

As variações do mito na vizinhança: disputas políticas sobre a fundação da aldeia Mapuera

*Simone Cristina Menezes Martins*¹
*Evandro de Sousa Bonfim*²
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: O artigo toma a noção etnológica da “boa distância” como princípio político, para analisar as duas versões correntes sobre a fundação da aldeia Mapuera do povo Wai Wai (Família Karib). A saber, aquela narrada por indígenas evangélicos e aquela de preferência dos não conversos. A perspectiva teórica que se tomará como base será a Análise Estrutural do Mito de Lévi-Strauss, que considera a narrativa mitológica sempre em variações que podem ser comparadas e da Análise do Discurso Francesa, que leva em conta a deriva histórica dos sentidos e os operadores que sustentam o processo de significação. Se mostrará como a lógica do mito opera para subverter a possível oposição entre a fala tradicional e a fala cristã, evidenciando as estratégias do discurso indígena e o papel do xamã como grande mediador dos conflitos cosmopolíticos, que, no caso dos povos Karib, são sobretudo, conflitos vividos entre corresidentes.

Palavras-chave: boa distância; discurso político; mito.

¹ Professora do Núcleo de Formação Indígena da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Mestre em Linguística e Línguas Indígenas pelo Museu Nacional (UFRJ).

² Pesquisador do Setor de Linguística/Departamento de Antropologia do Museu Nacional (UFRJ). Integrante do corpo docente colaborador do Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas (PROFLIND) do Museu Nacional (UFRJ).

The variations of the myth in the neighborhood: political disputes over the foundation of the Mapuera village

Abstract: The article takes notion of the ethnological “good distance” as a political principle to analyze the two current versions about the foundation of the Mapuera village of the Wai Wai people (Karib Family). Namely, that narrated by indigenous evangelicals and the one preferred by non-converts. The theoretical perspective used here are the Structural Analysis of the Myth of Lévi-Strauss, which considers the mythological narrative always in variations that can be compared, and the Analysis of the French Discourse, which takes into account the historical drift of meaning and the operators that support the signification process. It will be shown how the logic of the myth works to subvert the possible opposition between traditional speech and Christian speech, highlighting the strategies of indigenous narrative and the role of the shaman as a great mediator of cosmopolitical conflicts, which, in the case of the Karib peoples, are, above all, conflicts experienced by co-residents.

Keywords: good distance; political discourse; myth.

Las variaciones del mito en el barrio: disputas políticas sobre la fundación del pueblo de Mapuera

Resumen: El artículo toma la noción de la “buena distancia” etnológica como principio político para analizar las dos versiones actuales sobre la fundación de la aldea Mapuera del pueblo Wai Wai (Familia Karib). Es decir, el narrado por los evangélicos indígenas y el preferido por los no conversos. La perspectiva teórica que se tomará como base será el Análisis Estructural del Mito de Lévi-Strauss, que considera la narrativa mitológica siempre en variaciones comparables, y el Análisis del Discurso Francés, que toma en cuenta la deriva histórica de los sentidos y los operadores que apoyan el proceso de significación. Se mostrará cómo la lógica del mito funciona para subvertir la posible oposición entre el habla tradicional y el habla cristiana, destacando las estrategias de la narrativa indígena y el papel del chamán como gran mediador de los conflictos cosmopolíticos, que, en el caso de los pueblos Karib, son, sobre todo, los conflictos vividos por los co-residentes.

Palabras clave: buena distancia; discurso político; mito.

A noção de “boa distância” elaborada por Lévi-Strauss ao longo da extensa obra do estruturalista pode ser entendida como marco, que regula não apenas os processos de aliança política, realizadas a partir do idioma da afinidade, mas também como princípio importante para as definições de semelhança e diferença entre os ameríndios.

O princípio da boa distância se constrói, segundo o esquema da oposição gradativa de Trubetzkoy, aplicado por Lévi-Strauss na explicação das oposições (no mínimo) ternárias e concêntricas nos territórios das aldeias indígenas no artigo clássico “As Organizações Dualistas Existem?”. Na oposição gradativa, os elementos possuem traços comuns, porém não no mesmo grau. Por exemplo, no sistema fonológico do português, existe a oposição gradativa em termos de altura vocálica em que **i: e:: e: a**. Note-se que a oposição gradativa favorece sobretudo o entendimento dos termos médios e as relações que possuem com os elementos do sistema que em si apresentariam oposição simples.

