



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E LÍNGUAS INDÍGENAS

O MITO DA COBRA GRANDE: MAGIA, MEMÓRIA E DISCURSO

Por

SIMONE CRISTINA MENEZES MARTINS

**Dissertação de Mestrado apresentada
ao Mestrado Profissional em
Linguística e Línguas Indígenas da
Universidade Federal do Rio de
Janeiro como quesito para a obtenção
do Título de Mestre em Linguística em
Linguística e Línguas Indígenas.**

**Orientadora: Profa. Dra. Tania
Conceição Clemente de Souza.**

RIO DE JANEIRO

Setembro/2020

MESTRADO PROFISSIONAL EM LINGUÍSTICA E LÍNGUAS INDÍGENAS

O MITO DA COBRA GRANDE: MAGIA, MEMÓRIA E DISCURSO

Por

SIMONE CRISTINA MENEZES MARTINS

**Dissertação de Mestrado apresentada
ao Mestrado Profissional em
Linguística e Línguas Indígenas da
Universidade Federal do Rio de
Janeiro como quesito para a obtenção
do Título de Mestre em Linguística em
Linguística e Línguas Indígenas.**

**Orientadora: Profa. Dra. Tania
Conceição Clemente de Souza
Linha de pesquisa: Língua, Cultura e
Sociedade**

Setembro de 2020

Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Martins, Simone Cristina Menezes

M386 m O mito da cobra grande: magia, memória e discurso / Simone Cristina Menezes Martins. -- Rio de Janeiro, 2020.

148f.: il. (color.)

Orientadora: Profa. Dra. Tânia Conceição Clemente de Souza.

Dissertação (mestrado profissional) em Linguística e Línguas Indígenas – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1. Mito. 2. Memória. 3. Identidade. 4. Oralidade. 5. Análise do discurso. I. Souza, Tânia Conceição Clemente de. II. Título.

CDD 498

MITO DA COBRA GRANDE: MAGIA, MEMÓRIA E DISCURSO

Por

Simone Cristina Menezes Martins

Orientadora: Profa. Dra. Tânia Conceição Clemente de Souza

Dissertação de Mestrado submetida ao Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Linguística e Línguas Indígenas.

Examinada por:

Tânia de Souza

Presidente: Profa. Dra. Tânia Conceição Clemente de Souza (PROFLLIND-MN/UFRJ)

Evandro de Souza Bonfim

Prof. Dr. Evandro Bonfim (PROFLLIND-MN/UFRJ)

Elizabete de Lemos Vidal

Prof. Dra. Elizabete de Lemos Vidal (ILC/UFPA)

Profa. Dra. Márcia Maria Damaso Vieira (PROFLLIND-MS/UFRJ) suplente

Prof. Dr. Jonathan Ribeiro Farias de Moura (FIOCRUZ) suplente

Rio de Janeiro

Setembro/2020

AGRADECIMENTOS

Fazer Mestrado em Linguística e Línguas Indígenas no Museu Nacional para mim, a princípio, foi um desafio de encerrar um ciclo de muitas frustrações e impedimentos, frutos do determinismo social que havia pouco tempo me desvinculado. O recomeço e a vontade de escrever uma nova história nas páginas da minha vida foram, sem sombra de dúvida, maiores motivadores desta trajetória. Foram dois anos de uma aventura de autodescoberta e crescimento em todas as dimensões. O significado do Mestrado na minha vida tomou proporções que foram alhures à pesquisa científica; denotou uma jornada de consolidação do meu caminho como mulher amazônica, paraense, de luta e de resistência, idealizadora de uma vida melhor, que habitava e sempre habitará dentro de si uma criança de muitos sonhos e cheia de imaginação, ávida em conhecer, dialogar e aprender (sempre) com grandes mestres, com os mais antigos, mas principalmente, em (re) conhecer as raízes indígenas que, na minha vida de nortista até então eu enxergava com espírito de saudosismo da concretude, mas que passou a tomar maiores feitos no ano de 2015, quando comecei a trabalhar com os indígenas. A oportunidade de estar em contato com eles pela Universidade do Estado do Pará transformou em realidade o contato com pessoas especiais, de simplicidade e inteligência impares, as quais eu só conhecera pelas histórias que meu avô Mundico, de coração enorme e sapiência sui generis, contava.

Ao meu avô Mundico, que hoje brinca pelas nuvens lá do céu e povoa os anjos com suas inúmeras contações de histórias, expresso a minha saudade e meu MUITO OBRIGADA.

Quero agradecer a minha família; sem vocês minha vida não teria o mínimo sentido desde o princípio. Em momentos de dificuldades, reviravoltas, mudanças, eu fui sustentada emocionalmente por vocês.

Agradeço **aos meus pais Nadir e Silvino**, que lutaram com sacrifícios hercúleos para educar a mim e aos meus irmãos, sempre com muito afinco e amor incondicional. Minha mãe costurava nossas roupas, trabalhava e ainda cuidava da casa e da comida. Porém, decerto minha mãe não enciumará por eu triplicar meus abraços **ao meu Pai**, pois ele seguiu o legado do meu avô Mundico, nos contando muitos causos e histórias; obrigada por nos embalar com as cantigas de roda pelo som suave e mágico do seu

violino, sobretudo, obrigada por ter sido e ser o maior influenciador e incentivador das minhas escolhas. Esta vitória também é sua Pai. Amo-lhe infinitamente.

Agradeço **aos meus filhos Luciana, Guilherme, Letícia e Henrique** (filho do coração), por todo o apoio nos momentos de angustia, pelo incentivo e compreensão nos meus inúmeros momentos de ausência, por serem meus parceiros e cúmplices em tudo. Sem o suporte de vocês, esse percurso não poderia ter sido realizado.

Aos **meus irmãos Silvana, Silvia, Marquinho, Roberta e cunhada Phayna**, que à maneira deles, cada um exerceu um papel fundamental para que eu pudesse trilhar esta jornada, seja num desabafo pelo celular, seja exercendo o papel de mãe de plantão, seja no papel de médicos das dores da alma e da dor física e, ainda zelando pela minha casa e meus animais na minha ausência. Obrigada por todos vocês existirem na minha vida e serem meu porto seguro.

Meu Muitíssimo Obrigada ao Povo Wai Wai por todos os ensinamentos ao longo desses anos. Obrigada por me acolherem como parente e me presentearem com um nome – Macikoko (uirapuru); o carinho e respeito com que vocês me tratam até hoje e a atenção com que fui e sou recebida na Aldeia Mapuera não tem preço. Meu eterno agradecimento em especial aos velhos com quem aprendi em dobro e ao seu Renato Poriciwi Wai Wai (in memoriam) por ter confiado em mim, ter me recebido em sua casa e ter me contado muitas histórias da Aldeia Mapuera. Que Deus esteja com o senhor no reino dos céus. **Kíriwanhe wikes Wai Wai komo koko. Amñe Hara!**

Aos meus colegas de profissão, doutores e grandes amigos Kátia Melo, Mara Jucá e Petrônio Potiguar, por sempre me auxiliarem nas minhas dúvidas, me fornecerem materiais de estudo, por me ensinarem e corroborarem das minhas ideias e acepções, por me enaltecerem como profissional e me olharem com a mesma honradez com que eu os enxergo. Vocês foram os únicos que de fato me incentivaram sem a ganância dos fracos. Vocês têm meu respeito e apreço. O meu fazer e pensar profissional se aprimoraram pelas lentes de vocês. Meus sinceros agradecimentos.

À minha colega de turma, amiga e irmã de coração Juliana Goulart (Ju), por ter tornado os meus dias no Rio de Janeiro mais leves, por ser meu braço direito e as vezes olhos, pernas e corpo também quando necessitei me ausentar de sala de aula, além das

inúmeras andanças em busca de apartamento e de tudo que eu precisei para tornar minha vida distante da minha família menos dolorosa. Foste um presente de Deus na minha vida. Muito obrigada por tudo.

À minha amiga e Cacica Eronilde Omagua (Erô), pelo batismo (formiga mulher do clã tukádeira, Pixuna, a que não se cala diante de uma dificuldade e injustiça), ensinamentos e lição de vida. És uma mulher de fibra, guerreira e terás meu respeito e solidariedade. Estamos e estaremos juntos nesta luta sempre. **Katurite (obrigada).**

Aos colegas de turma, amigos que conquistei ao longo destes anos de estudo, **Dadá, Nádia, Vicente, Clebson, Alexandre, Jonas, Joseney, Xiborá, Erudes e Miro,** pela troca de conhecimento e cumplicidade ao longo desta jornada. A homenagem aqui também inclui a Ju e a Erô: **“Tenho sangrado demais, tenho chorado pra cachorro. Ano passado eu morri, mas esse ano eu não morro”.**

À minha orientadora Tania Clemente, por me abrigar como orientanda. O profissionalismo e a sabedoria que lhe são próprios me aquecem a mente e o coração e, a simplicidade com que nos trata, me faz admirá-la cada vez mais. Este trabalho não seria possível sem as suas orientações. O seu olhar de reconhecimento, respeito e generosidade dispensados a mim, me foram bastantes importantes.

À Professora Coordenadora do PROFLLIND Marília Facó, pela dedicação e seriedade com que conduz o curso.

Agradeço imensamente **aos amigos e Professores do PROFLLIND/ Museu Nacional, Marcí Filleti e Evandro Bonfim.** Tê-los como professores foi um privilégio e a complementação de um percurso acadêmico recheado de reflexões sob uma óptica que ainda não havia sido alcançada por mim. Em seus nomes eu estendo meu agradecimento aos demais professores, que não menos importantes, também fizeram a diferença no meu caminho de formação em Linguística e Línguas Indígenas.

Por fim, **o meu agradecimento maior**, que é o princípio de tudo e que rege toda a minha vida terrena e espiritual: **Deus (Porim, Tupanã).** Obrigada por ser meu guia e protetor, sobretudo, por habitar em mim junto com a **Nazinha (Nossa Senhora de Nazaré).** Sem essas forças divinas, nenhuma conquista seria possível.

Ahnoro Kaamo Kirwanhe Nay Kporin Komo!

*Parem de podar as minhas folhas e tirar minha enxada.
Basta de afogar as minhas crenças e torar minha raiz.
Cessem de arrancar os meus pulmões e sufocar minha razão.
Chega de matar minhas cantigas e calar minha voz.
Não se seca a raiz de quem tem sementes.
Espalhadas pela terra pra brotar.
Não se apaga dos avós – rica memória
Veia ancestral: rituais para se lembrar
Não se aparam largas asas
Que o céu é liberdade
E a fé é encontrá-la.
Rogai por nós, meu pai-Xamã
Pra que o espírito ruim da mata
Não provoque a fraqueza, a miséria e a morte.
Rogai por nós – terra nossa mãe
Pra que essas roupas rotas
E esses homens maus
Se acabem ao toque dos maracás.
Afastai-nos das desgraça, da cachaça e da discórdia,
Ajudai a unidade entre as nações.
Alumiai homens, mulheres e crianças,
Apagai entre os fortes a inveja e a ingratidão.
Dai-nos luz, fé, a vida nas pajelanças,
Evitai, Ó Tupã, a violência e a matança.
Num lugar sagrado junto ao igarapé.
Nas noites de lua cheia, ó MARÇAL, chamai
Os espíritos das rochas para dançarmos o Toré.
Trazei-nos nas festas da mandioca e pajés
Uma resistência de vida
Após bebermos nossa chicha com fé.
Rogai por nós, aves-dos-céus
Pra que venham onças, caititus, siriemas e capivaras
Cingir rios Jurema, São Francisco ou Paraná.
Cingir até os mares do Atlântico
Porque pacíficos somos, no entanto.
Mostrai nossa caminho feito boto
Alumiai pro futuro nossa estrela
Ajudai a tocar as flautas mágicas
Pra vos cantar uma cantiga de oferenda
Ou dançar num ritual Iamaká.
Rogai por nós, ave-Xamã
No Nordeste, no Sul toda manhã.
No Amazonas, agreste ou no coração da cunhã.
Rogai por nós, araras, pintados ou tatus,
Vinde em nosso encontro, NHENDIRU !
Fazei feliz nossa mintã
Que de barrigas índias vão renascer.
Dai-nos cada dia de esperança
Porque só pedimos terra e paz
Pra nossas pobres – essas ricas crianças.*

Eliane Potiguara

“Como pode o homem sentir-se a si mesmo, quando o mundo some? Como vai o homem junto de outro homem, sem perder o nome?”

Carlos Drummond de Andrade

RESUMO

Os mitos vistos dentro de uma perspectiva teórica são narrativas orais, cujas entrelinhas nos conduzem às verdades consideradas fundamentais para um povo. Este tipo de narrativa dentro das aldeias indígenas é responsável na elaboração de inúmeras significações, as quais envolvem personagens importantes para a construção da realidade do povo. Eles residem no início dos tempos, que podem ser míticos ou das origens, quando tudo foi criado, principiado e organizado. Neste aspecto, o mito indígena é constituído por uma linguagem diversificada que pode ser registrada em várias formas, as quais chamaremos aqui de escrituras, tais como pinturas corporais e as próprias narrativas que compõem estes registros. Percebemos o mito como uma maneira de exercitar o pensamento e expressar ideias. Neste contexto, é que este trabalho se resguarda, por entender que se pode conhecer a história de um povo por meio do mito, o que aponta o fato de formular, expressar e ordenar as ideias e imagens pelas quais se constitui como discurso, e pela história que narra. Assim, observa-se uma relação particular entre o mito, o modo de viver, pensar e a história destes povos responsáveis por sua existência. Este trabalho objetiva analisar o *Mito da Cobra Grande*, na perspectiva da Análise do Discurso (AD), tendo como premissa de que esta narrativa é um dos mitos fundadores da Aldeia Mapuera.

Palavras-chave: Mito. Memória. Identidade. Oralidade. Análise do Discurso.

ABSTRACT

The myths seen from a theoretical perspective, are oral narratives, whose verbal lines lead us to the truths considered fundamental for a people. This type of narrative within the indigenous villages is responsible for the elaboration of countless meanings which involve important characters for the construction of the people's reality. They reside in the beginning of time, which can be mythical or origins, when everything was created, started and organized; in this respect, the indigenous myth is constituted by a diversified language that can be registered in several forms, which we will call here scriptures, such as body paintings and the very narratives that make up these records. We perceive the myth as a way of exercising thought and expressing ideas. In this context, this work is guarded, because it understands that it is possible to know the history of a people through myth, which points to the fact of formulating, expressing and ordering the ideas and images by which it is constituted as discourse, and by story that tells. Thus, there is a particular relationship between the myth, the way of living, thinking and the history of these peoples responsible for their existence. This work aims to analyze the myth of the big snake, from the perspective of Discourse Analysis (DA), with the premise that this narrative is one of the founding myths of Village Mapuera.

Keywords: Myth. Memory. Identity. Orality. Speech analysis.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: A criação do mundo e da Aldeia Mapuera	20
Figura 2: Entrada da Casa Grande	34
Figura 3: Escrita wai wai	36
Figura 4: Classificação das línguas da família karib	37
Figura 5: Desenho da descentralização da Aldeia Mapuera	38
Figura 6: Sala de aula da Escola Wai Wai	42
Figura 7: Aula de leitura e produção de texto bilíngue	42
Figura 8: Localização da TI Nhamundá-Mapuera ISA	45
Figura 9: Localização da TI Nhamundá-Mapuera ISA	46
Figura 10: Localização da TI Nhamundá-Mapuera ISA	47
Figura 11: Aeroporto de aviões de porte pequeno em Santarém	49
Figura 12: Interior do monomotor e vista aérea a caminho da Aldeia	51
Figura 13: Computador de bordo sinalizando o caminho a Aldeia	51
Figura 14: Recepção em Oriximiná e carregamento de mantimentos e remédios	52
Figura 15: Vista aérea da Aldeia Mapuera	53
Figura 16: Chegada na Aldeia Mapuera e Recepção do Indígenas Wai Wai	53
Figura 17: Vista interna e externa do alojamento	54
Figura 18: Pôr do Sol na Aldeia	55
Figura 19: Simone Wai Wai na cozinha do alojamento	56
Figura 20: Primeira noite na Aldeia	57
Figura 21: A caminho da Escola com o aluno Pedro Tiotio	61

Figura 22: A caminho da Escola com o aluno Wiwson Wai Wai	61
Figura 23: Festa de encerramento	62
Figura 24: Barco que faz viagem de Santarém à Oriximiná	66
Figura 25: Canoa, único meio de transporte dos indígenas para sair e voltar da Aldeia para a aldeia.	66
Figura 26: Viagem de lancha à Oriximiná	68
Figura 27: Viagem de canoa (rabetá), vista da Aldeia Bateria	68
Figura 28: Campanha contra a Covid-19 na Mapuera	69
Figura 29: Senhor Elizeu, cacique da Mapuera	72
Figura 30: Indígena Pedro Tiotio	73
Figura 31: Paulo Wai Wai	74
Figura 32: Iranildo Manasa	75
Figura 33: Isaac Wai Wai	76
Figura 34: Nivaldo Cuusa	77
Figura 35: Wiwson Wai Wai	78
Figura 36: Moacir Wai Wai	79
Figura 37: Tito Wai Wai	80
Figura 38: Vista aérea dos rios a caminho da Mapuera	84
Figura 39: Ouvindo histórias do seu Poriciwi	89
Figura 40: seu Renato Poriciwi	89
Figura 41: Okoymo Porim Cutari – Pedra da Cobra Grande	98
Figura 42: A canoa, o rio e fundo dele	120

LISTA DE SIGLAS E ABRAVIAÇÕES

AD – Análise do Discurso

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

AM - Amazonas

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

ISA – Instituto Socioambiental

MEC – Ministério da educação e Cultura

MEVA – Missão Evangélica da Amazônia

MN – Museu Nacional

NUFI – Núcleo de Formação Indígena

PA - Pará

PROFLLIND – Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas

RR - Roraima

SEMED – Secretaria Municipal de educação

SEDUC/PA – Secretaria de Educação / Pará

TI – Terra Indígena

SD – Sequencia discursiva

UEPA – Universidade do Estado do Pará

UFPA – Universidade Federal do Pará

UFM – Unevangelized Fields Mission

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1.A História da Mapuera pela Menina dos Olhos de um Mundo sem Interferências do não indígena	19
1.1.O fundamento da Aldeia Mapuera pelo olhar do nativo evangelizado: começo e recomeço.	21
1.2.A Aldeia Mapuera e o povo Wai Wai nos lençóis da Amazônia brasileira	22
2.O ponto de partida divisor de rios: primeiros contatos	29
2.1.Vale quanto pesa a linhagem e como se organiza a relação sociopolítica do povo Wai Wai	31
3.A língua wai wai e a família karib (caribe)	35
3.1.A situação linguística na área indígena wai wai	37
3.2.A Escola Indígena Wai Wai: conquista da Aldeia Mapuera e luta pela preservação da língua	40
4.Como chegar a Mapuera?	45
4.1.Minha 1ª visita a Aldeia Mapuera: entre a poesia da e o paradoxo da “selva de brancos”	47
5.Os rios percorridos para a construção desta	65
6.Os rios que cobrejam o Império	81
7. Mito da Cobra Grande: Magia, Memória e Discurso	84
7.1. As Cobras que habitam no/pelo imaginário amazônico	89
7.2. Memória e discurso: relógio da lembrança, magia do esquecimento	93
7.3. O Ewka e o caminho dos sonhos: os rios aclaradores de Jung	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
Referências	118
Anexos	122

INTRODUÇÃO

Esta dissertação objetiva apresentar uma análise do mito da cobra grande, sob a égide da Análise do Discurso, contado pelo povo Wai Wai, da Aldeia Mapuera, localizada nas Terras Indígenas Nhamundá-Mapuera. Aldeia na qual tive a oportunidade de vivenciar o fascinante mundo do Povo Wai Wai, em toda a plenitude do meu eu. Comi caça, participei de festas e nos momentos de folga da sala de aula, me tornei aprendiz da cultura e da língua materna deles - a Wai Wai. Foram momentos engrandecedores e de bastante trabalho. A Aldeia é cercada de florestas e banhada pelo rio Mapuera, onde acreditam ter existido a cobra grande.

A motivação para a escolha do tema se deu pela riqueza cultural existente na Aldeia e por nutrir ao longo desses anos, a vontade de retribuir (mesmo que pormenorizadamente) a este povo, todo o acolhimento e aprendizado, trazendo em discussão para dentro dos muros acadêmicos uma das inúmeras histórias que ouvi por lá.

Meu primeiro contato com os Wai Wai se deu por meio da Universidade do estado do Pará (UEPA), pelo Núcleo de Formação Indígena (NUFI), para ministrar disciplinas voltadas para a área de linguagens e artes ao Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, em 2015. Naquela oportunidade, trabalhei com 36 professores indígenas da educação básica, com os quais mais aprendi, do que ensinei. Entretanto, este trabalho é resultado da pesquisa realizada por mim entre os anos de 2017 e 2020, cujos frutos foram compilações de diversas narrativas, das quais elegi o mito da cobra grande para a efetivação deste estudo.

Os mitos vistos dentro de uma perspectiva teórica, são narrativas orais, cujas entrelinhas verbais nos conduzem às verdades consideradas fundamentais para um povo. Este tipo de narrativa dentro das aldeias indígenas é responsável na elaboração de inúmeras significações, as quais envolvem personagens importantes para a construção da realidade do povo. O mito indígena é constituído por uma linguagem diversificada, que pode ser registrada em várias formas, as quais chamaremos aqui de escrituras, tais como pinturas corporais e as próprias narrativas que compõem estes registros. Percebemos o mito como uma maneira de exercitar o pensamento e expressar ideias. Neste contexto, é que este trabalho se resguarda, por entender que se pode conhecer a história de um povo por meio do mito, o que aponta ao fato de formular, expressar e ordenar as ideias e

imagens pelas quais se constitui como discurso, e pela história que narra. Assim, observa-se uma relação particular entre o mito, o modo de viver, pensar e a história destes povos responsáveis por sua existência. Este trabalho objetiva analisar o *mito da cobra grande*, na perspectiva da Análise do Discurso (AD), tendo como premissa de que esta narrativa é um dos mitos fundadores da Aldeia Mapuera.

Desta maneira, o trabalho justifica-se pela importância representatividade que o mito exerce no lugar, além de acolher múltiplas linguagens, cujas significações estão presentes na vida e no cotidiano deste povo. Vale dizer que ‘a linguagem é o instrumento socializador da memória, pois reduz, unifica e aproxima, no mesmo espaço histórico e cultural, vivências tão diversas como o sonho, as lembranças e as experiências recentes’. (KESSEL apud SPOTTI, 2013, VOL. 9, p.6).

Diligencio aqui uma advertência: os rios destas escritas são extensos, porém doces, e necessitam de um olhar que caminhe na mesma dança das águas que na Amazônia nos cobrem; desta forma, entendendo da plurissignificação das linguagens que ritmam o mito escolhido é que optei em não desatar a base teórica do que me envolve nesta pesquisa, o mito da cobra grande. A decisão audaz se deu por entender não só que, assim como o binômio rio x floresta se mesclam e fundem num só, a teoria deve permear a história.

Este trabalho está dividido em sete capítulos. No primeiro, apresento a Aldeia Mapuera de três maneiras: na primeira,uento a história da Mapuera pelo olhar dos indígenas sem a interferência do homem branco; em seguida, o fundamento da Aldeia pelo olhar do nativo evangelizado, e depois apresento a Aldeia e o povo Wai Wai nos lençóis da Amazônia brasileira.

No segundo capítulo, exporei sobre os primeiros contatos dos indígenas com os não indígenas, as consequências deste contato, como se organizam e a relação sociopolítica deste povo.

No terceiro capítulo, apresentarei a língua wai wai e a família karib (caribe), a situação linguística na área indígena wai wai, a Escola Indígena Wai Wai, conquista da Aldeia Mapuera e luta pela preservação da língua.

No quarto capítulo, contarei como chegar a Mapuera, como foi a minha 1^a visita a Aldeia Mapuera, os percalços pelos quais passei até chegar lá e o paradoxo entre a poesia da distância e a “selva de brancos”.

No quinto capítulo, traçarei os rios percorridos para a construção da pesquisa. Nele, explicito os processos metodológicos realizados e apresento um quadro com a rede de relações que così, para dinamizar meu percurso.

No sexto capítulo, explanarei sobre os rios que cobrejam o Império Amazônico e as influencias exercidas pelas aguas na cultura amazônica.

No sétimo capítulo, contarei sobre as cobras que habitam no/pelo imaginário amazônico e realizarei um percurso onde farei a dança das águas remando pelo mito da cobra grande, ancorando oportunamente pela oralidade, memória, no conceito de mito e na análise do discurso iniciada por Pêcheux e discutida por Orlandi, Foucault, Etienne Samain, Lévi-Strauss e Courtine e ainda, abrirei um breve parêntese para falar do sonho numa perspectiva junguiana.

1. A História da Mapuera pela menina dos olhos de um mundo sem interferências do não indígena.

As histórias a seguir foram-me contadas por dois nativos da Aldeia Mapuera e profundos conhcedores da cultura do povo Wai Wai¹. Vale dizer aqui que a transcrição das falas reflete o português Wai Wai, por isso, serei fiel a esse linguajar, me permitindo assim a não submissão do texto ao crivo da correção. Além disso, apesar de apresentar os sujeitos os quais participaram desta pesquisa no capítulo cinco, opto em não citar os nomes de quem contou as histórias, haja vista que há uma série de imposições e proibições na Aldeia hoje, por razão da transformação religiosa a que o povo Wai Wai foi submetido em contato com os karaywa² (não indígena).

Antigamente, tinha um povo qui vivia no céu. Só qui lá havia muita gente e não tinha mais espaço pra todos. Um dia, o tatu resolveu cavá um buraco. Foi cavando, cavando, até chegá em outras terras. Aí ele avisô pra todo mundo que existia outra terra.

O pessoal olhou lá de cima e achou a terra nova e muito bonita, aí resolverum descer. Acharam uma escada de impilhar jabuti e foram descendo, descendo....

Tinha muita gente descendo pela escada e não deu pra aguentá o peso de todo mundo. A escada quebrou e aí ficou gente lá em cima. As pessoas aqui de baixo se espalharam e povoaram o mundo.

Uma parte delas ficou e deu início a nossa Aldeia. Assim, é a nossa Aldeia Mapuera, onde tem nossas casas feitas de madeira, ou de barro e cobertas com palha de ubim.

¹ Ao longo dos meus estudos, percebi que há várias grafias para referir ao povo Wai Wai. Segundo a Associação Brasileira de Antropologia, “não existe grafia única para referir aos Wai Wai. O que existe são variações históricas, seja por questões políticas ou intelectuais. Esta discussão sobre a grafia Wai Wai, tratarrei mais a frente, no subcapítulo 1.2. Poderemos encontrar citações que referem ao povo como Uai Uai, Waiwai, wai-wai; no entanto, hoje a grafia não só assinada, mas reconhecida por eles é Wai Wai”. Sendo assim, todas as vezes que me referir ao povo, utilizarei a grafia Wai Wai, todavia, quando me referir à língua, utilizarei a mesma grafia em minúsculo.

² Aquele que não faz parte do nosso povo. “Ele não é nosso membro”, tradução que me foi dita pelo indígena senhor Pedro Risonaldo Tiotio.

Sabe? ... Teve uma época ... qui a gente olhava lá pra cima e ainda enxergava gente querendo descer, mas depois de um tempo, sumiram. Elas podem ter virado estrelas ou encantados. Não tem como saber. Mas eu penso nisso.

No centro da aldeia tem a casa grande – Uumana na nossa língua. É na casa grande que aconteci as festas, as reuniões e os casamento.

Assim é a nossa aldeia....

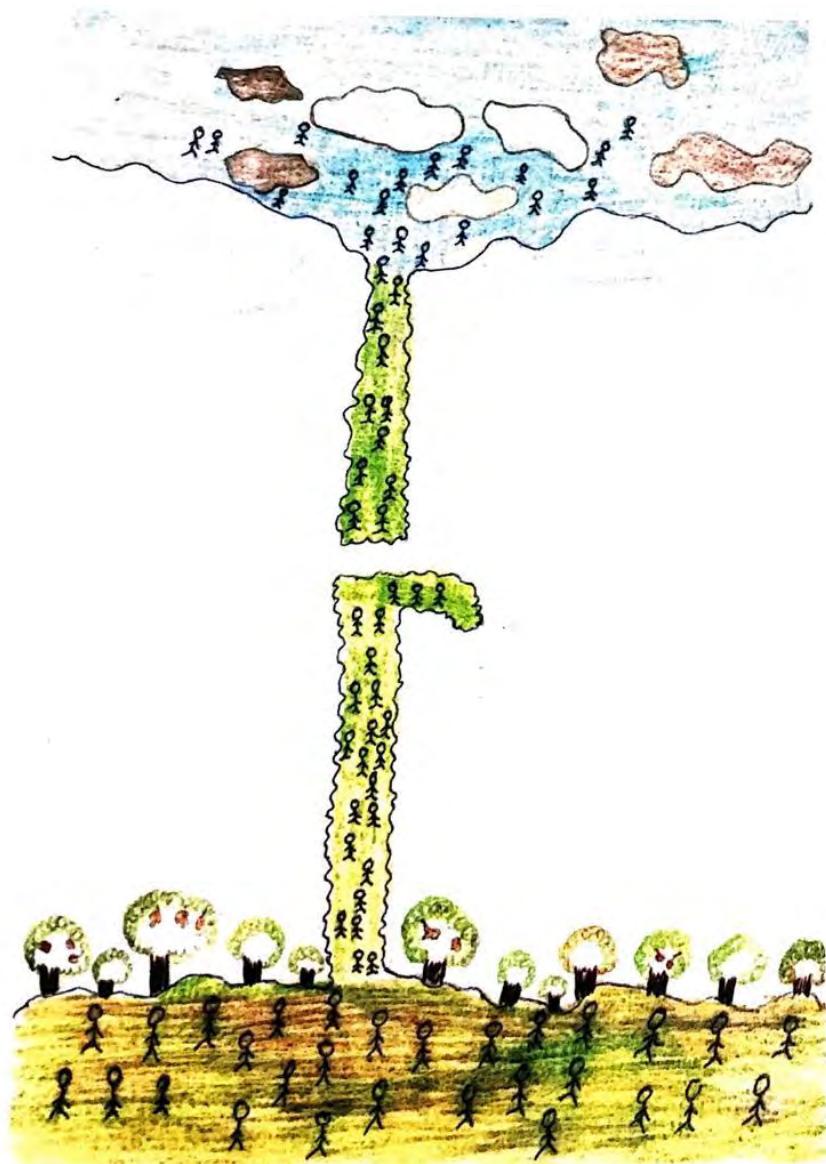


Figura 1: A criação do mundo e da Aldeia Mapuera
Fonte: Mapuera Pono Komo Yehtoponho Karita (Livro de histórias dos povos do Mapuera, 2003)

1.1.O Fundamento da Aldeia Mapuera pelo olhar do nativo evangelizado: começo e recomeço.

Não sei dizer ao certo quanto tempo o nosso povo tem, quando eu nasci, a nossas terra já existiam, mas há muito anos, a Aldeia Mapuera era uma localidade muito pequena e nós éramos felizes assim.

Nessa época, só tinham cinco casas e 14 pessoas do povo Wai Wai neste lado aqui do rio Mapuera, ou seja, aqui no Pará. Meu pai conta que nosso povo visitava outros povos e eles também vinham nos visitá.

