

VII Encontro Nacional de Estudos do Consumo
III Encontro Luso-Brasileiro de Estudos do Consumo
I Encontro Latino-Americano de Estudos do Consumo

Mercados Contestados – As novas fronteiras da moral, da ética, da religião e da lei

24, 25 e 26 de setembro de 2014

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Puc-Rio)

Circulação de mercadorias entre os Wajãpi no Amapá

Camila Galan de Paula¹

Resumo

Esta comunicação busca apresentar a circulação de mercadorias entre os Wajãpi no Amapá (povo de língua da família tupi-guarani) atentando-se aos momentos de (I) retenção/concentração e (II) movimento desses objetos e às modalidades de relação associadas a eles. O ponto de partida é a constatação, em diversos contextos indígenas - com atenção especial às terras baixas da América do Sul -, de que há dois modos de fazer os bens industrializados circular, que se associam a tentativas de (1) magnificação de pessoas e (2) manutenção da igualdade entre todos. Como procedimento, adota-se perspectiva comparativa, usando-se dados de etnografias sobre povos ameríndios. Em conjunto com o intento mais comparativo, apresenta-se o contexto wajãpi, valendo-se de iniciais observações de campo e de pesquisa bibliográfica. Emergem temas como o controle do ciúme, as estratégias adotadas para evitar a ampla distribuição das mercadorias, a generosidade associada ao prestígio, a aversão à avareza.

Palavras-chave: etnologia indígena; dádiva e mercadoria; modalidades de relação

¹ Bacharel em Ciências Sociais (Universidade de São Paulo); faz mestrado em Antropologia Social (USP) e é bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP); pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP). E-mail: c.galan.depaula@gmail.com.

1 – Introdução

Esta comunicação objetiva tratar da circulação de produtos industrializados² e dinheiro entre ameríndios das terras baixas da América do Sul, com atenção especial aos processos observados entre os Wajãpi no Amapá. Assim, além de usar dados wajãpi (bibliográficos e de campo), pretende-se intentar algumas comparações iniciais sobre os fluxos e momentos de movimento e concentração/retenção de coisas industrializadas entre povos indígenas na América do Sul. Por (I) concentração/retenção e (II) movimento, entendem-se fenômenos semelhantes aos que Cesar Gordon (2006) apresenta, em sua análise sobre a incorporação de bens entre os Xikrin do Cateté, como vetores em sentido opostos que apontam “*tendência para a coletivização*, baseada no idioma do parentesco” e “*tendência para a concentração e exclusividade*, baseada no idioma da grandeza e do prestígio” (ibid., p. 42 ênfases minhas). Circulação é entendida como o conjunto dessas operações.

Se o foco da pesquisa é a circulação dos produtos industrializados (em seus momentos de movimento e concentração), busca-se entender as modalidades de relação (entre pessoas) – e as disposições a elas associadas – pelas quais as coisas são movidas ou retidas.

Entende-se que não faz sentido apartar a circulação e consumo de bens industrializados de outros processos das vidas das pessoas – o que é reconhecido não somente por críticos dos estudos do consumo (GRAEBER, 2011), mas também por quem se insere nesse campo de pesquisa (ROSALES & MARQUES, 2010). David Graeber, sobre esse ponto, escreve que

perhaps we should consider that in many of the societies we study, the production of material products has always been subordinate to the mutual construction of human beings and what they are doing, at least in part, is *simply insisting on continuing to act as if this were the case even when using objects manufactured elsewhere*. In some cases, this can turn into self-conscious resistance to - or, for that matter, *an equally self-conscious enthusiastic embrace of* - consumer capitalism. *But in many cases, at least, I suspect that our issues and categories are simply irrelevant*. (GRAEBER 2011, p. 502 ênfases minhas)

Opta-se, portanto, por basear as comparações que seguem em estudos da etnologia indígena, por entender que os estudos antropológicos dedicados às terras baixas sul-americanas serão suficientes para iniciar um entendimento da circulação de bens industrializados entre ameríndios na região. Com isso, quer-se argumentar que a circulação desses objetos pode ser entendida, ao menos de início, a partir de processos mais amplos, como as relações de parentesco, os processos de magnificação de pessoas, a ornamentação corporal e fabricação da pessoa, a valorização da generosidade e desvalorização da avareza etc. Ou seja, temáticas já clássicas na etnologia indígena regional – parentesco, corporalidade, chefia, convivialidade –

² Passa-se a adotar “produtos industrializados” ou “bens industrializados”, ao invés de “mercadorias”, por entender que os bens não circulam necessariamente como mercadoria – no sentido atribuído por Gregory (1982) – todo o tempo. Como fundo, assume-se como pertinente a distinção entre regimes de troca e relações estabelecidas em sistemas da dádiva e da mercadoria.

apontam caminhos analíticos iniciais. Assim, o consumo e circulação de bens não se aparta de outros processos das vidas ameríndias.

2 - Dois modos de circulação de bens: fazendo iguais, fazendo diferentes

Em diversos contextos indígenas a circulação de bens industrializados parece se dar a partir de “dois vetores contraditórios” (GORDON, 2006, p. 42) que apontam para (1) a coletivização e a fabricação de parentes e (2) a concentração e magnificação³ de pessoas. Consultando bibliografia que trata da relação entre bens industrializados e povos ameríndios, percebe-se que esses dois modos de circulação de bens ocorrem em diversos contextos sul-americanos: entre os Trio⁴ no Suriname (GROTTI, 2007; 2013), os Panará⁵ (EWART, 2013), os Cinta-Larga⁶ (DAL POZ, 2004), os Xikrin⁷ (GORDON, 2006), os Tacana⁸ na Bolívia (BATHURST, 2009), os Mbyá-Guarani⁹ no sul do Brasil (ASSIS, 2006), os Kaiowá¹⁰ (MURA 2006). Também, parece ser o caso dos Wajãpi, e é o que pretendo expor, combinando a apresentação de dados obtidos pela bibliografia e pela pesquisa de campo, a partir da comparação com outros contextos.

Organizo o que segue a partir do que denomino momentos de (I) retenção/concentração e (II) movimento na circulação de bens industrializados entre povos indígenas. Importante frisar que as redes de circulação desses bens se estendem em diversas direções, passando por indígenas e não indígenas. Aqui, privilegio a circulação do dinheiro e produtos industrializados à aquisição destes. Tanto os momentos de (I) retenção quanto os de (II) movimento articulam-se aos processos (1) de fabricação de iguais e de parentes e (2) de magnificação de pessoas, de aquisição de prestígio. É à inter-relação entre esses processos que se busca atentar. Segue-se com apresentação breve de alguns outros contextos ameríndios, antes de se passar aos Wajãpi. O intuito é esclarecer o que se entende por (I) retenção e (II) movimento.