No caso das territorialidades indígenas, a oposição gradativa opera o traço da [exterioridade] a partir de círculos concêntricos, onde se pode ter, por exemplo, o esquema pátio. central: casas:: casas: floresta. Na boa distância, o traço da [proximidade] se expressa mediante as categorias de parentesco tais quais elaboradas pelo pensamento ameríndio para o qual:

consanguíneos: afins. efetivos:: afins. efetivos:: afins. potenciais

Que, por sua vez, pode ser pensado em termos mais formais como:

interno: intermediário:: intermediário: externo

Para se entender a formalização do princípio da boa distância apresentada acima, se faz necessário deslindar melhor os termos. A afinidade potencial, como mostra Viveiros de Castro (2002a) é o fundo relacional da sociabilidade amazônica, no qual as alteridades são concebidas primordialmente como inimigos com os quais permanece latente a possibilidade de aliança por casamento, disposição sintetizada pelo uso generalizado do termo de parentesco “cunhado”. O termo intermediário, afins efetivos, guarda todos os traços dos afins potenciais, porém sem o caráter de excessividade das posições marcadas pelo afixo *hiper-* nos sistemas classificatórios das línguas ameríndias (ver VIVEIROS DE CASTRO, 2002b; BONFIM, 2020), que podem estar associados sobretudo ao canibalismo, o que nos traz ao idioma da comensalidade, igualmente importante para a determinação da boa distância. Isto porque o termo restante, consanguíneo, no contexto amazônico, diz respeito sobretudo à consubstancialidade proveniente da comensalidade comum, o que acaba por promover a consanguinização dos afins. A con-

substancialidade, contudo, trata-se de processo contínuo, em virtude da possibilidade de reversão para as características do grupo anterior, o que, em última instância significa a reversão da humanidade (VILAÇA, 2002).

No caso dos povos Karib, que se constituem a maioria na área cultural das Guianas, as relações de proximidade são muito importantes. “Os habitantes de um assentamento são concebidos como um grupo de consanguíneos e uma consequência disto é a corresidência ser tão importante quanto o parentesco na ordenação dos relacionamentos, afirma Rivière (2001: 37). Em termos de morfologia social, prevalecem as aldeias com poucos grupos familiares. Mas, o que ocorre quando processos de diferenciação surgem no contexto de vizinhança e, portanto, aparentemente de consubstancialidade, sem que possa operar o princípio da “boa distância” nos termos clássicos? O presente artigo pretende analisar a divergência narrativa observada por Martins (2020: 19-20), surgida entre o complexo de falantes de língua Karib, conhecidos na literatura antropológica como Wai Wai. São vizinhos que disputam a origem do local que habitam, a aldeia Mapuera, sendo que as versões variam de acordo com o pertencimento ou não à religião cristã evangélica. Tais variações, como se verá no decorrer da análise, operam com o princípio da boa distância como principal marca de diferença entre as narrativas que, contudo, permanecem no mesmo grupo local de mitos sem que ocorram torções de termos ou funções encontradas nas grandes séries extra locais.

Conforme ensejado, as versões serão analisadas tendo como referencial a Análise Estrutural do Mito, de Lévi-Strauss, que considera a narrativa mitológica sempre em variações que podem ser comparadas e da Análise do Discurso Francesa, que leva em conta a deriva histórica dos sentidos e os operadores que sustentam o processo de significação. O objetivo será o de entender as consequências políticas da produção de afastamentos diferenciais fora do domínio das regras da boa distância. Para tanto, o artigo vai primeiramente falar dos Wai Wai e de seu território, apresentar as narrativas alternantes e, por fim, discuti-las como variações do mito, mas sempre no âmbito do discurso indígena³.