Tinha o Ewka, nosso pajé original que ajudava o povo com a sabedoria dele e os ensinamentos. Ele também cuidava da nossa saúde e da ordem na aldeia. Neste mesmo tempo, chegaram os missionários na Aldeia. Foi quando os indígenas Wai Wai foram levados pelo Missionário chamado Roberto Hocking, para as Guianas Inglesas, para conhecer a palavra de Deus, e lá, ficaram por 40 anos.

Após isso, o Ewka, que antes era Pajé, depois de ouvir a Palavra, virou Cacique, porque passou a acreditar que a pajelança não era de Deus. Foi quando decidiu voltar para o Brasil e fundar de verdade a Aldeia Mapuera.

Isso aconteceu por volta do ano de 1970, quando o então Cacique voltou com cinco pessoas, para abrir novamente a mata e recriar a Antiga Aldeia, com novas ideias.

No começo da aldeia Mapuera, era muito fácil de encontrar o que a gente precisava, como madeiras, peixes, animais, e as aves, também frutas como, bacaba, patauá e buriti. A aldeia começou a ficar com dificuldade de conseguir madeira, que era fácil de tirar para construir as casas, porque com a retirada e as queimadas as madeiras (árvores) ficaram com muito distânciia e até hoje nós sofremos para ir buscar madeira e palha para cobertura da casa.

Hoje nós temos problema na aldeia Mapuera por causa da população que está aumentando. Por isso tem muitas pessoas que não querem mais respeitá as lideranças e os pais, os mais velho. Com o crescimento da população de indígena Wai Wai, temos várias mudanças para outras aldeias e o motivo é que não estamos conseguindo mais nos alimentar direito, por isso, até hoje nós temos dezoito aldeias pequenas. E hoje, nossa Aldeia é composta de quase de três mil habitantes.

1.2. A Aldeia Mapuera e o Povo Wai Wai nos lençóis da Amazônia brasileira

Segundo Guidon (2002, p. 37),

“a origem dos primeiros povos das américas é motivo de questionamentos por parte dos estudiosos, pois há teorias que explicam a chegada dos povos nativos a este continente, porém, há certo consenso entre boa parte dos historiadores de que tais migrações se deram pelo estreito de Bering, há cerca de 12 mil anos. Mas existem evidências de que os grupos humanos podem ter chegado à América do Sul muito antes, tanto por via terrestre quanto por via marítima, há 30 mil ano”. (GUIDON, 2002, p. 37)

Historicamente, as migrações exercidas por muitos povos nativos das Américas são muito comuns e ainda acontecem até hoje por inúmeros fatores (como acontece com os povos Wai Wai), entre eles os fatores econômicos, naturais e culturais, mas principalmente pela ideia de enraizamento em locais em que a natureza ainda não se transformou pelo não indígena. De acordo com Câncio (2017, p. 98),

“(...)as motivações podem se dar no nível político-econômico, pela imposição do poder de grupos dominantes; por questões de ordem ambientais, quando há escassez de alimentos e outros recursos; ou por questões culturais peculiares à alguns povos indígenas, a exemplo dos grupos nômades. Essas aproximações conceituais sobre a ideia de território contribuem para a compreensão dos contextos indígenas e dos povos tradicionais que vivenciaram e vivenciam constantes situações de desterritorialidades e reterritorialidades, por diferentes fatores, como o caso dos povos Wai Wai da Amazônia setentrional” (CÂNCIO, 2017, p.98)

Os indígenas que se identificam como ‘povo³ Waiwai’ ou ‘Wai-Wai’ ou ‘Wai Wai’, ou ainda ‘Uai Uai’, encontram-se dispersos em vastas partes das Guianas e do Brasil. Eles vivem na Amazônia Setentrional, na região onde a Serra Acaraí delimita a fronteira entre

³Neste trabalho uso a expressão “povo” para me referir aos grupos indígenas do território indígenas Trombetas Mapuera e Nhamundá-Mapuera, uma vez que para Queiroz (2015), o significado desta expressão muito se assemelha ao conceito nativo de yana ou yenna. Trata-se de uma designação sufixal que na Língua Indígena wai-wai e Hixkaryana significa um coletivo de pessoas humanas, mas também este pode ser estendido às pessoas não humanas. Por exemplo, Katxuyana (Katxu + Yana) quer dizer povo (Yana) do rio Katxuru (rio Cachorro) (CAIXETA DE QUEIROZ, 2015, p. 106).

o Brasil e a Guiana', e são falantes de uma das línguas que compõem a família Karib- o wai wai, língua esta que falarei no próximo item.

No Brasil, as comunidades Wai Wai estão em três Terras Indígenas: no sudoeste de Roraima; Nhamundá-Mapuera, no noroeste do Pará e norte do Amazonas; e Trombetas-Mapuera; que abrange uma grande área entre o extremo sul de Roraima, o extremo norte do Amazonas e o noroeste do Pará. Na Guiana, os Wai Wai são encontrados no extremo sul do país, na região administrativa das Guianas, no rio Essequibo. Vale dizer que este povo se constituiu a partir de processos seculares de troca e de redes de relações na região. Historicamente, são conhecidos e reconhecidos pelos historiadores como exímios artesãos de raladores de macaxeira, domesticadores de papagaios falantes e cães de caça.

A etnogênese Wai Wai se estabelece num complexo fulcro de relações entre as cosmovisões sobre estas comunidades indígenas e também pela maneira como elas próprias se enxergam e observam o outro. Denomina-se então de “Wai Wai” não somente no sentido que os indígenas se identificam, como também àqueles que são identificados por eles, em outras palavras, considera-se Wai Wai o indígena que não corresponde a uma única unidade étnica sintética em si, mas sim a uma motivação que se criou por projetos políticos, intelectuais e muito mais fortes, os projetos ideológicos os quais vêm-se construindo ao longo de décadas, desde o início dos 90.

Ratifica-se assim que o povo indígena Wai Wai é o conjunto de grupos indígenas que se uniram em um dado momento histórico e hoje habita uma extensa região que compreende o sul da Guiana (rio Essequibo), o leste do Estado de Roraima (rios Jatapu e Anauá) e o noroeste do Estado do Pará (rio Mapuera), na Amazônia setentrional, na região onde a Serra Acaraí delimita a fronteira entre o Brasil e a Guiana (Atualmente República Cooperativa da Guiana). Saquet (2006, p. 81) diz que esta designação

“está relacionada ao vínculo afetivo, aquele que foi construído por intermédio das experiências com o espaço, o tempo e o lugar. É o sentimento de pertencimento ao lugar. O homem age no território, espaço (natural e social) de seu habitar, para produzir, viver (objetiva e subjetivamente).” (SAQUET, 2006, p. 81).

De acordo com Câncio (2017, p. 98), o antropólogo dinamarquês Niels Fock, que foi um grande contribuinte e pesquisador da cultura e do povo Wai Wai antes da presença das missionárias americanas, observou que Wai Wai foi um termo criado pelos Wapixana, para designar um povo indígena que tinha a pele mais clara. Acredita-se que pelo fato de que estes se expunham em menor tempo ao sol, devido a floresta ser mais densa. Na língua Wapixana, “wai-wai”⁴ significa farinha branca ou tapioca branca, segundo o pesquisador.

Abro um caminho aqui para se discutir sobre a grafia “Waiwai ou Wai-Wai ou Wai Wai, ou ainda Uai Uai”. No decorrer da minha pesquisa, houve um certo desconforto em perceber tantas grafias diferentes para referir ao povo, que acolho como grafia, Wai Wai. Para sanar a minha angústia, enviei e-mail à Associação Brasileira de Antropologia⁵ (e-mail anexo), perguntando se havia alguma normativa neste sentido. Recebi e-mail de retorno final, com um arquivo em PDF, com indicação de leitura das páginas 20 a 23, que correspondiam à 1^a Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, datada de 1953. Li não só as páginas que me foram indicadas, mas o arquivo completo e cheguei à conclusão de que o material precisa ser revisto, visto que lá ainda referem aos povos indígenas como tribos. Fora isto, percebi que o material foi feito por brancos (e para brancos, o que não torna o indígena protagonista de sua história. Por fim, levando em consideração o conteúdo lá descrito, não encontrei nada que coadunasse com tantas escritas diferentes para referir aos povos Wai Wai, haja vista que se levarmos em consideração que a denominação foi um termo criado pelos povos indígenas Wapixana, falantes da língua wapixana, da família linguística Arawak, logo, aboliríamos boa parte destas grafias, tendo em consideração que em ambas as línguas referidas (wai wai e wapixana) não há hífen. No entanto, iniciei esta discussão aqui, para continuar em futuros estudos, a serem realizados com mais precisão e cautela. Pois nesta ocasião, meu foco é outro.

Do ponto de vista cultural, o povo Wai Wai é proveniente de uma mistura de grupos originais Parukoto, Tarumã e Mawayana. Assim, em determinado contexto, um

⁴ Niels Fock refere ao povo pela grafia “wai-wai”, em texto datado de 1963.

⁵ Agradeço a minha orientadora Professora Dra. Tania Clemente de Souza por ter me elucidado nesta empreitada e me indicado o contato com a Associação Brasileira de Antropologia – ABA.

waiwai pode se autodenominar Parukoto, assim como os Katuena, os Hixkaryana, os Xerew entre outros.

Portanto, definir os Waiwai por essência é uma tarefa delicada tanto para indígenas quanto para pesquisadores. Niels Fock em suas incursões nos anos de 1954 e 1955, já observava a dificuldade em estabelecer este grupo devido a esta mistura, entretanto, do ponto de vista étnico, os Wai Wai são dominados pelos Parukoto; muito embora do ponto de vista linguístico pareçam independentes (FOCK 1963, p. 9 apud CÂNCIO, 2017, p. 99)

Muitos índios que vivem atualmente nas comunidades Wai Wai se reconhecem e são reconhecidos por denominações menos abrangentes, como é o caso dos Hixkaryana, Mawayana, Karapawyana, Katuenayana e Xerewyana (yana designa "coletivo"), entre outros.

Foram (e seguem sendo) as famosas expedições dos Waiwai em busca de “povos não vistos” (enihni komo) que permitiram (e seguem permitindo) uma intensa troca com outros povos numa ampla rede regional. É desta rede que surgiram (e seguem surgindo) diversos casamentos e convites para famílias inteiras viverem nas comunidades wai wai, como foi o caso dos indígenas acima citados. (CÂNCIO, 2017, p. 99)

Se faz necessário salientar que o movimento de centralização e descentralização marca, tanto a ocupação territorial baseada na autonomia dos grupos locais, bem como nas relações políticas, que envolvem o contato e a negociação permanente com não-indígenas. A concentração e a dispersão da população em diferentes momentos históricos na região que abrange o Rio Essequibo na Guiana, os Rios Anauá e Jatapuzinho em Roraima, os Rios Jatapu e Nhamundá no Amazonas, e o Rio Mapuera no Pará faz com que o povo Wai Wai até hoje exerça este movimento migratório.

Um outro aspecto a ser destacado é que duas aldeias das Guianas possuem vínculos familiares com membros de aldeias Wai Wai no Brasil, razão pela qual há pouca diferença cultural entre essas aldeias nos dois lados da fronteira, a não ser as diferentes relações com os respectivos estados da Guiana e do Brasil.

A aldeia de Masakinyarï é uma delas e conta com membros da aldeia de Sheparyimo (aldeia do “Cachorro Grande”), que existiu do início dos anos 1970 até meados dos 1980, e da população remanescente da aldeia de Akotopono (aldeia da “Velha Arma Grande”), que existiu da década de 1980 até a criação da nova aldeia de Masakinyarï, em 2000. A outra é a aldeia localizada em Parabara, que contava com aproximadamente 70 habitantes em 2006, metade dos quais eram Wapixana. Contudo, a aldeia possui um nome Wai Wai, Erepoimo (aldeia do “Grande Assador de Potes”), que era como chamava um pequeno acampamento Wai Wai no alto Essequibo nas décadas de 1940 e 1950.

Zea (2006, p. 70) afirma que nos últimos 50 anos o convívio constante com não-índios – inicialmente com missionários norte-americanos da Unenvangelized Fields Mission (UFM), posteriormente com a Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) e com agentes da FUNAI, FUNASA, além de contatos esporádicos com pesquisadores e a população ribeirinha, entre outros – inaugurou um processo de concentração das casas coletivas que outrora estavam dispersas entre os dois lados da Serra do Acarai, divisa do Brasil com a Guiana. Mas o surgimento de novos padrões de assentamento implantados pelos missionários – que resultaram em grandes aldeias como, por exemplo, a de Mapuera – não significa que a importância da autonomia dos grupos locais tenha deixado de existir ou de fazer sentido, muito pelo contrário.

Segundo a antropóloga, após o ano de 1950, quando os Wai Wai permitiram a instalação da UFM (Unenvangelized Field Mission) – em trabalho conjunto atualmente com a MEVA (Missão Evangélica da Amazônia) – estas expedições passaram a contar com o apoio material (como a disponibilização de motores de popa e até mesmo esporadicamente do avião da missão) e imaterial (como o discurso da salvação evangélica) desta missão.

Conforme Almeida (1981, p. 38), “para atrair os índios, os missionários enviaram mensageiros indígenas para oferecer-lhes itens muito apreciados como anzóis, espelhos, facas e miçangas, bem como para contar-lhes que “o mundo acabaria numa enorme fogueira e que poderiam mostrar o caminho para a salvação de uma vida melhor”. Desta forma, este movimento migratório de espaço geográfico e conversão religiosa do povo Wai Wai se estendeu por longos anos. O que de certa forma fez e faz com que estas

comunidades acabem por colocar em detrimento suas culturas em prol de salvação e perdão, o que ao meu ver, como pesquisadora e simpatizante da cultura indígena, há um homicídio involuntário do bem mais precioso destes povos, haja vista que acabam perdendo a identidade por causa da imposição do cristianismo.

“O povo Wai Wai na última década, o contexto regional tem sofrido alterações significativas. Muitas das famílias aglomeradas nessas comunidades Wai Wai do Brasil têm levado a cabo um processo de dispersão, em direção aos lugares habitados por seus antepassados. Aproximadamente 20 novas aldeias ao longo dos rios Mapuera, Jatapu e Nhamundá foram fundadas nos últimos oito anos.” (CAIXETA QUEIROZ, 2008, p. 109)

Vale abrir um parêntese aqui para ressaltar que a evangelização tomou conta da Aldeia Mapuera; por este motivo, o povo Wai Wai foi obrigado pelo Cacique a abandonar antigos hábitos e adotar as normas exigidas pelo protestantismo. Hoje na Aldeia, a pajelança ainda resiste de forma velada, pois, houve um comunicado aos povos Wai Wai, de que quem não obedecer às leis de Cristo, será expulso da Aldeia. Sendo assim, há um certo cuidado ao referir às histórias antigas da Aldeia e do Povo. Porém, noto que apesar de todos os esforços dos líderes em serem fiéis à “nova religião”, algumas práticas não sucumbiram a evangelização; muito pelo contrário, há uma espécie de sincretismo, que habita silenciosamente entre os Wai Wai, todavia, notadamente nas práticas festivas (tais como as festas da Páscoa) realizadas na Aldeia, pois, os povos se reúnem para comemorar a data por vários dias, com danças historicamente ligadas à cultura antiga deste povo, como por exemplo, a dança do veado, da cutia, da cobra grande, entre outras realizadas nas grandes comemorações.

Um dos frutos do contato permanente com a missão – e, aos poucos, com outros agentes não-indígenas, como a FUNAI e a FUNASA, além de contatos esporádicos com pesquisadores e a população ribeirinha, entre outros – foi o uso do termo “wai wai” para designar não apenas a língua karib predominantemente falada entre eles, mas também para referir-se ao coletivo, que eles passaram a chamar de “comunidades “Wai Wai” (ou em alguns momentos de Wai-Wai).

O espaço oficialmente reconhecido e demarcado do povo Wai Wai no Brasil está em Terras Indígenas que abrangem parte dos estados do Amazonas, Pará e Roraima.

A demarcação se comporta da seguinte forma: TI Wai Wai (RR), no sudeste de Roraima; TI Nhamundá- Mapuera (AM/PA), no noroeste do Pará e norte do Amazonas; e a TI Trombetas-Mapuera (AM/RR/PA), a qual abrange uma grande área entre o extremo sul de Roraima, o extremo norte do Amazonas e o noroeste do Pará. A primeira área do complexo cultural Tarumã Parukoto a ser demarcada foi a Terra Indígena Nhamundá-Mapuera, onde se encontra a Aldeia Mapuera, lócus desta pesquisa.

2. O ponto de partida divisor de rios: primeiros contatos

“A dificuldade em determinar quais são efetivamente as primeiras notícias a respeito dos grupos que mais tarde vieram a compor as atuais comunidades Wai Wai reside no fato, recorrente na Amazônia Indígena, de que os etnônimos atribuídos a diferentes coletivos indígenas variaram muito no decorrer dos anos. Uma das primeiras informações, ainda que simples referência, data do século XVII por R. Harcourt 1603 e outra do século XVIII, por Sanders” (ZEA, 2006, p. 78).

A historiadora ainda ressalta que no século XIX, três viajantes fizeram relatos sobre os Wai Wai. O primeiro foi o geógrafo inglês Robert Hermann Schomburgk, cujo pesquisador realizou suas viagens entre os anos 1835 e 1839, e depois novamente em 1843, na Guiana Inglesa e na região do rio Orenoco. Ele encontra os Wai Wai nos dois lados da fronteira Brasil / Guiana Inglesa, delimitada pela Serra Acaraí, com duas aldeias ao sul no rio Mapuera e uma ao norte no rio Essequibo. O viajante contabilizou a população destas três aldeias em 150 pessoas. Nos relatos de Schomburgk se encontram vários dados que indicam a existência de uma ampla rede de relações de troca entre os diferentes grupos desta região. Infelizmente, os dados diretos em relação aos Wai Wai são poucos, mas indiretamente lhe é contado, pelos grupos vizinhos (como os índios Mawayana e Taruma, por exemplo), que os Wai Wai eram conhecidos na região por suas habilidades no plantio de algodão e na caça e, especialmente, pelos seus cães de caça, além de seus cobiçados raladores de mandioca.

Zea aponta que o próximo viajante, o geólogo britânico Barrington Brown (1876, 1878), encontra no ano de 1870 os índios Taruma, Wapixana e Mawayana voltando de uma expedição comercial com os Wai Wai, que, sem contato com os brancos, obtinham mercadorias – como ferramentas, panos e miçangas – trocando-as por seus raladores de mandioca e cães de caça com esses grupos vizinhos. Por esta via indireta, Brown recebe a informação de que os Wai Wai estão naquele momento somente ao sul da serra Acaraí.

“Em 1884, o terceiro viajante, o geógrafo francês Henri Coudreau (1899), encontra os Wai Wai no Mapuera, perto da região ao sul da serra Acarai, enquanto a área ao norte da serra era ocupada somente pelos Tarumã. Coudreau avaliou a população dos “Ouayeoue” (Wai Wai) em três ou quatro mil pessoas, aproximadamente, sendo sete aldeias de 300 habitantes, mas este número é considerado exagerado (por Fock 1963, por exemplo). Como já nos relatos de Schomburgk, também Coudreau aponta para a existência de uma ampla rede de trocas dos Wai Wai com vários outros grupos desta região, relatando relações comerciais dos Wai Wai ao norte com os Wapixana, os Atroari e os Taruma, no leste com os Pianokoto (Tiriyó), e nos rios Trombetas-Mapuera com os Mawayana e os Xerew, entre outros. Depois de sua morte, sua esposa, Olga Coudreau (1900), deu seguimento às expedições. Ao contrário do marido, que escreveu que os Wai Wai e os Mawayana não possuíam bens europeus, ela descreve suas habilidades de troca por estes cobiçados artigos, como miçangas, espelhos, facões, pentes e machados”. (ZEA, 2006, P. 79)

Segundo Fock (1963, p. 266),

“no final do século XIX, os Wai Wai continuavam em contato com os índios Tarumã, estabelecendo também relações pacíficas com os Tiriyó do Trombetas-Paru de Oeste, enquanto estavam em guerra com os povos habitantes do médio Mapuera, do grupo Parukoto (Fock 1963, p. 5). A área de ocupação Wai Wai correspondia, portanto, à zona de cabeceiras do Mapuera, limitada ao norte pela serra Acarai. Ao sul de seu território, habitavam outros povos, hoje integrados aos Wai Wai e que subiram progressivamente para o norte, repelidos pelo avanço das frentes extrativistas na bacia do Trombetas. De norte a sul, eram os seguintes povos: Tutumo, Mawayana, Xerew e Katwena.” (FOCK, 1963, p. 266)

Por serem mais acessíveis a estas expedições, porque elas priorizavam as viagens exploratórias de norte para o sul, havia muita transmissão de doenças, assim como pelos contatos comerciais com os Tarumã e Wapixana, os Wai Wai sofreram, por volta de 1890, um forte abalo demográfico, devido à propagação de doenças antes desconhecidas entre

eles. Isto provocou um aumento dos casamentos intertribais. Fock (1963, p. 267) apud por Zea (2006, p. 176) conclui que “antes deste período já ocorriam frequentemente casamentos entre Wai Wai e outros povos e depois, no final do século, os Waiwai intensificaram este processo com os índios Parukoto (principalmente os Xerew e os Mawayana) ao sul, e com os Taruma, ao norte” (Fock 1963, p. 267).

No início do século XX, os Wai Wai se dividiam em duas áreas: ao norte, na serra Acaraí, e, a leste, o grupo do alto Mapuera. A primeira década é marcada por conflitos intertribais, que realçaram a separação dos dois subgrupos e que, ao mesmo tempo, provocaram forte diminuição da população.

De 1925 a 1950, aproximadamente, Fock (1963, p. 8-9) nos fala que

“se inicia um movimento de migração dos Wai Wai rumo ao alto Essequibo. Abandonam a região de serra e cabeceiras para viver à margem de rios maiores. A comissão de limites anglo-brasileira, em 1935, confirma este movimento: a maioria dos índios Wai Wai estava no Essequibo, Guiana Inglesa, enquanto o Mapuera era habitado por outros povos (Xerew, Mawayana etc.) do grupo Parukoto, misturados com alguns Wai Wai. Com efeito, Wai Wai e Parukoto tinham uma língua e modos de viver parecidos. Os Parukoto, procedentes do médio Mapuera, tinham introduzido entre os Wai Wai por exemplo o uso de canoas, característico dos grupos amazônicos.” (Fock 1963, p. 8-9).

2.1. Vale quanto pesa a linhagem e como se organiza a relação sociopolítica do povo Wai Wai

Zea (2006, p. 80) nos posiciona que

“o parentesco Wai Wai está estreitamente interligado à sua organização sociopolítica, que se baseia na complementaridade entre os sexos, na cooperação entre vizinhanças, nas obrigações do gênero em relação ao seu sogro, nas alianças entre irmãos e no reconhecimento de alguns homens como especialmente influentes. Não

há existência de clãs, linhagens, metades, classes sociais ou distinções por ordem de riqueza econômica". (ZEA, 2006, p. 80)

No entanto, observamos na organização geográfica da aldeia, uma distinção territorial muito bem demarcada; a exemplo disso é que a aldeia é dividida por bairros e neles podemos perceber classes sociais nitidamente concentradas no bairro chamado Centro, onde moram o Cacique, os líderes, pastores e professores da aldeia, além de morarem também indígenas advindos das Guianas Inglesas e Suriname. Esta forma de organização geográfica da Aldeia como um todo, reflete a distribuição dos indivíduos por condição social hierarquizada. A saber, os bairros são quatro: Buriti – onde moram várias etnias como os Manaiana; o Bananal – que concentra vários grupos étnicos; Centro (conforme falei anteriormente) e o Saubal, habitado pelos katuwena, advindos da aldeia Tamiuru. Esta divisão geográfica, muito bem administrada, é uma divisão simbólica e ainda não registrada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

A consanguinidade e a afinidade são definidas bilateralmente e a terminologia do parentesco se baseia em diferentes critérios, entre os quais: relações de gênero e geração, relações cruzadas versus relações paralelas e idade relativa de irmãos. Do ponto de vista de um indivíduo adulto, são feitas as seguintes distinções: epeka komo (vizinhanças constituídas pelos irmãos e suas famílias), woxin komo (as famílias da parentela do esposo/a que constituem os afins) e tooto makî (pessoas com as quais o sujeito não cultiva relações).

Jovens se casam geralmente entre 16 e 24 anos. A aliança tida como ideal é aquela entre primos cruzados atuais e classificatórios. O genro assume uma série de deveres em relação ao seu sogro (morar perto de sua família, construir uma casa, preparar uma roça, compartilhar alimentos obtidos na caça e pesca etc.). Apenas gradativamente o genro ganha mais independência ou quando se torna sogro, com o direito de exigir os mesmos deveres. Líderes procuram manter, tanto seus filhos, quanto seus genros perto de si. Eles necessitam uma esposa e caso ela morra, devem casar-se novamente ou abandonar a posição de liderança.

Até a chegada dos missionários era comum entre os Wai Wai ter vários esposos e esposas. Segundo Zea (2006, p. 68), “ao longo de sua vida (mais frequente era a

monogamia serial, mas poliginia⁶ e poliandria⁷ ocorriam de vez em quando, mas geralmente eram apenas temporários). Sob influência missionária, novas normas foram instituídas: celibato pré-casamento, monogamia duradoura e ausência de divórcio”.

Para Caixeta de Queiroz (1998, p. 111),

“cada ‘comunidade Wai Wai’ constitui uma unidade efetiva da organização política. Inexiste uma organização ‘étnica’, ‘tribal’ ou regional, apesar das relações entre as diferentes ‘comunidades Wai Wai’ serem complexas e significativas, bem como terem surgido Associações. Dificilmente pode-se imaginar um líder de uma comunidade sem certas capacidades de persuasão, pois estas são necessárias para conseguir mobilizar seguidores dispostos a construir uma nova aldeia, novas roças e realizar preparativos necessários para as festas. Mais frequente que o termo ‘waiwai kayaritomo’ para designar um líder de uma aldeia, hoje em dia, após o contato mais permanente tanto com outros índios da região quanto com não-índios, passou a ser o termo regional tuxawa.” (CAIXETA DE QUEIROZ, 1998, P. 111)

Vale dizer que antes da evangelização, o medo de feitiçaria se tornou um forte aliado no controle e atualmente os pastores chamam a atenção para o castigo de Deus em caso de conduta considerada inadequada pelos povos Wai Wai. Em casos mais delicados, o conselho constituído pelos líderes (tuxawas, líderes de trabalho e pastores) promove longos encontros com todos os envolvidos em busca de soluções. Algumas disputas chegam a ser discutidas publicamente na igreja ou na Umana, a grande casa ceremonial onde também se comemora grandes festividades.

O cacicado é escolhido de forma bem interessante. Existe um grupo de conselheiros internos para a educação e a saúde, além das lideranças que são extremamente influentes entre os povos indígenas Wai Wai. Estes, juntamente com o Cacique Geral escolhem, bem como podem destituir ou trocar, a qualquer tempo, o novo

⁶ Estado de um homem casado simultaneamente com várias mulheres. (Dicionário Escolar da Língua Portuguesa, 2008, p. 1001).

⁷ Estado de uma mulher casada simultaneamente com vários homens. (Dicionário Escolar da Língua Portuguesa, 2008, p. 1000).

Cacique. Ressalta-se que o Cacique Geral ainda conduz as outras aldeias menores, onde também há caciques.

As grandes decisões, os eventos importantes como as festas de Natal, entre outras, são realizados na Casa Grande, onde comporta em torno de três mil indígenas. Segue Imagem. Na porta de entrada diz: ***Tahwore cehcerî oroto 2011 po***, que quer dizer: ***Estamos felizes em estar aqui***. O ano de 2011 refere a um grande evento evangélico realizado em abril, por época da comemoração da Páscoa, acontecimento que reuniu mais de três mil integrantes dos povos Wai Wai.



Figura 2: entrada da Casa Grande
Arquivo Próprio

3. A língua wai wai e a família karib (Caribe)

Segundo Meira (2006, p.162) apud Jucá (2011, p. 18), “as primeiras línguas da família caribe foram encontradas na época do descobrimento da América pelos europeus, nas ilhas do Caribe e no litoral das Guianas e da Venezuela”.

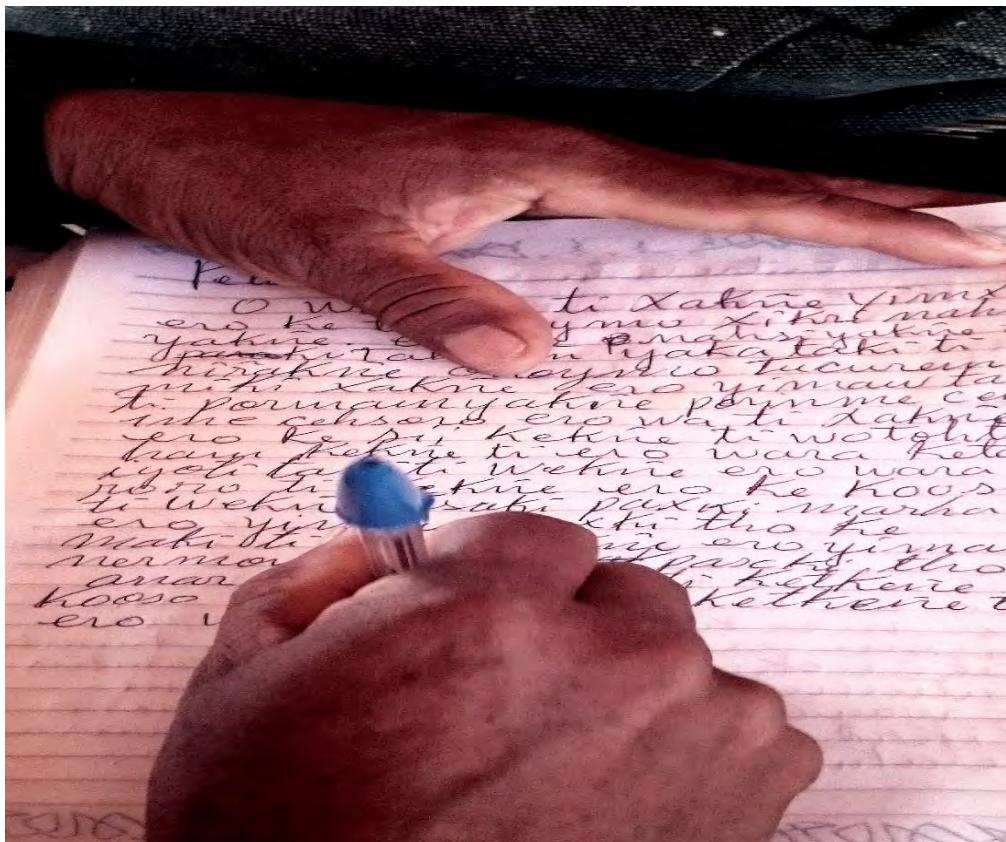


Figura 3: escrita wai wai
Arquivo próprio

Vale dizer que Meira Í Franchetto (2006, p. 5) pontuam que “a palavra ‘caribe’ deriva de uma língua desta família, na qual há termos semelhantes à kari'na, karifna, karipono, karipuna etc., que significa ‘ser humano’, ‘gente’, em outras línguas parentadas”.

De acordo com Meira (2006, p.164) apud Jucá (2011, p. 18), “a primeira descrição gramatical de uma língua Caribe feita por um linguista profissional foi a de B. J. Hoff, em 1968, sobre o Karinya (Galibi) do Suriname; seguida pela descrição do Hixkaryana,

em 1979, feita por Derbyshire”, trabalho este que foi revisto pelo próprio autor em 1985, e atraiu o interesse de alguns linguistas devido à descrição da “ordem OVS”, propriedade inusitada das línguas Caribe.

