

CAPÍTULO 6

O ENCONTRO DA COSMOLOGIA WAYANA-APARAI COM A COSMOLOGIA GLOBAL: A IMERSÃO DE UMA NOVA LINGUAGEM

Neste capítulo tentarei responder a uma só pergunta: como um sistema de valores estranho ganha autoridade em um outro e como é possível o diálogo entre os dois. Refiro-me aos valores e conceitos ocidentais difundidos na vida dos Wayana-Aparai desde a chegada dos primeiros agentes assistenciais. Para isso irei me deter um pouco nas questões implicadas diretamente ao processo de transmissão de conhecimento, trazendo para a discussão algumas abordagens teóricas que ajudam a entender como se dá este processo na sociedade wayana-aparai.

Na intersecção dessas duas cosmologias (local e envolvente), estão em jogo duas lógicas diferentes de pensamento que graças a elementos formais comuns conseguem coexistir num mesmo espaço. Primeiro veremos no que consiste a lógica local; em seguida, observaremos as mudanças que vêm se realizando nos processos cognitivos e depois analisaremos no que consiste a lógica envolvente para, então, entendermos o que vem permitindo a penetração desta última.

A TRANSMISSÃO NA SOCIEDADE WAYANA-APARAI: A LÓGICA DA TOTALIDADE

É ao pé do fogo, quando o sol se põe e as atividades domésticas foram concluídas, que se senta para conversar, contar sobre o que se passou no dia, o que se pescou, caçou, como foram os trabalhos na roça, etc. Como dizem, sentam-se para ouvirem histórias, *oturuno etōko*. Nestas conversas, que os mais velhos, quando se aproximam os mais jovens, relatam as "coisas

do tempo passado", *pakatōkō ehtopōpyry* que hoje traduzem para o português como as "estórias dos antigos". Os "antigos" fazem parte de um tempo passado e lembrá-lo está também associado, como tentarei mostrar, ao tipo de relacionamento que se criou entre os Wayana-Aparai e a sociedade envolvente.

Transmissão de relatos formais

Entre os Wayana-Aparai não existe, como em algumas sociedades, contadores profissionais e os mitos são relatados em ocasiões informais ou por ocasião de alguma festividade. Porém, como em todas as sociedades indígenas, são as pessoas mais velhas que, por um processo cumulativo, aprenderam a contar "mais bonito" sobre suas tradições. Já os xamãs, por serem os que aprenderam a interferir na ordem do universo detêm um conhecimento global da cosmologia que, diferente dos demais, é transmitido sob regras fixas. Se pensarmos no conjunto dos conhecimentos da sociedade Wayana-Aparai, todos aqueles que não relativos à doença (portanto à morte e à vida) são transmitidos por regras "livres", cujo acesso é tornado público. Segundo J. Vansina há modos e técnicas de assegurar a fidelidade do depoimento onde *uma boa transmissão é favorecida quando certas tradições não pertencem ao domínio público*¹. Como veremos, embora as práticas xamânicas e o emprego de encantações exijam um aprendizado especializado, tais conhecimentos não estão conseguindo ser repassados aos mais jovens, pois o grupo também exerce um papel relevante no controle da transmissão. Para Vansina, as tradições que se servem de meios menmotécnicos, rigorosamente ensinadas por especialistas, são menos suscetíveis de serem alteradas na sua estrutura, porém a experiência

¹ J. Vansina, *De la Tradition Orale - essai de Méthode Historique*. Musée Royale de l'Afrique Centrale, Tervuren, Belgique. Annales, Série 8, Sciences Humaines, n.36,1961:31

wayana-aparai mostra que tais tradições, como qualquer outra, são passíveis de serem manipuladas segundo o interesse do grupo. O perfil atual do xamanismo na área Wayana-Aparai espelha esta situação, como veremos nos capítulos 7 e 8.

Quando procuramos entender o sistema de pensamento em sociedades de tradição oral, primeiro buscamos reunir o maior número de narrativas míticas, acreditando estar nelas a chave para muitas de nossas inquietações. No entanto, logo percebemos que a mitologia é uma espécie de arquivo móvel e elástico, que convive com incertezas e ambivalências presentes em qualquer sociedade. O narrador não recorda simplesmente o passado, mas reage também aos acontecimentos que testemunha, reenquadrando-os na forma tradicional. Ele decodifica o passado, para que seja atualizado no presente, e codifica o presente reconduzindo-o ao passado cultural. Para alguns autores a especificidade da oralidade é que a transmissão oral resulta de uma cadeia de depoimentos e, portanto, é indireta, condicionada pelo testemunho que este pode omitir fatos, consciente ou inconscientemente, seja por influência do meio, seja para defender seus interesses².

Durante algum tempo, existiu uma resistência por parte dos historiadores e etnólogos para tratar as tradições orais como fontes históricas. Como apontam, há riscos no uso exclusivo de depoimentos orais para reconstruir objetivamente os fatos do passado ou do presente. De fato, se não levarmos em conta que as tradições orais são passíveis de manipulação, que dependem do contexto sócio-cultural nas quais foram produzidas e que, portanto, nunca devem ser usadas sozinhas, não será possível compreender a história de uma sociedade. No início da década de 60, Jean Vansina resgatou a importância dos depoimentos orais para as

² J. Vansina, Op. Cit. p.25.

análises históricas e propôs um "método histórico" para as tradições orais. Segundo ele, para se extrair a história dos relatos orais, é preciso separar os fatos, da visão sobre os fatos, ou história de interpretação. Acreditando na objetividade total, ele acaba aderindo a uma visão ultrapassada de história, de história enquanto sinônimo do factual. Acredita que é possível reconstruir o passado de acordo com categorias que as sociedades "mitopoéticas" (a onde estão incluídas as sociedades indígenas) desconhecem, deixando, propositalmente de lado, o valor que tais culturas atribuem aos conhecimentos. Como resultado o que faz é propor um modelo ocidental de leitura diacrônica do continente africano. Contudo, mesmo que o glossário de gêneros de narrativas orais construídos por Vansina esteja baseado nas categorias do investigador, seu trabalho tem o grande mérito de ter despertado no pensamento antropológico a inserção digamos obrigatória, dos relatos orais, como fontes históricas legítimas.

