

Lucia Hussak van Velthem*

Os “originais” e os “importados”: referências sobre a apreensão wayana dos bens materiais

Resumo: O artigo pretende, através da história da região guianense, descrever as formas de representação dos índios wayana (Brasil) a respeito do Outro e dos produtos industriais. As concepções destes índios sobre a própria produção material contribuem de modo efetivo para a compreensão dos meios pelos quais alguns objetos e materiais alógenos podem ser classificados, incorporados e apreciados. Esse enquadramento está de acordo com uma perspectiva que na atualidade, assim como no passado é regida por oposições binárias, que estabelecem os limites do que é próprio/apropriado e o que não tem essa característica.

Palavras-chave: Produtos Industriais; Wayana; Brasil; Séculos XX-XXI.

Abstract: By examining the history of the Guiana region, this article tries to point out how Brazilian Wayana Indians conceive of others and of industrial products. Analyzing the Indians' perspective on their own material production greatly contributes to the understanding of how foreign products are classified, incorporated and appreciated. This framing coincides with a perspective which, today as well as in the past, is determined by binary oppositions that establish the limits between what is the Indians' own or has been adopted by them, and what is foreign.

Keywords: Foreign Products; Wayana; Brazil; 20th-21st Centuries.

* Lucia Hussak van Velthem: Pesquisador Titular Museu Paraense Emílio Goeldi/SCUP — Ministério da Ciência e Tecnologia. Graduação em Museologia pela UNIRIO (1972), mestrado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (1983), Doutora em Antropologia Social Universidade de São Paulo (1995), Pós-Doutorado Université Paris X (2006), Curador da Coleção Etnográfica do Museu Paraense Emílio Goeldi (1992-2007). Pesquisa de campo na Amazônia brasileira: Munduruku, Wayana e Aparai (Estado do Pará), Baniwa e Baré (Estado do Amazonas), pequenos agricultores (Estado do Acre). Áreas de especialização: cultura material, arte e cosmologia.

1. Introdução

No passado como no presente, as questões relativas aos povos indígenas no Brasil permanecem desconhecidas e envoltas em preconceito por parte de vários setores do país, o que também se reflete nos artefatos que produzem. Assim, qualificações tais como “arte plumária”, “arte indígena” ou, mais corretamente, “artes indígenas” estão circunscritas ao âmbito acadêmico e museal, pois o senso comum aprecia os objetos indígenas meramente como “artesanato”. Essa classificação aponta para a avaliação de que as artes indígenas seriam anônimas e, assim, desprovidas de autoria individual. Ligadas à tradição, expressariam um modo de vida ultrapassado, aspectos permanentemente associados às culturas indígenas e que reforçam esse julgamento. Outra face da moeda é representada pela aura de exotismo que é aplicada às produções materiais indígenas. Trata-se de um rótulo igualmente atribuído aos próprios índios, porque constitui uma forma de neutralizá-los e aliená-los em um passado absoluto e preferencialmente remoto (Velthem 2010).

Na realidade, a incapacidade para se considerar como *arte* determinadas manifestações indígenas talvez resida no fato de que, nas cidades, as pessoas sentem certa estranheza ao se depararem com expressões artísticas que são formuladas segundo outros critérios. Nesse confronto devem perceber a valoração estética de um artefato que se organiza e se expressa através de designações, de materiais, de técnicas, de usos, de hábitos, de mobilidade, de contextos que são completamente diversos dos habituais, pois conectados à outras realidades. Assim, quando levadas a admirar um objeto indígena, as pessoas se vêem diante da possibilidade de experimentar uma situação que constitui o reverso de seu próprio olhar, que habitualmente busca interpretar uma obra já qualificada e definida como artística em sua própria sociedade, geralmente entronizada em espaços que atestam essa qualificação, como os museus, centros culturais, galerias de arte (Nahoum-Grappe 2004). Deve ser ressaltado, contudo, que ocorrem no Brasil iniciativas positivas, de caráter pontual e em um contexto mais amplo de proteção dos patrimônios culturais indígenas, que privilegiam as manifestações que se expressam através de artefatos e grafismos.

Paralelamente deve ser considerado que, para os índios, o valor dos objetos dos brancos reside igualmente em seu exotismo, mas, sobretudo como um referencial de alteridade e de extrema intercambialidade (Albert 2002). Uma redefinição cultural, estética, cosmológica, necessária para a reprodução social e reafirmação cultural se patenteia nos objetos estrangeiros que são então requalificados por meio de processos múltiplos, inclusive os físicos. Assim redefinidos e incorporados como símbolos de exterioridade e capazes de conferir prestígio local, eles são postos a serviço do dinamismo social indígena (Albert 2002: 12). São também apropriados como vetores de humanização dos seus produtores, “forasteiros”, “inimigos” dos quais constituem o ícone, com o intuito de neutralizar sua ação deletéria por meio de formas tradicionais de controle, tais como trocas e fabricação.

No presente não há como resgatar as exatas motivações e as elaborações simbólicas de dezenas de povos indígenas que presenciaram a chegada dos europeus e suas mercadorias. Desapareceram das regiões que habitavam sob o impacto negativo dos afrontamentos e das epidemias que acompanharam a chegada dos colonizadores. Podemos supor, contudo, que os bens dos brancos não eram aceitos com um passivo fascínio, emanados dos seus valores de uso e da diversidade dos materiais constitutivos (Bernand-Muñoz/Gruzinski 1993). Como ocorre entre os povos contemporâneos, o significado daqueles objetos cambiava em conformidade com as concepções das sociedades que os adotava e também de acordo com as características do próprio contato. Por outro lado, as mercadorias de troca podem sintetizar a troca desigual, o engodo, a usurpação, que desde sempre pautou o contato dos europeus com os povos indígenas nas Américas.

Procurando clarificar esses processos de enraizamento, como operado entre um povo indígena da Amazônia, torna-se absolutamente indispensável considerar que todas as sociedades e os indivíduos que a compõem possuem uma história e que todas as culturas são fortemente marcadas pelos contatos e as redes de trocas. Estas, ao serem consideradas, sublinham a flexibilidade das formas sociais e dos mecanismos de definição identitária, que se revelam em diferentes regimes expressivos, uns ligados a oralidade, outros mais particularmente à materialidade (Gruzinski 2004). O presente artigo pretende, através das linhas gerais da história da região guianense, formular um quadro que permita descrever as formas de apreensão do Outro (brancos e negros) pelos índios wayana. As concepções destes índios a respeito de sua própria produção material contribuem de modo efetivo para a compreensão dos meios pelos quais alguns objetos e materiais alógenos podem ser classificados, incorporados e apreciados de acordo com uma perspectiva wayana, que na atualidade, assim como no passado é regida por uma oposição binária: verdadeiro/falso e original/importado, e que está no cerne do seu sistema representativo.