Meira (2006, p.168) apud Jucá (2011, p. 19), afirma que “a classificação da família caribe apresenta vários pontos duvidosos por discordarem entre si em muitos aspectos importantes”; pois, os especialistas ainda não chegaram a um acordo sobre o parentesco dessas várias línguas, sobretudo porque ainda há muitas línguas sobre as quais, praticamente, não há materiais confiáveis. Estudiosos de línguas da família karibe, como a professora doutora Tânia Clemente de Souza, pesquisadora do Museu Nacional/UFRJ, discordam dessa classificação.

Já Derbyshire (1999 p.25), avalia que “a classificação da família caribe mais conservadora, por estar fundamentada na retenção de cognatos, redução de grupos consonantais e nos padrões acentuais”.

Assim sendo, Meira (2006, p.169) apresenta uma tabela para a classificação das línguas da família Caribe, sugerida por ele em 2005, que deve ser vista como “uma primeira aproximação, uma tentativa inicial, a qual poderá ser modificada à medida que forem aparecendo mais informações sobre as línguas menos conhecidas”.

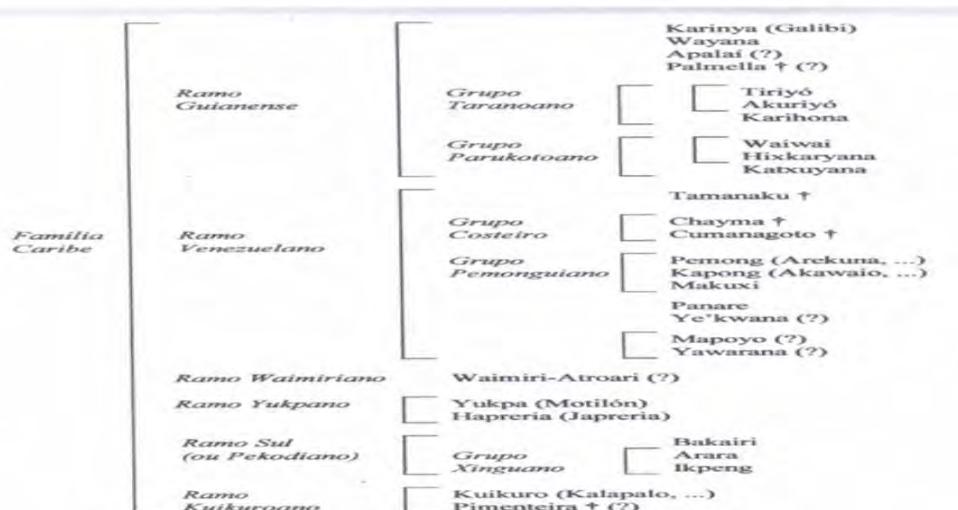


Figura 01: Classificação provisória das línguas da família Caribe (Cf. Meira, 2006 p.169)

Imagen 4: classificação das línguas da família karib
Fonte: Mara Jucá 2011

Nessa tabela, para Jucá (2011, p 23), as línguas com classificação mais duvidosa aparecem com uma interrogação, entre parênteses (?). Algumas (não todas) línguas já extintas ocorrem seguidas por uma cruz (+). Subgrupos menores, como os tiriyó-akuriyó e os waiwai-hixkaryana não têm nomes específicos. Outros nomes da mesma língua, ou nomes de dialetos ou variedades de uma mesma língua, ocorrem entre parênteses.

3.1. A situação linguística na área indígena Wai Wai

Jucá (2011, p. 29), pontua que se considerando a classificação das línguas da família karib proposta por Meira (2006, p.169), observa-se que a língua wai wai faz parte dessa família e está inserida no grupo parukotoano, que provém do ramo guianense da família karib. Também fazem parte desse ramo e desse grupo linguístico as línguas hixkaryana e katxuyana.

Jucá (2011, p. 23), afirma que há famílias de índios Wai Wai formadas por casamentos interétnicos, vivendo em cada uma das novas aldeias construídas no entorno da aldeia Mapuera, e que em todas elas há escolas indígenas, onde os alunos aprendem a língua wai wai como língua materna, além da língua portuguesa e de outras ciências, excetuando a aldeia Aiêramã, que até à data desta pesquisa não possui escola. Apesar da influência da escola no ensino da língua wai wai como língua materna, essas comunidades utilizam suas próprias línguas no cotidiano.

Ressalta-se aqui que, há a descentralização do povo Wai Wai é perceptível no desenho criado por Arnaldo Wai Wai e cedido pela professora Mara Jucá a mim.

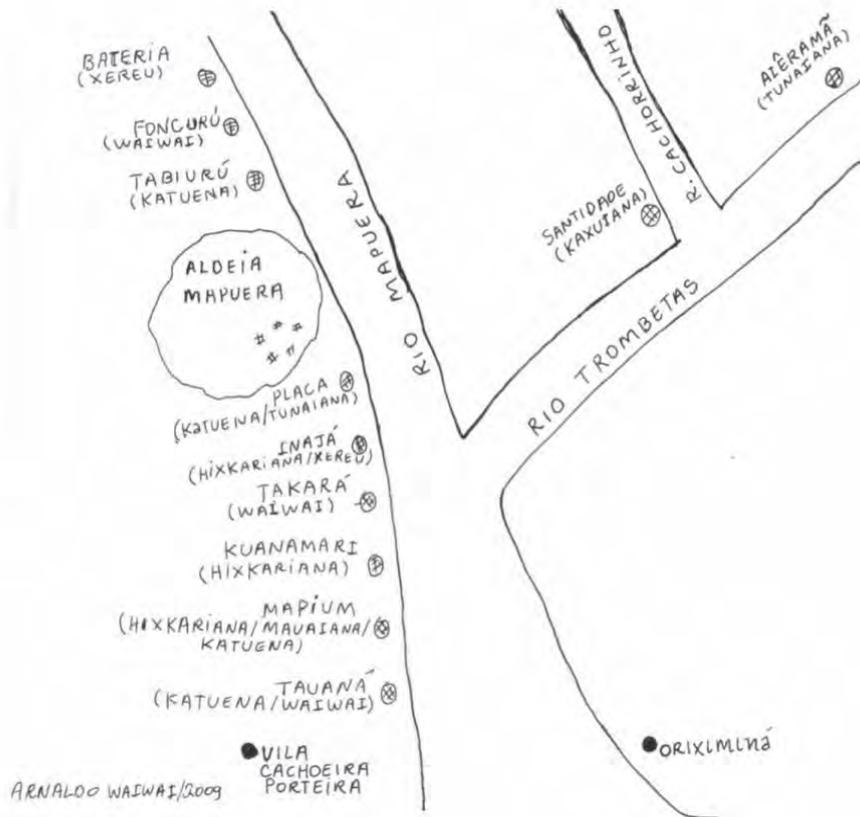


Figura 5: desenho da descentralização da Aldeia Mapuera feito por Arnaldo Wai Wai
Fonte: Mara Jucá (2011)

O mapa supracitado mostra onde estão localizados, atualmente, os indivíduos que deixaram a aldeia Mapuera “e os outros povos, que se juntaram a eles a partir dos anos 90, formando novas aldeias ao longo desse rio, que somam um total de onze aldeias, conhecidas como: Tawana, Mapium, Kwanamari, Takará, Inajá, Placa, Tabiuru, Fonkuru, Bateria, Santidade e Aiêramã”. (JUCÁ, 2011, p. 25).

A língua wai wai, que pertence à família linguística karib, constitui o idioma principal utilizado pelos habitantes das comunidades Wai Wai. Até hoje, as comunidades Wai Wai falam várias outras línguas indígenas, talvez, esta parcela se deva ao fato dos casamentos e intercasamentos com os Wai Wai ou pela migração em massa para conviver com os Wai Wai durante a fase de sua centralização em grandes aldeias entre 1950 e 80.

Ainda em 1980, além desta língua predominante (que todos aprenderam), havia parentelas falando outras línguas karib (Katuena, Hixkaryana, Xerew, Karapayana) ou línguas da família linguística Arawak (Mawayana, Wapixana). Havia também indivíduos

de línguas maternas que se extinguiram ou foram quase esquecidas (Parukoto, Taruma, Cikyana), além de algumas pessoas de povos vizinhos, que vieram morar com seus esposos Wai Wai, falando outras línguas (Makuxi, Tiriyó, Atroari). Hoje a maioria dos jovens que nasceu nas comunidades Wai Wai fala somente esta língua dominante.

A partir da década de 1990, algumas comunidades Wai Wai (como por exemplo, a de Mapuera), grandes demais para sustentar a população devido à escassez de recursos, começaram a passar por uma fase de descentralização. Desde então, muitos dos povos que moraram entre os Wai Wai estão voltando para suas áreas originárias e fundando novas aldeias onde a sua própria língua é dominante. Esse é o caso dos Hixkaryana, Karapayana, Katuena e Xerew. Os Mawayana, reduzidos a uma meia-dúzia de sobreviventes que ainda sabem falar a sua língua materna, continuam a conviver entre os Wai Wai e os Tiriyó.

Tais processos de centralização e descentralização ajudam a esclarecer porque a língua wai wai se transformou em língua franca na região, sendo aquela predominantemente falada nas Assembleias Gerais na região, que começaram a ser organizadas a partir de 2003.

Zea (2006, p. 72) aponta que “desde a sua chegada em 1949, os irmãos Hawkins, missionários-linguistas norte-americanos da Unevangelized Fields Mission (UFM), aprenderam a língua wai wai, publicaram artigos analisando a sua estrutura e desenvolveram uma ortografia para ensinar aos Wai Wai (e aos outros povos que a eles se juntaram) a ler e escrever”. Robert Hawkins escreveu lições sobre a língua para outros missionários e traduziu a Bíblia para o wai wai. Até meados dos anos 80, missionárias-professoras ensinaram a forma escrita de wai wai (e um pouco da língua portuguesa) para as crianças nas escolas, e treinaram os alunos mais interessados em serem monitores. Hoje não há mais missionários na Aldeia Mapuera, mas eles deixaram seu legado e treinaram professores e discípulos de Deus, para continuar o processo de evangelização nas suas próprias comunidades.

Vale dizer que os primeiros Wai Wai a serem treinados para o magistério pelos estados de Roraima e Pará já concluíram seus estudos. Hoje, no estado do Pará, na TI Nhamundá- Mapuera há trinta e seis professores indígenas, formados pela Universidade do Estado do Pará (UEPA) em 2017, dos quais doze ensinam a língua indígena e a Língua

Portuguesa em algumas comunidades, mas, além da literatura religiosa, faltam materiais escritos em wai wai. A maioria dos homens fala pouco do português (que aprendem mais durante visitas às cidades do que nas escolas), alguns fluentemente, enquanto a maioria das mulheres somente entende um pouco (ou nada), situação essa que lentamente está mudando.

3.2. A Escola Indígena Wai Wai – Conquista da Aldeia Mapuera e luta pela Preservação da língua.

No ano de 1976, foi construída a escola na Aldeia Mapuera por solicitação da comunidade dos povos indígenas da Mapuera. Na época, a Aldeia era representada pelo Cacique Ewka Wai Wai, pajé original que após ser convertido pelo protestantismo, passou a ser cacique.

Naquele ano, a escola foi construída com madeira e cobertura de palha, com 12 salas de aula. Nessa época, tinham 450 alunos que estudavam somente de 1^a a 4^a série e os professores tinham apenas o ensino fundamental incompleto. A conclusão da obra se deu no ano de 1977, quando foi inaugurada. Depois de construída a escola, o povo da aldeia se reuniu para escolher os professores indígenas, os quais foram: Calvino Wai Wai, Aldo Wai Wai, Weepu Wai Wai, Xuru Wai Wai, Karahxana Wai Wai, Reecu Wai Wai e Kaytori Wai Wai.

A Professora Irene Benson foi considerada como a primeira diretora da Escola Indígena Wai Wai. Vale dizer que na escola era ensinada somente a língua materna. No ano de 1979, quem comandava a Aldeia era o cacique Tamokrana Wai Wai. Ele e outros caciques foram acompanhados pelo senhor Benito da FUNAI (na época) até o município de Oriximiná falar com prefeito. Eles conseguiram persuadir o então prefeito Luiz Souza a construir uma escola de alvenaria na aldeia indígena Wai Wai.

Logo ele mandou algumas pessoas pesquisarem onde seria o local de construção, pois as lideranças escolheram o terreno para fazer escola. No final do ano de 1979 a escola ficou pronta e através da Prefeitura Municipal de Oriximiná foram contratados

professores (as) não indígenas chamados de: Otavio, Vania e Neide e daí por diante, segundo o senhor Pedro Tiotio, “foi melhorando a nossa escola indígena Wai Wai”.

Desde 2005, a comunidade dos povos indígenas Wai Wai tem a escola construída de alvenaria pelo Estado, em convênio com a Prefeitura Municipal de Oriximiná. A escola possui dez salas de aula, tem uma sala de professores, uma biblioteca com parclos materiais que não correspondem à realidade dos indígenas, uma diretoria, dois banheiros e uma copa, para fazer a merenda escolar. A escola também conta com um grupo de funcionários, cujos cargos foram criados para exclusividade da escola.

Atualmente, a escola conta com treze professores indígenas, cinco professores não indígenas e sete copeiros, além destes, a escola tem diretor, vice-diretor e dois vigias.

No ano de 2017 a escola tinha cinquenta alunos matriculados na educação infantil, 50 alunos no ensino fundamental 1º e 5º ano; 134 alunos do 6º ao 9º ano e cem alunos no ensino médio modular indígena.



Figura 6: sala de aula na Escola Wai Wai
Fonte: Arquivo próprio



Figura 7: aula de leitura e produção de texto bilíngue ministrada por mim aos indígenas Wai Wai
Fonte: Arquivo próprio

A escola recebe merenda fornecida pela Prefeitura Municipal de Oriximiná. O funcionamento da escola apresenta uma precariedade na estrutura da escola, as janelas estão quebradas bem como o telhado, há muitas goteiras, há falta de tecnologia como informática para a escola, por isso, as comunidades não estão satisfeitas e lutam por melhoramentos na escola indígena.

Falta água de qualidade para os alunos beberem, os banheiros estão quebrados, os quadros ainda são de giz, não tem ventilador nas salas e há muitas lâmpadas queimadas. Além de tudo isso, incide o fato de não haver uma biblioteca significativa, ressalto, para que tanto professores quanto nossos alunos possam pesquisar.

A escola hoje conta com trinta e seis professores indígenas Wai Wai, formados pelo curso de Licenciatura Intercultural Indígena, pela Universidade do Estado do Pará, sendo assim, importantes aliados ao ensino de fato contextualizado com a realidade dos indígenas, no que compete a material humano.

A escola ainda não foi inaugurada, pois ainda está em processo de acabamento. Ela está reconhecida pelo Conselho de Educação Municipal de Oriximiná. Há muito tempo os indígenas se manifestam na Casa Grande, quando acontecem as reuniões sobre educação, na busca da finalização da obra da escola.

No caso da situação linguística, a escola conta com a presença de várias línguas que se aliam aos Wai Wai, tais como os povos Xerew, Hixkarana, Katwena, Mawayana, Karapawyana, Kaxiwyana, Tunayana, no entanto, a língua franca de comunicação diária é o wai wai.

Na Escola da Aldeia são utilizados como recursos somente o livro didático, o caderno e o quadro branco e o material didático utilizado na escola é distribuído pela SEMED, MEC e SEDUC. Esses materiais que chegam até a Aldeia, os professores indígenas não participam de sua construção e nem sabem como são feitos ou produzidos. Os professores indígenas reclamam constantemente que estes materiais didáticos não representam a realidade da Aldeia e nem o modo de vidas dos povos Wai Wai.

No local falta material, no espaço em que é considerado biblioteca inexiste componentes para tanto, além do acúmulo de papéis, não se tem materiais para pesquisa.

Os problemas que os professores indígenas relatam do dia a dia na escola, na sala de aula são principalmente a falta de materiais na língua indígena ou bilíngues (português e wai wai). Haja vista que a partir do sexto ano o ensino é bilíngue. Segundo ainda relatos dos professores, eles ensinam os alunos do 1º ao 5º ano na língua materna e língua portuguesa, fazendo leitura das letras do alfabeto e números, além de ensinarem cantos, danças e pintura corporal na disciplina de arte indígena. Foi interessante observar que os desenhos estão sempre presentes seja nas pinturas corporais ou nos artesanatos, estes desenhos acompanham as histórias e delas, também há um grande acervo memorial de músicas e danças.

4. Como chegar a Mapuera?

A aldeia Mapuera está localizada na Terra Indígena Nhamundá/Mapuera. Nessa área geográfica, a geografia é bastante diversificada em relação à fauna e à flora. A aldeia é bastante distante da capital – Belém. Fica aproximadamente a 1.100 km de distância, no oeste do Estado do Pará, precisamente na fronteira do Pará com o Amazonas, conforme imagem abaixo:



Figura 06: Localização da T.I. Nhamundá/Mapuera (Povos Indígenas no Brasil/CEDI, 1983).

Figura 8: localização da TI Nhamundá-Mapuera
Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/Downloads>

O aceso aéreo segue de Belém à Santarém em avião de maior porte, depois de Santarém até Oriximiná em avião de porte pequeno (monomotor) e depois segue viagem até a Mapuera no mesmo avião. Este percurso aéreo até a Aldeia é realizado em aproximadamente seis horas, incluindo a escala Belém/Santarém, no entanto, no totalizante de Belém até a Aldeia, leva-se em torno de 1 dia/1 dia e meio, tendo em vista os horários de voo e deslocamento para o outro aeroporto. Temos outra opção para chegar à Mapuera que seria o acesso fluvial Belém/ Santarém/ Oriximiná/ Porto Trombetas/ Cachoeira Porteira/ Mapuera, o qual leva em torno de nove a dez dias, dependendo da Tábua das marés. Destaca-se que para chegar à Aldeia por via fluvial, passamos por inúmeras cachoeiras e corredeiras, o que torna a viagem mais demorada e perigosa. Segue uma sequência de imagens para ilustrar localização:



Imagens 9: localização da Aldeia Mapuera
Fonte: institutosocioambiental.org



Imagens 10: localização da Aldeia Mapuera
Fonte: institutosocioambiental.org

4.1. 1ª Visita a Aldeia Mapuera: entre a poesia da distância e o paradoxo da “selva de brancos”

Era um final de semana chuvoso de janeiro de 2015, quando eu e mais dois colegas de trabalho nos conduzimos ao Aeroporto Internacional de Belém do Pará, rumo

à Aldeia Mapuera. Fomos encaminhados pela Universidade do Estado do Pará para ministrar algumas disciplinas (no meu caso, as que referiam à Língua Portuguesa e à Oralidade e Escrita), para os alunos do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, pelo Núcleo de Formação Indígena – NUFI. Vale dizer que o curso, de caráter intercultural, tem como objetivo formar professores indígenas, para atuarem na Educação Básica com foco em uma das seguintes áreas de concentração: Ciências Humanas e Sociais, Ciências da Natureza e Matemáticas e Linguagens e Artes. Na bagagem, levávamos material de trabalho (42 apostilas, canetas, lápis, cartolinhas e livros), roupas, biscoitos, balas, chocolates, lanternas, repelentes, redes de selva, câmeras fotográficas e um telescópio; além disso, eu carregava uma bagagem extra e bastante abstrata, cuja sensação era de peso e importância bem mais expressivos que a materialidade do conhecimento: uma miscelânea de sentimentos; a ansiedade era o meu maior peso naquele momento e a justificativa, já escrevera Marcel Proust, “a verdadeira viagem de descobrimento não consiste em procurar novas paisagens, e sim em ter novos olhos” e esta viagem em específico, seria pelo meu olhar, excursionar num universo (ainda) silencioso de significações, mas cheio de novos sentidos ao meu parco, mas curioso lugarejo intelectual, onde se abrigavam emaranhados de fios, que aos poucos fui tecendo, à medida de cada passo ainda pueril rumo à Aldeia. A sensação de estranhamento naquele momento era enorme, no entanto, aproveitei o ensejo para traçar uma lista de possíveis descobertas e metas interiores ainda embrionárias, todavia, repletas de movimentos prontos para serem fecundados.

Para chegar a Mapuera, ainda teríamos um longo percurso, com parada obrigatória nos municípios de Santarém e Oriximiná. Do Aeroporto Internacional de Val de Cans até o Aeroporto de Santarém, o voo não se demoraria, 1h e 24 min (uma hora e vinte e quatro minutos), porém, como a maioria dos voos para aquele município só ocorrem de madrugada, passamos, eu e meus colegas de trabalho, a noite em claro. Chegamos às 2h (duas horas) para despachar as bagagens as quais eram muitas, conforme mencionadas; embarcamos as 3h (três horas), o voo decolou as 3:40 (três e quarenta) e chegamos em Santarém as 5:04 (cinco horas e quatro minutos) da manhã, debaixo de um “toró”⁸. A pista de pouso do aeroporto deste município é curta, bem próxima ao rio e

⁸ Chuva muito forte. <https://artepapaxibe.wordpress.com/dicionario>

rodeada de montanhas, o que fez da nossa viagem ainda mais emocionante. Chegando em Santarém, procuramos repouso em um hotel próximo ao aeroporto, haja vista que decolaríamos em um outro avião de porte bem menor em um outro aeroporto de mesma proporção, ali por perto do lugar onde havíamos pousado. O monomotor que nos levaria até a Aldeia só decolaria quando o tempo melhorasse. A tarde, fomos ao mini aeroporto, arrumamos tudo no aviãozinho e aguardamos o tempo melhorar. Esperamos no local pela decolagem; já estava anoitecendo, quando o piloto nos explicou que seria melhor postergar a viagem para o dia seguinte, devido ao mau tempo, porque além de amplificar o perigo de um acidente aéreo, ele estava sendo o algoz de nosso atraso.

Apesar da frustração em não poder seguir viagem, concordamos com o piloto que seria mais prudente aguardar o outro dia e retornamos ao hotel.



Figura 11: aeroporto de aviões de pequeno porte, em Santarém (conhecido como aeroportinho)
Fonte: Arquivo próprio

No dia seguinte, o tempo ainda estava nublado, porém, como todo bom amazônida que somos, habituados com a chuva, e belenenses cronológica e letradamente treinados com os horários dela (a chuva), decerto sabíamos que aquele teto de algodão cinzento, embebido num lúgubre arrepio não seria para àquele momento, mas sim, continuaria embrulhando o sol até depois da sesta e, somente quebraria o silêncio daquela manhã de expectativas após a revoada dos pássaros, anunciando as inúmeras leituras do tempo, cuja natureza costumeiramente nos ensinava e ensina naquela região. Faz-se importante dizer aqui que nossas ancestralidades e vozes avoengas nos instruíram e instruem desde pequenos que os animais nos noticiam a chegada da chuva. Minha avó ensinava: “Tu sabes quando vai chover? Não? Pois então repara que não venta e as folhas das mangueiras ficam todas paradas; isso é porque o ar fica pesado e, com o ar assim, os insetos que moram debaixo da terra ficam abafados e ouriçados nas tocas, aí eles saem para cruzar, chamando assim a atenção das aves que se alimentam deles, além disso, os pássaros vão voar mais baixo, porque como o ar fica pesado, e conforme a chuva vai chegando, eles têm dificuldade de subir mais alto no céu. Aí, eles começam a voar todo mundo junto, pra procurarem se abrigar da chuva. Nessa hora, tu já corres pra te esconder que o toró vai cair”. Em posse das minhas lembranças e de tudo que aprendemos com os horários das chuvas no decorrer da nossa infância e adolescência, tínhamos plena convicção de que o temporal seria bem mais tarde e, por conseguinte, que poderíamos viajar com tranquilidade.

As 6h (seis horas) da manhã já estávamos no aeroporto de volta, reorganizamos as bagagens e tivemos algumas orientações de como o piloto procederia com a nossa viagem. As 8h (oito horas) partimos em direção ao Município de Oriximiná e depois seguiríamos a Aldeia.

O avião parecia um brinquedo de papel embalado pelo vento amazônico, cujo interior misturavam-se os equipamentos, as bagagens, nossos medos, nosso desejo em ensinar, a enorme vontade em aprender e mais as 3h (três horas) e meia de viagem até a cidadezinha, que pareciam intermináveis diante da infinidade de água e florestas multicoloridas, ora pela devastação, ora pelo inhabitado, as quais avistávamos bem lá embaixo, mas que pareciam quase cutucar a barriga daquele “transportador de gentes”.



Imagen 12: Interior do monomotor e vista aérea à caminho da Aldeia
Fonte: Arquivo próprio

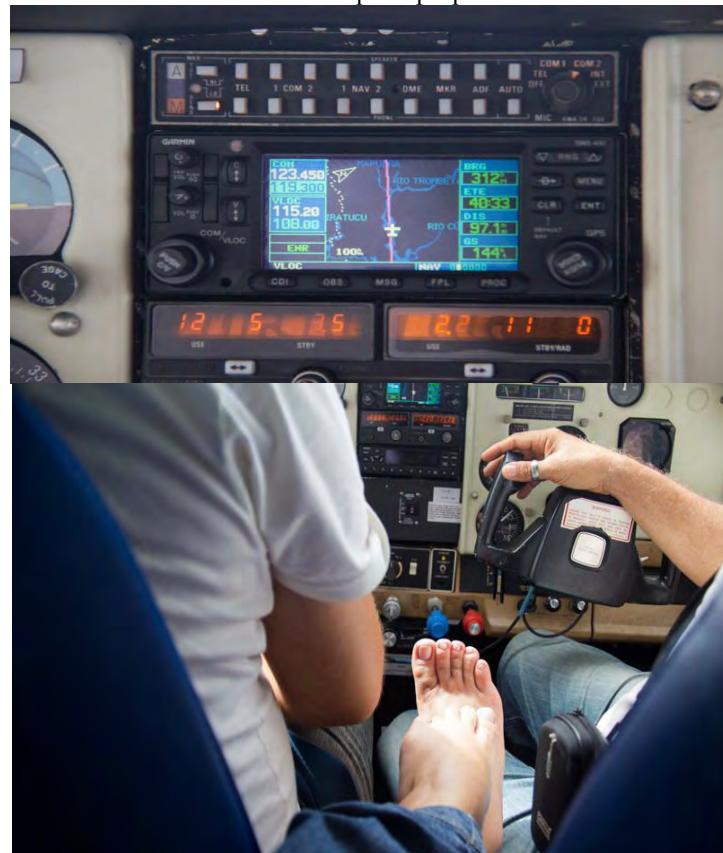


Imagen 13: interior da aeronave, computador de bordo sinalizando o caminho a Aldeia.
Fonte: Arquivo próprio

De repente, me agarrei ao meu terço e, enquanto eu pedia a Deus e à Nazinha⁹ que nos conduzissem sãos e salvos ao nosso destino, me perguntava se as minhas viagens pueris, cujas fantasias seguiam alhures, enquanto permeavam as folhas dos meus cadernos, onde entre uma página e outra das minhas escritas e criações, eu aplicava a mathésis, dando vida aos aviõezinhos e viajava por inúmeros países da minha imaginação, haviam se tornado reais. De fato. O “avião de papel” se agigantou, tomou corpo e me levou à catarse de uma realidade a um lugar completamente desconhecido dentro do meu próprio lugar - a Aldeia Mapuera.

E as 11h e 40 min (onze e quarenta) da manhã pousamos na cidade de Oriximiná para abastecer. Fomos recebidos pela Professora Ana Cleide, funcionária da Secretaria de Municipal de Educação – SEMED, responsável em nos recepcionar e nos acompanhar até a Aldeia. Fizemos um lanche rápido e partimos desta vez para o nosso destino.



Imagen 14: Recepção em Oriximiná e carregamento de mantimentos e remédios.
Fonte: Arquivo próprio

⁹ As manifestações de carinho e intimidade da população paraense com a Padroeira de Belém – Nossa Senhora de Nazaré, símbolo de uma das maiores festas cristãs do mundo, é tão intensa, que lá podemos ouvir: Naza, Nazinha, Nazica, Ziquinha, Naná, Nazarézinha, formas carinhosas de falar e referir à Santa.

Quase quatro horas de viagem e eu ainda divagava entre aquela realidade que seria o conto que mudaria minha história e as inúmeras viagens de outra realidade na qual residia o meu universo literário. Pensei, seriam estas divagações então a minha “terceira margem”? Sim, sem sombra de dúvidas, estes momentos me levavam a regurgitar em percepções internas, enquanto agrupava uma espécie de tríade de idealizações e manifestações dentro de mim.

Enfim, já avistávamos a Mapuera.



Imagen 15: Vista Aérea da Aldeia Mapuera.
Fonte: Arquivo próprio

E finalmente, pousamos. Lá, todos já nos esperavam: professores indígenas, Cacique, lideranças, os curumins, jovens curiosos, o pessoal do posto de enfermagem e é claro, nossos alunos; um verdadeiro acontecimento.



Figuras 16: Chegada na Aldeia Mapuera e recepção do povo Wai Wai.
Fonte: Arquivo próprio

Fomos levados ao alojamento e lá recebemos as orientações de como deveríamos nos comportar na aldeia. Na casa havia uma espécie de banheiro, cujo vaso sanitário foi apenas encaixado com uma ligação de tubulação direta para baixo da habitação, por exigência dos professores anteriores a nossa chegada. Além disso, havia um freezer apenas para armazenamento de alimentos não perecíveis, muitos fardos de água mineral, enviados pela prefeitura de Oriximiná para o nosso consumo, pois lá não havia e nem há água potável, e três tomadas, as quais eram disputadas como verdadeiras jazidas de ouro; ali, carregávamos nossos celulares, notebooks e lanternas.



Figuras 17: Vista externa e interna do Alojamento dos Professores não indígenas.
Fonte: Arquivo próprio

Havia nesta época um gerador que alimentava toda a aldeia nos horários de 19h às 22h e em dias de futebol (jogos importantes como finais de campeonatos), o gerador funcionava até o término das partidas.

Na Aldeia Mapuera, o Sol acorda cedo e se encontra com a Lua, sempre esplendorosa e alva iluminando o rio Mapuera, as 18h e, por somente por volta das 19:30 / 20:30 é que Ele vai se debruçar aos encantos de Morfeu, embalado por Hipnos, enquanto

a lua já se observa no espelho do rio e o céu vai aos poucos florindo em estrelas, que se põem a sorrir pra Aldeia.