Trabalhos recentes sobre a reconstrução histórica, desta vez do ponto de vista dos analisados, mostram que apesar do oral e das formulações não verbais não poderem ser lidas como relatos diretos de processos históricos, podem mostrar como as sociedades indígenas vivenciam a história e o "ongoing". Apontam que elas lutam para tornar com sentido os processos históricos por elas vividos, contraditórios e complexos. É combinando as formulações indígenas com as reconstruções da economia-política global e com as estruturas do contato e da colonização, que o pesquisador encontra-se apto a identificar os critérios da precisão histórica e a ordem do passado em termos do saber local ou regional sobre o que constitui o processo histórico e sua interpretação. Para estes autores, o mito é um gênero de narrativa entre outros, que pode ser usado para entender os processos históricos vividos por determinada sociedade, pois as formulações míticas

também são uma reflexão cultural sobre como o passado é vivido no presente³.

Ao trabalhar com os relatos formais (as narrativas míticas) ou informais (relatos de vida e fatos históricos), percebi quão fluida era essa separação na concepção wayana-aparai e quão impróprio era crer na objetividade total da história oral, já que ambas modalidades de narrativa, mítica e histórica, confundiam-se continuamente. No caso das primeiras, era possível detectar a influência de fatos concretos vividos pelo grupo ou pela pessoa. No caso das segundas, os aspectos cosmológicos mesclavam-se ao discurso. No entanto, esse cruzamento permitia verificar quais elementos de fora ou de dentro significavam mais para os Wayana-Aparai. Por exemplo, em muitos relatos de guerras, os cabanos são mencionados como *índios brabos*, *portugueses* ou *karaiwa*, que atacavam muitas aldeias Aparai e Wayana. Todos são descritos como muito perigosos porque "comedores de gente", tal como são os seres mais temidos da cosmologia wayana-aparai. Segundo tais relatos, certo dia um grande xamã travestido de gavião conseguiu virar as canoas dos Cabanos e quebrá-las, espantando-os para sempre. Ora, na história ocidental, os cabanos integraram o movimento social da Cabanagem que eclode, em 1835, no estado do Pará. Este almejava a independência política em relação ao governo luso-brasileiro e a conquista da cidadania, pondo fim ao estado crescente de tensão social decorrente do colonialismo selvagem instaurado no Brasil. Nesse processo, as populações indígenas em contato foram mais do que nunca intimidadas, mas é pouco provável que as forças cabanas, compostas, sobretudo de caboclos, índios e negros, tenham travado contato direto com os índios mais isolados do interior, particularmente, com os Aparai ou os Wayana⁴. Um outro exemplo muito

³ Vide trabalhos reunidos por J.D. Hill, 1988.

⁴ Vale mencionar que, segundo relatos colhidos por Dominique Gallois, entre os Waiãpi do Amapari, teriam ocorrido conflitos no rio Jari entre cabanos e forças governamentais. Uma hipótese, portanto,

interessante de como elementos históricos são incorporados à ideologia local é relatado por M. Rauschert. Durante os anos que esteve entre os índios, circulava a estória de que havia buracos embaixo da terra, feitos pelos Aparai, para se protegerem do "grande fogo" (um cataclismo recorrente na mitologia ameríndia) e sua descrição se aproxima muito aos dos abrigos antiaéreos. Provavelmente os relatos das primeiras grandes bombas impressionaram tanto aos wayana-aparai, que foram incorporados na sua mitologia⁵. Em outras palavras, enquanto "transmutados", para que façam sentido na ordem cosmológica pré-existente, fatos "históricos" são sempre passíveis de serem integrados.

Embora encontremos nos mitos alguns elementos da história factual (eventos passados pelo grupo ou indivíduo), para os Wayana-Aparai não há uma diferenciação temporal entre os fatos, pois o que ganha ênfase é uma distinção espacial. Existe um único tempo, "mítico", que guia a vida social e vários domínios cujo contato hoje é perigoso. A ruptura deste tempo "mítico"