2. Índios, brancos e negros nas Guianas

A região guianense se caracteriza por abrigar, desde épocas remotas, uma grande diversidade de povos indígenas que se concentraram tanto na região costeira quanto na interiorana. A população do interior, composta por falantes de línguas carib, aruak e tupi, estabelecida nos altos cursos dos principais rios — Maroni, Litani, Oiapoque — estabeleceram os primeiros contatos com exploradores europeus tardiamente, no final do século XVII e em princípios do XVIII (Gallois 1986; Barbosa 2005).

Os Wayana, pertencem à família linguística caribe (karib) constituem um dos povos indígenas interioranos, mas a área que ocupam extrapola as fronteiras da Guiana Francesa, compreendendo o Suriname e Brasil. Neste último país, suas aldeias espalhavam-se, até recentemente, por uma ampla região que compreendia os rios Jari, rio Paru d'Este e seu afluente Citaré. Atualmente vivem às margens do rio Paru, na Terra

Indígena Parque Indígena de Tumucumaque e na Terra Indígena Rio Paru d'Este, no extremo norte do Estado do Pará.

Nas fontes históricas do século XVIII e XIX, os Wayana são identificados pelos viajantes franceses como Ouayanes, Rocoyen ou Roucouyennes, devido a sua característica pintura corporal à base de urucu. Os relatos em língua portuguesa do século XIX os identificam, pelo mesmo motivo, como Rucuianas, Uruguiana, Urukuyana (Velthem 1998: 31). Segundo a tradição oral, os Wayana atuais resultam da absorção de remanescentes de vários grupos indígenas de fala caribe como os Kukui, Opagwana, Upului, Pupuriyana, Arakapai, um processo ainda operante, uma vez que, presentemente, fundem-se aos Aparai que compartilham o mesmo território, no Brasil.

A tradição oral e as fontes históricas, primárias e secundárias, informam que os contatos dos Wayana com não-índios foram inicialmente conflituosos, pautados por guerras, apresamento de escravos e a inoculação de doenças. Os protagonistas tinham procedência diversa, tratando-se tanto de franceses como de holandeses, portugueses e brasileiros. Foram igualmente beligerantes os primeiros encontros, no século XVIII, com os escravos fugidos das plantações costeiras, instaladas na Guiana Holandesa e Francesa, e que se refugiaram no território ocupado pelos Wayana.

No Brasil permaneceram em relativo isolamento até o final do século XIX, quando passaram a ser visitados por viajantes naturalistas, entre os quais se destaca o médico francês Jules Crevaux que, partindo da Guiana Francesa, percorreu seu território no final do século XIX. Posteriormente, em princípios do século XX, tem início uma série de contatos esporádicos com caboclos amazônicos e que tiveram como consequência a deflagração de epidemias virulentas. Esses forasteiros foram substituídos por contingentes de trabalhadores das frentes extrativistas, representados principalmente por balateiros, garimpeiros e gateiros, controlados por patrões. As relações estabelecidas entre as frentes e os Wayana e Aparai comportavam a prestação de serviços e o pagamento através do aviamento. Aos extrativistas esses índios também forneciam canoas e alimentos e em troca recebiam armas de fogo, tecidos, munição e outras miudezas.

Em meados do século XX esse quadro mudou, a extração da balata voltando a ser efetivada por grupos de caboclos que contratavam os Wayana e Aparai para o transporte da balata e assim os conduziam com frequência até pequenas cidades da margem do Rio Amazonas. A frequência das incursões de extrativistas diminuiu à partir de 1970 com a instalação de postos da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e da Força Aérea Brasileira e com o incremento da atuação dos missionários evangélicos do Instituto Linguístico de Verão, até cessar completamente (Schoepf 1972; Velthem 1980, Gallois/Ricardo 1983; Barbosa 2002a; 2005).

Diferentes produtos industriais fixaram-se entre os povos indígenas de língua carib da região norte-amazônica à partir do século XVIII. Esses bens de comércio provinham das colônias holandesa e francesa cujos representantes brancos comer-

ciavam diretamente com os grupos indígenas próximos e com os povos *marron* (*marron*, *buschinengue*), localizados ao longo dos principais rios que acessavam as rotas de penetração. Os artefatos industrializados obtidos (facas, machados, tecidos, contas de vidro etc.) eram então sucessivamente transacionados com os diversos povos indígenas interioranos com os quais mantinham contato, logrando atingir comunidades indígenas distanciadas do contato direto com os colonizadores e estabelecendo um complexo de trocas intertribais (Hurault 1972; Porro 1985; Gallois 1986; Farage 1991). O largo e continuado estabelecimento de laços de parceria de troca (*banare*, *pawanaton*) resultou, muito certamente, em relações de cooperação política por ocasião de conflitos, os quais extrapolaram as fronteiras dos grupos linguísticos na região guianense (Whitehead 1993). As redes de relações eram tão extensas que nenhum dos grupos envolvidos, inclusive os europeus, tinha total conhecimento de sua amplitude e da diversidade das relações e parcerias envolvidas, o que permaneceu inalterado até a primeira metade do século XX (Barbosa 2005: 68-69).

Os Wayana encontravam-se nesse período em um eixo privilegiado para o recebimento e repasse de mercadorias européias de diversas procedências, tanto através do intercâmbio com os Tiriyo, Aparai e Waiãpi, como de outros povos indígenas, posteriormente assimilados, como os Upului, Kaikuxiana, Piriu, Marawana (Gallois 1986: 201). Em fins do século XVIII, o comércio com os *marron*, sobretudo os Saamaká e Aluku, converte-se em uma fonte inesgotável de bens industrializados. Este prolongado e intenso intercâmbio propiciou aos Wayana a adoção de vários implementos domésticos e peças do vestuário Aluku que são apreciadas e utilizadas até o presente, constituindo assim parte integrante da sua cultura material, sobressaindo-se os estimados tecidos listrados, de uso ritual.

Esse quadro, sumariamente esboçado, permite inferir que a compreensão da categoria “outro/estrangeiro” como é articulada pelos Wayana,¹ está atravessada por dimensões históricas e cosmo-históricas que são invariavelmente intermediadas por uma situação onde prevalece o escambo. São igualmente significativas as dimensões de caráter simbólico, relacionadas com as teorias da alteridade. Neste painel estão inseridos os demais povos indígenas da região e sobretudo os brancos (*karaiwa*), europeus e brasileiros, e os negros (*mekolo*), tanto os *criollo*, como os *buschinengue* surinamenses e *marron* guianenses, entre os quais os Saamaká, Ndujka, Aluku. Embora diferenciados, brancos e negros são percebidos e incorporados segundo uma ótica similar.