Figura 18: Pôr do Sol na Aldeia Mapuera – registro feito às 20:12:47
Fonte: Arquivo próprio

O calor por lá era bastante intenso. Um fato a ser destacado foi que naquelas poucas horas em que ainda me familiarizava com as (a) diversidades e tentava conter o êxtase que ali sentia, eu observava também na simplicidade de cada olhar um acolhimento e a nítida sensação de estar numa nova casa, que também poderia chamar de minha. Os olhares nos diziam: “estamos felizes por estarem aqui. Sintam-se em casa”. E verbalizadas pelo Cacique (seu Elizeu) e um dos líderes da Aldeia (seu Paulo): “*esperamos que vocês fique bem aqui*”, “*se precisar de nós, é só chamar*”. Seu Paulo me apresentou a esposa, cujo nome era o mesmo meu e logo nos tornamos próximas. E assim, aquele estranhamento do início da viagem foi aos poucos dando espaço à uma explosão de catarses dentro de mim. Paulatinamente o medo também sucumbia à curiosidade e gradativamente eu ia entendendo o meu lugar de fala, entretanto,

aprendendo que maior do que a minha fala era o entre-lugar do discurso o qual Silviano Santiago já discutira e agora, estava diante de mim numa outra perspectiva não menos importante e que eu deveria, com muita alteridade, passar de imediato a perceber e aprender. Afinal, segundo o autor,

“(...) entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebeldia, entre a assimilação e a expressão, – ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali (no entre-lugar) se realiza o ritual antropófago da literatura latino-americana”.
(SANTIAGO, 2000, p. 13)

E era exatamente neste entre-lugar que residiam memórias de uma identidade cultural e preciosidade linguística de valores ímpares, as quais me engrandeceriam como ser humano, profissional e seriam, além disso, valiosas à minha submersão neste mundo “aparentemente” desconhecido, carregado de significados e significantes, os quais me projetariam para um futuro cujo destino remotamente passara pelas minhas possibilidades – o Mestrado em Linguística e Línguas Indígenas, no Museu Nacional, na cidade do Rio de Janeiro.



Figura 19: eu e Simone Wai Wai na cozinha do alojamento.
Fonte: Arquivo próprio

Aproveitei o tempo na Mapuera, que me foi generoso, para fortalecer os laços de amizade com os indígenas, mas principalmente, refletir sobre o que eu buscava ali que pudesse corroborar com as disciplinas as quais fui ministrar – oralidade e escrita e narrativas orais, além de fortalecer minhas convicções e valorizar o simples, que na cidade passava-me imperceptível, como um simples copo com água gelada ou um pacote de bala jujuba.

No alojamento, enquanto nos organizávamos e arrumávamos os mantimentos, entre outras coisas, recebíamos as visitas dos líderes da aldeia. Fomos apresentados também à esposa de um deles, que coincidentemente também tinha o mesmo nome que eu. Recebemos a orientação de que não poderíamos transitar pela aldeia durante a noite sozinhos, por causa de animais perigosos como onça e cobra; durante o dia, poderíamos passear, desde que levássemos conosco um pau, para nos protegermos dos cachorros da aldeia, cujos bichos eram bastante selvagens, porém, de extrema importância não só para a caça junto aos indígenas, como também vigilantes de possíveis animais perigosos que se aproximassesem da aldeia.

Depois deste dia cansativo, fomos ao nosso descanso.



Figura 20: primeira noite na Mapuera.
Fonte: Arquivo próprio

Ressalto que foi bem difícil a dormida nos primeiros dias. O calor era nosso companheiro constante e não achávamos uma forma de dormir; na maioria das vezes, éramos vencidos pelo cansaço.

Me deitei na rede e a sensação de estranhamento, ainda que pormenorizada, persistia, no entanto, eu sentia que ela se enfraquecia à medida que eu tomava consciência de que protagonizava uma nova história da minha vida e remava vagarosamente pelos rios das minhas memórias e aportava nas minhas lembranças. Foi nesta percepção, ainda com sentimento de “terceira margem” entrelaçada às inúmeras leituras de expressões amazônicas que já havia feito, que tive meu segundo momento de criação, pois me dei conta de que atracava minha realidade agora na Mapuera, àquelas muitas histórias que meu avô Mundico (exímio contador de histórias e batedor de açaí¹⁰) me narrava na infância sobre os indígenas e os mitos de criação do pirarucu, da macaxeira, entre outras histórias; no entanto, havia uma delas que tinha uma particularidade, contava o mito de criação de um fruto muito comum e bastante consumido na nossa região, chamado açaí.

Enquanto meu avô batia o açaí no meio do quintal e fazia um esforço hercúleo para que nós pudéssemos entendê-lo, pois ele não tinha o véu palato e por conseguinte, tinha zelo com as palavras, ele contava que havia uma tribo que era grande e por esse motivo, cada dia estava mais difícil conseguir uma quantidade de alimentos suficiente para alimentar a todos. Essa tribo indígena vivia no local onde hoje é a cidade de Belém, no estado do Pará. O cacique da aldeia, chamado Itaki, teve que tomar uma decisão difícil, que deixou a aldeia inteira bastante preocupada. Decidiu que todas os curumins que nascessem a partir de determinada data deveriam ser mortos, assim, seria uma forma de controlar o aumento populacional de sua tribo. Um dia, o que seria solução, acabou virando castigo, disse meu avô. A filha de Itaki, Iaçã, pariu uma menina que logo teve de ser sacrificada para fazer valer as decisões do próprio avô. Iaçã sofreu demais com a morte da filhinha, já não comia e só chorava a perda da filha. Assim, Iaçã voltou os pensamentos dela a Tupã, divindade indígena, e pediu a ele que fizesse com que seu pai encontrasse

¹⁰ Na Amazônia, os produtos de origem vegetal sempre tiveram um papel de destaque para a sociedade local. Essa importância remonta aos povos indígenas, que têm por tradição retirar da natureza o necessário à sobrevivência, conferindo ao mundo ambiental uma relevância significativa para o modo de vida dos amazônidas. É a partir desse hábito que no Pará inteiro ainda é expressivo o consumo de produtos regionais, como o açaí. Os profissionais os quais manipulam o fruto na “despolpadeira” de fruta são conhecidos no Pará como batedores de açaí.

outra maneira de resolver a questão do fornecimento de alimentos, sem que fosse necessário o sacrifício das crianças.

Tupã ficou muito sensibilizado com a dor de Iaçã aí ele decidiu ajudar Itaki a encontrar outra solução para o problema da tribo. Mas enquanto isso, certo dia, Iaçã ouviu um choro de criança da floresta e resolveu ir ver quem era; para sua surpresa e felicidade, enxergou sua filhinha ao lado de uma palmeira seca e sem vida.

Iaçã correu em sua direção e abraçou a menina que, misteriosamente, desapareceu nos braços da mãe.

Meu avozinho contou que Iaçã chorou tanto durante a noite abraçada ao pé da planta, que acabou perdendo as forças e veio a falecer. O corpo da filha de Itaki foi encontrado na manhã seguinte, abraçado à palmeira.

Iaçã estava com um semblante tranquilo e parecia sorrir suavemente. Seus olhos estavam abertos e direcionados ao topo da árvore, que até então nunca havia dado frutos por ali. Ao observar a palmeira, Itaki percebeu que no local para onde os olhos de Iaçã estavam direcionados abundava uma infinidade de um pequeno fruto escuro. Tratava-se do açaí.

O cacique mandou então que todos os frutos fossem colhidos. Com esses frutos, foi feito um suco de aspecto roxeado e bastante grosso, que alimentou a população da tribo inteira, findando assim a fome e a miséria de alimentos. Foi aí então que o cacique nomeou o fruto em homenagem à sua filha. Aos frutos escuros, cujos cachos decoravam a cabeleira da árvore esbelta, foram batizados de açaí, que é Iaçã ao contrário. Minhas digressões aqui não são em vão, pois, minhas memórias fortaleceram minhas concepções, as quais me trouxeram para esta viagem.

Ainda deitada na minha rede e voltando ao meu eixo e ao fulcro centralizador deste capítulo, minhas divagações internas só me fizeram aumentar o desejo de enxergar aqueles indígenas numa outra perspectiva, como também de me tornar parte da história deles, haja vista que eles sempre fizeram parte da minha.

Foi então que tive o meu segundo momento de catarse e me senti numa condição de epifania, em pleno poder de (re) criação. Lembrei de Dalcídio¹¹, pois eu estava ali tentando colecionar poemas da minha existência e dar-lhes feição única, no entanto, o que parecia e pode parecer desconexo aqui, faz todo sentido ao que direi nas páginas subsequentes deste trabalho.

No dia seguinte, acordamos as 5 da manhã, já que o sol havia despertado e por conseguinte, nos empurrava o suor naqueles casulos. Na porta pelo lado de fora, nos esperavam quatro indígenas (destes, dois seriam meus alunos), que gentilmente se ofereceram para nos acompanhar até a escola, pediram para registrar a fotografia e finalmente, caminharmos até a Escola (instituição de ensino que explanarei em momento oportuno, num capítulo à frente), para que pudéssemos iniciar nossas aulas, cujos aprendizados foram sui generis ao meu crescimento como pessoa e profissional.

¹¹ Escritor Paraense, nascido na Ilha do Marajó, na cidade de Ponta de Pedras, num chalé à beira do rio. No mesmo ano muda-se para a Vila de Cachoeira (atual município de Cachoeira do Arari) onde passaria toda a sua infância. Em 1922, muda-se para Belém e se matricula no 3º ano elementar do Grupo Escolar Barão do Rio Branco. Em 1925, ingressa em um dos colégios mais tradicionais de Belém: o Paes de Carvalho. Em 1927, deixa o colégio e viaja para o Rio de Janeiro em 1928. Com dificuldades financeiras, Dalcídio trabalha como lavador de pratos e trabalha como revisor, não-remunerado na revista Fon-Fon. Em 1929, conclui Chove Nos Campos de Cachoeira. Em 1931 retorna para Belém, é nomeado auxiliar de gabinete da Interventoria do Estado e escreve para vários jornais e revistas como O Imparcial, Crítica e Estado do Pará. Militante comunista, foi preso em 1936, permanecendo dois meses no cárcere. Em 1937 foi preso novamente, e ficou quatro meses retido, retornando somente em 1939 para o Marajó, como inspetor escolar. Escreveu inúmeros contos e romances, entre eles a obra que em 1940, foi agraciado com o Prêmio Dom Casmurro de Literatura, concedido pelo jornal de mesmo nome e pela Editora Vecchi, com o romance "Chove nos Campos de Cachoeira". Faziam parte do júri, entre outros, Oswald de Andrade, Rachel de Queiroz e Álvaro Moreira.



Figura 21:Seu Pedro Tiotio,aluno UEPA Figura 22: Wiwson Wai Wai, aluno UEPA

Fonte: Arquivo Próprio

Fonte: Arquivo Próprio

Vale ainda fazer aqui outra digressão, e desta vez ao penúltimo dia de aula nesta incursão a este longo e prazeroso fio de Ariadne em que me ateí quando pousei feito borboleta, pela primeira vez na Aldeia Mapuera, para falar do dia em que fui batizada pelos doze indígenas e fui apresentada aos outros pelo nome escolhido por eles. Ressalto que as borboletas têm significado importante para mim, pois minha avó Osvaldina dizia que as borboletas eram mensageiras das almas, logo, quando alguma borboleta se aproximava, era sinal de que traria consigo um abraço, um recado ou uma lembrança de uma outra alma conectada a nossa. Assim, pousei naquele lugar e deixei de ser apenas a borboleta. Passei a ser a Macikoko. Este foi o nome escolhido por eles. Perguntei o que significava e eles responderam que era uirapuru. Perguntei novamente o porquê da escolha, eles me surpreenderam respondendo que:

“o uirapuru é um pássaro bem pequeno, lindo, que é encantado. É muito difícil ver um uirapuru na floresta, mas o canto dele é magico e a gente ouve muito distante. Quando o uirapuru canta na floresta, todos os outros bichos se calam para ouvir ele cantar. Assim é a senhora professora”.

No último dia de aula houve uma grande festa de encerramento daquele período. Fui apresentada como Macikoko. Houve discurso, muita cantoria, dança e duas filas enormes, uma de homens e outra de mulheres. Primeiro os homens me entregaram os presentes, depois foi a vez das indígenas. E assim encerrei esta primeira etapa de um ciclo intenso de ensinamentos e aprendizagens.



Figura 23: festa de encerramento.
Fonte: Arquivo próprio

Neste despertar dos meus novos conhecimentos e do que eu já supunha naquele primeiro momento, os doze indígenas, como venho ao longo deste, repetidas vezes dizendo, mais me ensinariam do que eu ensinara. Foram vinte dias em que respirei meu primeiro contato direto dentro da comunidade indígena. Com eles percorri em passeios pela aldeia, vários lares e ouvi, registrei inúmeros histórias de pássaros encantados, florestas que falavam, rios que viravam ruas e ali pude perceber que tal qual Ruy Barata¹² poetizou um dia, aquele rio Mapuera também seria a minha rua no decorrer de quase dois anos, retomando esta mesma viagem de 2018 até a data presente, para construir neste

¹² Ruy Guilherme Paranatinga Barata, filho único de Maria José (Dona Noca) Paranatinga Barata e do advogado Alarico de Barros Barata. Recebeu o nome Rui em virtude da admiração paterna por Rui Barbosa. O indígena Paranatinga vem do lado materno, que significa rio (paraná) branco (tinga). Foi alfabetizado pelo pai. Aos dez anos veio para Belém para continuar os estudos. Fez o pré-jurídico no Colégio Estadual Paes de Carvalho e se inicia na poesia escrevendo na revista Terra Imatura. Se formou em direito pela Faculdade de Direito do Pará. Em meio aos estudos jurídicos sentiu aumentar a paixão pela poesia. Mergulhou fundo nos poemas de Maiakovski, Garcia Lorca, T.S. Elliot, Mallarmé, Rilke, Pablo Neruda, Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Murilo Mendes, Jorge de Lima, entre outros. Abriu-se ao pensamento de esquerda através da leitura do Manifesto Comunista de Marx e Engels. Conviveu e integrou a mais brilhante geração de intelectuais paraenses republicanos, que gravitou em torno de Chico Mendes. Em 1943, publicou seu primeiro livro de poemas Anjo dos Abismos, pela José Olympio Editora, com o decisivo apoio do romancista paraense Dalcídio Jurandir. A luta pela paz num mundo traumatizado pela morte de milhões de seres humanos nos campos de batalha, o horror da ameaça atômica que exterminara as populações de Hiroshima e Nagasaki, o respeito à autodeterminação dos povos, o Estado de Direito no Brasil, a defesa da soberania da Amazônia e a luta contra a pobreza foram temas caros a Ruy Barata. Sua poesia busca o caminho das palavras acessíveis à compreensão popular. Denuncia claramente a miséria e a injustiça social. Dá início à construção de *O Nativo de Câncer*, poema inacabado com força épica a contar a história de uma cultura em face da invasão de culturas estranhas, um impressionante inventário das coisas e do homem amazônico, incluindo aí o inventário do próprio poeta, um nativo de câncer. O primeiro canto do poema foi publicado em fevereiro de 1960 no jornal Folha do Norte. A partir de 1967, Ruy Barata, que tinha, desde a juventude, uma estreita ligação com a música, passa a compor em parceria com seu filho, o então jovem músico e instrumentista Paulo André Barata. Ruy mostra-se um exímio letrista para as melodias do filho. Compõem dezenas de músicas, de cunho rural e urbano, que se tornaram sucessos nacionais e internacionais. Em 1978, lança mais um capítulo do estudo sobre a Cabanagem, a revolução paraense de 1835, cuja publicação iniciara no ano anterior pela revista do Instituto Professor Sousa Marques (Rio de Janeiro): *O Cacau de Sua Majestade, O Arroz do Marquês, A Subversão do Cacau e do Algodão, A Economia Paraense às Vésperas da Tormenta*. Em 1984, é publicada a primeira edição do livro *Paranatinga*, um estudo biográfico do poeta escrito por Alfredo Oliveira. Ruy Barata morreu em 23 de abril de 1990, durante uma cirurgia, em São Paulo, para onde viajara a fim de coletar dados sobre a passagem de Mário de Andrade pela Amazônia. Pouco depois de sua morte foi lançada a segunda edição, revista e ampliada, do livro *Paranatinga*. Sua estátua está nos jardins do Parque da Residência, antiga casa dos governadores do Pará, que hoje abriga a Secretaria de Cultura do Estado. Empresta seu nome a uma avenida, ainda em construção, que vai margear as águas da baía do Guajará em Belém. Em 2000, foi lançado o livro *Antilogia*, uma coletânea de poemas organizada e revisada pelo próprio Rui entre janeiro e fevereiro de 1990, pouco antes de sua morte, cuja edição reúne catorze poemas e uma das correspondências que lhe foram enviadas pelo poeta Mário Faustino. O trabalho de Ruy Barata continua a inspirar músicas, poesias, vídeos, cinema, trabalhos escolares, teses, documentários, dança, artes plásticas e dezenas de outras manifestações culturais em todo o Pará. Ruy foi um grande poeta, político, advogado, professor e compositor paraense. Sua poesia ganhou o espaço nacional na voz da cantora Fafá de Belém, com as músicas “foi assim” e “pauapixuna”.

trabalho, um estudo acerca de uma das histórias que tantas vezes ouvi na aldeia, cujas leituras destas páginas pretendem ser doces, calmas, analíticas (pela exigência da convenção) e poéticas, pela riqueza que as narrativas indígenas carregam por si no teor das falas de seus narradores. A poesia, disse o escritor paraense, não se faz com ideias, mas com palavras, e é neste coser de histórias e teorias que este trabalho singular traçará uma rede colorida de expressões que nos deslumbra a literatura, trazendo nas suas varandas o bordado fascinante do mito da Cobra Grande contado pelo povo Wai Wai, analisado por mim, sob a égide da Análise do Discurso (AD) e para tanto, falarei desta base teórica iniciada por Pêcheux, na perspectiva de Lévi-Strauss, Charles Courtine e Etiene Samain. Saliento que entre os rios da AD, ancorarei nos barcos da memória, da oralidade e do conceito de mito, não menos importantes, mas sem demora.

5. Os rios percorridos para a construção desta história

Na primeira etapa da pesquisa, realizei um levantamento da literatura necessária à temática do meu estudo, com textos que tratavam sobre AD, mitologia, memória, estudos acerca da família karib e a língua indígena wai wai. Incorporei às leituras destes textos, os quais eu havia compilado no decorrer de 5 anos como professora pelo Intercultural Indígena e pelas minhas incursões na Aldeia Mapuera, junto aos alunos professores indígenas.

A segunda etapa incidiu na compilação de histórias, coletadas a partir de um esquema montado por mim, tal como marcadores da língua, salvaguarda do saber original, a importância política das histórias, se as histórias têm representação gráficas.

A coleta de dados foi realizada com a permissão do Cacique Eliseu Wai Wai e foi feita com oito consultores: Wiwson Wai Wai, Isaac Wai Wai, Pedro Tiotio, Nivaldo Cuusa, Paulo Wai Wai, Iranildo Manasa, Tito Wai Wai, Moacir Wai Wai, falantes nativos da língua, todos do sexo masculino, na faixa etária entre 30 e 60 anos, alguns, professores indígenas formados em 2017 no Curso de Licenciatura Intercultura Indígena, pela Universidade do Estado do Pará. Mais à frente, falarei com mais detalhes os dados destes sujeitos.

No entanto, para este estudo, somente foram utilizados os dados informados pelos consultores Iranildo Manasa, Pedro Tiotio e Isaac Wai Wai pelo motivo de que eles têm a prática de falarem muito baixo e as gravações acabaram saindo com muitos ruídos externos, comprometendo assim o entendimento dos áudios.

A coleta dos dados foi colhida na própria Aldeia Mapuera em três períodos distintos, os quais corresponderam respectivamente com um momento na cidade de Oriximiná e outros dois na Aldeia Mapuera. Cabe aqui informar que para chegar à Aldeia há uma série de percalços os quais precisei vivenciar para não tangenciar a pesquisa e adentrar a geografia. Dois deles foram a viagem de barco e de canoa.



Figura 24: Barco que faz a viagem de Santarém até Oriximiná
Fonte: Arquivo Próprio



Figura 25: Canoa, único meio de transporte dos indígenas para sair/voltar para a Aldeia.
Fonte: Arquivo Próprio

Conforme descrevi no capítulo quatro, a Aldeia Mapuera fica aproximadamente 1.100 km da capital Belém-Pará. Porém, apesar de ter situado a T.I. Nhamundá/Mapuera naquele momento, não descrevi os detalhes da geografia e os percalços pelos quais passei para chegar na Mapuera e realizar este estudo, uma vez que, tanto no capítulo supracitado, quanto naquele momento, o motivo da minha viagem foi profissional e não para a realização desta pesquisa.

A T.I. Nhamundá-Mapuera está situada numa área geográfica complexa, cujo acesso depende da travessia de diversos rios e oitenta e três cachoeiras. Ainda no capítulo referido (4), apresentei minunciosamente como foi a minha 1^a visita e experiência na Aldeia Mapuera, todavia aqui, exponho particularidades das viagens fluviais, ocorridas de Santarém até a Aldeia, cujos meandros foram bastantes importantes para o (re) conhecimento do lócus da minha pesquisa.

Para realização destas viagens fluviais, o primeiro trecho viajado foi de Belém até Santarém de avião, e a partir deste município então, seguimos (via fluvial) de Santarém à Oriximiná de lancha, em seguida, pernoitamos em Oriximiná, para no dia seguinte pegar um barco até Porto Trombetas, depois outro barco até Cachoeira Porteira. De lá, seguir de canoa até a Aldeia Takará; lá, pernoitamos e abastecemos.



Figura 26: Viagem de lancha até Oriximiná
Fonte: Arquivo próprio



Figura 27: viagem de rabetá, vista da Aldeia Bateria.
Fonte: Arquivo próprio

No dia seguinte, seguimos viagem até a Aldeia Mapuera, com duração de aproximadamente um dia. O caminho mais curto e menos complexo se dá pelo espaço aéreo (como contado no capítulo quatro), no entanto, o voo de Oriximiná até a Aldeia tem custo elevado e minha primeira experiência foi custeada pela UEPA. As viagens que resultaram nesta pesquisa se deram em três períodos. A primeira, no final do mês de junho, na cidade de Oriximiná, onde pude contatar com o senhor Pedro Risonaldo Tiotio e construir uma rede de relações; a segunda, na segunda quinzena de agosto de 2019 e a terceira em janeiro de 2020, na aldeia Mapuera.

Havia uma viagem programada em abril, para participar das festividades da Páscoa e outra em junho do mesmo ano, no entanto, por causa da pandemia de COVID-19¹³, não foi possível realizá-las.

Os indígenas, naquele momento, mandaram fotos da campanha dentro da aldeia cuja faixa diz “fiquem em casa” e creio que vale o registro histórico aqui.



Figura 28: Campanha contra a Covid-19 na Mapuera
Fonte: Wiwson Wai Wai

¹³ Recentemente, em dezembro de 2019, houve a transmissão de um novo coronavírus (SARS-CoV-2), o qual foi identificado em Wuhan na China e causou a COVID-19, sendo em seguida disseminada e transmitida pessoa a pessoa. A COVID-19 é uma doença causada pelo coronavírus, denominado SARS-CoV-2, que apresenta um espectro clínico variando de infecções assintomáticas a quadros graves.

Na terceira etapa, organizei os dados, fotografias e digitei as histórias as quais eu havia escrito nas duas línguas – wai wai / português. Ainda nesta fase, elegi a história com a qual eu iria trabalhar, que foi o a *história da cobra grande*. Organizei também um fotolivro, no qual coloquei, sequencialmente, todos os percursos que realizei para chegar a aldeia e minha estadia por lá.

A quarta etapa desta pesquisa foi dedicada, sobretudo, à análise do mito já citado, com base nas teorias de Pêcheux discutidas por Orlandi, Foucault, Etienne Samain, Lévi-Strauss e Courtine, atracando momentaneamente na memória, oralidade e no conceito de mito. Faz-se importante afirmar a dificuldade que tive em escolher uma história, haja vista que o mundo linguístico, mítico e imaginário do povo Wai Wai é bastante farto e rico em possibilidades. Tenho certeza que esta pesquisa não se bastará por aqui e espero contribuir significativamente com este povo, assim como eles vem contribuindo com o meu crescimento dentro e fora da Aldeia.

Vale salientar aqui, que para que esta pesquisa obtivesse sucesso, tive que partir de um ponto, para isso, decidi construir uma rede de relações, para que eu pudesse traçar um circuito de diálogos. Para tanto, montei um esquema e para ilustrá-lo, fiz um quadro elucidativo para melhor compreensão.

Segue quadro abaixo:

MAPA DAS REDES DE RELAÇÕES PARA CONSTRUÇÃO DA PESQUISA



Os sujeitos informantes desta pesquisa cujos nomes constam no quadro acima, são todos povos Wai Wai, os quais pedi autorização prévia e assinatura em documento os quais criei, para utilização de imagens e entrevistas realizadas por mim, com eles, conforme cópias de documentos apresentadas neste trabalho (ver apêndices).

São eles:

O senhor **Eliseu Wai Wai (figura 29)**, cacique geral do povo Wai Wai, cujo líder me deu passe livre na aldeia por 2 anos e liberou meus diálogos com os indígenas, sem esta autorização, minha pesquisa não seria completa e não haveria transparência neste processo.



Figura 29: Cacique Eliseu Wai Wai
Fonte: Arquivo Próprio

O senhor **Pedro Risonaldo Tiotio (figura 30)**, casado, nascido em 27 de setembro de 1958 na aldeia Mapuera, professor indígena de língua materna e segunda língua (português), formado pelo Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, pela Universidade do Estado do Pará, agricultor, ótimo contador de histórias, líder indígena do povo Wai Wai e articulador político.



Figura 30: Senhor Pedro Tiotio
Fonte: Arquivo próprio

O senhor **Paulo Wai Wai (figura 31)**, casado, nascido em 01 de abril de 1969 na aldeia Mapuera, professor de ciências humanas e sociais, formado pelo Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, pela Universidade do Estado do Pará, agricultor, líder indígena do povo Wai Wai e grande articulador político.



Figura 31: Seu Paulo Wai Wai
Fonte: senhor Paulo

O senhor **Iranildo Manasa Wai Wai** (figura 32), casado, nascido em 25 de outubro de 1970 na aldeia Passará (Pará), Cacique da mesma aldeia, pescador, caçador, agricultor, artesão e líder indígena do povo Wai Wai, professor de língua materna e segunda língua (português), formado pelo Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, pela Universidade do Estado do Pará, além disso, é bastante conhecedor das ervas curativas, das pinturas corporais, danças, músicas, pajelanças (as quais não podem ser praticadas pela presença do cristianismo), inclusive me ensinou o canto do uirapuru para atrair amor, que segundo ele é infalível.



Figura 32: Senhor Irannildo Manasa
Fonte: Arquivo próprio

O senhor **Isaac Eduardo da Silva Wai Wai (figura 33)**, casado, nascido em 18 de outubro de 1963 na aldeia Mapuera, Cacique da aldeia Takará, professor de língua materna e segunda língua (português), formado pelo Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, pela Universidade do Estado do Pará, agricultor e exímio pintor das artes corporais.



Figura 33: senhor Isaac Wai Wai
Fonte: Arquivo próprio

O senhor **Nivaldo Cuusa Wai Wai (figura 34)**, casado, nascido em 07 de fevereiro de 1974 nas Guianas Inglesas, foi cacique da aldeia Mapuera em 2008 e hoje é líder indígena na aldeia Mapuera e Cacique da Aldeia Takará, caçador, pescador, professor de língua materna, formado pelo Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, pela Universidade do Estado do Pará, e cantor na aldeia.



Figura 34: Senhor Nivaldo Cuusa
Fonte: Arquivo próprio

O senhor **Wiwson Wai Wai (figura 35)**, casado, nascido em 27 de fevereiro de 1986, na aldeia Mapuera, professor de língua materna e segunda língua, formado pelo Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, pela Universidade do Estado do Pará, é um dos que melhor fala e escreve o português entre todos os falantes da segunda língua, caçador e pescador.



Figura 35: Wiwson Wai Wai
Fonte: Arquivo próprio

O senhor **Moacir Mowasa Wai Wai (figura 36)**, casado, nascido em 24 de dezembro de 1973, na aldeia Mapuera, tem o ensino fundamental completo, fala língua portuguesa com dificuldade, artesão, caçador, contador de história e pescador.



Figura 36: Moacir Wai Wai
Fonte: Arquivo próprio

O senhor **Tito Ciitu Wai Wai (figura 37)**, solteiro, nascido em 11 de novembro de 1990, na aldeia Mapuera, mas cresceu na aldeia Bateria, professor de Ciências da Natureza e Matemáticas, formado pelo Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, pela Universidade do Estado do Pará, pescador, artesão e caçador.



Figura 37: Tito Wai Wai
Fonte: Arquivo próprio

Ressalto que de todos os indígenas citados, apenas dois não residem na aldeia Mapuera, um é o senhor Tito Wai Wai, porque foi recentemente aprovado no curso de engenharia mecânica pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e está temporariamente morando num alojamento para indígenas próximo ao Campus I da mesma Instituição de Ensino Superior. Vale dizer que este cidadão já é formado pelo Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, na área de Matemática e suas Tecnologias, pela Universidade do Estado do Pará, cuja conclusão da turma ocorreu no início de 2017. O outro é o senhor Pedro Risonaldo Tiotio Wai Wai, pois este se encontra internado na CASAI - Casa de Saúde Indígena/ Polo Base de Oriximiná (imagem nos anexos), para tratamento de saúde. O indígena, no período da pesquisa, se encontrava com a diabetes bastante alterada e com hipertensão ativa, se mantendo assim na Unidade de Saúde.

Importante também dizer que o leitor observará no decorrer deste trabalho que não há narradoras e nem consultoras na pesquisa. Isso não significa que as mulheres são desconhecedoras de suas histórias, mas sim, isso se dá pelo fato de que as mulheres estão preparadas para outras atividades, além de pouquíssimas falarem a língua portuguesa, contudo, o domínio ocorre em apenas em algumas frases. Na aldeia Mapuera, quem conta as histórias são os homens. “Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância [...] Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala”. (FOUCAULT, 2019 [1971], p. 9)

6. Os Rios que cobrejam o Império Amazônico

O binômio rio / floresta é campo fértil na região amazônica. Os rios exercem enorme influência sobre os povos do Norte e neste sentido vale ressaltar que entre os povos indígenas esta dicotomia é ainda fulcro de toda a concepção de criação, crescimento e morte. A magnitude das águas é sinônimo de riquezas e diversidades biológicas, as quais refletem diretamente na cultura de comunidades inteiras, sejam elas ribeirinhas, citadinas ou indígenas. Os rios que riscam a geografia amazônica são caminhos pelos quais peregrinam histórias e memórias do nortista indígena e não indígena; o imaginário popular resplandece, habitando neste cenário onde o sincretismo é bastante presente, de elementos díspares, originários de diferentes visões de mundo ou de conceitos e doutrinas distintas. Neste cenário, os rios se fazem híbridos numa simbiose amazônica rica em significados. Assim sendo, navegar sob esse mar de sentidos é procurar conhecer o habitat dos personagens fantásticos que povoam este universo aquático. As lendas e as encantarias vivem e se recriam nas águas, cujos córregos estão presentes também nos mitos viventes por aqui.

“A água constitui o elemento feminino que simboliza as forças humanas mais escondidas e mais simples, a água doce é concebida como a verdadeira água mítica, em função da supremacia imaginária da água das fontes sobre a água do oceano, considerada inumana por faltar com o primeiro dever de todo elemento reverenciado que é o de servir aos homens”. (PINTO, 2008, p. 1)

A floresta e os rios exercem papel fundamental neste processo semiótico entre animais, seres não humanos e humanos. É comum percebermos entre as comunidades indígenas e não indígenas que o rio é constantemente adjunto ao processo de fundamento da vida, do mundo e de um povo. A docura, vastidão e beleza das águas que banham as localidades amazônicas fortalecem a ideia de que os rios são permanentemente batizados num erotismo cujo agente é catalizador de histórias e principalmente de mitos cosmogônicos, nos quais também incorporam outros elementos, não menos importantes, viventes desta região, como é o caso da cobra grande, figura protagonista da história acontecida na Aldeia Mapuera, a qual contarei na seção seis deste trabalho.