plausível seja de que o relato (através dos brancos que, por iniciativa privada, exploravam a região) sobre os confrontos entre cabanos, forças governamentais e índios, tenha de tal forma impressionado os Wayana-Aparai que passou a ser incorporado à sua cosmologia. A reelaboração desta incorporação é atestada pelo papel inverso que assumem os cabanos: de oprimidos e revolucionários na história, transformam-se em dominadores e temidos na cosmologia Wayana-Aparai. Além disso, perdem a condição humana e não são confundidos com os brancos: "são como gente que comem os outros". Outra hipótese para explicar a presença freqüente dos Cabanos nos discursos Wayana-Aparai baseia-se nas constatações feitas por D.Gallois em seu estudo sobre a reconstituição histórica dos movimentos migratórios da etnia Waiãpi (1986). A autora mostra que os povos ameríndios do interior (entre eles os Aparai, Wayana e Waiãpi) conseguiram ficar à margem do progresso ocidental até início do século XVIII, quando passam a entrar em cena com a penetração colonial na região do Oiapoque. A partir de então, as expedições governamentais passam a reunir um grande número de "guias" indígenas que, por vezes, auxiliam na captura de escravos de grupos inimigos. As alianças temporárias entre os Waiãpi, que habitavam uma larga região entre os rios Jari e o curso médio do Oiapoque, e portugueses resultaram na formação dos "índios portugueses" que, embora romantizada pelas fontes históricas, aponta para a presença de numerosos conflitos na área entre esses índios e outros grupos, em particular, os Aparai, Emerillon, Wayana e os Upurui. Assim, podemos pensar que os "Cabana" a quem se referem os Wayana-Aparai, correspondam às facções setentrionais dos Waiãpi (aos "índios portugueses") que, durante a primeira metade do século XVIII, mantêm relações intensas com os brancos e hostis com tais grupos, particularmente com os Wayana. - Sobre o movimento da Cabanagem, consultar, de Pasquale Di Paolo, *Cabanagem - A revolução Popular na Amazônia*, Conselho Estadual de Cultura, Belé, Pará, 1985.

⁵ Depoimento pessoal de M.Rauschert, fevereiro de 1994.

instaurou um "antes" e "depois", um "antes" marcado pela indiferenciação e um "depois" marcado pela alteridade (animais/homens; vivos/mortos, homens/divindades e homens/homens). Como vimos no capítulo 4, o branco é integrado a este conjunto de rupturas cósmicas, assim como outros "fatos históricos" considerados importantes pelo grupo.

Transmissão em contexto ritual

No encontro entre a sociedade Wayana-Aparai e a sociedade ocidental, cada uma reage diferentemente; a cosmologia local trata de integrar o que é diferente, enquanto a envolvente trata de repelir o que não é igual. Dito de outro modo, a lógica da totalidade é o traço distintivo do pensamento local: ao invés de se tratar os elementos da vida social e do cosmos como pares de oposição, o que de fato se observa é uma continuidade e simultânea alternância entre esses dois campos, onde um elemento passa a ser outro e depois volta a ser ele mesmo. Essa totalidade, no entanto, é expressa através de um discurso fragmentário e oblíquo, seja ele mítico, ritual ou comunicado pelos canais gráficos (pintura corporal ou motivos gráficos dos objetos). Se a cadeia dos acontecimentos é previsível, o significado atribuído aos rituais e aos mitos é móvel e as exegeses se dão conforme o grau de conhecimento de cada indivíduo. Além disso, a performance permite que, para os jovens, os rituais sejam absorvidos mais como uma forma lúdica, já que ainda não tiveram tempo de apreender as formas metafísicas implicadas neles, conhecidas pelos mais velhos. Os rituais condensam as idéias que no cotidiano estão dispersas e, através de um forte impacto imagético, lembram aos indivíduos como o mundo está organizado, funcionando como uma espécie de síntese cosmológica, através da qual recriam-se os feitos dos heróis criadores, passagens representativas entre humanos, animais e sobre-

humanos, de modo que tais conhecimentos vão sendo transmitidos como que por *osmose*.

Rituais e mitos espelham, em parte tanto o que a sociedade gostaria de ser, quanto o que ela não pode ser. Os rituais são momentos privilegiados nos quais se dá a subversão do comportamento "moderado", "controlado", que caracteriza a conduta diária: as emoções são liberadas sem crítica e a fala e o corpo se permitem a exageros (ingere-se grande quantidade de bebida, canta-se com voz elevada, dança-se, ocorrem relações sexuais extra-maritais e algumas vezes disputas inter-pessoais são extravasadas através de brigas). Além disso, numa sociedade onde não existem muitos ritos de passagem, classes de idade ou quaisquer outras categorias que atuem como marcadores sociais, a festa assume um lugar privilegiado na transmissão de saber. Enquanto os mitos, em parte, revelam comportamentos e atitudes da vida social, os rituais vivenciam enfaticamente os valores éticos e estéticos. É nesta ocasião que pessoas de todas as faixas etárias se enfeitam ao máximo, exibindo seus pesados colares de miçangas de vidro. Além dos mitos e rituais, a transmissão de saber também passa pelo sistema gráfico. Se os Wayana-Aparai não se servem de qualquer marca de propriedade em seus utensílios pessoais⁶, gravam em seus objetos de uso ritual e para comércio, as marcas da cultura, isso é, os símbolos estéticos criados para comunicar aos indivíduos como o Cosmos é pensado (a relação dos homens com os seres da natureza, os perigos existentes, os seres criadores, etc)⁷.

⁶ Há poucos anos, tem se notado o costume de personalizar os objetos industrializados, que já integram há muita décadas a cultura material, tais como utensílios domésticos da cozinha, vindos do Suriname, espingardas, malas, etc.

⁷ Sobre isso vide o trabalho de Lucia van Velthem, 1984.

O TRAÇO EMBLEMÁTICO: A MEMÓRIA

O traço que distingue a transmissão de conhecimento entre os Wayana-Aparai comparada à sociedade ocidental não é a ênfase no uso da linguagem oral por oposição à escrita, como classicamente é posto, mas a importância da memória. Quanto mais velha é a pessoa, mais se exige que ela tenha acumulado um conhecimento maior que os mais jovens, aprendizado que depende inteiramente da memorização. Por exemplo, para se tornar um "rezador", o iniciante, com o auxílio de uma corda com vários nós, aprende a ordem correta dos seres e coisas que atuam como agentes curativos ou agressores neste ou naquele caso. Até que ele saiba de cor as ordens que deseja, irá servir-se desse instrumento. Do mesmo modo, aprendem a "falar bem" e admiram os mais velhos que dominam um discurso formal, através do qual são relatados fatos do cotidiano. Sobre isto, dizem os mais jovens que esta fala é muito difícil, pois requer um treino de memória muito grande que só se aprende com a idade ⁸.