Trabalhando em contexto bastante diferente no que toca às posições de chefias¹¹, Gordon (2006) refere-se a esse duplo movimento da circulação de bens industrializados. Entre os Xikrin do Cateté, o sistema hierárquico – composto por chefes maiores (de aldeia), líderes de turmas masculinas, lideranças negociais e conselho de homens adultos - é refletido na estrutura de salários recebidos da Cia. Vale do Rio Doce (CVRD). Também, parece haver rebatimento entre as pessoas com nomes confirmados cerimonialmente – o que por sua vez se liga à posse de certos objetos e prerrogativas rituais - e as posições de chefia. A circulação de dinheiro, via salários pagos pela CVRD, não cria, mas expressa as diferenças de valor entre as pessoas. Pode-se dizer que os salários são (I) retidos pelos chefes e suas famílias. Gordon sugere ter havido

³ Estou entendendo processos de magnificação de modo semelhante ao adotado por Sztutman (2005).

⁴ Povo de língua da família Caribe; no Brasil, são conhecidos como Tiriyo.

⁵ Povo de língua da família Jê que vive entre o Mato Grosso e Pará.

⁶ Povo de língua da família Mondé (tupi) que vive em Rondônia.

⁷ Povo de língua da família Jê que vive no sul do Pará.

⁸ Povo de língua da família Tacana, que vive na Amazônia boliviana.

⁹ Povo de língua da família Tupi-Guarani, vivem na Argentina, Paraguai e no sul e sudeste do Brasil.

¹⁰ Povo de língua da família Tupi-Guarani que vive no Mato Grosso do Sul e Paraguai. No Brasil, são mais de 30.000 pessoas.

¹¹ Sztutman (2005) argumenta que entre grupos tupi e caribe, o indivíduo é o lugar da diferenciação; a magnificação sendo expressão de um evento e não atualização de uma posição (p. 187-8), algo que ocorreria, ao menos em certa medida, entre os Kayapó (p.191), por exemplo, entre os quais se encontram os Xikrin.

deslocamentos de “um tipo de diferenciação totêmica equiestatutária¹² na direção de um tipo de diferenciação mais marcadamente hierárquica” (GORDON, 2014, p.96), o processo de diferenciação deslocando-se do âmbito cerimonial para o “consumo diferencial” (id. 2006, p.341) de bens industrializados. A circulação de bens diminui seu valor; assim, tem-se mais consumo diferencial para a “magnificação de determinadas famílias e líderes políticos ou chefes” (id., 2014, p.112).

Os chefes e as famílias importantes (gente tradicionalmente “bonita” [com nomes confirmados cerimonialmente]) procuravam apropriar-se de mais bens industrializados e dinheiro, e os não chefes imitavam-nos, pressionando pela comunização, o que premia os chefes a procurar novos nichos de consumo cada vez mais exclusivos e quantidades de dinheiro, e assim sucessivamente. (ibid., p.114)

Assim, à (I) retenção (2) magnificadora, associa-se o que Gordon trata por pressão pela comunização, ou pelo (II) movimento. Os chefes, então, passam a buscar (I) reter outros bens, exclusivos, com vistas à (2) magnificação, num movimento de consumo incremental, que Gordon qualifica como “consumo inflacionário”. A circulação e consumo diferenciais – que objetivam (2) magnificação -, que aparecem “como uma expressão da rivalidade entre as diferentes aldeias e demonstração de grandeza e força de determinado chefes” (id. 2006, p.347) se dão sobretudo no contexto interaldeão. As relações intra-aldeãs buscam negar o consumo diferencial (ainda que ele ocorra), em processos que visam à (1) produção de pessoas iguais, de parentes, o que ocorre pelo (II) movimento de bens entre parentes. Nem todo (II) movimento leva à (1) igualdade e distribuição entre corresidentes, contudo, posto que a generosidade associa-se à (2) obtenção de prestígio. Disso se tratará mais adiante, quando se atentar a fenômenos observados entre os Wajãpi no Amapá.

Em diversos outros contextos ameríndios, observam-se movimentos semelhantes. João Dal Poz nota “dois princípios institucionais” (2004, p.185) operando na circulação de bens industrializados e dinheiro entre os Cinta-Larga em Rondônia: “a reciprocidade, que ali consiste na troca direta (simétrica, mas nem sempre equilibrada) entre os membros do grupo, e a centralidade do campo político, de viés distributivo, em torno da figura do chefe.” (p.185). Entre os Trio no Suriname, Vanessa Grotti (2007; 2013) igualmente faz referência a esse duplo movimento. A magnificação ou extensão de um homem e de sua casa, pela presença de muitos industrializados (em processo análogo à magnificação de uma pessoa pela ornamentação corporal), – obtida através de acúmulo de relações com parceiros de troca não indígenas (*mekoro* e brancos) – associa-se à necessidade de circulação do dinheiro e das coisas entre parentes. Sobre a diferença entre as distintas residências e pessoas trio, Grotti se refere a uma “hierarquia da acumulação” (2013, p.27), que reforça, pela circulação das coisas entre parentes, “preexisting distinctions between households” (p.27).

O acúmulo de muitos objetos é a contraparte visível do acúmulo de relações sociais, de “difusão de influência” (Grotti, 2007, p.31). Espera-se que os chefes de aldeia tenham a capacidade de atrair fundos para construção de prédios comunais edificadas com materiais vindos da cidade, e preferencialmente construídos

¹² Que por sua vez liga-se à indesejabilidade da indiferenciação ou simetria. Gordon (2014) sugere que essa característica do pensamento xikrin é na realidade mais abrangente, pan-ameríndia, ao remeter à *História de Lince* de Claude Lévi-Strauss.

por mão de obra de fora. Paralelamente, o chefe acumula ferramentas e materiais de construção - “highly coveted objects to which only a privileged few have access, and even then at a premium because of the remoteness of the villages –, he can distribute his influence by giving or lending objects on an individual basis.” (ibid., p.33). Assim, vê-se que ao (I) acúmulo ou retenção de bens (manifestação visível do acúmulo de relações sociais) relaciona-se a (II) seu movimento, pois a avareza é malquista; ao mesmo tempo em que uma pessoa (2) pode se magnificar pela posse e (I) acúmulo de bens, deve fazê-los (II) se mover a seus parentes, com isso (1) compartilha-se substâncias entre parentes. Um contraexemplo de boas relações é o de um comerciante Trio que sempre usa roupas novas, mas não dá nenhum dos itens que têm, sabidamente escondendo-os em sua casa.