Entre os Wayana, a humanidade dos seres é circunscrita pela designação *arnë*, que os engloba, assim como os demais povos indígenas, os brancos e os negros. Em um nível mais inclusivo, os humanos se subdividem entre duas categorias opostas: os “parentes” (*wekê*) e os “falsos parentes” (*wekê tapek*). A primeira categoria é atri-

1 Dados colhidos em pesquisa de campo realizada de 1989 a 1995 e 2008-2009.

buída, de modo exclusivo a outros Wayana e aos Aparai, pois esses representam os parentes consanguíneos e afins. A segunda categoria abrange os humanos conhecidos, com os quais são estabelecidas relações mais ou menos duradouras: funcionários do Orgão indigenista, antropólogos, militares, professores, missionários e outros mais. Entretanto, os componentes por excelência dessa categoria são os outros povos indígenas da região guianense, hoje representados pelos Waiãpi, Tiriyó, Kaxuyana e também os Galibi, Palikur e Karipuna que estão mais distanciados, pois habitam o norte do Estado do Amapá. As relações se concretizam e se efetivam quase que exclusivamente em Macapá, capital do Estado do Amapá, por ocasião de assembléias, encontros, oficinas e comemorações.

As facetas da identificação dos brancos/negros inclui ainda a sua inserção na categoria abrangente dos “inimigos” (*kalinpë*), a saber os contendores contra os quais os Wayana investem e que, portanto, poderão ser alvo de retaliação. A categorização dos inimigos, em um nível mais restrito, engloba outros povos indígenas da região aos quais é atribuído um comportamento guerreiro apreciado, porque considerado positivo. Esses povos encarnam os inimigos que são corajosos, pois se atrevem a enfrentar os Wayana, contra-atacando arditamente. Os brancos se inserem, entretanto em uma categoria que possui uma apreciação negativa (*elamhak elamna*) porque são considerados covardes, débeis, pois apenas “suas armas tem força” (Velthem 2002). Ao serem compreendidos como inimigos em potencial, os brancos/negros inserem-se em uma construção de alteridade que atravessa um quadro simbólico de relações de agressão. Desse modo, e a exemplo do que ocorre entre outros povos indígenas da Amazônia, entre os Wayana “o sistema de construção simbólica do Outro constitui a condição de possibilidade de sua autodefinição” (Albert 2002: 13).

O modo de agir do Outro, percebido nos brancos e também nos negros, tem conotações especificamente não-humanas, pois são precisamente de cunho animal e sobrenatural. Está contido na própria definição da sua identidade, pois indica pessoas dotadas de comportamento anti-social e, sobretudo de animosidade e agressividade (*mekpalé*). Essas últimas características são compartilhadas com os animais peçonhentos, os felinos, as serpentes constritoras, os inimigos genéricos e seres sobrenaturais, todos igualmente considerados *mekpalé*. A hostilidade atribuída aos brancos/negros não se limita, entretanto, a esse campo da agressão potencial, uma vez que são considerados “canibais” (*poneïoh*).

Os embates dos índios com os brancos, ocorridos no passado, são descritos como sendo o resultado de ataques inesperados às aldeias indígenas. Os moradores eram subjugados pelas armas e com cães ferozes. As narrativas que descrevem desses ataques aludem ao canibalismo do homem branco ao mencionarem o retalhamento dos corpos e a ingestão da carne dos Wayana e Aparai. Dessa narrativa depreende-se o caráter profundamente traumático das relações desses povos indígenas com os brancos e as referências históricas do canibalismo dos brancos recaí, invariavelmente, sobre os

revolucionários cabanos que se refugiaram no baixo rio Paru d’Este, certamente fugindo da repressão, quando o movimento da Cabanagem foi desbaratado, por volta de 1845 (Velthem 2002: 65-66).

A qualificação social dos brancos e negros como inimigo/canibal não representa o único referencial a eles atribuído, pois outras características contribuem para a elaboração de sua identidade simbólica. A consideração do comportamento, da aparência física, dos nomes, constituem alguns dos elementos essenciais na identificação dos componentes da cosmologia wayana e, desta forma, a percepção dos brancos/negros também se controla por meio deste prisma. Esses critérios também os incluem em uma equação mais animal e sobrenatural do que propriamente humana. Ocorre, assim, uma síntese sociológica da sua extrema alteridade ao serem assimilados na tríade inimigo/animal/sobrenatural.

A exterioridade social e a sobrenaturalidade dos brancos são salientadas tanto na apropriação e no uso de nomes não-wayana como na sua representação visual. Nomes de brancos são inscritos sobre suportes variados, tais como tatuagens nos antebraços dos homens ou em tecidos confeccionados com miçangas de vidro. São ainda pintados em um elemento arquitetônico, uma roda de teto (*maluana*), que arremata a cumieira da casa comunitária e cerimonial que está presente em todos os núcleos habitacionais do rio Paru d’Este. As rodas de teto constituem a efígie de uma arraia sobrenatural (*maluana imë*), cujas pinturas corporais visualizam significativos elementos constitutivos da alteridade. Tratam-se de seres sobrenaturais (*ipoh*) de corpo serpentiniforme que detalham diferentes aspectos em que a própria sobrenaturalidade se revela.

Na década de 1990, as rodas de teto que podiam ser admiradas nas aldeias *Kumakarpan* e *Suisuimënë* apresentavam, junto a essas, outras figuras, nomes ou representações de brancos. Referiam-se a indivíduos que eram acusados de propagar moléstias ou então que foram protagonistas de fatos considerados extraordinários. Uma roda de teto, coletada em 1881 pelo mencionado médico francês, atesta a antiguidade dessa associação, pois essa peça está acompanhada da seguinte informação: “disco de madeira pintada representando serpentes e um europeu” (Velthem 2002).

A conexão do Outro com a sobrenaturalidade não se esgota nesta prática, porque brancos e negros estão intimamente associados à duas categorias de seres sobrenaturais, pertencentes à classe da “gente sobrenatural” (*wayanaimë*). Os primeiros são descritos através de um casal que vive no fundo do rio Paru d’Este. Estão completamente nus, têm a pele muito clara, cabelos amarelos e desmesuradamente compridos. Ocasionalmente emergem e, sentados em um lajeiro, procuram atrair os viajantes para devorá-los. Os segundos compreendem famílias que vivem no interior da mata. Estão igualmente desnudos, têm a pele preta e cabelo muito enrolado. Matam

e devoram os Wayana que os encontram na floresta ou em roças distantes (Velthem 2003: 425-426).