Como a memória está associada às experiências individuais e às visões de mundo, onde cada cultura acaba elegendo os conhecimentos a serem lembrados, a transmissão de conhecimentos nunca se realiza de forma homogênea. Em suma, a memória é seletiva. Com relação aos mitos, vários autores já mostraram que interesses políticos são responsáveis pela formulação das diversas versões míticas. Ao me referir ao peso político dos mitos deve-se entender aí as relações sociais travadas entre o narrador e o ouvinte (laços de parentesco, laços afetivos, laços econômicos, políticos, idade do ouvinte, etc), o contexto social em que se realiza o relato (onde e

⁸ Esta forma de transmissão de saber exige um sofisticado trabalho de memorização, realizando no ato de sua enunciação. Assim, A fala para B, este relata o que ouviu de A e acrescenta em seguida sua fala; A repete sua primeira fala, a fala de B e acrescenta a sua; B repete a primeira fala de A, sua primeira fala, a segunda fala de A e acrescenta sua fala, e assim, o discurso se perpetua até que um dos oradores não saiba mais repetir a cadeia de enunciados que gravou na memória.

como) e as circunstâncias históricas vividas pelo grupo que o fazem estar mais abertos ou não a este tipo de linguagem.

A experiência entre os Wayana-Aparai confirmou a necessidade de sermos mais cautelosos em afirmações precipitadas sobre certas perdas culturais com base apenas em depoimentos individuais. Relatos míticos "pobres" ou incapacidade de se expressar verbalmente sobre certos conhecimentos não implica necessariamente que a "cultura" esteja se perdendo. Em primeiro lugar, entre os Wayana-Aparai, determinados conhecimentos (como vimos no capítulo 4) requer um aprendizado cumulativo ou especializado, de modo que, muitas vezes, quando o etnólogo, apressadamente, pensou que a sociedade não formulasse certas questões, elas na realidade se encontram inacessíveis para ele⁹. Como ocorre em qualquer sociedade de tradição oral, quando o patrimônio do saber se apóia na memória, assiste-se a uma especialização na transmissão daqueles conhecimentos que são privilegiados: entre os mais velhos, os especialistas de cura, entre as mulheres, etc, e se distinguem modalidades do discurso oral, entre o falar do cotidiano e o falar "normativo" - onde estariam incluídos os mitos, as fórmulas xamânicas e as encantações e um discurso formal dos mais velhos. Ou seja, se cada um constrói sua própria estrutura interpretativa a partir de suas distintas experiências, isto faz dele um intérprete dos sinais públicos¹⁰. Este tipo de preocupação teórica faz com que a "performance

⁹ Isto foi vivenciado por mim notadamente no que se refere ao campo das agressões "mágicas", seja as praticadas pelos especialistas de cura, seja pelas pessoas, onde abordar tais questões nunca foi uma tarefa fácil.

¹⁰ Como diz L.Graham: *..this view implies a reorientation in anthropological study. It shifts the focus of anthropological inquiry to the study of publicly accessible signs, such as discourse, and a way from attempts to understand a posited system of meaning or structures that are conceptualized as underlying and informing cultural behavior. For example, myths in oral cultures have traditionally been elicited from individuals, then analysed to determine such things as their underlying structural elements, for structural properties, such as the important work of Lévi-Strauss (cf. Mythologiques), it might however, as Sherzer (1979) has shown, reveal that myths are differentially exploited in actual performances and that for each specific mythtelling, multiple functions and interpretations potentially exist. The degree to which myths vary across tellings or between individual narrators is open to empirical investigation; we can only begin to assess this variation by focusing on actual instances of myth narration.*(1990:21-

expressiva" (*expressive performance*) desempenhe um papel instrumental na criação e recriação da ordem social (Graham,1990:78)¹¹. Assim, ao lidar com os mitos na sociedade Wayana-Aparai, em função do contexto pelo qual eram transmitidos, um mesmo tema podia variar sensivelmente, já que o conteúdo dos enunciados dependia: 1. da história de vida do orador (ou dos conhecimentos que ele conseguiu acumular); 2. do contexto em que ele era transmitido (se era narrado espontaneamente, encomendado em razão de uma festa, etc); 3. da relação entre o orador e o ouvinte. Como diz Graham, parece difícil conceber um mito como uma coisa que existe fora da sua narração ou da memória das narrações (Op. cit:10).

MUDANÇAS NA TRANSMISSÃO: FORMA E CONTEÚDO

É muito freqüente ouvirmos dos mais velhos que hoje os jovens não se interessam em escutar as histórias antigas, preferindo dormir cedo ou juntar-se com outros jovens para escutarem seus rádios. Assim, uma vez morrendo os mais velhos, morrem também suas estórias. Embora lamentem essa falta de interesse, não a manifestam publicamente, pois não há qualquer instituição ou forma de coerção que obrigue os jovens a aprender. Única exceção deve ser feita à participação no ritual de iniciação do jovem à idade adulta, a festa de *Okomo*, que discutiremos oportunamente. Muitos pesquisadores concordam que uma vez que o conhecimento nestas

22). Realizando pesquisa entre os índios Xavante, do Brasil Central, desde 1982, seu trabalho se insere no estudo da chamada "etnografia da fala" que entende a linguagem e os discursos como domínios culturais variáveis *cross-cultural*: como as demais esferas da cultura elas não são compartilhadas em todo lugar da mesma forma, pois os discursos são moldados pelo setting (tempo e espaço), participantes (oradores, tratamentos, audiência, papéis sociais e parentesco) objetivos, tipos linguísticos e estilos, organização dos atos discursivos, performance, normas de interação e gêneros de discursos.