3 - Os Wajãpi no Amapá e os bens industrializados

Passa-se agora a fenômenos observados entre os Wajãpi no Amapá. É importante destacar que a relação desses indígenas com bens manufaturados/industrializados é antiga, datando ao menos da época em que eles se encontravam no baixo Xingu, no século XVIII; diversos deslocamentos de pessoas e aldeias wajãpi se deram com o objetivo de obtenção desses bens (GALLOIS, 1986). Aqui, ocupo-me de movimentos mais recentes, posteriores aos anos 1970 (o contato oficial com a FUNAI datando de 1973) e sobretudo àqueles mais contemporâneos, posteriores a movimento de amplo assalariamento por órgãos governamentais desde o final da década de 1990. Numa síntese algo rudimentar: nos anos 1970, alguns poucos homens foram contratados pela FUNAI, e atualmente recebem aposentadorias ou suas viúvas recebem pensões; há os que recebem aposentadoria por idade rural (homens a partir dos 65 anos e mulheres, dos 60); há 29 professores contratados pela Secretaria de Estado da Educação (SEED) do Amapá; agentes indígenas de saúde (AIS) e algumas pessoas em contratos temporários como merendeiras ou pilotos para Sesai (Secretaria Especial de Saúde Indígena). Durante as décadas de 1980 e 1990, houve diversos projetos de geração de renda (ver GALLOIS 2011b para uma lista).

Os Wajãpi falam uma língua da família-tupi guarani e se encontram na região em que atualmente vivem desde o século XIX. No Brasil, são em torno de mil pessoas, distribuídos por cerca de cinquenta aldeias, distribuída na Terra Indígena Waiãpi (607.017 ha), localizada nos municípios de Laranjal do Jari e Pedra Branca do Amapari, no estado do Amapá. A rodovia Perimetral Norte (BR-210), que em projeto atravessaria a região em que vivem os Wajãpi e diversos outros povos indígenas, teve sua construção interrompida em 1977 e termina dentro da T.I. Waiãpi. Há outros Wajãpi que vivem na Guiana Francesa. Aqui, me ocuparei exclusivamente dos que vivem no Brasil.

4 - (Des)igualdade e imitação

“Não pode ter desigualdade, tem que ter tudo igual.” Foi assim que um pesquisador wajãpi e funcionário da Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI) do Governo do Estado do Amapá explicou-me sua indicação ao cargo que ocupa. Ele se referia ao fato de haver naquela secretaria funcionários de todos os

povos indígenas vivendo no estado. Mas não foi só nesse contexto que a ideia de *igualdade* apareceu, sendo expressa na fala de outros interlocutores quando perguntados sobre bens industrializados e a vida na cidade.

Quando A., professor indígena, me contou sobre a ida de seu filho mais velho para estudar em Macapá, em 2009, disse-me que outras duas pessoas o teriam *imitado*¹³, ao também enviarem seus filhos para estudar na cidade, e atribui isso ao fato de que entre os Wajãpi não tem desigualdade: o que um tem, os outros querem ter, se alguém faz uma coisa, os outros querem fazer. E emendou um exemplo: antigamente, se um Wajãpi fazia roça grande, os outros queriam fazer também.

Em conversa com três diretores de uma das associações wajãpi, eles comentaram que muitos dos bens industrializados são primeiro comprados pelos *assalariados* – o uso desse termo com frequência, para se referir aos que têm salários, e sobretudo aos professores, faz-me tratá-lo como uma categoria nativa. Os outros, então, vendo tais bens industrializados vão à cidade e compram as mesmas coisas, “para não ter desigualdade”.

A *igualdade* também se revela nas coisas compradas, tanto quanto nos discursos que enfatizam a necessidade de circulação. Durante as oficinas e estágio de formação de pesquisadores e reuniões coletivas que acompanhei em 2013 e 2014 observei que muitos dos pesquisadores, professores, diretores de escolas e diretores das associações indígenas usam computadores portáteis. Excluídos os computadores de associações ou doados pela Secretaria de Educação aos diretores de escola, todos os computadores *particulares* são da mesma marca, SempToshiba. Alguns foram recentemente comprados: um professor indígena adquiriu o seu usado em Macapá. Dois pesquisadores usam *laptops* recém-comprados com o salário de suas esposas, professoras. Outro pesquisador e sua esposa, também professora, têm o computador SempToshiba há um ano. Quando comentei com eles que os computadores eram sempre de mesma marca, diziam-me que era o computador mais barato na Domestilar, grande rede de lojas no Amapá. O professor A., em outra situação, afirmou que esses pesquisadores e professores tinham visto seu (antigo) computador e o *imitado*. É bem verdade que nem todos os computadores portáteis de Wajãpi são da mesma marca: em Macapá, A. me mostrara o de seu filho, um Sony Vaio. Contou ainda que comprara, de uma só vez, cinco *laptops* na Domestilar: para seus três filhos que estudam em Macapá, para si e para um genro. Na sua casa da cidade, tampouco há *desigualdade*, no que toca a distribuição de computadores portáteis, entre os homens que lá vivem. Ou seja, não se abre a possibilidade de alguém de sua família ter *ciúme* dos demais, mantêm-se boas relações entre todos. Não pude ver todos os computadores que pessoas wajãpi têm. Apenas quero sugerir

¹³ De acordo com livro preparado pelos pesquisadores Wajãpi, a imitação é um modo de aprendizado: “Para nós, Wajãpi, a’ãga é imitação. Por exemplo, imitação de festas. Nós imitamos peixe quando dançamos pakuwasu (pacu grande). Nós imitamos japu na festa do japu, etc. Quando vamos visitar outra aldeia e vemos alguns artefatos, depois voltamos para a nossa aldeia e imitamos aquele artefato que nós vimos. Assim, tentamos fazer banco de cabeça de urubu que vimos em outra aldeia. Não imitamos somente essas coisas, também imitamos esturro de onça e cantos dos pássaros. Também imitamos a voz dos pássaros que nós ouvimos nas outras aldeias. A gente também imita canoa feita por outro grupo e as casas deles. Além disso, nós imitamos algumas pinturas corporais de outros grupos, porque nós achamos bonitas, por isso imitamos. Quando a gente está começando a aprender a falar a língua portuguesa, nós imitamos os Karai kô para aprender rápido.” (Pesquisadores Wajãpi 2008:25).

que possa haver certa lógica de *imitação* e vontade de ter o que os outros têm e que isso é muitas vezes formulado como *impossibilidade da desigualdade*, ou indesejabilidade do ciúme alheio.