No pensamento wayana, a humanidade dos brancos/negros é reconhecida, mas não exatamente como um igual, devido a seu aspecto e comportamento diverso. As facetas da sua identificação revelam-se marcadas pela interseção de vários registros de alteridade ontológica e sociológica que os enquadra numa simbólica de agressão e predação. Os bens e materiais advindos do contato são, contudo, regidos por parâmetros simbólicos que os qualificam positivamente, apesar de serem definidos como fruto da criação ou indústria de “inimigos canibais” e são passíveis de avaliações e reelaborações para a sua aceitação plena, no amplo quadro da materialidade wayana.

3. Os verdadeiros e falsos, os originais e importados

As formas de incorporação dos objetos industriais à sociedade wayana estão estreitamente conectadas às concepções simbólicas e classificatórias que fundamentam todo o seu sistema de objetos, incluindo tanto os que são produzidos pelos homens como pelas mulheres. Nesta sociedade indígena, um artefato está encerrado em uma complexa rede de propósitos, de práticas e evoca sempre alguma coisa que está além de sua função e de seu aspecto formal. Esse é o motivo pelo qual ele permite o estabelecimento de um feixe de laços que envolve os humanos e outros componentes cosmológicos. Congrega, assim, tanto o sentido de humanidade, conferido pelo trabalho manual, pelo gestual tecnológico que o conforma e que é socialmente transmitido através de gerações, quanto o de alteridade, perceptível nos padrões que o decoram e que é resultado de uma apropriação visual, da observação de outra estética, esta sobrenatural. Percebe-se, por conseguinte, que um artefato wayana expressa em sua composição formal e ornamental a recapitulação do todo, fornecendo uma síntese da organização da realidade conceitual e, paralelamente, re-introduzindo outras esferas do universo no seio da sociedade (Velthem 2003).

Outro aspecto saliente é que um objeto não se limita apenas a sua destinação funcional inicial, visto que ela constitui apenas um uso entre outros usos que são derivados das sucessivas formas de um controle social. Algumas dessas manipulações estão conectadas às questões da posse de um objeto que, entre os Wayana, compreende duas formas, uma decorrendo dos conhecimentos requeridos para a sua produção (*tuwaron*) e a outra da capacidade individual de recebê-lo e utilizá-lo (*irmató*) (Velthem 2003). Outras formas derivam de diferentes vias de circulação que operam quer entre indivíduos, no circuito restrito de uma aldeia ou em rotas de comércio e de troca mais amplas, no território indígena.

Os artefatos e os demais bens materiais wayana são categorizados de duas diferentes formas. A primeira busca ser coletiva e assim através do vocábulo “coisa” (*etipalé*), são identificados todos os elementos inanimados, produzidos pelos seres

humanos. Essa categoria, extremamente abrangente, inclui o sistema de objetos wayana e também os bens introduzidos pelo contato interétnico, sejam eles artefatos produzidos por outros povos indígenas, ou pelos *maroon* ou os bens industriais.

Uma segunda categoria é restritiva e assim busca a individualidade pessoal, pois descreve “o que é (intrinsecamente) meu” (*imakhe*), termo traduzido, em português, pelos próprios wayana como “enfeito”. Segundo a lógica dessa categoria, um artefato qualquer só “enfeita” uma aldeia, uma casa, uma pessoa, se reunir alguns predicados: ser executado por wayana, com as matérias primas adequadas, estar concluído, ter função e regras específicas de uso, e local de armazenamento apropriado. Um exemplo é o tipiti, um utensílio trançado, presente em todas as aldeias. É confeccionado com tiras de arumã por um homem wayana, e o seu trançado reproduz a pele do sobrenatural *Kutupxi*. Ao estar repleto de massa de mandioca ralada, distendido na cozinha de sua esposa, constitui de forma inquestionável um “enfeito” deste espaço e, conseqüentemente, de toda a aldeia. Da mesma forma que o tipiti, um artefato considerado *imakhé* não é estético em si mesmo, mas referenda uma relação que, esta sim é estética, uma vez que esse valor é antes atribuído à relação e do que ao artefato.

Para os Wayana, a ontologia das coisas materiais admite que as matérias-primas, as formas, os grafismos foram estabelecidos pelos demiurgos (*kuyulitom*) nos tempos primordiais. Nos tempos atuais, cada objeto confeccionado por esses índios constitui uma reprodução imitativa (*ukuktop*) do resultado da atividade criativa dos demiurgos e, desta forma torna-se apto a ser avaliado sob um prisma valorativo e estético (Velthem 2003: 94). A arte gráfica wayana é regida por esses mesmos princípios, pois é especificamente compreendida como sendo a pintura corporal de um sobrenatural (*ipoh*), denominado *Tulupele*, uma descomunal sucurijú.² Uma narrativa mítica descreve como os Wayana e os Aparai combateram e derrotaram esse ente, nos tempos primordiais, apropriando-se então, dos grafismos pintados em sua pele, os *tulupere imilikut* (Velthem 1998).

A arte gráfica wayana é exercida por homens e mulheres que se valem de duas diferentes técnicas: a gravura (*pahie*), específica para cabaças e objetos em madeira, e a pintura (*tonophe*) aplicada no corpo humano e em objetos de argila, madeira, e em fasquias de arumã que, ao serem trançadas, produzem grafismos. Cada elemento gráfico (*milikut*) representa um ser individualizado, de diferentes espaços e domínios, e assim expressa uma particularidade nominal e formal. Os grafismos, como mencionado, constituem as pinturas de *Tulupele* e por esse motivo são considerados como de sua posse. A aplicação de “grafismos sobrenaturais” em artefatos humanos revela sua-se para os Wayana enquanto uma possibilidade de afirmação dessa humanidade e,

2 Trata-se da maior cobra constritora da Amazônia (*Eunectes murinus*).

concomitantemente, como meio de oposição aos domínios da sobrenaturalidade (Velthem 1998; 2003)

Os objetos e materiais, advindos dos brancos, embora requisitados e utilizados, não podem aspirar a “enfeitar” o mundo wayana. Essa certeza decorre do fato desses elementos terem sido concebidos e executados por pessoas e técnicas estranhas, em tempos e locais desconhecidos. Ademais, não seguem os modelos que foram estabelecidos pelos demiurgos em tempos primordiais, como ocorre com os objetos wayana.