Os Wai Wai: territorialidade e relações de vizinhança

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), que 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 referida Aldeia Mapuera. Essa área geográfica é bastante diversificada, recheada de rios e carregada de plurissignificações. 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 e o Amazonas, sendo boa parte da viagem feita por via fluvial. Os povos constituintes destas terras são os Wai Wai e compõem um complexo de 23 aldeias, cada qual com peculiaridades, divergências ideológicas e di-

³ As narrativas analisadas foram coletadas por Martins no decorrer dos anos 2018 à 2020, em cinco viagens de campo: duas delas até o município de Oriximiná, localidade onde se encontravam alguns líderes para resolver assuntos referentes à Aldeia e também outros indígenas os quais se encontravam em tratamento médico, internados na CASAI (Casa de Saúde do Índio) e as outras três foram a Aldeia Mapuera, localizada nas Terras Indígenas Nhamundá-Mapuera, em viagens feitas de avião, lancha e canoa, com estadias que variaram entre vinte dias e uma semana.

versidades linguísticas e culturais. Isto porque embora a língua falada e estabelecida como franca por este povo é a wai wai, os povos Wai Wai são a reunião de diversos grupos étnicos, sendo assim, há também entre estes povos aqueles que falam entre si outras línguas, como hixkariana, xerewyana, entre outras.

A origem dos 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. Não há uma unidade étnica para definir um Wai Wai, por isso, muitos antropólogos preferem se referir a eles como povo, a ter que identificá-los por etnia, haja vista que há vários grupos étnicos que os compõem e a motivação desta construção em torno desta etnogênese se deu tanto por processos políticos quanto intelectuais. 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 habitam uma extensa região que compreende o sul da Guiana, o leste do Estado de Roraima e o noroeste do Estado do Pará, na Amazônia setentrional.

Do ponto de vista cultural, podemos dizer então que o povo Wai Wai é proveniente de uma mistura de grupos originais Parukoto, Tarumã e Mawayana. Assim, em determinado contexto, um Wai Wai pode se autodenominar Parukoto, assim como os Katuena, os Hixkaryana, os Xerew entre outros. Portanto, definir os Wai Wai por essência é uma tarefa delicada tanto para indígenas quanto para pesquisadores.

Muitos indígenas 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 é um morfema coletivizador), entre outros. Os Wai Wai carregam a fama de serem grandes expedicionários em busca de “povos não vistos” (enihni komo), o que fez e faz até hoje que permitam uma ampla rede de relações interpessoais com outros povos, fazendo assim, com que surjam diversos casamentos interétnicos, ocasionando em mudanças de famílias inteiras para as comunidades Wai Wai, como foi o caso dos outros grupos indígenas citados. Tal atribuição tem importância particular para a compreensão das variações do mito de origem da aldeia Mapuera que serão discutidas posteriormente.

Contudo, se faz necessário salientar que o movimento de centralização e descentralização marca tanto a ocupação territorial baseada na autonomia destes grupos, bem como as bases ideológicas das 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 fazem com que o povo Wai Wai até hoje exerça este movimento migratório. A prova disso se dá na própria criação da aldeia Mapuera, pois, apesar de encontrarmos registros da presença desses povos desde 1603, conforme datado por historiadores, este constante movimento migratório e o processo de negociações e contato com os karaywa (não indígenas), possibilita a divergência entre as informações entre os Wai Wai, de um lado, e de outro, os registros realizados pelos ocidentais.

Além disso, por serem povos mais acessíveis a expedições exploratórias, 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 afirma que “antes deste período já ocorriam frequentemente casamentos entre Wai Wai e outros povos e

depois, no final do século, os Wai Wai intensificaram este processo com os índios Parukoto (principalmente os Xerew e os Mawayana) ao sul, e com os Taruma, ao norte” (FOCK, 1963: 267).

Os povos Wai Wai tiveram os primeiros contatos com missionários evangélicos por volta de 1930. Em torno dos anos de 1950 ocorre a instalação da UFM (Unenvangelized Field Mission) – em trabalho conjunto atualmente com a MEVA (Missão Evangélica da Amazônia), o que fez com que ocorresse um processo de transformação ideológica, que acarretou em mudanças drásticas no modo de viver dos povos Wai Wai.

Conforme Almeida (1981: 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, processo comentado em detalhes por autores como Valentino (2019: 75). Vale abrir um parêntese aqui para ressaltar que até o ano de 1930 a aldeia ainda estava sob os cuidados do Ewka, pajé de estatuto original, cujas decisões fornecem muitos dos elementos para as narrativas que serão tratadas a seguir.