Algo semelhante ao que acontece com os computadores ocorre em escala mais ampliada com relógios de pulso, jaquetas de time de futebol etc. Quando perguntava o motivo para todos terem relógios de mesma marca, as primeiras respostas não enfatizaram a *igualdade*, mas o baixo preço. Diante de minha insistência, um interlocutor acrescentou uma comparação: os relógios eram igual *kamisapirã* (tanga vermelha), todos os Wajãpi têm. Isso porque, segundo ele, “nós Wajãpi, temos que ter tudo igual”. Mais uma vez, os motivos apontados para todos possuírem bens muito semelhantes são vários: o preço, a beleza, a durabilidade. Creio ser significativas, contudo, as elaborações sobre *ter que ter tudo igual*. Processos semelhantes, em que algo que uma primeira pessoa fez ou comprou ser imitado pelos demais, parecem ocorrer em outros contextos indígenas, como entre os Xikrin e os Panará. A ideia da necessidade de igualdade, expressa por meus interlocutores wajãpi, já fora notada por Dominique Gallois:

O que move hoje todas as famílias Waiãpi a se aproximar das aldeias-base para disputar os poucos ‘salários’ que estão sendo oferecidos pelas agências de assistência, é exatamente esta busca pela igualdade. Se uma família tem acesso a um salário ou remuneração, todas podem ter. (GALLOIS 2000: 7)

A ação com vistas a boas relações entre todo – o não ciúme e a não acumulação – se dá tanto a partir das tentativas de se ter um *assalariado* por família, quanto pelo consumo de bens industrializados. A disputa por salários, contudo gera “muito consumo”, segundo um professor, que qualifica esse consumo como “um vício, uma doença”. Como me explicou, com base na noção de que não pode haver desigualdade, um compra uma coisa e os outros também querem comprar. Ou seja, diante da (I) retenção por alguns, há pressão para (2) distribuição de bens industrializados e igualdade – seja pela distribuição de fato, seja pela compra dos mesmos bens por outras pessoas. Por outro lado, as relações travadas nas disputas pelos salários e na compra dos produtos podem possibilitar vias à (2) magnificação. Pessoas prestigiosas, contudo, também devem ser generosas, o que significa fazer (II) as coisas se moverem.

Se a formulação de que não há ou não pode haver desigualdade entre os Wajãpi parece ser recorrente, ao menos entre as pessoas com quem conversei, ela foi mais desenvolvida por um interlocutor. Em uma pesquisa realizada pelo professor A. com estudantes wajãpi em Macapá, seu filho W. escreveu que “Wajãpi que mora na aldeia nunca sofreu. Lá na aldeia todos Wajãpi tem seu alimentação. Tem sua casa para morar. Lá não existe desigualdade social e lá é tudo igualdade.” (Wajãpi 2014: 14). Em resposta a pergunta que lhe entreguei por escrito, porém, ele ponderou essa afirmação inicial:

Na aldeia na verdade também tem desigualdade, pois já têm Wajãpi [as]salarizados, têm Wajãpi que não são [as]salarizados, têm Wajãpi que sabe ler e escrever e tem os que são analfabetos. Então, eu disse que na aldeia não existe desigualdade social, mas na verdade existe. *Só que os Wajãpi, não passam fome. Todos caçam, pescam, fazem roça para plantar para sustentar suas famílias. Eles não sofrem com essa desigualdade que existe na aldeia, pois já têm terra para morar, para fazer plantação, para caçar e pescar.* Não sei se isso vai continuar assim mesmo. (W. Wajãpi, comunicação por escrito, maio 2014 ênfases e interposições minhas)

Quanto à igualdade que existe na aldeia, W. destaca que todos têm o que comer, pois no que toca a caça, pesca e cultivo de roças, todas as famílias podem exercer atividades semelhantes. As diferenças, ou *desigualdade*, estando no plano dos salários e no letramento. A igualdade no plano produtivo é destacada por Dominique Gallois:

É muito importante considerar que essa angustiante busca de dinheiro que atinge agora todas as famílias Wajãpi, ocorre de forma condizente à filosofia social deste povo, estruturalmente igualitário. *A concepção indígena de igualdade era fundada na ausência de especialização, que garantia a todos acesso aos mesmos meios de produção.* Tal ausência de especialização resultava, por sua vez, *na inexistência de mecanismos de controle coletivo capazes de obrigar um indivíduo a distribuir produtos de seu trabalho fora do círculo familiar, uma vez que concebe que todos tem igual capacidade de produzir elementos necessários à auto-sustentação familiar.* A cooperação entre famílias dentro de um grupo local sendo tradicionalmente assegurada por relações de aliança, que tornam tais ‘parentelas’ grupos solidários mas sempre independentes entre si no que toca à atividade produtiva. (GALLOIS 2000, p.6-7 ênfases minhas)

Curioso notar, portanto, que quando dizem que “não pode ter desigualdade”, os Wajãpi talvez estejam pensando igualdade no plano produtivo, mas que atualmente se processa no que se poderia pensar ser o plano do consumo – a compra dos bens industrializados. Ainda que alguns dos itens comprados sejam meios de produção – machados, motosserras, enxadas, anzóis dentre diversas outras coisas – muitos outros não são – roupas, aparelhos de som, maquiagem, alimentos. E essa divisão mesma deve ser problematizada (GRAEBER, 2011). Além disso, Chris Gregory (1982) já argumentara como, para Marx, os processos de produção, consumo, distribuição e circulação são pensados em sua totalidade, de modo interconectado. O antropólogo enfatiza o “processo de personificação”, ou produção consumitiva (*consumptive production*):

consumption is also immediately production, he [Marx] argued, because taking in food, which is a form of consumption, the human being produces his own body. In other words, the consumption of things is a necessary condition for the production of human beings (GREGORY, 1982, p.31).

