



Polonia

Estudios
Latinoamericanos

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos

ISSN 0137-3080

Original title / título original:

Unidades Sociais e Padroes de Relacoes Fusao e fissáo entre os Waiwai no Jatapuzinho

Author(s)/ autor(es): *Carlos Días*

Published originally as/ Publicado originalmente en: *Estudios Latinoamericanos*, 23 (2003), pp. 51-62.

DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios2003.v23.art3>

Estudios Latinoamericanos is a journal published by the Polish Society for Latin American Studies (Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych).

The Polish Society for Latin American Studies is scholarly organization established to facilitate research on Latin America and to encourage and promote scientific and cultural cooperation between Poland and Latin America.

Estudios Latinoamericanos, revista publicada por la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos (Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych).

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos es una asociación científica fundada con el fin de desarrollar investigaciones científicas sobre América Latina y participar en la cooperación científica y cultural entre las sociedades de Polonia y América Latina.

Unidades Sociais e Padrões de Relações. Fusão e fissão entre os Waiwai no Jatapuzinho

Carlos Dias
Universidade São Paulo

INTRODUÇÃO

Em abril de 1998, o aglomerado indígena Waiwai do Jatapuzinho (denominado *comunidade* Waiwai do Jatapuzinho), situado no extremo sul do estado de Roraima Brasil, viveu um momento de grande efervescência em torno de questões relativas às relações entre lideranças e chefias locais. Seguramente, foi um dos acontecimentos mais inusitados na recente história daquela *comunidade*, estabelecida nas margens esquerda do rio Jatapuzinho a partir de meados dos anos de 1980. Reunidos em uma sessão extraordinária, aos modos de um legítimo plebiscito democrático, sob a coordenação do líder religioso Ary (*yassí komo*/pastor) decidiram afastar Kirinaw da posição de chefe (*kayaritomo/tuxawa*) da *comunidade* do Jatapuzinho. O feito colocou em questão aspectos cruciais que dizem respeito às formas de articulação e representações da chefia, ultrapassando os limites do próprio aglomerado no Jatapuzinho e mobilizando princípios mais abrangentes de organização social e chefia entre os Waiwai¹.

1 No Brasil, atualmente, são reconhecidas três Terras de “ocupação tradicional” dos Waiwai, identificadas cada uma delas com uma *comunidade*. O conceito de “áreas tradicionalmente ocupadas”, forjado pelo órgão indigenista oficial do governo (FUNAI), é que garante o usufruto exclusivo dos povos indígenas que nelas habitam. No caso das áreas Waiwai que vivem dispersos em várias áreas— uma inserida no Estado de Roraima (*Comunidade do*

O fato é que Kirinaw não era apenas um líder local. Mais do que mero representante daquela *comunidade* – com legitimidade para arbitrar nas relações que envolvem os co-residentes do aglomerado entre si, e estes com as diversas categorias de brancos –, seu lugar no contexto histórico Waiwai está enraizado em preceitos éticos e morais que antecedem e orientaram a formação dos grandes aglomerados. Patriarca que reúne importantes quesitos para o exercício da liderança entre os Waiwai, em primeiro lugar, deve-se destacar que Kirinaw é reconhecido como o fundador do assentamento existente naquele local. Aquele que chegou na frente, abriu a clareira na floresta, preparou o terreno e se fixou nas margens do rio Jatapuzinho onde a *comunidade* cresceu. A partir daí, foram chegando os demais líderes, ocupando lugar com suas parentelas e “a árvore” social foi tomando forma no espaço físico da *comunidade* emergente².

A despeito das inúmeras implicações que o afastamento de Kirinaw suscita, tratarei aqui de estabelecer apenas algumas considerações sobre as atuais formas de articulação e representação da chefia. O que proponho destacar no episódio são aspectos atuais do arranjo político firmado entre lideranças e suas representações, na medida em que não ficou claro quais fatores circunscrevem as ações da vida cotidiana waiwai. Uma narrativa que sinalize a importância deste momento tão singular, quando a *comunidade* do Jatapuzinho decidiu cassar o posto de chefe *tuxawa* de seu líder fundador *yayalitomo* Kirinaw, contemplando:

1. a mobilização dos vários líderes e o envolvimento dos demais residentes da *comunidade* durante a tomada de decisão e concretização do fato,
2. a postura de Kirinaw, que em nenhum momento mudou sua conduta apesar do crescente desgaste de sua imagem pública,
3. a formalização do episódio ao modo de um “plebiscito democrático”,
4. a reação de Kirinaw e de sua parentela e
5. a descentralização da *comunidade* no Jatapuzinho.