Digo com intimidade e propriedade que este rio é minha/nossa rua, do cotidiano que cinge exatamente o nosso dia-a-dia; rio do Poraquê, que acende as lamparinas nos fundos do rio Guamá; da Cobra Grande, que divide cidades e rasga igarapés na floresta; da Iara, que se banha e se penteia nas margens “aqui e acolá” do rio Guajará, dos cantos e encantos inimagináveis que aprendi desde a minha infância, aliados à constante necessidade de se banhar, festejar e pestanejar numa rede preguiçosa, olhando o boto nos namorar e que poetas riscam cada detalhe nas entrelinhas, com a afirmativa que venho “pororocando¹⁴” em vários pontos das minhas escritas, de que este rio é a minha rua e a rua de muitos que vivem para estas bandas. Paulo André e Ruy Barata poetizaram o que este rio é para nós:

“Esse rio é minha rua, Minha e tua, mururé

Piso no peito da lua, Deito no chão da maré

Pois é, pois é, Eu não sou de igarapé

Quem montou na cobra grande

Não se escancha em poraqué (...)”

Um dos indígenas da Aldeia Mapuera com quem tive contato me disse que “o rio era casa”, o que ratifica que os rios que formam a minha rua no Norte da Amazônia Brasileira também formam os caminhos dos povos Wai Wai. Os rios são fontes de poder que ungem e fertilizam as nascentes de nossas lembranças, afluentes de nossas memórias que irrigam nossas vidas e, nesta concepção, ouvi pela Aldeia que muitas histórias eram/são contadas à beira do rio, seja lavando roupa, seja limpando peixe, seja se refrescando do calor. E para quem fez o aviôzinho das memórias tomar corpo nas primeiras escritas desta dissertação, como eu, pude, lá do alto, observar o movimento do serpentejar dos rios que fascinam em cada movimento e entrelaçam nos tons de verde da floresta amazônica.

¹⁴ Encontro das águas do rio com as águas do mar, formando grandes ondas nos rios, causando turbulência e forte estrondo

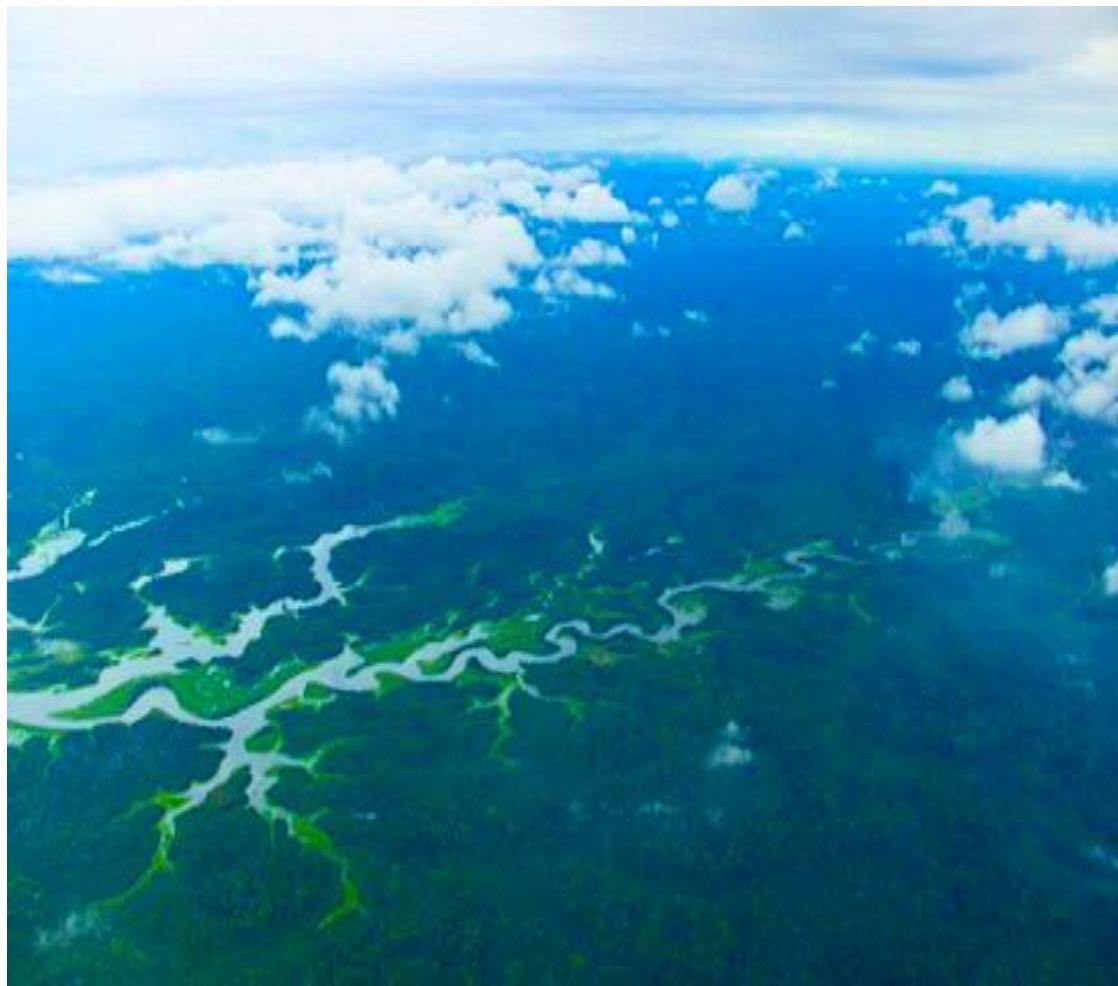


Imagen 38: Vista aérea dos rios a caminho da Aldeia Mapuera no Pará

Fonte: Arquivo próprio

A representatividade do rio neste percurso está intimamente ligada a nossa existência, assim como é intrínseca ao curso da vida de todos que por aqui habitam, desde os sentimentos mais profundos até aos emaranhados de sentimentos, intenções e a variedade de suas anomalias as quais são naturais às populações que por aqui são nativas e que causam estranhamento aos de fora.

Na Amazônia, os rios são soberanos e o predomínio das águas sobre a terra demonstra o quanto o rio dita o ritmo de vida dos homens, porque o rio é caminho, lugar de circulação, trocas, paisagens e miragens. A substância mítica contribui para a formação da cultura, na qual habitam plantas, animais e seres encantados que participam do imaginário popular, ribeirinho e indígena. No caso dos povos indígenas, criam-se e recriam-se formas legítimas na construção do legado sócio-histórico destas comunidades. Da fauna de seres encantados dois deles possuem maior interesse no âmbito da mitologia

das águas, o boto e a cobra-grande, cujos personagens estão oníricamente ligados à visão lendária de um reino encantado situado na região mais profunda do rio. A prova disso é que na história a qual discutirei mais a frente, os indígenas citam haver um mundo “paralelo” no fundo do rio, cuja morada é da cobra grande.

7. Mito da Cobra Grande: magia, memória e discurso

Na acepção de todo o cortejo realizado desde os capítulos anteriores até aqui, faz-se ímpar a necessidade de se discutir os “portos” das memórias, que pelas minhas lentes, são berços identitários do povo Wai Wai, pois neste sentido, podemos afirmar que o lugar de memória indígena é atribuído por uma memória coletiva compartilhada através de gerações.

Vale dizer ainda que se tratando de memória indígena, penso que não haja separação entre natureza e rio, assim como, o binômio já supradito no início do capítulo seis se ratifica, fortalece a concepção dos sopros os quais alguns podem considerar anônimos, mas que são repositórios riquíssimos de histórias, sítios de oralidades vivas cujas imagens circundam não só a história que se passou na Aldeia Mapuera, cuja narrativa irei contar mais adiante, mas muitas outras que (re) vivem no cotidiano amazônico. Ressalta-se aqui que, além de falar sobre memória e oralidade, falarei das cobras que habitam no/pelo imaginário amazônico, de mito e discutirei a base teórica da Análise do Discurso (AD), cujos estudos serviram de base para a análise do Mito da Cobra Grande, o qual contarei seguidamente à teoria. Faz-se necessário ratificar que a teoria discutida fará redemoinho nas águas de Pêcheux, Lévi-Strauss, Foucault, Courtine e Samain.

Advirto que, conforme saliento na minha introdução, optei em não desvincular a base teórica do que me envolve neste trabalho, *o mito da cobra grande*. A decisão ousada se deu por entender não só que, assim como o binômio rio x floresta se mesclam e fundem num só, a teoria deve permear a história e desta forma eu poderei passear pelos rios das teorias e ancorá-las, oportunamente, onde acredito serem necessárias, fazendo a mesma dança das águas pelas quais a *cobra grande* domina.

Assim, aqui, acredito saciar (por hora) o ensejo em remar pelos caminhos que me conduziram ao *mito da cobra grande* (cuja história, repito, contarei mais a frente), tratando a priori neste capítulo das nascentes destes rios – a oralidade, cuja maré nos conduz à memória e identidade de um povo por meio das narrativas, para seguidamente ancorar nas margens da memória, da AD e do mito da cobra grande. Vale dizer que a

memória destes povos autóctones é preservada por meio da oralidade e por diversas formas de escrituras. Nesta perspectiva, anoro minha canoa no primeiro porto teórico. Souza (2016), nos fala que

“muitas têm sido as técnicas desenvolvidas por estudiosos da antropologia e etnografia, no sentido de estudar tanto a tradição quanto a memória oral, sobre as quais há um pressuposto de que saberes, mitos, lendas, crenças, princípios institucionalizados são preservados através de uma forma única descrita por recursos mnemônicos variados, transmitidos pelas tradições e por mecanismos de controle sobre a transmissão oral” (SOUZA, 2016, p. 37).

Ainda conforme a pesquisadora, a manutenção da língua exerce um papel fundamental, pois segundo Freire (1992, p. 164) apud Souza (2016, p. 38), “a língua é a canoa do tempo”, assim, levando em consideração que os povos indígenas carregam nas cestarias de suas histórias uma memória predominantemente oral, mas que não se restringe apenas à fala, podemos dizer que neste coser de biografias identitárias há um elo pilar de memórias formadas por diferentes formas de escrituras as quais ungem a materialidade da própria oralidade, cuja manifestação atravessa gerações por meio de um conjunto dinamizador de ações que envolvem o ato de narrar, responsáveis pela preservação da identidade da própria língua, tais como as pinturas corporais, as danças e traçados nos artesanatos.

Assim, entende-se por oralidade, também considerada como transmissão oral dos conhecimentos armazenados pela memória humana, como a prática de uso da língua de um povo e produção textual, por meio de recursos sonoros articulados e verbalizados pelo narrador, nos mais variados contextos. Além disso, a oralidade é repleta de significados os quais são acompanhados pela prosódia, os gestos, a expressão corporal e facial, entre outros.

Antes do surgimento da escrita, o principal veículo de comunicação era a oralidade, pois grande parte dos conhecimentos eram transmitidos oralmente. A exemplo disso, podemos citar os povos autóctones, cujos conhecimentos são até hoje transmitidos por meio dos recursos áudio visuais humanos, armazenados na memória e transmitidos de geração em geração.

Vale dizer que as vozes avoengas destas verdadeiras encyclopédias vivas estavam e ainda estão intimamente ligadas à memória e identidade do povo. Nas aldeias, os velhos (assim chamados) eram bastantes respeitados por ventura do vasto conhecimento acumulado, no entanto, hoje em dia, por razão da aquisição da escrita e da tecnologia em alguns povos, os anciões já não são tão respeitados como no passado, ainda recente.

Entre os povos indígenas, ainda há a salvaguarda da sabedoria anciã. A cultura e identidade destes se preserva nos porta-vozes das contações de histórias realizadas dentro da escola ou fora dela, na piscada da noite no foliar de estrelas ao redor da fogueira e, ainda, nas cantorias realizadas nas grandes comemorações, como é o caso das festas natalinas e pascoais na Aldeia Mapuera, lócus da minha pesquisa.

A tradição oral carrega um legado no decorrer da história. Na Grécia Antiga, era de extrema importância no ensino da arte da retórica, a arte de falar bem em público. Os sofistas da Grécia do século V diziam que a retórica era a fonte de uma base racional para eficazes performances, pois com ela, o orador poderia demonstrar maior capacidade em refutar, demonstrar ou argumentar em quaisquer situações. Na Idade Média, os púlpitos tomaram lugar nas igrejas, onde realizavam-se os discursos orais – os sermões e pregações.

Ao longo da história, a oralidade vem se ressignificando, no entanto, faz-se necessário afirmar que com a mesma importância do início da humanidade – comunicação; em outras miragens, podemos dizer que comunicar é tornar comum, deste modo, tanto contadores de histórias, quanto oradores, de alguma forma precisam ter poder de envolvimento, persuasão e domínio da fala para que se possam ser entendidos. A Rainha Elizabeth I falava sempre na necessidade de "sintonizar os púlpitos", em seguida, Carlos I declarou que “em períodos nos quais há ausência de guerras as pessoas são mais governadas pelo púlpito do que por espadas”, em outras palavras, a necessidade da oralidade suplanta a da escrita, pelo menos nestes contextos.

No século XV, o desenvolvimento do comércio mudou consideravelmente a comunicação oral, pois o aumento no intercâmbio de mercadorias e o nascimento das bolsas comerciais criavam o ambiente perfeito para a prática oral. As inovações do período permitiram a efervescência de bares, cafés, tabernas e clubes, espaços onde a prática oral, através dos discursos e debates, era essencial. Tais locais de debate foram,

desta forma, o ambiente propício para, a partir do século XVII, desenvolver o que denominamos de "esfera pública".

Segundo Câmara Cascudo (2006, p. 138), “a Universidade sempre foi outro ambiente propício e favorável ao uso da oralidade, pois a arte da retórica era de grande valor neste espaço, tendo em vista que era através de debates formais, declarações e disputas que os estudantes eram ensinados e estimulados ao aprendizado”. Uma forte influência e consequência deste uso é que a maioria dos estilos literários, já no século XIX, derivava da retórica acadêmica.

Penso que a oralidade não receber a influência da escrita, a exemplo disso, posso retomar as falas da rainha Elizabeth I e do rei Carlos I, já supracitadas. Isso implica em dizer que há uma oralidade que não é influenciada de nenhuma forma pela escrita, como é o caso de alguns povos indígenas. Neste contexto, posso ratificar que a oralidade exerce uma função social de preservação da cultura e memória de um povo.

Há de se frisar que, apesar da influência da tecnologia e contato com não indígenas, as sociedades indígenas ainda resistem bravamente, repassando boa parte dos conhecimentos adquiridos por meio da oralidade. Hoje, o maior problema está no sentido inverso, em que precisamos armazenar na escrita estes conhecimentos puramente orais, para que não se percam estes registros históricos e identitários de um povo, como é o caso dos povos Wai Wai.

Vale dizer ainda que essas colocações sobre persuadir pessoas (como foi dito na página anterior) procedem para as sociedades não indígenas, que são de escrita, porque as pessoas leem mais papéis do que escutam os outros. A oralidade não é construtora e fundadora desta sociedade, já nas sociedades indígenas, a única forma que elas têm é a oralidade. Quando nós transportamos para a oralidade os movimentos das sociedades escritas, elas não dão conta de comunicar que não seja de forma oral. A oralidade faz parte do povo indígena, portanto, não há necessidade de persuasão, porque a oralidade faz parte deles. E nesse contexto, a oralidade é primordial.

Nas sociedades de oralidade, de acordo com Souza (2016, p. 39), a oralidade é a grande marca da identidade dessas sociedades. Assim, não se toma a escrita, tampouco, a falta dela como parâmetro para se definir o que é oralidade. Falamos assim em línguas de oralidade, pois não podemos apagar, ou mascarar esta essência. A escrita nas sociedades

de oralidade é e continua sendo um elemento estranho, um elemento *do outro*. Na verdade, a escrita é um artefato político do qual se valem os povos de oralidade na apreensão do português, para sobreviverem entre dois mundos tão adversos: o mundo Wai Wai e o mundo dos “não-indígenas” (como os Wai Wai referem ao homem branco).

Não podemos definir como oral apenas a materialização da fala por meio da escrita, pois quando pensamos de forma unívoca nesta relação dicotômico, incorremos na exclusão de todo o dinamismo que envolve a oralidade, cuja materialidade se figura por diversas formas de inscrições que possibilitam a preservação da história destas sociedades. A oralidade nesta acepção é o produto da história e lugar de produção de sentidos como prática social de uma linguagem, em outras palavras, a metalinguagem da própria oralidade.

Saliento que a oralidade reúne manifestações de recriações e ludismos populares, mantidos pela tradição oral, traduzindo-se assim, no caso dos povos indígenas, na manutenção e preservação da memória coletiva destes povos.

Ecléa Bosi, em seu livro “Memória e Sociedade: lembrança de velhos”, afirma que “a lembrança é a sobrevivência do passado. O passado, conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagens- lembranças. A sua forma pura seria a imagem presente nos sonhos e nos devaneios. Sendo assim, se dá à memória um estatuto espiritual diverso da percepção”. Isso implica em dizer que nas sociedades em que a escrita ainda é fugaz, a oralidade persiste na preservação destas lembranças.

Vale salientar que na Aldeia Mapuera, lócus da minha pesquisa, estas lembranças residem na memória dos velhos, cujas memórias são verdadeiras enciclopédias vivas. E para finalizar meu entendimento do que é oralidade, valho-me de uma citação de Maurice Halbwachs (2006, p. 42) que diz:

“(...)o velho não se contenta, em geral, de aguardar passivamente que as lembranças o despertem, ele procura precisá-las, ele interroga outros velhos, compulsa seus velhos papéis, suas antigas cartas e, principalmente, conta aquilo de que se lembra (...)” (HALBWACHS, 2006, P. 42)

No caso dos indígenas, não há consultas na materialidade de papéis e nem de cartas, mas sim, a materialização desses outros “papéis e cartas” que residem na mente, na memória, na lembrança indígena e, se configuram em árvores frondosas de conhecimento, de raízes seculares, ameaçadas pelas imposições do homem branco. A citação de Halbwachs implica na afirmativa que eu já fizera em dizer que o uso da oralidade prevalece mesmo com a imposição e aquisição da escrita, que não é domínio de grande parte da população indígena, para propagar conhecimento nestas sociedades. Porém, boa parte deste conhecimento difundido pela oralidade, realiza-se por meio das narrativas, cujas histórias contadas pelos ‘velhos’¹⁵ (narradores natos) passeiam por este trabalho e fecundam um inesgotável emaranhado de significações e interpretações.

Recentemente (4 de julho de 2020), perdemos um desses narradores da Aldeia, o senhor Renato Poriciwi Wai Wai, vítima de covid-19. Ele, além de exímio contador de histórias, era, como os indígenas da Mapuera dizem, “*Wai Wai puro*”¹⁶. Abro aqui um parêntese para homenageá-lo com duas imagens do nosso último encontro.



Figura 39: ouvindo histórias do seu Poriciwi
Fonte: Arquivo próprio



Figura 40: Seu Renato Poriciwi Wai Wai
Fonte: Arquivo próprio

¹⁵ Os Wai Wai referem aos contadores de histórias da aldeia desta forma. Há um respeito imensurável aos idosos, pois, eles acreditam que estes são os sábios da aldeia.

¹⁶ Wai Wai puro segundo os indígenas da Mapuera, implica em afirmar que é filho, neto, bisneto de povos Wai Wai casados entre si, sem a mistura de outras etnias.

Se na alma dos rios estão as encantarias, continuo a viagem, na qual vislumbro enriquecer a paisagem destas escrituras

7.1. As Cobras que habitam no/pelo imaginário amazônico

Ainda em posse do fio condutor que me leva pelas correntezas destes rios, sigo remando em busca da *cobra grande* e sob este caminho, Paes Loureiro ¹⁷(2000, p. 213) nos fala que “a boiuna ou cobra grande é fruto de uma das criações do fabulário indígena povoador das encantarias do fundo dos rios da Amazônia”.

O universo cultural, cujas raízes são fincadas entre o isolamento e a identidade, são meandros os quais, segundo o escritor, nos justificam pela “fusão dos personagens do quadro com a natureza, resultando em algo que confere uma unidade profunda ao trabalho e uma relação de empatia entre natureza humana e a natureza cósmica, denominada de *sfumato*, que além de ser um recurso de grande beleza pictórica, provoca uma vibração emotiva que instaura uma atmosfera propícia ao poético”. Seria um ponto de intercessão do mundo físico para o irreal, cuja transição se dá por uma ponte que é o imaginário. (Paes Loureiro, 2000, p. 41)

A Cobra Grande, na região norte, habita o fundo dos grandes rios de onde emerge e interage com os homens. Sua aparição é sonora e inusitada, marca o relevo e modifica a topografia, como é o caso da história do surgimento de algumas cidades no Pará, como o município de Moju, além disso, faz surgir os igarapés entre outros.

A mentalidade do homem amazônico é povoada de mitos e lendas que se constituem, portanto, como uma forma peculiar de leitura da realidade que é produto da diversidade das culturas. Junta-se à tudo isso, a mitologia indígena, que é frutífera em toda esta cosmovisão amazônica. Aqui, podemos citar algumas delas:

¹⁷João de Jesus Paes Loureiro (Abaetetuba, 23 de junho de 1939) é um escritor, poeta e professor universitário paraense. Formado pela Universidade Federal do Pará em Letras (1976). É professor de estética, história da arte e cultura amazônica, na Universidade Federal do Pará (UFPA). Foi secretário de educação do Pará de 1987 a 1990. É Mestre em teoria da literatura e semiótica (1976) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Doutor em sociologia da cultura (1994) pela Sorbonne (Paris-Frasnça). Possui diversas obras publicadas, como o livro "Cultura Amazônica - Uma Poética do Imaginário", tese de doutoramento na Universidade de Paris V (Sorbonne, França).

“Dizem que lá pra perto do rio Trombetas, uma mulher ficou grávida quando se banhava no rio. Dessa gravidez, nasceram dois filhos gêmeos, que vieram ao mundo sob a forma de duas serpentes escuras: Maria Caninana e Honorato. Como não podiam viver na comunidade, a mãe jogou-os no rio Paraná Cachoeri, que fica lá pras bandas de Oriximiná. A cobra Honorato era forte e boa e de vez em quando vinha visitar a mãe e à noite saía arrastando seu corpo enorme pela areia que chiava de tão grande. Deixava o couro monstruoso da cobra, transformando-se em um rapaz bonito, todo vestido de branco. De madrugada, Honorato descia a barranca e metia-se dentro da cobra e mergulhava nas águas do Paraná. Salvou muita gente de morrer afogada, venceu peixes grandes e ferozes, como a piraíba do rio Trombetas que lutou com ele durante três dias. Já a irmã, Maria Caninana, era violenta e má. Alagava as embarcações, matava os naufragos, atacava os pescadores. A Cobra Norato matou a irmã e ficou sozinha nadando nos igarapés. Quando havia festas nos povoados, subia desencantada toda de branco para dançar com as moças. De madrugada Norato ia cumprir seu destino. Seu maior desejo era ser desencantado por alguém que tivesse coragem de pingar na sua boca aberta três pingos de leite de mulher e dar uma cutilada com ferro virgem na cabeça da cobra estirada na praia. Em Cametá, Norato fez amizade com um soldado que o desencantou conforme o necessário. Norato até ajudou a queimar o corpo da cobra grande onde vivera tantos anos e passou a viver como homem nessa mesma cidade”. (CASCUDO, 2000, p. 39).

Em Belém, há uma velha crença de que existe uma cobra grande adormecida embaixo de parte da cidade, sendo que sua cabeça estaria sob o altar-mor da Basílica de Nazaré e o final da cauda debaixo da Igreja de Nossa Senhora do Carmo. Um percurso de aproximadamente 5 Km. Outros já dizem que a tal cobra grande está com a cabeça debaixo da Igreja da Sé, a Catedral Metropolitana de Belém, e sua cauda debaixo da Basílica. E a lenda diz que, no dia em que a cobra sair do seu repouso, Belém será tragada pelas águas da Baía de Guajará.

Minha mãe, que morou desde a infância até depois de casada, me contou que uma vez a cobra se mexeu, foi no ano de 1945 e a cidade Velha toda tremeu. Os mais

antigos dizem que se algum dia a cobra acordar ou mesmo tentar se mexer, a cidade toda poderá desabar, daí o medo da minha mãe. Em 1970, quando houve um outro tremor de terra na capital paraense, falava-se que era a tal cobra que havia apenas se mexido. Muitas perguntas estão surgindo neste ano de 2020, haja vista que por causa da pandemia que se instalou no mundo inteiro, muitos eventos estão sendo cancelados ou adiados; no caso do Círio de Nossa Senhora de Nazaré (manifestação religiosa que ocorre no segundo domingo de outubro), que tem por tradição vários eventos realizados ao longo de 15 dias, entre eles a procissão que gera num único dia um acúmulo de 2 milhões e meio de pessoas (dados de 2019) e traz a corda, elemento simbólico da fé, onde milhares de pagadores de promessas disputam um espaço, infelizmente neste ano vigente não ocorrerá, o que fez com que surgissem as interrogações, pois reza a lenda que o dia em que não houvesse Círio, a Cobra Grande que vive em Belém iria acordar.

O saudoso escritor paraense e grande amigo Walcyr Monteiro¹⁸, falecido em 2019, contou, após décadas de estudo sobre manifestações folclóricas da Amazônia, que em Barcarena¹⁹ existe o lugar conhecido como “Buraco da Cobra Grande”, considerado atração turística do local.

¹⁸ Jornalista profissional, tendo trabalhado e colaborado em diversos jornais e revistas. Atuou como professor de ensino médio e superior nas disciplinas Antropologia Cultural, Economia Brasileira e Ciência Política na área da educação. Presidiu o Centro Paraense de Estudos do Folclore e foi secretário do Instituto Histórico Geográfico do Pará. Durante décadas, pesquisou sobre o folclore amazônico. Seus livros *Visagens e Assombrações de Belém* já foi utilizado como base para produção do roteiro do longa-metragem *Lendas Amazônicas* (1998), e o curta-metragem *Visagem* (2006). O livro reúne uma compilação de contos fantásticos e histórias sobrenaturais que povoam o imaginário amazônico. O conjunto de obras dele também contava com “Visagens, Assombrações e Encantamentos da Amazônia”, “Cosmopoemas”, “Miscelânea ou Vida em Turbilhão”, “As Incríveis Histórias do Caboclo do Pará”, “Histórias Brasileiras e Portuguesas para Crianças” e “Presente de Natal”. Além de escritor de prestigiada popularidade regional, Walcyr também era jornalista, ufólogo, sociólogo e acadêmico das letras. Ele atuou como professor de ensino médio e superior, ministrou disciplinas como Antropologia Cultural, Economia Brasileira e Ciência Política na área da educação. Também presidiu o Centro Paraense de Estudos do Folclore e foi secretário do Instituto Histórico Geográfico do estado, além de ter ministrado palestras sobre folclore. Monteiro ainda presidiu o Instituto de Terras do Pará (Iterpa), enriquecendo a literatura amazônica com seu estilo particular de contar as lendas e causos da região norte do País. Em uma de suas últimas entrevistas, o autor revelou o motivo de ter começado a mergulhar nos assuntos relacionados a coisas sobrenaturais.

¹⁹ Barcarena é um município brasileiro do estado do Pará, pertencente à mesorregião Metropolitana de Belém. Os primeiros habitantes das terras de Barcarena foram os índios Aruans, que, durante o período da colônia, antes de 1709 foram catequizados pelos padres jesuítas. Estes se instalaram em terras doadas por Francisco Rodrigues Pimenta, onde fundaram uma fazenda com o nome de Gebirié, depois conhecida como “Missão Geribirié”, erguendo ali uma igreja, que ainda serve de matriz.

Em Moju²⁰, esta lenda é inspiração para o nome do município paraense que em tupi guarani significa rio das cobras.

Na obra *Três Casas e um Rio* (1953, P. 133), de Dalcídio Jurandir, observamos a metalinguagem que figura no enlace entre a expressão mítica que se ambienta nos rios da Amazônia e a expressão poética realizada pela personagem Dona Amélia, que conta as lamurias do rio à cobra, sua mãe, que o desamparara:

“Alfredo ouvira-a falar dessa história cheia de águas e florestas desconhecidas, que se confundiam com as velhas impressões da primeira infância. Sua mãe, numa voz evocativa, soltava a história no silencio da sala e envolvia todos numa atmosfera de sortilégio. Era a queixa de um rio à cobra, sua mãe, que o abandonava. O rio se lamentava soturnamente no meio do mato. Cobra grande não me abandone. A terra crescia na água. O rio secava. Os estirões, largos outrora, se estreitavam, se estreitavam e as margens se fundiram, balançando na rede dos cipoais. Cobra grande não me abandone. A cobra dormia no fundo do rio e de repente acordou, era meia noite e deu um urro: vou-me embora pras águas grande. Então os peixes, todos os bichos, os caruanas, as almas dos afogados, os restos trapiches, as montarias também seguiam pras águas grande. Os restos de cemitério que tombavam nas beiradas também partiam pras águas grandes. Adeus, ó limo da cobra grande, adeus ó peixes, adeus, marés, tudo vai embora pras águas grandes. Até a lama há de partir, os aningais, as velhas guaribas, tudo seguindo pras águas grandes. O rio se queixava, se queixava, secando sempre: não me abandones, mea mãe cobra, me amamenta nos teus peitos, vomita em meu peito teu vômito, enche os meus poços, alaga as margens, quero viver, quero as marés, mão cobra grande. Ninguém ouvia o agonizante rio” (DALCÍDIO, 1953, p. 133).

Portanto, os becos dos rios, os barquinhos das minhas memórias vão se entrelaçando a outras. E nesta ambiência, as minhas memórias e todo este embalar das

²⁰ Moju é um município brasileiro do estado do Pará, pertencente a região do Baixo Tocantins, Microrregião de Tomé-Açu. O município é cortado pela PA-475 que, juntamente com os grandes rios, lhe concede acesso a todo o Pará. Moju" é uma referência ao rio Moju. "Moju" é uma palavra de origem tupi: significa "rio das cobras", através da junção de mboiá (cobra) e 'y (rio).

águastracarão em outras paisagens, neste caso, as que no início destes escritos eram de estranhamento quando fiz pela primeira vez o percurso até a Aldeia Mapuera e timidamente iniciei por caminhos que hoje reverberam em cada passo da minha pesquisa.

A oralidade aqui se sustenta pela própria materialidade dela e se observa pelas mais variadas formas de registro fotografados na memória dos contadores, cujos domínios são assinalados orais, como é o caso dos povos Wai Wai.

7.2. Memória e discurso: relógio da lembrança, magia do esquecimento.

Deslizando entre os labirintos deste rios, em que entrelacei histórias, ancoro minha canoa agora no eixo de tudo, para garrar na memória e mergulhar na “história²¹” contada pelo povo Wai Wai. Ressalvo que a analogia realizada no título deste se dá pelos elos entre memória e lembrança e entre discurso e esquecimento. Remamos aonde tudo começou...

“Profssora Macikoko²², essa história aconteceu numa Aldeia chamada Kahxiymo, antiga aldeia Wai Wai, antes de povo fazê a travessia (migração) para outro espaço após a evangelização, onde é a Aldeia Mapuera hoje. Meus pais contam essa história pra mim. Os mais antigos viram. Essa história aconteceu. Aqui todo mundo sabe”.