¹¹ Analisar as formas discursivas e ver como elas estão conectadas aos comportamentos sociais foge do nosso objeto e, por outro lado, exige uma familiaridade linguística ainda não conquistada. Porém, tenho certeza de que a possibilidade de um tal estudo viria confirmar que as categorias sociais e os sistemas de crenças são menos entidades abstratas e antes resultam da história dos comportamentos interpretativos.

sociedades se transmite, privilegiadamente, através de narrativas, de geração em geração, na medida em que não tenha quem ouvir ou lembrar, o conhecimento se extingue. Quando se compara a mitologia hoje veiculada entre os Wayana-Aparai e rituais celebrados com as informações que nos chegam pelas fontes mais antigas¹², nota-se que muitos relatos míticos e rituais se simplificaram e outros já se perderam no tempo. Transformações se sucedem tanto na forma quanto no conteúdo das mensagens¹³. Vejamos um exemplo.

Na aldeia Apalaí, que recebe de forma mais direta as influências da política assistencialista, a festas diminuíram. Tradicionalmente, uma festa é sempre uma iniciativa individual, mas obedece a condições ecológicas, econômicas e sociais, todas imbricadas. Não se dança sem caxiri (bebida a base de mandioca fermentada) ou espontaneamente, mas somente a pedido de outro e em grupo¹⁴. Qualquer pessoa que deseje fazer uma festa deve procurar o chefe da sua aldeia que a ajudará a pensar nos preparativos (quem coordenará a festa, quando e qual delas será celebrada¹⁵). A quantidade de bebida e, conseqüentemente, de pessoas que serão convidadas atua como um marcador de hospitalidade e generosidade. O chefe é "bom" quando sabe receber bem, quando não falta bebida, quando

¹² Sobre a mitologia Aparai e Wayana, encontramos informações nos trabalhos: Crevaux, 1883; H. Coudreau, 1893; C.H. de Goeje, 1941, M. Rauschert, 1967,1967b, 1982; D. Schoepf, 1976, 1984; E. Magaña, 1987; L.H.van Velthem, 1976, 1984.

¹³ Buscando entender as transformações que afetam o pensamento humano, Jack Goody mostra que os critérios que as explicam estão intimamente ligados às formas de transmissão de conhecimento: "toda alteração no sistema de comunicação humana tem necessariamente repercussões no conteúdo transmitido. Para este autor o advento da escrita, que molda a lógica ocidental, modificou a atividade de cognição e, por conseqüência, criou culturas diferentes (1977:19-27).

¹⁴ Embora hoje as festas não estejam associadas diretamente aos ciclos econômicos ou da natureza (plantio, colheita, maturação dos frutos, chegada da estação seca, etc) ou celebrem as fases de ruptura da vida (nascimento, casamento, morte, etc), o período de maior festividade acontece entre o término da maturação da mandioca e o início de um novo ciclo, quando começa um novo plantio. O que se nota é que os fatos vida cotidiana se transformam em motivos para se festejar.

¹⁵ Durante minhas estadias tive a oportunidade de assistir à três festas diferentes, num repertório de 18 celebradas. Com exceção da grande festa de iniciação, Okomo, as demais podem se realizar em qualquer contexto.

as músicas são bem tocadas, as danças são bem feitas, os adornos usados são bonitos e todos se divertem. Tudo é medido e criteriosamente observado por todos os participantes. É um momento em que os conhecimentos, tanto daqueles que organizam como do público que participa, são postos a prova: os que sabem fazer festas terão seu status aumentado enquanto os outros tratarão de se esforçar para aprender mais. A iniciativa de uma festa, tradicionalmente, deriva de motivos sociais. No fim da estação seca (que se estende de julho a dezembro) é muito comum os homens terem contraídos "dívidas" à medida que os trabalhos domésticos foram sendo executados, auxiliando outros homens em atividades como o preparo da terra (derrubar, coivarar, limpar, queimar), a construção de canoas, a coleta de materiais para a construção das casas (como folhas de ubim para cobri-las), no auxílio de objetos. A forma de retribuir os serviços prestados é oferecendo bebida e, quando querem demonstrar muito sua gratidão e mostrar que "sabem das coisas", eventualmente organizar festas. As festas também podem expressar algum tipo de contentamento: inauguração de uma nova casa, compra da primeira espingarda, retorno de uma grande viagem, etc. Mas seja qual for o seu motivo ela reitera laços sociais pré-existentes, de afinidade ou de distanciamento social. Assim, pode promover novas alianças, como no caso de possibilitar o encontro de futuros cônjuges ou, ao inverso, reforçar as distâncias sociais, no caso da recusa de convidados. Dito de outra forma, para os convidados, a festa serve para estreitar os laços sociais entre grupos que vivem, a maior parte do ano, isolados e autonomamente, e para os não-convidados, para marcar a alteridade.