Observe que pude acompanhar tais acontecimentos em seus desdobramentos mais imediatos, durante minha pesquisa de campo entre dezembro de 1998 e maio de 1999³,

Anauá), outra no Estado do Pará (*Comunidade do Mapuera*) e uma terceira incidindo sobre a divisa dos Estados do Pará, Amazonas e Roraima (*Comunidade do Jatapuzinho*) –, vale ressaltar, cada uma delas encontra-se em estágios diferentes no processo de demarcação. A mais avançada é a do Pará que já encerrou todo o processo de demarcação, as duas outras ainda estão em andamento. A do *Anauá*, já identificada, aguarda pela demarcação física e homologação. A do *Jatapuzinho*, encontra-se no estágio inicial de identificação.

- 2 Para uma história minuciosa do processo de invenção da *comunidade* entre os Waiwai e a corrida entre líderes para primeiro chegar ao Jatapuzinho ver Howard 2001, capítulo IV. A mesma metáfora da “árvore” para definir o chefe, como disseram-me na *comunidade* do Jatapuzinho, também foi dada para Howard aproximadamente uma década antes na *comunidade* do *Kaximi* [idem: 388].
- 3 Ao longo dos últimos cinco anos desenvolvo pesquisa entre os Waiwai, neste período

quando emergiram uma série de questões envolvendo diretamente às lideranças locais. Estas questões indicam que se a posição de tuxaua remete a certas formas de poder diretamente associada à vida nos novos aglomerados, os elementos que lhe confere conteúdo e legitimidade não é tão novo assim. Enfim, tratarei de apontar, ainda que brevemente, como o contato permanente com não-índios (inicialmente, missionários da Unevangelized Fields Misions) foi decisivo para que se efetivasse o processo de transição – das casas coletivas aos grandes aglomerados –, que levou à atual formatação da identidade coletiva Waiwai.

Neste processo, a disseminação de idéias religiosas difundidas pelos missionários, ainda que “domesticadas” pelos índios, participou de modo decisivo na instituição da *comunidade*, conferindo-lhe sua forma atual. Por fim, veremos que a noção de *comunidade* não pode ser descrita apenas em termos de uma unidade geográfica e morfológica. Considerando minimamente a expressão dos próprios Waiwai, *comunidade* é um espaço para boas relações. Como veremos abaixo é, sobretudo, um ambiente onde não mais toleram as perigosas acusações de feitiçarias, desse modo, prezando por relações pacíficas e valorizando relações interpessoais tranqüilas dentro da *comundiade*⁴. O que instituíram no bojo das transformações das casas coletivas [Fock 1963] que culminaram nas novas formas de convivência – os grandes aglomerados – ao mesmo tempo em que fundiam a identidade coletiva Waiwai [Howard 2000].

A CONSTRUÇÃO DOS WAIWAI: APONTAMENTOS PRELIMINARES

Os Waiwai abarcam uma expressiva diversidade sócio-cultural e lingüística, típica da região das Guianas [ver Rivière 1969, 1984; Overing 1975, 1992]. Anunciados desde o século XVIII⁵ pelos viajantes e naturalistas europeus como índios pacíficos vivendo dispersos em vasta região entre o Brasil e a Guiana Inglesa, já nos primeiros relatos destacam-se uma expressiva variação entre os grupos que participavam naquele amplo circuito de trocas. A partir de 1950, essa diversidade interna passa a ser relegada a um plano secundário, na medida em que os próprios índios se esforçam em dar contornos mais definidos a sua identidade coletiva. O que fizeram estreitando laços antigos entre parceiros de troca, e estabelecendo outros com novos agentes, inseridos na ampla rede de relações estendida entre os dois lados da Serra do Acaraí, divisa do Brasil com a Guiana (ex-Guiana Inglesa).

acumulei nove meses de convívio com o grupo, dos quais seis foram ininterruptos (de dezembro de 1997 a maio de 1998).

4 Para uma análise mais elaborada onde a comunidade é definida como o lugar de “boas” relações ver Overing 1991.

5 Um levantamento bibliográfico completo e muito bem contextualizado das fontes de referências sobre os Waiwai foi elaborado por Catherine Howard [2001:52-56].