E consumo, numa economia da dádiva, “is not simply the act of eating food. It is primarily concerned with the regulation of relations between people in the process of social and biological reproduction” (GREGORY, 1982, p.79). Graeber (2001) sugere que a produção de *valor* em cada sociedade se dê no mesmo processo que a produção de pessoas e já Gregory (1982) sugerira que a produção de *valor* na economia da dádiva acontece como *processo de personificação*. Assim, se a produção de pessoas se dá pelo alimento produzido nas roças e caçado ou pescado, ocorre também pelo consumo de bens industrializados e uso de roupas, de maquiagem etc. O consumo alimentar, de roupas e outros itens, é assim processo importante para a produção das pessoas no mundo ameríndio contemporâneo – não esquecendo a importância que a corporalidade, sua fabricação e ornamentação, ocupa no mundo indígena sul-americano.

5 - A busca de um salário por família

Até aqui, tratou-se “dos Wajãpi” como se constituíssem uma unidade que se reconhece como tal. Segundo Gallois (1988; 2011a), os Wajãpi reconheciam-se como tal somente por terem origem mítica comum e falarem a mesma língua. Em tempos mais recentes, uma noção de “nós, Wajãpi” passou a ser construída a partir das políticas indigenistas, que patrimonializam entidades (GALLOIS, 2011a). Ao lado disso, as

relações wajãpi se dão também - em outros contextos - a partir da referência às famílias, grupos locais (*wanã*), pátios. Como escreveram os pesquisadores wajãpi, “Wajãpi não é tudo igual. Wajãpi tem o grupo de origem dele, seu *wanã*. Os antepassados de cada *wanã* são diferentes.” (JANE... 2009, p. 2).

A ação em busca de bens e salários se deu e se dá a partir de articulações que, em cada caso e contexto, se referem a uma dessas unidades (grupo local, pátio, aldeia etc.). Na realidade, pode-se dizer que é essa ação – de busca por um salário por “família”¹⁴ e de compra de bens - que conforma tais unidades, em cada caso¹⁵.

Sílvia Tinoco (2000) comenta a escolha dos integrantes da primeira turma de formação de professores wajãpi realizada pelo Programa Wajãpi¹⁶: determinou-se que houvesse participantes dos quatro grupos locais (Mariry, Taitetuwa, Aramirã e Ytuasu) e que se cumprissem alguns critérios como idade, escolaridade prévia e número máximo de participantes. “Após longo processo de negociação entre as famílias, 12 jovens foram escolhidos: dois do Taitetuwa, dois do Ytuasu, quatro do Aramirã e quatro do Mariry. A maioria era filho de *jovinã*” [chefes] (ibid, p.80 ênfases suprimidas). Mais adiante, a autora é mais específica sobre a composição da turma de professores, “seis são filhos de ‘grandes *jovinã*’, um é neto e outro, cujos pais eram parte do wan [*wanã*] do qual faz parte a aldeia Mariry, é filho/genro do *jovinã* da aldeia Manilha - aldeia fundada por grupo que morava na aldeia Ytuasu.” (ibid., p.81). Com relação ao grupo local do Mariry, a autora nota que a “aldeia Mariry tem [...] como chefe, segundo os Waiãpi, ‘*um dos maiores jovinã do Amapari*’. O poder de negociação que os *jovinã* desta aldeia tem se verificado pelo número de jovens escolhidos” (ibid., p.81) para ser professores. A turma, cuja formação pelo CTI começou em 1991, passou a receber “ajudas de custo” da Secretaria de Educação do Estado do Amapá (SEED) em 1996. Posteriormente, em 2000, esses professores foram contratados pela SEED e passaram a receber salários. Quando uma nova turma de professores foi formada, novamente muitos filhos de chefes ocuparam as vagas, o mesmo ocorrendo nas duas turmas de formação de agentes indígenas de saúde (AIS), também remunerados.

É claro que a formação de professores não é somente vista como via para se acessar dinheiro. Tinoco (2000) argumenta que os professores em formação, na turma que ela acompanhou como assessora e pesquisadora, buscavam tanto “os desejados diplomas do curso de magistério” (ibid, p. 28), que lhes possibilitariam serem contratados como professores e receberem as ajudas de custo e salários, quanto os conhecimentos dos *karaikõ* (não indígenas), o que lhes permitiria tanto a não dependência dos não indígenas, quanto a possibilidade de servirem como tradutores dos dois sistemas de conhecimento.

¹⁴ Aqui, uso “família” de modo um tanto fluído, fazendo referência a diversas formas de associação. Detalhar qual unidade social certa ação de circulação de bens e dinheiro define e conforma será algo que se deverá atentar nas próximas etapas de campo, pesquisa bibliográfica e escrita. Gostaria de lembrar que esta é uma pesquisa em andamento.

¹⁵ Gallois (1988, p.22) escreveu que é a figura do chefe que “define os limites do grupo político” que cada grupo local representa. A tese de Sztutman (2005) sobre os antigos Tupi da costa brasileira ilumina a questão, argumentando que é a ação política – de pessoas magnificadas, estendidas - que conforma os contornos dos grupos.

¹⁶ Programa que inicialmente foi organizado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e posteriormente, desde 2002, pelo Iepé - Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, ambas ONGs indigenistas.

A importância dos salários, contudo, é grande. “O que manda é o dinheiro”, foi o que disse o professor A. quando explicou porque as pessoas estavam atrás de formação e diplomas. Um pesquisador que tentara, sem sucesso, ter seu nome incluído na lista para a formação em magistério promovida pela SEED numa reunião em maio de 2014, quando perguntei, disse que era pelo dinheiro que as pessoas queriam ser professores – mas, ao falar de si no dia anterior, quando ainda havia a possibilidade de integrar a turma, dissera-me que queria exercer o magistério pois na sua aldeia havia jovens de catorze anos ainda não alfabetizados; seus próprios filhos ele matriculou em escola não indígena numa comunidade à beira da rodovia Perimetral Norte, onde agora vive com a família. Cada família busca ter entre os seus um ou mais assalariados. “Na cabeça dessas pessoas tem ciúme”, foi o comentário de um dos pesquisadores quando se referia às disputas em torno de posições assalariadas. É a indesejabilidade da emergência do ciúme nas relações sociais que se liga (II) o mecanismo de movimentar os bens industrializados e os salários.

