. Série Antropologia, FFLCH/USP, 1986b.
- MENGET, P. Jalons pour une étude comparative. *Journal de la Société des Américanistes*, v. LXXI (131-141), 1985.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Zahar/Anpocs, 1986.