Pode-se afirmar que foi, sobretudo, do convívio permanentemente com missionários norte americanos pró-evangelização (Unevangelized Fields Missions/UFM, posteriormente Missões Evangélicas da Amazônia/MEVA), mas não exclusivamente, que se iniciou a mudança na constituição morfológica e nas formas de articulação do poder nas aldeias. Isto é, a partir deste contato, os diversos grupos que antes organizavam-se em casas coletivas, vinculadas por relações de trocas de múltiplas naturezas (matrimoniais, rituais, além de trocas de bens), passaram a viver em grandes aglomerações. Ao mesmo tempo em que edificavam os novos espaços de relações, ajustavam as unidades sociais e “forjavam” uma noção de “identidade étnica” Waiwai [cf. Howard, 2000].

Portanto, historicamente dado e historicamente datado, o etnônimo Waiwai remete a um processo de “fusão de identidades” catalisado na medida em que as diversas casas coletivas se posicionavam frente aos múltiplos parceiros, os quais passaram a conviver em um mesmo local, adaptando regras de conduta, atitudes, direitos, deveres, obrigações, etc. Assim, foram formatando não só um modo distinto de estabelecerem residência como também formas inéditas de ações e representações do poder. O que se deu estreitando espaços no interior de uma rede de socialidade secularmente constituída de modo disperso, conferindo-lhe novas limitações formais, cujo conteúdo se aproxima tanto de uma qualidade moral quanto de uma forma operacional.

A monografia do antropólogo noroeguês Niels Fock [1963], reconhecidamente um dos trabalhos mais completos do gênero produzido em meados do século passado, demonstra como aquelas casas coletivas encontravam-se divididas em pequenas unidades. Estas, além de nominadas (*eta*), também estavam associadas a um líder que era o fundador do lugar (*yayalitomo*). Com o processo de aglomeração, podemos constatar, os muitos líderes fundadores acompanhados de seus séquitos passaram a conviver no mesmo local, atraídos inicialmente pelos manufaturados fornecidos em grandes quantidades pelos missionários. Na medida em que se posicionavam teciam, ponto a ponto, os nós de uma nova malha social que exigia em contrapartida a adoção de alguns novos princípios e valores.

Neste contexto, foram negociando espaço para a atuação de um novo líder (denominado *tuxawa*), que zelaria pela ordem no interior do aglomerado (*comunidade*) e responderia em nome de todos os co-residentes frente a qualquer estrangeiro (*pawana*). Na medida em que foram estreitando relações com outras agências assistenciais, passaram a compor com mais precisão as noções de chefia e identidade coletiva, correspondendo assim às exigências das agências que impõem a nomeação de um único representante evitando amiúde negócios com muitos e pequenos chefes. Porém, se o *tuxawa* passou a ser uma espécie de porta-voz da *comunidade* e mediador da relação com os estrangeiros, no contexto das relações internas ao

aglomerado seu poder permaneceu sempre diluído em meio ao prestígio dos líderes locais⁶. Em cada uma das 4 principais aglomerações Waiwai atualmente existentes, há a figura expressiva do *tuxawa*, atuando nas relações que envolvem seus co-residentes com brancos, índios de outras “etnias” ou mesmo Waiwai de outras *comunidades*⁷. Mas, o que confere conteúdo a essas noções são ajustes de modelos antigos de ocupação dos espaços e formas específicas do exercício da liderança.

A passagem de um modelo ao outro não deriva de um único fato, trata-se de um processo de negociações contínuas a partir do qual primeiro elaboraram a identidade coletiva Waiwai, em seguida situaram os demais estrangeiros, índios ou não-índios, no interior das *comunidades* emergentes. Do mesmo modo, o *tuxawa* corresponde a uma forma de representação elaborada a partir do convívio permanente com os brancos, na qual os Waiwai sempre se posicionaram no centro desta articulação, “domesticando” além das mercadorias, palavras, homens e adaptando instituições [cf. Howard 2002]. Neste contexto, o poder e a autoridade do *tuxawa* criaram novas fontes de contradições e disputas dentro das *comunidades*, pois o convívio entre os diversos líderes, não só levou a questionarem princípios que regulamentam o poder, como também fez com que tomassem novas atitudes coletivas.