Existe assim certo cuidado ao referir às histórias antigas da Aldeia e do Povo. Porém, conforme salienta Martins (2020: 96), observamos que apesar de todos os esforços dos líderes em serem fiéis à “nova religião”, algumas práticas se mantiveram, a despeito da evangelização; 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.

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 genro 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. No entanto, observa-se 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 e professores da aldeia” (MARTINS, 2020: 32), conforme imagem abaixo:



(Fonte: MARTINS, 2020)

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 makí (pessoas com as quais o sujeito não cultivava relações).

Jovens se casam geralmente entre 16 e 24 anos. A aliança tida como ideal é aquela entre primos cruzados atuais e classificatórios. O gênero 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 gênero 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: 68), “ao longo de sua vida (mais frequente era a monogamia serial, mas poliginia e poliandria 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: 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.

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

Vale dizer que antes da evangelização, o medo de feitiçaria se tornou um forte aliado no controle da aldeia 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 cerimonial onde também se comemora grandes festividades. Tais disputas entre vizinhos não dominam apenas o cotidiano da aldeia, mas conferem material para as elaborações míticas que dão conta da formação e da dinâmica social do grupo, como os relatos de origem de Mapuera vão contar.

Variações no mito de fundação da Aldeia Mapuera

Na Análise Estrutural do Mito, Lévi-Strauss propõe os mitemas como unidades do sistema de significação mitológico independentes de fatores como a língua e o narrador. Em outras oportunidades, mostramos como quem narra e as estruturas linguísticas que utiliza também são elementos decisivos para a compreensão estrutural do mito (BONFIM, 2018: 18). Assim, o mito aparenta ser sensível a diferenças sociolinguísticas no que tange ao locutor, fazendo-se necessário determinar as categorias relevantes para cada realidade indígena específica.

No caso das duas variantes do mito apresentadas a seguir (Narrativa I e Narrativa II), a distinção aparente entre os locutores do mito estaria no pertencimento religioso, sendo a primeira narrada por indivíduo que ocupa posições sociais elementares do mundo ameríndio (chefe e xamã) e a segunda contada por indivíduo evangélico. As condições de produção também variam porque a Narrativa I aos poucos está entrando no registro dos tabus linguísticos, devido à suspeita que os indígenas evangélicos dirigem às expressões da chamada cultura tradicional.

Tal fato se deve à repressão a cosmologia e ao modo de vida indígena exercida pelos missionários americanos. “As narrativas transmitidas oralmente pelos indígenas são consideradas falsas, bem como qualquer ideia ou comportamento não ajustado à interpretação fundamentalista da Bíblia e à ética e à moral a ela associadas” (VALENTINO, 2019: 71). As duas narrativas, contudo, estão imersas nas lógicas do mito e na estrutura linguística do idioma Karib, apesar de serem relatadas em português.

Narrativa I (olhar do indígena não evangelizado)

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

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

Tinha muita gente descendo pela escada e não deu pra aguentar 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.

Sabe? ... Teve uma época ... que 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 acontece as festas, as reuniões e os casamentos. Assim é a nossa aldeia.... (MARTINS, 2020: 19-20)

Narrativa II (olhar do indígena evangelizado)

Não sei dizer ao certo quanto tempo o nosso povo tem, quando eu nasci, as nossas terras 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 visitar. 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 Al-

deia. Foi quando os indígenas Wai Wai foram levados pelo Missionário chamado Roberto Hawkins, 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, patauí 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 distância 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 respeitar as lideranças e os pais, os mais velhos. 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. (MARTINS, 2020: 21-2)

A convivialidade entre vizinhos e as modalidades epistêmicas

Ainda que breves, as narrativas são bastante ricas no que diz respeito as manifestações da cosmologia wai wai, expressas nas concepções sobre o espaço habitado em comum, a aldeia, e as marcas epistêmicas da língua que atuam como indicadores dos critérios de veracidade e verificabilidade do mito como forma de conhecimento. A análise a seguir se baseará nas duas questões de natureza antropológica e discursiva.