Os bens industriais dificilmente propiciam uma especificidade funcional, um critério de suma importância para os Wayana na apreciação dos objetos que produzem, uma vez que essa característica também lhes atribui valorização estética. A espingarda “mata todos os bichos”, ao passo que as flechas wayana são regidas pela especificidade, pois existem as que são destinadas aos porcos selvagens e antas, outras que são exclusivas para o abate dos macacos, outras ainda para as aves. A confecção não-wayana e as possibilidades de uso indiscriminado classificam os bens industriais enquanto “falso enfeite” (*imakhé tapek*). Objetos produzidos pelos Wayana, mas destinados ao comércio são igualmente referidos por esse termo, pois ao serem transacionados, perde-se o controle sobre a sua utilização e o seu local de armazenamento. Esse é um motivo porque os artefatos dessa categoria são geralmente confeccionados com matérias-primas substitutas ou desvalorizadas, por serem menos resistentes.

A oposição tecnológica mencionada estabelece uma nítida separação entre a produção indígena, cujos produtos manufaturados são considerados como “feitos por gente [verdadeira]” (*wayana nēletpē*) e aqueles que são adquiridos e, por serem industrializados, são produzidos pelos brancos e indentificados como “feitos pelos inimigos” (*kalipuno nēletpē*). Deve ser ressaltado que essa complexa e particular concepção era frequente no discurso wayana há uns dez ou quinze anos atrás quando ainda estavam vívidos os embates com os brancos no passado, e também porque se sentiam, na ocasião, ameaçados por uma leva de garimpeiros que haviam adentrado seu território à partir da bacia do rio Jari.

A partir de meados da década passada, as frequentes visitas à Macapá e o afluxo monetário propiciado a algumas famílias, alterou a apreensão wayana dos artefatos manufaturados e dos bens industriais, mas não a essência desta compreensão que permanece baseada em uma oposição binária. Os bens materiais que os Wayana e Aparai possuem no presente são identificados com termos da língua portuguesa, “original” e “importado”, que observa a mesma dicotomia empregada em um passado recente.

O termo “original” refere-se à tudo aquilo que é considerado como sendo próprio dos Wayana, como é o caso de um artefato que é produzido utilizando-se matérias-primas locais, segundo suas técnicas e apresentando forma e decoração convencional.

O mesmo termo identifica um produto industrial que é considerado de boa qualidade. Nos dois casos, trata-se de uma apreciação valorativa. Segundo Barbosa (2002b: 10), esse rótulo se conectaria igualmente ao modo como os Wayana e Aparai apreendem o interesse em sua autenticidade cultural por parte das agências assistenciais e órgãos financiadores, assim como por pesquisadores, antropólogos e linguistas, e também comerciantes.

Em outro extremo, observa-se que determinado objeto é rotulado como “importado”, não pelo fato de ter origem alógena, o que o contraporaria a um produto original, mas sim devido à série de percepções e apreciações que suscita. Primeiramente, o termo “importado” indica que um artefato industrial é de baixa qualidade, precário, de pouca duração. Essa designação faz igualmente referência aos artefatos wayana que não possuem as mesmas qualidades técnicas, estéticas, materiais que são atribuídas aos objetos “originais”, porque sofreram reelaborações. Os artefatos wayana “importados” são geralmente destinados ao comércio e assim podem ser miniaturizados ou agigantados, realizados com materiais substitutos, ou então terem sido mal elaborados ou mal acabados. Neste caso, e no outro, está patente uma constatação de ordem depreciativa.

A conotação “importado” atribuída ao artefato wayana destinado à venda, deriva do paralelismo estabelecido com bens industrializados, de baixa qualidade e custo, que podem ser adquiridos em lojas de artigos importados em Macapá, capital do Estado do Amapá. Esses bens, que inundam as aldeias wayana e aparai, são referidos especificamente como sendo “de importado” ou simplesmente “importado” porque foram comprados, justamente, em lojas de artigos importados.³ O termo “importado” designa, efetivamente, uma categoria que identifica bens materiais que não possuem uma apreciação valorativa, quer sejam eles produzidos pelos Wayana ou pelos brancos. Entretanto, nem todas as matérias e objetos industriais são desconsiderados aos olhos destes índios, na realidade muitos deles podem ser altamente valorizados.

4. Pratos chineses e miçangas tchecas

Na atualidade é longa a lista dos objetos industriais empregados pelos Wayana. Eles podem ser encontrados nas atividades relacionadas com a agricultura, a caça, a pesca, na produção de alimentos e de artefatos e na composição de sua indumentária e ornamentos. Em termos quantitativos a posse desses bens é desigual, uma vez que ocorrem variações entre as aldeias e as famílias. É, entretanto, evidente que os núcleos familiares que são beneficiados com algum tipo de renda externa, como aposen-

3 Como a “Jerusalém Importados”, onde os Wayana e Aparai podem ser atendidos por palestinos ao procurarem adquirir vasilhas chinesas de melamina.

tadoria ou salários de professor ou de agente de saúde, são as que mais possuem bens industriais.

Para o emprego dos objetos e materiais industriais na vida cotidiana são requeridas operações que objetivam enraizá-los na perspectiva wayana, compreendida em um sentido que engloba forma, decoração e funcionalidade. A apreciação desses bens pode ser valorativa, como é o caso das painéis de alumínio que são estimadas pelas mulheres wayana por serem inquebráveis e de fácil manipulação, devido à existência de alças. Outro aspecto desse tipo de avaliação está voltado para os grafismos ou outras formas decorativas que podem ser encontrados em determinados objetos industriais. Diferentes juízos estéticos estão sintonizados com esses padrões que, evidentemente, não integram o repertório indígena, mas que são admirados segundo a perspectiva estética wayana.

Os princípios mencionados de apreciação de grafismos são particularmente revelados no gosto wayana pelos pratos e bacias feitos em ágata, “made in China”, obtidos dos *maroon* ou de outros wayana que efetuaram viagens ao Suriname e Guiana Francesa e cuja circulação se dá por formas específicas de intercâmbio, socialmente elaboradas. Nas aldeias do rio Paru d’Este esses utensílios de ágata disputam espaço, nos dias de hoje, com vasilhas de melamina, igualmente chinesas, mas adquiridas em Macapá. Podem ser encontradas em número variado em todas as residências, pois se tornaram insubstituíveis nas refeições de pescado ou caça. Os pratos e bacias de ágata são em tons pastéis com o fundo ornamentado com figuras policromadas de pássaros, flores, dragões e outros motivos derivados da produção artística chinesa (Velthem 2002). As vasilhas de melamina são geralmente brancas e a decoração não é tão profusa e colorida, além de apresentarem-se, em alguns casos, francamente estilizadas.