Segundo Maurice Halbwachs (2006, p.29), “recorremos a testemunhos para reforçar ou enfraquecer e também para completar o que sabemos de um evento sobre o que já temos alguma informação. O primeiro testemunho a que podemos recorrer será sempre o nosso”. Sendo assim, quando o indígena esclarece que os “pais contavam” e ratifica dizendo que “a história aconteceu” e que “todo mundo sabe”, nos remete que ele (o indígena) sente que nele coexistem dois seres; um ser sensível, que é testemunha do que viu ou do que não viu de fato, todavia, tem opinião formada sobre o assunto pautado em testemunhos daqueles que contaram a história a ele. O indígena, num mesmo texto,

²¹ Não há uma palavra que traduza ao pé da letra “mito”, no entanto, para o povo Wai Wai, quando se fala em histórias, fala-se do que ocorreu de fato, em alguma época reconhecida por eles como real. (grifos meus).

²² Macikoko significa uirapuru. Foi assim que os Wai Wai me batizaram a primeira vez em que estive na aldeia.

verbalizou nas entrelinhas que não só a história é real, como pontua geograficamente e atenua sua afirmativa, mesmo sem ter testemunhado a história, de que os pais sabiam e os mais antigos viram. Percebo que ao prosseguir, nesta mesma linha de raciocínio, ele também inclui os pais no escopo da história como testemunhas, quando afirma em seguida que os mais antigos viram. Deste modo, Halbwachs (2006, p.29) ainda nos fala, “se o que vemos hoje toma lugar no quadro de referências de nossas lembranças antigas, inversamente essas lembranças se adaptam ao conjunto de nossas percepções do presente. É como se estivéssemos diante de muitos testemunhos”.

Sob este enfoque, podemos dizer que as lembranças serão reascendidas pelos olhares de outros e são memórias coletivas de eventos em que nem sempre estivemos envolvidos, pois a materialidade das memórias emerge porque (re)vivemos e (re)criamos juntamente com o outro. “Temos de trazer uma espécie de semente da rememoração a este conjunto de testemunhas exteriores a nós para que ele vire uma consistente massa de lembranças”, para isso, precisamos nos resguardar com uma espécie de depositório em que armazenamos traços do evento passado.

Ressalta-se que o mito como efeito de verdade²³ se daria através de modalidades epistêmicas de atestação, como, por exemplo, o sonho que aparecerá no mito da Cobra Grande, que projeta o acontecimento por um movimento cíclico. Trata-se de antecipação do que vem a acontecer.

²³ Agradeço ao professor Dr. Evandro Bonfim, cujo avaliador, por época da minha defesa, levantou a questão do que seria verdade, o que fez com que eu fizesse um adendo significativo no texto e abrisse meu horizonte de expectativas e conhecimentos em torno dos meus estudos sobre a AD, os quais são recentes e ainda embrionários.



Figura 41: okoymo porim ewtari (Buraco da Cobra grande)

Fonte: arquivo próprio

A imagem acima, foi fotografada por mim nas minhas incursões pela aldeia juntamente com os indígenas Wai Wai, em que me foi apresentada, na minha 1^a visita à Aldeia, uma rocha de tamanho considerável, na qual existe um buraco com um desenho (forma de escritura), cujo lugar abriga o mito da cobra grande. Destaco que a aldeia Mapuera é uma comunidade evangelizada. Os indígenas não souberam informar quem realizou o registro da existência da forma de escritura da cobra na pedra, no entanto, mesmo os evangelizados, ratificam insistentemente que

“ali era morada da Cobra que o Ewka (pajé original) juntamente com os outros Pajés mataram. Tem “gente” aqui porfssora que não gosta que nós fale desse assunto”

e ainda, alguns indígenas salientam que “*os riscos*” como eles sugerem, provavelmente “*devem ter sido feitos por encantados*”; outros, evangélicos mais fervorosos, acreditam na possibilidade dos “*desenhos terem sido escritos pelos Incas*”.

As falas dos indígenas sobre a pedra da cobra grande, refletem a acepção da memória coletiva, cuja leitura diz que, para confirmar ou recordar uma lembrança, não são necessários testemunhos no sentido denotativo do significado, pois eles não seriam suficientes. Em outras palavras, as assertivas de retomada dessa memória se dão por um conjunto de fatos, objetos e descrições em que reunidas podem defini-la, sem de fato ter participado daquele evento, entretanto, quando reconstruo a história em circunstâncias definidas, retomo a memória. Assim, a *pedra* é a prova cabal da existência da *cobra grande*. Uma forma fundadora da veracidade do mito e da sustentação da memória que se forja na oralidade.

Vale dizer que não encontrei documento nenhum que ratificasse a presença da civilização pré-colombiana que desenvolveu um vasto império na região andina, citada pelos indígenas, entretanto, o meu foco aqui não trata de quem registrou o (s) “*desenho (s)*”, mas sim, os sítios de significância dentro da comunidade da historicidade do povo Wai Wai.

Na ordem das relações afetivas, em que a imaginação desempenha um papel relevante, não há lembrança que reaparece sem que de alguma forma seja possível relacioná-la a um grupo, sendo assim, o indivíduo participa de dois tipos de memória, uma ligada a outra, neste caso, a memória individual e a memória coletiva, no entanto, adota atitudes diferentes e opostas. E para reascender uma memória individual, se apoia na memória coletiva. Na memória coletiva residem as memórias individuais e elas se transportam a pontos de referências que existem fora de si, determinados pela sociedade. Sob este aspecto foi que me apropriei da Análise do Discurso (AD), pois a AD não trata da língua e nem da gramática, embora ambas lhe interessem, mas sim do discurso.

“E a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando, onde se procura compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico,

parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e sua história”.
(ORLANDI, 2005, p.15)

A AD concebe a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social. Este ponto de intercessão tanto a permanência e a continuidade, quanto o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive. Sendo assim, trabalhar com a língua no mundo e as diversas maneiras de significações da fala e sua produção de sentidos enquanto parte de suas vidas, seja enquanto protagonistas ou enquanto membros de uma determinada sociedade e sob este enfoque é que me valho para analisar o mito da cobra grande a partir da imagem da *pedra da cobra grande*.

De acordo com Souza (2016, p. 42),

“há entre as sociedades indígenas duas formas de linguagem – o verbal e o não-verbal. Essas duas práticas discursivas nos fazem retornar à crítica de se pensar a imagem como discurso. O discurso não é tomado como oral e escrito; discurso enquanto objeto de AD é tido como efeito de sentidos entre locutores historicamente constituídos, e que em largo alcance, significa tudo aquilo que produz sentido, independente da forma de linguagem dessa expressão”. (SOUZA, 2016, p. 42)

Assim, em consonância com a pesquisadora, posso afirmar que as práticas discursivas realizadas em torno da imagem da pedra, promovem a identificação polissêmica da pedra, cujo lugar é recôncavo de várias enunciações; uma, de que ali de fato residiu uma cobra; a outra, de que a cobra grande existiu; a terceira, existia um pajé original; além de que a forma de escritura existente na pedra foi feita por encantados, ratificando a existência destes, contradizendo outros sujeitos do mesmo grupo, delegando o feito a uma sociedade existente nos Andes. Faz-se importante dizer que esta forma de escritura feita na pedra, segundo Souza (2016, p. 48), é chamada de “tábuas de inscrição, que são peças de arquivo”.

Percebemos também o que Pêcheux distingue como esquecimentos. Com a fala dos indígenas ao me apresentarem *a pedra*, realiza assim a ordem dois da enunciação, cuja fala é mecanizada e cuidadosa, o que me leva a crer que há uma ilusão referencial, na qual os indígenas poderiam referir ou afirmar com mais veemência a existência da cobra grande ali, além de entender que há divergências de tomada de consciência sobre a

cobra, quando um me enfatiza que há pessoas em específico que não gostam de falar no assunto, talvez pelo fato da influência da evangelização. Já outro indígena, mais novo, apenas reproduz. Na visão de Pêcheux apud Orlandi (2005, p. 35), este “esquecimento produz em nós a impressão da realidade do pensamento, levando a percepção que há relação direta entre o pensamento, a linguagem e o mundo, de tal modo que só pode ser dito de uma única forma, ou seja, estabelece uma relação natural entre palavra e coisa”. Ainda aqui, observei que há a recorrência às famílias parafrásticas, pois, os indígenas poderiam ter falado por exemplo, “não podemos falar sobre a pedra da cobra grande, porque somos evangélicos agora e nos proibiram de falar”. O que nos remeterá ao outro esquecimento, que é o número um, chamado esquecimento ideológico, que é da instância do inconsciente e resulta do modo pelo qual a ideologia nos afeta e que, notadamente, se observa na fala dos indígenas em relação ao mito da cobra grande e à pedra. Vale dizer que não existe uma palavra para referir a mito em língua wai wai, mas apenas histórias.

A imagem da *pedra da cobra grande*, apesar da inércia e da inexistência do consciente vista sob a ótica denotativa dos desatentos, está em total movimento, uma vez que é um dos elementos constitucionais do mito da cobra grande e “por natureza, são poços de memórias e focos de emoções, de sensações, isto é, lugares carregados precisamente de humanidade”²⁴ e “mais importante que a questão do porquê das coisas, permanece a do como das coisas. Assim, seguindo o raciocínio do teórico, o que vale não é saber a que convém e por que existem as imagens, mas sim, como existem, vivem e fazem viver”²⁵. A pedra da cobra grande realiza o feito de se associar a outras imagens visíveis ou não, além de realizar outras memórias; a exemplo disso, a pedra a que referimos aqui, conduz os indígenas a pensarem, seja de maneira real ou imaginária e ainda conta outras pedras e encantos (dos quais falarei mais a frente, quando me ancorar no mito da cobra grande). E se a imagem veicula pensamentos, ela “leva consigo algo do objeto representado”²⁶, pois ela não só vai produzir um pensamento em que a fotografou, como também vai brotar outros pensamentos em quem olhou a pedra, seja na fotografia ou no lugar de existência dela, assim, incorpora pensamentos, reflexões ou ainda, como diz Samain (2012, p. 23), “todos os espectadores que, nela incorporaram seus

²⁴ SAMAIN, Etienne. Como pensam as imagens. Campinas/SP: Unicamp, 2012, p. 22

²⁵ Idem, p. 21.

²⁶ Ibidem, p. 23.

pensamentos, suas fantasias, delírios e, até, suas intervenções, por vezes deliberadas”, como vimos nas falas produzidas pelos indígenas na página noventa e um.

Apresento abaixo o *Mito da Cobra Grande* em língua indígena wai wai e, seguidamente, a tradução em português, por entender a necessidade de registrar a narrativa na língua materna do povo que constitui a Aldeia Mapuera. Ressalto ainda que não analisarei o mito na língua wai wai, mas sim, como me foi contado pelos indígenas em segunda língua, o português.

OKOYMO PORIM YETOPO

On wara nay on yetopo... Ewka poko kimtapowasi wekatimyas yihciri me ha kapu. Pahxanîn hîrî tam ehtoponho hîrî. Pahxa ehtoponhiri tan. Ewka xakñé yaronoxa yaekomo. Oroto takî nasî amna xikrî me. Anari exihra xanara nay yaskomo. Yihcarme Ewka xakñé yaskomo me. Anari exihra xahara nay yaskomo. Ewka kekne Guiana pona erroyimaw tak kayaritomo me xaki. Taa Ewka ahnoro nîhtîno yakñé. Taa Yaskomo wosowakñé. Taa yaskomo wosowakñé tîyanankomo poko waano poko. Ahcema kamo yîhtînopoxe exitaw amna, yaskomo yakro mak timtapowasi.

Nîike nooro: - ahřika cokorka kîwînîkyasî kwośowasî marcha, pahxixa wekatim yasî awya ahnoro.

Yaskomo yîmtapowataw ahcena komapoko ero yawroro xakñé.

Nooro Yaw xakñé toopuci. On nokwa anarimawso namekyakñé karpen petî poretek sekeske kekñé. Ahnoro xakñé nokwa. Xakñé marcha ñokwa kesehcima topo. Xakñé marcha ñokwa ahcena komo yîhtînomexpotopo. Taa yaskomo ahnoro nîhtînoya ahnoro poko marcha wosowa.

On tanha ehtoponhîrî ... okoymo porim yehtopo.

Pahxanînhîrî ... Weye Bateria mitwono kwaw ero waxakñé. Xîpî ñetakcekiñé tooto me. Xîpîrî yaronoxa okoymo. Wooxam me ñetahcakñé, ciñoyemu tko xakñé wooxam. Taa wooxam yiñño yîhtine pura xakñé.

Ero yimaw nihciyakñé okoymo yakro tiwintopo. Ero yînhivi tak wooxam nîmxiktekne okoymo. Taa eroyimaw tak iiñño nîhtino yakñé tîmxikri me, nooro pin takwa hatko. Taa Ewka ahnoro nîhtîno yakñé. Taa okoymo xikrî takwa.

Taa eroyimaw ñewruyakñe yîmxîkrî. On wara maktko yakñe ha rawxi yîhtîpîrî xemak xakñekanahtaw. Neseresmekñe kîrwanhe. On wara maktko yakñe há rawxi yîhtîpîrî. Kosope. kosope mak.

Ero yîmaw tak yîson noñekñe pawxîtipîrî tîmîhra xakñe pawxi yiwyá. Ero yîmaw tak yohno romoki cekñe ecihtaka yîwrakaxi. Ñemihcakñe netakinmkñe okoymo me. Poriw to romak okoymo eroke anka netahawsi xîrîrî me.

Tisow nañikyakñe. Tîsonînhîrî ñer.

Ñetahcotkeñe Ewka me. Taa yaskomo Ewka mokyakñe nanikyakñe arî komo yaskomo komo. Merpora romak mokyatkeñe yaskomo kom, yaskomo komo yaw exirke karpe.

Ñemihcakñe kekñe yîwyá ahcewa tak nay oroto hara. Pahkiro mak woxam neporatkeñe.

Ketkeñe: - miyaxa ïentatko. Moxe.

Wooxam yeniche tak twayihso thakwa xakñe. Ewka ahnarî komo yaskomo yakro okoymo porin wayiiketkne.

Okoymo xîkrî yesenpoche tak nooro tak ñeceyakane, raatî ñeceyakñe toopu kanah taw, xîpîrî toopun, tuuna yîhtîpîthîrî. Pahxonhîrî. Ero wa xakñe kosope.

Pahxanînhîrî, Yeehraw axawa cew. Ero yimaw tak anarikano yaskomo nemihcatkeñe, erro yimaw tak netaknamekñe ceypuro me, netaknamekñe toopu me.

On tan ehtoponhîrî. On wara nay ehtoponhîrî.

HISTÓRIA DA COBRA GRANDE

A história é assim ... Mas antes de contar, vou falar do Ewka. Essa história era de antigamente. O Ewka era o pajé original. Porque agora nós somos evangélicos e não tem mais pajé. O Ewka foi para as Guianas Inglesas e virou Cacique e não tem mais pajé. O primeiro Cacique da nossa aldeia. O Ewka sabia tudo. O pajé sonhava sobre o povo e sobre as músicas. Quando a gente queria saber as coisas, era só falar com o pajé.

Ele dizia: espera aí! Que eu vou dormir e vou sonhar. Amanhã eu te conto tudo.

Quando o pajé diz as coisas, elas acontecem.

Ele tinha umas pedrinhas. Essas pedrinhas, as vezes ele pegava e passava em cima da coxa do doente. Tinha pedra pra tudo, tinha pedra pra cura, tinha pedrinha pra saber as coisas. O pajé sabia tudo e tudo ele sonhava.

A história é essa... A história da Cobra Grande

Antigamente... lá pra perto do rio Bateria que aconteceu isso. A cobra grande se transformava em gente. Ela chamava mulher, só que mulher era casada. O marido da mulher não sabia. A história é essa... ”

Ela começou a dormir com a cobra. Aí a mulher engravidou da cobra. O marido achava que era dele o filho, mas não era. O Ewka sabia tudo. O filho era da cobra.

O filho nasceu igual gente. Ele comia bem e só gostava de cabeça de mutum. Ele ficava tocando flauta em cima da pedra a noite. Só a noite.

Um dia, a mãe dele comeu a cabeça de mutum e não deixou para ele comer o mutum. Ele foi pra beira do rio e chorou muito. Ele mergulhou e se transformou em cobra. Cobra muito grande.

Ele chamou a mãe. Ele engoliu a mãe dele e mergulhou.

Chamaram o Ewka. O pajé Ewka veio e chamou outros pajés. Vieram muitos pajés, porque os pajés, eles tinham o poder.

Mergulhavam e perguntavam o que estava acontecendo. Passaram muitos dias para achar a mulher.

Eles diziam: - olha, ele foi mais pra lá. Pra longe.

Quando acharam a mulher, ela já estava morta. O Ewka matou a cobra grande junto com os outros pajés.

Quando aparece o pai de cobra grande, ele fica tocando em cima da pedra, pedra de cobra grande, na cabeceira do rio. Isso acontece a noite.

Antigamente, o fundo do rio era de areia. Depois que o Ewka e os outros pajés mergulharam e mataram o filho da cobra grande, o chão do rio virou rocha, virou pedra.

A história é essa. Foi assim a história.

A partir daqui, aporto no mito da cobra grande, ancorada primeiramente na definição do que é mito, haja vista que atualmente este conceito vem sendo usurpado da sua essência e delegado a seres que não alimentam o solo que nele habitam, mas que nomeadamente, sugam e se alimentam dele. O desagravo da realidade em que sobrevivo, retifico no discurso em que respiro. Não há nada melhor do que ser, diagnosticadamente, “balburdiador”, sobretudo, conhedor do que se fala.

Segundo Roland Barthes (2003, p. 199), “o mito é uma fala, mas não uma fala qualquer. (...) O mito é um sistema de comunicação, uma mensagem (...) ele é o modo de significação, uma forma”. Sob este aspecto, formula-se a tais significações acomodar uma sociedade nas fronteiras históricas e nas condições de funcionamento, não sendo possível discriminá-los de forma substancial entre os objetos míticos, ‘já que o mito é uma fala, pois tudo pode constituir um mito, desde que seja suscetível de ser julgado por um discurso’²⁷.

Vale dizer que precisei pontuar o teórico, por ter sido ao longo de muitos anos meu único horizonte sobre o conceito de mito, o que hoje não coaduna nem com as minhas concepções e muito menos com o ser-índio. O mito aqui não é só mensagem como sugere o teórico, mas ele é constitutivo da essência do ser-índio e não é apenas uma referência a ser transmitida, comunicada. Sendo assim, Souza (1980, p.23)

“considera que a espessura do mito seria a metáfora e esta se reveste de uma forma de discursividade, na qual o índio se inscreve e interpreta o mundo (e até o confronto de mundos). Muitos mitos foram criados a partir da presença do outro, no caso, o colonizador. Como é o caso, por exemplo, de um mito de origem Bakairi, que apresenta Xixi 'o deus-sol' como tendo criado os kura 'gente', diferenciando-os dos demais seres, já que no tempo das trevas todos eram semelhantes entre si - anguido 'ser original', forma hoje utilizada para denominar os 'bichos'. "No começo era tudo igual" - nos conta Egufo - "mas não deu certo. Aí, depois que Xixi fez os kura [gente], fez a divisão do mundo dando uma língua para o índio e uma língua para o karaiwa [não-índio]; deu

²⁷ BARTHES, Roland. Mitologias. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

também flecha para o índio e arma de fogo para o karaiwa” (SOUZA, 1980, P. 23)

Na primeira sequência (SD) contado pelos indígenas, há de se observar vários elementos dos quais me aproprio para afirmar que o mito da cobra grande é um mito fundador, pois, de acordo com a teórica supracitada, o mito da cobra grande é constitutivo da essência do ser-índio, por isso fundador. Fundador com base na história em que está arraigada a identidade do ser-Wai Wai. O mito está na origem da existência dos Wai Wai, quando estes se referem a Ewka, é por deferência ao ser primeiro, criador.

Em relação ao corpus discursivo em análise a seguir, Courtine (1979) apud Souza (2009, p. 111-114) define o corpus discursivo como o

“conjunto de sequências discursivas, estruturado segundo a articulação, o cruzamento, ou a composição de dois planos de determinação”. Os planos de determinação relacionam um sujeito de enunciação e uma situação de enunciação, ambos permeados por três domínios: da memória, “sequências discursivas que preexistem à sequência discursiva de referência”; da atualidade, “conjunto de sequências discursivas que coexistem com a sequência discursiva de referência em uma conjuntura histórica determinada”; e da antecipação, “relações interpretáveis como efeitos de antecipação”

Há dentro do próprio mito, outros mitos importantes que aliados ao conjunto de significações, formam complacências literárias de muitos horizontes de expectativas tanto de quem as ouve, quanto de quem conta, de uso social que se coligam à matéria propriamente dita. Vale salientar que a partir daqui, enumerarei as Sequências Discursivas (SD) da narrativa apenas para facilitar a leitura e dinamizar coerências.

Seguem as SD...

SD-1

<i>A história é assim ... mas antes de contar, vou falar do Ewka.</i>
<i>Essa história era de antigamente. O Ewka era o pajé original.</i>
<i>Porque agora nós somos evangélicos e não tem mais pajé.</i>
<i>O Ewka foi para as Guianas Inglesas e virou Cacique e não tem mais pajé.</i>
<i>O primeiro Cacique da nossa aldeia. O Ewka sabia tudo. O pajé sonhava sobre o povo e sobre as músicas.</i>
<i>Quando a gente queria saber as coisas, era só falar com o pajé.</i>

Chamo a atenção a SD-1 supracitada, do mito da cobra grande ao conjunto de significações. Quando o indígena inicia a narrativa, ela é pausada pela própria consciência em pontuar que antes de falar do ser mítico – a cobra grande, existe um outro ser “humano e não humano”, que se igual ou até suplanta em significações – o Ewka, que além de fulgurar também em um ser mítico, exerce um papel fundamental não só na evolução do mito, mas na acepção do tempo histórico, quando o indígena pontua que “*a história foi assim (...)*” e que “*(...) Essa história era de antigamente*”. Além disso, atento que o Ewka “*era o pajé original*”, o que me permite afirmar sob a perspectiva da AD que foi único e que passou por um processo transitório significante - ideologia, no entanto, o significado se multiplica em simbologia quando o indígena ratifica que o Ewka deixa de ser pajé original e passa a ser o primeiro Cacique da Aldeia, todavia, sanciona que o “*Ewka sabia tudo*” e ainda que “*O pajé sonhava sobre o povo e sobre as músicas*”, além disso, incide o fato que “*quando a gente queria saber as coisas, era só falar com o pajé*”.

De acordo com Courtine (1982) apud Souza (2016, p. 14), as teses que articulam a concepção de que “há uma ordem do discurso, a qual designamos como materialidade discursiva, distinta da ordem da língua e a materialidade discursiva consiste em uma relação determinada entre a língua e a ideologia”, além disso, que “o discurso materializa o contato entre o ideológico e o linguístico” (SOUZA, 2016, p. 15).

A manipulação de sequências discursivas, conforme citei acima, nos leva a refletir que todas as formulações ideológicas e históricas nos induzem a construção de nossas inferências desses discursos. Sendo assim, a fala mítica se forma pela matéria já trabalhada num cenário de comunicabilidade apropriada que, conforme Barthes (2003, p.

201), implica na afirmativa que “todas as matérias-primas do mito pressupõem uma consciência significante e é por isso que se pode raciocinar sobre elas, independente da sua matéria”. A linguagem neste sentido é o discurso, a fala e toda a síntese significativa seja verbal ou não, por se correlacionarem e corroboram dentro de um horizonte de significados que constituirão toda a narrativa, em meu caso o mito da cobra grande, porém, os rios que desaguam no mito abrem vários outros caminhos e possibilidades de interpretações e significações, que dão folego à continuidade de outras análises, portanto, extrapolam os limites destes meus rios, por hora.

SD-2

<i>Ele dizia: espera aí! Que eu vou dormir e vou sonhar. Amanhã eu te conto tudo.</i>
<i>Quando o pajé diz as coisas, elas acontecem.</i>

Na SD-2, há de se chamar a atenção a dois aspectos importantes da fala dos indígenas. O primeiro é que seja em discurso direto ou indireto, eles foram unanimes em me contar que o Pajé ia dormir e sonhar com a verdade dos fatos e de diagnósticos. Aqui, se percebe o que falei na página noventa e cinco, porque quando o Pajé diz que é para o indígena esperar que ele vai sonhar e contar no outro dia, ocorre o movimento cíclico do acontecimento projetado pelo sonho. Um segundo aspecto é a ratificação constante com que o discurso me afirmava enquanto eu ouvia e, afirma ainda enquanto leio, releio e escrevo, de que o Pajé era o sábio “não humano” cuja humanização era o elo entre a realidade e imaginação, entre a hipótese e a certeza, mas principalmente, o porto seguro onde os indígenas ancoravam-se em suas buscas, o Pajé Ewka era o “lugar humano” que liderava a vida terrena e espiritual da aldeia, além disso, tecia o cotidiano da Mapuera e entrelaçava conhecimento, encantaria e liderança, as quais até hoje jazem pela memória da Mapuera e, apesar da evangelização imperar em geografia o povo de lá, as lembranças vividas pelos mais velhos e recontadas pelas mais novas suplanta em simbologias e significações. Acredito ser importante no final deste rio, abrir um caminho para desaguar, mesmo que pormenorizadamente, no sonho, haja vista que as decisões do Ewka se davam a partir dele - o sonho. Creio que para adentrar profundamente neste rio dos sonhos é caminho para pesquisas futuras, não cabendo me aprofundar neste trabalho, por isso irei

apenas miudear, por sentir a necessidade de iniciar a discussão mesmo que pequena, ainda nesta análise. Darei continuidade à análise dos trechos da narrativa da cobra grande e depois retornarei ao sonho.

SD-3

Ele tinha umas pedrinhas. Essas pedrinhas, as vezes ele pegava e passava em cima da coxa do doente.

Tinha pedra pra tudo, tinha pedra pra cura, tinha pedrinha pra saber as coisas.

O pajé sabia tudo e tudo ele sonhava.

Na SD-3, observei a presença do signo pedra, cujo objeto é ponto de interseção de valores imateriais, de energia e de elo entre o material e o imaterial. Na fala dos indígenas há, ao meu ver, uma esfera indiscernível de estruturas e formas que fogem à materialidade de simples pedras. As “pedras”, “pedrinhas” não tem apenas o significante - pedra e nem somente o significado de curar e deter outras energias, porém, a soma destes a um terceiro objeto – o signo. Nesta perspectiva, reforço a minha concepção de que o mito da cobra grande é rico em metalinguagem, pois abriga um mito fundador dentro de outro, quando expõe constantemente o pajé como elo de tudo e acolhe outros mitos como sistemas tríade, cujas semiologias enriquecem o mundo mítico que aqui nos envolve e que são valorosas fontes as quais merecem também um estudo futuro a parte. Corroborando ainda aqui com a SD-3, vale fortificar aqui que, conforme Lévi-Strauss (2009, p. 54),

“(...) a mitologia é estática: encontramos os mesmos elementos mitológicos combinados de infinitas maneiras, mas num sistema fechado, contrapondo-se à história, que, evidentemente, é um sistema aberto. O caráter histórico da história está assegurado pelas inúmeras maneiras de compor e recompor as células mitológicas ou as células explicativas, que eram originalmente mitológicas. Isto demonstra-nos que usando o mesmo material – porque no fundo é um tipo de material que pertence à herança comum ou ao patrimônio comum de todos os grupos, de todos os clãs, ou de todas as linhagens – uma pessoa pode, todavia, conseguir elaborar um relato original para cada um deles”.

Sob este aspecto, posso afirmar tanto pela imagem fotográfica da qual tratei no início da minha análise, quanto na citação dos indígenas em relação à pedra da cobra grande e às inúmeras pedras referidas na narrativa, uma vez que, os narradores vivenciaram o mesmo mito de maneira dispare, pontuando de forma sui generis (como expliquei naquele momento – p. 91-92) a existência da pedra da cobra grande e o “desenho” nela realizado, como também a equidade com que lidam com as pedras e pedrinhas citadas na contação. Faz-se necessário ressaltar que “os estudos da AD se realizam por meio de formação discursiva e processos discursivos, os quais constituem a fonte da produção dos efeitos de sentido do discurso” (SOUZA apud COURTINE, 2016, p. 17), por isso a necessidade de se falar nos elementos que o compõem.

SD-4

<i>A história é essa... A história da Cobra Grande</i>
<i>Antigamente... lá pra perto do rio Bateria que aconteceu isso.</i>
<i>A cobra grande se transformava em gente.</i>
<i>Ela chamava mulher, só que mulher era casada. O marido da mulher não sabia.</i>
<i>A história é essa...</i>

Na SD-4 se percebe a atestação de que a história da cobra grande de fato ocorreu quando o indígena diz que “*A história é essa... A história da cobra grande*” e continua com a fala que “*a história é essa*”; o que reforça a concepção de possibilidades as quais se justificam pela AD, condição em que a formação discursiva (FD) passa por dois estágios: o de afirmativa da existência da cobra grande e de que a história aconteceu exatamente como foi contada. Um outro aspecto a ser considerado é o fato de que este mesmo enunciado foi realizado por todos os indígenas cujos sujeitos ouvi a contação do *mito da cobra grande*.

Ainda na SD-4, a narrativa nos aproxima ao espaço geográfico e pontua o momento histórico, embora não seja exato, em que se passou a história, no momento em que o indígena conta que “*antigamente... lá perto do rio Bateria que aconteceu isso*”. O rio Bateria fica bem próximo à atual aldeia Mapuera, mas ressalto que por hora das

minhas incursões com os indígenas pela aldeia, eles me apresentaram a pedra da cobra grande e me avisaram que a história da cobra grande havia se passado na antiga aldeia antes da evangelização, conforme falei anteriormente (p. 90). Além disso, observei a interpretação contrastiva em que vivem os indígenas, pois, afirmam com veemência que a “*a cobra grande se transformava em gente. Ela chamava mulher, só que mulher era casada*”, porque segundo a AD, esta interpretação ocorre quando há contraste na confluência de duas ou mais frases. Neste quesito, a ocorrência se deu quando ocorreu a transformação da cobra em gente, que pelo meu olhar é um momento epifânio do ser encantado para o ser encantador, ademais, quando o indígena nos posiciona de que a mulher atendia aos chamados da cobra, mesmo sendo casada, sanciona a existência da comunicabilidade entre ser encantado/encantador e humanos, a existência da consciência de traição, pelo fato da mulher ser casada e mesmo assim se encontrar com a cobra, além de criar um agente multiplicador de contraste da realidade evangélica, que não acredita na existência de encantados.

SD-5

<i>Ela começou a dormir com a cobra. Aí a mulher engravidou da cobra.</i>
<i>O marido achava que era dele o filho, mas não era.</i>
<i>O Ewka sabia tudo.</i>
<i>O filho era da cobra</i>

Na SD-5, sugere-se o antagonismo entre o que é possível e as várias possibilidades, pois para os indígenas, desde os convertidamente evangélicos, dos mais velhos aos mais novos, até os que aceitaram a conversão por um determinismo social e ideológico, a cópula entre a cobra grande e a mulher era natural, além de deixar pressuposto que se ela não fosse casada, não haveria problemas, de que o marido achava que o filho era dele e, subentendido que o marido nem sonhara com a traição. Outrossim, há o antagonismo entre o possível e o que ultrapassa os limites da realidade quando se tem a concepção de que um humano pode engravidar de um encantado.

Há de ressaltar aqui que apesar da posição antagônica entre ideias, o fenômeno da encantaria e do sincretismo são bastantes perceptíveis tanto numa esfera macro (região amazônica), quanto em esferas micro, mas macro em significações (as comunidades ribeirinhas e indígenas da região).