No que diz respeito à questão antropológica das concepções de espaço e territorialidade, ambas as narrativas são comentários sobre a morfologia social preferida pelos povos Karib: aldeias pequenas com poucas pessoas. Assim, a superpopulação seria a motivação para a busca e mudança para a nova terra pelo povo do céu. Nas palavras do narrador 1, *“antigamente, tinha um povo que vivia no céu. Só que lá havia muita gente e não tinha mais espaço pra todos”*.

O narrador II também remete a outro tempo mítico, embora não tão recuado como o primeiro em que os Wai Wai da Mapuera experimentavam a Idade de Outro em virtude dos padrões de coabitação serem os ideais. De acordo com o indígena, *“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”*. A curta apresentação da Mapuera ideal se assemelha bastante com os padrões de sociabilidade ideal dos povos indígenas da região das Guianas, incluindo a proeminência da preocupação com o bom-viver, conforme a descrição de Rivière (2001: 37):

Nas Guianas, os assentamentos não são apenas considerados politicamente autônomos e economicamente autossuficientes, mas são também idealmente tomados como demograficamente autossustentáveis ou, em outras palavras, endogâmicos. A separação física e social do assentamento em relação ao mundo exterior é igualada por um confinamento também metafísico.

Portanto, o aumento demográfico atenta contra a autonomia da aldeia, causando desequilíbrio. Assim, o final da Narrativa II se assemelha ao começo da Narrativa I, quando a Mapuera de “verdade” se equipara à aldeia mítica celestial, superpovoada e incapaz de prover o necessário para a subsistência. Primeiro, há

a falta de madeira e agora “*não estamos conseguindo mais nos alimentar direito*”, conforme comenta o Narrador II. No entanto, a Mapuera de Verdade, fundada pelo pajé Ewka, precisamente após viajar às Guianas (o equivalente horizontal da viagem xamânica cósmica e vertical, como a descida da aldeia celestial feita pelo tatu), já foi lugar de abundância como a Mapuera Mítica do Narrador I. A circularidade do mito mostra o constante movimento de fundação, superpopulação, prospecção por novas terras, nova fundação e posterior superpopulação que caracteriza a relação do povo Karib com a territorialidade em termos dos esforços de realização do princípio da autonomia do agrupamento endógeno, deslocando para a extremidade a boa distância medial da análise estrutural.

Em termos sistêmicos, tem-se os seguintes mitemas com as variantes combinatorias referentes as duas narrativas:

/ALDEIA AUTÔNOMA/	/ALDEIA SUPERPOVOADA/	/FUNDADOR/
[mapuera mítica] [mapuera de verdade]	[aldeia celestial] [mapuera atual]	[tatu] [Ewka]

A própria [mapuera mítica] está presente na Narativa II como a Mapuera que o narrador, devido à idade, não pôde vivenciar, o que nos leva à discussão sobre referenciais e marcas de atestação próprias do discurso mítico e que compõem as modalidades epistêmicas da língua wai wai presentes no português indígena.

Pode-se dizer que o mito possui regime de veracidade próprio, dentro das condições de produção da narrativa mitológica, que Peter Gow (2014: 192) chama de *mitopoiesis*. O etnólogo trata especificamente das condições de enunciação do mito entre os Piro na Amazônia Peruana, mas com validade próxima a casos como os Wai Wai. Interessa-nos aqui as características da *poiesis* do mito relativas ao enunciador. Em primeiro lugar, a fim de fornecer subsídios para a atestação dos conteúdos proferidos, está a condição do enunciador como experienciador ou não das afirmações que declara. Muitas línguas ameríndias possuem sistemas de referenciais que dão conta das inúmeras formas de acesso direto (visão, audição) ou indireto (dedução, informação de segunda mão) do falante aos fatos.

No caso do Narrador II, inicialmente não há marcas de acesso direto ou indireto aos fatos ocorridos antes do nascimento dele, no que diz respeito ao povo e a terra que ocupam. Assim, nada se pode afirmar com clareza a respeito da Aldeia Mapuera recuada no tempo, a mesma onde ficou parte da gente que desceu do céu. Falta o nível discursivo que em outras narrações de mito corresponde a camada de conhecimento atribuída aos antigos (GOW, 2014: 192). Desta forma, parte do conteúdo do mito fica sob suspeição, mas não a lógica que lhe subjaz, como se verá adiante.