Portanto, se faz sentido seguir pistas que indicam uma possível ruptura entre formas de liderança associadas a modos de ocupação correlatos, onde o *chefe-tuxawa* seria a forma representativa do poder nas atuais comunidades e o líder/*Yayalitomo* nas antigas casas coletivas, é com cuidado que devemos seguir com isso. Como Lindstrom e White observaram nos Estados coloniais do Pacífico⁸, aqui também é importante reconhecer

6 Aqui, vale lembrar o sugestivo argumento de Clastres para a América do Sul indígena, segundo o qual, o chefe não exerce qualquer poder de coerção, mas sim de persuasão na medida em que se faz generoso e compreensivo com seus pares. Nem mais rico, nem mais pobre, do que os demais, a vida cotidiana do chefe exige as mesmas obrigações que envolvem a todos na *comunidade*. Como definiu o informante de Howard, ele é simplesmente ‘the nose on the community face’” [idem:193].

7 Vale notar, esta operação que equaciona uma Área a um *tuxawa*, produto direto da relação estabelecida com o representante oficial do governo (FUNAI), deu-se na medida em que os Waiwai tomavam consciência de seus direitos coletivos perante o Estado Nacional. Não obstante, a analogia se faz por uma dedução que merece cuidado, pois para os Waiwai a equivalência que primeiro estabeleceram foi entre um *tuxawa* e uma *comunidade*, só depois de estreitarem laços com as agências oficiais do governo é que passaram a instituir a correspondência entre uma *comunidade* e uma Área.

8 No Pacífico, conforme Lindstrom and White [1997], “... coexistem dois sistemas de autoridade, civil e costumeiro entre aldeões, que operam em paralelo. O chefe, como uma autoridade dupla de tradição e pela tradição, e como cabeça ou figura-cabeça da política comunitária (...). Chefes hoje carregam esta carga simbólica especial no Havai e Nova Zelândia, onde comunidades das ilhas são encapsuladas dentro de grandes estados metropolitanos (...) O Chefe e a tribo são em larga medida parte efetivas de um estado-nação” (*idem*).

que ambos (*tuxawa* e *yayaliutomo*) só se opõem na medida em que são “contigente um do outro” [1997]. Enquanto porta-voz e mediador da *comunidade* para as relações externas, o *tuxawa* tem que ter conhecimento não só do mundo estrangeiro para obter sucesso em suas investidas. É essencial que ele também seja agudo conhecedor do universo Waiwai, pois só assim será capaz de sintetizar, traduzir e corresponder aos interesses reais de seus co-residentes. Conhecer os diferentes mundos é o artifício para melhor se situar e assegurar seu lugar de chefe. Aqui também, a “tradição” é parte do discurso de modernização.

ACORDOS FOMENTADORES DA VIDA SOCIAL

Os atuais contextos aglomerados, onde as regras estabelecidas foram desde o início negociadas entre lideranças na medida em que ajustavam o gradiente de distâncias sociais [Dias Jr. 2000], devem ser abordados sob óticas distintas e muitas vezes adversas. Tomemos duas extremas. Do ponto de vista do Estado, a *comunidade* limita-se a um espaço geograficamente localizado, comensurável em dimensão territorial e densidade demográfica, este local onde se localiza a “tribo” é governado pelo o chefe detentor de um poder absoluto capaz mesmo de sancionar as regras da sociedade. Na óptica dos Waiwai, ao contrário, a *comunidade* está mais associada a uma entidade moral, uma esfera de ação social, cujas instituições específicas se cristalizam em emoções, regras, músicas, orações, festas, etc.

Assim, se a noção de *comunidade*, tal qual o Estado reconhece impõe a figura de um chefe (*tuxawa*), este só alcança legitimidade na medida em que fomenta valores positivos no acordo mais amplo entre os demais líderes (*yayalitomo*). No contexto local, o *tuxawa* é apenas mais um líder entre outros e sua legitimidade encontra-se diretamente ligada a aspectos éticos e morais constitutivos da socialidade waiwai. Portanto, há situações em que a unidade formal mais ampla (*comunidade*) não comporta os interesses expressos nas diferentes ações e interpretações dos líderes, pois estes antecedem e extravasam a própria noção de identidade coletiva. De algum modo, a *comunidade* se assemelha ao que Goldman [1963] chamou entre os Cubeo de “estilo de vida” e Overing [1991] entre os Piaroa definiu como “conhecimento produtivo”.

Entre os Waiwai, associado a um ideal de vida comunitário, desponta uma preocupação constante com as acusações de feitiçaria. O processo que levou à formação das *comunidades* caracterizou-se desde o início como um esforço para se manter boas relações nos contextos aglomerados, isto é, negando as acusações de feitiçarias entre co-residentes. Assim, cada pessoa deve buscar comedimento em suas ações sociais, expressando a conduta mais positiva e ideal em suas (rel)ações sociais, agindo em acordo com a conduta *tawake* (contente) e *tahwore* (alegre) de ser [Howard 2001:185-103]. As acusações de feitiçaria torna-se um princípio negativo para a fundação e constituição da vida

comunitária, uma força que precisa estar constantemente sob controle, pois do contrário pode levar à desagregação da vida coletiva.