A percepção desses motivos decorativos não considera, entretanto, esses aspectos, mas sim o fato de que a sua disposição, nas vasilhas chinesas, corresponde à própria estética decorativa wayana. Esta privilegia os interiores dos recipientes cerâmicos de uso cerimonial, em detrimento de uma ornamentação externa. A parte interna dos artefatos cerâmicos é distinguida com decoração porque, em razão da corporalidade que é atribuída às coisas materiais, essa porção corresponderia às suas “entranhas” (*ietepu*). Um objeto, ao possuir “entranhas decoradas” estabelece um paralelismo com o sobrenatural *Tulupele* que não é apenas pintado externamente, mas também internamente. Ademais, é justamente nas entranhas deste ente cosmológico que se localizam as suas mais belas pinturas corporais que, evidentemente, só podem ser apreciadas por aquelas pessoas que foram deglutidas (Velthem 2000). Assim como os recipientes cerâmicos, as vasilhas chinesas propiciam, porém palidamente, a valorizada possibilidade de uma contemplação estética especial, o que revela o motivo de serem apreciadas.

A ornamentação que é calcada em outros repertórios que não o do sobrenatural, e portanto, exterior ao próprio elenco wayana, recebe uma designação particular “pinturas corporais da coisa” (*ëtipale imirikut*), como é caso dos motivos encontrados nos vasilhames de procedência chinesa e também de um tecido industrial, cujo estampado é percebido como um elenco decorativo (*milikem*). Uma importante categoria do elenco alógeno é representada pelas “pinturas corporais dos livros” (*pampila imilikut*) e faz referência às ilustrações dos livros escolares, aos calendários e também às representações que estão contidas em catálogos que apresentam motivos de bordados em ponto de cruz. Esses catálogos foram introduzidos por missionários norte americanos entre os habitantes de uma aldeia wayana estabelecida no Suriname, em meados do século XX. Os padrões chegaram ao rio Paru d’Este materializados em ornatos de miçangas de vidro, tais como cintos, pulseiras e colares, trazidos por viajantes indígenas e copiados, até o presente, pelas artesãs locais (Velthem 2002).

No processo de transformação técnica e estética dessa nova matéria prima, as contas de vidro, as apropriações indígenas de padrões estrangeiros possuem um caráter particular, às vezes surpreendente. Desde os primeiros anos da colonização, um papel importante foi desempenhado por missionários católicos e protestantes, pois estavam engajados na recriação de alfaias de culto que ostentassem motivos cristãos e, muito provavelmente, objetivando também alterar ou atenuar a força dos grafismos ameríndios. Para conseguir esses objetivos, muitos missionários empenharam-se na introdução nas Américas de desenhos europeus, entre os quais gavinhas e motivos florais, que foram copiados pelas mãos das mulheres índias através de bordados ou da tecelagem, desde o século XVIII (Velthem 2008).

As contas de vidro foram introduzidas nas Guianas à partir do século XVII e na época eram referidas como *rassade* ou *verroterie*. Entretanto, a denominação indígena para esse material foi grafada pelos cronistas como *cassourou*, *cassouré*, *cachourou*, derivado do termo “casulo”, da língua portuguesa (Renault-Lescure 2002). Essa designação ainda prevalece entre os Wayana que as designam como *kahurú*, assim como os Aparai que as denominam *kachuru* e os Kalina como *kasulú*, o que evidencia o uso remoto dessa matéria-prima. Desde logo as miçangas integraram, como referido, um complexo de trocas intertribais de raízes profundamente fincadas na vida dos povos que habitavam a região guianense.

A história da antiga introdução dessas contas entre os povos de língua caribe está patenteada em diferentes artefatos que integram coleções etnográficas européias, entre as quais as do Museu do Quai Branly, de Paris. Essa instituição abriga ampla coleção etnográfica dos *Roucouyennes* (Wayana) que foi reunida pelo geógrafo Henri Coudreau, que empreendeu duas viagens à Guiana Francesa ao findar o ciclo explo-

ratório do século XIX. Nesta coleção figura uma tanga de miçangas, de uso feminino⁴ que constitui um diminuto testemunho das centenas de quilos de contas vítreas que aportaram nas Américas ao longo dos séculos.

As miçangas de vidro desempenharam um papel relevante em muitas esferas do escambo operado entre colonizadores e índios e é significativo constatar que se revestiram de variados sentidos. Produtos extrativos e artefatos, mas também escravos trocaram de mãos por seu intermédio e missionários católicos e protestantes serviram-se das miçangas para reforçar os laços com os seus convertidos e, especialmente, para catequizar os recalcitrantes (Collomb 2006). Ao se apossarem das miçangas, os povos indígenas de língua caribe das Guianas e norte do Brasil as transformavam em valorizados adornos corporais, masculinos e femininos. As miçangas européias apresentaram-se aos índios como uma possibilidade de elaborar novos usos para um material familiar, pois empregavam contas confeccionadas com outros materiais, tanto de origem vegetal e animal, como também lítico, quartzo, diorita, nefrita (Barata 1954). Assim, desde os primeiros tempos, as contas de vidro européias competiram e se misturaram a contas de materiais diversos.

Entre os povos indígenas amazônicos, a utilização das miçangas se manifestou em diversos registros culturais, efetivados por meio de construções simbólicas, muitas vezes integradas à dinâmica mitológica. Diferentes narrativas míticas explicam a sua procedência e também suas características relevantes, como a durabilidade e a abundância e também os seus poderes deletérios (Buchillet 2002; Miller 2007). Os Wayana, assim como outros povos indígenas, apreciam sobretudo a durabilidade das miçangas, pois essa matéria-prima não sofre modificações, não escurecem e, portanto, não se deterioram como ocorre com as de origem vegetal. Entre os Wayana, um artefato recém concluído é adjetivado como *ijan* e no “ciclo vital” das coisas, este é o mais apreciado porque apresenta de modo marcante uma cor originária, propiciada pela matéria-prima de confecção. Em um quadro estético ideal, os objetos devem ostentá-la em toda a sua existência, mas ela se modifica com o uso e o tempo, tornando-se encardidas e “pretas”. A exceção são justamente os adornos de contas de vidro, compreendidos como imperecíveis e valorizados devido a esta característica (Velthem 2002, 2003).

Os Wayana confeccionam atavios elaborados com miçangas empregando teares que proporcionam tecidos compactos, requeridos para cintos e aventais. Através de trabalhos que conjugam agulhas e teares simplificados, confeccionam tecidos de trama mais espaçada, destinada aos colares e pulseiras. Essa técnica e outras formas que

4 A tanga de contas vítreas, um atavio feminino, está presente entre inúmeros povos indígenas de língua Caribe e Aruak da região norte-amazônica. Mencionadas desde o século XVII, no final do século seguinte, o luso-brasileiro Alexandre Rodrigues Ferreira coleta entre os Wapixana e Makuxi do Rio Branco duas das mais antigas tangas existentes em museus europeus (Hartmann 1991).

permitem confeccionar diferentes adornos e artefatos do repertório material wayana com um jeito diferente e inusitado são identificadas em português, como “cultura nova”, pois correspondem a outras possibilidades técnicas que permitem a execução de artefatos conhecidos e que encontram nos adornos de miçangas a sua máxima expressão.