A Mapuera Mítica encontra maior plausibilidade quando aparece no texto como fonte de informações o pai do narrador para falar de fatos anteriores a fundação da Mapuera “de verdade”: “Meu pai conta que nosso povo visitava outros povos e eles também vinham nos visitar”, diz o Narrador II. A referência ao pai atende à exigência de composição da narrativa mítica que Gow chama de segmento citacional, que também funciona como marca de atestação:

As fontes de tais narrativas são quase invariavelmente parentes ascendentes próximos, como os pais ou avós – o que vale tanto para as narrativas históricas quanto para as narrativas mitológicas. Na ausência de experiência pessoal direta, a marcação da fonte estabelece a veracidade provável da narrativa, e o faz por referi-la a laços de parentes próximos. (GOW, 2014: 191)

A migração para as Guianas relatada pelo Narrador II para acompanhar evangelizadores americanos encontra-se bem discutida em Valentino (2019: 73). De acordo com a autora, “o medo da destruição pelo Grande Fogo anunciado pelos missionários estava convencendo uma massa indígena a acompanhá-los rio acima, ao sul da Guiana” (VALENTINO, 2019: 73). Contudo, faz-se necessário encontrar na própria narrativa elementos que ajudem a explicar a migração que depois vai resultar na refundação da aldeia Mapuera, desta vez com o modificador “*de verdade*”, que igualmente possui implicações epistêmicas. A resposta parece estar na informação atestada pela fonte paterna sobre a interação regular com outros povos. Conforme mostra Valentino, os Wai Wai (e os Tyrió) foram utilizados pelos missionários para o contato com outros povos da região, tanto da família Karib, como os Katwena e os Tunayana, como de outros agrupamentos linguísticos, como os Yanomami.

Não se pode subsumir a movimentação indígena unicamente à pressão evangélica (que na região vem recebendo acusações justificáveis de “terrorismo”) sem se buscar igualmente motivações indígenas para o fenômeno, lição extraída de Helène Clastres ao tratar da longa caminhada Guarani em busca da Terra Sem Males. A primeira questão importante a ser feita, diz respeito à alteração do padrão de boa distância, que passa da proximidade da coresidência para o termo intermediário (outros povos Karib) em direção ao extremo (os Yanomami, que, todavia, ainda são cercanos devido ao compartilhamento territorial). A resposta com certeza depende de maiores investigações dentro história oral dos Wai Wai, mas o momento de intenso contato deve ser tomado como índices de outras questões sociais que devem ser inclusive anteriores a presença evangélica, conforme pode ser antevisto no histórico apresentado anteriormente acerca da propagação de doenças no bojo dos contatos comerciais com não-indígenas, que leva a perda da autonomia aldeã e a intensificação do contato com outros povos Karib da região, demonstrada pelas alianças matrimoniais.

Conforme mostra Xavier em etnografia sobre os Koripaco (2013: 5), a realização dos modos próprios de convivência indígena pode estar relacionada com a conversão ao Cristianismo evangélico, como parece ser o caso do princípio do bom viver, que valoriza o bem-estar cotidiano no nível interno à aldeia. No caso dos Koripaco, a ameaça à homeostase comunal advém da feitiçaria, que pode transformar o termo interno da boa distância no termo externo cujo modelo relacional é a guerra, que pode operar em ambos os casos mediante atividades xamânicas hostis. A feitiçaria, portanto, seria a guerra entre vizinhos. Assim, deve-se buscar explicações mais profundas para a conversão do pajé, para a migração rumo as Guianas e para o movimento de retorno, que culmina com o gesto de “fundar de verdade a Aldeia Mapuera” nas palavras do Narrador II.

A recente pesquisa de Monticelli (2020: 1) entre os Taurepang lança luz sobre o assunto ao mostra como a feitiçaria ocupa papel importante nas questões atuais envolvendo as movimentações de povos Karib na região das Guianas. O etnólogo trata do fenômeno do Kanaimé, “categoria de feitiçaria que envolve técnicas específicas de mutilação e assassinato amplamente difundidas nas terras adjacentes ao Monte Roraima” (2020: 1). O Kanaimé também integra o campo semântico da boa distância nos *slots* dos termos externos, pois atua como “mecanismo de acusação de outsiders do grupo local de ego, seja uma única pessoa, uma aldeia inteira ou um coletivo maior” (2020: 3).