Como insistem em afirmar, hoje não há mais feitiço na *comunidade*. Agora são cristãos e por isso abandonaram aquelas práticas mortíferas que os levavam às guerras constantes e impossibilitavam o convívio pacífico em grandes aglomerados. Enfaticamente, é o que os líderes repetem em seus discursos periódicos. Não obstante, no âmbito velado da fofoca, nos arranjos tácitos da vida cotidiana, algumas atitudes contrariam esse ideal de sociedade livre de feitiçarias. Ainda que na forma silenciosa e de pequenas ações, encantamentos fazem parte da vida cotidiana, e basta um atrito maior entre lideranças para emergir as acusações de feitiços e feiticeiros em toda sua potência de ação e explicação da ordem cosmológica Waiwai⁹.

Portanto, não é gratuito, o marco histórico, que cria as condições iniciais para formação dos grandes aglomerados, simbolizado pela “conversão” de Ewka. Como anunciei acima, este líder é reconhecido como o último dos grandes pajés, ao abandonar seus apetrechos de feiticeiro e se “converteu” para o cristianismo, no início dos anos de 1950, Ewka passa a recrutar residentes das outras casas coletivas (amigos e/ou inimigos) para o convívio permanente na *comunidade* emergente [cf. Fock 1963 e Dowdy 1997]. Assim, de algum modo, podemos dizer que se a *comunidade* pode ser definida quando há um acordo entre os co-residentes de não mais enunciar acusações de feitiçarias uns contra os outros, este pacto só pôde ser estabelecido ao longo de um processo contínuo de negociações que possibilitou a fusão de uma identidade coletiva waiwai e sua concentração em grandes aglomerados atuais.

Ao longo deste processo, no qual as transações da vida cotidiana davam sentido e significado para vida coletiva nos novos contextos, as formas de conceber espaços e articular relações interferiam diretamente no gradiente de distancia social há muito estabelecido entre as casas coletivas. Uma interferência, vale observar, que alterou mais rápido e substancialmente a forma do que o conteúdo das relações nos novos arranjos comunitários, pois em nenhum momento os Waiwai perderam o comando e a direção dos bens e agentes externos que entravam em seu circuito de trocas. Assim, não só os bens materiais industrializados e os valores agregados à palavra escrita, introduzida pelos missionários, mas também as noções de *comunidade* e *tuxawa*, indiferentemente,

9 Um dos problemas que muito preocupou os Waiwai na *comunidade* do Jatapuzinho com o afastamento de Kirinaw foi as declaradas acusações de feitiçaria feitas pelo ex-*tuxawa* e sua parentela. Um de seus parentes, mais inconformado com a atitude da *comunidade*, ameaçou os líderes locais com arma de fogo e acusações públicas de feitiçarias. No final daquele ano de 2000, quando um acordo havia sido estabelecido entre as lideranças, o mesmo rapaz se desculpou publicamente afirmando que havia sido possuído pelo demônio, mas que havia se libertado e nunca mais ousaria conchamar as forças do mal contra ninguém.

passaram pelo processo de “domesticação” antes de serem incorporados no circuito das trocas [cf. Howard 2000].

No entanto, por mais paradoxal que pareça ao meu próprio argumento inicial da “domesticação” dos brancos pelos índios, de modo mais lento e secundário, também houve uma intromissão no conteúdo das relações societárias nos novos aglomerados. E sendo assim, uma vez que estamos tratando de um processo, é preciso considerar que não apenas houve, como ainda há essa interseção entre forma e conteúdo. O caso do afastamento de Kirinaw da chefia no Jatapuzinho é um bom exemplo, passemos a ele.