As pulseiras, colares e cintos de contas de vidro podem apresentar grafismos que remetem ao repertório das pinturas do sobrenatural *Tulupele* e também figuras e cenas de cunho realista como cães, helicópteros, papagaios, flores em vasos, crianças jogando bola e muitos outros mais, inclusive padrões do repertório dos índios norte-americanos, encontrados em cintos masculinos.⁵ Os grafismos do Outro não podem ser encontrados em artefatos confeccionados com materiais naturais, pois restringem-se aos adornos de contas vítreas, o que reforça a sua característica de repertório alógeno, reproduzível a partir de um material que possui a mesma categorização.

No pensamento indígena, os brancos gozam de extrema capacidade reprodutiva, perceptível na sua densidade demográfica e opulência de suas posses, fundamentada na disseminação de enfermidades e dos produtos industrializados, notadamente armas de fogo, machados, facas e contas de vidro. Contudo, para certos povos indígenas, as miçangas proviriam de diferentes contextos naturais, relacionados aos vegetais e animais, cabendo aos humanos apenas o trabalho de colhê-las (Buchillet 2002). Essa percepção não apenas procura explicar a multiplicação das miçangas, mas também indicaria que originariamente essa riqueza estava ao alcance das pessoas, pois coletada no próprio território indígena. Para os Wayana as contas de vidro multicores também eram abundantes no passado, pois proviriam das fezes de uma ave, o japim⁶ que vivia numa cavidade de imensa árvore sumaúma. A narrativa mítica indica, portanto, uma procedência animal para essa matéria-prima e esclarece a respeito da perda de sua abundância e facilidade de obtenção (Schoepf 1976).

Outro aspecto saliente da beleza e durabilidade das miçangas está no aspecto reluzente das contas brancas que são, há séculos, as mais apreciadas.⁷ Essa qualidade se une a outra igualmente apreciada e que está relacionada com a infundável opção cromática das miçangas. Entre os povos caribe, as cores são identificadas através de neologismos de caráter descritivo e os Wayana definem com precisão cada um dos matizes, valendo-se de comparações. Alguns exemplos são “cor da perna do gavião *akawaktá*” para as contas amarelo-ouro e “cor do fruto do açaí” para as azul-ultramar

5 Padrões encontrados em cintos no rio Paru de Leste e identificados como Menominee e Astakiwi à partir de bibliografia especializada (cf. Velthem 2008).

6 *Casicus cela* Lin.

7 Como já observara Barrère em 1743 entre os Ka’lina da Guiana Francesa: “[...] il n’oublie pas non plus d’orner tout le corps de bracelets de rassade blanche et bleue, qui est celle que les indiens estiment le plus” (Barrère apud Collomb/Tiouka 2000).

e “cor de fumaça” para o azul-acinzentado, duas tonalidades que se inserem entre as outras dezessete que são reconhecidas e nomeadas para as miçangas azuis.

A abundância das contas de vidro, obtida através do intenso comércio de troca, permitiu aos wayana elaborar uma estética corporal de efeitos transformativos. A variada ornamentação com fios de miçangas é compreendida como sendo uma forma de “vestuário”, que indica a condição humana. Entretanto, ao contrário da pele, também percebida nesse registro, as miçangas representam uma “vestimenta” que se coloca e se retira e, portanto, reforça a humanidade dos que as portam e que consiste, justamente, na possibilidade de câmbio decorativo. Não se deteriorando, as miçangas representam a veste ideal, valorizada e apropriada para os Wayana e uma pessoa desprovida desses atavios é considerada “desnuda” e alvo de depreciação estética e neste caso a pessoa é pejorativamente assimilada ao reino da natureza, mais precisamente aos símios.

No outro extremo, o porte de todos os adornos de miçangas, e que compreende para as mulheres wayana o uso de colares, bandoleiras, braçadeiras, pulseiras, tanga tecida, cinturão e tornozeleiras, constitui uma forma ornamental restrita aos rituais. Nesses momentos há uma intencionalidade de acúmulo para desencadear processos gerativos, necessários às práticas rituais. As miçangas, dentre todos os materiais disponíveis, permitem a produção de uma ornamentação que, ao expandir os seus próprios limites, se insere nas diretrizes simbólicas do excesso, simultaneamente um ideal estético e um perigo, pois acarreta processos metamórficos que afetam os assistentes. A força contida na excessiva ornamentação transforma os humanos em sobrenaturais, estes os verdadeiros detentores da estética entre os Wayana.

5. Concluindo: O que é próprio dos Wayana

Critérios semânticos, estéticos e simbólicos são fundamentais para a apreensão wayana do mundo material, que representa uma significativa parte de sua cultura. A materialidade é indispensável para a sua reprodução social e física, tanto os artefatos que fabricam, como os objetos industriais que adquirem, no passado através das extensas redes de troca e escambo, e no presente, por intermédio da sua aquisição em lojas estabelecidas na cidade de Macapá. Fabricados ou comprados, os objetos sofrem uma apreciação, tanto técnica quanto estética, o que permitiu e permite classificá-los em oposições binárias, “verdadeiro e falso”, “original e importado” e assim estabelecer parâmetros do que é próprio/apropriado e o que não tem essa característica.

Essa oposição é fundamental na vida wayana uma vez que no espaço social, os componentes culturais são identificados como “bom para” (*ipokan*) o que significa que são justamente próprios e apropriados. Esses elementos se opõem antiteticamente ao que é reconhecido como sendo “imprestável” (*ipokelá*), ou seja, tudo o que não é apreciado nem correto. O que é próprio/apropriado possui um caráter genérico, aplicável a todos os elementos concretos ou não da vida Wayana. Especificamente, o

termo *ipokan* faz referência aos componentes imateriais dessa cultura indígena, tais como a música, o canto, o idioma, a tradição oral e igualmente a vida social e afetiva com pessoas que sejam particularmente dadas com alimentos, e sobretudo com os parentes consangüíneos, que representam paradigmas do que é definitivamente próprio/apropriado (Velthem 2003: 220). Os vínculos entre pais e filhos são descritos como harmoniosos e prazerosos, pois referendam a própria vida em sociedade e, por esse motivo, seriam os mais significativos para os Wayana. As relações com os afins não são consideradas tão ajustadas porque construídas em um quadro simbólico que remete à alteridade. O namoro é definido enquanto uma troca comercial e o casamento enquanto uma “domesticação” (*tapamhé*), recíproca dos esposos.