Desta forma diz respeito a posição do inimigo, muitas sob a forma extrema da face canibal. Como disfarce, costuma vestir a pele da onça e do tamanduá, dois

animais xamânicos por excelência de povos Karib mesmo distantes como os Bakairi de Mato Grosso (BONFIM, 2018). Costuma estar oculto dentro do grupo local, se manifestando mediante o desequilíbrio na comunidade. “Quando os ânimos no interior de uma aldeia estão exaltados por conta de repentinos adoecimentos ou mortes, certamente será afirmado que há Kanaimé por trás dessa ação”, afirma Monticelli (2020: 3). A prática do Kanaimé costuma se originar das visitas feitas por residentes a outros povos próximos, tal como na situação atestada pelo pai do Narrador II. O Kanaimé não afeta apenas as pessoas, mas também a terra, fazendo com que o local onde os Taurepang habitam seja considerado “terra de morte”, contaminada pela feitiçaria.

As semelhanças não apenas cosmológicas, mas também de aspectos históricos, que inclui a missionarização, com os Taurepang, leva-nos a hipótese de que a ida de Ewka às Guianas com os Wai Wai da Mapuera, de forma similar a descida do Tatu com a gente do céu, tem objetivo similar ao deslocamento ocasionado pela superpopulação, porém agora em decorrência de outro problema ameaçador do bem-estar, a feitiçaria. Desta feita, a observação feita pelo Narrador II de que “o Ewka, que antes era Pajé, depois de ouvir a Palavra, virou Cacique, porque passou a acreditar que a pajelança não era de Deus” tanto corresponde a evangelização dos Wai Wai da Mapuera como descreve o movimento de “desjaguarização” do xamanismo do pajé original, a renúncia ao potencial feiticeiro, restando a porção de liderança que destarte já era exercida por ele (“ajudava o povo com a sabedoria dele e os ensinamentos. Ele também cuidava da nossa saúde e da ordem na aldeia”)⁴. Ao fundar “de verdade” Mapuera, o desjaguarizado Ewka retoma para o território as condições pristinas da Mapuera mítica recém-ocupada pela gente celestial, evidenciada pelo número reduzido de pessoas que retorna com Ewka (cinco) e da abundância de alimentos e de madeira (tema também presente na Narrativa I).

Com o Narrador I, ao contrário do gesto discursivo de suspeição do mito trazido pelo Narrador II ao evitar o segmento citacional, tem-se a identificação dele com a posição do Locutor Mítico (SOUZA, 1999: 53). Como locutor mítico, o Narrador I tem acesso a aspectos dos fatos que o colocam dentro da temporalidade mítica, marcada pelo advérbio antigamente (isto é, fora do tempo da enunciação). “Teve uma época... que a gente olhava lá pra cima e ainda enxergava gente querendo descer, mas depois de um tempo, sumiram”, afirma. A marca de 1ª pessoa mostra que o narrador experiência a continuidade do acontecimento que dá origem a Mapuera, a descida de gente do céu. Os verbos utilizados marcam a modalidade epistêmica da visão (olhar, enxergar), que geralmente tem primazia nas hierarquias de evidenciais (AIKHENVALD, 2006: 321).

Existe apenas duas maneiras do enunciador tomar a posição do locutor mítico: ser alguma entidade dos tempos primordiais ou ter capacidades xamânicas, o que lhe confere a possibilidade de assumir todas as perspectivas. A própria iniciação xamânica confere ao postulante a condição de “encantado” por se assimilar a morte. Depois, o xamã pode viajar para outros espaços e estar em aldeias de outras gentes onde conversa, festeja e negocia, dentro das incumbências cosmopolíticas que lhe assiste. Precisamente, o Narrador I é pajé Wai Wai. Como parte das atribuições xamânicas, o Narrador I “pensa” sobre o destino atual da gente do céu. Assim, mesmo que não existisse a diferença religiosa entre os narradores,

⁴ Desjaguarização é a expressão utilizada por Carlos Fausto (2004) para explicar a perda do potencial hostil do Deus Guarani em consequência da ação jesuítica, em comparação com as demais divindades de outros povos Tupi que apresentam comportamentos de predação. Lembrando do Kanaimé Taurepang que como xamã consegue vestir a pele do jaguar no processo de adoecimento para posterior predação mortuária das vítimas, Ewka parece abandonar a veste de onça para se transformar em cacique.

a condição de xamã do Narrador I lhe confere autorização para enunciar o mito, capacidade que não está equanimemente distribuída dentre os indígenas de cada etnia, se não mesmo vetada a todos que não sejam “dono” da prerrogativa de contar narrativas.