A redução progressiva dos rituais não está associada apenas às influências das idéias dos missionários que não apreciam o alto consumo de bebidas, cigarros e o comportamento assumido nas festas, quando as emoções contidas são extravasadas, resultando em comportamentos

"amorais". Viu-se, no capítulo 3 e 5, como a redução dos serviços interpessoais prestados que resultavam da aquisição de bens (internos)¹⁶ está associada à progressiva penetração de bens industriais de fora e da relação que passam a ter com os agentes assistenciais. Com isso, as festas, que resultavam em larga medida dessa rede de serviços e favores prestados entre os índios começam a escassear. Isso passa a se dar de forma mais marcante quando uma nova ideologia desaprova o modo como são celebradas as festas. Aos poucos, não só se altera o ritmo, como o significado dos rituais e, a partir deste momento, o grupo vai perdendo um importante veículo de transmissão das tradições pelo qual os mitos são representados e as tradições repassadas de geração em geração.

A IMERSÃO DA ESCRITA

Há somente uma geração, os Wayana-Aparai incorporaram a escrita em suas vidas. No entanto, essa nova forma de linguagem ainda não se tornou uma *forma de comunicação*, mas um meio pela qual eles são alfabetizados na língua aparai e recebem os conhecimentos dos missionários, tornando-se aos poucos um meio de adquirir prestígio.

O ensino bilíngüe, português-aparai, concebido pelos missionários do SIL, inclui a alfabetização na língua materna até a 4ª série primária¹⁷. Cinco cartilhas concebidas na língua aparai foram organizadas para permitir o acesso do aluno que antecede a alfabetização em português; estas são

¹⁶ Refiro-me aqui as relações sociais já vistas, no cap.1, entre parceiros de troca, *ope* ou que pode se instaurar definitivamente ou temporariamente entre os indivíduos, respectivamente entre *esemy/ipoetory* ou *esemy/mukuru*.

¹⁷ O controle da FUNAI no setor de educação, embora lhe caiba em cláusula a maior responsabilidade, na prática, está nas mãos dos missionários, que elaboram projetos, desenvolvem estudos da língua, fornecem material didático etc. No entanto, isto não parece incomodar o governo que alega continuamente não atuar mais neste setor por falta de recursos. Assim, preenchendo os vazios deixados pelo órgão competente, os missionários logram desenvolver seus projetos de ensino e de catequese que formam um só todo. Merece ser dito que esta política de convivência entre FUNAI e missionários acaba sendo alimentada também pela própria estrutura social a que estão submetidos os funcionários do governo em campo: o isolamento social prolongado destes da "civilização", acaba transformando as atividades religiosas numa fonte de lazer, num meio de preencher este "vazio" social.

precedidas pelo Abecedário e *Caderno Caligráfico* que apresentam todas as letras do alfabeto Aparai. Em seguida, os índios passam a se servir da *Cartilha de Transição* (Aparai/Português) de forma a serem introduzidas as nuances das duas línguas. Nesta, fase dá-se prioridade ao português oral enquanto, para as leituras, utilizam-se os textos escritos na língua aparai - trechos do Novo Testamento, resumos de mitos e estórias de aventuras contadas pelos mais jovens. Uma vez alfabetizados na língua materna, dá-se a passagem para a língua nacional, obedecendo a critérios do ensino oficial¹⁸. Entretanto, a alfabetização indígena não é vista, pelos agentes educacionais da área, como um processo de transformação cultural, mas sim como processo no qual são apresentados dois mundos, cabendo aos índios decidir por qual deles optar. Como reiteram os missionários:

O alvo da equipe (formada pelo casal de missionários Sally e Edward Koehn) é de proporcionar assistência missionária na área de estudos lingüísticos e projetos de alfabetização (...) *A programação visa uma integração conscientizada positiva para que os índios, através da atuação de um monitor da sua própria comunidade se tornem membros educados e contribuintes à sociedade nacional.* (Relatório das atividades do SIL de set/88 à fev/89).

“A educação bilíngüe salienta como teoria central o conceito de uma ponte de transição pela qual o indígena possa e deva se auto-promover, auto-valorizar e emancipar, possibilitando a sua integração na vida e no sistema de educação nacional”. (Relatório de Atividades do SIL - exercício de 1973 - Brasília, abril/1974)

A produção de resumos de narrativas míticas para ser usada na escola, adequa-se bem a essa concepção de ensino formal, que incorpora fragmentos da cultura Wayana-Aparai aos moldes do saber ocidental cristão. Alegando que deste modo estão realizando o resgate cultural, acabam desmembrando uma lógica cosmológica que é, em si, globalizante. Ao dessacralizar este saber, o sentido e conteúdo dos textos míticos transcritos

¹⁸ Vide as últimas páginas deste capítulo onde relaciono os materiais didáticos e trabalhos acadêmicos desenvolvidos por Sally e Edward Koehn .

para os livros distanciam-se sensivelmente do sentido e conteúdo do texto mítico oral ¹⁹.

A visão de mundo "bicultural" na qual se apóia o trabalho missionário, onde são descritos elementos internos e externos à cultura e não conteúdos que possam se entrecruzar distancia-se do que vem ocorrendo na realidade wayana-aparai. Vejamos dois exemplos:

Então quando voltávamos no outro lado onde a água é profunda, nossa canoa encheu, nós afundamos e quase afogamos. Talvez fosse um bicho d'água, não sei com certeza. Napoleão disse:

- Quem afundou nossa canoa?