Através de classificações que consideram a sua propriedade ou impropriedade, os Wayana constroem e manipulam suas relações com os bens materiais segundo padrões similares aos estabelecidos com a parentela. Assim, entre pessoas e coisas são criados, de certa forma, ‘laços sociais’ e os artefatos wayana seriam, em certo nível, como ‘parentes consangüíneos’ porque a sua fabricação, e tudo o que dela resulta, aproxima pessoas e coisas, assim como os pais dos filhos, pois esses também são ‘fabricados’. Os bens industriais podem ser comparados, ao contrário, aos “parentes afins”, pois se constata a ausência total de fabricação. Entre as pessoas e os bens industriais existem distanciamentos insuperáveis — para os quais contribuem o homem branco enquanto fabricantes desses bens — que requerem dos Wayana uma ‘domesticação’ desses objetos para sua incorporação social.

Bibliografia

- Albert, Bruce (2002): “Introdução: cosmologias do contato no Norte-Amazônico”. Em: Albert, Bruce/Ramos, Alcida Rita (orgs.): *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista/Imprensa Oficina do Estado, pp. 9-21.
- Barata, Frederico (1954): “O muiraquitã e as ‘contas’ dos Tapajós”. Em: *Revista do Museu Paulista*, n.s. 8: 229-260.
- Barbosa, Gabriel Coutinho (2002a): *Formas de intercâmbio, circulação de bens e a (re) produção das redes de relações Aparai e Wayana*. São Paulo: Tese de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- Barbosa, Gabriel Coutinho (2002b): *Assistencialismo, produção e comercialização de artesanato: o caso Aparai e Wayana*. Mimeo.
- Barbosa, Gabriel Coutinho (2005): “Das trocas de bens”. Em: Gallois, Dominique Tilkin (org.): *Redes de relações nas Guianas*. Redes Ameríndias. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP, pp. 59-111.
- Bernand-Muñoz, Carmen/Gruzinski, Serge (1993): *Histoire du Nouveau Monde, 2: Les métissages (1550-1640)*. Paris: Fayard.

- Buchillet, Dominique ([1995] 2002): “Contas de vidro, enfeites de branco e ‘potes de malária’”. Em: Albert, Bruce/Ramos, Alcida Rita (orgs.): *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista/Imprensa Oficina do Estado, pp. 113-142.
- Collomb, Gérard (ed.) (2006): *Les indiens de la Sinnamary: journal du père Jean de La Mousse en Guyane, 1684-1691* (introduction, édition et notes de Gérard Collomb). Collection Magellane. Paris: Chandeigne.
- Collomb, Gérard/Tiouka, Félix (2000): *Na’na Kalina. Une histoire des Kali’na en Guyane*. Petit Bourg: Ibis Rouge.
- Farage, Nádia (1991): *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. São Paulo: Paz e Terra.
- Gallois, Dominique Tilkin (1986): *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. Antropologia 15. São Paulo: Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Gallois, Dominique Tilkin/Ricardo, Carlos Alberto (orgs.) (1983): *Povos Indígenas no Brasil, 3: Amapá/Norte do Pará*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- Gruzinski, Serge (2004): *Les quatre parties du monde. Histoire d’une mondialisation*. Paris: Édition de la Martinière.
- Hartmann, Thekla (1991): *Testemunhos etnográficos — memória da Amazônia: Alexandre Rodrigues Ferreira e a Viagem Philosophica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyabá, 1782-1792*. Coimbra: Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra.
- Hurault, Jean-Marcel (1972): *Français et indiens em Guyane 1604-197*. Série 7, Bibliothèque 10/18. Paris: Union Générale d’Éditions.
- Miller, Joana (2007): *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em: <http://ged1.capes.gov.br/CapesProcessos/premio2008/968898-ARQ/968898_1.PDF> (29.12.2010).
- Nahoum-Grappe, Véronique (2004): “Introduction: Le jugement de qualité”. Em: Nahoum-Grappe, V./Vincent, Odile (orgs.): *Le gout des belles choses: ethnologie de la relation esthétique*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, pp. 1-8.
- Porro, Antonio (1985): “Mercadorias e rotas de comércio intertribal na Amazônia”. Em: *Revista do Museu Paulista*, n.s., 30: 7-12.
- Renault-Lescure, Odile (2002): “As palavras e as coisas do contato. Os neologismos Kali’na (Guiana Francesa)”. Em: Albert, Bruce/Ramos, Alcida Rita (orgs.): *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista/Imprensa Oficina do Estado, pp. 85-112.
- Schoepf, Daniel (1972): “Historique et situation actuelle des indiens Wayana-Aparai du Brésil”. Em: *Bulletin annuel du Musée d’Ethnographie de Genève*, 15: 33-64.
- Schoepf, Daniel (1976): “Le japu faiseur de perles: un mythe des indiens Wayana-Aparai du Brésil”. Em: *Bulletin annuel du Musée Ethnographie de Genève*, 19: 55-82.
- Velthem, Lucia Hussak van (1980): “O Parque Indígena de Tumucumaque”. Em: *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n.s., Antropologia, 76: 1-31.

- Velthem, Lucia Hussak van (1998): *A pele de Tuluperê: uma etnografia dos trançados Wayana*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Velthem, Lucia Hussak van (2000): “Fazer, fazeres e mais belo ‘feito’”. Em: *Os índios, nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, pp. 174-179.
- Velthem, Lucia Hussak van (2002): “‘Feito por inimigos’. Os brancos e seus bens nas representações wayana do contato”. Em: Albert, Bruce/Ramos, Alcida Rita (orgs.): *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista/ Imprensa Oficial do Estado, pp. 61-84.
- Velthem, Lucia Hussak van (2003): *O belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Coleção Coisas de índios. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assirio e Alvim.
- Velthem, Lucia Hussak van (2008): “Des perles de verre: deux mondes em interaction”. Em: Gruzinski, Serge (org.): *Planète métisse*. Paris: Musée Du Quai Branly/Actes Sud, pp. 50-55.
- Velthem, Lucia Hussak van (2010): “Artes indígenas: notas sobre a lógica dos corpos e dos artefatos”. Em: *Temas Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, 7.1: 55-65.
- Whitehead, Neil L. (1993): “Ethnic Transformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500-1900”. Em: *L’Homme* 33.126/128 (La remontée de l’Amazonie: Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes), pp. 285-305.