Aqueles com acesso aos bens dos brancos, já notara Tinoco (2000, p.81-87), vêm adquirindo posição com status diferenciado. Conforme já assinalado, não somente a posse dos bens pode ser via pra aquisição de prestígio, mas também o acesso a conhecimentos dos *karaikō* e a participação nas associações indígenas. Talvez seja possível pensar as ações com via à (I) retenção de bens e conhecimentos como tentativas de (2) processos de magnificação de pessoas. A (I) retenção, contudo, não podendo ser total, pois a avareza é malquista e o ciúme indesejado.

Ainda sobre a organização familiar da busca pelos postos assalariados, talvez seja útil exemplificar com experiências mais antigas pelas quais algumas famílias wajãpi passaram (listadas em GALLOIS, 2011b, p.74-7). Esses projetos de geração de renda, inseridos em programas de desenvolvimento local de incentivo ao extrativismo mineral (garimpo aluvionar acompanhado de recuperação de áreas degradadas) e vegetal também se organizaram pelas famílias. Gallois, comentando essas atividades, argumenta que é justamente por terem sido operadas familiarmente – ao invés de as famílias se organizarem num coletivo – que não se tornaram economicamente viáveis. Com relação à experiência de extração de óleo de copaíba entre 1993 e 1994: doze famílias do Ytuasu, Aramirã e Taitetuwa se empenharam nessa atividade, produzindo cerca de dezoito litros para venda. A fim de conseguirem compradores que pagassem um preço melhor que o do mercado local, as famílias teriam que se articular para produzir, estocar e vender o óleo coletado coletivamente, além de ter de despender mais tempo nessa atividade. “Mas em decorrência da decepção dos índios com o preço do óleo em Macapá, não prosseguiram na pesquisa de árvores.” (GALLOIS, 2011b, p.87). Outro fator importante para o insucesso das atividades extrativistas foi o crescente assalariamento promovido a partir do final da década de 1990 por organizações governamentais. As experiências agroflorestais e extrativistas, planejadas pelo Programa Wajãpi e por alguns dos indígenas para serem coletivas, passaram a ser desinteressantes diante da possibilidade de apropriações individuais ou familiares – “particulares” - de salários.

Quando os primeiros professores em formação começaram a receber “ajudas de custos” da SEED, nos anos 1990, os assessores do Programa Wajãpi, tentaram mobilizá-los no sentido de usar o dinheiro em prol do “coletivo”, e não em modo “particular”¹⁷. Gallois (2000; 2002) também comenta as tentativas de uso dos salários para “o coletivo”. O empenho nesse sentido visava a fortalecer a ideia de “coletivo” para que houvesse esforços conjuntos, das diversas famílias, para a manutenção da Terra Indígena demarcada e dos modos wajãpi de ocupação do espaço.

Caminhos para buscar assalariados nas famílias são encontrados não somente pela inclusão de filhos/filhas e netos/netas nos cursos de formação de professores e AIS, mas também pelo envio dos jovens adultos às escolas de Macapá. Em torno de seis ou sete dezenas de pessoas estão atualmente vivendo temporariamente – “estudando”, dizem os Wajãpi - na capital e dando continuidade à educação escolar na cidade, em nível Fundamental e Médio, nas modalidades regular ou EJA (Ensino de Jovens e Adultos). Desses estudantes na cidade, três já concluíram o Ensino Médio – idos em 2009, atualmente fazem curso técnico em enfermagem - e outros o farão nos próximos anos. Assim, concluirão o ensino secundário antes dos estudantes wajãpi que frequentam as escolas modulares nas aldeias. A expectativa é que esses jovens adultos diplomados no nível médio (técnico e regular) acessem salários mais rapidamente do que aqueles que permaneceram na T.I. Manter filhos/filhas ou netos/netas, acompanhados na maior parte dos casos de seus cônjuges e filhos, contudo, é custoso e envolve uma série de gastos, e os pais desses jovens são em sua maioria eles próprios assalariados. Pelo que me foi dito, vários pais já estariam levando seus filhos de volta à aldeia por falta de dinheiro para sustentá-los. Outros, que conseguem arcar com as despesas de seus familiares em Macapá, reclamam da falta de dinheiro, de que gastam tudo na cidade. Ao invés de viver em Macapá, algumas crianças e jovens frequentam escolas de comunidades às margens da rodovia Perimetral Norte, como o assentamento do INCRA Tucano II e a comunidade do Riozinho.

Quando as posições remuneradas aumentaram, os *assalariados* passaram a ter a possibilidade de comprar mais coisas, de (1) retê-las (para si e suas famílias), num sentido de circulação que (2) visa à magnificação e prestígio. Na sua maioria, contudo, esses professores, AIS e estudantes na cidade são eles próprios filhos ou netos de homens prestigiados. Parece haver uma tentativa de manter abertas vias para construção de prestígio a seus filhos e netos – a partir da obtenção de dinheiro e bens industrializados. Construção essa que depende de qualidades individuais e se situa no plano “do evento”, como sugere Sztutman (2005, p.171) para os antigos Tupi da costa. Ou seja, não se quer argumentar por uma completa hereditariedade da magnitude pessoal. Como argumenta Grotti (2007) para os Trio e Wayana, para haver “socialização estendida” (p.163) ou “corpo social” - “a human person whose capacity to visibly accumulate or redistribute wealth allows him (or her) invisibly to diffuse influence” (ibid., p.150) – é preciso que a pessoa tenha a

¹⁷ Sobre isso, ver Gallois 2002. A autora nota tensão entre as políticas indigenistas de diversas agências governamentais – que visavam ao assalariamento e acabavam por causar sedentarização – e da ONG que assessorava, mais interessada em valorizar os modos wajãpi de ocupação do espaço e de garantia das possibilidades para continuidade dos modos de circulação dos conhecimentos e práticas “que sustentam seu modo de vida e sua especificidade cultural”.

capacidade de gerenciar as diversas coisas (relações, substâncias e objetos) que conformam sua personalidade (*personhood*) (ibid., p.152-3) ao longo da vida. Esse processo de “extensão” ou magnificação, portanto, não é dado por uma posição na organização social, mas precisa ser construído e cultivado ao longo dos anos.

6 - Ciúme e movimento

Até aqui, ao falar dos *assalariados* buscou-se tratar de certos modos de (2) se buscar prestígio que envolvem dinheiro, bens comprados e conhecimentos dos não indígenas – que por sua vez podem também ser revertidos em salários, posteriormente. Há aí tentativa de (I) retenção, no sentido de esforços para que as coisas compradas - coisas que só os assalariados têm, de início - fiquem com seus compradores e corresidentes. Por outro lado, a *avareza* é condenável, e o *ciúme* faz as coisas se moverem. Além disso, reconhecimento de *generosidade* e prestígio articulam-se. É de *generosidade*, *ciúme* e (II) movimento que se tratará a seguir.