Fiquei com muito medo, pois ficamos completamente molhados e nossa canoa estava com água. Quase afundamos, mas com ajuda a água saiu de novo. Foi sorte porque talvez não tenha dado tempo para o bicho nos morder. Isso me assustou muito. Acho que era para eu morrer, mas não era chegada a hora, pois acho que Deus fechou a boca do bicho para não morder... ²⁰

Essa estória, publicada pelo SIL num dos livros de leitura usada como material didático, escrita por um dos jovens que melhor domina o português relata um fato corriqueiro na vida dos Wayana-Aparai: o temor com relação aos bichos d'água, que agora é resolvido pela figura de Deus. Vale assinalar que esse rapaz está cursando a 5ª série e pretende ser pastor. Em outro depoimento além de uma intersecção nota-se também uma "confusão" de valores:

"Antigamente a gente ficava mais perto de sataná porque tinha mais pajé. Pajé adorava sataná, louvava mais sataná. Jorokó²¹ tá lutando

¹⁹A adequação do ensino formal aos moldes tradicionais de ensino é uma tarefa complexa, que exige de todos os agentes envolvidos captar, com uma agudeza cada vez maior, as expectativas do grupo com relação à sociedade que os envolve (ou à cultura ocidental moderna), de modo a por em prática a escola que o grupo elegeu, conformando-se à sua realidade cultural, social e histórica.

²⁰ Jakuro Aturapoty Aparai, extraído do Livro de histórias, vol. 2

²¹ Na cosmologia Wayana-Aparai, os *Jorokó* são entidades que povoam todos os domínios do cosmos (mata, céu e água), podendo se apropriar de formas animais e humanas e na morte dos indivíduos, despredendo-se do seu princípio vital, tendo vida própria. Os humanos vivem em perpétuo estado de vigilância e defesa contra os possíveis ataques dessas entidades que, se são capazes de causar malefícios (doenças, mortes e infortúnios), ao mesmo tempo, são os únicos capazes de restaurá-los. Assim, na concepção etiológica, se os males fatais são fruto, em última instância, de sua ação, a cura só se efetiva por seu intermédio, sendo-lhes atribuída a origem dos remédios existentes. Associá-los à

contra Deus; satanás criou os Apalaí desde pequeno (...) A gente não precisa mais de missionários porque já temos a responsabilidade de levar a palavra de Deus" (aldeia Apalaí, nov/1989).

A LÓGICA OCIDENTAL E CRISTÃ: INTEGRACIONISTA

Nos capítulos 4 e 5 viu-se como a cosmologia cristã oferece uma explicação do mundo verticalizada que aos poucos vai sendo absorvida pelos Wayana-Aparai. Essa absorção está muito ligada à **forma** como isso vem sendo feito. A transmissão de valores cristãos se alimenta nos mesmos pilares que a sociedade wayana-aparai utiliza para transmitir os seus conhecimentos: a oralidade e o "exemplo": Enquanto o evangelho se propaga graças à palavra de Deus e imitando-se Jesus, entre os Wayana-Aparai, saber é conhecer as palavras e seguir o exemplo dos mais velhos. O que é novo, neste processo intercultural, é que a "outra palavra" (de Deus), tem também à sua disposição outra forma de registro menos sujeita a manipulações e que, ao mesmo tempo, seduz o índio. Estando o conjunto dos ensinamentos "sagrados" expresso sob a forma de escrituras e traduzido para a língua aparai, garante-se simultaneamente que ela não seja distorcida e seja facilmente absorvida. Além disso, a palavra escrita passa a ser facilmente assimilada pelo índio, porque faz do "outro" (a ideologia cristã) o seu "igual" (através da língua nativa), ou seja, é capaz de transportar o diferente para o universo conhecido²². É no jogo desta manipulação de linguagens (oral pela escrita), que o poder dos missionários se solidifica. Deve ser ressaltado que o caráter sedutor da palavra do "outro" associa-se

"satanaz" ou ao "diabo" significa negar este caráter ambivalente, de agressor e também de curador-protetor .

²² Cabe mencionar que vários adultos auxiliaram na confecção da tradução do Novo Testamento, que passa a ser a prova tangível do reconhecimento deste trabalho, contribuindo ainda mais para aumentar o valor deste "livro" na sociedade Wayana-Aparai.

também a qualidade intrínseca da linguagem escrita. Diferente da oralidade, ela permite que o discurso seja submetido a sucessivas verificações, expondo, simultaneamente, os autores de tais idéias, onde pelo ensino formal é oferecida ao índio a possibilidade dele se colocar individualmente no mundo. Nas negociações com o branco, os Wayana-Aparai sabem que precisam aprender a dominar o código da sociedade ocidental, pois, do contrário estarão sempre em desvantagem²³.

Espero que neste momento, o leitor já tenha condições de entender o que permitiu a penetração de ideologias tão contrárias à visão de mundo wayana-aparai. Deste encontro, perdas e transformações vêm se processando como ocorre em todo processo intercultural. O que é preciso refletir é se: 1. a atividade missionária, condutora dessa marcha, não vem acelerando o distanciamento ou promovendo o conflito entre os mais "velhos" e os mais jovens, acabando por debilitar a transmissão dos ensinamentos tradicionais; 2. quais serão os efeitos, a longo termo, da inversão de status entre os mais jovens e os mais velhos, isto é, até que ponto a função de professores ou de auxiliares dos cultos exercida pelos jovens não irá interferir na reprodução do poder e do saber, originalmente, delegada aos mais velhos. Hoje os missionários não concorrem mais com o poder local, como as fontes escritas assinalam que se deu nos primeiros anos de contato²⁴. Hoje os missionários são pessoas carismáticas exercendo múltiplos papéis na intermediação entre os índios e a sociedade circundante, atuando como

²³ Seria importante buscar as regras formais próprias da tradição oral que são distintas da escrita, de modo a se aprofundar o processo de apreensão do real que se realiza entre os Wayana-Aparai. Ao se desvelar o que de específico existe na atividade intelectual, quais são as categorias de entendimento que lhes são próprias (noções de tempo, espaço, pessoa, classe, etc), será possível avançarmos no entendimento sobre o que conduz o processo de escolha intelectual, porque e como aceitam a presença de uma nova ideologia entre eles - no entanto, desvendar os fatores cognitivos deste processo foge aos objetivos deste trabalho e de minha competência profissional.