CONTEÚDO E FORMA DO PODER: O FUNDADOR E O TUXAWA

Filho de Ewka, o último pajé confesso entre os Waiwai “convertido” pelos missionários da UFM em meados do século passado [cf. Queiroz 1999], Kirinaw foi o fundador da *comunidade*. Com a morte de seu pai, no início dos anos de 1990, ele assume a chefia no Jatapuzinho e passa a ser então o primeiro *tuxawa*. Homem de poucas e “duras palavras”¹⁰, sempre foi alvo de críticas dos residentes da *comunidade* que, se por um lado, poupavam-lhe comentários diretos sobre sua conduta autoritária e intransigente, por outro, não escondiam seus descontentamentos em atitudes cotidianas. As investidas de Kirinaw que visavam a colaboração da coletividade eram acatadas apenas por seus parentes mais próximos. Sem prestígio, tornou-se de fato um “chefe sem poder” – no caso, nem coercitivo nem persuasivo –, incapaz de mobilizar a comunidade para as atividades coletivas. Desse modo, suas atuações foram se tornando cada vez mais limitadas, restringindo-se a pequenas roças, pequenas reuniões, pequenas festas, etc.. Enfim, Kirinaw assumiu o poder e, sem demonstrar muita disposição para o don da oratória, preferiu o silêncio em suas ações.

Em nome da *comunidade*, Kirinaw estabeleceu muitos acordos com diversas categorias de estrangeiros (*pawana*) – agentes oficiais, missionários, antropólogos, ribeirinhos, políticos locais, etc. –, deixando em cada acerto ampla margem para o descontentamento geral de seus co-residentes, exceto sua parentela. O que ele conseguia em nome da *comunidade* era de usufruto exclusivo dele e sua “vizinhança”, ou controlado por ele. Assim, a TV com vídeo que mantinha trancada em sua casa, solicitada a um político local para a *comunidade*, só era ligada quando ele determinava. Atitude que tomava com relação aos outros bens “comunitários” – barco de alumínio, motor de popa, cota mensal de combustível doado pelo prefeito do município mais próximo, gerador de energia, ralador de mandioca, equipamentos elétrico da igreja, etc.. Assim, Kirinaw faltou também com mais um dever perante a *comunidade*, isto é, a generosidade.

10 A expressão “palavras duras” ou “fala forte”, utilizada pelos próprios Waiwai, referem-se a pessoas de temperamento explosivo e avesso ao diálogo. Kirinaw é um exemplo que me foi dado em diversos momentos.

Segundo os próprios Waiwai, um bom *tuxawa* tem que ser duro, sobretudo, para exigir com vigor e sem receber seus direitos garantidos pelo próprio estado. Deve ser rigoroso com os servidores do órgão oficial do governo, com ribeirinhos que invadem sua área com interesses diversos, políticos que nas vésperas das eleições aparecem para pedir o voto na *comunidade*, parceiros de trocas comerciais nos vilarejos próximos, nas grandes capitais e com todos os demais forasteiros. Assim, ele deve possuir habilidade para transitar entre posturas distintas em acordo com o contexto e a ocasião, tanto quanto bom chefe ele deve ser homem bom. Noutros termos, deve ser generoso, paciente e conciliador entre seus co-residentes... Enfim, agir em acordo com os “sentimentos mais positivos” para a boa conduta social *tawake* e *tahwore* [cf. Howard 2001:182-193].

Sendo *tuxawa*, deve estar apto para atender às demandas dos dois mundos pelos quais circula com papéis e representações distintas. Como observou Michael Brown, de modo generalizado para a Amazônia indígena, o chefe “... deve possuir conhecimento de sua própria cultura e, como um camaleão, também saber andar por outros mundos com sucesso” [1993:127]. Isto é, tomando com cautela uma distinção chefe/líder, entre os brancos, ele deve ser o *tuxawa* com poderes totais em sua ação, mas na *comunidade* é apenas um líder com deliberações parciais. Temos aí uma posição difícil de se manter, que exige do *tuxawa* não só um controle de conhecimentos de mundos diversos, mas também a capacidade de transitar entre ambos, sem misturá-los nem perder o controle.

Assim, as dificuldades que Kirinaw encontrou para se manter *tuxawa*, em parte, resultaram de uma falta de habilidade para reconhecer e transitar entre as duas ordens que ele representava. Entre seus co-residentes, pecou por sua postura deliberada em atuar usando a “fala dura” do *tuxawa*, enquanto deveria agir com paciência e generosidade. Com os estrangeiros, ao contrário, não soube ser duro quando necessário e foi generoso quando não devia ser. Obstinado em seus interesses, firme em suas decisões, inflexível para qualquer diálogo conciliador, Kirinaw jamais fez questão de ser ou parecer generoso entre seus co-residentes. Frente às relações com o mundo de fora, mostrou-se sempre dificuldades para apreendê-lo e colocar-se como *tuxawa* atendendo às demandas de sua *comunidade*. Monolíngue, dependia de intérpretes para negociar com os brancos, necessitando de auxílio para qualquer acordo. Mesmo assim, como fundador da *comunidade*, jamais acreditou que seu lugar de *tuxawa* fosse questionado a ponto de exigirem a renúncia.