SD-6

<i>O filho nasceu igual gente.</i>
<i>Ele comia bem e só gostava de cabeça de mutum.</i>
<i>Ele ficava tocando flauta em cima da pedra a noite. Só a noite</i>

Na SD-6, corrobora com as ideias de Lévi-Strauss (1964, p. 20), que diz que nos mitos se cria um pacote de relações, permitindo-lhes construir, passo a passo a sintaxe mitológica do pensamento selvagem, e o pensamento selvagem para o teórico, em curtas linhas, edifica-se partindo do concreto, do sensível, do real, ratificando assim que os mitos se pensam nos homens, sem que saibam. Sob este aspecto, notadamente se observam quatro situações, a de que o ser encantado encantou, dele gerou um filho humano e não humano (*o filho nasceu igual gente*), porque “igual” na fala indígena implica em dizer que era parecido. Além disso, tocava flauta, mais um elemento de encantaria que sugere também o próprio som do vento se esfregando pelas pedras do rio Mapuera e esta realização inconsciente de sentidos e de relação entre os atos realizados pela cobra grande, pelo filho da cobra grande que acabou de nascer, pelo Ewka e os efeitos causados por eles é a marca de subjetivação que a AD nos traz.

SD-7

<i>Um dia, a mãe dele comeu a cabeça de mutum e não deixou para ele comer o mutum.</i>
<i>Ele foi pra beira do rio e chorou muito.</i>
<i>Ele mergulhou e se transformou em cobra.</i>
<i>Cobra muito grande.</i>
<i>Ele chamou a mãe. Ele engoliu a mãe dele e mergulhou</i>

Na SD-7, há um ponto de transformação. Aqui, o desagrado do filho da cobra grande, por não ter o que a mãe sempre guardou para ele fez com que ele se entristecesse e passado o momento de tristeza, ele se encanta em uma cobra tão grande quanto o pai e se vinga da mãe, engolindo-a. Ademais, a partir deste ponto se inicia um outro mito, o de (re) criação do fundo do rio Mapuera, cuja observação será vista mais à frente.

SD-8

<i>Chamaram o Ewka. O pajé Ewka veio e chamou outros pajés.</i>
<i>Vieram muitos pajés, porque os pajés, eles tinham o poder.</i>
<i>Mergulhavam e perguntavam o que estava acontecendo.</i>
<i>Passaram muitos dias para achar a mulher.</i>
<i>Eles diziam: - olha, ele foi mais pra lá. Pra longe.</i>
<i>Quando acharam a mulher, ela já estava morta.</i>
<i>O Ewka matou a cobra junto com os outros pajés</i>

Na SD-8, o Ewka exerce seu papel não só como ser não humano, que tem o poder de ser híbrido, além de ter poderes sobre-humanos de conversar na língua dos animais, bem como, a parceria e cumplicidade existente entre estes grupos, que em dificuldade, se unem em prol de causa maior, neste caso, a busca da indígena viva. Foi com a ajuda dos pajés, que tinham poderes comuns ao Ewka e por intermédio dos animais do fundo do rio que eles conseguiram achar a mulher dias depois. O interessante ainda de ressaltar é relembrar o que já falei em outros momentos no decorrer do meu texto é que o pajé é o sacerdote da aldeia, pois conhece todos os rituais e recebe as mensagens dos deuses. Ele também é o curandeiro, pois conhece todos os chás e ervas para curar doenças, sendo assim, sob este aspecto, é uma figura de extrema importância que se recua pela chegada do “colonizador”, porém, ecoa em sabedoria, liderança e ensinamentos dentro da aldeia; ainda que de forma acanhada por determinação, sua presença permanece nas falas dos indígenas.

A partir do momento em que o Ewka junto com os outros pajés matam a cobra grande, entendo que o mito da cobra grande cria um ser espiritual encantado, pois até então, a cobra grande era um ser vivente em carne e osso entre todos da aldeia e agora ela era um ser incorpóreo, porém, ainda cheio de encantos e perpetuando o mito da cobra grande.

SD-9

Quando aparece o pai de cobra grande, ele fica tocando em cima da pedra, pedra de cobra grande, na cabeceira do rio.

Isso acontece a noite

Na SD-9, observa-se a perpetuação e a ressignificação do mito, pois, agora a cobra grande continua nas suas aparições, sob uma outra acepção; agora ela toca a mesma flauta que o filho tocava, o que se subentende os ensinamentos realizados de pais para filhos, uma vez que o filho também tocava flauta na pedra, além de perceber que a pedra era e é um lugar de refúgio, pois tanto filho quanto pai se debruçavam sobre a pedra, para bronzear no clarão da lua e contar às estrelas por meio do canto da flauta suas amarguras.

Vale dizer que o conhecimento indígena sobre as fases da lua e sobre as constelações fazem do céu o esteio de seu cotidiano e este conhecimento era passado por meio das contações de histórias e mitos. Creio que o fato da cobra grande aparecer e tocar somente a noite, tenha alguma relação com este fato, dessa forma, podemos inferir que ir ao rio a noite para tomar banho seja perigoso.

SD-10

Antigamente, o fundo do rio era de areia.

Depois que o Ewka e os outros pajés mergulharam e mataram o filho da cobra grande, o chão do rio virou rocha, virou pedra.

A história é essa. Foi assim a história

A partir do fim dessa história, podemos perceber que se inicia mais um mito, o de (re) criação do fundo do rio, que se transformou em rocha após a invasão do Ewka e dos outros pajés no mundo dos seres das profundezas dos rios, além disso, a produção do mito que foi criado ou o narrador que o transmite jamais é fato neutro ou inocente. Segundo Samain (1991, p. 74), “o mito é dentre outras coisas, um instrumento poderoso de definição e de manipulação ideológica”. O discurso torna-se o argumento invocado para justificar os limites do presente e do passado, ao mesmo tempo que se transforma em enredo para reativar as intenções”.

Se faz necessário dizer que a cobra grande tem, como o próprio nome sugere, representatividade nos rios da Amazônia. A cobra é tida pelos indígenas como um animal escorregadio, silencioso, inteligente e que, em qualquer momento, assim como a onça, pode dar o bote. Segundo os indígenas, a cobra grande, ao se transformar em gente, ficava parecida com eles, sendo que era homem mais bonito. De acordo com Souza (2008, p. 24), “podemos entender o que Lévi-Strauss (1962) define como sinédoque abstrata, no caso, um movimento de substituição do abstrato pelo concreto. Isto é, não é pelas características concretas que se faz a relação com os seres humanos. Mas pelas qualidades morais”. (SOUZA, 2008, p. 24)

O funcionamento das sinédoques abstratas dentro do mito da cobra grande transcorre em vários pontos no decorrer da narrativa, seja quando o pajé passa do plano físico ao espiritual, seja na transformação da cobra em gente, e ainda, seja nas pedrinhas que falam. A pedra aqui exerce um papel importante entre a passagem do abstrato para o concreto, afinal, elas não só curam no decorrer da história, como existe uma pedra maior que abriga a história da cobra, relatada no início deste capítulo. Conforme Souza (2008, p. 25), “o deslizamento do abstrato para o concreto, na perspectiva da Análise do Discurso, se dá por transferência (...), ficando, assim, subjacente o movimento de um raciocínio lógico pressuposto nessa associação”.

As variações temáticas se entrelaçam, tal qual a literatura no decorrer da história, embora pareçam meio confusas e desordenadas, há uma sequência significativa que compõe o mito da cobra grande: os narradores que me contaram a história e todos os elementos que a compõem – o buraco da cobra grande, a pedra da cobra grande, o Ewka, as pedrinhas que curam, as pedrinhas que descobrem, o rio, a atmosfera indígena, o

imaginário, a encantaria, o sonho os quais realizam a “*mnemosyne*”, que de acordo Samain (2012, p.56), é “uma espécie de quebra-cabeça sempre em construção (...) uma espécie de enciclopédia de movimentos em constantes andanças no tempo, de tensões e de outros afetos que inscrevem e habitam o inconsciente da memória humana coletiva”.

7.3. O Ewka e o caminho dos sonhos: os rios aclaradores de Jung

A primeira vez que atentei aos sonhos na Mapuera, foi após ter ouvido vários indígenas relatarem que o Ewka sempre sonhava as coisas que eles queriam saber na aldeia, além de descobrir, desvendar histórias e encontrar curas para as enfermidades que lá surgiram.

Os discursos iam tomando forma e minhas percepções ao longo deste percurso, iam tomando sentido e criando curiosidades que ultrapassavam o meu entendimento como não indígena e mera mortal.

Percebi que além do respeito e crédito os quais credibilizavam ao Pajé, o sonho estava presente entre o que eles precisavam no mundo material e o que apenas estava ao alcance do pajé – o mundo espiritual. E a partir disso e da contação do mito da cobra, percebi a importância de abrir um adendo, mesmo que pequeno para falar dos sonhos e, apesar de saber que Freud foi o precursor nestes estudos, escolhi Jung (seu discípulo), por determinação da linguagem mais acessível e de corroborar com aquilo que acredito levar em encontro aos sonhos do Ewka e as expectativas dos indígenas em relação a eles.

Penso que o sonho nesta perspectiva da narrativa é o eixo central de transição entre o Ser Real e o Ser Espiritual, o que pressupõe também que este eixo seja agente transformador de como este Ser se relaciona com a comunidade em que vive. A liderança neste sentido, se torna inviolável, haja vista que o poder do sonho é algo intransponível.

O sonho é passível de interpretações ambíguas, mas o que vale dizer é que para os indígenas, o sonho é lugar de verdades e descobertas. Freud, em sua obra *A Interpretação dos Sonhos*, iniciou a discussão da importância do sonho e de conhecê-lo de forma mais ampla e Jung (2011, p. 16), seu discípulo, continuou esses estudos e pontua que

“o sonho é um fenômeno natural. Não é fruto de uma intenção. Não podemos explicá-lo a partir de uma psicologia que provém da consciência. Trata-se de um modo específico de funcionamento que não depende da vontade e do desejo, da intenção ou do objetivo do Eu Humano. É um acontecimento não intencional, assim como todos os acontecimentos da natureza” (JUNG, 2011, p. 16)

Assim como na citação de Jung, o sonho para o Ewka ocorria de maneira involuntária, mas em conversa com os indígenas, estes disseram que o Ewka aprendeu a desenvolver essa aptidão, para poder usá-lo quando precisasse. O sonho extrapola a vontade do eu humano, mas o Ewka é um ser não humano.

Apesar da ciência comprovar que todos nós sonhamos, nossos sonhos são aleatórios e cheios de subjetividades as quais podem ter alguma relevância em algum momento de nossas vidas ou não. Entretanto, no caso do Pajé, os sonhos tinham contextos determinantes e ele poderia tê-los tanto em sono profundo, quando em momentos de reclusão e concentração para algum evento específico.

Jung, ao longo de sua jornada como pesquisador do sonho, encontrou quatro significados para tratar da vida onírica e, ser onírico está diretamente relacionado com a essência dos sonhos, próprio dos pensamentos e ideias que aparecem durante este período. Um dos pontos em que Jung pontua é que o sonho pode representar a reação inconsciente diante de uma situação consciente, ou seja, o sonho pode representar uma determinada situação consciente, seguida por uma reação do inconsciente na forma de um sonho.

Um outro aspecto do sonho visto por Jung como representação de uma situação que foi fruto de um conflito entre consciência e inconsciência; o que nos leva a descartar este significado para a cosmovisão indígena, pois aqui lida-se somente com a espontaneidade do inconsciente.

Um terceiro ponto da visão junguiana sobre o sonho, é que ele pode representar uma tendência do inconsciente que objetiva na modificação da atitude consciente. Nesse sentido, o sonho assume um papel significativo ao ponto de transformar posturas e pessoas. Sendo assim, o sonho vai representar processos inconscientes que não

evidenciam uma relação com a situação consciente, o que de acordo com Jung (1963) apud Ferreira (2011, p. 18),

“os sonhos dessa espécie são muito peculiares e, devido ao seu caráter estranho, não podem ser interpretados facilmente. O sonhador se admira tanto por sonhar algo assim, pois nem mesmo uma relação condicional pode ser estabelecida. Trata-se de um produto espontâneo do inconsciente que porta toda a atividade e é altamente significativo. São sonhos imponentes. Sonhos que os primitivos designam de “sonhos grandes”. São de natureza oracular, “somnia a deo missa” (sonhos enviados por Deus). São experimentados como uma iluminação (JUNG, 1963, apud FERREIRA, 2011, p. 18).

Desta forma, em consonância com Jung e Ferreira, os sonhos realizados pelo pajé original Ewka, que depois virou o primeiro cacique da aldeia Mapuera, penso que não só os sonhos são realizados de maneira significa, forma na qual determinados conteúdos inconscientes interferem na consciência, a fim de perceber uma realidade e modificá-la, como também, e creio ser mais dominante, os sonhos raros, os quais podem ser decisivos em várias situações. Ressalto que, assim como falei na lauda de número cem, remaria brevemente nas águas de Jung, por sentir a importância do elemento sonho para a construção da narrativa.

Sendo assim, finalizo esta etapa com a certeza de que há muito ainda à analisar em estudos futuros, além de entender que os rios percorridos neste trabalho foram engrandecedores a plenitude do meu eu, que no início destas escritas ousei dizer.

Encerro este rito da minha passagem com a imagem fotografa por mim da canoa e o fundo do rio Mapuera, totalmente rochoso. Ratifico que a imagem não está solta, haja vista que com a morte da Cobra Grande, realizada pelo pajé original Ewka juntamente com os outros pajés, deu início a um novo ciclo: o fundo do rio jamais seria o mesmo após o evento. O fundo do rio que antes era arenoso, agora ficou rochoso. Eis então a metalinguagem do mito da cobra grande. Além destes presentes, vale dizer que a AD me presenteou com muitas metáforas que me abrem à catarse, para findar este ciclo e iniciar outros futuros, após o episódio ocorrido entre o Ewka, os outros pajés e a cobra grande.



Figura 42: a canoa, o rio e o fundo dele.
Fonte: Arquivo próprio

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa objetivou apresentar uma análise do mito da cobra grande, sob a égide da Análise do Discurso (AD) de Pêcheux e Courtine, vista por Orlandi, além de princípios trazidos por Lévi-Strauss, Foucault e Samain. Em minhas incursões pela Aldeia Mapuera, localizada nas Terras Indígenas Nhamundá-Mapuera, tive a oportunidade de ouvir muitas histórias e mitos, contados pelo povo Wai Wai.

O desenvolvimento desta pesquisa me permitiu perceber a riqueza de detalhes existentes no mito, cujas nuances não se esgotam neste trabalho; muito pelo contrário, em posse do conhecimento da AD e das inúmeras leituras sobre mito, oralidade, narrativa, entre outras, me conduziram a entender que assim como a tessitura do imaginário amazônico é fonte inesgotável de pesquisa, a realidade indígena é triplamente rica em plurissignificações. O mito, conforme assinala Souza (2008, p. 23), é visto

“como relato de um acontecimento ocorrido num tempo primordial, mediante a intervenção de entes sobrenaturais. Em outros termos, mito é o relato de uma história verdadeira, ocorrida num passado remoto – o tempo mítico, quando com a interferência de entes sobrenaturais uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o cosmo, ou tão-somente um fragmento, como, por exemplo, uma espécie animal ou vegetal, um comportamento humano, etc. Esta é uma das diversas possibilidades de se definir o mito, pois em torno do mito foi também elaborada uma tipologia que o classifica como cosmológico, sazonal, divino, heroico, tecnológico, etc”. (SOUZA, 2008, p. 23)

Estes mitos são transmitidos por meio da oralidade que é uma forma de transmissão oral dos conhecimentos armazenados pela memória humana, como a prática de uso da língua de um povo e produção textual, por meio de recursos sonoros articulados e verbalizados pelo narrador, nos mais variados contextos. Além disso, a oralidade é repleta de significados, os quais são acompanhados pela prosódia, os gestos, a expressão corporal e facial, entre outros.

Entre os povos indígenas Wai Wai, ainda há a salvaguarda da sabedoria anciã. A cultura e identidade destes se preservam nos porta-vozes das contações de histórias,

narrativas realizadas na aldeia, na piscada da noite, no foliar de estrelas ao redor de uma fogueira ou na beira do rio se refrescando e ainda, nas cantorias realizadas nas grandes comemorações, como é o caso das festas natalinas e pascoais na Aldeia Mapuera, lócus da minha pesquisa.

Deste modo, entende-se por narrativa a exposição de um acontecimento ou de uma série de acontecimentos mais ou menos encadeados, reais ou imaginários, por meio de palavras ou de imagens; no caso dos indígenas em específico, há característica sui generis deste gênero, a julgar que são fatos narrados, que se entrelaçam no minuto da razão. Neste aspecto, o narrador exerce papel fundamental. Há um eu que se expressa, responsável pelo subjetivismo atribuído a esse tipo de composição. Há certa harmonia e tom de cumplicidade entre o narrador e o leitor.

A narrativa exige enredo, em que existe uma exposição, um desenrolar de uma situação inicial, a modificação dessa situação, um conflito, o clímax e o desfecho. No caso das narrativas indígenas, há uma fantástica e semiótica história, que tem como ponto de interseção a realidade entrelaçada à realidade cotidiana do indígena, haja vista que, em sua maioria, as narrativas envolvem seres encantados e relações amorosas e de amizade entre eles e os humanos, cujas relações acabam por nos confundir. Neste sentido, Tzvetan Todorov lembra-nos que “A narrativa é igual à vida”, no entanto,

“se produz um acontecimento impossível de explicar pelas leis desse mesmo mundo familiar. Que percebe o acontecimento deve optar por uma das duas soluções possíveis: ou se trata de uma ilusão dos sentidos, de um produto de imaginação, e as leis do mundo seguem sendo o que são, ou o acontecimento se produziu realmente, é parte integrante da realidade, e então esta realidade está regida por leis que desconhecemos. Ou o diabo é uma ilusão, um ser imaginário, ou existe realmente, como outros seres, com a diferença de que rara vez o encontra. O fantástico ocupa o tempo desta incerteza.” (1981, p. 31).

As narrativas carregam o passado espelhado no presente e se reproduz, segundo Lucília Delgado (2006), através de narrativas, a dinâmica da vida pessoal em conexão com processos coletivos. A memória, principal fonte dos depoimentos, é cabedal infinito, onde múltiplas variáveis – temporais, topográficas, individuais, coletivas – dialogam

entre si, muitas vezes revelando lembranças, algumas vezes, de forma explícita, outras vezes de forma velada.

Os resultados desta pesquisa constituíram-se na análise do mito da cobra grande e de seus elementos constitutivos e também que é preciso valorizar o patrimônio cultural indígena, que carrega todo legado que um povo tem, fruto de suas manifestações culturais de um povo, neste caso dos Wai Wai. A cultura da Aldeia Mapuera é rica em diversidade de conhecimentos, que precisam ser compartilhados, no entanto, lá, observei que algumas práticas vêm, aos poucos, se ressignificando.

A experiência ao longo desses anos do meu contato com os indígenas Wai Wai ratifica a necessidade de uma reflexão sobre as transformações culturais e o perigo de perda cultural por causa de imposições sofridas ao longo do tempo. Sabemos que, a cultura é um patrimônio importante de um povo, porque resulta dos conhecimentos compartilhados entre as pessoas de um lugar, assim passando e sendo recriada, de geração em geração. É a cultura que diz em que acreditar. Neste sentido, os pequenos grãos que fui colhendo em cada rio que apertei no decorrer desta pesquisa, juntados às pedras, pedrinhas colocadas em meu caminho para a construção destas várias escritas, me fizeram ratificar a extrema importância da valorização deste patrimônio imaterial do povo Wai Wai que, ancorada na AD, me permitiu entender um pouco do mundo mítico da cobra grande.

Vale dizer que não alcancei o nível da exaustividade. Entendo que a pesquisa não se esgota neste trabalho. Trate de fatos da linguagem com sua memória, sua espessura semântica e materialidade discursiva. Assim, pode-se mesmo que minimamente neste trabalho, explicitar como o discurso funciona na produção do sentido.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria da Penha de. *Relatório de eleição e delimitação das áreas dos Pls Nhamundá e Mapuera (divisa dos Estados do Amazonas e Pará)*. Brasília: Processo FUNAI 2989/80, 1981.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

BONFIN, Evandro. *Como o narrador e a língua estruturam o mito: as interferências no conto bakairi “a onça e o tamanduá”*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, 2008.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças dos velhos*. 3^a Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CÂNCIO, Raimundo Nonato de Pádua. *Para além da aldeia e da escola: um estudo decolonial de aquisição da língua portuguesa pelos indígenas wai-wai da aldeia Mapuera, Amazônia brasileira*. Programa de Pós-Graduação de Ciências da Educação. Universidade Federal do Pará, Belém: 2017. Tese de doutorado.

CARDOZO, Ivaneide Bandeira. JUNIOR, Israel do Vale. *Etnozoneamento da Porção Paraense das Terras Indígenas Trombetas-Mapuera e Nhamundá-Mapuera*, 2012.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. *Les Waiwai du Nord de L'amazonie (Brésil) et la reencontre interculturelle: Um Essay d'anthropologie filmique*. Paris – Naterra: Université de Paris X, 1998. Tese de doutoramento.

_____. *A saga de Ewka: Epidemias e evangelização entre os Waiwai*. In: Robert Wright (ed.): *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

_____. *Relatório de Identificação e Delimitação: Terra Indígena*. Trombetas/Mapuera. Brasília: Funai, 2004.

_____. *Hixkaryana and linguistic typology*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1999.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Contos Tradicionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

COURTINE, Jean-Jacques. Definição de orientações teóricas e construção de procedimentos em Análise do Discurso. Tradução de Flávia Clemente de Souza. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Policromias, 2016.

_____. et MARANDIN, J.M. «*Quel est l'objet pour l'analyse du discours?*» dans *Matérialités Discursives*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982.

COUTO, Fabiano de Oliveira. *Entre limites e distanciamentos: alguns aspectos das formações de coletivos “Waiwai” e percursos etnológicos pela Amazônia Oriental*. Instituto de Ciências Sociais – ICS. Universidade de Brasília – UNB. Brasília, 2015.

DERBYSHIRE, Desmond. *Textos hixkaryana. Publicações avulsas do Museu Paraense Emilio Goeldi* nº 3. Belém: Museu Paraense emílio Goeldi, 1965.

FOCK, Niels. *Waiwai religion and society of an Amazonian tribe*. Copenhagen: National Museum, 1963.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga. São Paulo: Loyola, 2019.

FREITAS, C. P. de. *On the frontier of British Guiana and Brazil*. Timehri 26: 1944.

_____. *A Morfologia do Substantivo na Língua Uaiuai*. Publicações avulsas do Museu Nacional, 1962.

GUIDON, Niédi. *Contribuição ao Estudo da Paleogeografia da área do Parque Nacional Serra da Capivara*. Vol 1, nº 15. Clio. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2002.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauros, 2006.

HAWKINS, Robert E. *The winning of a Waiwai witchdoctor: from fear to faith*. Dallas: Bible Fellowships, Inc., 1956.

_____. *Aprendendo a Falar Uaiuai*. Boa Vista: MEVA (Missão Evangélica da Amazônia), 1976. MEIRA, Sérgio. A gramar of Tiriyó. Houston: Rice University, 1999. Tese de doutorado.

ISA. Povos Indígenas no Brasil. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt>, 2006.

JUNG, C. G; JAFFÉ, A. (1963). *Memórias, sonhos e reflexões*. Tradução Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

JURANDIR, Dalcídio. *Três Casa e Um Rio*.

JUCÁ, Mara Silvia. *Estudo fonológico da língua WaiWai (Caribe)*. Curso de Mestrado em Linguística. Instituto de Letras e Comunicação. Universidade Federal do Pará. Belém, 2011.

KESSEL, Zilda. *Memória e memória coletiva*. Disponível em: <http://museudapessoa.postbox.com.br/adm/Upload/291I6110920121916535P032.pdf>. Acesso em: 10 de julho de 2020.

LÉVI- STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. 1908 – 2009. Reimpressão. Edições 70, Portugal, 2020.

_____. *A Estrutura dos Mitos*. In: Antropologia estrutural I. São Paulo: Cosac Í Naify, 2008.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. Obras Reunidas. Vol. 3. São Paulo: Escrituras, 2001.

MEIRA, Sérgio; FRANCHETTO, Bruna. *The southern Cariban languages and the Cariban family*. International Journal of American Linguistics, v.71, 2005.

OLIVEIRA, Leonor Valentino de. *O cristianismo evangélico entre os Waiwai: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2010.

PINTO, Marilina. *Cultura e Ontologia no Mito da Cobra Encantada*. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais. PUC/SP, 2001. Tese de doutorado.

PORRO, Antônio. *O povo das águas*. Ensaios de etno-história amazônica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Edusp, 1996.

RANGEL, Alberto. *Inferno verde*. Organização Tenório Teles e estudo crítico por Marcos Frederico Kruger. Manaus: Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2001.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Análise do Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas/SP: Pontes, 6^a ed., 2005.

SAMAIN, Etienne. *Como pensam as imagens*. Campinas/SP: UNICAMP, 2012.

_____. Moroneta kamayurá: mitos e aspectos da realidade social dos índios kamayurá (Alto Xingu). Rio de Janeiro: Lidor, 1991.

SOUZA, Tânia Clemente de. *Línguas indígenas: memória, arquivo e oralidade*. In: *Policromias*. LABEDIS/Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro: vol 2, nº 2, 2016.

_____. Mito e Discursividade. Boitatá –Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL. ISSN 1980-4504.

_____. *Perspectivas de Análise do Discurso em uma língua indígena: o Bakairi (Carib)*. Orlandi, Eni. *Discurso Indígena. A Materialidade da Língua e o Movimento da Identidade*. Campinas: Unicamp, 1991.

_____. *Mito e discursividade: um processo metonímico*. Revista Boitatá, nº 6, pp. 23-34, 2006.

SPOTTI. Carmem Vera Nunes. *O Processo Interacional nas Aulas de Língua Materna: Textos em Contextos*. Boa Vista: Apostila do Curso CEFORR. 2012

TODOROV, Tzvetan. Introdução à literatura fantástica. Livro foi digitalizado e distribuído gratuitamente pela equipe Digital Source: 1991. <http://static.recantodasletras.com.br/arquivos/2260559.pdf>

_____. *O lugar onde vivo ”: das narrativas orais indígenas à prática de leitura e de escrita*. Dossiê Voz e Interculturalidade. Nau Literária. PPG-LET-UFRG. Vol 09. 2013.

ZEA, Evelyn Schuler. *Por caminhos laterais: modos de relação entre os Waiwai no Norte Amazônico*. Antropologia em Primeira Mão. Revista seriada editada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina /UFSC, 2010.

ANEXOS

Anexo 1: Autorização do Cacique



MESTRADO PROFISSIONAL EM
LINGUÍSTICA E LÍNGUAS
INDÍGENAS



Oriximiná, 30 de Janeiro de 2020

Senhor Cacique

Eliseu WaiWai

(Cacique da Aldeia Mapuera)

É com respeito e satisfação que eu, **Simone Cristina Menezes Martins**, me dirijo a sua autoridade dentro da Aldeia Mapuera, etnia Wai Wai, para solicitar sua autorização para o desenvolvimento da minha pesquisa de campo na Aldeia Mapuera, referente ao projeto cujo título (ainda provisório) é **A Poética Da Fauna Na Aldeia Mapuera Como Fortalecimento Da Língua E Da Cultura Na Educação Do Povo Wai Wai**, bem como faz parte das atividades do meu curso de Mestrado, no **Programa de Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas**, do **Museu Nacional/UFRJ**, conforme resumo do projeto e cronograma anexos. Ressalto ainda que a pesquisa ocorrerá até dezembro de 2021 com vistas ao ingresso no doutorado.

Desde já agradeço imensamente e saúdo vossa senhoria.

Respeitosamente,

Simone Cristina Menezes Martins

(Aluna do Mestrado Prof. em Linguística e Línguas Indígenas do Museu Nacional/UFRJ)

Eliseu Wai Wai

Senhor Eliseu Wai Wai

(Cacique da Aldeia Mapuera, Etnia Wai Wai)

Anexo 2: Autorização do senhor Pedro para uso de imagens e entrevistas

MESTRADO PROFISSIONAL EM
**LINGUÍSTICA E LÍNGUAS
INDÍGENAS**

**AUTORIZAÇÃO PARA USO E DIVULGAÇÃO DE IMAGEM E ENTREVISTA**

Eu, Pedro Risonaldo Tiotia, autorizo a Professora Simone Cristina Menezes Martins a publicar quaisquer documentos que resultem das entrevistas e fotografias realizadas comigo, feitos por ela.

Pedro Risonaldo Tiotia

Oriximiná, 30 de Janeiro de 2020.

Anexo 3: Autorização do senhor Tito para uso de imagens e entrevistas

MESTRADO PROFISSIONAL EM
LINGUÍSTICA E LÍNGUAS
INDÍGENAS

**AUTORIZAÇÃO PARA USO E DIVULGAÇÃO DE IMAGEM E ENTREVISTA**

Eu, *Tito Cittu wai abi*, autorizo a Professora Simone Cristina Menezes Martins a publicar quaisquer documentos que resultem das entrevistas e fotografias realizadas comigo, feitos por ela.

Tito Cittu wai abi

Oriximiná, 30 de Janeiro de 2020.

Anexo 4: Autorização do senhor Paulo para uso de imagens e entrevistas

MESTRADO PROFISSIONAL EM
LINGUÍSTICA E LÍNGUAS
INDÍGENAS

**AUTORIZAÇÃO PARA USO E DIVULGAÇÃO DE IMAGEM E ENTREVISTA**

Eu, Paulo Manoel dos Santos Waiubi, autorizo a Professora Simone Cristina Menezes Martins a publicar quaisquer documentos que resultem das entrevistas e fotografias realizadas comigo, feitos por ela.

Paulo Manoel dos Santos Waiubi
Oriximiná, 30 de Janeiro de 2020.

Anexo 5: Autorização do senhor Wiwson para uso de imagens e entrevistas

MESTRADO PROFISSIONAL EM
LINGUÍSTICA E LÍNGUAS
INDÍGENAS

**AUTORIZAÇÃO PARA USO E DIVULGAÇÃO DE IMAGEM E ENTREVISTA**

Eu, *Wiwson Wai Wai*, autorizo a Professora Simone Cristina Menezes Martins a publicar quaisquer documentos que resultem das entrevistas e fotografias realizadas comigo, feitos por ela.

Wiwson Wai Wai

Oriximiná, 30 de Janeiro de 2020.

Anexo 6: Autorização do senhor Isaac para uso de imagens e entrevistas

MESTRADO PROFISSIONAL EM
LINGUÍSTICA E LÍNGUAS
INDÍGENAS

**AUTORIZAÇÃO PARA USO E DIVULGAÇÃO DE IMAGEM E ENTREVISTA**

Eu, Isaac Eduardo da Silva, autorizo a Professora Simone Cristina Menezes Martins a publicar quaisquer documentos que resultem das entrevistas e fotografias realizadas comigo, feitos por ela.

Isaac Eduardo da Silva.

Oriximiná, 30 de Janeiro de 2020.