²⁴ Como escreve M. Rauschert, neste período os xamãs têm algumas desavenças com os missionários que são vistos como concorrentes (1962).

médicos, educadores, técnicos, etc. Isto, ao longo de trinta anos, acabou reforçando o cinturão protecionista alimentado pela política indigenista pré-existente, criando dificuldades para que o grupo criasse, de modo autônomo, formas de se colocar frente à integração na sociedade ocidental.

Esse fator vem sendo acompanhado pela ruptura gradativa do sistema de socialização local, atingindo a transmissão dos relatos míticos, a celebração de rituais, o aprendizado especializado, etc. Isso é bem mais preocupante do que as mudanças visíveis que se pode observar na cultura material desde os primeiros contatos com a sociedade ocidental. De um lado, a implantação do ensino formal, embora aparentemente seja uma conquista da sociedade e, de fato hoje necessária e exigida pelos seus membros, de outro, a forma pela qual vem sendo aplicada afasta dos Wayana-Aparai a possibilidade de que eles próprios possam dirigir o processo intercultural ou gerir suas próprias relações interétnicas.

Material didático Aparai produzido pelo SIL

- Cartilhas:

- . *Kuatamorepatohkomo*, 1968 (Abecedário)
- . *Symeretone*, 1968 (caderno caligráfico)
- . *Sysekerematone 1*, 1968 (Cartilha 1)
- . *Sysekerematone 2*, 1968 (Cartilha 2)
- . *Senetone 3*, 1968 (Cartilha 3)
- . *Senetone 4*, 1968 (Cartilha 4)

- Livros de leitura:

(Textos religiosos)

- . *Ritonõpo Poetory Tõ Ehtopõpyry Poko Pake*
Histórias Bíblicas do Novo Testamento na Língua Aparai
The Bible in Pictures for Little Eyes
1ª edição 1956, EUA. 1ª edição bras. 1962, Associação Religiosa Editora Mundo Cristão, SP.

- . *Ritonõpo Omiry* (O Novo Testamento na Língua Apalai)
Liga Bíblica Mundial, 1986

- . *Tanieu* (Daniel 1-6)
Koehn, Edward e Sally tradutores
Brasília, Livraria Cristã Unida, 1989

Mitos redigidos por jovens Wayana-Aparai:

- . *Kurumu-Kurima*, 1974
 - . *Kuto*, 1974
- Histórias de aventuras redigidas por jovens Wayana-Aparai:
- . *Kaikuxi a Ahno Ekahmatopõpyry*, 1974 (Dois Homens e a Onça)
 - . *Kae ae Yna Ytotopõpyry*, 1974 (Uma Viagem num avião)
 - . *Urankanase Jytopõpyry*, 1974 (Uma caçada)
 - . *Poetomero Jahtao Jehtopõpyry*, 1974 (Minha juventude)

- . *Xikuromano*, 1985 (Cartilha sobre higiene)

- . *Atamorepãketõ Nymerohpyry 1* (Livro de histórias 1)
- . *Atamorepãketõ Nymerohpyry 2*, 1990 (Livro de histórias 2)

- *Seremiatone* (Hinário Apalaí), Belém, 1986.
- Calendário Apalaí, 1979 (editados anualmente)
- Gramática
Koehn, Sally Sharp .
Gramática Pedagógica Apalaí. Brasília, SIL. Arquivo
Linguístico número 186, 1990.

Trabalhos do SIL publicados sobre os Aparai

KOEHN, Edward

- 1962 *Formulário padrão dos vocabulários para estudos comparativos preliminares nas línguas indígenas brasileiras: Apalai*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- 1965 *Grammar statement: Apalai*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- 1966 *The Apalai phrase*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- 1968 *Phonology of Apalai two-syllable phrase words*. Rio de Janeiro.
- 1974 *The historical tense in Apalai narrative*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.

KOEHN, Sally

- 1965a *Noun possession: Apalai*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- 1965b *Stem level: Apalai*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- 1966 *Apalai verb structure*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- 1974 *Process and roles in Apalai clause structure*, S.I.
- 1975 Apalai kinship and social behavior IN *Instituto de Antropologia Prof. Souza Marques. Arquivos de Anatomia e Antropologia*. Rio de Janeiro, v.1, pp 81-108.

KOEHN, Edward & Sally

- 1963a *Apalai phonemic statement*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- 1963b *Notas sobre a língua Apalai*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- 1965 *Senetanose: 1a cartilha*. Brasília, DF. Summer Institute of Linguistics, 34p.
- 1974 Apalai language description *American vol of languages of the world*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- 1968 *Senetanose: cartilhas 1 a 4*. Brasília, DF, SIL.
- 1976 *Lenda do Mopo*, S.I.
- 1971 "Fonologia da língua Apalai" In *Estudos sobre línguas e culturas indígenas*. Brasília, DF, SIL, pp17-28.