Ademais, vale observar, Kirinaw não conseguiu manter seu posto de *tuxawa* por razões que lhe escapam e estão diretamente relacionadas não apenas às transformações da vida comunitárias. Como já é sabido há tempos, as necessidades e “exigências dos índios ultrapassam muito frequentemente as possibilidades do chefe” [Clastres (1962) 2003:55]. Assim, mesmo que ele se esforçasse para atender as qualidades ideais de um líder (pacífico, conciliador, bom orador, aberto para o diálogo, generoso, etc.), jamais

conseguiria atender toda demanda da *comunidade*. Não obstante, agindo de modo adverso ao que todos esperavam, aparentemente, isto não lhe causava o menor constrangimentos. Jamais blefou em fazer uso de seu papel de representante da *comunidade* para requisitar auxílio que, uma vez adquirido, era imediatamente apropriado em seu benefício próprio e exclusivo.

De fato, a postura de Kirinaw era incompatível com o lugar que ocupava e, mais cedo ou mais tarde, isto lhe custaria a renúncia ou sua cassação, como se deu. Porém, o que se destaca, diante do sucedido, foi o espanto de Kirinaw e sua parentela quando a *comunidade* se reuniu e pediu, em voto aberto, seu afastamento do posto de *tuxawa*. Isto demonstra que, do ponto de vista dele e seu séquito, o quê estava em questão não era apenas princípios de uma “nova” ordem (instituída com o advento dos aglomerados), mas principalmente valores estabelecidos na história mais longa (“dos antigos”) quanto à forma de estabelecer residência e chefia. Noutras palavras, o fato revela um momento importante pois, quando os demais líderes questionam o lugar de Kirinaw na chefia da *comunidade* – isto é, na condução das relações entre os membros da *comunidade* e as agências externas –, colocavam em questão não só os direitos que ele tinha enquanto representante (*tuxawa*) de uma nova ordem, mas sobretudo, seus direitos reconhecidos de fundador do lugar.

CONSEQUÊNCIAS EM CONSIDERAÇÕES FINAIS

O afastamento de Kirinaw da chefia traz, em primeiro lugar, um momento marcado pelo rompimento que resultou na cisão da *comunidade* no Jatapuzinho e abertura de um novo aglomerado de aglomeração. Não admitindo seu afastamento da chefia, enfurecido com seus co-residentes, Kirinaw mudou-se com sua parentela e mais alguns simpaticizantes para as margens do rio Jatapu.

Passada a turbulência e reafirmadas as posições em acordo entre lideranças locais foram escolhidos os novos *tuxawas* da *comunidade* do Jatapuzinho. Neste contexto, se por um lado, é possível desconfiar que a estrutura social e a instituição política rearticularam lealdades entre lideranças no Jatapuzinho, por outro, observa-se também que os valores sociais em jogo não foram dissolvidos totalmente em uma nova ordem.

Um ano depois do episódio do afastamento de Kirinaw, em uma reunião dominical na igreja, foram anunciados para a *comunidade* os novos *tuxawas*. Entre eles, lá estava mais uma vez Kirinaw que foi novamente integrado ao grupo de chefes no Jatapuzinho, não mais como o *primeiro tuxawa*, mas agora o *quarto tuxawa*. Apesar de ter se mudado para o Katual, Kirinaw manteve sua casa no Jatapuzinho onde retorna com pouca frequência, muitas vezes chegando e partindo sem falar com ninguém.

Hoje, fala-se em novas *comunidades* no Jatapuzinho, o que era antes refutado pelas lideranças e, sobretudo, pelo próprio Kirinaw. No igarapé do Cobra, local onde um pequeno grupo por muito tempo manteve-se afastado do convívio permanente

com a *comunidade* do Jatapuzinho, embora seus líderes tentassem autonomia frente às lideranças do Jatapuzinho e nunca haviam conseguido. Nunca foi dada nenhum apoio das lideranças do Jatapuzinho para que no igarapé do Cobra os moradores se organizassem na forma de uma *comunidade* (com representantes e lideranças reconhecidas no circuito mais amplo da socialidade waiwai).