Anexo 7: Autorização do senhor Iranildo para uso de imagens e entrevistas

MESTRADO PROFISSIONAL EM
**LINGUÍSTICA E LÍNGUAS
INDÍGENAS**

**AUTORIZAÇÃO PARA USO E DIVULGAÇÃO DE IMAGEM E ENTREVISTA**

Eu, Iranildo Mamasa ubi ubi, autorizo a Professora Simone Cristina Menezes Martins a publicar quaisquer documentos que resultem das entrevistas e fotografias realizadas comigo, feitos por ela.

Iranildo Mamasa ubi ubi

Oriximiná, 30 de Janeiro de 2020.

Anexo 8: Autorização do senhor Moacir para uso de imagens e entrevistas

MESTRADO PROFISSIONAL EM
LINGUÍSTICA E LÍNGUAS
INDÍGENAS

**AUTORIZAÇÃO PARA USO E DIVULGAÇÃO DE IMAGEM E ENTREVISTA**

Eu, Moacir Mawasa whi whi, autorizo a Professora Simone Cristina Menezes Martins a publicar quaisquer documentos que resultem das entrevistas e fotografias realizadas comigo, feitos por ela.

Moacir Mawasa whi whi

Oriximiná, 30 de Janeiro de 2020.

Anexo 9: Autorização do senhor Nivaldo para uso de imagens e entrevistas

MESTRADO PROFISSIONAL EM
LINGUÍSTICA E LÍNGUAS
INDÍGENAS

**AUTORIZAÇÃO PARA USO E DIVULGAÇÃO DE IMAGEM E ENTREVISTA**

Eu, Nivaldo Guiva whiabi, autorizo a Professora Simone Cristina Menezes Martins a publicar quaisquer documentos que resultem das entrevistas e fotografias realizadas comigo, feitos por ela.

Nivaldo Guiva whiabi

Oriximiná, 30 de Janeiro de 2020.

Anexos 10: e-mails para a ABA

RES: grafia aceita de um grupo étnico

mail.google.com/mail/u/0/?ogbl#search/aba/FMfcgxw/WrgFBjsKKChhPVZqvpqNzDq

Gmail aba

Escrever

Caixa de entrada 111

De: Associação Brasileira de Antropologia - ABA [mailto:aba@abant.org.br]
Enviada em: sábado, 18 de julho de 2020 18:03
Para: aba@abant.org.br
Assunto: grafia aceita de um grupo étnico

Data/Hora: 18/07/2020 18:03:05
Nome: Simone Cristina Menezes
E-mail: sicrismenezes@gmail.com
Assunto: grafia aceita de um grupo étnico
Mensagem:

Boa tarde! Sou aluna do Mestrado em Linguística e Línguas Indígenas pelo Museu Nacional/UFRJ. Minha dissertação fala sobre as narrativas do povo Wai Wai. Acontece que em minhas pesquisas, observei várias formas de grafia para referir ao povo Wai Wai, tais como "wai-wai", "Waiwai", "uai uai", "Wai wai", "Wai Wai. Gostaria de saber se vcs têm alguma orientação em relação a esta grafia ou se existe alguma normatização para seguir. Qual delas é oficial para referir ao povo?

Agradeço desde já o retorno e atenção.

Respeitosamente,

Simone Menezes

Nenhum bate-papo recente

2 de 12 17:05 POR PTB2 07/09/2020

RES: grafia aceita de um grupo étnico

mail.google.com/mail/u/0/?ogbl#search/aba/FMfcgxw/WrgFBjsKKChhPVZqvpqNzDq

Gmail aba

Escrever

Caixa de entrada 111

ABA <aba@abant.org.br>
para mim: *

Prezado/a Simone Cristina Menezes,
Enviamos a demanda para os membros da Comissão de Direitos Indígenas, estamos aguardando retorno.

Atenciosamente,

ABA
Associação Brasileira de Antropologia
Fundada em 1955

Silvane Xavier
Auxiliar Administrativo
Tel/Fax: (61) 3307-3754
www.portal.abant.org.br
Caixa Postal 04491
Brasília-DF
70842-970

De: Associação Brasileira de Antropologia - ABA [mailto:aba@abant.org.br]
Enviada em: sábado, 18 de julho de 2020 18:03
Para: aba@abant.org.br
Assunto: grafia aceita de um grupo étnico

Data/Hora: 18/07/2020 18:03:05
Nome: Simone Cristina Menezes
E-mail: sicrismenezes@gmail.com
Assunto: grafia aceita de um grupo étnico
Mensagem:

20 de jul. de 2020 15:18 2 de 12 17:07 POR PTB2 07/09/2020

Anexos 11: e-mails para a ABA

RES: grafia aceita de um grupo étnico

mail.google.com/mail/u/0/?ogbl#search/aba/FMfcgxwIWrgFBjsKKGxhPVPZqvpqNzDq

Gmail aba 2 de 12

Caixa de entrada 111

Simone Menezes <slcrismenezes@gmail.com> para ABA 27 de ago. de 2020 14:14 (há 11 dias)

Olá! Boa tarde! Gostaria de saber se vcs já obtiveram retorno da Comissão de Direitos Indígenas em relação a grafia corriente do povo Wai Wai.

Fico no aguardo e agradeço imensamente a contribuição.

Atenciosamente,

Simone Cristina Menezes Martins
(Aluna do Mestrado PROFLIND Museu Nacional/UFRJ)

Em seg. 20 de jul de 2020 às 14:18, ABA <aba@abant.org.br> escreveu:

Prezado/a Simone Cristina Menezes,

Enviamos a demanda para os membros da Comissão de Direitos Indígenas, estamos aguardando retorno.

Atenciosamente,

ABA
Associação Brasileira de Antropologia
Fundada em 1955

Silvane Xavier
Auxiliar Administrativo
Tel/Fax: (61) 3307-3754
www.portal.abant.org.br
Caixa Postal 04491
Brasília-DF
70842-970

De: Associação Brasileira de Antropologia - ABA [mailto:aba@abant.org.br]
Enviada em: sábado, 18 de julho de 2020 18:03
Para: aba@abant.org.br
Assunto: grafia aceita de um grupo étnico

Data/Hora: 18/07/2020 18:03:05

Por: Simone Cristina Menezes

17:09 PTB2 07/09/2020

Digite aqui para pesquisar

RES: grafia aceita de um grupo étnico

mail.google.com/mail/u/0/?ogbl#search/aba/FMfcgxwIXfkFBchHIpCNfJGprbNwdshHQV

Gmail aba 1 de 12

Caixa de entrada 111

ABA para mim 27 de ago. 18:35 (há 11 dias)

Prezado/a Simone Menezes, boa tarde!

Obtivemos duas respostas, estávamos aguardando outra consulta, mas não obtivemos retorno. Assim, segue o que temos no momento.

- Ocorre que, a forma de grafar depende muito das convenções específicas de cada rede de pesquisadores. No caso do guarani, por exemplo, existem muitos modos de grafar, mas a nomenclatura mais adotada é aquela procedente do Paraguai, uma vez que nesse país o guarani é língua nacional, existindo gramáticas que levaram a uma significativa padronização de sua escrita.
- No Manual de Redação Oficial da Funai de 2016, da página 20 até 22, há uma boa e resumida discussão sobre o assunto. Esclarece sobre a origem da denominada Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais (1ª RBA, 1953), sendo ela ainda hoje a principal referência, embora existam algumas divergências.

http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Outras_Publicacoes/Manual_de_Redacao_Oicial_da_Funai/Manual%20de%20Redacao%20Oficial%20da%20Funai.pdf

Atenciosamente,

ABA
Associação Brasileira de Antropologia
Fundada em 1955

Silvane Xavier
Auxiliar Administrativo
Tel/Fax: (61) 3307-3754
www.portal.abant.org.br
Caixa Postal 04491
Brasília-DF
70842-970

De: Simone Menezes [mailto:slcrismenezes@gmail.com]

17:11 PTB2 07/09/2020

Digite aqui para pesquisar

Anexos 12: Páginas sugeridas pela ABA, para leitura

6.2 Grafito e flexão dos gentílicos segundo a gramática normativa

Segundo a gramática normativa da língua portuguesa, os gentílicos devem flexionar-se de acordo com as regras que se aplicam aos demais adjetivos e substantivos. Por conseguinte, sob esse ponto de vista, as designações das etnias indígenas, africanas ou de outras origens, de forma geral, devem ser flexionadas no plural, além de serem grafadas com iniciais minúsculas, como se faz nos demais casos. Assim, se é utilizado "templos *hindu*" ou "pirâmides *astecas*", não haveria sentido em utilizar construções como "Festas e tradições *bororo*" ou "Os *Xavante* vivem na região *há séculos*", pois o certo seria: "Festas e tradições *bororós*" e "Os *xavantes* vivem na região *há séculos*".

Evânido Bechara (2002), por exemplo, afirma que: "Etnônimo é o nome que se aplica à denominação dos povos, das tribos, das castas ou de agrupamentos outros em que prevalece o conceito de etnia. Estes nomes utilizados na língua

comum admitem a forma plural, como todos os outros: os *brasileiros*, os *portugueses*, os *espanhóis*, os *botucudos*, os *tupis*, os *tamoios*, etc.". Entretanto, destaca Bechara: "Por convenção internacional de etnólogos, está há anos acertado que, em trabalhos científicos, os etnônimos que não sejam de origem vernácula ou nos quais não haja elementos vernáculos não são alterados na forma plural, sendo a flexão indicada pelo artigo plural: os *tupi*, os *nambiquara*, os *caiuá*, os *tapirapé*, os *bántu*, os *somali*, etc."

Assim, vê-se que, paralelamente ao que prescreve a gramática, há a utilização de um padrão específico, segundo o qual não se flexionam os etnônimos ou adjetivos patrios que designam os nomes das etnias indígenas, seja quanto ao plural, seja quanto ao gênero, tema que será tratado a seguir.

19

6.3 Convenção para grafia dos nomes tribais - CGNT

O padrão para grafia de nomes indígenas consagrado em certas áreas da academia brasileira, assim como no âmbito de alguns órgãos governamentais

MANUAL DE REDAÇÃO OFICIAL

PTB2 07/09/2020

6.3 Convenção para grafia dos nomes tribais - CGNT

O padrão para grafia de nomes indígenas consagrado em certas áreas da academia brasileira, assim como no âmbito de alguns órgãos governamentais – como é o caso da Funai – e entidades que atuam junto aos povos indígenas, remonta à década de 1950, por influência da decisão adotada durante a 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 1953, na qual foi aprovada a "Convenção para a grafia dos nomes tribais". Esta Convenção teve como objetivo "alcançar uma progressiva uniformização da grafia dos nomes tribais brasileiros" (Revista de Antropologia, vol. 2, n.º 2, 1954, p. 150), propiciando uma maior precisão no uso técnico e científico desses termos.

Em complementação a esse trabalho, e por solicitação dos membros da comissão responsável pela elaboração da Convenção, o Professor Mattoz Câmara Jr. elaborou, em 1955, o documento intitulado "Grafia dos nomes tribais brasileiros", no qual é apresentada extensa relação de etnônimos grafados segundo o sistema proposto na Convenção, tendo sua publicação também sido feita na Revista de Antropologia (vol. 3, n.º 02, 1955, p.125-132).

Em nota dos membros da Reunião, é ressaltado que a Convenção destina-se ao "uso próprio [dos abajo-assinados] e de quantos queiram a eles aderir, cingir-se às normas para grafia dos nomes tribais brasileiros em texto português, reservando-se o direito de rever essas normas em futura Reunião de Antropologia [...]" (Revista de Antropologia, vol. 2 n.º 2, 1954, p. 152). Sendo que, ainda que tal atualização nunca tenha sido feita, a Convenção continua sendo seguida em vários segmentos, apesar das críticas a algumas de suas normas.

Em grande parte, a Convenção estabelece regras aplicáveis em áreas de atuação específicas, como a antropologia, etnologia e linguística, utilizadas em especial em trabalhos acadêmicos que tratam de aspectos das línguas e culturas indígenas, por exemplo. Sua aplicação mais geral diz respeito à grafia dos nomes indígenas, e quanto a esse aspecto pode se afirmar que teve influência bastante ampla, haja vista que muitos desses nomes, até os dias de hoje, são grafados de acordo com esse sistema de regras.

Convenção para grafia dos nomes tribais

"[...] 20) Os nomes tribais se escreverão com letra maiúscula, facultando-se o uso de minúscula em seu uso adjetival.

21) Os nomes tribais de origem portuguesa ou morficamente aportuguesados terão a grafia portuguesa e a flexão portuguesa, mas também se escreverão com letra maiúscula.

MANUAL DE REDAÇÃO OFICIAL

PTB2 07/09/2020

Anexos 13: Páginas sugeridas pela ABA, para leitura

Convenção para grafia dos nomes tribais

"[...] 20) Os nomes tribais se escreverão com letra maiúscula, facultando-se o uso de minúscula em seu uso adjetival.

21) Os nomes tribais de origem portuguesa ou mericamente aportuguesados terão a grafia portuguesa e a flexão portuguesa, mas também se escreverão com letra maiúscula.

22) Os nomes (tribais de 1) a 20) não terão flexão portuguesa de número ou gênero, que no uso substantival, que no adjetival [...]."

Revista de Antropologia, vol. 2 n.º 2, 1954, p. 152

Assim, como pode ser visto, as normas para grafia dos nomes indígenas previstas na CGNT diferem em sua essência do que se encontra previsto na gramática normativa, a qual estabelece que os etnônimos, por serem substantivos comuns, devem ser escritos com inicial minúscula, além de flexionados em gênero e número.

20

6.4 Pontos de divergência a respeito da CGNT

Ainda que não exista nenhum ato específico que determine a aplicação da CGNT no âmbito interno da Funai, nota-se que a observância dessas normas, em especial as que tratam da grafia dos nomes indígenas, já está convencionada na prática cotidiana do órgão. Assim, resta saber se é o momento de adequar o uso desses termos ao que prevê a gramática, se prosseguem prevalecendo os dispositivos da CGNT ou, até, se o melhor caminho será facultar o uso de ambos, de acordo

se escrevermos Kayapó [...], uma vez que o termo continua a significar "parecido com macaco" (MELATTI, Revista Ciência Hoje, vol. 10/n.º 56, p. 2, 1989).

Por outro lado, o consagrado Professor Aryon D. Rodrigues, do Departamento de Linguística da UnB, demonstrou ter um posicionamento diferente. Referindo-se à CGNT, destaca que o [...] o Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa, da Academia Brasileira de Letras, de 1981. [...] inclui grande número de nomes de povos indígenas adaptados às normas ortográficas que o regeram [...]; afirmando ainda que a Convenção "teve um êxito considerável, pois não só teve seu uso firmado entre os antropólogos brasileiros [...] mas também foi adotado por outros cientistas sociais, pela maioria das organizações, leigas ou religiosas, que atuam junto aos povos indígenas, pelo órgão governamental a que estão afetos os assuntos indígenas – a Funai – e pela imprensa escrita em geral" (RODRIGUES, Revista Ciência Hoje, vol. 10/n.º 56, p. 3, 1989).

Consideramos oportuno ressaltar, ainda, o que se encontra disposto no Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, a respeito do uso de iniciais minúsculas e maiúsculas, onde se lê que "As disposições sobre os usos das minúsculas e maiúsculas não obstante a que obras especializadas observem regras próprias, provindas de códigos ou normalizações específicas (terminologias antropológica, geológica, bibliológica, botânica, zoológica, etc.), promovidas de entidades científicas ou normalizadoras, reconhecidas internacionalmente" (SILVA, 2014), como é o caso da Associação Brasileira de Antropologia, responsável pela publicação da Convenção.

Outro aspecto que gera críticas à Convenção, quanto ao uso das letras k, w, y, encontra-se superado com a reforma ortográfica, uma vez que essas letras foram incorporadas ao alfabeto da língua portuguesa.

momento de adequar o uso desses termos ao que prevê a gramática, se prosseguem prevalecendo os dispositivos da CGNT ou, até, se o melhor caminho será facultar o uso de ambos, de acordo com preferências pessoais.

Para que se possa formar uma opinião, consideramos oportuno ressaltar a posição de alguns antropólogos e linguistas que atuam na temática indígena a respeito destas normas. No artigo "Como escrever palavras indígenas?", o antropólogo e professor da Universidade de Brasília, Julio Cesar Melatti, comenta e apresenta sugestões a cada um dos 22 itens da Convenção, afirmando a respeito do item 20: "Não vejo o que justifique essa norma, uma vez que em textos em português não se costuma iniciar com letra maiúscula nomes de nacionalidades (franceses, venezuelanos etc.) ou de etnias (judeus, bascos, ciganos etc.)". Propõe a seguir que o uso de maiúscula seja facultativo "[...] quando se quiser dar maior destaque a um nome tribal" (MELATTI, Revista de Atualidade Indígena, nº. 16, p. 15, 1979).

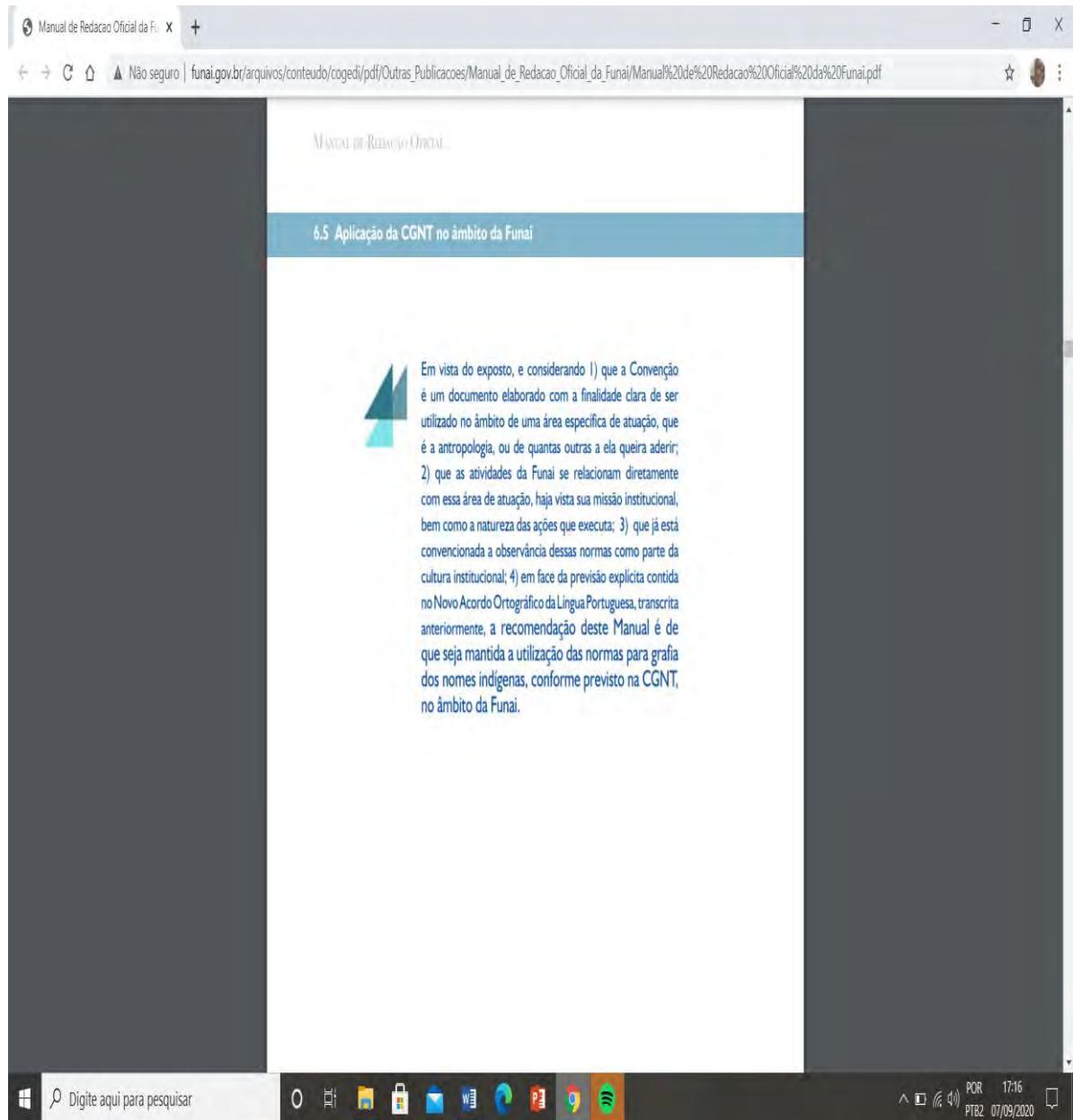
No artigo publicado na revista Ciência Hoje, Melatti questiona as normas para grafia dos nomes indígenas contidos na Convenção quando se trata de nomes dados pelos não indígenas para designar esses povos, que são um caso diferente das autodenominações, que utilizam palavras pertencentes a línguas indígenas, e, portanto, necessitam de grafias especiais. Assim, defende que os etnônimos indígenas atribuídos pelos não indígenas sejam escritos conforme a ortografia oficial, afirmando que "[...] a CGNT não é mais precisa do que a grafia oficial [...]"; "[...] não é utilizada pelos dicionários, que são o recurso mais imediato para sanar dúvidas [...]"; "[...] não estaremos mostrando mais respeito pelos caipós

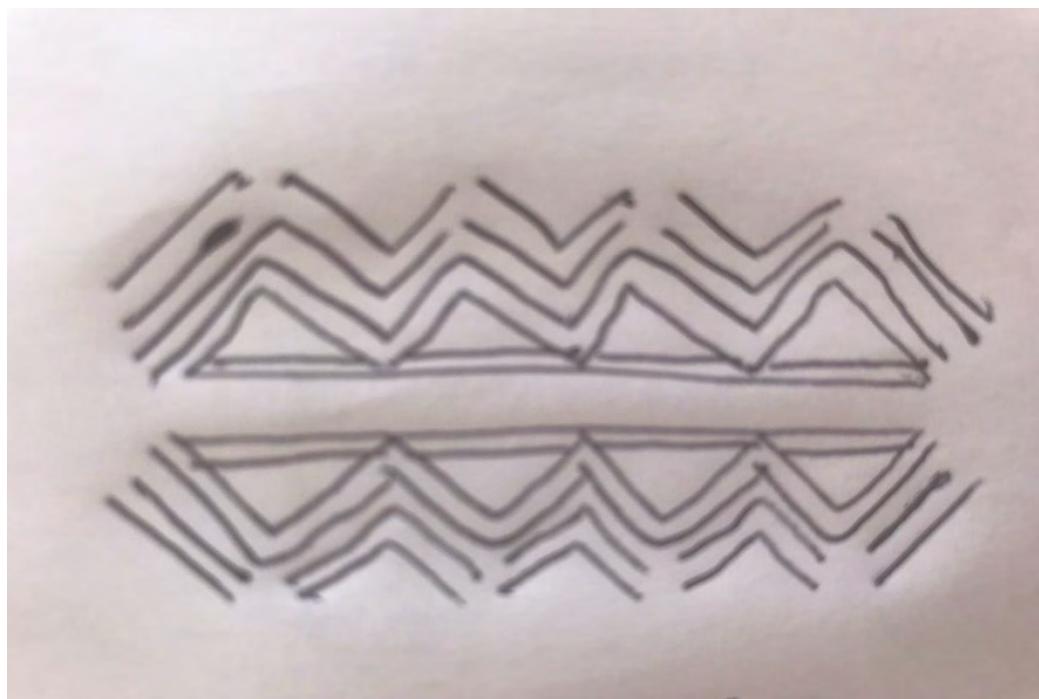
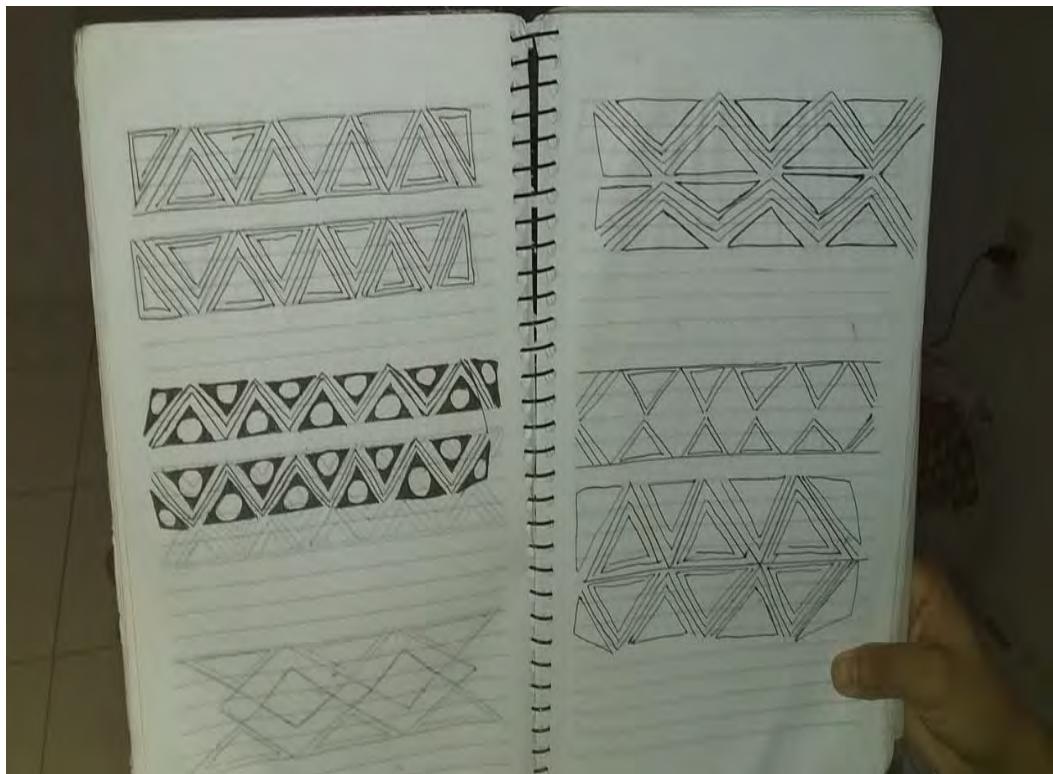
Rodrigues, do Departamento de Linguística da UnB, demonstrou ter um posicionamento diferente. Referindo-se à CGNT, destaca que o [...] o Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa, da Academia Brasileira de Letras, de 1981. [...] inclui grande número de nomes de povos indígenas adaptados às normas ortográficas que o regeram [...]; afirmando ainda que a Convenção "teve um êxito considerável, pois não só teve seu uso firmado entre os antropólogos brasileiros [...] mas também foi adotado por outros cientistas sociais, pela maioria das organizações, leigas ou religiosas, que atuam junto aos povos indígenas, pelo órgão governamental a que estão afetos os assuntos indígenas – a Funai – e pela imprensa escrita em geral" (RODRIGUES, Revista Ciência Hoje, vol. 10/n.º 56, p. 3, 1989).

Consideramos oportuno ressaltar, ainda, o que se encontra disposto no Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, a respeito do uso de iniciais minúsculas e maiúsculas, onde se lê que "As disposições sobre os usos das minúsculas e maiúsculas não obstante a que obras especializadas observem regras próprias, provindas de códigos ou normalizações específicas (terminologias antropológica, geológica, bibliológica, botânica, zoológica, etc.), promovidas de entidades científicas ou normalizadoras, reconhecidas internacionalmente" (SILVA, 2014), como é o caso da Associação Brasileira de Antropologia, responsável pela publicação da Convenção.

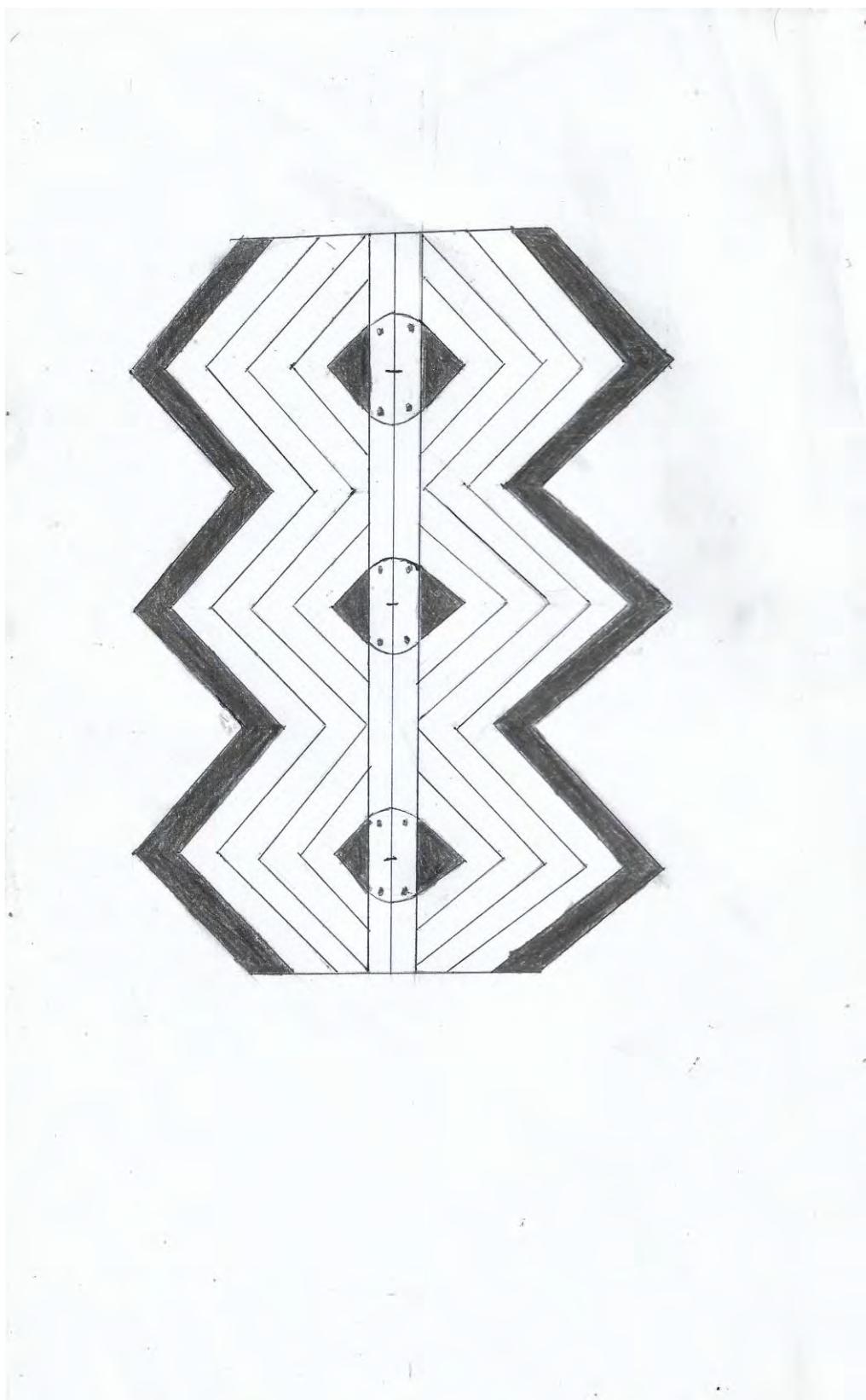
Outro aspecto que gera críticas à Convenção, quanto ao uso das letras k, w, y, encontra-se superado com a reforma ortográfica, uma vez que essas letras foram incorporadas ao alfabeto da língua portuguesa.

Anexos 14: Páginas sugeridas pela ABA, para leitura



Anexos 15: Formas de Escrituras da Cobra Grande

Anexos 16: Formas de Escrituras da Cobra Grande

Anexos 17: Formas de Escrituras da Cobra Grande

Anexos 18: Formas de Escrituras da Cobra Grande