À guisa de conclusão

Ao longo do artigo, apontamos o princípio da “boa distância” formulado pela Antropologia Estrutural como base para se entender as relações cosmopolíticas ameríndias, não apenas no que diz respeito ao tema da aliança e da guerra com inimigos externos, mas também no âmbito local, da sociabilidade entre os corre-sidentes que caracteriza os povos Karib segundo os principais etnólogos que trabalham com a família linguística, como Peter Rivière.

O princípio da boa distância, formalizado no artigo mediante a fórmula de oposição gradativa, também atua como algoritmo que permite entender os processos de significação do mito, como a fórmula canônica, tão pouco compreendida e que vem sendo erroneamente usada fora dos contextos de aplicação apontados por Lévi-Strauss. Enquanto a fórmula canônica requer sequências de variantes do mito que perpassem fronteiras geográficas e linguísticas para que a dupla torção se aplique, o princípio da boa distância atende às variações dentro do escopo local, como procuramos demonstrar para as diferenças de narrativas acerca da fundação da aldeia Mapuera dos Wai Wai.

As divergências de narrativas ainda obedecem a lógica do mito, incluindo como condições estruturantes o narrador e a língua, no caso, o português indígena eivado pelas línguas Karib de substrato. Contudo, a Narrativa I e as condições de produção que a sustentam, a enunciação xamânica encontram-se sob prescrição, tensionando a capacidade agregadora das formas do discurso indígenas e concorrendo para a predominância do discurso karaiwa, encerrando o conflito entre vizinhos como apagamento cosmológico e linguístico.

Recebido em 1 de outubro de 2020.

Aceito em 28 de novembro de 2020.

Referências

- AIKHENVALD, Alexandra. “Evidentiality in Grammar”. In: *Encyclopedia of Language and Linguistics*. Elsevier, 2006. pp. 320-325.
- ALMEIDA, Maria da Penha de. *Relatório de eleição e delimitação das áreas dos PIs Nhamundá e Mapuera (divisa dos Estados do Amazonas e Pará)*. Brasília: Processo FUNAI 2989/80, 1981.
- BONFIM, Evandro. Como o Narrador e a Língua Estruturam o Mito: as Interferências no Conto Bakairi “A Onça e o Tamanduá”. *Revista del Museo de Antropología*, 11 (Supl. 1): 17-24, 2018.

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*. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação de Ciências da Educação. Universidade Federal do Pará, 2017.

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

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse Jaguar. Canibalismo e Cristianismo entre os Guaraní (Séculos XVI-XX). *Mana*, 11 (2): 385-418, 2005.

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

MARTINS, Simone Cristina Menezes. *O Mito da Cobra Grande: magia, memória e discurso*. Dissertação de Mestrado. Programa de Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas – PROFLLIND. Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020.

RIVIÈRE, Peter. A Predação, a Reciprocidade e o caso das Guianas. *Mana*, 7 (1): 31-53, 2001.

SOUZA, Tania C. Clemente de. *Discurso e Oralidade – um estudo em língua indígena*. Niterói: Publicações do Mestrado em Comunicação, Imagem e Informação, 1999.

VALENTINO, Leonor. *As Transformações da Pessoa entre os Katwena e os Tunayana dos Rios Trombeta e Mapuera*. Tese de doutorado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ, 2019.

VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (2): 347-365, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Atualização e Contra-efetuação do Virtual: o processo do parentesco”. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Esboço de cosmologia Ywalapíti”. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

XAVIER, Carlos C. L. Os Koripako do Alto Içana - Etnografia de um grupo indígena evangélico. Tese de doutorado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ, 2013.

ZEA, Evelyn Schuler. Por caminhos laterais: modos de relação entre os Waiwai no Norte Amazônico. *Antropologia em Primeira Mão*, 119, 2010.