Depois do episódio do afastamento de Kirinaw, a centralização do poder até então mantida no Jatapuzinho, sofreu fortes desgastes resultando na formação de outras novas comunidades reconhecidas não apenas pelos residentes do Jatapuzinho, como nas demais *comunidades* Waiwai (Mapuera e Anauá) e das agências de assistência. Assim, o órgão oficial do governo também passou a reconhecer a fragmentação e legitimar outros novos chefes *tuxawas*, ainda que, não antes de passar pelo reconhecimento das lideranças locais.

Resta observar que este movimento pendular de fusão e fissão entre os Waiwai, observado de modo mais acentuado a partir dos anos de 1950, de modo geral, confere uma das características mais marcantes da região das Guianas. Portanto, associado diretamente ao processo de formação e perpetuação de uma forma de organização socio-política específica, não deve ser tomado como aspectos negativos ou positivos. Seja a centralização, seja a dispersão, trata-se de momentos essenciais e contínuos do “fluxo” característico da identidade coletiva Waiwai. Identidade, como bem definiu Carneiro da Cunha [1995], marcada não mais por “um conjunto de traços dados e sim pela possibilidades de gerá-los em sistemas perpetuamente em cambiante [1995 pp. 129-30].

Por fim, o que se poder destacar no episódio do afastamento de Kirinaw da chefia no Jatapuzinho é o ajuste entre ordens distintas e complementares, constitutivas e constituintes da socialidade Waiwai. Assim, podemos situar, de um lado, o líder fundador que costumava ser também o pajé, com poderes de transito entre planos distintos (celestes, subterrâneos e terrestres). De outro, o chefe *tuxawa* que também deve ser capaz de traduzir mundos diferentes por onde circula, sem perder o controle de suas ações. Desse modo, sendo líder, fundador e *tuxawa*, Kirinaw acreditava que a *comunidade* jamais questionaria seu lugar na chefia local. O fato, como vimos, resultou em um momento de dispersão entre co-residentes no Jatapuzinho como, certamente, num ensejo em que eles mesmos se puseram a refletir em sua organização social. Enfim, quando a *comunidade* se sobrepôs ao líder fundador, temos, além da descentralização do poder e divisão da *comunidade*, mais um movimento expressivo na história Waiwai, cuja complexidade e relevância aqui apontadas merecem uma descrição de maior fôlego.

BIBLIOGRAFIA

- BROWN Michael, 1993, Facing the State, Facing the World: Amazonia's native leaders and the new politics of identity, em: *L'Homme*, La remontée de l'Amazone, pp. 126-138
- CARNEIRO DA CUNHA Manuela, 1995, O futuro da questão indígena, em: *A temática indígena na escola*, orgs. Aracy Lopes da Silva & Luís Benzi Grupioni, MEC/MARI/UNESCO, pp.129-148
- DIAS Jr. Carlos, 2000, *Próximos e Distantes: estudo de processo de descentralização e (re)construção de relações sociais na região sudeste das Guianas*, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo
- DOWDY Homer, *O pajé de Cristo: uma história do amor de Deus operando milagres nas selvas da Amazônia*, Editora Sepal, São Paulo
- FOCK Niels, 1963, *Waiwai: religion and society of an amazonian tribe*, Copenhagen: The National Museum
- GOLDMAN Irving, 1963, *The Cubeo*, University of Illinois Press, Urbana.
- HOWARD, Katherine, 2001, *Wrought Identities: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of northern Amazonia*, Chicago, Illinois
- LINDSTROM Lamont, WHITE Geoffrey M, 1997, *Introduction: Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State (Contemporary Issues in Asia and the Pacific)*, Stanford University Press, Stanford
- OVERING Joanna Kaplan, 1975, *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*, Clarendon Press, Oxford
- OVERING Joanna, 1991, A estética da produção: senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroi, em: *Revista de Antropologia* vol. 34, pp. 7-31
- OVERING Joanna, 1992, Elementary Structures of Reciprocity: a comparative note on guianese, central brazilian and north-west amazon socio-political thought, em: *Antropológica* n. 59-62, pp. 331-348
- QUEIROZ Ruben, 1999, A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai, em: *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, ed. Robin M. Wright, Campinas, Editora Unicamp, pp. 257-284
- RIVIÈRE Peter, 1969, *Some Ethnographic Problems of Southern Guyana*, Folk (Copenhagen) 8-9, pp. 301-312
- RIVIÈRE Peter, 1984, *Individual and Society in Guiana: a comparative study of amerindian social organization*, Cambridge University Press, New York