O (II) movimento de bens industrializados produz a um só tempo (1) iguais – compartilhamento para produção de parente – e (2) diferentes - a generosidade como um dos atributos da aquisição de prestígio.

Dentre as qualidades de um *jovinã wajãpi* encontram-se a oratória, a capacidade de organizar o trabalho produtivo, a generosidade (GALLOIS, 1988). Essas características de chefia, como é sabido, não são exclusividade *wajãpi*, mas estão espalhadas pelo mundo ameríndio (CLASTRES, 2003 [1962]; LOWIE, 1948) e são notadas também em outras regiões etnográficas.

A generosidade pode ser efetuada com relutância, como notou Peterson (1993), sobre populações aborígenes na Austrália, cunhando o termo “*demand sharing*” para se referir a um modo de pôr em curso a generosidade a partir de pedidos explícitos (verbalizados ou não) que uma pessoa faz a outra que tem mais. O pedido de coisas pelos *Wajãpi* é ressaltado por Gallois (GALLOIS ET AL., 2001), e roubos foram mencionados por interlocutores em algumas ocasiões¹⁸. O (II) movimento dos bens nem sempre se processa por iniciativa de quem os têm. O *ciúme* como disposição para fazer as coisas circular é, assim, importante. O (II) movimento dos bens é motivado, em muito, pelo *ciúme* (daqueles que não têm) ou justamente para que não haja *ciúme* (por aqueles que têm as coisas e as distribuem). Não haver *ciúme*, por sua vez, refere-se à manutenção ou instauração de boas relações sociais.

Gallois se refere a explicações de um interlocutor sobre o *ciúme* entre os *Wajãpi*:

Como explicava brilhantemente o chefe Kumai, quando ele refletia, anos atrás, sobre os primeiros distúrbios criados pelo acesso desigual as "coisas dos brancos", *um dos únicos mecanismos que leva os Wajãpi a redistribuir entre si é o ciúme*. O que um tem - uma roça, uma casa, um caminho de caça, etc... - todos devem ter. Com o dinheiro, ocorre o mesmo” (2000, p.7, ênfase minha)

Em uma entrevista, a mesma antropóloga (GALLOIS ET AL., 2001) ainda afirma que, entre os *Wajãpi*, “quando você quer uma coisa, você demonstra o *ciúme*, até a pessoa te dar aquilo que quer”.

¹⁸ Bathurst (2009) trata do roubo como dádiva involuntária, como mecanismo de equalitarização para os Tacana na Bolívia.

Note-se, com relação ao movimento e ciúme que nem todo (II) movimento se refere a ações que, se bem sucedidas, poderão possibilitar (2) magnificação de uma pessoa. (1) A distribuição de coisas de um pai assalariado a seus filhos e esposa, ainda que também feita de modo a evitar ciúme (O professor A. comprou de uma só vez cinco computadores, para os filhos e genro), é diferente do (2) movimento para pessoas mais distantes; nesse último caso, distribuir coisas a essas pessoas (ainda que para elas não terem ciúme), faz o doador ser considerado generoso.

7 - Estratégias de retenção

Paralelamente ao (II) movimento dos bens industrializados a pessoas mais distantes para que elas não tenham ciúme, há diversos meios de se fazer com que nem tudo se mova ou seja alvo do desejo alheio. Assim, estratégias para se (I) esconder, ou reter, o que uma família tem se desenvolvem. Ewart (2000) indica, para os Panará, modo usado para esconder o que se caça e pesca: um homem que foi caçar pode voltar à aldeia de mãos vazias, para em seguida pedir para uma filha ir buscar a caça abatida (p.208). Sobre os Wajãpi no Amapá, Alan Campbell (1995) comenta que a não ser após expedições de caça bem sucedidas, em que uma anta ou uma vara de pecaris tenham sido mortos, “hunters out for the day scuttled back into the village, their kill on their backs, with as little fuss as possible. Fresh fish from a day’s outing would be left in the canoe for the women to collect later, rather than have the fisherman march through the village with his catch dangling from his arm” (CAMPBELL, 1995, p.148).

Campbell escreve sobre um contexto em que os Wajãpi estavam concentrados em poucas aldeias, nos anos 1970 e 80. Aliás, a concentração em uma só aldeia - viver com os afins - é justamente questão tratada em outros contextos ameríndios, como entre o Trio no Suriname e os Panará. Grotti nota que as casas na grande aldeia Tëpu têm paredes de madeira, o que não era comum antigamente. As casas de assentamentos mais periféricos dessa aldeia, contudo, não têm paredes, pois por lá circula menos gente. Como razões para tal mudança arquitetônica, a antropóloga aponta (i) proteção contra agressões xamânicas; (ii) noção de “decência” introduzida pelos missionários (GROTTI, 2007, p.38); (iii) preservação das práticas de consanguinização dos corresidentes. Com base em uma imagem usada em sua tese, pode-se imaginar que as paredes servem também para proteger os pertences daquela residência dos olhos alheios; na legenda à figura, lê-se:

Representation of an ‘affluent’ Amerindian household in which the precious ‘Western’ goods which are not for daily use, are carefully stored within the house itself, away from the gazes of other residents, as opposed to the machete, or the cooking plate. [The woman] is taking great satisfaction from going through all the things they keep stored away. (imagem retirada de Davot, 1978, p. 11 apud Grotti, 2007, p. 153)

Talvez seja para esconder os bens da família que as cozinhas xikrin ganharam paredes desde 1999, especula Gordon (2006, p.174, nota 5); seus interlocutores diziam-lhe que era para evitar a entrada de galinhas e cães. Em sua dissertação sobre os Wajãpi no Amapá, Catherine Gallois apresenta fotografia de uma construção de madeira que denomina “casa de guardar coisas”, cuja legenda é:

Casa neo-brasileira do casal Pi'i e Kurapia, na aldeia Pinoty, à beira da estrada. A construção de uma casa neste padrão foi motivada pelo desejo de trancar as coisas compradas com o salário de Kurapia, evitando assim o 'ciúmes', pedidos ou furtos. Para eles, esta casa não é para se morar. O lugar de morar é o novo pátio e roça que estão fazendo nos arredores de Aramirã. No pátio das famílias que moram em Kwapo'ywyry, também há dois tipos de casas: casas para morar, no estilo wajãpi, e casas fechadas para guardar objetos comprados. (GALLOIS, 2004, p. 119 Prancha 9.2)

Se, entre os Trio, a visibilidade das coisas é importante para demonstrar o acúmulo de relações e (2) conferir prestígio, as pessoas não querem que se veja tudo o que possuem, pois senão poderiam ser acusados de avaros, uma vez que não distribuem tudo o que têm. O mesmo parece acontecer entre os Wajãpi, que escondem suas coisas das vistas de outras pessoas e evitam falar das coisas que guardam em suas casas.

8 - Considerações Finais

Apresentaram-se aqui algumas considerações sobre a circulação de bens industrializados e dinheiro entre povos indígenas das terras baixas da América do Sul, enfatizando-se processos observados entre os Wajãpi no Amapá. Entre movimento e retenção, magnitude e manutenção das boas relações, parecem circular as coisas.

Ainda incompleta, esta pesquisa buscará aumentar o escopo comparativo, bem como qualificar os dados já obtidos e aqueles a serem obtidos em futuras etapas de pesquisa de campo entre os Wajãpi no Amapá.

Referências Bibliográficas

- ASSIS, V. S. *Dádivas, mercadorias e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. 2006. 326f. Tese (Doutorado). Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
- BATHURST, L. Demanding Theft as “Involuntary Gifting” among the Tacana of Northern Bolivia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America.*, vol. 7, iss. 2, pp. 181-204, 2009. <<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss2/3>>. Acesso 04/08/2014.
- CAMPBELL, A. T. *Getting to know Wai Wai: An Amazonian ethnography*. London, New York: Routledge. 1995.
- CLASTRES, P. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: _____. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1962]. p. 45-63.
- DAL POZ, J. *Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga*. 2004. 346 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- EWART, E. J. *Living with each other: selves and alters amongst the Panará of Central Brazil*. 2000. 364 f. Tese (Doutorado) The London School of Economics And Political Science (University Of London), London, 2000.
- _____. Demanding, Giving, Sharing, and Keeping: Panará Ideas of Economy. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 18, n. 1, pp. 31-50, Feb. 2013. <[doi/10.1111/jlca.12002](https://doi.org/10.1111/jlca.12002)> Acesso: 01 out. 2013.
- GALLOIS, C. J. S. *Sentidos e formas do habitar indígena: entre mobilidade e sedentarização. Estudo de caso entre os Wajãpi do Amapá*. 2004. 167 f. Dissertação (Mestrado) Planejamento Urbano e Regional, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
- GALLOIS, D. T. *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. São Paulo: FFLCH-USP, 1986. (Coleção Antropológica, vol. 15).
- _____. *O Movimento na Cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. 1988. Tese (Doutorado) Ciências Sociais (Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.
- _____. *Situação atual dos Waiãpi no Amapá e viabilidade de execução de Projeto “Recuperação do ambiental e despoluição de áreas degradadas por garimpo na TI Waiãpi”*. Relatório PD/A. s.l., s.n., 2000. (Documento não publicado).
- _____. Vigilância e controle territorial entre os Wajãpi: os desafios para superar uma transição na gestão do coletivo. In: GRAMKOW, M. M. (Org.). *Demarcando Terras Indígenas II. Experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2002, p. 95-112.
- _____. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Ocidental. *Revista de Estudos e Pesquisas* (Fundação Nacional do Índio), v. 4, p. 10-20, 2011a.
- _____. *Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial*. São Paulo: Iepé, 2011b. 127p. (Ensaio, 1).
- GALLOIS ET AL. Essa incansável tradução – entrevista com Dominique Tilkin Gallois. *Sexta Feira*. São Paulo: 34, 2001.
- GORDON, C. *Economia selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006. 452 p.
- _____. Bem viver e propriedade: o problema da diferenciação entre os Xikrin-Mebêngôkre (Kayapó). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p.95-124, abr. 2014. Semestral. doi: <[10.1590/S0104-93132014000100004](https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000100004)>. Acesso em: 10 jul. 2014.

GRAEBER, D. Consumption. *Current Anthropology*, vol. 52, n. 4 (August 2011), pp. 489-511. doi: <10.1086/660166>.

GREGORY, C. A. *Gifts and commodities*. London, New York: Academic Press: 1982. 242 p.

GROTTI, V. E. *Nurturing the Other: Wellbeing, Social Body & Transformability in Northeastern Amazonia*. 2007. 255 f. Tese (Doutorado) - Social Anthropology, Trinity College & Department of Social Anthropology, University of Cambridge, Cambridge, 2007.

_____. The Wealth of the Body: Trade Relations, Objects, and Personhood in Northeastern Amazonia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 18, n. 1, pp. 14-30, Feb. 2013. doi: <10.1111/jlca.12001>. Acesso: 08 jan 2014.

JANE Reko Mokasia: Organização Social Wajãpi. 2. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. (Textos dos pesquisadores Wajãpi, assessoria na formação de pesquisadores Dominique T. Gallois, Eva Gutjhar e Sílvia Cunha).

LOWIE, R. H. Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines. *The Journal Of The Royal Anthropological Institute Of Great Britain And Ireland*, S. I., v. 78, n. 1/2, p.11-24, 1948. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2844522>>. Acesso em: 14 jul. 2014.

MURA, F. *À Procura do “Bom Viver”*: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiwoa. 2006. 504 f. Tese (Doutorado) Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

PESQUISADORES WAJÃPI. *I'ã: para nós não existe só “imagem”*. S. l.: s.n, 2008. 28p.

PETERSON, N. Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers. *American Anthropologist*. 95 (4): 860-874. 1993. doi: <10.1525/aa.1993.95.4.02a00050>.

ROSALES, M. V.; MARQUES, E. M. Introduction: consumption and its works. *Etnográfica*, Lisboa, v. 14, n. 3, out. 2010. Disponível em:

<http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612010000300004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 06 ago. 2014

SZTUTMAN, R. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. 2005. 2 v. Tese (Doutorado) - Ciência Social (antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

TINOCO, S. L. S. M. *Joviãna, cacique, professor e presidente: as relações entre o conselho Apina e os cursos de formação de professores Waiãpi*. 2000. 148 f. Dissertação (Mestrado) Ciência Social (Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

WAJÃPI, A. *Wajãpi kō oo ojimo'e karai kō rena pẽ mãe kō*. Wajãpi que saíram estudar na cidade. s.l.: s.n. Fev. 2014. (Documento não publicado).